



De Dekaloog

<https://hdl.handle.net/1874/249176>

Theol 8 Juni 1876

Diss. UTRECHT 1876

P.G.DATEMA

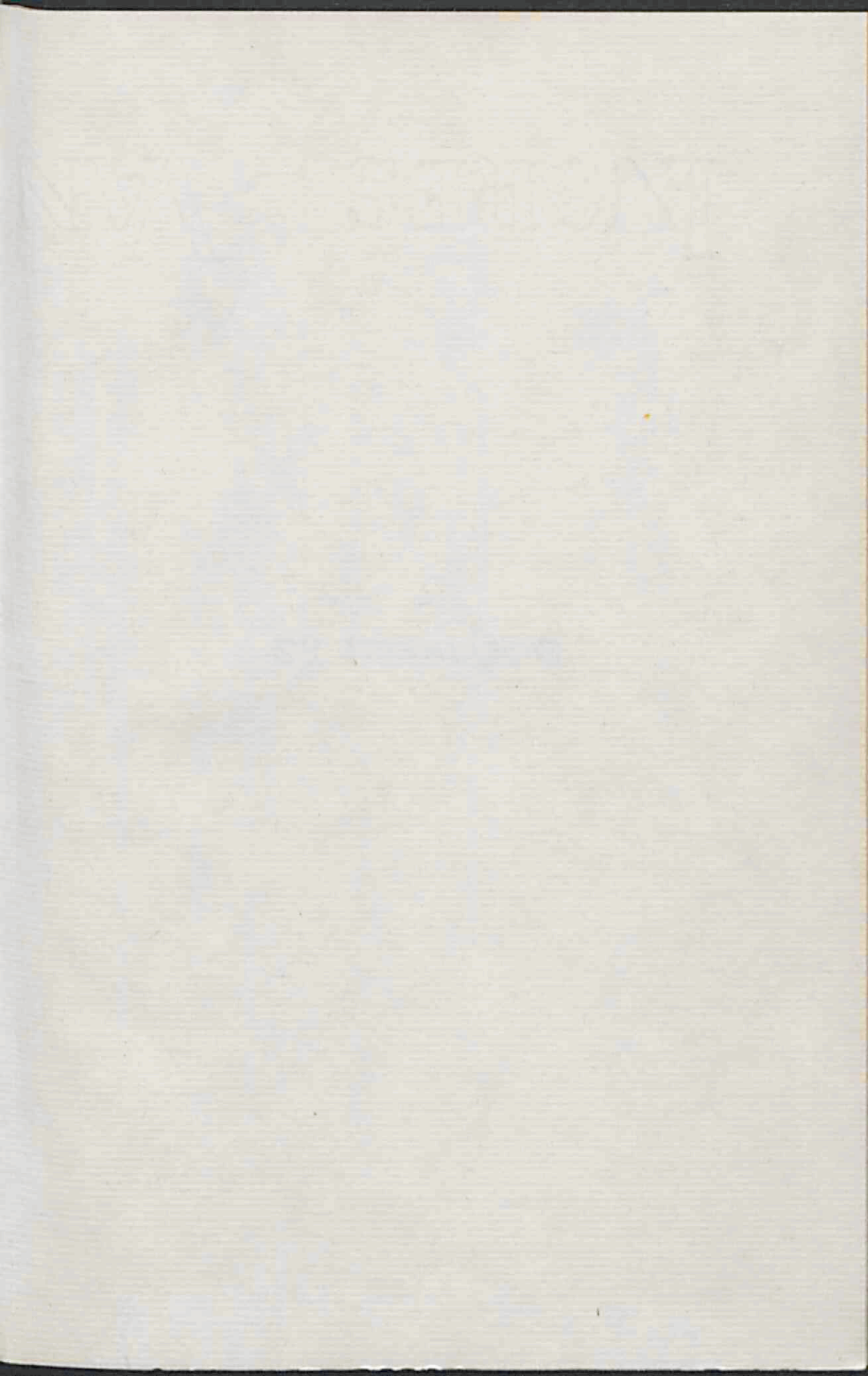
P. G. DATEMA.

DE DEKALOOG.

recht

6

THE BIBLE / CONTENTS



DE DEKALOOG.

den Maercht 1876.
DE DEKALOOG.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

Doctor in de Godgeleerdheid

AAN DE HOOGESCHOOL TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

DR. H. C. VAN HERWERDEN,

Gewoon Hoogleraar in de Faculteit der Wijbegeerte en Letteren,

MET TOESTEMMING VAN DEN ACADEMISCHEN SENAAT

EN

VOLGENS BESLUIT DER GODGELEERDE FACULTEIT,

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

op Donderdag den 8^{ten} Juni 1876, des namiddags ten 1 ure.

DOOR

PIETER GERRIT DATEMA

GEBOREN TE DEDEMSVAART.



UTRECHT,

A. J. VAN HUFFEL.

1876.

RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT



1776 2257

DE DIERALOG

ALPHABETISCH REGISTER

DE WERKEN VAN DEZELVEN

Doctor in de Godgeleerdheid

van de hogeschool te Utrecht

en van de hoogleeschool te Leiden

DR. H. C. VAN HERWERDEN

in de theologie en in de geschiedenis

der theologie van den christen

en van de geschiedenis der

kerk en van de christenheid

in de theologie en in de geschiedenis der kerk

PETER GERRIT DATEMA

in de theologie en in de geschiedenis



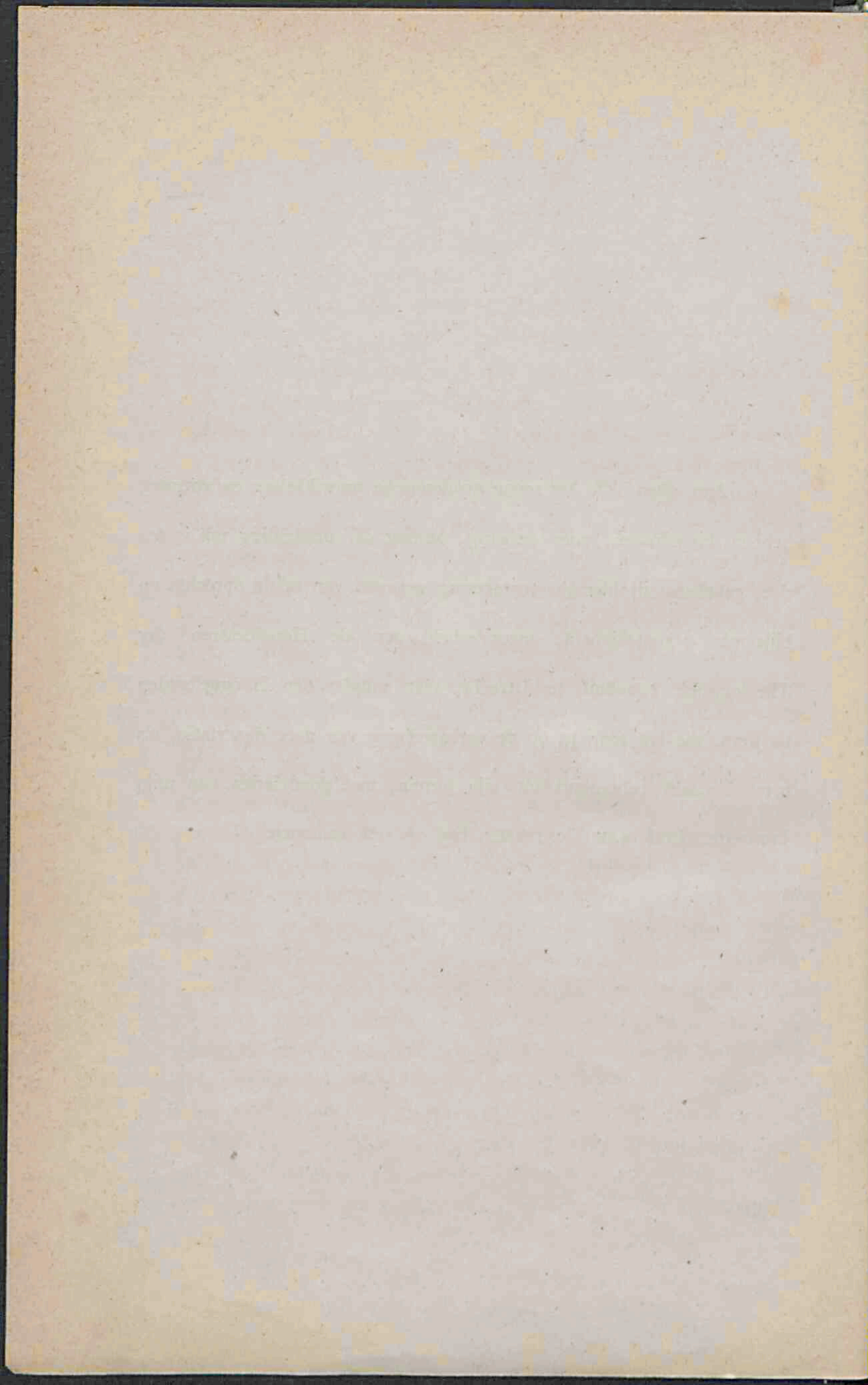
Utrecht

1871

1871

AAN MIJNE MOEDER.

Aan allen, die tot mijne academische ontwikkeling en vorming hebben bijgedragen, wier omgang, leiding of voorlichting mij is ten deel gevallen, zij hier de verzekering gegeven van mijne oprechte en blijvende erkentelijkheid, inzonderheid aan de Hoogleraren der Theologische Faculteit te Utrecht, niet minder den Hooggeleerden DE JONG, die het toezicht op de vervaardiging van deze dissertatie, als meer bepaald behoorend tot zijn terrein, met goedvinden van mijn Promotor, Prof. VAN OOSTERZEE, had op zich genomen.



Van de voorstelling, die wij ons vormen aangaande Mozes' godsdienstig-zedelijk standpunt hangt zeer veel af, niet slechts voor onze beschouwing der geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst, maar ook van de godsdiensten in 't algemeen.

Staat het vast, dat Mozes betreffende God en goddelijke zaken in beginsel reeds bezat de éénig ware, zuiverst mogelijke denkbeelden (al beantwoordde hieraan ook bij lange na nog niet de vorm, waarin zij aanvankelijk werden gehuld), dan zullen zij, die *alleen* een natuurlijken ontwikkelingsgang in die geschiedenis, meenen op te merken hunner meening een zwaren slag zien toegebracht. Verre van hunne beschouwingswijs wijkt ook hier die van de andere der twee hoofdrichtingen op dit gebied af, welke uit allerlei verschijnselen besluit tot een oorspronkelijk monotheïsme en meerdere of mindere verbastering daarvan bij de volken, waaraan door bijzondere, goddelijke besturing Israël, uit de minder (in vroeger tijden althans) aan godsdienstig-zedelijk verval onderhevige Semieten, is ontkomen. Die eerstgenoemde zienswijs zijn toegedaan zullen, wijl zij haar gelijkelijk door de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst beweren gestaafd te zien, niet zoo hoog denken van de zuiverheid van Mozes' begrippen aangaande deze zaken als de anderen, die gelooven, dat, gelijk zonder bijzondere, goddelijke openbaring menig verschijnsel in de geschiedenis der godsdiensten niet kan worden verklaard, ook Mozes monotheïst in den vollen zin des woords moet geweest zijn.

Bewoog men zich nu, waar zóó groot verschil van gevoe-

len bestaat, in dezen strijd alleen op het veld der bespiegeling, de bespreking der zaak in quaestie zou tot niet veel leiden. Maar gelukkig! er zijn historische gegevens, aan welke beiderzijds nog groote autoriteit wordt toegekend. In de Hebreeuwsche litteratuur worden althans eenige overblijfsels gevonden van Mozes zelven afkomstig. Deze zijn dus de naaste bron voor de kennis van hem. Zij geven het richtsnoer in handen, waaraan men zich heeft vast te houden, dat veilig leidt en tot bepaalde hoogte voor dwaling kan behoeden. Zal dit echter het geval wezen, dan moet er, voor zooveel die te bereiken is, zekerheid bestaan in hoe verre Mozes' eigen woorden nog te kennen zijn. Dit nu is juist een punt, waarover veel wordt gestreden. Nauwgezet onderzoek is dan wel in de eerste plaats noodzakelijk.

Zulk een onderzoek naar al de overgebleven documenten in te stellen, het zou heel wat plaats en uitgebreide kennis vorderen. 't Is dus zaak voor elk, die niet veel op zijn schouders mag nemen, zich tot eene enkele oorkonde te beperken. Daarom wil ik eene bescheiden poging wagen om in mijn academisch proefschrift eene bijdrage te leveren tot de kennis van Mozes' denkbeelden op godsdienstig-zedelijk gebied in een onderzoek naar het getuigenis, dat zoodanige oorkonde aangaande hem aflegt. De belangrijkheid van het onderzoek vermindert weinig of niet, nu ik mij tot één document bepaal, aangezien het gekozene, de *Dekaloog*, voorkomende in Exodus XX : 2—17 en Deuteronomium V : 6—18, als de hoofdoorkonde mag worden beschouwd. Doch ook juist deze belangrijkheid deed mij niet dan zeer schroomvallig dit onderwerp kiezen, 't welk de mogelijke beoordeelaars tot welwillendheid moge stemmen! Nog meer dan ergens roep ik die in, waar het geldt de toetsing van andere gevoelens; veel voorzichtigheid toch is noodig, om daar zelfs niet den schijn van onbescheidenheid op zich te laden.

Het komt er nu allereerst op aan, of de Dekaloog in zijn

oorspronkelijken vorm tot ons is gekomen. Want dat er eene oorkonde van dien naam is geweest, van Mozes zelve afkomstig, staat vast, blijkens de op dit punt eenstemmige overlevering. Dat deze, op de bovengenoemde plaatsen ons medegedeelde, het is (hetzij in den vorm, zooals we hem er nu aantreffen, hetzij in den oorspronkelijken, dien men dan uit den overgeleverden tekst denkt te kunnen terugvinden), 't werd wel eens bestreden ¹⁾, maar kan naar 't gevoelen der meest bevoegde beoordeelaars niet met recht worden betwijfeld. De onze beveelt zich door innerlijke geschiktheid aan boven elke andere ²⁾, die men voor haar in de plaats stelt. Op niet gering te achten gronden kan, zooals verder blijken zal, hare afkomst van Mozes worden gestaafd.

Mag het dus als vrij algemeen aangenomen worden beschouwd, dat in Ex. XX : 2—17 en Deut. V : 6—18 de authentieke Dekaloog is te vinden, dan kunnen wij, zonder vrees van een, in 't oog der zaakkenners, reeds nutteloos gemaakt werk te verrichten, hem zelve getuigenis laten

¹⁾ O. a. door Goethe (Sämmtliche werke, ed. bij Cotta, III, 18), het laatst door Land (Theol. Tijdschr. III, 359 vgg.), die onderscheidene bezwaren aanvoert tegen de echtheid van onzen Dekaloog, welke allen hieruit voortspuiten, dat hij zoo weinig waarde hecht aan 't getuigenis der traditie aangaande Mozes. Des hoogleeraars zienswijze is geheel in strijd met het oordeel over de geloofwaardigheid des O. T. in deze van bijna alle, zelfs de meest negatieve, critici, gelijk hij zelf erkent. Zijn gevoelen is, voor zoover mij bekend, door niemand afzonderlijk weerlegd. Alleen Tiele (Vergel. Gesch. der oude Godsd. II, 564) heeft 't een en ander er tegen aangevoerd. Hij vindt over het geheel L.'s argumenten meerendeels onvoldoende. Ter weerlegging kan 't voorshands volstaan te verwijzen naar de aangehaalde plaats van prof. T.'s werk.

²⁾ Goethe en Land t. a. pp. wijzen op Ex. XXXIV : 12—26 („'t is niet onmogelijk de hier opgegevene geboden onder tien hoofden te brengen", Land), vgl. hiertegen Oort (Theol. Tijdschr. III, bl. 10 in een noot): „G. stelt uit het voorgaande tien geboden op, maar doet het willekeurig, daar hij het verbod van beeldendienst niet meerekent en het voorschrift tot viering van twee feesten als één beschouwt". L. weet er blijkens zijn „niet onmogelijk" nog wel een weg op om dit bezwaar op te heffen. Maar Tiele haalt hun, die alzoo een ritueelen Dekaloog voor den ethischen in de plaats stellen, een geduchte streep door de rekening, als hij aantoon, dat de ethische geboden gewoonlijk ouder zijn dan de ritueele.

afleggen van Mozes. Doch daartoe diende, om een vertrouwbaar getuigenis te bekomen, vooraf te worden onderzocht, of wij deze oorkonde nog in hare oorspronkelijke gedaante bezitten en hoe wij haar hebben in te deelen. Dat zijn onderwerpen geweest van veel strijd, die onder den invloed der nieuwere kritiek, indien al zijne hevigheid, dan toch geenszins zijne beteekenis heeft verloren. Evenwel, om verbrokkeling te voorkomen, zal hier niet in afzonderlijke hoofdstukken, maar ter loops worden gehandeld over de ongeschondenheid en de indeeling van den Dekaloog.

In ons onderzoek zien we allereerst, waarvoor de overgeleverde oorkonde zelve wil en moet gehouden worden — vervolgens kortelings wat deze, voor zooveel zij (dit wordt dan nog nader tegen Land gehandhaafd) ons den oorspronkelijken Dekaloog doet kennen, aangaande Mozes godsdienstig-zedelijke denkbeelden leert. Het onderzoek is naar zijn karakter uitlegkundig, leidt echter van zelf tot omvangrijke uitweidingen van verschillenden aard. Wat aangaat het hier ingenomen standpunt ten opzichte der historische kritiek, ofschoon hare resultaten niet veel behoeven te worden besproken, moge dit het «wettig vrije» blijken te zijn! Gewis, menige traditioneele zienswijs heeft tengevolge dier resultaten herziening noodig — in zeer gestrengen zin —, doch wel niemand zal in een proefschrift als dit hiervoor de bewijzen zoeken bijeengebracht, evenmin als de uiteenzetting van vele verouderde gevoelens of van elders en historisch bekende zaken.

Gelijk boven werd opgemerkt, komt de Dekaloog voor in het tweede en vijfde boek van den Pentateuch, maar lang niet in dezelfde gedaante. Welke van beide tekstgestalten is nu de oorspronkelijkste? Wij kunnen ter zijde laten de quaestie over den ouderdom der twee boeken, zij decideert toch nog niets aangaande de oorspronkelijkheid van den er in vermelden Dekaloog. Daarom vragen we: welke van beide teksten geeft ons dan de oorkonde in haren meest authentieken vorm? ¹⁾

Exodus, daar het meer getrouw wil refereeren, maakt er beter aanspraak op dan Deuteronomium met zijn bepaald rhetorisch en paraenetisch karakter. Wij leggen daarom den tekst van het 2^e boek des Pentateuchs ten grondslag. Alleen in geval van afwijking wordt die van het vijfde boek vergeleken bij ons onderzoek, 't welk zelf, dit zal blijken, deze voorkeur rechtvaardigt.

Ofschoon nu de eigenlijke Dekaloog bij Ex. XX : 2 aanvangt, zoo mogen wij echter de, klaarblijkelijk door den samensteller van het boek er bij gevoegde, introductie vs. 1, וידבר אלֹהִים אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה niet stilzwijgend voorbij-

¹⁾ De LXX kan hier geen licht verspreiden. Zij verwart, zooals later uit de aanhalingen zal worden gezien, de beide redacties, wellicht ten gevolge van latere tekstvervalschingen, met elkaar. En hoewel de grieksche overzetting van den Pentateuch zeer oud is, en haar een Hebreeuwsche tekst waarschijnlijk ten grondslag heeft gelegen, die van den onzen afweek, zoo kan, dit is nog wel blijkbaar te midden van de verwarring, die afwijking niet zoo groot zijn geweest, of ook in dien Hebr. tekst bestond reeds het eigenaardig verschil tusschen de lezing van Exodus en die van Deuteronomium.

gaan. Bij de vertaling dezer woorden komt al aanstonds ter sprake de vraag: hoe de gewone (Ex. XXXIV : 28, Dt. IV : 13, X : 4) naam van den Dekaloog, עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים het best over te zetten? Velen spreken van de «tien woorden». Wij meenen met anderen het juister te vertalen door de «tien geboden», als meer in overeenstemming met het gebiedend karakter dezer oorkonde, met den naam בְּרִית haar Dt. V : 3, 4 (vgl. Ex. XIX : 5) toegekend en met de gewoonte in den Pentateuch (vgl. Bertheau, die 7 Gruppen Mos. Gesetze) om gedurig 10 *geboden* aan een te rijgen. Kap het niet ontkend worden, dat דְּבָרִים allereerst de beteekenis heeft van woorden, zoo heeft het toch ook die van geboden, blijkens Jos. I : 13, 1 Sam. XV : 23, 2. XII : 9, 1 Kon. XII : 24, Esther II : 19. We zien uit אָמַר en 't arab. *amara*, mede uit de daarvan afgeleide woorden, hoezeer spreken en bevelen verwant zijn en in elkaar overgaan, gelijk ook b. v. in 't Gr., λόγος en ῥήμα in beiderlei beteekenis wordt gebezigd.

Uit dit eerste vers van Ex. XX blijkt tevens, dat de schrijver het in de volgende verzen voorkomende in zijn geheel door God, die op den Sinaï is nedergedaald (hfdst. XIX), acht te zijn uitgesproken. Vervolgens dient te worden opgemerkt, dat de auteur van Deuteronomium eene veel langere inleiding (V : 4—5) er vóór heeft geplaatst, geheel overeenkomstig het paraenetisch doel van dit boek. Hij wil ook wel dezelfde oorkonde teruggeven, maar laat haar op een anderen tijd door Mozes nog eens weêr ten gehoor brengen. Hij wijst terug op het feit van de promulgatie des Dekaloogs (Ex. XIX en XX vermeld). Daarvan geven die 5 verzen een kort résumé en het wordt voorgesteld alsof Mozes in het Overjordaansche, vóórdát hij stierf en Israël het land in bezit nam, waaraan hij om zijn spoedig volgende dood geen deel zou kunnen nemen, het volk onder meer nog eens op nieuw heeft voorgehouden de oorkonde van het verbond, dat Jahveh met hen zelf had gemaakt bij

Horeb, toen Hij tot hen heeft gesproken wat de volgende verzen (6—18) inhouden. 't Is hier dus eene herhaling van hetzelfde godswoord, dat in Exodus wordt medegedeeld, 't welk zich bij beide als het authentieke aanmeldt. Geven we niettemin bij het uiteenloopen der twee redacties aan die van Exodus de voorkeur, zulks geschiedt om het reeds aangegevene eigenaardig, ook in zijn Dekaloog zich openbarende, karakter van Deuteronomium. Niet te veel nadruk mag evenwel op dat verschil gelegd worden, daar de afwijkingen geenszins het meest wezenlijke gedeelte van het document betreffen, van waar te beter haar oorsprong te begrijpen is.

Naar Ex. vs. 2 luidt de aanhef der oorkonde:

IK JAHVEH BEN UW GOD, *die u heb uitgeleid uit het land Egypte, uit het diensthuis.* Het begin kan ook aldus vertaald worden: *Ik ben Jahveh, uw God.* In verband met de quaesties, gerezen omtrent de afkomst van den naam Jahveh en de betrekking van dit vers tot den Dekaloog, is 't lang niet onverschillig, of wij de 1^e dan wel de 2^e overzetting volgen. De ordening der woorden duidt eenigzins aan welke partij in dien strijd wordt gekozen.

Van grooten invloed is hier allereerst het antwoord op de vraag: wat hebben wij te denken aangaande den oorsprong en tijd der invoering van dien godsnaam? Dat de woordvorm een zuiver Hebreeuwsche is, zal wel niemand betwisten. Dat de uitspraak Jahveh of Jahve voor de ware moet gehouden worden, zal na 't licht door Gesenius (in Thes. ad. voc. p. 577 vgg.) en Knobel (die Bücher Ex. und Lev. p. 29 en 30) hierover verspreid, wel geen betoog behoeven. Om zoo getrouw mogelijk het oorspronkelijke te volgen, wordt door ons de uitspraak Jahveh niet alleen boven de onmogelijke Jehovah en de veel gebrukelijke Jahve verkozen, maar ook om alle dubbelzinnigheid te voorkomen steeds gebezigd. Is men nu tot het gebruik van dezen vorm gekomen door vergelijking der verklaring van dien naam, in

Ex. III : 14 en 15 gegeven, met hetgeen omtrent zijn uitspraak wordt medegedeeld door kerkvaders, die leefden in den tijd, toen het Hebreeuwsch bij enkelen nog niet geheel en al had opgehouden eene levende taal te zijn, en ontvangt hierin dus Ex. III : 14 en 15 getuigenis van de zijde der traditie, en dat nog wel van zeer oude traditie — Theodoretus (quaest. 15 in Exod.) toch zegt: de Samaritanen spraken hem uit *Ἰαβέ*, en 't is bekend hoe zij al wat nieuw was verwierpen — dan mag men de interpretatie op die plaats door Exodus gegeven ook niet zonder gegronde redenen verlaten, vooral wanneer zij taalkundig juist wordt bevonden. Nu is het klaar, dat naar Ex. III יהוה moet afgeleid worden van een werkwoord, 't welk «zijn» betekent, wijl dien naam daar de beteekenis wordt toegekend van «Hij, die is» ¹⁾. 't Wordt derhalve als een Kal-vorm beschouwd. Etymologisch is hier niets tegen, want יהוה = היה forma antiquior pro יהוה, Gesenius Thes. t. a. p.) vgl. imperat. en partic. יהוה en יהוה, en van יהוה als «verbum primae gutturalis» kan het imperfectum Kal zeer goed יהוה en יהוה luiden. ²⁾

¹⁾ De LXX, die anders יהוה gewoonlijk door *ὁ κυριος* vertaalt (bij hare verwaardiging heerschte zeker reeds de valsche interpretatie van Lev. XXIV : 16), heeft יהוה, dat in Ex. III : 14 voor יהוה in de plaats wordt gesteld, door *ὁ εἰς* vertaald en dus getoond, al is ook de overzetting wat vrij, den zin goed te vatten. Men moest hier wel zeer vrij bij het vertalen te werk gaan, anders liep men gevaar geheel en al verkeerd te worden begrepen. 't Is daarom niet licht in te zien hoe Ewald (Lehre der Bibel von Gott II, 338) zeggen kan, dat de LXX hier „den Zusammenhang der ganzen rede nicht mehr verstanden”.

²⁾ Land (Theol. Tijds. II, 157) heeft dus niet het recht de waarde van dit etymologische verhaal te verdenken. Evenmin mag dan ook Ewald's gevoelen gegrond worden geacht (Gesch. d. V. Isr. 3e ed. II, 223), dat de verklaring van den naam in Ex. III gegeven slechts een gevatte interpretatie is van een later levend Israël.

Kuenen erkent (Godsd. v. Isr. I, 275), dat de schrijver van Ex. III, de vertaling: „Hij die is” bedoeld heeft als de juiste, maar meent, dat zulk een absoluut monotheïsme, als daarin wordt gepredikt, niet in Mozes' tijd aan iemand mag worden toegekend zonder (de volgens K. ontbrekende) onwraakbare bewijzen,

Is alzoo het woord naar zijn vorm zuiver Israëlitisch ¹⁾, de vraag rijst op: sedert wanneer is God onder dien naam bekend geweest? Het is niet gemakkelijk hierop een zeker antwoord te geven. Exodus VI : 2 zegt, dat aan de aartsvaders die godsnaam onbekend was. ²⁾ Door Deut. III : 14 en 15 wordt deze verklaring aangevuld, daar deze verzen de aankondiging behelzen, van God tot Mozes gericht, dat Jahveh de naam is, waarmede Hij in het vervolg wil worden genoemd. Ook Hosea XII : 10, XIII : 4 wordt Jahveh gezegd de God van Israël te zijn «van het land Egypte af».

Daarentegen schijnen Gen. IV : 26 en enkele namen in 1 Kron. II : 24, 25, VII : 3, 8 voorkomende, die geacht worden met Jahveh te zijn samengesteld, vooral die van Mozes' moeder Jochebed (Ex. VI : 20, Num. XXVI : 59) op een vroeger voorhanden zijn van den naam Jahveh, vóór den tijd van Mozes, te wijzen. Geen wonder dus, dat Ewald aannam, dat Jahveh in Mozes' familie reeds vroe-

die deze geleerde echter, wij zullen dit later zien, voor zoover zij uit den Dekaloog waren te verkrijgen, tracht weg te cijferen. Dergelijke bevooroordeelde bewijsvoering kan men ook vinden in Schenkel's Bibellexicon, III, 170, waar Schrader zegt: „es steht doch ernstlich zu bezweifeln, dass ein solcher mehr oder weniger metaphysischer Begriff, wie derjenige eines absolut sein selbst Seienden u. s. w., sollte in der Urzeit Israels bereits so lebendig gewesen sein, dass derselbe bei der Benennung Gottes maßgebend und bestimmend geworden wäre”.

Er is derhalve buiten de dogmatische geen reden aanwezig, om bij de verklaring van het woord *ny* af te wijken van de interpretatie, in Ex. III gegeven, en b. v. het als een Hiphil-vorm op te vatten (Kuenen en Land o. a.), waarbij de naam de beteekenis krijgt van „Schepper”.

¹⁾ De meening, dat de naam Jahveh van Kanaänitischen oorsprong zou zijn, door de Israëlieten alzoo aan hunne vijanden zou zijn ontleend, heeft Kuenen t. a. p. I, 398 op deugdelijke gronden bestreden. Vgl. Baudissin, Studien zur Semit. Religionsgeschichte, Heft I, 227.

²⁾ Vgl. H. Schultz A. T. Theol. I, 293.

Oehler's beroep (Theol. des A. T. I, 149) op vs. 7 om te bewijzen, dat *ny* hier de beteekenis heeft van „erkennen”, baat niet, wijl (vgl. VIII : 18) het ook daar met die van „kennen” of „weten” samenvalt, gelijk in Ps. LXXVI : 2 (men moge het daar al vertalen door „erkennen”) er toch een „kennen” aan ten grondslag ligt. *ny* *ny* kan nimmer beteekenen: *hij was* (wel bekend, alleenlijk) *niet erkend*.

ger werd vereerd. Ook Kuenen, hoewel hij (t. a. p. I, 398 onder 2°) aan het bewijs aan de namen uit den vóór-Mozaïschen tijd ontleend, weinig waarde hecht, acht (p. 276) het allerwaarschijnlijkst, dat de naam Jahveh reeds vóór Mozes, hoezeer dan ook in beperkten kring, in gebruik was. Dit laatste gevoelen wordt niet weinig aangedrongen door de opmerking van Baudissin, *Jahve et Moloch*, p. 76: «An vero credibile est, legislatorem Israelitarum *genti suae* notionem unius dei inculcare potuisse, quam suâmet ipsius cogitatione recens invenerit?»

Jahveh zal dus eene nieuwe openbaringsnaam zijn van God, die allereerst onder dien van *El* bij de Semieten werd vereerd (vgl. Baudissin, t. a. p. 8), en bij de voorvaderen (van daar een God, wiens roem bekend was, Ex. III : 14 en 15) der Israëlieten meer bepaald als יְהוָה (Gen. XVII : 1, XXVIII : 3 vgl. met Ex. III : 6, XV : 2, XVIII : 4, Dt. I : 11 en 21, IV : 1, VI : 3, XII : 1, XXVI : 7, XXVII : 3); den God derhalve, dien de Israëlieten ook reeds vóór Mozes kenden, maar omtrent Wien hij wederom helderder kennis heeft verspreid, waarvan de algemeene invoering van dien godsnaam door hem getuigenis aflegt.

Wijl nu de overzetting: «Ik ben Jahveh, uw God» het minder in 't licht stelt, dat die naam tot nog toe niet algemeen bekend was, verdient de andere de voorkeur.

Ik Jahveh ben uw God ¹⁾, de God des verbonds, *die u heb uitgeleid uit Egypteland, uit het diensthuis*. Dat bijvoegsel

¹⁾ Veelal ziet men in het „uw God” eene beperking van Jahveh tot Israëls God, er ligt echter oorspronkelijk meer deze zin in, dat onder alle volken slechts één het is ten deel gevallen de kennis van den Waarachtige op aarde te bewaren.

't Is bekend, dat in het oorspronkelijke voor God gebruikt wordt het meervoud אֱלֹהִים. Evenwel het bezigen van een pluralis voor den naam des éénigen Gods kan, als bloot den vorm betreffend, niet den minsten aanstoot geven, daar de Israëlieten nog vele andere bij den cultus behoorende gebruiken hadden, die aan het polytheïsme herinneren. Wellicht vonden onder de Israëlieten de geleerden, gelijk nog tegenwoordig, in dit meervoudig woord een quantitatieve of abstracte of intensieve beteekenis.

geeft aan, waarom Jahveh hun God is: Hij heeft de verlossing uit Egypte bewerkt. Nu is het de vraag, of die laatste woorden wel tot het document in zijn oorspronkelijken vorm behooren. Dit wordt ontkend, en dat niet alleen van dit toevoegsel, maar ook van vele andere, waaronder meer uitgebreide gedeelten der ons overgeleverde oorkonde. Wat de schrijvers der boeken aangaat, we merkten in den aanvang reeds op, dat zij het document naar hun tekst voor oorspronkelijk houden. Hierop moet zeker nog al wat worden afgedongen. Voorloopig is reeds gewezen op de vele verschillen tusschen de teksten van beide boeken, welke zeker reeds woordelijke echtheid van de 2 redacties buiten sluiten, en ook het vertrouwen, dat eene van beide den authentieken Dekaloog geeft, zoo het al bestond, verzwakken. Daartegen bestaan bovendien vele bezwaren ¹⁾. Vestigen wij een blik op de oorkonde, zooals zij in den Pentateuch voorkomt, dan valt aanstonds in 't oog de uitvoerigheid van enkele geboden, terwijl de overigen zeer beknopt blijken. Zulks geeft voorzeker gereede aanleiding om die grooteren er van te verdenken, dat ze zijn uitgebreid ²⁾. Te meer waar we

¹⁾ Wel wat bevooroordeeld schijnt Oehler, t. a. p., I, 289 aldus sprekende van deze bezwaren: „die Versuche den Dekalog zu verstümmeln und zu vereinfachen beruhen auf den willkürlichsten Hypothesen.”

²⁾ Tegen Keil's (Bibl. Komment. I, 468) beroep op Ex. XXXII: 15 om te bewijzen, dat, daar de tafels van voren en van achteren beschreven waren, de uitgebreidheid der geboden weinig afdoet, geldt wat reeds Meier (die urspr. Form des Dekalogs p. 10) opmerkt: de uitbreiding van den tekst door de motieven zal wel reeds den schrijver hiervan aanleiding hebben gegeven om te denken, dat deze tafels van weërszijden beschreven waren.

Meent Heilbut (üb. die urspr. und richt. Einth. d. Dek. p. 38): het bezwaar, dat voor zulk eene menigte woorden, als die eerste geboden bevatten, geen plaats was op de steenen tafels is niet van gewicht, als men bedenkt, dat die tafels er wel groot (Talmud Jeruschalmi, Schekalin, VI, 1) naar kunnen zijn geweest, dan, buiten en behalve dat het bezwaar van wijdloopigheid der geboden o. a. blijft, merkt hij niet op, dat er bij die aanname moeilijkheid ontstaat met 't vermelde t. a. p., dat Mozes de tafelen in zijne hand had. Overigens verkrijgt zulk een bezwaar als H. bestrijdt ook alleen voldoende kracht, als men op het, voor 't doel des Dekaloogs, overbodige der toevoegsels ziet.

weten (vgl. Knobel t. a. p. 196 e. a.), dat wetten, gelijk deze op steenen tafels (Ex. XXXI : 11 e. a.) gegraveerd, gewoonlijk zeer kort waren, zoodat dit ook wel met de onze het geval zal zijn geweest. Wordt toch van iedere wet reeds vereischt «jene scharfe deutliche kürze zum besten der richter wie der zu richtenden» (Ewald), te eerder mag men ze verwachten, wanneer het gelijk hier de grondwet des godsdienstig-zedelijken levens geldt, welke ieder zich vast dient in het hoofd te prenten. Voorts behelzen, ten minste in steen gebeitelde, oorkonden gewis alleen de allernoodzakelijkste woorden. Dit alles in aanmerking genomen, kunnen we niet gelooven, dat de Dekaloog naar Exodus of Deuteronomium geheel de oorspronkelijke is. Evenwel zulke op den vorm gegronde vermoedens zijn geenszins voldoende om de corruptie of onechtheid genoegzaam te constateeren: daartoe zullen ze door aan den inhoud ontleende bewijzen dienen te worden versterkt. Bieden zich nu dezulken aan in vs. 2, van welks laatste en grootste gedeelte het om zijn omvang reeds waarschijnlijk is, dat het niet op de steenen tafelen voorkwam? Gewis, want op de vraag: wat is het meest wezenlijke gedeelte? zal het antwoord moeten luiden: het eerste. Wat daarop volgt van de verlossing door Jahveh tot stand gebracht, dit is een daarmee nauw verbonden motief, 't welk de Israëlieten krachtig zal aansporen dankbaar Jahveh, den bevrijder uit zoo zwaren druk, te dienen, maar op die eerste woorden: «Ik Jahveh ben uw God» komt het aan, vgl. Lev. XI : 44 e. a., waar 't zelfde voorkomt en meer vereenvoudigd nog in Lev. XIX : 12 e. a.: herinneringen aan het eenvoudig woord der steenen tafelen. Zijn ons dus de gegeven verklaringen ernst, dan moet er toe worden besloten, dat de eerste woorden alleen de authentieke zijn.

Was dan dat laatste gedeelte al niet in de steenen gegrift, er moet niettemin een hooge ouderdom aan worden toegerekend, gelijk blijkt uit de menigvuldig in den Pentateuch

voorkomende herhaling, dat Jahveh de Israëlieten uit Egypte heeft verlost: Ex. XXIX : 46, Lev. XIX : 36 e. a., vgl. mede Hosea XII : 10, XIII : 4, Ps. LXXXI : 10. Ook geldt dit van מִכֵּית עֲבָרִים, blijkens het voorkomen dier woorden ook nog op andere plaatsen b. v. Ex. XIII : 3, Dt. VI : 12, Jos. XXIV : 17 enz.

Doch in welke betrekking staat de aanhef der oorkonde: *Ik Jahveh ben uw God* tot den Dekaloog? Om dit uit te maken dient geantwoord te worden op de vraag: welke zijn de 10 geboden? Het O. T. geeft geen antwoord, dan voor zoover het kan worden opgemaakt uit den tekst des Dekaloogs. Bekend is de strijd over zijne indeeling gevoerd, maar ook zeer goed is het te begrijpen, dat men op zoo verschillende wijze hierin te werk ging. Daar toch, zoo lang er over is getwist, de tekst, gelijk hij ons vermeerderd in het 2^e en 5^e boek van Mozes is overgeleverd, werd vastgehouden, zoo moest men wel tot allerlei vreemde indeelingen komen. Reeds vroeg waren de Joden het er niet meer over eens. Van de indeeling, door Philo en Josephus gemaakt, week die der andere, ons bekende, Joodsche geleerden af¹⁾. En is het waar, dat de Paraschen, bijzonder de kleinere, zeer oud zijn, dan blijkt uit het samenvatten van vs. 2—6 (die gewis volgens aller meening 2 geboden behelzen) in één Parasche, dat in den ouden tijd hier reeds verschil over bestond, of dat men het er zoo nauw niet mee nam, als ook openbaar wordt uit de ongeregelde orde, waarin de afzonderlijke geboden in het O. en N. T. worden aangehaald, men vergelijke b. v. Lev. XIX, Matt. XIX enz.

Beoogen dan ook al streng genomen de Paraschen geen indeeling van de oorkonde, zij kunnen evenwel niet geacht worden er geheel buiten om te gaan. Waren oorspronkelijk

¹⁾ Aan dit verschil kan Heilbut (t. a. p. 23) geenszins de beteekenis ontnemen door beide schrijvers betrouwbaarheid te ontzeggen, alleen om zoo nu en dan wel eens bij hen voorkomende onnauwkeurigheden. De andere Joodsche geleerden waren nauwkeuriger, maar daarom nog niet meer betrouwbaar.

in den Dekaloog er maar negen (die van vs. 17 is zeer waarschijnlijk later ingevoegd, vgl. Heilbut, t. a. p. 17 vgg.), zoo geven zij gegronde aanleiding tot het vermoeden, dat men dus in de oudheid reeds geen partij dorst kiezen in den strijd gerezen over de vraag, waar de twee eerste geboden elkaâr begrenzen, die ook de quaestie betrof in welke betrekking vs. 2 tot het geheel staat. De, waarschijnlijk door Mozes zelf reeds, geparaphraseerde oorkonde bracht hen op een dwaalspoor. Alleen dus een kritisch-exegetisch onderzoek kan het licht doen opgaan bij het vragen naar den oorspronkelijken Dekaloog ¹⁾.

Thans kan het bepaald worden hoedanig de plaats is, die de aanhef bekleedt. Dit is ons veel gemakkelijker gemaakt, nu het bleek, dat we aan de Joodsche en andere indeelingen naar den bestaanden tekst ons niet zeer hebben te storen.

Afgaande op het karakter van de woorden zelf: *Ik Jahveh ben uw God*, moet het erkend worden, dat deze aanhef niet op een gebod gelijk ²⁾. Zij, die hem dan ook als een der 10 artikelen dezer oorkonde beschouwen, willen daarom mede haar niet de «tien geboden» maar de «tien woorden» hebben genoemd, 't welk, we merkten het reeds boven op, o. a. geheel indruischt tegen het gebiedend karakter van het overige deel, de eigenlijke 10 geboden, waarvan in Ex. XX : 6 kennelijk als van de מצות wordt gesproken. Hoe ging het ook aan, dat om der wille van één artikel het geheel den naam van «woorden» zou dragen, terwijl het oorspronkelijke even goed — en in een zin gelijk hier gebezigd, zelfs beter — door «geboden» wordt overgezet, als ook veel meer overeenkomstig den aard van al de andere artikelen, alle welke geboden zijn? Het eerste daarentegen,

¹⁾ Ook de door Talmudisten er bij gevoegde dubbele accentuatie geeft geen licht, daar deze zich naar de Paraschen- en versafdeeling richt.

²⁾ Spreekt Heilbut (t. a. p. 34 vg.) er over, dat vs. 2 ook wel voor een gebod volgens velen kan doorgaan, wij houden er ons bij, dat 't niet zulk een karakter draagt, zoolang den zin der woorden geen geweld wordt aangedaan.

de aanhef, is in den toon eener aankondiging ¹⁾. Knobel, die het als een der 10 woorden beschouwt, heeft deze ongelijkheid willen verklaren. «Man sollte erwarten, zoo zegt hij: Erkenne, dasz Ich Jahveh dein Gott bin. Allein dieses Erkenntniss war bei Israël schon vorhanden» ²⁾. Verklaard is hierdoor de ongelijkheid in den vorm nog geenszins. Het bezwaar, dat het niet een der tien geboden kan zijn, blijft in zijn volle kracht met al wat, volgens hetgeen we zooeven opmerkten, nog daarbij komt. Bovendien, de erkenning van Jahveh als hun God bestond, gelijk boven is besproken, allerwaarschijnlijkst vóór Mozes nog slechts in beperkten kring. Wij kunnen het echter met dien geleerde eens zijn, dat deze aanhef de «Grundwahrheit» mag heeten in zich te bevatten, en tevens, dat het niet «bloss etwas Einleitendes» kan zijn. Het bekleedt, hoewel niet eene gelijke als de geboden, gewis eene zelfstandige plaats. Het is meer dan een «prooemium quiddam in totam legem» (Calvijn, Inst. II, 8, 13), 't is de «Ankündigung des lautwerdenden Gottes» (Ewald).

Er zijn aan de bestreden argumenten om te bewijzen, dat «Ik Jahveh ben uw God» een der 10 דברים is, geene nieuwe toegevoegd, zoodat we met vele zeer oude getuigenissen ³⁾

¹⁾ Reeds Origenes homil. 8 in Ex. merkte het op: „Hic sermo non sermo mandati est, sed quis sit, qui mandat, ostendit”. Dit bewijst ook zijne gedurige herhaling in den Pentateuch. Calvijn (Inst. II, 8, 12) zeide van hen, die het als een der 10 beschouwden: „primi capitis vice promissionem statuunt sine praecepto”.

²⁾ „So stellten die Alten, zegt Knobel, gelijk hij het met voorbeelden opheldert, die Gottesverehrung an die Spitze ihrer Gesetze”. Juist, maar daar moest gemeenlijk worden gepredikt, dat er goden waren, waarom Keil te recht de vergelijking „unzutreffend” noemt.

³⁾ Om die van later tijd voorbij te gaan, wijzen we op de door Philo en Josephus gegevene getuigenissen, welke door nog wel andere wellicht zouden kunnen worden gestaafd, indien niet de Joden zich unaniem in hun werken tegen de indeeling van genoemde schrijvers hadden verklaard, en daarom al wat in de traditie haar ongunstig was ook eenzijdig op den voorgrond gesteld. Van daar, dat Heilbut (t. a. p. 28) oogenschoonlijk met veel recht de Joodsche indeeling de traditioneele

op onze hand, met nog een zeer krachtig argument, nl. dat er buiten den aanhef toch 10 geboden zijn, in 't vooruitzicht, gerust kunnen zeggen: hoewel 't op de steenen tafelen voorkwam en een integreerend deel uitmaakt van de oorkonde, bekleedt het eene van de andere artikelen verschillende plaats, als behelzende het antwoord op de vraag: met welk recht God geboden geeft, en wel zulke, als hier volgen.

Op deze aankondiging volgt dan het EERSTE GEBOD.

VS. 3. GIJ ZULT GEENE ANDERE GODEN VOOR MIJN AANGEZICHT HEBBEN.

De twee redacties zijn hier eenstemmig. De LXX heeft in Exodus פָּנַי עַל door *πλήν ἐμὸν*, in Deuteronomium door *πρὸ προσώπου μου* overgezet. De exegeten ¹⁾ verdeelen zich dienovereenkomstig hier in twee partijen. 't Verschil van vertaling in de Gr. overzetting bewijst, hoe men het er toen reeds niet over eens was. Knobel zegt: «an meinem Antlitz» is wel de eigenlijke ²⁾, Rosenmüller (Scholia I, 403): de Hebr. uitdrukking beteekent nooit: «praeter me» maar steeds: «coram me, prae conspectu meo». Zij beteekent ook eenvoudig «voor mijn aangezicht»: zoodat ik ze aanschouw (vgl. Gesenius, Thes. t. a. p. en 1112), en geeft dus eene persoonlijke tegenwoordigheid te kennen, gelijk alle met פָּנַי saamgestelde praeposities, zie b. v. Gen.

kan noemen, terwijl zij toch waarschijnlijk eerst onder de oppositie tegen de andere, die de Kristenen ook meestal voorstonden, dit karakter heeft kunnen verkrijgen.

¹⁾ Ewald (Gesch. d. V. Isr. II, 29) verdedigt de uiterst gezochte vertaling: „vor mir” d. i. als woltten sie mich unsichtbar machen, vgl. zu Ps. XVI: 2.

Steinmeijer „der Dekalog”, 1875 p. 95 houdt op grond van Deut. XXXII: 39 de overzetting *πλήν ἐμὸν* voor de juiste. Maar waarom behelst deze plaats juist de verklaring van יְהוָה עַל? Er is geenerlei bijzondere betrekking tusschen die plaats en de onze.

²⁾ Doch met 't oog op vs. 23 van Ex. XX houdt hij „auf meine Person darauf” voor beter. Vragen we echter, of dit vers nu eene nadere interpretatie van vs. 3 geeft, dan moeten we zeggen, dat daarvoor geene bepaalde aanwijzing bestaat, en zeker is het dit niet, als het laatste gedeelte van het hoofdstuk van eene andere hand is als 't eerste (Oort, Theol. Tijds. III, p. 5 vgg.).

XXXII : 31, Lev. X : 3, Num. III : 4, 2 Kon. XIII : 14, Ps. IX : 20. Voor Jahveh's aangezicht alzoo geene andere goden, אֱלֹהִים אֲחֵרִים! De pluralis van 't adject. verbiedt hierbij aan «eene godheid» (Meier t. a. p. 19, Ewald L. d. B. v. G. II, 244) te denken, waartoe ook de sing. (יְהוָה) van 't werkwoord geene aanleiding geeft (vgl. Knobel en Keil op Gen. I : 14). Wordt אֱלֹהִים van den éénigen God gebezigd, dan heeft het steeds een sing. van 't adject. bij zich (met zeldzame uitzondering b. v. 1 Sam. XVII : 26 en 36, waar aan eene zuiver grammatische overeenstemming het begrip van het woord is ten offer gebracht), vgl. Ps. VII : 10, LVII : 3. Werd het dus in de beteekenis van godheid gebruikt, deze regel zou hier ook zijn gevolgd.

't Is bedoeld in den polytheïstischen zin : «goden».

אֲחֵרִים, ἄλλοι, «alieni» niet «alii». אַחֵר, «ein zweiter, folgender, wodurch pluraliter der Einzigkeit und Ausschliesslichkeit Jahveh's widersprochen wird» (Schröder in Lange's Bibelw. A. T. III, 79). Dit gebod veronderstelt echter geenszins het bestaan van andere goden, gelijk Oort (Theol. tijds. III, 17) wil. אֱלֹהִים אֲחֵרִים wordt doorgaans van goden gebezigd, die naar de opvatting van den godvreezenden Israëliet niet bestonden, blijkens Ex. XXXIV : 14, Dt. VI : 14, VII : 4, Jer. I : 16, VII : 18 enz. Zoo kan vs. 3, naar recht verklaard, niet anders dan onze opvatting van vs. 2 bevestigen. Wordt in vs. 2 de grondwaarheid : «Jahveh, de verbondsgod is Israëls God» uitgesproken, vs. 3 behelst een verbod, dat daaruit noodzakelijk voortvloeit, 't is speciaal eene waarschuwing tegen alle afgoderij, d. i. vereering van iets als God, 't welk niet God is. Hieronder zijn geen afgodsbeelden te verstaan gelijk Knobel aangeeft, die in de uitdrukking לַיהוָה hiervoor het zeer gezochte bewijs vindt. Hij beweert: zij beteekent doorgaans «hebben». Dit is juist, doch men weet hoever dit «hebben» zich kan uitstrekken, en dan meenen we toch, dat men ook wel van goden, die men zich niet onder

een beeld voorstelt, zal kunnen zeggen, dat men ze heeft. Aan beelden behoeft daarom in vs. 3 niet gedacht te zijn. Er wordt bedoeld: alle andere goden zijn overbodig naast of onder Jahveh, wiens aangezicht over alles gaat, vgl. Ex. III : 9, Dt. XXXI : 17, Ps. XXXIII : 13 vgg., Ps. CXXXIX. De omstandigheden vereischten ook zulk een afzonderlijk gebod van andere, d. i. niet zijnde, goden. Immers de volken om de Israëlieten heen wonende vereerden vele goden, den hemel zelf, zon, maan, sterren, hetzij eenige verpersoonlijkte natuurmacht enz. Dat de Israëlieten gedurig hiertoe overhielden vooral in Mozes tijd, is best te begrijpen; hoe ze er gedurig toe vervallen zijn, bewijst hunne geschiedenis en tevens, dat dit gebod, in den boven aangegeven zin, dus geenszins overtollig was.

Nog duidelijker zal dit alles blijken juist te zijn bij de behandeling van vs. 4, 5, 6, welke door velen voor eene latere verklaring van en toevoegsel tot vs. 3 worden gehouden.

Vs. 4—6, gewoonlijk het 2^e GEBOD genoemd, luidt wèl vertaald aldus:

* «GIJ ZULT U GEEN AFGODSBEELD MAKEN, en voor iedere gedaante, die omhoog in den hemel en die omlaag op de aarde en die in het water onder de aarde is, ⁵ zult gij u niet buigen en gij zult ze niet dienen, want Ik Jahveh, uw God, ben een ijverzuchtig God, bezoekende zonde van vaders aan kinderen, aan het derde en aan het vierde geslacht bij hen, die Mij haten en bewijzende genade aan duizenden bij hen, die Mij liefhebben en Mijne geboden bewaren.

In deze verzen openbaart zich de eerste afwijking tusschen de twee Hebr. redacties van den Dekaloog. Het verschil is echter niet groot, bepaalt zich tot het weglaten of toevoegen (al naarmate men de Exod. of Deut. lezing voor de oorspronkelijke houdt) der copula ¹, eens in Ex. vs. 4 of Dt. vs. 8, en eens in Dt. vs. 9 of Ex. vs. 5. De LXX neemt de afwijkingen niet over, doch maakt er

enkele onbeduidende ¹⁾ bij. Overigens is de lezing van beide volkomen gelijk.

De eerste afwijking in den Hebr. tekst is de belangrijkste, daar van het al (Ex.) of niet (Deut.) plaatsen der copula voor כַּל-תְּמוּנָה veel voor de vertaling en beteekenis van den zin afhangt. De LXX vertaalt door οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα ὅσα. Zij schijnt den zin van beide redacties te willen weêrgeven, maar maakt er dan iets van, dat met het oorspronkelijke niet overeenkomt. Het komt nu allereerst, om te kunnen beslissen welke lezing de ware moet zijn, op de beteekenis van de woorden כַּל en תְּמוּנָה aan.

Omtrent het eerste is men het vrij wel eens. 't Is oorspronkelijk een behouwen of onbehouwen steen, zinnebeeld der godheid (Ewald), een uit hout of steen gemaakt beeld om een god voor te stellen (Knobel, Keil).

Beteekent het woord eenvoudig *beeld*, in den mond van een Jahvehdienaar is 't bepaald een *afgodsbeeld* ²⁾ (LXX εἰδωλον). Deze algemeene beteekenis moet er aan worden toegekend, niettegenstaande het Richt. XVII:3 vgg. van een Jahvehbeeld wordt gebezigd: voor een Jahvehdienaar toch was ook dat beeld een afgodsbeeld.

Het tweede woord is in de statenvertaling overgezet door «gelijkenis» (LXX ὁμοίωμα). Ewald en Keil toonen aan, dat het niet beteekent beeld of gelijkenis, die de mensch maakt, maar *gedaante* (gestalte), die verschijnt, vgl. Num. XII:8, Deut. IV:12, 15 vgg. Job IV:16, Ps. XVII:15.

Zeide nu reeds Oort Theol. Tijds. I, 292, III, 16: «de

¹⁾ In Ex. vs 5. geeft zij כַּל door γὰρ terug, waar zij in Dt. vs. 9 het met ὅτι heeft vertaald, en in 't zelfde vers lezen we bij Ex. εἰς met een Gen., waar in Deut. כַּל door ἐνι met een Acc. is overgezet.

²⁾ Onnoodig is het, om gelijk Knobel (t. a. p. 202) en Meier (t. a. p. 22) te zeggen, dat hier niet alle beelden of afbeeldingen van wat dan ook worden verboden. Zulks ware te absurd. In een Religionsgesetz is natuurlijk alleen sprake van godenbeelden. Calvijn zeide reeds: „quod stultè quidam putarunt, hic damnari sculpturas et picturas quaslibet, refutatione non indiget”.

lezing van Exodus «beeld of eenige gelijkenis» geeft bezwaarlijk eenen verstaanbaren zin», nog meer is dit het geval bij de veranderde overzetting der woorden. Zouden we ons dus tot Deut. moeten wenden? Maar daarmee is niet verklaard, hoe die ׀ in den Exod. tekst is gekomen, en we mogen toch ook de meer betrouwbare Exod. redactie maar niet laten varen zonder eerst te hebben beproefd, of wij haar niet moeten blijven verkiezen bij eene juistere opvatting. De Deut. laat de ׀ weg, misschien door vergissing of ook met opzet, mogelijk, omdat het bij hem, gelijk nog wel meer zal blijken, niet zoo nauw wordt genomen met het zuiver teruggeven. Evenwel houdt ook Ewald hier de Deut. voor de betere lezing. Wel wat onbegrijpelijk, want bij zijne vertaling: «jede gestalt, die im himmel oder halb, oder auf erden unterhalb, oder im wasser unter der erde — denen solst du nicht huldigen noch dienen» wordt dan het verband met het voorgaande gemist, en dit moet toch blijven bestaan, ook al is het tweede lid van vs. 3 en vgg. slechts een toevoegsel. De copula ׀ is een zeer onschuldig verbindingsmiddel. Behoudens deze kleine aanmerking, die op Ewald's handelwijze dient te worden gemaakt, moet zijne overzetting voor de juiste worden gehouden, want zij geeft het vers weêr een verstaanbaren zin, volgens beide lezingen zelfs.

Keil staat eene andere vertaling voor, daar hij meent, dat עֶזְרָא (vs. 4^a) hier met een dubbelen acc. is geconstrueerd.

Ten onrechte, want aldus wordt dit werkwoord gebruikt, wanneer het geldt eene zaak gemaakt uit eene andere, zoodat het volkomen aequivaleert, vgl. Gen. VI : 14, Ex. XXX : 25. Maar hier aequivaleert כָּל niet met 't geen omhoog in den hemel enz. is. Was er bedoeld: zij mogen dat niet tot een כָּל maken, dan moest er לָ bijstaan, vgl. Jer. X : 13, en ook waarschijnlijk כָּל vóór כָּל zijn geplaatst.

אֲשֶׁר reflecteert op כָּל־תְּמוּנָה, zoodat de vertaling luidt: iedere gedaante, die in den hemel is enz., 't welk geheel beantwoordt aan de Dt. IV : 12, 15, Job IV : 16 gegevene voorstelling. En al staat bij כָּל niet het artikel, toch kan er אֲשֶׁר op volgen, gelijk er אֵת aan kan voorafgaan, vgl. Gen. I : 29, VIII : 21, IX : 3, Richt. II : 15, 2 Sam. VI : 1. Meenen Knobel en in navolging van hem de Goeje (Theol. tijds. II, 177), dat de suffixen in 't begin van vs. 5 betrekking hebben op אֱלֹהִים אֲחֵרִים, Oort (Theol. tijds. III, 16ⁱ) heeft hen reeds weêrlegd, als hij zegt: «een suff. plur. kan zeer goed terugslaan op een collectivum». Naar onze opvatting slaan de suffixen alleen op כָּל־תְּמוּנָה, zoodat, gesteld 2 Kon. XVII : 41 en Ps. XCVII : 7 bewijzen de mogelijkheid, dat עֵבֶר פָּסַל kan worden gezegd (Keil), dan is dit bewijs toch voor ons overtollig. Gelooft Oort, dat de woorden in 5^a evenveel aan het eerste als aan het tweede gebod doen denken, wij houden op de aangegeven gronden het er voor, dat ze bepaald op het tweede (vs. 4^b) terugslaan, dan behoeven we het verband niet te verbreken, en hebben aan geene interpolatie (van vs. 4, zooals de Goeje wil) te denken.

Voegt de Goeje er nog aan toe: «ook het bygnw. קָנָא bevestigt Knobel's opvatting, daar dit niets met het vervaardigen van afbeeldingen te maken heeft, maar een voortreffelijken zin oplevert, als men het met den inhoud van vs. 3 in verband brengt», Oort schijnt dit niet als een argument te beschouwen, daar hij het voorgaande van Knobel het eenige noemt. Als Keil en Oehler (A. T. Theol. I, § 85) zouden we kunnen zeggen, dat deze verzen 5 en 6 (eene bedreiging en belofte bevattende voor hen, wien de geboden van vs. 3 en 4 gelden) op beide geboden ¹⁾ terug-

¹⁾ Hoe kan Heilbut (t. a. p. 27) hieruit toch de gevolgtrekking opmaken, dat men deze geboden dus als onafscheidelijk, als eigenlijk één beschouwen moet? Al worden ze beide door ééne bedreiging en belofte ter hunner nakoming gebaat, daarmede worden ze nog niet geïdentificeerd.

slaan, maar dit is niet zoo vast en zeker, dat het als een afdoend argument kan gelden. Zulk een hebben we echter wel, wanneer we op grond van Dt. IV : 23, waar קָנָה in 't zelfde verband voorkomt, volhouden, dat het een zeer goeden zin oplevert met den inhoud van vs. 4 in verband gebracht, want Jahveh is een ijverzuchtig God ook tegen het vereeren van פֶּסֶל en תַּמוּנָה. Dat עֵצָה פֶּסֶל hier wordt gebezigd, beide in den zin van een afgodsbeeld maken en vereeren, is wel duidelijk, vgl. Lev. XXVI : 1, 't eene volgt uit het andere. De Goeje vat het al te letterlijk op, alsof het vervaardigen hier alleen verboden was.

Er is alzoo — tenzij men de door de Talmudisten gemaakte punctuatie, die der bovengegeven vertaling niet gunstig is, voor een bezwaar mocht houden, waaraan echter wel niemand, vooral nu al 't overige er voor spreekt, eenig gewicht zal hechten — volstrekt geen reden om Ewald's overzetting op te geven. Zij beveelt zich door hare klaarheid boven alle anderen, die meerendeels te veel verklaring behoeven, aan.

Eene andere vraag rijst thans op: mag vs. 4^a als een gedeelte van den oorspronkelijken Dekaloog worden beschouwd? Vs. 5^b en 6 maken daar natuurlijk als motieven, ook 4^b en 5^a om hunne uitgebreidheid geen aanspraak op. Volgens sommigen, die vs. 2 mede als een der 10 דְּבָרִים beschouwen, behoort 't eerstgenoemde gedeelte niet tot de oorspronkelijke oorkonde.

Laat ons zien welke hunne gronden zijn. Knobel beweert: «vs. 3 wordt in vs. 4 vgg. weiter ausgeführt und besonders begründet», zoodat hier eigenlijk hetzelfde wordt gezegd (maar uitvoeriger) als in vs. 3 («na vs. 3 is wat vs. 4 behelst als iets overbodigs te beschouwen», Kuenen t. a. p. I, 283). Knobel voert voor deze meening aan, dat in אֱלֹהִים אֲחֵרִים reeds liggen opgesloten alle afgodsbeelden. Was de Dekaloog uit den profetischen tijd, er zou niet zoo

groot logisch bezwaar tegen deze redeneering bestaan, daar toen ieder geacht kon worden bij eenig nadenken te begrijpen, dat een verbod als vs. 3 een ander als vs. 4^a in zich sloot. Dat zijne opvatting van vs. 4 de ware is, staat Knobel dan ook alleen door aanhalingen uit boeken van den profetischen tijd: houdt dus reeds voor bewezen wat uitgemaakt moet worden, nl. dat ook deze verzen uit dien tijd afkomstig zijn. Nu kunnen zij zelve geacht worden het eenigermate te bewijzen, dat dit niet het geval is, wijl hier niet afgoderij en beeldendienst in één gebod worden veroordeeld. Van waar anders die bepaalde afscheiding tusschen vs. 3 en 4? Is vs. 3 een der geboden, 't volgende wil ook als zoodanig een gerekend worden: het vangt op dezelfde wijs aan, heeft geheel en al den vorm van een gebod, en wil dus niet slechts voor eene verklaring van vs. 3 gehouden zijn.

Daarom heeft de Goeje ook zeer juist gezegd: «Knobel heeft geen recht 't voor een «weitere Ausführung» van het derde vers te houden». Hij stelt een geheel ander dilemma: «of men neemt vs. 3 en 4 als twee afzonderlijke geboden, of men verwijdt vs. 4 en verbindt vs. 3 met vs. 5. In 't eerste geval behooren vs. 4 en vs. 5 bij elkaâr, waartegen de boven aangestipte niet geringe bezwaren gelden». Wij zagen, die bezwaren eigenlijk zijn het er geene, en zouden wel niet zijn geopperd, wanneer slechts het zinverband goed was opgevat, dus houden wij vs. 3 en vs. 4 voor afzonderlijke geboden. De boven gerechtvaardigde vertaling geeft eene veel beter doorlopende rede dan elke andere, waarbij men met vs. 5 weër een nieuwen zin moet aanvangen, die in zeer onduidelijk verband staat met het voorgaande, zoodat het wel eenigzins begrijpelijk wordt, hoe Ekman (Zeitschrift f. Luth. Theol. XXXIII, 683) er toe kwam, om met dit vers een nieuw gebod ¹⁾ te doen aanvangen, maar ook zeer goed,

¹⁾ Dat vs. 5 niet de aanvang van een nieuw gebod kan zijn, is bij een blik op

dat onze overzetting, zoo zij de juiste is, voor goed de indeeling van Ekman onmogelijk maakt.

Door den uiterlijken vorm, die aan een gebod doet denken, hebben zich waarschijnlijk reeds de Talmudisten laten misleiden om met **87** (vs. 5) een nieuw rededeel aan te vangen, waarbij de zin ook nog zoo wat verstaanbaar bleef, maar ze zagen niet (mogelijk ook wilden ze uit afkeer van andere indeelingen het niet opmerken), dat bij andere zinverdeeling de gang veel geregelder is. Vs. 4 verbreekt alzoo wel het verband met het voorgaande (en natuurlijk, want met dit vers vangt een nieuw gebod aan), maar niet met vs. 5.

Oort, dewijl hij van meening is, dat die van de Goeje: «de plaats is geïnterpoleerd» niet deugt, maakt eene andere onderstelling. Hij houdt het er voor, dat «de twee geboden, voor het bewustzijn der profeten ineengesmolten, als één zijn behandeld, en dat door die beschouwing eene uitweiding er bij is gemaakt, als door de gissing, dat het 2^e in het 1^e is ingelascht». Hiertegen moet worden opgemerkt, dat bij eene goede zinindeeling men natuurlijk ook tot zulke onderstellingen niet de toevlucht behoeft te nemen, daar dan van een samensmelten der geboden niets blijkt; integendeel zij zijn scherp begrensde. Van een samensmelten voor het bewustzijn der profeten was het alleen noodzakelijk te spreken, indien vs. 5^b en 6 kennelijk uit dien tijd afkomstig waren, doch hiertegen getuigt, dat de denkbeelden, daar gepredikt, in den profetischen tijd geene instemming meer vonden, vgl. Kuenen t. a. p. I, 445.

Konden nu blijkens de geschiedenis deze twee geboden tot één geworden zijn, hier zijn zij het nog geenszins —

zijn inhoud: nadere uitweiding over en toelichting van 't voorgaande, nog al klaar. E's argumenten zijn soortgelijke als die van Knobel, want hij identificeert ook 't verbod van afgoderij en dat van beeldendienst. Hij tracht mede uit 't N. T. uitspraken voor zijne zienswijze aan te halen, die, bij een ietwat meer dan oppervlakkigen blik reeds, blijken zijne meening slechts op den klank af te begunstigen.

't welk alsdan niet weinig pleit voor den hoogen ouderdom onzer redacties. Kon het volk, zoodra het wat meer ontwikkeld was, begrijpen, dat het verbod van afgoderij een ander van afgodsbeelden reeds in zich bevatte, in den vroegsten tijd begreep het dit zeker nog niet, terwijl zijne historie overvloedig de noodwendigheid van het tweede gebod staaft.

Ofschoon dus hierin ook van Oort's gevoelen afwijkende, nemen we echter gaarne «mutatis mutandis» de verdediging over, die hij, haar grondende door geschiedkundige bewijzen¹⁾, levert voor het gevoelen, dat het gebod van afgodsbeelden van Mozes zijn kan (Theol. Tijds. I, 292). Hij staat hier tegenover Vatke (Bibl. Theol. I, 233), Dozy (Israëlieten te Mekka, 40), H. Pierson (Baetyliendienst, 87) e. a., die beweren wat door Kuenen (t. a. p. I, 284) aldus wordt gezegd: «de geschiedenis schijnt luide te getuigen tegen den Mozaïschen oorsprong van de waarschuwing tegen de beelden». Alleen spreekt laatstgenoemde geleerde op wat minder stelligen toon dan de anderen. Hij vraagt: «de vereering van Jahveh onder een stier was in later tijd onder Israël zeer algemeen en in het rijk van Ephraïm, gedurende de 2½ eeuw van zijn bestaan, staatsgodsdienst: is het dan aannemelijk, dat Mozes uitdrukkelijk zich daartegen verklaard zou hebben»? De vraag zooals zij hier ligt, maakt ons nog niet bang voor een, der authenticiteit van 't tweede gebod, ongunstig antwoord. Gesteld toch het is juist, dat in het rijk van Ephraïm de stierdienst (Jahveh vereerd onder het beeld van een stier) 2½ eeuw staatsgodsdienst was, dan is dit wel in schijn veelzeggend, maar baart minder verwondering, als men weet hoe afgodisch gezind het Noordelijk deel des lands was. Daarbij gesteld het is waar, dat later onder Israël de stierdienst zeer

¹⁾ Vooral wijst Oort er op, hoezeer in Ex. XXXII het vereeren van een afgodsbeeld wordt verfoeid, in Deut. XXVII: 15, zelfs wanneer zulks in het verborgene geschiedt, dat in Richt. III: 26 sprake is van eene plaats *בית אל* genaamd, een bewijs van zeldzaamheid der beelden in dien tijd.

algemeen is geweest, wat bewijzen die beide nog tegen de uitvaardiging van het tweede gebod reeds door Mozes — vooral als men bedenkt, hoe Israël steeds Jahveh wederstrevig is geweest van Egypte af (vgl. de middelste boeken des Pentateuchs passim en Jeremia VII : 23, vgg., Jes. LXV : 2, 1 Kon. XIX : 10 en 14 enz.). Kuenen zelf licht dan ook bl. 285 de vraag aldus toe: «het *bestaan* van den stierdienst is nog geen afdoend bezwaar tegen de onderstelling, dat Mozes elk Jahvehbeeld heeft verboden, maar het *ongestoord voortbestaan* van dien vorm van Jahvehvereëring is met die onderstelling zeer moeilijk vereenigbaar». Zulks gelooven wij ook, maar mag het, dit zij allereerst gevraagd, niet zeer gewaagd heeten bij eene zoo onvolkomene kennis van Israëls geschiedenis als de onze is (van daar boven ook het herhaalde *gesteld*), om te spreken van van zulk een *ongestoord* voortbestaan, en dit te meer, wanneer het rechtstreeks indruischt tegen hetgeen ons wordt medegedeeld van der profeten getuigen tegen dien stierdienst? Nu kan de hoogleeraar (t. a. p. I, 234), als de profeten weigeren den stierdienst als Jahvehvereëring te erkennen, wel zeggen: «het bewijst niets dan dat hun (der profeten) onzichtbare Jahveh zulke zinnelijke voorstellingen verafschuwde, de priesters en vereërders van den gouden stier meenden Jahveh zelven te dienen»¹⁾, altijd bewijst

¹⁾ 't Is mogelijk, dat de priesters en vereërders van den gouden stier meenden, dat zij Jahveh zelven dienden, maar toch, als de stichter dier tempels te Dan en Bethel, Jerobeam I, de door hem vervaardigde beelden zoo noemt: „uw (Israëls) goden, die u uit Egypte hebben gevoerd” (1 Kon. XII : 28), dit opzettelijk het doen voorkomen, alsof het deze goden zijn, die hen bevrijdden, bewijst wel eenigzins, dat men zich bewust was Jahveh niet naar eisch te dienen, wanneer Hij in een gouden stier werd vereërd — want toch de gouden stier is niet een oorspronkelijk echt Israëlitisch Jahveh-symbool. Dat dit wel het geval is, wil Kuenen bewijzen o. a. uit het aanwezig zijn van 4 horens aan 't groote altaar, en van 12 runderen onder de koperen zee in den tempel te Jerusalem. Alsof dit de eenig mogelijke en eenvoudigste verklaring hiervan is, en het zoo vreemd mag heeten, dat in een heiligdom waarin zooveel beesten werden geofferd, horens waren aan 't altaar en runderen onder het koperen waschvat! Besluit de hoogleeraar, ook op

het genoegzaam, dat de stierdienst niet ongestoord bleef voortbestaan. Kuenen kan toch niet met die verstoring, van welke hij mede moest geschreven vinden, om te kunnen gelooven, dat Mozes elk Jahvehbeeld heeft verboden, bedoelen een algemeen (gewelddadig) verzet van 't volk (gelijk hij in zijn «Profeten», II, 341 schijnt te eischen, waar hij sprekende van de invoering van den stierdienst door Jerobeam zegt: «een vorm van Jahvehvereering strijdig met de algemeene overtuiging omtrent Jahveh's wezen en eischen zou nimmer ingevoerd en althans niet in gebruike gebleven en door het gansche volk geduld zijn»)? Wanneer men immers bedenkt, gelijk ook boven reeds is gezegd, hoe Israël steeds Jahveh wederstrevig is geweest, zal men zoo iets niet kunnen verwachten van dit volk. Dat er, we vestigen hierop verder de aandacht om K's *ongestoord* te logenstraffen, niet meer van oppositie tegen dien stierdienst in 't. O. T. gesproken wordt¹⁾, komt wellicht ook voor een deel hiervandaan, dat zij niet zooveel in te brengen had, terwijl het zeer wel mogelijk is, dat zij meer

grond van het aldaar voorkomen dezer horens en runderen, uit den stierdienst onder Israël tot de oorspronkelijke verwantschap tusschen Jahveh en Moloch — glansrijk is zij bestreden door Baudissin in zijn genoemde diss. „Jahve et Moloch”.

¹⁾ En is er nog wel eens sprake van afkeuring dier beeldenvereering: b. v. in het boek der Koningen, dan wil Kuenen haar neutraliseeren door des schrijvers historische trouw te verdenken, zoodat hij, sprekende van der profeten daar vermelde vijandige verhouding tegen het gouden stierbeeld, deze een „inderdaad betwistbaar punt” noemt, („Profeten” t. a. p.). In zijn Gods. van Isr. I, 346 zegt deze geleerde nog: „het blijft niettemin mogelijk, dat de profeten aan een eeredienst zonder Jahvehbeeld de voorkeur zoude hebben gegeven en dat er waarheid ten grondslag ligt aan de verhalen van 1 Kon. XIII en XIV: 8 vgg.”, in zijn later werk t. a. p. wordt het reeds: „de schrijver van Koningen *moest* wel gelooven, dat de profeten van Jahveh niet konden billijken, wat Jahveh zelf (naar des schrijvers meening) reeds bij den Sinaï veroordeeld had”. Men ziet, het komt er hier ook weer ten slotte op aan, of 't beeldenverbod Mozaïsch is al dan niet. Volgens Kuenen's opvatting kan het zulks niet zijn — en den schrijver van Koningen, die deze zijne meening niet ondersteunt, wordt door dezen geleerde, ofschoon hij den auteur ter goeder trouw schijnt te achten, dan maar geen vertrouwen meer geschonken.

voorkwam dan schijnt uit hetgeen wordt medegedeeld, daar het toch in den aard der zaak ligt, dat afwijking van Jahveh eerder wordt vermeld door een hierover verontwaardigd schrijver, dan wel gezette vereering van Hem onder het meestal kleine getal (vgl. 1 Kon. XIX : 18) van Jahveh-getrouwen, wien het ook wel eens aan moed en woordvoerders tot oppositie zal hebben ontbroken. De welgegronde bewijzen om van een *ongestoord* voortbestaan van den stierdienst te kunnen spreken moeten alzoo wel ontbreken — en gelijk Kuenen zelf zegt: in het bestaan van den stierdienst kan men natuurlijk geen afdoend bezwaar vinden tegen de onderstelling, dat Mozes elk Jahvehbeeld heeft verboden.

Het tweede voorbeeld, dat door Kuenen wordt bijgebracht uit de geschiedenis, die luide moet getuigen tegen den Mozaïschen oorsprong van 't 2^e gebod, is het bekende verhaal Richt. XVIII, volgens 't welk een kleinzoon van Mozes, Jonathan ben Gersom priester is geweest bij een tempel te Dan, waarin een gesneden beeld van Jahveh was opgericht. «Zou, zoo spreekt de hoogleeraar, het gebod van den wetgever in dier voege door de leden zijner eigen familie zijn overtreden»? We kunnen hier daarlaten de vraag, of Kuenen recht heeft het afgodsbeeld, waarvan in dit verhaal (zoo vol ongerijmdheden volgens Oort, Theol. Tijds. I, 285 vgg., gelijk Kuenen instemt t. a. p. I, 258) sprake is, voor een stierbeeld te houden. Het kan er wel een geweest zijn, want blijkens Ex. XXXII vereerden de Israëlieten in de woestijn er reeds een. Wat wonder dan, indien na Mozes het tweede gebod, vooral ook daartegen gericht, wel eens, en later zelfs gedurig, werd overtreden. Ja, kon zelfs Aäron, Mozes' broeder, worden verleid tot de schending van het verbod, dat hoewel nog niet uitgevaardigd, toch wel onder Mozes' naaste omgeving in voorbereiding is geweest — hoe kan zulks dan in een kleinzoon van den grooten godsgezant dermate verwondering wekken, dat men hierom niet gelooven

zou: de grootvader heeft het uitgevaardigd? Inderdaad hier mag het wel heeten: het voorkomen van dezen beelden-dienst mag allermint een bezwaar heeten tegen de Mozaïsche afkomst van het 2^e gebod.

Wij komen aan het laatste historische bezwaar, dat Kuenen aanvoert. 't Is ontleend aan 2 Kon. XVIII : 4, vgl. Num. XXI : 4—9, waar sprake is van eene koperen slang door Mozes gemaakt, door Hizkia verbroken, ter wier eer het volk rookte tot Hizkia's dagen toe. «Ook hieruit blijkt, dus spreekt Kuenen, dat Mozes niet zoo afkeerig was van beelden als de Pentateuch het voorstelt». Dit argument schijnt niet het minst krachtige der drie. Er ons van af te maken gelijk Oort, op grond, dat Num. XXI : 5—9 door een vromen Jood geïnterpoleerd zou zijn om Mozes te verdedigen tegen de beschuldiging van beeldendienst in 2 Kon. XVIII : 4, gaat niet aan. Evenzeer ongegrond is het, als de Goeje het voor een tendenz-verhaal wil houden, om de afschaffing van den cultus der koperen slang voor te bereiden. «Het verhaal toch van Num. is ouder dan de schrijver van Koningen — de Deuteronomist kende het, VIII : 15», merkt Kuenen op, doch ook heeft laatstgenoemde geen grond het bij onderstelling «een volksgeloof te noemen aangaande den oorsprong dier slang, dat zeer wel een dwaling kan zijn geweest», zoodat het alsdan volgens Kuenen bewijzen kon, dat het volk niets afwist van het tweede gebod, terwijl die onkunde een gewichtig bezwaar was tegen zijn hoogen ouderdom. — Niet te ontkennen is het feit, dat aan Mozes stellig het oprichten eener koperen slang wordt toegeschreven. Zeer waarschijnlijk heeft men later, hiervan kennis dragende, van het door hem gegeven voorbeeld gebruik gemaakt onder invloed van den Phoenicischen en Egyptischen slangencultus, zooals uit 2 Kon. XVIII blijken kan. Het verhaal van de oprichting dier slang door Mozes strijdt niet tegen de Moz. afkomst van het tweede gebod. Van eene geenszins onschuldige inconsequentie door Mozes begaan

(Pierson t. a. p. 87) blijkt hieruit nog evenmin iets als van die volstrekte onkunde aangaande een zoo bepaald Moz. gebod, waarvan ook reeds de Goeje t. a. p. spreekt. De koperen slang toch was niet een beeld van Jahveh of eenige andere godheid, maar het symbool van Jahveh's barmhartigheid (Ewald, Gesch. d. v. Isr. II, 179 en Baudissin, Studien, 288), zoodat uit het feit van het oprichten daarvan door Mozes nooit kan blijken, dat hij zoo afkeerig niet was van beelden. Strekte zich het verbod van afgodsbeelden ook tot het verbieden van zulke symbolen uit, dan waren alle zinnebeelden van het hogere, die de Israëlieten toch wel niet konden missen, verboden. Het is derhalve duidelijk, dat uit dit derde historische bezwaar evenmin als uit de beide eersten blijkt, dat de geschiedenis luide schijnt te getuigen tegen de Mozaïsche afkomst van de waarschuwing tegen de beelden. En al komt er, blijkens de geschiedenis veel overtreding van dit tweede gebod onder Israël voor, het kan van hier komen, dat, gelijk Schultz t. a. p. I, 430, het zoo juist heeft uitgedrukt, «die Volkssitte sich unabhängig von dem Zehngebote nach den väterlichen Ueberlieferungen gestaltete». Waarschijnlijk is het, dat «das ganze Zehngebot überhaupt nicht so tief in das Volksleben eindrang und es bestimmte, wie man gewöhnlich annimt. Vielleicht war es allein am Orte des Centralheiligthums wirklich in Kraft».

Boven is gezegd: vs. 4^b en 5^a maken om hunne uitgebreidheid er geen aanspraak op tot den oorspronkelijken Dekaloog te behooren. En gewis, want kon al dit gedeelte (bepaald van zeer hoogen ouderdom) met Ewald als van Mozes zelf afkomstig beschouwd worden, de woorden zijn te omslachtig dan dat zij op de steenen tafels zouden hebben gestaan. In dat geval had het veel korter kunnen worden uitgedrukt.

De overtolligheid van dat toevoegsel voor het oorspronkelijke gebod zal evenwel eerst kunnen blijken, als het is aangetoond wat dit laatste vs. 4^a om zich heeft. Het ver-

biedt afgodsbeelden te maken, maar van wie? Van Jahveh, of van andere goden, of van beide te gelijk? Is vs. 4^b en en 5^a te houden voor eene ophelderende toelichting, en wel waarschijnlijk van het 1^e en 2^e gebod, dan had vs. 4^a eene zeer ruime strekking ook reeds in 't oog van den interpretator, terwijl bij die beschouwing de beteekenis van 't gebod ook veel onbeperkter wordt.

פסל gebruikte men wel van een Jahvehbeeld blijkens Richt. XVII : 3 vgg. Er is dus geen twijfel aan of deze worden hier ook verboden. Dat zij echter uitsluitend hier zijn bedoeld, kan niet worden toegestemd, althans niet op grond van eenige authentieke (die ware dan nog eerder te vinden in Ex. XX : 4^b, 5 en 6, waarvan Deut. IV : 15 vgg. weêr eene omschrijving bevat) verklaring als Keil b. v. (niet rekenende met de, om hist. krit. redenen, nu algemeen aangenomene latere dagteekening van dit boek) in Deut. IV : 15 vgg. ziet, terwijl toch de schrijver van 't boek geenszins bedoelde hier getrouw op te geven, hoever de volstreckte beteekenis van dit gebod gaat, maar slechts voor zooveel van dit gebod gebruik maakt, als daarin ook alle Jahvehbeelden worden verboden, dat wel allereerst er de bedoeling van is, maar daarnaast ook die van afgoden. Want, hoewel men al redeneerende er toe kan besluiten, dat het verbod van beelden der afgoden reeds uit het 1^e gebod volgt, zoo was dit toch nog niet genoegzaam uitsluitend, althans voor den minder ontwikkelden Israëliet, die, meer dan door eigen betoog, door gebod tot het opvolgen van Jahveh's wil kon worden aangezet. Daarom heeft de wetgever bij het 2^e gebod voorzeker niet alleen aan Jahvehbeelden gedacht.

Wat dan nu het vervolg van vs. 4 aangaat: *en voor iedere gedaante, die omhoog in den hemel en die omlaag op de aarde en die in het water onder de aarde is, zult gij u niet buigen en gij zult haar niet dienen*, voor zijn hoogen ouderdom pleit zeker de oude, maar zeldzame verdeeling van het heelal, die hier is gevolgd en reeds Deut. IV : 15—19 eene nadere

verklaring wordt geacht te behoeven, alsmede, dat deze uitleiding er bepaald met het oog op de Egyptische dierenvereering bijgevoegd schijnt (Ewald). Het bevat het verbod om te vereeren eenige gedaante der zichtbare schepping, hetzij, die *a) omhoog in den hemel* is, aan het firmament: men denke hierbij aan zon, maan, sterren enz.; aan de vogelen zeker niet, die behooren onder *b) alle gedaante*, die *omlaag op de aarde* is: menschen, land- en luchtdieren enz.; *c) alle gestalte in het water onder de aarde*: allerlei waterdieren enz.

Vs. 5 en 6 behelzen eene bedreiging en belofte: *want Ik Jahveh, uw God, ben een ijverzuchtig God, bezoekende zonde van vaderen aan kinderen, aan het derde en aan het vierde geslacht bij hen, die Mij haten.* Jahveh is een אֱלֹהֵינוּ (de verdubbelde middelste radicaal helpt een inhaerente qualiteit aangeven), niet alleen ζηλωτής (LXX), ijverig wreker der zonde, maar ook ζηλότυπος, nijdverig, die niet duldt, dat de eer, die Hem toekomt, aan een ander wordt gegeven, vgl. Ex. XXXIV : 14, Deut. VI : 15, Jes XLII : 8, XLVIII : 11, Hoogl. VIII : 6. Handelt het volk in strijd met Zijn gebod, dan bezoekt (vgl. vs. 7^b) *Jahveh de zonde der vaderen aan de kinderen, aan het derde geslacht* ¹⁾ (de kleinkinderen Knobel, de achterkleinkinderen, Keil, vgl. Ex. XXXIV : 7) en *aan het vierde geslacht* (achterkleinkinderen Knobel, achter-achterkleinkinderen, Keil) *bij hen, die Hem haten.* Volgens Knobel slaat dat אֱלֹהֵינוּ alleen op אֲבֹתָם, volgens Keil ook op de kinderen tot in 't vierde geslacht. Meent Knobel, dat de praepos. לְ hier den Genit. met עִין weêr opneemt, dit wordt voldoende gestaafd door een beroep op de plaatsen, die hij aanvoert: Gen. VII : 11, XVI : 3, XIV : 18, XLI : 12. Houdt Ewald het er voor, dat alsdan אֱלֹהֵינוּ

¹⁾ De Deut. plaatst vóór אֲבֹתָם de copula וְ, volgens Knobel, omdat hij bepaald denkt aan kinderen, kleinkinderen en achterkleinkinderen, volgens Keil met een rhetorisch doel.

direct na אַכַּת moest volgen, dit bezwaar, zoo het er al een is, verliest zijn gewicht, als men bedenkt hoe, wanneer de appositie ook bij kinderen behoort, in dat geval de bezoeking om de zonde der vaderen eene bezoeking om eigene zonden wordt, dus haar eigenaardige beteekenis geheel verliest, gelijk ook de betooning van de genade aan de kinderen van vaderen, die Jahveh liefhadden.

Jahveh's straf om der vaderen zonde zal alzoo voortduren door meerdere geslachten, vgl. Num. XIV : 33, zijne genade om der vaderen liefde tot in het oneindige (dit beteekent לְאֶלְפִים vgl. Dt. VII : 9). Welk eene verhevene opvatting van Gods gerechtigheid en liefde spreekt hier uit! Te eerder vestigen we hierop de aandacht, als dit toevoegsel van zeer hoogen ouderdom kan zijn, 't welk mogelijk schijnt, omdat de beschouwing, die aan de hier heerschende opvatting van Jahveh's gerechtigheid ten grondslag ligt in later tijd niet meer zoo algemeen werd gedeeld, vgl. Dt. VII : 10, XXIV : 16, Ez. XVIII, Jer. XXXI : 29.

Eindresultaat van onze bespreking der toevoegsels van 't 2^e gebod, is dus: wat zij, om hunne uitvoerigheid reeds, blijken niet te kunnen zijn, dat willen ze (hoe oud zij wellicht ook zijn mogen) naar hun inhoud ook niet wezen, nl. een gedeelte van een gebod des Dekaloogs. Kennelijk toch bedoelen zij, op hun zeer schoon gemotiveerde wijs, het volk op te wekken tot de vervulling van Jahveh's geboden.

Het DERDE GEBOD Ex. vs. 7.

GIJ ZULT DEN NAAM VAN JAHVEH, UW GOD, NIET IJDELIJK GEBRUIKEN, *want Jahveh zal niet onschuldig houden hem, die Zijn naam ijdelijk gebruikt.* De beide redacties des Dekaloogs wijken, evenmin als de LXX op Ex. en Deut., hier van elkaar af.

't Is het gebod aangaande het gebruik van den openbaringsnaam.

Wat nu verbiedt het? Hem ijdelijk te gebruiken: נִשְׂא לִשְׁוֹא יְיָ

נִשָּׂא, opheffen; נִשָּׂא שֵׁם, niet een naam uitspreken (Ex. XXIII : 4 komt 't in een ander verband voor), maar een naam gebruiken (ook niet «op de lippen nemen», v. d. Palm). נִשָּׂא, van נָסָא, woest zijn (Hupfeld op Ps. VII : 15 vgl. XXXI : 7), = ledig, ijdel; met לְ een adverbium (vgl. Ps. CXXXIX : 20 naar de verbeterde lezing zie Hupf. ad loc.). We geven daarom aan de statenvertaling de voorkeur boven die van Knobel: «erheben zur Nichtigkeit» (LXX. λαμβάνειν ἐπὶ ματαίῳ), of die van Keil: «hintragen zu eitlem» e. a., die veel meer de beteekenis van het gebod beperken ¹⁾. Vele commentatoren geven eene uitvoerige, met allerlei bewijspplaatsen uit 't O. T. verrijkte, lijst van al 't geen hier verboden moet worden geacht, zoo o. a. Knobel en Keil. Men noemt bepaald het valsch zweren bij Gods naam, het lasteren en leugenachtig gebruik daarvan, b.v. door valsche profeten, ook bij tooverij en waarzegging. Waarschijnlijk is, dat, gelijk de andere geboden, ook dit meer een algemeen karakter draagt. Elk Jahveh onwaardig gebruik van Zijn heiligen naam wordt verboden. Die Hem vreest moge met zijn geweten te rade gaan, hoever het gebod reikt. Het spreekt, dat alle zweren hier niet wordt verboden, maar vloeken, d. w. z. een overbodig gebruik van dien naam, is er zeker mede in begrepen. Dat dit gebod als een zeer gewichtig werd beschouwd, blijkt uit het toevoegsel (natuurlijk behoort dit niet tot de oorspronkelijke oorkonde), 't welk gestrengelijk zegt: Jahveh zal niet onschuldig houden hem, die Zijn naam ijdelijk gebruikt ²⁾.

¹⁾ Nog meer is dit het geval bij Grätz' opvatting (Gesch. der Juden I, 38), die לְ שֵׁם gelijk stelt met לְ שֵׁם (Ps. XV : 3) en 't evenals in Ps. XXIV : 4, vgl. Jer. XVIII : 15 vertaalt door: „einem Götze den Namen Jahveh's beilegen. „Ausführung des Gedankens ist Ex. XXIII : 13“. Zulk eene opvatting diende voorzeker beter te zijn gestaafd. G. vindt dan hier dezen zin: „'t is u verboden das Nichtige, die Götze an zu erkennen“. Wie ziet niet in, hoe dit gebod dan reeds door 't eerste overbodig werd gemaakt?

²⁾ „Litotes, quae dicitur, merkt Beumer op, his in verbis est; deus enim non modo non innocentes habebit perjuros sed gravissime eos punit“.

Bedenkt men nu hoe licht dit gebod wordt overtreden, dan is het te begrijpen, dat zulk een woord den Israëliet met schuchterheid kon vervullen, en hoe dit er dus toe moet hebben medegewerkt, dat de na-exilische Israëlieten den naam in 't geheel niet meer dorsten uitspreken (mede uit misverstand van Lev. XXIV : 16). Dit toevoegsel kan met veel waarschijnlijkheid ook voor zeer oud worden gehouden. In Ex. XXXIV : 7 en Num. XIV : 8 wordt het naast andere, wellicht authentieke, woorden herhaald. Zegt Ewald van dit gebod: «es entspricht dem ersten, für das was das erste aufhebt, setzt das dritte etwas wirklich zu thuendes», dan mag dit voor nog al gezocht worden gehouden en 't is gevaarlijk, met 't oog op het vroeger en later misbruik van dergelijke vernuftspelingen, om zulke analogien te zoeken tusschen de geboden onderling. Hetzelfde moet gezegd worden van eene gelijke opmerking aangaande 't 2^e en VIERDE GEBOD, 't welk we nu aanvangen te beschouwen. Het ver- toont zich bij de 2 redacties in zeer van elkaâr afwijkenden vorm. Hier openbaart zich het grootste verschil tusschen de twee lezingen. Naar Exodus vs. 8—11 luidt 't aldus:

⁸ GEDENK DEN SABBATHDAG, OM HEM TE HEILIGEN. ⁹ Zes dagen zult gij arbeiden en al uw werk doen, ¹⁰ maar de zevende dag is sabbath van Jahveh, uw God, dan zult gij geen werk doen, gij, noch uw zoon, noch uwe dochter, uw dienstknecht, noch uwe dienstmaagd, noch uw vee, noch uw vreemdeling, die in uwe poorten is: ¹¹ want in zes dagen heeft Jahveh den hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is, en Hij rustte ten zevenden dage: daarom heeft Jahveh den Sabbathdag gezegend en hem geheiligd.

In plaats van זָכוֹר («est infinitivus absolutus, subaudiendum igitur זָכוֹר i. e. recordando recordare, ita ut habeas notis- simam illam adhortandi rationem, qua utitur lingua Hebraica, ubi res magni momenti est», Beumer) = gedenk (LXX μνησθητι) heeft Deut. שָׁמֹר = onderhoud (LXX φυλάξαι).

«זכר» ist als das Seltneres dem gewöhnlichen שמר vor zu ziehen» (Knobel), of ook: «Deut. vs. 12 ist שמור gewählt um זכר für die vs. 15 hinzugefügte paränetische Einschärfung zu behalten, womit weiter zusammenhangt, dasz, statt der objectiven Begründung (Ex. vs. 14) des Sabbathgebotes, hier (Dt. vs. 15) ein subjectives Motiv zur Beobachtung dieses Gebotes hervorgehoben ist» (Keil).

Wijders voegt Deut. aan dit vers toe: פֶּאֶשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה «Zurückweisung auf die erste Bekanntmachung des Dekalogs am Sinai» (Knobel), «einschärfender Amplification» (Keil). De LXX houdt beide lezingen hier goed uit elkaâr. Die van Exodus is bepaald het meest oorspronkelijk. Op de steenen tafels heeft eerder gestaan זכר dan שמר. Is toch bij beide de viering van den Sabbath als bekend verondersteld, dan verdient 't eerste als stilliger sprekende de voorkeur. «זכר» giebt specieller an wie שמר zu erreichen ist», Schröder t. a. p. 80.

Gedenk den Sabbathdag, om hem te heiligen, dat is het vierde gebod.

Al wat er verder volgt bij beide redacties is toevoegsel. Zien we dan, hoe het gebod wordt toegelicht: in telkens zes opeenvolgende dagen bestaat uw arbeidstijd, zoo luidt m. a. w. vs. 9 (Deut. vs. 13 is gelijkkluidend, evenzoo de LXX op beide), maar de 7^e dag, aldus vs. 10, is Sabbath van Jahveh, uw God, dan zult gij geen werk doen (LXX οὐ ποιήσεις πᾶν ἔργον) enz. Van 't vervolg wijkt Dt. vs. 14 af door voor עֲבָדָה de copula ו te plaatsen. Hierdoor wordt de scheiding in twee klassen: vrijen en dienstbaren, welke in den Ex. tekst feitelijk bestaat, opgeheven. Tot de eersten behooren de vrije Israëlieten en hunne kinderen, tot de andere alle ondergeschikten en het verder genoemde. De LXX heeft dit toevoegsel noch in Deut., noch in Ex. er bij.

Een tweede geeft Deut. door vóór **בְּהַמְתֶּךָ** te plaatsen **וְשׂוֹרֶךְ וְחִמְרֶךָ וְכָל־**. De LXX heeft bij beide: *ὁ βούς σου καὶ τὸ ὑπόζυγιόν σου καὶ πᾶν κτήνός σου*. Keil noemt 't eene «specialisirte und rhetorische Amplification». Met deze woorden bedoelt de Deut. de trek- en lastdieren, en heeft alzoo bij **בְּהֵמָה** aan kameelen en paarden gedacht (Knobel). Zoo worden de dieren zelfs mede betrokken in 't gebod van de heiliging des Sabbaths, opdat de menschen daarin door niets verhinderd worden (vgl. bij Knobel, hoe ook op andere feesten de dieren mede rusten moesten, en hoe dit mede bij andere volken de gewoonte was). Zelfs de vreemdeling in de poort mocht geen werk doen. Hier is niet bedoeld de poort van een huis, maar bepaald de toegang tot eene grootere ruimte, alzoo van een stad, vlek, dorp, cf. Gesenius Thes. in voc.

Op den Sabbath en Verzoendag moet ieder **מְלָאכָה** («Lösung irgend einer Aufgabe», Keil) rusten, op de andere feestdagen alleen de **מְלָאכַת עֲבָרָה** (Lev. XXIII : 7) d. i. «das Geschäft, welches unter den Begriff der Werkarbeit der bürgerlichen Hanthierung und Gewerbthätigkeit fällt» (Keil). Zie bij de commentaren wat voor werk er, volgens de bijzondere wetten, hier verboden is.

Hier reeds komt het uit, dat *rust* de grondgedachte is in het gebod van de viering des Sabbaths. De uitweiding in Ex. er bij gevoegd is eenvoudig, die van Deut. wordt nog meer uitvoerig, als zij daarbij achter vs. 14 dit toevoegsel heeft: **לִמְעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ כָּמוֹךָ** (door de LXX op nieuw vermeerderd alzoo in Dt. vs. 14 terug gegeven: *ἵνα ἀναπαύσῃται ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου καὶ τὸ ὑπόζυγιόν σου ὡς περ καὶ σὺ*), opdat uw dienstknecht en uwe dienstmaagd ruste gelijk gij (vgl. Ex. XXIII : 12, alwaar 't zelfde toevoegsel). Hierop volgt in Dt. vs. 15 ook niet 't zelfde als in Ex. vs. 11. Voert 't laatste tot grond aan, dat Jahveh in zes dagen den hemel en de aarde heeft gemaakt, de zee en al wat daarin is, ten zevenden dage rustte en daarom den Sabbath-

dag heeft gezegend en hem geheiligd, Deut. vervolgt na 't bovengenoemde toevoegsel in vs. 14 vg. aldus: *en gij gedenkt, dat gij een dienstknecht zijt geweest in Egypteland en Jahveh, uw God, u van daar heeft uitgeleid met sterke hand en uitgestrekten arm: daarom heeft Jahveh, uw God, u geboden den Sabbathdag te onderhouden* (LXX φυλάσσεισθαι καὶ ἀγιάζειν αὐτήν). Knobel meent, dat Ex. hier onvereenigbaar is met Deut. Laat ons dit nader onderzoeken. Nadat bij Exod. (vs. 9 en 10) is verboden eenig werk te doen op den zevenden dag, wordt in vs. 11 eerst gezegd, waarom zulks wordt verboden, nl. omdat Jahveh ten dien dage na zijn zesdaagsch schepingswerk rustte, en vervolgens, dat Hij daarom dien dag heeft gezegend en geheiligd. In Deut. daarentegen, nadat in vs. 13 en 14^a gelijk in Ex. vs. 9 en 10 is verboden op dien dag eenig werk te doen, wordt in vs. 14^b het doel daarvan opgegeven: opdat het volk gedenken zou, dat het een dienstknecht in Egypte is geweest, van waar enz. Daarom, nl. opdat zij rusten zouden en gedenken aan 't genoemde, heeft Jahveh dit geboden (desgelijks heet Ezech. XX : 12 vgg., XXXI : 12 vgg. de Sabbath te zijn ingesteld, opdat zij een teeken zij tusschen Jahveh en Israël, zonder dat dit echter als grond van instelling wordt aangegeven). Op de eene plaats (Ex. vs. 11) is met עֲלֵכֶן gezegd, waarom Jahveh den Sabbath heiligde, op de andere (Dt. vs. 15) waartoe Hij het volk gebod hem te onderhouden, en onder welke gedachte men dien dag zal heiligen.

Deut. vs. 14^b, waarvan Knobel terecht getuigt: het legt er alzoo gewicht op, dat de arbeidende op den Sabbath rust geniete, alsof dit het eigenlijke doel des Sabbaths ware, is kennelijk in overeenstemming met Ex. vs. 11, waar dezelfde strekking reeds was aangegeven op meer objectieven grond. Alzoo staft Deut. naar eigen getuigenis de autoriteit van de Ex. redactie. Is er dus geen reden om met Knobel te meenen: «vereinigen lassen sich die ältere und jüngere Ansicht nicht», ook niet geheel juist mag het heeten, als

Kuenen, Godsd. v. Isr. I, 283 zegt: «het blijkt, dat de viering van den Sabbath nu eens door deze, dan weder door gene beweegreden is aangedrongen». En al ware dit niet te loochenen, dan gold ook hier nog de opmerking van Keil, dat Exod. meer een «objective Begründung» opgeeft, Deut. meer een «subjectives Moment» doet gelden, om de viering van den Sabbathdag ingang te doen vinden, zoodat hieruit slechts blijken zou, dat de «objective Begründung» van Ex. daartoe niet voldoende gebleken was. Maar Kuenen gaat verder en zegt (t. a. p. I, 259): «het motief tot getrouwe Sabbathsyviering, dat Ex. XX: 11, XXXI: 17^b aan de voltooiing der schepping in zes dagen (Gen. II: 1—3) wordt ontleend, is van zeer jonge dagteekening: langen tijd hadden de Israëlieten den 7^{en} dag aan Jahveh gewijd en als rustdag aangemerkt, vóórdát men er toe kwam, om God naar de gelijkenis des menschen in 6 dagen het scheppingswerk te doen voleindigen, en op den zevenden dag te laten rusten». Ontkende de hoogleeraar nu ook al met recht (gelijk ook Ewald Gesch. II, 229) den hoogen ouderdom van het scheppingsverhaal in dezen vorm, dat de scheppingsgedachte van Mozes reeds afkomstig zal zijn, wordt er nog niet door onmogelijk gemaakt, maar evenmin, dat de grondgedachte voor de Sabbathinstelling die van *rust* was. Moge de vorm dan al van wat later dagteekening zijn, naar zijn gedachte is het vers ('t 11^e) zeer waarschijnlijk Mozaïsch. Naar den vorm ook zal het zeker vs. 8 wel zijn, dat op de steenen tafels gegrift stond, en dus zonder de toelichting voor den Israëliet reeds verstaanbaar moest zijn.

Gedenk den Sabbathdag om hem te heiligen.

שַׁבָּת. Bekend is de strijd, over de beteekenis van dit woord gevoerd. 't Pleit mag tegenwoordig wel voldongen heeten ten voordeele van de hier volgende interpretatie: 't is saâmgetrokken uit שִׁנְבַת, rust, Feiër, ἀνάπαυσις. Alzoo rustdag, Feiertag (minder feest- dan wel vacantiedag).

't Gebod veronderstelt kennis van de instelling, is 't al niet van den Sabbath in zijn Moz. vorm ¹⁾, dan toch van een rustdag; en dat niet alleen om het woord **זכר**, 't welk evenmin als **זמר** op iets geheel onbekends kan doelen, als wel meer bepaald hierom, dat het gebod kennis veronderstelt van een waarschijnlijk vroeger reeds, ééns om de 7 etmalen, gebruikelijken rustdag ²⁾. Kan deze kennis niet worden verondersteld, dan zou een motief of verklaring als vs. 9 en 10 (wat toch niet wel aangaat) mede tot het oorspronkelijke gebod hebben behoord, anders ware het gebod niet zeer verstaanbaar geweest, en zulks mag met reden als een dringend vereischte worden aangemerkt. Al is het dan waar wat Oehler wil, dat het gebod niet herinnert aan den Sabbath als een oud instituut, toch mag het er voor gehouden worden, dat Keil terecht gezegd heeft: «es setzt eine Kenntniss von dem Sabbathe (ondubbelzinniger ware: von dem Ruhe- of Feiertage) voraus, jedoch nicht schon ein Früheres der Sabbathfeier» (klaarder ware 't uitgedrukt: der Sabbathfeier als Ruhetag dem Jahveh gehörend und geweiht). Dat reeds vóór Mozes onder hen, bij wie 't godsd.-zedelijke leven nog niet al te zeer was verbasterd, de 7^e dag, of althans wel eens één der dagen, als rustdag werd afgezonderd, mag wel als hoogst waarschijnlijk worden beschouwd, vgl. Meier t. a. p. 32. Knobel t. a. p. 537 vgg. e. a., hoe ook bij andere volken op sommige dagen in 't geheel niet werd

¹⁾ Van dezen Moz. Sabbath is sprake in Ex. XVI: 5, 22—30 en Neh. IX: 14. Dit tegen Oehler t. a. p. I, 517, die op deze plaatsen zijne meening grondt, dat de Sabbath „rein Mosaischen Ursprungs“ is.

²⁾ Wat Schultz t. a. p. I, 216 tegen zulk eene opvatting aanvoert, dat dan mede de besnijdenis als een oud gebruik in den Dekaloog had behooren te zijn opgenomen, gaat niet op, daar toch het gebruik zelf der besnijdenis door Mozes geen verandering schijnt te hebben ondergaan, 't welk opzichtsens den ook reeds vroeger bestaanden rustdag wel het geval zal zijn geweest. En zegt hij verder: „Auch ruht die ganze Möglichkeit ihrer Ausführung auf dem Verlassen des Hirtenlebens und der Einrichtung zum Ackerbau“, dan merken we op, dat zulk een bezwaar alleen dan van gewicht kan zijn, als in dien voortijd reeds sprake was van den strengen Israëlitischen Sabbath.

gewerkt. Hierop wijst ons reeds het verband, dat er volgens Gen. II : 3, Ex. XX : 11, XXXI : 17 e. a. bestaat tusschen de instelling van den Sabbath en het door God bevolen rusten ten zevenden dage.

De zedelijk-godsd. mensch zal van den beginne wel de noodzakelijkheid hebben gevoeld, zoowel tot instandhouding van zijn natuurlijk organisme als tot opbouw van het godsd. leven, om gedurig een rustdag voor God af te zonderen. Dat bij de Israëlieten hiervoor allengs, indien al niet van den beginne, een bepaalde, de laatste dag der week was aangenomen, is wel te vermoeden uit de kennis, door ons gebod verondersteld. Rust, dat is de grondgedachte wel geweest bij zijne instelling, waarvoor eene analogie wordt gevonden in de voorstelling, dat God de wereld in 6 dagen heeft geschapen en ten zevenden dage rustte, opdat de mensch evenzoo telkens 6 dagen arbeide en den 7^{en}, den rustdag, Gode heilige. Dat de laatste van *zeven* dagen (de laatste omdat het een rustdag was) voor zulk een godsdienstig doel werd afgezonderd, is zeer begrijpelijk, daar de week van zeven dagen reeds vroeg schijnt te zijn aangenomen (vgl. Knobel t. a. p. 537 en Gen. VII : 4 en 10, VIII : 10 en 12 met XVII : 12, XXI : 4, XXIX : 17 vgg.). Het zevengetal was een ook bij de oude volken heilig getal: «was sich aus dem häufigen bedeutsamen Vorkommen desselben in natürlichen Verhältnissen, besonders im Planetensystem der Alten und im Mundlauf zur Genüge erklärt» (Oehler t. a. p. I, 516). Bekend is het, hoe men naar aanleiding hiervan tot de onderstelling is gekomen, dat tot instelling van den Sabbath niets anders noodig was, dan een oud Heidensch gebruik in een nieuwen vorm te steken; want zegt men (zie bij Dozy Isr. te M. p. 38, Kuenen Godsd. van Isr. I, 244, 59, 82), gelijk iedere dag aan eene planeet, zoo was de 7^e aan Saturnus gewijd.

Deze meening is reeds met succes bestreden door Meier t. a. p. 36, Knobel t. a. p. 537 (vgl. Hitzig, Gesch. d. V. Isr.

I, 85 en Oort, Dienst der Baälim. 24), later door Schultz t. a. p. en Oehler id. e. a. Tegenover al de bewijzen door laatstgenoemde aangevoerd, kan men niets stellen dan deze mogelijkheid: als het eenmaal vaststaat, dat Jahveh aanvankelijk een licht- of zonnegodheid was (Kuenen t. a. p. I, 236, 40—49), dan wordt het waarschijnlijk, dat de Sabbathsviering door het Jahvisme is overgenomen uit het Polytheïsme.

Onderwijl heeft Baudissin in zijn «Jahve et Moloch» op overtuigende gronden klaar aangetoond, dat Jahveh geen licht- of zonnegodheid ooit is geweest. Voorts spreekt van zelf de groote onwaarschijnlijkheid, we zouden wel kunnen zeggen, de onmogelijkheid, dat de viering van den 7^{en} dag door het Jahvisme uit een zoo heterogene godsvereering als den Saturnusdienst zou zijn overgenomen. De toewijding van dezen dag aan Jahveh wordt aangedrongen met de woorden זָכוֹר לַקֹּדֶשׁ. קֹדֶשׁ = heiligen: van het gewone, dagelijksche onderscheiden (door dan niet te werken). Dit is de negatieve beteekenis van het woord. Nu de positieve: is Jahveh de wetgever, dan moet Hem deze dag in 't bijzonder worden geheiligd, Hem den uitvaardiger ook van dit gebod. Niet alleen tot het versamelen van nieuwe kracht voor den dagelijkschen arbeid, maar ook vooral tot bevrediging van des menschen geestelijke behoeften werd de Sabbath ingesteld. Dit geeft hem blijvende beteekenis ¹⁾.

Ex. vs. 12. *Het vijfde gebod.*

EER UWEN VADER EN UWE MOEDER, *opdat uwe dagen lange worden in het land, dat Jahveh, uw God, u geeft.*

¹⁾ Is deze beteekenis, door de toelichtende toevoegsels bevestigd, de juiste gebleken, Meier t. a. p. 37 vgg. en Knobel t. a. p. 538 spreken van eene andere, dat nl. het nalaten van elk dagelijksch werk op dien dag een Gode gebracht offer is. Keil noemt deze terecht: „eine totale Verkenning der Schriftmässigen Bedeutung des Sabbathes” en Oehler, art. Sabbath in Herzog's Real Enc. XIII, 199: „eine gründliche Verkenning der A. T. Anschauung. Für diese hat der Sabbath so wenig das Peinliche irgend einer Entsagung, dasz er vielmehr als Wonne- (Jes. LVIII: 13), als Freudentag (Ps. XCII, Hos. II: 13) betrachtet wird”.

Dt. vs. 16 voegt na 't gebod toe: **בְּאִשֶּׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ** (LXX *ὅν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ Θεός σου*) evenals bij vs. 8. De LXX houdt dit onderscheid tusschen de twee redacties in 't oog. Daarenboven heeft Deut. voor **עַל הָאָרְמָה**, tot explicatie (Keil) van 't voorgaande motief, er nog bijgevoegd: **וְלִמְעַן יִיטֵב לָךְ**. Hier houdt de LXX 't onderscheid niet in 't oog, maar plaatst bij beide: *ἵνα εὖ σοι γένηται*, en vermeerdert in Ex. *ἐπὶ τῆς γῆς* door *τῆς ἀγαθῆς*. Klaarblijkelijk is: *eer uwen vader en uwe moeder* 't oorspronkelijke gebod.

כְּבֹד wil beteekenen: *eer* (**כְּבֹד**—δόξα) *bewijzen*. Lev. XIX: 3 wordt het vervangen door **תִּירָא** «gij zult vreezen». Groot was bij de Israëlieten de macht der ouders: Ex. XXI: 7, Num. XXX: 6, Dt. XXI: 18. Wie hen smaadt zal met dezelfde straf gestraft worden (Lev. XX: 9, Dt. XXVII: 16, Spr. I: 8, XX: 20, XXX: 17) als op godslastering is gesteld (Lev. XXIV: 15 vgg.). De autoriteit, die hun wordt toegekend is eene goddelijke (ook bij andere volken, vgl. Knobel t. a. p. 208).

Men heeft de beteekenis van dit gebod nog al eens uitgebreid. Op voorgang van Calvijn, die het deze wijdere beteekenis geeft: «honorem esse iis reddendum, quibus eum attribuit Deus» (inst. 2, VIII, 8), zegt Keil, dat onder vader en moeder niet alleen «die Erzeuger und Pfleger unseres leiblichen Lebens sind gemeint, sondern auch die Begründer, Pfleger und Förderer unseres geistlichen Lebens: Profeten, Lehrer und die Beschirmer unseres leiblichen und geistlichen Lebens, die gottgeordnete Obrigkeit». ¹⁾ Maar, al weet hij plaatsen te citeeren, waar (2 Kon. II: 12, XIII: 14) den profeten de vadersnaam wordt toegekend, en plaatsen,

¹⁾ Veel voorzichtiger drukt Schultz t. a. p. I, 430 zich uit: „Dieses Gebot hatt dann seine weitere Ausbildung in dem Gebote der Ehrfurcht gegen das Alter überhaupt und gegen die Elohim des Volkes, d. h. seine Obrigkeiten“ (Lev. XIX: 32, XX: 9, vgl. Ex. XXII: 27).

waar (Ps. XXXIV : 12, XLV : 11 e. a.) hunne leerlingen zonen en dochteren worden genoemd, al wordt ook der overheid de vader- (Gen. XLV : 8) en moedernaam (Richt. V : 7) gegeven, dit gebiedt nog geen verklaarder de oorspronkelijke bedoeling van 't gebod verder uit te strekken dan de eigenlijke beteekenis der woorden **אב** en **אם** reikt. Want waar moest het heen, indien men alzo kon gaan spelen met de toepassing van de oneigenlijke beteekenis, waarin een woord zoo nu en dan al eens wordt gebruikt? 't Is voor ieder duidelijk, dat met het vijfde gebod niet anders wordt bedoeld dan er voor te zorgen, dat den ouders, vicarii Dei ¹⁾ (Luther), de noodige eerbied blijft verzekerd. Dan, is het niet geraden Keil te volgen, Oehler zegt terecht: «das fünfte Gebot legt in der Förderung der Elternehre den Grund für die Heiligung des ganzen socialen Lebens, indem es eine göttliche Autorität in demselben erkennen lehrt» (art. «Dekalog» in Herzog's encycl.). Door de gestadige opvolging van zulk een gebod, zou het zedelijk gehalte des volks op een belangrijk punt verzekerd zijn: wie toch zijne ouders als *ὁργάνον γεννησιώας* (Philo) vereert, zal op zijn beurt weêr zijne eigene kinderen in die gedachte opvoeden, dat der ouderen gezag van God zelf afkomstig is. Om deze oorzaak wordt dit gebod ook gerekend onder die der *pïeteit*, welke over de plichten van den mensch jegens zijn meerdere handelen, vgl. Ex. XXII : 27, Lev. XIX : 3, 32, Spr. XXIV : 21.

Aan dit gebod is eene belofte toegevoegd: *opdat uwe dagen lange worden in het land; dat Jahveh, uw God, u geeft*. Een lang leven gold hun, aan wie het ten deel viel, als een bewijs van Gods welbehagen (1 Kon. III : 14, Dt. IV : 40, V : 30, VI : 2, XI : 9, XXII : 7). Wat is hier nu bedoeld: het lang leven van het individu, 't welk dit gebod nakomt, of

¹⁾ Onbegrijpelijk is het hoe Meier p. 49 zulk eene plaatsvervanging „fast eine Gotteslästerung” kan noemen. God kan toch in de ouders worden geëerd, die daarom nog niet op ééne rij met Hem worden geplaatst.

het lang wonen van 't volk Israël in het beloofde land Kanaän? Knobel zegt 't eerste, Keil beide te gelijk. Alereerst is hier gewis bedoeld het lang leven van ieder, die 't gebod nakomt, doch van zelf ligt hierin opgesloten, dat bij getrouw nakomen van dit gebod door 't meerendeel des volks, het in zijn geheel te langer van Gods gunst verzekerd is

Wat aangaat het toevoegsel bij Deut.: *en opdat het u welga*, Knobel houdt het voor onnoodig, Ewald ziet er eene verduidelijking in van het voorgaande. Waarschijnlijk is wel, dat het er aan toegevoegd is, toen de andere belofte reeds in vervulling getreden was en het begrepen werd, hoe «ein langes Leben ohne Wohlsein eben kein sonderliches Gut ist» (Meier). 't Is in allen gevalle een getuigenis voor Knobel's gevoelen, dat de belofte van Ex. vs. 12 uit den Mozaïschen tijd is (volgens Ewald van Mozes zelven).

Meier betoogt (t. a. p. 54) uit gelijkkluidende plaatsen (Ex. XII : 25, Lev. XIV : 34, XVIII : 3, XIX : 23, XXIII : 10, XXV : 2, Num. XV : 2), hoe een bezonnen kritiek uit dgl. woorden nog niet zal opmaken, dat Mozes werkelijk Kanaän als doel van zijn tocht beschouwde. Evenwel geheel 't O. T. vooral de geciteerde plaatsen teekenen protest aan tegen zulk eene reconstructie. Met Ewald het te erkennen, dat de uitdrukking ons geheel in een tijd verplaatst, «wo die völker noch die einfachsten bedürfnisse des lebens z. b. brod und fruchtbares land, als die höchsten gaben der götter betrachteten», dit schijnt niet ongeoorloofd, als we maar onder Israël ook nog wat hooger behoeften ¹⁾ mogen

¹⁾ En aspiraties, voegen we er aan toe, want dat b. v. het onsterfelijkheids-geloof in beginsel den Monotheïst niet vreemd kan zijn, dit spreekt, waar zijn kiem reeds ligt opgesloten in 't geloof aan den éénig Waarachtige. Dat het O. T. hieromtrent niet vele uitspraken bevat, ligt in den aard der zaak. Ook uit reactie tegen de Heid. voorstellingen, die zoo breed er over uitweiden op zoo mysterieuse, vaak zonderlinge, wijs lieten Mozes en de profeten er zich wellicht weinig over uit — vgl. echter Bijb. woordenboek art. „onsterfelijkheid“, Schultz, A. T. Theol. I, 362, 92, 96. II, 137, 62, 64, 85 en Oehler, A. T. Theol. I, 257.

veronderstellen, gelijk het uitvaardigen van eene oorkonde als deze doet vermoeden, dat zij daar bestonden. Minder geoorloofd is het, mede op grond van een, wel wat gezochten, opklimmenden gedachtengang, dien hij in de toevoegsels der 5 eerste geboden vindt, met genoemden geleerde (Gesch. II, 232) te besluiten, dat zij van Mozes zelven afkomstig zijn.

Zijn nu deze 5 eerste geboden met de aankondiging op de eerste der steenen tafelen voorgekomen, dan heeft natuurlijk Meier geen recht om het ouderengebod als het eerste op de tweede tafel te plaatsen, waartegen mede niet weinig andere bezwaren zijn in te brengen, daar hij nu genoodzaakt was om een gebod uit het 2^e vijftal weg te redeneeren zonder ongezochte aanleiding daartoe te hebben. Ook hij houdt nogthans de verdeeling in twee pentaden voor de origineele, al komen niet dezelfde als gewoonlijk bij hem op de tafels voor. Andere verdeelingen, ook dikwijls voorgestaan met 't N. T. zelfs in de hand ¹⁾, vinden in onzen tijd geen voorstanders meer onder hen, die de wetenschap niet door dogmatiek laten beheerschen, noch met getallensymboliek spelen. Was men niet genoodzaakt geweest te gelooven, dat de Dekaloog, zooals hij in de beide redacties voor ons ligt, op de steenen tafels had gestaan, men had zulke vonden niet gezocht. Nu we hem, van bijvoegsels ontdaan, kunnen achten te kennen in zijn oorspronkelijke gedaante, schijnt het 't eenvoudigste om aan te nemen, dat de aankondiging met de 5 eerste geboden op de eene tafel voorkwamen. Algemeen meent men, dat deze indeeling zich door groote waarschijnlijkheid aanbeveelt.

¹⁾ Al die gevoelens worden gememoreerd bij de commentatoren en b. v. bij Oehler t. a. p. I, 290. Op Ef. VI: 2 beriep men zich door verkeerde exegese (vgl. Winer, N. T. Gramm. 366), en ook Calvijn (inst. II, 8, 12) nog op Mtt. XIX: 19, als bevatte het eene door den Heer gegeven rangordening der geboden, terwijl Steinmeyer t. a. p. 51 met Hoffmann (Römerbr. § 542) in Rom. XIII: 8 door eene verkeerde woordverbinding (zie Meyer, Komment. Römerbr. ed. 5, pag. 564) eene vermelding vindt van de geboden der 2^e tafel.

De eersten als over plichten jegens den meerdere handelende, als geboden der pïeteit, worden dan onderscheiden van de laatsten, als handelende over de plichten jegens den naaste, geboden der probiteit. Wij zien evenwel niet, dat eene verdeeling van de geboden naar de genoemde twee soorten volgens hun inhoud genoegzaam wordt aan de hand gedaan ¹⁾ door Mtt. XXII : 37—40, vgl. Rom. XIII : 9, waar volstrekt niet wordt gezegd, dat juist in die twee voornaamste geboden de hoofdinhoud successievelijk van de geboden der beide tafels wordt teruggeven. En ook nergens in 't O. T. is gesproken over eene indeeling op de twee tafels, waarom het maar raadzaam mag heeten, daar het toch niets afdoet, om deze quaestie, zonder veel gewicht, niet verder te bespreken.

Zijn de eerste geboden allen gemotiveerd, de laatsten niet, dit is een toevallige onderscheiding. Zijn de 5 laatsten bij Dt. allen door den copula ¹ verbonden, omdat zij door Mozes reeds als 2^e helft werden beschouwd (Keil), dewijl Dt. de wet laat herhalen (Knobel), om zijn rhetorisch karakter (Schröder), dit is waarschijnlijk geschied van wege de korthed dezer geboden, waarom men ze aaneenschakelde. De *Ex.* tekst geeft zich ook hier aan als de meest oorspronkelijke. De LXX houdt in Deut. zich aan de gewone opvolgingsorde der geboden, bij *Ex.* plaatst zij het 7^e en 8^e vóór het 6^e: οὐ πορεύσεις. Ook reeds Philo en enkele kerkvaders (Knobel t. a. p. 209) gaven het 7^e eene plaats vóór het 6^e. Niet alzoo Josephus. In later tijd heeft E. Meier eene andere volgorde voorgeslagen, nl.: 't 7^e, 6^e, 9^e, 8^e. Het 10^e laat hij weg. «Aber es fehlt an genügenden Gründen zu einer Aenderung der Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen und zur Weglassung des letzten Gebotes»

²⁾ Het kan toch niet geloofend worden, dat de plichten jegens den naaste (gwl. die van de vijf laatste geboden) evengoed als plichten jegens God kunnen worden beschouwd, als die jegens de ouders, terwijl toch door den aanhef, die de grondverplichting van alle verdere geboden inhoudt, ze allen geboden jegens God worden.

was het oordeel van Knobel. Wat «die Aenderung der Reihenfolge» aangaat: welke gronden voert Meier aan, b. v. om het 7^e vóór het 6^e te plaatsen? Deze allereerst, dat het verbod van echtbreuk zich zoo goed bij het ouderen-gebod aansluit, daar ze beide de heiligheid van het familie-leven betreffen. Hoe dit geen genoegzame grond mag heeten blijkt (terwijl er tegenover staat, dat, wil men letten op rangorde, het leven nog altijd boven aan staat onder al wat den mensch gegeven is), wanneer men bedenkt, hoe deze door Meier bedoelde aansluiting der aldus verwante geboden staat en valt met zijne meening, dat het 5^e gebod op de 2^e der tafels voorkwam.

Een anderen grond vindt Meier in 't parallelisme met de 1^e tafel. Het vijfde (bij M. 1^e van de 2^e tafel) biedt dan een parallel met de aankondiging (bij M. 1^e van de 1^e tafel), het 7^e (bij M. 2, II) met het 1^e (bij M. 2, I), het 6^e (bij M. 3, II) met het 2^e (bij M. 3, I), het 9^e (bij M. 4, II) met het 3^e (bij M. 4, I), het 8^e (bij M. 5, II) met het 4^e (bij M. 5, I). Behalve dat dit parallelisme gemeenlijk al zeer weinig in 't oog vallende is, moet het zeer ver worden gezocht, 't welk op zich zelf reeds reden genoeg zou zijn om, gesteld zoo 'n parallelisme moest in den Dekaloog bestaan, dat van Meier af te keuren; was het er, 't zou zich veel klaarder aan de hand doen. Met een weinig vernuftigheid kan men zoo iets al licht vinden ¹⁾. Bovendien, gaf het O. T. Meier er eenige aanleiding toe; maar enkel eene, toe-vallig wat ongeregelde, opsomming van enkele in de geboden genoemde misdrijven, Jer. VII : 9, kan hij bijbrengen, die evenmin als N. T. plaatsen, welke, wellicht naar de LXX op Ex., de geboden wat door elkaâr halen (Rom. XIII : 9, Jac. II : 11, Mc. X : 19, Lc. XVIII : 20), iets bewijzen voor de door Meier gevolgde orde. **לֹא תִרְצֵחַ** GIJ ZULT NIET DOOD-

¹⁾ Lange Bibelwerk A. T. II, 70 houdt zich ook nog op met zulke vernuft-spelingen, echter gaat hij niet zoover om de bestaande volgorde op te geven.

SLAAN¹⁾, blijft dus het 6^e GEBOD (רָצַח = neerslaan, doodslaan, in Dt. XIX : 3 en 4, Num. XXXV . 11, 25—30 van onopzettelijken en voorbedachten doodslag gebezigd). Er is geen object bij genoemd, om er des te meer nadruk op te leggen. Er zal wel alleen bedoeld zijn menschenmoord (zie bij commentatoren de uit verschillende oorzaken voortgekomen gevallen van doodslag opgenoemd, die hieronder begrepen zijn). Omdat er geen object bijgevoegd is, wordt zelfmoord ook uitgesloten²⁾. 't Leven is het hoogste aardse goed (Job. II : 4), daarom ook wel חַיִּיתָ, éénig (Ps. XXII : 21, XXXV : 17) genoemd. Om deze oorzaak staat dit gebod hier vooraan (K nobel). Zoo zegt Keil, dat deze vooraanplaatsing geschiedt, omdat in den mensch het beeld Gods in zijn leven en bestaan (Gen. IX : 6) wordt aangerand (vgl. Grätz Gesch. I, 39). Met Schröder moet echter erkend worden, dat het «an dem Texte nicht zu erkennen ist», wanneer Keil «die Gedanke an das göttliche Ebenbild im Menschen den Uebergang» laat «vermitteln» van de 1^e tot de 2^e tafel³⁾. Dat het dooden van een dier geenszins verboden is, en aan een verbieden van 't moorden of 't martelen hierbij niet wordt gedacht, laat zich begrijpen, daar men aldus te veel in détails gaat treden. Let men er op, dat Jahveh de uitvaardiger is ook van dit gebod, dan ziet men, hoe het den mensch zal willen leeren, dat God alleen het recht heeft over 's menschen leven en dood (1 Sam. II : 6, Gen. II : 7, Dt. XXXII : 39, Ps. CIV : 29). *)

Aan 't verbod van doodslag sluit zich dat van echtbreuk

1) „Moorden” vertalen Ewald en de Goeje, maar, daar het niets verduidelijkt, houden wij ons aan de oude overzetting.

2) Waarom dit gebod ook niet enkel onder de rubriek: „plichten jegens den naaste” is te schikken, evenmin als het 5^e onder die van „plichten jegens God”.

3) Dus meent Oehler (enc. III, 322), dat het vijfde gebod een voegzamen overgang biedt tot de laatste 5.

4) Meier heeft in Zach. XII : 3 e Hos. VIII : 9 een getuigenis kunnen vinden voor zijne parallelisme tusschen dit en het beeldenverbod. De plaatsen oordeelen reeds, hoe gezocht dit geschiedt.

aan: in 't leven is wel 's menschen waardigst bezit het huwelijksgeluk.

Het zevende gebod Ex. vs. 14 לא תנאף : GIJ ZULT NIET ECHTBREKEN, οὐ μοιχεύσεις. Dat 't in de LXX op Ex. niet als het zevende voorkomt, geschiedt waarschijnlijk bloot door een verzien van den overzetter, daar Dt. de bestaande orde volgt (Knobel). נאף (van vrouw en man gebruikt Lev. XX : 10) beteekent: echtbreken, niet: allerlei ontucht plegen (vgl. Keil en Beumer), zooals Grätz t. a. p. I, 39 wil. Hiervoor werd נאף gebezigd, vgl. Hos. IV : 14. De echt, «das zarteste Eigenthumsverhältniss, ihrer Idee nach als «Einehe» gedacht,¹⁾ was sie auch offenbar im Wesentlichen in Israël war, wenn auch des Mannes Freiheit nicht gesetzlich beschränkt wurde (Gen. XVI : 3, XXIX : 24, 28, XXX : 4, 9). Ehebruch ist nur die Verletzung der Ehefrau (Lev. XX : 10 ff.), nach strengen Sitte auch der Verlobten (Dt. XXII : 23 ff.), eines Anderen. Das Gebot will durchaus nicht überhaupt geschlechtliche Ausschweifung verbieten. Diese ist überhaupt, wenn auch von der Volksweisheit gemissbilligt, nie im Mozaïsismus gradezu verboten» (Schultz t. a. p. I, 431). Doch, al wordt naar den aard der zaak dit gebod vooral tot mannen gericht, ook alles waardoor de vrouw den echt breekt, wordt hier verboden, gelijk Lev. XX : 10 mede de overspelige vrouw met straf wordt bedreigd. Op zijne overtreding worden de zwaarste straffen gesteld, terwijl zij als eene der grootste misdaden wordt beschouwd, vgl. Gen. XX : 9. Lev. XX : 10 vgg. en ook 2 Sam. XII, waar in de bekende parabel echtbreuk als schending van eigendom wordt opgevat. «Das Gebot sanctionirt die Heiligkeit der Ehe als göttliche Ordnung zur Fortpflanzung und Vermehrung des Menschengeschlechtes» (Keil).

¹⁾ Daarom is er parallelisme door Meier tusschen dit en het 1^e gebod gevonden (vgl. Lange t. a. p.).

Na 't leven en den echt volgt het eigendom. Aan de geboden, die de eerste twee verbieden aan te randen, sluit zich aan het *achtste gebod*, Ex. vs. 15 : **לֹא תִגְנוֹב**. Evenzoo bij Deut. οὐ κλέψεις (LXX), GIJ ZULT NIET STELEN. Lange meent (vgl. Calvijn, inst. II, 8, 11): «die Korrespondenz zwischen diesem Gebot und dem Missbrauch des Namens Gottes, welcher Gott seine Ehre raubt, ist auch nicht zu verkennen». Meier daarentegen vindt parallelisme tusschen het 8^e en 't 4^e. Zoo oordeelen deze vernuftspeelingen haar zelve. Over de beteekenis van 't woord **גִּנָּב**, die duidelijk is, en over 't geen in zijn consequentie dit gebod verder verbiedt, vgl. de commentaren, maar vooral Rivetus, Praelectiones in cap. XX Ex. 268, vgl. Beumer t. a. p. 24, die zoo juist omschrijft: «furti voce in hoc praecepto omnis illicita alienae rei usurpatio intelligitur, sive est surreptio, sive invasio, sive excussio, sive occupatio, sive usio, vel abusio, sive corruptio aut perditio».

Ex. vs. 16 *het negende gebod*: **לֹא-תַעֲנֶה בְּרֵעֶךָ עַד שֶׁקֶר**.

Deut. leest in plaats van **עַד שֶׁקֶר** = getuige (niet getuigenis, dan gebruikt men **עֵדוּת** of **עֵדָה**, vgl. Ex. XXIII: 1, Num. XXXV: 30, Dt. XVII: 6 en 7) der leugen, onwaarheid, het «misschien naar Dt. vs. 11 veranderde» (Knobel) of «meer omvattende» (Keil) **עַד שֶׁוֹא** = getuige der ijdelheid (vgl. vs. 7 en Ex. XXIII: 1 **שֶׁמַּע שֶׁוֹא**), die iets onnoodigs, ongegronds getuigt. **עֲנָה בִּי** = antwoorden tegen iemand (voor iemand getuigen Gen. XXX: 23, 1 Sam. XII: 3, ook tegen iemand getuigen Lev. V: 1). Eigenlijk staat er in het Hebr.: *gij zult tegen uwen naaste niet getuigen als getuige der leugen*. De LXX heeft overgezet: οὐ ψευδο- (overtollig) -μαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. De Stat. vertaling heeft het dan ook in goed Nedl. overgebracht: *gij zult geen valsch getuigenis spreken tegen uwen naaste*. «Zum schuze der bürgerlichen

zuverlässigkeit» (Ewald), dient het om te voorkomen, dat het leven, de echt, het eigendom, of wat dan ook des naasten ¹⁾ is, benadeeld worde door een leugenachtig (vals) getuigenis van hem af te leggen (vgl. de a. pp. en Dt. XIX : 15 en 32), hetzij voor den rechter, hetzij in 't dagelijksche leven of hoe dan ook. Gelijk Knobel te meenen, dat de Wetgever «solche indirekte Weise, dem Nächsten zu schaden, als geringeres Vergehen heeft aangezien dan direkten Eingriff», dit gaat niet wel aan. Het zijn alle overtredingen van Jahveh's gebod en als zoodanig is van geen meer of minder sprake. Meier en Lange beiden vinden parallelismen van dit, wederom met verschillende geboden, de eerste met het 3^e, de tweede met het 4^e.

Ex. vs. 17. *Het tiende gebod*: GIJ ZULT NIET BEGEEREN UWS NAASTEN HUIS, *gij zult niet begeeren uws naasten vrouw, noch zijnen dienstknecht, noch zijne dienstmaagd, noch zijnen os, noch zijnen ezel, noch iets, dat uws naasten is.* Aldus Ex.; Deut. heeft het verbod van begeerte naar des naasten vrouw vóór dat van des naasten huis geplaatst. Dit geschiedde, wellicht om de orde van gebod 7—9 te bewaren ook in dit toevoegsel (Knobel), of ook uit misverstand, daar men de beteekenis van בית inkromp en niet begreep, dat het al 't volgende reeds omvat, terwijl dan natuurlijk de vrouw, als «'s mans kroon» en een «goed waardiger dan paarden» (Spr. XII : 4, XXXI : 10), vóór huis moest worden geplaatst. Het tweede לא תחמד heeft Deut. verwisseld met לא תתאוה (om herhaling te voorkomen, Keil) = «gij zult u niet laten gelusten» ²⁾, en tusschen huis en knecht ingeschoven עבדו, zijn veld («zumal im Blick auf Kanaän

¹⁾ De quaestie of hier met אֲדָמָה alleen een Israëliet wordt bedoeld, of ook de vreemdeling, kan geheel ter zijde worden gelaten. Bij „naaste”, vgl. de toelichting van 't Sabbathsgebod, is 't niet de vraag: vreemdeling of Israëliet?

²⁾ תאוה bezeichent das Begehren, dem ein schön finden zu Grund liegt, also das vom aussen her geweckte, נחש das von vornherein im Begehrenden selbst, nämlich in seine Bedürfnisse oder seine Neigungen begründete (F. W. Schultz).

wird passend Acker ergänzt», Schröder), maar mist voor שׁוּרִי de copula וְ. De LXX volgt in Ex. en Deut. de Deut. lezing, vermeedert haar zelfs nog door in te voegen: οὐτε παντός κτήνους αὐτοῦ, en heeft ook voor τοῦ βοός door οὐτε de וְ van de Ex. opgenomen. Vreemd is het, dat de LXX midden in 't vers het werkwoord ἐπιθυμεῖν een anderen casus (Acc.) laat regeeren dan in 't begin (Gen.). Op de LXX is hier alzoo evenmin staat te maken, terwijl 't met de Deut. lezing eveneens gesteld is. Niettemin zijn er velen geweest, wij zeggen geweest, want de quaestie is verouderd, die bepaald meenden, dat Deut. hier den oorspronkelijken tekst leverde, 't welk ook het meest voor zich zou hebben, indien vs. 17 moest worden gesplitst. Dit laatste is echter geheel overbodig, daar de samenvoeging van vs. 2—6 tot één gebod onmogelijk is gebleken, en men dus om het 10tal geboden te behouden niet meer den wanhopigen weg, om van één gebod er twee te smeden, behoeft in te slaan. Bekend is 't, hoe men dan in 't 9^e gebod «gij zult niet begeeren uws naasten vrouw» de «cupiditas impurae voluptatis» of de «concupiscentia originalis» (Gerhard, Loci ad Cath. vol. V, p. 247) en in 't 10^e «gij zult u niet laten gelusten uws naasten huis enz.» de «cupiditas inordinati lucri» of de «concupiscentia actualis» verboden zag. Het is duidelijk in te zien, dat het onderscheid tusschen deze begeerten wel op zich zelf gerechtvaardigd is, maar dat zij toch niet in soort verschillend genoeg zijn, om er twee geboden van te maken. Het was dan ook slechts een noodsprong, waartoe de Deut. tekst eenige welkome gelegenheid opende. De voorname oorzaak was, dat men vs. 2—6 tot één gebod wilde maken. In den laatsten tijd is zulk een gevoelen nog verdedigd door Kurtz (Gesch. d. A. B. II 289—91), die in Ex. vs. 17 eene fout ingesloten acht. In al hare ongegrondheid is zulk eene indeeling (de Paraschen staan haar voor, de accentuatie niet) nog 't laatst ten toon gesteld

door Beumer (t. a. p. 28—44), Ekman (t. a. p. 669—86), Heilbut (t. a. p. 8—21), die zoowel hare jongheid als onjuistheid en onwaarschijnlijkheid hebben aangewezen.

Moet dus de Ex. tekst als de meer oorspronkelijke worden beschouwd en vervalt daarmee van zelf elke splitsing van dit gebod ¹⁾, dan springt aanstonds in 't oog, dat het oorspronkelijke gebod niet meer kan hebben bevat dan: **לֹא תחמד בית רעך**. Het overige is «Erläuterung» (Ewald) of «Specialisirung» (Keil), 't welk wel zeer oud zal wezen, daar Deut. het reeds heeft omschreven. Verder dan deze woorden kan zich 't gebod aanvankelijk niet hebben uitgestrekt, omdat, de anders al te groote uitgebreidheid nog daargelaten, het woord **בית**, voorop geplaatst, reeds te kennen geeft al 't andere in zich te bevatten. Het beteekent soms gelijk hier niet alleen 't woonhuis, maar ook den geheelen «Hausstand» waaronder de vrouw mede begrepen wordt. Ook wij gebruiken huis in dien zin (vgl. Gen. XVIII : 19, Ex. I : 1, Dt. XXV : 9, 1 Sam. III : 14 enz.).

Welke is nu de beteekenis van dit gebod? (Lange vindt, natuurlijk met wat moeite, toch nog parallelisme tusschen het 10^e en 5^e gebod). Twee meeningen staan hier tegenover elkkaar. De traditioneele ²⁾, die de begeerte hier als gezindheid acht opgevat, de andere ³⁾, die de begeerte hier als 't begin der zondige daad meent te zien afgekeurd.

¹⁾ Hoewel er ook nog geweest zijn (Keil t. a. p. 466), die de voorkeur aan de Ex. redactie gevende, toch het gebod in tweeën wilden deelen, waartegen natuurlijk de bovengenoemde bezwaren getuigen — nog verzwaaard, wijl na een verbod van begeerte naar het huis, dat van de vrouw niet wel volgen kan, daar dan of het 10^e in het 9^e reeds ligt opgesloten, of in het 9^e iets veel minder gewichtigs wordt verboden te begeeren dan in het 10^e, welk laatste tegen de goede orde strijdt.

²⁾ Ewald, Gesch. II, 230. Knobel, Keil, Hitzig t. a. p. 84. Schröder, Lange, Strauss der Alte u. N. Glaube I, 234. Grätz I, 39. Oehler t. a. p. I, 289. Ekman t. a. p. 678—83 e. a.

³⁾ Lütther, Geffeken, Erl. Zeits. Nov. Heft. 1858. Meier, 70, Kuenen I, 281. Schultz I, 432 e. a. Hoewel laatstgenoemde p. 376 de hier verbodene zonden tot de „geheimste Regungen“ des harten rekent.

In 't laatste geval is het de slinksche poging om, met schijn van recht, 's naasten goed te bemachtigen, die wordt verboden. Bekend is reeds, hoe Meier dit gebod bij dat van diefstal aansloot, waarvan hij 't als eene «Ausführung» of «Erklärung» en «Specialisirung» beschouwt, doch ook is alreede aangetoond, hoe al de door hem voorgestelde, hiermede samenhangende, veranderingen ongegrond zijn. Zijn gevoelen geeft zeker de consequentie aan, waartoe zij, die van de eerstgenoemde opvatting afwijken, moeten komen, daar dan toch, wanneer slechts de begeerte als begin der zondige daad wordt veroordeeld, het voor eene zoo bondige grondwet als deze allernoodzakelijkst, genoegzaam zelfstandig karakter van dit gebod, waar dat van diefstal reeds voorafging, niet sterk genoeg meer uitkomt. Beroept men zich, om het traditioneele gevoelen te wederleggen, op 't in plaatsen als Ex. XXXIV : 24 en Micha II : 2 gemaakte gebruik van 't werkwoord חָמַד (waarbij Meier eene etymologie gezocht heeft, die het staaft), dan zal het voldoende zijn hiertegen op te merken, dat een woord zeer goed kan worden gebezigd in dergelijke, zoo weinig slechts in nuances van zin, verschillende beteekenissen. De beteekenis: begeerte toch ligt ten grondslag, zoowel als 't woord van begeeren, als gezindheid, of daarvan, als begin der zondige daad, wordt gebezigd, terwijl bovendien Spr. VI : 25 kennelijk eene zinspeling op ons gebod behelzende, de traditioneele opvatting bevestigt, omdat het bij אֶל-הַחֹמֶד daar toegevoegde בְּלִבְכֶּךָ, 't welk Meier ¹⁾ als een bewijs beschouwt, dat חָמַד oorspronkelijk niet de beteekenis van innerlijk begeeren heeft, juist de tegenovergestelde meening veeleer staft, terwijl ook de verklaring, in

¹⁾ Hij beroept zich ook nog op Matth. V : 27 en 28 om te bewijzen, dat tót Jezus het 10^e gebod niet in een rein geestelijken zin werd opgevat. In deze plaats echter legt de Heer niet den nadruk der tegenstelling op zijne geestelijke opvatting der begeerte tegenover eene ongeestelijke, maar op het aanzien om te begeeren, 't welk reeds schuldig maakt aan het bedrijven der zonde in het 7^e gebod verboden, vgl. Job XXXI : 1, vg.

Dt. vs. 18 door לא תתאוה gegeven, aantoon, dat het «auf das die That erzeugende Verlangen bezogen wird» (Oehler). Schultz (t. a. p. I, 432) zegge ook al, dat een gebod 't welk zoo op het innerlijke betrekking heeft «der Strafe» geene «greifbare Seite» biedt, hiertegen geldt voorzeker, dat de Dekaloog geene strafwet was. Beroept Kuenen (I, 281) zich op de Egyptische zedeleer, bij de onzekerheid van de resultaten der Egypt. oudheidkundige onderzoekingen (vgl. Ewald, Lehre d. B. v. G. I, 279), zal zulk een getuigenis wel niet voor veel beteekenend te houden zijn. Buitendien, al vindt men bij de Egyptenaren iets verboden, 't welk sommigen in 't 10^e gebod meenen te vinden, wat gaf zulk eene toevallige overeenkomst van inhoud tusschen een Isr. gebod en eene Egypt. grondstelling nog, om te bewijzen, dat die met 't Egypt. gedenkstuk overeenstemmende opvatting van het gebod des Dekaloogs de juiste is, vooral wanneer het blijkt, dat met 't oog op het zelfstandig karakter en de interpretatie van dit gebod in 't O. T. gegeven, die opvatting niet de juiste kan zijn?

Wordt hier dus de begeerte als gezindheid verboden, dan eerst kunnen we, gelijk in al de andere geboden, in dit meer éene onafhankelijke rubriek van zedelijke geboden vinden opgesloten en het eene waardige plaats aan het einde des Dekaloogs achten te bekleeden.

Den oorspronkelijken Dekaloog hebben we ons dan, de verdeeling op de tafels daargelaten, aldus voor te stellen:

אנכי יהוה אלהיך
 לא יהיה לך אלהים אחרים
 לא תעשה לך פסל
 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא
 זכור את יום השבת לקדשו
 כבד את אביך ואת אמך
 לא תרצח
 לא תנאף
 לא תגנב
 לא תענה ברעך עד שקר
 לא תחמד בית רעך

Nadat alzoo is onderzocht, in hoever de Dekaloog van Ex. en Deut. voor eene echt Mozaische oorkonde mag gehouden worden, staat ons nu nog op te maken, welk getuigenis hij geeft van Mozes' godsd.-zedelijke denkbeelden. Vooraf echter dienen nog wel van naderbij de redenen beschouwd te worden, waarom Land het stuk niet anders dan uit de prediking der profeten in de laatste helft van den koningstijd kan verklaren, zie Theol. Tijds. III, 359 vgg. Had deze geleerde hiertoe recht, het zou natuurlijk onnut zijn des Dekaloogs getuigenis aangaande Mozes te vernemen ¹⁾. De bezwaren van Land zijn drie in getal: 1^o «de traditie beweert, dat de tien woorden der getuigenis of des verbonds op twee steenen tafelen geschreven in de ark werden bewaard. Nu blijkt het niet, dat die tafelen ooit zijn geraadpleegd of als autoriteit door priester of profeet aangehaald». Om in den kring van L.'s bewijsvoering te blijven, kunnen we zeggen: het behoeft geen mensch te verwonderen, dat nergens in 't O. T. van een raadplegen of aanhalen dezer oorkonde gesproken wordt, als het waar is, dat niemand in de ark mocht zien (1 Sam. VI : 19, 2 Sam. VI : 6 vg.), en vervolgens: er is nog minder reden tot verbazing, als dit onder Josia, toen het wetboek uit den tempel werd te voorschijn

¹⁾ Nog veel meer zou dit het geval zijn, indien Dr. Schultze (Moses und die Zehnwort Gesetze, 1875) eenig recht had om het voor zeer onwaarschijnlijk te houden, dat Mozes een historisch persoon is geweest. Tegen zijne twijfelzucht is in een onderzoek als het onze niet te velde te trekken, wijl wij hist. gezag blijven toekennen aan de O. T. uitspraken, waarboven men op zijn zwevend standpunt verheven schijnt. Genoemde verhandeling is evenwel leerrijk en vernuftig.

gehaald, niet is geschied, wanneer toen, zooals L. wil, de ark zelve al niet meer voorhanden was ¹⁾. Verklaart hij nu mede om deze oorzaak aan (het bewaren ²⁾ van) de twee tafelen slechts de beteekenis te kunnen hechten van eene populaire gissing (die toch nog al eens wordt gemaakt Ex. XIX : 25, XVI : 24, XXXIV : 28, XL : 21) naar den inhoud der mysterieuse kist, het worde voor zijne rekening gelaten, steunende op argumenten zoo licht op 't gewicht, de echtheid van den Dekaloog te ontkennen. Beschouwen wij de volgende, of die de twijfelzucht meer voeden. Het laatste valt met het eerste meer saâm, waarom we het gevoegelijk in de tweede plaats kunnen bespreken. L. zegt ³⁾: «eindelijk is het opmerkelijk, dat niemand in den geheelen tekst van 't O. T. zich op den Dekaloog of een zijner voorschriften beroept... en dit niet alleen, maar men gedraagt zich en verhaalt de gedragingen van anderen algemeen zoo als men doen zoude, indien men van zulk eene grondwet geen kennis droeg». De laatste zinsnede van 't argument, door Tiele reeds weêrlegd met de woorden: «hoeveel geschreven wetten worden zelfs door ijveraars en machthebbers overtreden», houdt in soortgelijk bezwaar als Kuenen tegen de echtheid van 't tweede gebod aanvoert en boven is bestreden. We vragen slechts, of het aangaat uit de afwezigheid van positieve bewijzen, dat de schrijvers des O. T. zich op hun inhoud

¹⁾ Naar Land meent volgt dit uit Jer. III : 16. Tiele (Vergel. gesch. der oude godsd. II, 564) maakt meer juist tegenover L. er uit op, „dat Jeremia met de ark niet was ingenomen”, 't welk zeer goed te begrijpen is van dien profeet, wyl naar zijne meening de ark als symbool voor zijn tijd niet meer de waarde bezat, die zij voor dien van Mozes had.

²⁾ Dit zal Tiele bij nader inzien wellicht nog zoo 'n onpraktischen maatregel niet kunnen achten, bedenkende, hoe het zeer wijs mag heeten haar aan de afgodische vereering van 't hiervoor zoo ontvankelijke volk te onttrekken. We behoeven dus, in de verte nog niet ten einde raad, geenszins met hem de toeylucht te nemen tot deze, met die van L. gelijksoortige, opvatting aangaande 't bewaren der tafels in de ark: „'t is blijkbaar eene poging om het verdwijnen van dit oude gedenkstuk (Dekaloog) te verklaren”.

beriepen, te besluiten, dat deze oorkonde er toen nog niet is geweest, terwijl men de overtuiging vasthoudt: het was in den prof. tijd het heerschend gevoelen, dat zij op een plaats werd bewaard, waar niemand haar kon raadplegen. Zijn gewis daarom de steenen tafels niet als autoriteit gebezigd, dat die schrijvers zich niet op den Dekaloog beriepen, laat zich nog wel eenvoudiger ¹⁾ verklaren, dan dat wij aanstonds met L. hieruit zouden moeten besluiten: «het stuk kan niet van die oude dagteekening wezen». Dan eerst zou dit argument gaan klemmen, als het 2° door L. bijgebracht: «dat omtrent den inhoud dier tafels de overlevering niet constant luidt», steek hield. Maar reeds Tiele zeide het: «in de traditie bestaat omtrent dien inhoud geen verschil», vgl. bv. Jer. VII : 7—9, 21 vgg. en de middelste boeken des Pentateuchs passim, etc. Zij spreekt eensluidend aangaande den moreelen inhoud dier geboden, gelijk gewoonlijk de ethische geboden de ritueele voorafgaan. En dan, volgens Land is de ritueele wet in Ex. XXXIV ook nog slechts eene gissing naar den oorspronkelijken Dekaloog, die oorspronkelijk dan ook wellicht nog wel eene moreele kan zijn geweest ²⁾. Maar waarom dan niet liever de onze, die om geene enkele reden gebleken is het niet te kunnen zijn, als Mozaïsch erkend? Of mag dit soms niet, wijl men dan, bij de toepassing der ontwikkelingstheorie op de geschiedenis van den Isr. godsdienst, schipbreuk zou lijden op

¹⁾ B. v. : zij kunnen geen aanleiding hebben gehad ze bij name aan te halen. L. vindt zoo'n bijzonder geschikte gelegenheid om met een beroep op den inhoud der tafelen aan te komen in de 2 Kon. XXII verhaalde geschiedenis, doch naar zijn eigen woord- „in Josia's dagen was de ark hoogst waarschijnlijk reeds niet meer voorhanden” zoude zijn „zij moesten in 2 Kon. XXII genoemd zijn” dan wel tot een „zij konden niet” veranderd dienen te worden.

²⁾ Misschien op de manier als T. bedoelt: „zekere oorkonde van het verbond tusschen Jahveh en Israël, welks inhoud met den gewonen Dekaloog ongeveer gelijkkluidend is geweest.” Schultze, nog weër anders, houdt de zedespreuken, in Salomo's naam ons overgeleverd (Spr. X—XXIV), voor oorspronkelijker dan de wetten des Pentateuchs, omdat de wetten naar zijn inzien, eerst als zedespreuken in poëtischen vorm zijn voorgekomen.

de al te verheven godsd.-zedelijke denkbeelden van Mozes? Als men het dan maar ronduit erkent ¹⁾, en niet naar redenen zoekt om ook den Dekaloog Mozes afhandig te maken. Wij blijven op de boven gerechtvaardigde gronden deze oorkonde als een authentiek Mozaïsch stuk beschouwen.

Laat ons thans zien, nu ook zulk een aanval op 't geheel als die van L. blijkt alsnog gemakkelijk te kunnen worden afgeslagen, welk getuigenis de Dekaloog, voorzoover hij authentiek mag worden gerekend, van Mozes aflegt ²⁾. Daartoe bezigen wij alleen de geboden zelve, want hoezeer van enkele toevoegsels met recht moge worden ondersteld, dat zij van Mozes zelve, althans naar de daarin uitgedrukte gedachten, afkomstig zijn, zoo is dit toch niet zoo evident ³⁾ als van de geboden met de voorafgaande aankondiging. Om met deze laatste te beginnen:

Ik Jahveh ben uw God («hoch gebietend wie feldherrn-wort» Ewald); 't geeft het antwoord: Wie en met welk recht Hij deze geboden geeft. 't Is Jahveh: «Hij, die is», de éénig waarachtige, onveranderlijke en getrouwe God. De naam («die ganze Lebensreglung des Dekalogs wurzelt im Namen Jahveh's», Baumgarten) sluit in zich eene tegenstelling. Deze God wordt er door onderscheiden van andere goden, die niet zijn ⁴⁾. Een absoluut monotheïsme wordt hier reeds

¹⁾ Gelijk T.: „de voorstellingen waarop de bekende 10 woorden rusten, zouden volkomen in de 8^e of 9^e eeuw, maar volstrekt niet in de 14^e t'huis behooren.”

²⁾ We houden hierbij in gedachte, wat Calvijn Inst. II, 8, 8 zegt: „Sane adeo in omnibus fere praeceptis manifestae sunt synecdochae, ut deridiculo jure sit futurus, qui legis sensum ad verborum angustias restringere velit”.

³⁾ Waarom Ewald's manier, b. v. nog in zijn L. d. B. v. G. IV, 36 gebezigd, om mede uit de toevoegsels Mozes' godsbegrip te constateeren, niet wel goed te keuren is.

⁴⁾ Daarom Elilim, ijdel, wezens, die niet bestaan, genoemd, vgl. Lev. XIX:4, XXVI:1.

De naam Jahveh sluit uit eene opvatting, als nog al eens veel wordt gevonden, nl. dat ieder volk een afzonderlijken God heeft. Tegen haar pleit ook geheel de geest des O. T. vgl. Deut. III:24, IV:35, XXXII:39, 1 Sam. II:2, 2 Sam. VII:22, Ps. XVIII:32, Jes. XLIV:8, XLV:5, 14, 18, 22, enz.

gepredikt, gelijk het in 't eerste gebod geschiedt op eene, voor het volk meer bevattelijke en praktische, tegen den dienst dier niet zijnde goden waarschuwende, wijze. Naast Gods éénheid ¹⁾ wordt daar reeds Gods alomtegenwoordigheid verkondigd in het «voor mijn aangezicht» of, meer anthropistisch gesproken, Gods alziendheid ²⁾.

Het tweede zooveel en ernstig bestreden, maar, naar ik mij vlei, authentiek als de anderen gebleken, gebod: «gij zult u geen afgodsbeeld maken» heeft reeds in beginsel de waarheid: God is geest, die dus ook in geest en waarheid moet worden vereerd, als een der hoogste geloofsbeginzelen van den waren godsdienst erkend. Te zaâm beschouwd met den aanhef en 't eerste gebod mag hiervan gelden: «es enthält eben die Anforderung, an den über die Natur erhabenen, freien Geist zu glauben» (Meier 81). Elke voorstelling in eenige gedaante zou Hem verkleinen: hieruit blijkt Zijne volstrekte verhevenheid boven de schepping, terwijl Zijne betrekking met de menschenwereld, en dus ook met de wereld, in het: «Ik ben uw God» wordt verkondigd, daar toch bij zoo zuivere kennis van Zijn wezen, in een hoogsten openbaringsvorm als de naam Jahveh onderstellen doet, God wordt geacht eene absolute heerschappij uit te oefenen over alles. Geen wonder, waar een naam Gods wezen, zoo volmaakt dit met menschenlijke woorden toen geschieden kon, beschrijft, dat daar op deze, voor hen, die ze hielden, den dienst Gods van alle afgoderij rein hou-

¹⁾ Geen henotheïsme in dien zin als Kuenen wil t. a. p. I, 277 (alsof Mozes uit dankbaarheid voor de verlossing uit Egypte, die hij aan Jahveh toeschreef, nu zou besloten hebben, om Hem alleen te dienen) en gelijk Tiele t. a. p. 562 meent, dat 't waarschijnlijk eerst is geweest; zoodat Jahveh wel de hoogste eer toekwam, maar ook andere goden konden worden erkend als zoodanig. Het gebod toch verbiedt buiten den dienst van Jahveh, dien van eenigen God, gelijk Zijn naam het ook reeds aanduidt.

²⁾ Dit zal wat meer naar luid van de beteekenis der woorden mogen heeten dan 't sobere: „in dit gebod ligt opgesloten, dat Mozes van de macht en het aanzien van den God zijns volks een diepen indruk ontving” (Kuenen t. a. p. 276).

dende, geboden een *derde* volgt, 't welk gestrengelijk verbiedt dien naam ijdelijk (d. i. dan wanneer hij beter onuitgesproken bleef) te gebruiken, 't welk zoo licht in 't dagelijksche leven geschiedt. Dit derde gebod bewijst al weder op nieuw, dat we ons Mozes' godsbegrip niet licht rein genoeg kunnen voorstellen, waar hij Jahveh zóó heilig acht, dat hij alle onnoodig gebruik van dien naam verbiedt ¹⁾. Zijne zuivere denkbeelden aangaande Gods heiligheid, vooral in dit gebod uitkomende, openbaren zich ook in het volgende, *vierde*, 't welk gebiedt den Sabbathdag voor Hem af te zonderen, maar tevens het bewijs levert, hoe Mozes Jahveh kende als den Alwijze en Algoede, die in de Zichzelven toewijdende viering van dien dag, aan de menschen den, tot onderhoud van hun geestelijk leven zoo noodzakelijken, éénen rustdag om de 7 werkdagen gaf, mede zoo onontbeerlijk om hun lichamelijk organisme in goeden stand te houden. Vervolgens in het *vijfde*, 't gebod der ouderliefde, wordt het ons getoond, hoe Mozes reeds begreep, dat Jahveh de liefde zelve is, die in 't eere geven van de kinderen aan de ouders, Zijne plaatsvervangers op aarde, ook de kinderlijke liefde van de menschen tot Zich zoekt op te wekken, daar toch door de ouders de vereering tot Jahveh, die ook dit gebod geeft, terugkomt, terwijl tevens ook door zijne opvolging geheel het sociale leven wordt geheiligd. Licht blijkens den aanhef de verplichtingsgrond hierin, dat Jahveh hun God is, zoo volgt daaruit ook, dat men Hem, Wiens wezen er zich in openbaart, vereerde door 't volbrengen der geboden. Om naar Zijn wil te leven moesten zij worden nagekomen, maar tevens, opdat de mensch waarachtig geluk op aarde zou bezitten, waartoe een volgen van de door God ingestelde, aardsche levensorde noodzakelijk mag heeten. In de volgende geboden wordt dit dan ook nader bevolen.

¹⁾ Ewald wijst op den invloed door dit gebod uitgeoefend op de taal des gemeenen levens bij de Israëlieten, terwijl heidenen en volgers van den Islam haar zoo vaak door het gebruik van Gods naam bezoedelen (L. d. B. v. G. IV, 128).

Hierbij moet weder in 't oog gehouden worden, dat het altijd Jahveh is die gelast, zoodat die levensordening dient te worden beschouwd, als door Hem te zijn beschikt en bij voortdurend gewild. Is in het vijfde gebod mede de heiliging van het sociale leven, gelijk in het vierde tevens de instandhouding van het lichamelijk organisme des menschen beoogd, nu wordt allereerst in het *zesde* de beschikking den mensch ontzegd over het leven van den mensch en dit aan Jahveh overgelaten, wiens souvereine heerschappij alzoo weder wordt erkend. Eveneens in het *zevende*, door den Heer zoo schoon gecommentariëerd (Mtth. XIX : 6, Mc. X : 9): «wat God heeft saamgevoegd scheidt een mensch niet», 't welk beveelt het heilig houden van den echt («ihrer Idee nach als «Einehe» gedacht», Schultz), de innigste verbindtenis tusschen twee menschen, die, wanneer zij in oprechte liefde door godvruchtigen wordt aangegaan, een hechte grondslag mag heeten van waar geluk. Voorts het eigendom van den naaste moet worden geëerbiedigd, mede hierover gaat Jahveh's bestuur, want Hij vaardigt ook dit *achtste* gebod uit: «gij zult niet stelen». Ieder ontvangt zijn bescheiden deel uit Jahveh's hand. Het *negende* verbiedt valsch getuigenis te spreken tegen den naaste, wel het duidelijkst te commentariëeren door des Heeren woord: «uw woord zij: ja, ja; neen, neen». Jahveh gebiedt zelfs den naaste niet met woorden onrechtmatig, zonder noodzaak te schaden. Wat wil men nog meer, om den geheelen mensch in Zijne vreeze te doen wandelen? Met nog één gebod heeft Mozes het gansche gebied des zedelijken levens onder de macht van het godsgebod gesteld. In 't : «gij zult niet begeeren uws naasten huis» is de booze gezindheid ook geoordeeld door Jahveh. Wil men klaarder bewijs voor de diepte van Mozes' opvatting des zedelijken levens? Hoewel zij hier niet zoo zeer dieper gaat dan in de andere geboden, zooals in 't oog zal vallen, wanneer men slechts niet vergeet bij ieder gebod ook dit te bedenken, dat Jahveh het heeft uitgevaardigd,

Wiens toezicht over alles gaat — zelfs over des menschen-gedachten.

Zoo staat de gansche Dekaloog de voortreffelijkheid van Mozes' denkbeelden in 't godsd.-zedelijke, welke beide elkaâr op den duur niet kunnen missen. De geboden aangaande godsdienst en zedelijkheid hangen allernauwst saâm in den Dekaloog. Mozes' denkbeelden, wij moeten het ook hierom erkennen, zijn in beginsel de éénig ware, voor zijn tijd waren ze de zuiverst mogelijke. Zóó hoog is zijn godsd.-zedelijk standpunt, naar luid van den Dekaloog, dat zij, die op de geschiedenis van den Israël. godsdienst de ontwikkelingstheorie onbepaald willen toepassen, daar ze het niet erkennen mogen: hier moet bijzondere, goddelijke openbaring zijn geschied, wel zullen genoodzaakt zijn de echtheid van het stuk, zooals zij hierboven gerechtvaardigd is, op eenigerlei wijs te ontkennen. Wie echter de verhevenheid van de godsd.-zedelijke kennis, in deze wetten ten toon gespreid, mag erkennen, zal, bij de gedachte aan het geheel eenige verschijnsel van zoo iets voortreffelijks te midden van de godsd.-zedelijk steeds dieperzinkende oude wereld, het Chateaubriand niet van harte nazeggen: «ne faudrait-il pas en conclure, que ces lois ne peuvent émaner que du ciel»?

STELLINGEN.

I.

Ten onrechte wordt de Dekaloog de tien «woorden» genoemd.

II.

't Verbod van afgodsbeelden behoort tot de oorspronkelijke oorkonde.

III.

Mozes was monotheïst.

IV.

De Dekaloog is als godsdienstig-zedelijke wet onovertreffbaar.

V.

Alleen voor hen, die dezelfde wereldbeschouwing zijn toegedaan als de bijbelsche schrijvers, bestaat de mogelijkheid, om bij de toepassing der historische kritiek in elk geval onbevooroordeeld te werk te gaan.

VI.

Genesis I : 1 leze men בְּרָא in stede van בְּרָאָה.

VII.

Genesis III : 19^b bevat niet de vervulling der bedreiging van Genesis II : 17^b.

VIII.

Niet te rechtvaardigen is thans nog in een wetenschappelijk werk het gebruik van den Israëlitischen godsnaam in den vorm Jehovah.

IX.

Het historisch karakter van de vóórgeschiedenis der evangeliën kan gehandhaafd worden.

X.

In Romeinen XIII : 8^b behoort τὸν ἔτερον niet bij νόμον.

XI.

Bijzonder moet de aandacht van den exegeet er op gevestigd zijn, dat de schrijvers des N. T. leefden onder den invloed van de geestesrichtingen huns tijds.

XII.

Er is geen spoor van te vinden, dat Christus het verachten van de stoffelijke goederen dezes levens op zich zelf als een verdienstelijk werk heeft beschouwd.

XIII.

Zonde tegen den Heiligen Geest kan ten slotte de éénige oorzaak zijn van eeuwig verderf.

XIV.

Gelooven in Jezus Christus leidt tot persoonlijke gemeenschapsoefening met den verheerlijkten Heer.

XV.

De strijd, die tot de synode van Dordrecht in 1618 en '19 de aanleiding heeft gegeven, was een strijd over het dogma, niet over het gezag der belijdenis.

XVI.

Eene getallen-symboliek heeft geene objectieve waarde.

XVII.

Het is niet de aard van het onderwerp, maar de wijze waarop het wordt behandeld, die bepaalt of er van wetenschap kan sprake zijn.

XVIII.

Godsdienst en zedelijkheid kunnen elkaâr op den duur, zonder verlies van hun waar karakter, niet missen.

XIX.

Oude strijdleuzen te reprimiteeren leidt tot spraakverwarring.

XX.

Het Spiritisme wederstaat den Heiligen Geest.

XXI.

De Nederlandsch Hervormde kerk heeft thans voornamelijk ook beteekenis als een niet te verachten band tusschen velen, die anders niet veel aansluiting hebben.

XXII.

De Kristenen zullen wijs doen geen steun te zoeken bij den Staat.

XXIII.

De inrichting van onze godsdienstoefeningen eischt hervorming.

XXIV.

Nog meer invloed dan van de school mag van het huisgezin worden verwacht.

RECEIVED MONTE

NEW YORK

Diss.

18