

Existentieele Exegese?

Rede

gehouden ter viering van den
één en zestigsten verjaardag der
Vrije Universiteit te Amsterdam
op 20 October 1941

door

Dr F. W. Grosheide



Uitgave van J. H. Kok N.V., Kampen
1941

Existentieele Exegese?

Rede

gehouden ter viering van den
één en zestigsten verjaardag der
Vrije Universiteit te Amsterdam
op 20 October 1941

door

Dr F. W. Grosheide



Uitgave van J. H. Kok N.V., Kampen
1941



Hooggeachte Toehoorders,

Gunt mij op den dag, waarop wij gedenken, dat onze Universiteit vóór één en zestig jaren werd geopend, een oogenblik Uw aandacht, wanneer ik de vraag voor U tracht te beantwoorden, of het aanbeveling verdient, dat wij, Gereformeerden, spreken van *existentieele exegese*. Het onderwerp kon tot een breede behandeling aanleiding geven, maar een samenzijn als dit eischt korthed, en ik zal mij daarom beperken tot een min of meer schematisch overzicht, waarin alleen de hoofdzaken naar voren komen ¹⁾).

Toch moet ik den tijd nemen om een tweetal bedenkingen, die bij het hooren van mijn onderwerp kunnen zijn opgekomen, te weerleggen. De uitdrukking *existentieele exegese* kan bij iemand een glimlach wekken, omdat hij een modegril vermoedt. Het woord *existentieel* is nu eenmaal bij velen geliefd, laten we het ook eens met *exegese* verbinden en zien, wat dat oplevert!

Ik moet dadelijk antwoorden, dat van een offer aan de mode geen sprake is, de term *existentieele exegese* werd niet door mij gemaakt, ge vindt hem zoo bij *Fascher* als bij *Schneider* ²⁾).

Een tweede bedenking is van meer beteekenis. Met een: is Saul ook onder de profeten?, zoude ge mij kunnen vragen, of de Nieuwtestamenticus van plan is vandaag het moeilijk terrein der wijsbegeerte te betreden. Stelt U gerust, een dergelijk voornemen bestaat niet. Een onderwerp als *existentieele exegese* brengt met velerlei in aanraking, inderdaad ook met de filosofie. Maar ik heb te veel eerbied voor de wijsbegeerte, dan dat ik op haar terrein zou gaan liefhebben en ik zou mijn onderwerp niet gekozen hebben, ware het niet, dat ik in de overtuiging leef, dat het te behandelen is zonder diep in te gaan op détailpunten der zoo moeilijke nieuwere filosofie.

Ik zal U dadelijk toonen, dat het mij daarmede ten volle ernst is. Het is wel noodzakelijk reeds terstond aan het begin een zeer algemeene omschrijving te geven van hetgeen onder *existentieele exegese* wordt verstaan, later zal die omschrijving nader moeten worden uitgewerkt. Maar die nadere uitwerking en zeker die algemeene typeering kan geschieden zonder gebruik te maken van wijsgeerige onderscheidingen. De woorden *existentie*, *existentieel* worden volstrekt niet steeds in dezelfde beteekenis gebruikt. *Andersen* heeft ons daarover goed ingelicht ³⁾). Doch voor heden gaan we op de verschillen, die tusschen de wijsgeeren bestaan, niet dieper in. Dat is ook niet noodzakelijk. Onder *exis-*

tentieele exegese verstaan we heden een Schriftuitlegging, die er mede rekent, dat de inhoud van den tekst den uitlegger aangaat, hij wordt er door aangesproken en kan noch dien inhoud naast zich neerleggen. In het oogenblik van het aanspreken wordt de Schrift openbaring voor den mensch en moet de mensch een beslissing nemen in bevestigenden of ontkennden zin. Er is dus geen Woord Gods op zichzelf. Het *tua res agitur* moet den uitlegger elk oogenblik voor den geest staan. Zoo is er meer sprake van een geesteshouding dan van een methode; de vraag is: in welke stemming wordt de Schrift uitgelegd, wat wil men met zijn exegese bereiken?

Zie ik goed, dan is het thans juist tijd om over existentieele exegese te spreken. Het is wel waar, dat het groote debat, dat over deze zaak is gevoerd, al weer een tiental jaren achter ons ligt. Maar voor eenige weken werd *Bultmanns* kommentaar op het Evangelie naar Johannes volledig. Meer nog dan *Barth* is *Bultmann* de pleitbezorger der existentieele exegese. En meer dan in *Barths* verklaring van Paulus' brief aan de Romeinen komt in *Bultmanns* werk uit, wat existentieele exegese in de practijk beteekent. Toegegeven moet, dat het boek nog te kort geleden is uitgekomen om er nu reeds een billijk oordeel over te kunnen vellen. Met een boek van dit kaliber gaat dit niet zoo snel. Toch moge een enkel citaat U overtuigen, dat we in *Bultmanns* kommentaar inderdaad vinden existentieele exegese in de practijk. Bij Joh. 17 : 9 lezen we: Sie steht, da sie sich Gottes Offenbarung in der Entscheidung des Glaubens an Jesus aneignet, in der Unsicherheit alles geschichtlichen Seins, dem kein unmittelbares Gottesverhältnis gegeben ist. En even verder: Noch deutlicher wird in dieser Motivierung die Situation der Gemeinde. Wohl ist ihre Zugehörigkeit zu Jesus gegründet in einer geschichtlichen Entscheidung; aber es ist die Entscheidung für das eschatologische Geschehen, nicht für eine bestimmte innergeschichtliche Möglichkeit, für ethische, politische oder kulturelle Werke und Werte.

Toch was niet het verschijnen van *Bultmanns* boek voor mij de eigenlijke reden om tot U over existentieele exegese te spreken. De oorzaak is, dat ik meen, dat er op dit stuk voor de Gereformeerde theologie iets te leeren en iets af te weren valt. Over de existentieele exegese is reeds heel wat geschreven, ze is ook op afdoende wijze bestreden, b.v. door den reeds genoemden *Fascher*. Er is thans behoefte voor ons om ons tegenover de existentieele exegese te verklaren.

De eerste vraag dan, die ik nu aan de orde moet stellen, is deze: hoe is het tot een pleiten voor existentieele exegese gekomen?

Om de zaak niet al te diep op te halen, nemen we ons uitgangspunt bij de Hervormers en dan denk ik met name aan *Calvijn*. De exegese van *Calvijn* heeft zeker iets existentieels. Zij staat midden in haar tijd. Voor den Geneefschen Hervormer gaat het om den inhoud van den Bijbel. Die ligt niet buiten of naast hem, maar voor hem en spreekt hem aan als Woord van God. Elk oogenblik brengt *Calvijns* exegese ons in aanraking met de kwesties van zijn

tijd en laat ze er licht over schijnen, geeft ze beslissingen. Het is geen wonder, dat juist in onze dagen van actualisme de uitlegging van *Calvijn* weer meer naar voren, meer in eere komt.

Maar helaas — het goud is verdonkerd. Als ik wel zie, vooral door twee oorzaken, door de verandering der tijden en door de gebreken, die ook de exegese van een *Calvijn* hebben aangekleefd. Genève is de stad van *Calvijn*, ook de stad van *Rousseau*. Al spoedig na het optreden van *Calvijn* en zijn onmiddellijke opvolgers begint de natijld te komen. En hoe verder het gaat, hoe meer we het rationalisme zien naderen.

Het rationalisme is de dood voor alle gezonde Schriftverklaring. Want krachtens zijn beginsel moet het het karakter der Schrift als Goddelijke openbaring ontkennen, in ieder geval miskennen. Het laat den mensch oordeelen over het werk Gods. Zoo moet het leiden tot ongeoorloofde Schriftkritiek en tot het weigeren om te luisteren naar de stem van God. Het is niet noodig deze dingen nader voor U uit te werken, ze zijn overbekend. Ik kan met een enkele herinnering volstaan. Inderdaad, het rationalisme beteekent de dood voor de gezonde exegese, gelijk die bij *Calvijn* en de zijnen werd gevonden.

Het zou evenwel onbillijk zijn, indien we alleen het rationalisme de schuld gaven van het verval. Er ontbrak iets aan de exegese der reformatoren, met name het juiste historische besef. Er is waarlijk niet alleen gefantaseerd op de kaarten, die we vinden ingeplakt in onze oude Statenbijbels. Er werd veel beweerd en weinig bewezen. De Joden leerden dat, de oude Christenen deden dit en vroeg men, vanwaar hebt ge die wijsheid, dan kwam er geen antwoord. Het zou de moeite loonen eens na te gaan, waaraan dit gebrek aan historisch besef is te danken⁴⁾. Te meer, omdat het zich niet op alle terrein openbaart, maar een man als *Calvijn* tegenover de beweringen der Roomsche kerk zich tot de patres wendt en toont hun geschriften zeer wel te kennen, zelf te hebben bestudeerd. Naar alle waarschijnlijkheid werken hier andere factoren. Zelfs het rationalisme heeft in zijn eerste periode niet gebracht en ons geleerd nauwkeurig en ook critisch onderzoek. Dat hadden de reformatoren van de humanisten slechts zeer ten deele geleerd en zoo namen ze zonder de noodige critiek veel uit oude schrijvers over, ook uit Grieksche en Romeinsche classieken. Verder hebben we hier misschien nog nawerking van het verkeerde in de scholastiek, die immers vaak redeneerde zonder eerst de feiten, waaruit men redeneerde, nauwkeurig te hebben vastgesteld. Ik kan thans echter op dit op zichzelf belangrijke onderwerp niet nader ingaan en moet volstaan met uit te spreken, dat twee factoren van de goede reformatorische exegese hebben afgebracht, de vijandschap van het rationalisme eenerzijds, aan den anderen kant les défauts de ses qualités.

Zoo begint aan het einde van de achttiende eeuw voor de exegese een nieuwe periode, die zich in de negentiende eeuw heeft voortgezet, en waartoe zeer velen, die thans arbeiden, nog moeten worden gerekend, het tijdvak van het werken naar de historische, wil men naar de historisch-critische methode, het oordeelen met

de menschelijke rede. Zonder weer nader op het verschijnsel in te gaan, spreek ik nu maar van het historisme ⁵⁾, dat begeert alles naar de wet van oorzaak en gevolg te verklaren, dat de wetten tracht vast te stellen, volgens welke het historisch gebeuren verloopt en meent aldus zelfs tot op zekere hoogte de toekomst te kunnen voorspellen. Voor ons onderwerp is het niet noodzakelijk en heden zelfs onmogelijk om nadere onderscheidingen te maken, we mogen spreken van de historische methode in het algemeen, die vele tientallen van jaren de exegetische beheerscht.

Van de werkwijze der historische methode op het terrein van de exegetische geeft de reeds genoemde *Joh. Schneider* een korte, maar rake typeering ⁶⁾. Zij tracht door critiek op den tekst en op de bronnen aan den dag te brengen, wat er werkelijk is geschied. Zij gaat de afzonderlijke historische gebeurtenissen na, stelt zich op de hoogte van hun bijzonder karakter en plaatst ze onderling in samenhang. Zij poogt uit de bronnen de werkelijkheid te reconstrueeren. Wetenschappelijk wordt vastgesteld, wat vroeger heeft bestaan. Het wetenschappelijk karakter der methode eischt, dat zij blijft binnen de grenzen van hetgeen immanent door de menschelijke rede kan worden vastgesteld. Tot hetgeen achter de feiten ligt, het bovenhistorische, komt zij niet.

Er is door de mannen, die naar de streng toegepaste historische methode werkten, ontzaggelijk veel bereikt. Dit is geschied aan de rechter- en aan de linkerzijde. Wat de eerste betreft, behoef ik slechts den naam van *Zahn* te noemen, wat de tweede aangaat, zou ik kunnen wijzen op *Schürers* Geschiedenis van het Joodsche volk in de dagen van Jezus Christus. Hoeveel verkeerde voorstellingen zijn opgeruimd, doordat nieuwe bronnen werden ontdekt of reeds bekende beter gelezen! Hoe is eenerzijds het bronnenmateriaal door de critiek gezuiverd van insluipsels of onjuistheden, anderzijds de waarde van vroeger geminachte getuigen in het licht gesteld! We zeggen niet te veel, wanneer we beweren, dat door de historische methode de Christelijke oudheid, waaraan ik als Nieuwtestamenticus in de eerste plaats denk, opnieuw voor ons is ontsloten en daardoor opnieuw is gaan leven.

Waarlijk de mannen der historische methode hebben niet tevergeefs gewerkt, en zonder een profeet te willen zijn, mag men wel uitspreken, dat hun arbeid nog aan vele geslachten ten goede zal komen.

Toch bracht de historisch-critische methode niet aan allen voldoening, ook niet aan allen, die niet door principieele bezwaren werden gekweld. Een opeenstapelen en ordenen van feiten is in wezen niet anders dan het keurig schikken der koopwaren in de uitstallkast van een winkel. En zoo is het te verklaren, dat aanhangers der methode naar een aanvulling zochten, die aan hun werk meer kleur kon geven. Dit is zelfs op meer dan één wijze geschied. Ik spreek nu maar niet over de godsdiensthistorische school, die uitgaande van de gedachte, dat alle godsdiensten in wezen, wil men in formeel opzicht, gelijk zijn, aan het schiften en beoordeelen, nog het vergelijken en het zoo aangeven van de bronnen der voorstellingen zelf toevoegde. Ik denk met name aan

de psychologische methode, die we vooral zien toegepast bij de mannen, die de ervaring tot uitgangspunt kozen van hun theologie.

Ook hier moeten we kort zijn en kunnen we slechts vermelden, dat de psychologische exegese als noodzakelijke aanvulling van het vorsch en in het verleden zag het onderzoeken van het zieleleven van den mensch. De mensch in het verleden en de mensch in het heden denken, voelen, willen op gelijke wijze. Wat in het verleden werd opgeteekend, is uiting van menschelijk zieleleven en kan door den mensch in het heden met zijn zieleleven worden gegrepen. Dit gaat zoóver, dat *Carl Schneider* uit de verschillende commentaren op één Bijbelboek de psychische geaardheid van den commentator meent te kunnen afleiden. Ieder komt met zijn eigen innerlijk tot de Schrift en tracht het doen en het spreken van Jezus en van Paulus naar eigen geaardheid te verklaren. Het ik van den uitlegger speelt hier wel een heel groote rol ⁷⁾. Zijn eigen geloofservaring moet hem dienen om die, welke in de Schrift is neergelegd, te verklaren. Wij zeiden niet te veel, toen we uitspraken, dat de psychologische methode slechts als aanvulling van de historische mag worden beschouwd. Het principieele uitgangspunt is hetzelfde. Ook hier is de Schrift een menschelijk document uit het verleden, dat door de menschen van het heden moet en kan worden verstaan.

Wij roemden de groote verdiensten van de historische methode en toch, niemand kan er aan twifelen, ze is doodgeloopen. Doodgeloopen, ondanks het vele, dat ze aan den dag bracht, doodgeloopen, ondanks de hulp van haar secondanten, de godsdienstgeschiedenis en de psychologie. Met doodgeloopen bedoel ik niet, dat ze in onze dagen geen aanhangers meer heeft. Integendeel, die heeft ze, bewuste en onbewuste, maar ze heeft geen toekomst meer, daartoe zijn haar gebreken door de huidige generatie te helder in het licht gesteld. Het is bijna aandoenlijk om het betoog te lezen, dat *G. Krüger*, die niet alleen een groot geleerde, maar ook een scherp opmerker was, gaf in zijn rectorale rede te Giessen gehouden in 1925, toen het nieuwe zich begon te openbaren. Hij tracht de louter historische methode te verdedigen, maar hij doet het als een man op leeftijd, die weet, dat hij zijn besten tijd heeft gehad ⁸⁾.

Waarom is nu de louter historische methode te gronde gegaan? Ik zeg uitdrukkelijk de louter historische methode, want zelfs ook *Bultmann*, die existentieele exegese begeert, weigert beslissen van een dialectische methode te spreken en houdt staande, dat het Nieuwe Testament niet anders dan naar de historische methode kan en mag worden bestudeerd ⁹⁾. We spreken dus van den ondergang der louter historische methode. Deze methode is te gronde gegaan, omdat zij de Schrift van subject tot object heeft vernederd, omdat ze de Schrift van haar eigen karakter heeft beroofd en haar gemaakt heeft tot een getuigenis onder de getuigenissen. Ik bedoel dat niet in dien zin, dat zij de Schrift niet eerder als het door den Heiligen Geest ingegeven Woord van God. Dat is hier nog niet aan de orde. Ik meen niet meer, dan dat de Schrift geworden is één uit de vele, die dan ook geen andere be-

langstelling dan de vele verdient te ontvangen. Vergunt me dit nader toe te lichten.

Wanneer de Schrift Schrift, Woord Gods, zal blijven, moet er afstand blijven tusschen haar en haar uitlegger. Die afstand, die eerbied, verdwijnt, wanneer de Schrift door de critiek in stukken wordt gesneden ¹⁰⁾, wanneer het doen van de Bijbelheiligen naar historische wetten wordt beschreven, ja, wanneer men zich niet ontziet, de daden en woorden van onzen Heiland naar psychologische regelen te verklaren. In beginsel is er dan voor het wonder geen plaats. Ik kan het ook juist andersom zeggen, de louter historische methode schept afstand tusschen de Schrift en ons, zij is een ding buiten ons, dat ons niet aangaat, niet toespreekt ¹¹⁾. Het geloof, dat tot de Schrift gaat om er den weg der zaligheid te vinden, verdraagt dat alles niet. Gode zij dank, ook de geloovige exegeet, en zoo zijn er nog vele, verdraagt het niet, zelfs al is hij een voorstander van de toespassing der historische methode. Wanneer de Schrift een gewoon boek is, als de exegeese niet meer te doen heeft dan na te gaan, wat de schrijvers dachten en hoe de eerste lezers het hebben opgevat, is de Bijbel ons onderzoek nauwelijks waard, alles wordt dan vlak, menschelijk ¹²⁾. De historische methode vraagt tenslotte niet, wat waar is, doch slechts wat menschen in het verleden hebben gedacht. Vooral in het kamp aan de linkerzijde wordt dit vaak onomwonden toegegeven, Paulus heeft het zóó gezien en zóó gezegd, maar ik voor mij neem de vrijheid om er anders over te oordeelen. Loont het dan nog de moeite om veel tijd te besteden aan een onderzoek, dat wil uitmaken, wat Paulus heeft gedacht? Ik weet wel, dat het zoo alleen aan de uiterste linkerzijde wordt gezien. Ik mag niet overdrijven en ik mag weer zeggen: de practijk is vaak beter dan de theorie. Vooral bij de orthodoxen komt ondanks het werken naar de historische methode vaak nog iets naar voren, dat in een vroeger tijdperk thuis behoort. Men merkt het duidelijk bij een man als *Zahn*, die nog gaarne eigen meening in de Schrift terugvindt, omdat de Bijbel hem als geloovige dierbaar is en die er zoo zelfs toe komt, omdat hij geen verkiezing en verwerping aanvaarden wil, te oordeelen, dat de brief aan de Romeinen aan Jodenchristenen is geschreven. Doch aan dat alles mag ook niet meer waarde worden toegekend, dan dat de practijk sterker is dan de leer, het is geen principieele verzaking der historische methode.

Ik durf zelfs zoo ver te gaan, dat ik uitspreek: in den grond der zaak is de historische methode het subjectivisme op den troon. Haar voorstanders meenen in gemoede, dat zij zonder eenige vooringenomenheid, volkomen onbevooroordeeld te werk gaan, inderdaad leidt hun methode er toe, dat aan de Schrift terstond haar bijzonder karakter ontnomen wordt. Men komt tot een scheiding tusschen geloof en wetenschap, die niet vol te houden is ¹³⁾. Men wil aan het geloovige kerkvolk allerminst zijn Bijbel ontnemen, maar men maakt dien Bijbel in zijn wetenschap, ook bij de opleiding van de aanstaande dienaren des Woords, geheel of althans voor een goed deel kapot. De historische methode leidt tot de dorre Schriftuitleggingen, waarvan een geestig Amerikaan schreef: Wan-

neer de engelen eens lachen willen, lezen ze een kommentaar ¹⁴⁾!

Het was een schreeuw om de waarheid en de geldigheid van het Woord Gods, die tot verandering leidde en die roepen deed ook om existentieele exegese. Zoo ging het niet langer. Men raakte den Bijbel bij alle Bijbelonderzoek meer en meer kwijt, hij was de moeite van het onderzoek niet langer waard. Ik zeide zoo juist ook om existentieele exegese. Want dat hierom gevraagd werd, was niet het eenige, zelfs niet het voornaamste protest tegen de louter historische methode. Men ging in de eerste plaats pleiten voor theologische of pneumatische uitlegging, waarmee men bedoelde, dat na alle grammatisch, historisch, psychologisch onderzoek der Schrift, behoefte bestond aan de ontwikkeling van haar theologischen inhoud en men zocht naar de middelen, waarmede dat zou kunnen gebeuren. Doch hierover handel ik heden niet. Ik bepaal me tot de existentieele exegese, die men aan den eenen kant kan zien als een kind of althans als een bloedverwant van de pneumatische exegese, maar die toch aan den anderen kant zoo duidelijk eigen kenmerken draagt, dat ze afzonderlijk kan worden besproken ¹⁵⁾. Men houde slechts in het oog, dat men in deze existentieele exegese te doen heeft met één der protesten, naast of met enkele andere, misschien wel het felste en meest principiele. Want de existentieele exegese, het blijkt immers uit de voorloopige kenschetsing, waaraan ik U nog even mag herinneren, slaat, bij alle erkenning van de waarde der historische methode en bij het gebruik maken daarvan, toch radicaal andere wegen in.

De existentieele exegese is alleen te verstaan als protest tegen de historisch-psychologische. Daarom was het noodzakelijk over de historisch-psychologische methode wat breeder te handelen. Wat zijn nu de bezwaren, die tot een radicalen ommekeer hebben geleid? Wanneer ik die vraag beantwoord, bepaal ik me tot de meening van *Rudolf Bultmann*, hoogleeraar te Marburg. Ik doe het om twee redenen. Vooreerst, omdat ik ook thans kort moet zijn en slechts een schema kan geven. Maar in de tweede plaats, omdat we het aan *Bultmann* schuldig zijn. Hij is de man, die niet alleen met veel talent en met veel warmte voor existentieele exegese heeft gepleit, maar die thans ook, gelijk ik reeds opmerkte, in de praktijk heeft getoond, hoe zulk een existentieele exegese werkt. Wat anderen hebben geleverd, zinkt bij *Bultmanns* werk in het niet ¹⁶⁾.

Welke zijn nu *Bultmanns* bezwaren tegen de historisch-psychologische methode? Die vallen ten deele samen met de reeds opgesomde. Dat wil zeggen, voor een deel zijn ze van algemeenen aard en hebben ze niet bepaald tot een vragen om existentieele exegese geleid. Maar voor een deel zijn ze kenmerkend voor *Bultmann*. Om dat te zien, moeten we vooral vasthouden, dat *Bultmann* de historische methode als zoodanig niet verwerpt, integendeel, hij acht haar de eenig mogelijke en eenig juiste, wil er mee werken en heeft er naar gewerkt ¹⁷⁾. De historische methode evenwel beschikt over den tekst en zijn mogelijkheden, stelt er zich niet onder, maar boven, zij spreekt over het woord, niet over de zaken, die in het woord worden voorgesteld ¹⁸⁾. Bij deze methode brengt de exegeet

zijn stof onder de wetten van geschiedenis en psychologie ¹⁹⁾. Ja vooral, de historische methode, toegepast zonder meer, is vrucht van het te verwerpen idealisme, dat meent over God en mensch te kunnen spreken tegelijk ²⁰⁾.

Dit laatste is van groote beteekenis en brengt ons tot een tweede belangrijk kenmerk van of wilt ge aanleiding tot het existentieel exegetiseeren. Het is vele jaren geleden, dat ik op deze zelfde catheder verdedigde, dat van onbevooroordeeld uitleggen geen sprake kon of mocht zijn. Sinds is er heel wat veranderd. Dat er ten allen tijde vooringenomenheid is, ook bij de exegese, wordt thans wel door vrijwel ieder toegegeven, de existentieele exegese ziet die bevooroordeeldheid niet als een zooveel mogelijk te ontwijken kwaad, maar begeert haar welbewust. *Bultmann* is een vriend en volgeling van *Heidegger*, aan wien hij zijn *Glauben* en *Verstehen* heeft opgedragen. Voor hem zijn de gedachten van *Heidegger*, bepaald die ten opzichte van den tijd en het zijn, de waarheid, zoozeer de waarheid, dat hij er van overtuigd is, dat de schrijvers der boeken van het Nieuwe Testament, zij het onbewust, zich naar dit schema van tijd en zijn hebben gedragen en dat hun uitlegger er zich evenzeer naar te schikken heeft. Goed uitleggen is uitleggen naar de theorie van *Heidegger*, anders uitleggen verdient den naam van exegese niet, is in den grond der zaak niet mogelijk.

Ik zou wel zeer ingaan tegen wat ik in den aanvang zeide, indien ik thans poogde U een kort overzicht te geven van *Heideggers* wijsbegeerte. Dat is ook niet noodzakelijk. Het is voldoende, wanneer ik concreet aangeef, op welke wijze de invloed van *Heidegger* zich bij *Bultmann* laat gelden. Dat betreft dan in de eerste plaats het feit, dat de exegeet niet onbevooroordeeld kan zijn, doch daarover behoeft ik verder niet te spreken. Van meer belang is, wat *Bultmann* leert ten aanzien van het voorverstaan of den cirkel in de exegese. In den grond der zaak is dit de materiele toepassing van de formeele stelling, dat onbevooroordeeldheid niet mogelijk is.

De oudere hermeneutiek spreekt gaarne van congenialiteit. Wanneer het oog niet kan zien, kan het de stralen der zon niet opvangen. Indien er niet een zekere verwantschap is tusschen den tekst, dien de exegeet verklaren wil, en hemzelf, zal hij in het verklaren nooit slagen. *Bultmann* is bang voor elke subjectiviteit, toch ontkomt ook hij niet aan het vaststellen van iets, dat in den exegeet wordt vereischt. En dat zelfs in meer dan één opzicht. Want hij onderstelt geloof, waarover ik straks spreek en omdat dit het overzien van de stof vergemakkelijkt en omdat dit niet dadelijk met *Heideggers* leer in verband staat, en hij onderstelt bovendien een van te voren verstaan (*Vorverständnis*), het materiele, waarop ik doelde. Een tekst, die handelt over de wereld, waarvan ik zelf deel uitmaak, die spreekt van mijn existentie, van leven en dood, een tekst dus, die mijzelf aangaat, kan ik alleen uitleggen, indien ik reeds van te voren iets versta van de dingen, van welke hij spreekt. Ik kan niet een tekst, die over leven en dood handelt, verklaren, tenzij ik iets weet van leven en dood. Men moet dit van te voren verstaan niet opvatten als een gedeel-

telijk weten, noch minder als een idealistisch in beginsel alles weten, wat tot mijn existentie behoort, maar slechts als een van te voren weten inzake (um) de mogelijkheden van mijn existentie. Ik weet niet nauwkeurig, wat de dood is, om dat te weten moest ik gestorven zijn, maar ik heb toch wel een zekere eigenaardige kennis van den dood, waardoor ik weet, dat hij nog iets anders is dan een enkel natuurgebeuren. Ga ik met zulk een wetenschap den tekst verklaren, dan ontsluit de tekst mij een bepaalde mogelijkheid. Die versta ik dan door te beslissen ²¹).

Heb ik U zoo, althans ten deele, laten zien, hoe *Bultmann* meent, dat de exegeet tot den tekst gaat, thans moet ik U, en dat is het belangrijkste, mededeelen, hoe de Marburger geleerde oordeelt, dat het verklaren in zijn werk gaat of althans in zijn werk behoort te gaan. Die twee worden door *Bultmann* niet steeds uit elkander gehouden, omdat hij eenerzijds alle verklaren laat verlopen volgens een bepaalde theorie van de kennis, maar daarnaast en toch vooral eischt, dat het op een bepaalde wijze geschieden zal. Wanneer ik van deze eischen iets zeg, moet ik me weer tot de voornaamste punten bepalen. Dat daardoor het overzicht weer schematisch wordt, terwijl wat *Bultmann* zelf schrijft allerm minst schematisch is, wordt gaane toegegeven. Doch kortheid en duidelijkheid blijven heden het schema vragen. *Bultmann* dan oordeelt, dat het in de exegese behoort te gaan om de zaak, niet om de meening. Niet dus, om wat een schrijver schrijft, maar om de zaken, waarover hij schrijft, niet om wat er staat, doch om wat is bedoeld ²²). De vraag is, uit welke opvatting der menschelijke existentie is een uitspraak geschreven, op welk gebied ligt dat bedoelde en hoe is dat gebied voor den exegeet toegankelijk. Moeilijkheid geven hier niet louter historische feiten of natuurwetenschappelijke feiten, bij welke geen verschil tusschen het gezegde en het bedoelde is aan te nemen, maar wel die teksten, die de existentie van den mensch raken, de mogelijkheden daarvan. De zaakexegese ziet de menschelijke existentie niet in het algemeen, maar individueel, tijdelijk, met de momenten van het niet herhaalbare, met gebeurtenissen en beslissingen ²³). De waarheid, en die heeft de exegese te zoeken, is nooit in abstracto aanwezig, maar in een bepaalden tijd, in een bepaalde situatie ²⁴).

Wij verstaan nu ook, dat *Bultmann* vraagt, dat de tekst den exegeet zal aanspreken en van hem een beslissing moet vragen. Tegenover de waarheid kan niemand onverschillig staan. Men moet haar aanvaarden of verwerpen. De mensch is vrij om een beslissing te nemen, hij kan en mag zich daaraan niet onttrekken ²⁵). Dat beslissen beteekent het verwerkelijken der mogelijkheden, die in de existentie liggen. Zoo leef ik voor den tekst van oogenblik tot oogenblik verder, doordat ik voortdurend beslis. Onder dit beslissend uitleggen leer ik mijzelf kennen, leer ik, wat ik kan zijn. De mogelijkheden van mijn bestaan worden werkelijkheid in een exegese, die tracht te verstaan, in welk opzicht de schrijver van een tekst in dien tekst zijn opvatting van de in zijn existentie bestaande mogelijkheid heeft neergelegd ²⁶). Zoo moet het zijn, omdat de mensch niet zelf over zijn bestaan beschikt, zijn zijn is

een kunnen zijn en de tekst moet hem zeggen, hoe hij in een bepaald oogenblik zal zijn. Daaruit volgt tevens, dat de exegete nooit klaar komt, want elk oogenblik wordt door den tekst slechts één mogelijkheid der menschelijke existentie gegrepen en wij kennen niet alle mogelijkheden, omdat wij onze eigen mogelijkheden niet kennen ²⁷). De existentieele exegete bestaat slechts, terwijl zij levend geschiedt ²⁸).

Hoe komt nu de exegete tot een dergelijk verklaren? Hier raken we aan het punt, dat ik straks uitzonderde, omdat ik het vanwege zijn belangrijkheid liefst afzonderlijk bespreek. De exegete kan slechts verklaren hetgeen, waardoor hij zelf gegrepen is, slechts verklaren in het geloof. Men kan niet van vergeving spreken, als men geen vergeving heeft ²⁹). Dat hier iets spaak loopt en dat men dan ook niet van den dood zou kunnen spreken, tenzij dat men gestorven is, heeft *Bultmann* zelf reeds gevoeld ³⁰). Wij kunnen alleen spreken van wat is geopenbaard, uitleggen, beslissen in geloofsgehoorzaamheid, door de werking van den Heiligen Geest, als er bereidheid is om te hooren, om geloovig te vragen. Over deze geloofsgehoorzaamheid beschikt de exegete echter niet, zij wordt werkelijkheid, als zij wordt bewezen ³¹).

Ik zou niet zoo breed tot U over de existentieele exegete hebben durven spreken, indien ik niet van oordeel was, dat dit nieuwe pogen ook ons, Gereformeerden, iets heeft te leeren. Kort gezegd is het dit. Ook onze exegete, ja zelfs onze prediking, staat niet zelden onder den ban der historisch-psychologische methode. Er mag met blijdschap worden vastgesteld, dat er, misschien nog meer onbewust dan bewust, verzet tegen zulk doen begint te komen. Verzet is er in elk geval. Het teekenen van feiten, zonder dat hun beteekenis voor ons voldoende in het licht wordt gesteld, het schilderen van het meestal nog gegiste psychologische proces in de Bijbelheiligen, dat ons dan ten voorbeeld wordt gesteld, is in onze kringen niet onbekend. De existentieele exegete met haar protest tegen wat aan haar voorafging, kan ons leeren, hoe de historische methode ook zelf op een wijsgeerigen grondslag rust, die voor ons niet is te aanvaarden, hoe rationalisme en idealisme hier invloed oefenen en beletten de Schrift te zien als Gods openbaring aan ons. Ik weet wel, dat dit laatste onder ons algemeen worden aanvaard, maar dan past het ook niet te werken naar een methode, die in feite met dit geloof in strijd is.

Maar dat moet dan ook in de practijk van de exegete uitkomen, meer dan soms onder ons het geval is. Om in de termen van de existentieele exegete te blijven, zou ik willen zeggen, we mogen geen oogenblik vergeten, dat de Schrift ons altijd aanspreekt, ons te allen tijde en onder alle omstandigheden iets te zeggen heeft. De vraag, wat zegt dit Schriftwoord mij, mag ook de wetenschappelijke exegete nooit nalaten te stellen. Dat is geen in de wetenschap te weren stichtelijkheid of toepassing, de toepassing begint eerst, waar ik iets, dat buiten het Schriftwoord staat, met het Schriftwoord in verband breng. Maar ik mag mijzelf niet buiten het Schriftwoord stellen. Want de Schrift is niet iets naast andere dingen in de wereld. Zij is Gods Woord in betrekking tot

mij, de kerk, de wereld. Wie dat uit het oog verliest, doet te kort aan het zelfgetuigenis der Schrift, dat telkens aangeeft, hoe zij is Gods Woord aan den mensch ³²).

Elke exegese, die de Schrift *de facto* neemt als een object, iets, dat op zichzelf staat, dat haar niet aangaat, is uit den booze, ze is steeds Gods openbaring aan den mensch en moet daarom met eerbied en ontzag worden behandeld. De Schrift is nooit dood, zij is steeds in actie, zij is niet iets uit het verleden alleen, zij spreekt in het heden, *hic et nunc*, spreekt altijd, of we het hooren willen of niet hooren, zij spreekt vrij of zij veroordeelt, zij roept het recht Gods uit over het leven. En een exegese, die dat niet ziet, die geen *μυστηριον* is, is de juiste exegese niet ³³). In dien zin kunnen we dan ook van de existentieele exegese leeren, dat de Schrift ons steeds roept tot het doen van een keuze, het nemen van een beslissing.

Maar op de wijze, waarop de existentieele exegese in den trant van *Bultmann* ons dat wil laten doen, gaat het niet. Want al is er iets in haar voordeel op te merken, de debetzijde moet meer posten vermelden. En dat is geen wonder, nu zij zelf rust op een wijsgeerig fundament, dat het onze niet kan zijn. Over dezen grondslag spreek ik weer niet, slechts over het gebouw, dat er op werd opgetrokken.

Tegen de existentieele exegese dan, gelijk in onze dagen voor haar gepleit wordt, geldt in de eerste plaats, dat zij, al wil ze juist objectief zijn en al keert zij zich tegen alle psychologisme en ervaringstheologie, toch in hooge mate subjectief, anthropologisch is. Ik kan het dadelijk aldus zeggen: Het Woord Gods ontstaat in de menselijke beslissing. Buiten die beslissing bestaat het niet, het spreekt niet objectief in de wereld. De exegeet, die beslist, maakt uit, wat Gods Woord is ³⁴). Dit subjectieve karakter wordt voor wie wat nader toeziet, zoo duidelijk, dat het meer dan eens tegen *Bultmann* is aangevoerd ³⁵). De hoofdzaak is echter, dat hier aan Gods Woord, al wordt juist het omgekeerde bedoeld, want *Bultmann* zoekt objectiviteit in het gezag van den tekst ³⁶), toch inderdaad alle gezag ontnomen wordt. *Bultmanns* exegese brengt ons in onverzoenlijken strijd met het zelfgetuigenis der Schrift, dat steeds weer luidt: in deze boeken spreekt de Heere met gezag, ze zijn en ze blijven canon voor geloof en leven. Wie de Schrift of een Schriftwoord in het oogenblik, dat het den mensch aanspreekt, tot openbaring maakt, komt met het karakter der openbaring in onverzoenlijken strijd.

Dit groote bezwaar van de subjectiviteit kan ik U nog beter doen zien, wanneer ik met U let op een aantal gevolgen, die er dadelijk uit voortvloeien. Natuurlijk kent *Bultmann* geen statische exegese, alles is bij hem dynamisch, exegese van en voor het oogenblik ³⁷). De exegeet verandert zelf elk moment en daarmede zijn exegese, die immers het telkens gegeven antwoord is op het Woord, dat hem aanspreekt ³⁸).

Nu zult ge misschien opmerken, dat toch ook onzerzijds moet worden toegegeven, dat de exegese nooit gereed komt. Zij gaat steeds verder. Juist omdat de Schrift het steeds levende Woord Gods is, spreekt zij in elken tijd en zal elk geslacht nieuwe schatten

in haar ontdekken. Practisch toont de ontwikkeling van de exegese, hoe waar dit is ³⁹⁾. Dat alles geef ik U grif toe, maar daarmee zijn we hier niet gereed. Vooreerst wordt in de existentieele exegese het statische element der uitlegging te laag aangeslagen en in de tweede plaats en dat is erger, komt de methode, ik gebruik dit woord, al weet ik, dat *Bultmann* het niet bezigen wil, het karakter van de Schrift zelf te na.

Er is geen voor immer geldende exegese, er is een gezonde ontwikkeling. Maar dat neemt niet weg, dat ik in een bepaalden tijd wel een exegese als geldig mag en moet voordragen. Ik mag dat doen, vooreerst, omdat ik aanneem, dat alle menschen zijn geschapen naar het beeld Gods en daarom de Schrift, die in mensche-lijke taal tot ons komt, op dezelfde wijze zullen verstaan ⁴⁰⁾.

Ik mag het doen, omdat de exegese een zeer lange geschiedenis achter zich heeft en van tal van uitleggingen, soms zelfs door de kerk dogmatisch vastgelegd, gebleken is, dat ze zonder meer juist zijn. Maar ik moet het ook doen, omdat de Schrift eischt overdragen van het Woord, prediking en alle overdragen, prediken is tenslotte ook uitlegging. De Schrift spreekt zelf van overleveren, verkondigen. En dat waarlijk niet alleen ten aanzien van door Gods Geest geïnspireerde apostelen ⁴¹⁾, ook van alle geloovigen. God gebiedt den Israelieten telkens Zijn groote daden aan de kinderen te verkondigen, dat is toch ook uitleggen en verklaren ⁴²⁾, en de apostelen vragen, dat het evangelie door elk Christen zal worden beleden en verder gebracht, hoe zullen ze het doen, als ze het niet verklaren ⁴³⁾? *Bultmann* zelf gevoelt de moeilijkheid en maakt daarom onderscheid tusschen exegese en kerkelijke verkondiging ⁴⁴⁾. Maar hoe kan de kerk verkondigen zonder uitlegging van het Woord, dat is zonder exegese ⁴⁵⁾?

Ernstiger is echter een tweede punt en daarmee leid ik U naar de hoofdzaak. Ik trachtte U aan te toonen, dat de existentieele exegese feitelijk de openbaring als openbaring doet ontstaan in het oogenblik van het aanspreken. Dat wil zeggen, ze loochent niet slechts een statische exegese, maar zelfs een statisch Woord Gods. De Bijbel is niet het Woord Gods. God spreekt misschien door of in verband met den Bijbel den mensch aan, maar een bepaald gezaghebbende, door den Geest geïnspireerde Schrift erkent de existentieele exegese niet. Hier raken we aan den wortel van alle kwaad. Juist in dit opzicht wordt aan hetgeen de Schrift van zichzelf zegt, geen recht gedaan. De theopneustie maakt hier weer onderscheid. Slechts, wie gelooft, dat de Heilige Schrift is het door Gods Geest ingegeven Woord Gods, kan een antwoord geven op de vraag, waarvoor de existentieele exegese ons stelt, altijd dan, voorzover het een mensch mogelijk is van deze dingen te spreken.

Ik heb U nu naar het punt geleid, waar het voor ons op aan- komt. De existentieele exegese heeft ook ons iets te zeggen, zoo sprak ik uit. Hoe dat kan, moet ik thans nog met een enkel woord aangeven. Slechts wanneer wij gelooven, dat in de Schrift de Geest des Heeren spreekt, nog steeds spreekt en dat diezelfde Geest de harten bewerkt om Zijn stem te hooren ⁴⁶⁾, kan aan den recht-

matigen eisch worden voldaan, dat de Schrift ons steeds aanspreekt en dat wij haar stem moeten hooren en verstaan. Maar dan zien we ook, dat er veel meer is dan de aanraking van één oogenblik. Er is een leiding des Geestes in de kerk. En zonder deze gedachte thans nader uit te werken, mag ik zeggen, dat aan die leiding des Geestes ook de uitlegger deel heeft. In het steeds voortgaande werk van den Geest ligt de continuïteit. Omdat er ten allen tijde werkingen zijn van één en denzelfden Geest, kan er uitlegging worden vastgelegd, overgedragen, kan de exegeet meer doen dan verklaren, wat hij in een oogenblik heeft gehoord.

Er is vroeger tegenover het subjectieve, waartoe de ervarings-theologie leidde, vaak nadruk gelegd op het Bijbelsche *wij weten*. Wij weten, dat wij een gebouw van God hebben, in de hemelen, niet met handen gemaakt, een eeuwig huis. Wij weten, dat, als Hij zal geopenbaard zijn, wij Hem gelijk zullen wezen, want wij zullen Hem zien, gelijk Hij is. Wij weten, dat wij overgegaan zijn uit den dood in het leven, omdat wij de broeders liefhebben. Anders zeer zeker dan bij de ervarings-theologie, maar toch niet minder ernstig komt bij een existentieele exegese, die niet vasthoudt aan een werk des Geestes in de Schrift en in ons, dit wij weten in het gedrang. Er is niets gemeenschappelijks en het *Onze Vader* kan dan eigenlijk niet meer van de lippen komen. Zeer zeker, ik sprak er U van, aanvaardt ook *Bultmann* een werk des Geestes, doch eenzijdig, in den mensch, de betrekking tusschen de Schrift en den mensch draagt bij hem niet het karakter, dat de Schrift zelf ons teekent, daarom gaat in feite alle betrekking ontbreken, is er bij den geloovige niets statisch, weet hij nooit, kan hij hoogstens hopen op meer oogenblikken van worden aangesproken. Een blijvende zekerheid, een daarvan genieten en daarin leven, kent hij niet. Er is slechts één geloof, één belijdenis, die ons over de onzekerheid en het subjectivisme heen helpt, ze is die van het spreken van den Geest, die in ons woont en getuigt in de Schrift. Dan worden we waarlijk aangesproken. Zeker, *Bultmann* erkent, dat we in de Schrift door God worden aangesproken, maar slechts dan en daar, als wij de stem hooren. Hier ligt het accent aan den verkeerden kant. Er is een blijvend Woord Gods, dat blijvend spreekt, blijvend troost en dat leidt tot een gemeenschappelijk gelooven, weten, spreken. De Schrift spreekt niet van mogelijkheden, maar van een zijn. En dat doet zij als Gods blijvende openbaring voor elken tijd. Zoo is er waarachtige vooruitgang in de exegese mogelijk, die aan de kerk tot zegen is.

Alleen de belijdenis van de theopneustie kan aan den terecht gestelden eisch van existentieele exegese voldoen⁴⁷⁾. Dat is ook in de Gereformeerde theologie gebleken. Ik sprak U over het existentieele karakter van *Calvijs* Schriftuitlegging. Er zouden honderden zoo niet duizenden plaatsen te noemen zijn, waar bij den Hervormer uit Genève dit existentieele karakter aan den dag treedt. Ik noem U een enkele typeerende uitdrukking: *Verum quidem est, sic compositos debere boni et probi doctoris mores, ut vita prius loquatur quam lingua (alioqui nihil a theatro actoris differret*⁴⁸⁾.

Het leven spreekt, ook bij den theoloog, er is bewogenheid der ziel onder het Woord, eer nog de tong spreekt. Het is een zware taak aldus het Woord Gods uit te leggen. Toch zal aan dien eisch moeten worden voldaan, omdat het karakter der Schrift het van ons eischt. Men vraagt in ootmoed, wie is tot deze dingen bekwaam? *Augustinus*, de grootste aller theologen en ook één der grootste Christenen zeker, heeft onder die vraag gezucht en hij bidt, dat God hem moge bekwamen Zijn Woord recht te verstaan. Hoort, hoe hij smeekt. „De dag is Uwe, ook is de nacht Uwe: op Uw wenk vliegen de oogenblikken voorbij. Schenk ons uit hen den tijd voor onze overpeinzingen over de verborgenheden Uwer wet en sluit haar niet voor ons, wanneer wij kloppen. Immers Gij hebt niet gewild, dat zoovele bladzijden met duistere geheimenissen tevergeefs geschreven werden, maar die wouden hebben toch ook hun herten, die zich in hen terugtrekken en uitrusten, er ronddolen en weide vinden, zich neerleggen en herkauwen. O Heere, volmaak mij en ontdek ze mij. Zie, Uw stem is mijn vreugde, Uw stem gaat mij boven een overvloed van genietingen. Geef mij, wat ik liefheb: want ik heb lief. En Gij hebt dat gegeven. Verlaat Uw gaven niet en versmaad Uw dorstend kind niet. Moge ik U belijden al wat ik gevonden heb in Uw boeken en moge ik hooren de stem des lofs en U drinken en overdenken de wonderen van Uw wet, van het begin af, toen Gij hemel en aarde geschapen hebt, tot aan het rijk Uwer heilige stad, dat met U in eeuwigheid zal bestaan” ⁴⁹).

Ook tot den exegeet komt de roepstem: Heden, zoo gij Zijn stem hoort, verhard uw hart niet.

En hij mag slechts één antwoord geven: Spreek, Heere, want Uw knecht hoort.

Aanteekeningen.

¹⁾ De tijdsomstandigheden gebieden niet alleen groote korthed in de aantekeningen, maar verbieden zelfs de nadere uitwerking van den tekst. De rede wordt daarom gegeven, gelijk ze gehouden is, al zou bij meer dan één onderdeel nadere omschrijving gewenscht zijn geweest.

²⁾ *E. Fascher*, Vom Verstehen d. N. T., Giessen, 1930, bl. 43, 47, 57, 71; *Joh. Schneider*, Histor. u. pneumat. Exegese, N. Kirchl. Zeitschr., 42, 12, Dec. 1931, bl. 729.

³⁾ *W. Andersen*, Der Existenzbegriff u. d. existenzielle Denken i. d. neueren Philos. u. Theol., Gutersloh, 1940.

⁴⁾ Vgl. Nieuwtestamentische Exegese, Amsterdam, 1912, bl. 31 vlg. Overigens is er over de exegese van *Calvin* nog wel heel wat meer te zeggen, dan hetgeen thans beweerd wordt en destijds beweerd werd.

⁵⁾ Een definitie van het historisme geeft *G. Krüger*, Der Historismus und die Bibel, Giessen, 1925, bl. 6.

⁶⁾ A. w., bl. 714.

⁷⁾ *Carl Schneider*, Psychologische Exegese, Zeitschr. f. system. Theol., 1932, 1, bl. 132, 135. Zie ook *R. Bultmann*, Das Problem einer theol. Exegese des N. T., Zwischen den Zeiten, 3, 4, 1925, bl. 335, 339.

⁸⁾ *Krüger*, a. w.; *Krüger* is geboren in 1862 en was van 1891—1927 hoogleeraar te Giessen.

⁹⁾ *Bultmann*, a. w., bl. 356 vlg.

¹⁰⁾ Dit kan ook gebeuren door in het licht te stellen, dat het wereldbeeld van de Schrift onjuist is, dat haar historische en andere mededeelingen niet deugen, enz. *Krüger*, a. w., bl. 8 sluit zich aan bij *Löscher*, die verklaarde, dat toen eenmaal vaststond, dat de aarde om de zon draaide, de verachting van de Schrift merkbaar toenam.

¹¹⁾ *Bultmann*, a. w., bl. 337, vgl. *Fascher*, a. w., bl. 26.

¹²⁾ Vgl. ook *Bultmann*, a. w., bl. 340.

¹³⁾ *Krüger*, a. w., bl. 11 geeft een bijna vermakelijk voorbeeld. Toen in 1892 in Deutschland een strijd woedde om het Apostolicum, verklaarde de Pruisische opperkerkeraad, dat het artikel: ontvangen van den Heiligen Geest, geboren uit de maagd Maria „vor unbefangener Forschung noch immer die Probe der Wahrheit bestehe“. Terecht vindt *Krüger* dit „noch immer“ bijzonder fraai. 't Kan verkeeren!

¹⁴⁾ Henry Ward Beecher is reported to have said that when angels wanted amusement they read commentaries. Princet. Theol. Rev., 25, 3, 1927, bl. 450.

¹⁵⁾ Over pneumatische of theologische exegese zie men mijn artikel Geref. Theol. Tijdschr., 38, 1, Jan. 1935.

¹⁶⁾ Genoemd kan worden, hetgeen *K. Barth* schreef in de voorrede van den tweeden druk van zijn commentaar op Romeinen. Van belang zijn voorts verschillende geschriften en opstellen over de exegese in het algemeen, die ook over de existentieele handelen. Vermeld werden reeds als schrijvers: *Fascher*, *Carl Schneider* en *Joh. Schneider*. Wij noemen nog *A. Bill*, L'étude historique du Nouveau Testament, Rev. d'Hist. e. d. Philos. rél., 13, 4/5, Juli Oct. 1933; *E. Fuchs*, Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis, Zeitschr. Theol. u. Kirche, 13, 4, 1932; *G. Krüger*, Dialectische Methode und Theol. Exegese, Zwischen d. Zeiten, 5, 2, 1927; *K. H. Miskotte*. Opmerkingen over Theologische Exegese, De openbaring der Verborgeneheid, bl. 63—99; *Fr. Traub*, Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung, Zeitschr.

Theol. u. Kirche, 8, 2, 1927. Over *Schütz, Dehn, Dillenberger, Spiegel* zie men het juist verschenen Bibliotheek-bulletin van *K. J. Cremer*, Geref. Theol. Tijdschr., 42, 9, Sept. 1941, bl. 382 vlg. Van *Bultmann* zelf zijn vooral van belang: Das Problem einer theol. Exegese d. N. T., Zwischen d. Zeiten, 3, 4, 1925 (voortaan Problem); Die Bedeutung der „dialekt. Theol.“ für d. neutest. Wissenschaft, Theol. Blätter, 7, 3, Maart 1928, herdrukt in Glauben u. Verstehen, Tübingen, 1933, bl. 114—133 (voortaan Bedeut., pagineering naar Glauben u. Verstehen); voorts hoewel minder Comment Dieu nous parle-t-il dans la Bible, Foi et Vie, 35, 60, Apr. 1934. Wij bepalen ons kortheidshalve tot deze artikelen, *Fascher* bespreekt nog andere.

¹⁷⁾ Problem, bl. 357; Bedeut., bl. 115.

¹⁸⁾ Problem, bl. 339.

¹⁹⁾ *Fascher*, a. w., bl. 18.

²⁰⁾ Bedeut., bl. 118.

²¹⁾ Bedeut., bl. 125 vlg. Vgl. *Fascher*, a. w., bl. 22 vlg. Hij toont aan, dat dit van te voren verstaan overeenkomt met *Heideggers* „Vormeinung“, maar ook dat we hier met een philologischen cirkel te doen hebben, men heeft reeds het verstaan noodig om tot het verstaan te komen. Bl. 64 vlg. stelt *Fascher* in het licht, dat naar de theorie van *Bultmann* openbaring niet is te verstaan, tenzij ik van te voren weet, wat openbaring is. *Fascher* heeft gelijk, wanneer hij opmerkt, dat *Bultmanns* Vorverständnis weinig verschilt van de door hem verworpen ἀνάμνησις van het idealisme.

²²⁾ Zie ook *K. Barth*, Römerbrief, uitg. 1923, bl. XII vlg.

²³⁾ Problem, bl. 341 vlg.

²⁴⁾ Bedeut., bl. 116.

²⁵⁾ *Fuchs*, a. w., bl. 309 vlg.

²⁶⁾ Problem, bl. 348.

²⁷⁾ Bedeut., bl. 119, 124; vgl. *Fuchs*, a. w., bl. 313, 319.

²⁸⁾ Problem, bl. 347.

²⁹⁾ *Fuchs*, a. w., bl. 311, 314, 320.

³⁰⁾ Bedeut., bl. 119; Problem, bl. 352.

³¹⁾ Problem, bl. 352 vlg. Zie ook *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, I, 1, München, 1932, bl. 278; Das Wort Gottes u. d. Theologie, München, 1925, bl. 118, 165, 175; *Miskotte*, a. w., bl. 85. *Barth* stelt de zaken anders voor dan *Bultmann*. Over de betekenis, die *Bultmann* toekent aan het werk des Geestes voor het geven en het verstaan der openbaring zie *Fascher*, a. w., bl. 42, 45.

³²⁾ Algemeene Canoniek, bl. 28 vlg.

³³⁾ Hermeneutiek, bl. 185, vgl. bl. 113.

³⁴⁾ Dat we *Bultmann* met deze uitspraken geen onrecht aandoen, wordt bewezen, door wat hij schrijft Problem, bl. 344, 350, 354, 356. Van belang is bijzonder bl. 347. Wanneer *Bultmann* met een aantal voorbeelden de onjuistheid der historische methode in de praktijk heeft aangetoond, verklaart hij geen „Gegenbeispiele“ te kunnen geven, omdat de existentieele exegese slechts bestaat „in der Lebendigkeit des Vollzuges“.

³⁵⁾ *Fascher*, a. w., bl. 57; *Fuchs*, a. w., bl. 313.

³⁶⁾ Problem, bl. 344.

³⁷⁾ Problem, bl. 347, 348. Men moet bewondering hebben voor *Bultmann*, dat hij bij zijn systeem een kommentaar durft te schrijven. De praktijk is hier weer beter dan de leer. Eigenlijk zou een kommentaar na haar eerste optekening van weinig betekenis meer moeten zijn geacht.

³⁸⁾ *Fascher*, a. w., bl. 57.

³⁹⁾ Hermeneutiek, bl. 111, vgl. ook *Joh. Schneider*, a. w., bl. 730.

⁴⁰⁾ Wij raken hier aan de kwestie van de evidentie, die van veel gewicht is, doch die we thans niet kunnen behandelen. Men zie Hermeneutiek, bl. 111 vlg.

⁴¹⁾ 1 Kor. 11 : 2; 15 : 3 enz.

⁴²⁾ Deut. 6 : 7; 11 : 19; Ps. 78 : 1 vlg., etc.

⁴³⁾ 2 Tim. 2 : 2.

⁴⁴⁾ Problem, bl. 354.

⁴⁵⁾ Een kleiner bezwaar, dat we daarom in een noot noemen, is, dat de existentieele exegese niet toe te passen is op de Schrift zonder meer, doch slechts op een aantal teksten n.l. alleen op zulke, die ons zijn in de wereld raken, vgl. *Bultmann*, Bedeut., bl. 125; *Fascher*, a. w., bl. 58. Misschien be-

teekent dat in verband met het aangesproken worden, dat de methode alleen van toepassing is bij geboden Gods of wat tot een gebod Gods leidt, in ieder geval niet bij mededeelingen van feiten. Dat beteekent, dat zulke mededeelingen buiten de Goddelijke openbaring worden gesloten en ook, dat de exegeet, subjectief, uitmaakt, welke deelen der Schrift hem aanspreken en welke niet.

⁴⁶⁾ De vraag, in hoeverre de werking des Geestes, die de Schrift doet verstaan, ook bij niet wedergeborenen kan voorkomen, is beantwoord, Hermeneutiek, bl. 43.

⁴⁷⁾ Dit is niet een vooropzetten van een dogma bij de exegese, maar bij de exegese uitgaan, van hetgeen de Schrift van zich zelf zegt, zie Hermeneutiek, bl. 20 vlg., 24 vlg., 53, 85 vlg. De vraag, of het geoorloofd is bij de uitlegging der Schrift, gelijk *Bultmann* doet, van een bepaald wijsgeerig systeem uit te gaan, kon in de rede niet worden behandeld. Daarom over dat punt hier een enkele opmerking. In het algemeen gesproken stelt iedere exegeet zich op een zeker wijsgeerig standpunt, hij neemt b.v. aan, dat Aristoteles de wetten, volgens wij denken, juist formuleerde. Maar er is toch verschil. Men kan, en zoo behoort het te zijn, bereid zijn, zich rekenschap te geven van de wijsgeerige regels, die men aanvaardt, om die te onderwerpen aan het oordeel der Schrift en ze prijs te geven, wanneer ze daarmee in strijd blijken. Men kan ook, en zoo is het bij *Bultmann*, een bepaalde wijsbegeerte, buiten alle critiek van de Schrift om, wijl men oordeelt, dat die zich daar niet over uitlaat, of zelfs oordeelt, dat de Schrift een ander, onjuist systeem onderstelt, aan zijn exegese ten grondslag leggen. Dit verschil in houding bepaalt het gedrag van den exegeet. Daar komen nog twee dingen bij. De Schrift geeft ons wel de beginselen eener wijsbegeerte, niet een uitgewerkt systeem, maar het zal bij de uitwerking voorkomen, dat we in eens iets ontmoeten, waarover de Schrift wel spreekt en dan hebben we daarmee te rekenen, en eventueel zelfs ons uitgangspunt te wijzigen, zie *Beginnelsen en Feiten*. En in de tweede plaats heeft de Christelijke wijsbegeerte zoo te zijn, dat de materiele gegevens, die de Schrift biedt, in haar systeem passen. Een wijsbegeerte, die geen plaats heeft voor het geloof, het testimonium Spiritus Sancti, vergeving van zonden, heeft op den naam van Christelijke wijsbegeerte geen recht.

⁴⁸⁾ Op Hand. 1 : 1—2.

⁴⁹⁾ Confess., 11, 3, vert. *Prof. Dr A. Sizoo*.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT



3 0000 01143 5843

K 1560