



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

## Van Erasmus tot Reimarus. Ontwikkelingen in de bijbelwetenschap van 1500 tot 1800

Jonge, H.J. de

### Citation

Jonge, H. J. de. (1991). *Van Erasmus tot Reimarus. Ontwikkelingen in de bijbelwetenschap van 1500 tot 1800*. Rijksuniversiteit Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/1007>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/1007>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).



# Van Erasmus tot Reimarus

Ontwikkelingen in de bijbelwetenschap  
van 1500 tot 1800

Voordracht gehouden tijdens de jaarlijkse bijeenkomst van  
bijzonder hoogleraren van het Leids Universiteits-Fonds en hun  
curatoren op 27 april 1991;  
tevens college ter gelegenheid van zijn afscheid als  
bijzonder hoogleraar in de geschiedenis van de  
bestudering en uitlegging van de bijbel in de vroeg-moderne tijd  
vanwege het Leids Universiteits-Fonds



*Mijnheer de Voorzitter van het Leids Universiteits-Fonds,  
Mijnheer de Rector Magnificus,  
Mijnheer de Decaan van de Faculteit der godgeleerdheid,  
Dames en Heren,*

In de theologische faculteit te Leiden wordt sinds de stichting van de universiteit jaar in, jaar uit les gegeven over de bijbel. Semester na semester staat zowel het Oude als het Nieuwe Testament op het lesrooster, nu al 416 jaar lang. En al even lang vormen Oude en Nieuwe Testament het object van intensief onderzoek. Uiteraard heeft in de loop van de laatste vier eeuwen de behandeling van de bijbel in het universitair onderwijs en onderzoek veranderingen ondergaan. Het doel van deze voordracht is de belangrijkste veranderingen die tussen 1500 en 1800 in de wetenschappelijke bestudering van de bijbel zijn opgetreden te signaleren en te belichten.<sup>1</sup>

Laat ik vooraf--enigszins vereenvoudigend--aanduiden, waarin de bestudering van de bijbel van vierhonderd jaar geleden verschilt van die welke aan de meeste instellingen voor wetenschappelijk onderwijs waarin de bijbel bestudeerd wordt *nu* gangbaar is.

Tot in de zestiende eeuw, en plaatselijk nog lang daarna, bestond de uitlegging van de bijbel aan universiteiten daarin, dat van de ene bijbelse passage na de andere werd bepaald, welke dogmatische waarheid ze bevatte, of welk ethisch voorschrift, of welke les voor het bereiken van een gelukkig leven na de dood. De hele bijbel werd ondervraagd op haar directe betekenis voor, en bijdrage aan, een actuele levensbeschouwing. De bijbel werd beschouwd als normatief voor de christelijke geloofsleer en ethiek. Met normatief bedoel ik hier: normatief voor de tijd van de onderzoeker. De onderzoeker van de bijbel zette de inhoud ervan om in christelijke geloofsleer en ethische instructie voor zichzelf en zijn tijdgenoten.

De aan deze benadering ten grondslag liggende veronderstelling was, dat de bijbel spreekt tot een in tijd en ruimte niet gelimiteerd publiek. Hij spreekt voor mensen van alle eeuwen en alle plaatsen. In deze opvatting volgden de zestiende-eeuwse exegeten, humanisten en reformatoren, katholieken en protestanten, eenvoudig de middeleeuwse bijbeluitleggers.

Al sinds de stichting van de eerste universiteiten in de twaalfde eeuw was door theologen aan de bijbel gewerkt met het idee, dat uit de bijbel direct de geloofsleer en ethiek voor het heden konden worden afgeleid, zoals recht uit een wetboek.

Hoe is dit nu, eind twintigste eeuw? In de hedendaagse situatie kan men twee fundamenteel verschillende typen van onderzoek van de bijbel onderscheiden.

Ten eerste is er de bestudering van de bijbel als een collectie geschriften uit een tamelijk ver verleden, elk bestemd voor een bepaalde kring door de auteur beoogde geadresseerden. Over het ontstaan van deze zuiver literaire en historische discipline zal ik het vooral gaan hebben.

Ten tweede zijn er enkele vormen van onderzoek waarin gepoogd wordt de waarheid die de bijbel geacht wordt te bevatten, als van blijvende betekenis en geldigheid door te geven aan hedendaagse lezers. De wetenschap die erop gericht is, oude bijbelse waarheid in de veranderde taal en voorstellingswereld van het heden te vertalen, noemt men wel '(bijbelse) hermeneutiek'. Dit vak gaat er gewoonlijk van uit, dat wat 'vertaald' wordt waarheid van duurzame geldigheid is, die echter in nieuwe situaties telkens opnieuw geformuleerd moet worden. Naast de 'hermeneutiek' is er de wetenschap die 'bijbelse theologie' heet. Deze had oorspronkelijk, in de achttiende en negentiende eeuw, wel de bedoeling tegenover het systeem van de sterk speculatieve dogmatiek de louter historische beschrijving te stellen van de leerbegrippen uit de successieve geschriften van de bijbel.<sup>2</sup> Maar in de twintigste eeuw gaat de bijbelse theologie weer geregeld uit van de veronderstelling, dat de bijbel naar zijn inhoud een eenheid vormt en een boodschap bevat die berust op openbaring. De consequentie is, dat de recentere bijbelse theologie het zich geregeld weer tot taak rekent uit de bijbel waarheden van blijvende, absolute geldigheid af te leiden voor mensen van nu.<sup>3</sup>

De zojuist genoemde vakken 'hermeneutiek' en 'bijbelse theologie' behoren in de Nederlandse verhoudingen niet tot het terrein of curriculum van de theologische faculteit (in strikte zin) van de rijksuniversiteit. Ze behoren tot het terrein van de zgn. kerkelijke opleiding, zoals die bij en naast elke theologische rijksfaculteit bestaat. Anders gezegd: de vraag, of de bijbel geopenbaarde, ook voor het heden valide waarheid doorgeeft, en waarin die waarheid zou bestaan, komt doorgaans binnen de openbare

faculteit niet aan de orde, maar wel in de kerkelijke opleiding, en soms natuurlijk ook op de grens van rijksfaculteit en kerkelijke opleiding.

Binnen de theologische faculteit van de openbare universiteit wil de studie van de bijbel een strikt historische en literaire discipline zijn. In deze studie gelden de tientallen geschriften van Oude en Nieuwe Testament als elk gericht tot een bepaald gehoor, op zekere plaats en in zekere tijd in de oudheid gesitueerd. Onderzocht wordt de bedoeling die de auteur van een geschrift had voor de door hemzelf beoogde geadresseerden. De bedoelingen van de auteurs worden opgehelderd in termen van de historische, sociale, culturele en godsdienstige factoren waardoor zij bij het schrijven werden geleid. Gezocht wordt naar de bronnen en tradities waarvan ze afhankelijk waren en de invloeden die ze hebben ondergaan. Verhalen die pretenderen bepaalde gebeurtenissen, of uitlatingen van personen weer te geven worden benaderd met de methoden van de kritische geschiedwetenschap, zoals die vooral in de negentiende eeuw ontwikkeld is, en ook met allerlei methoden van de moderne literatuurwetenschap.

Erkend moet worden, dat de hier bedoelde historische methode van bijbelonderzoek geen vastliggende code is.<sup>4</sup> Maar over de grondslagen ervan, gelegd in Duitsland in het midden van de negentiende eeuw (laat ik slechts de naam noemen van F.C. Baur), bestaat in brede kring verregaande overeenstemming.

Er is in de huidige situatie dus een literair-historische bestudering van de bijbel naast een actualiserende. De eerste is van seculiere, godsdienstwetenschappelijke aard; het oordeel over wat godsdienstig waar is blijft hier opgeschort. De tweede, die beoefend wordt in bepaalde vormen van 'bijbelse theologie' en 'hermeneutiek', gaat juist van de erkenning dat de bijbel waarheid biedt uit. De eerste is de aan universiteiten, in en buiten Nederland, nu meest gangbare vorm van bijbelwetenschap. De tweede is de hedendaagse voortzetting van de middeleeuwse traditie van bijbeluitlegging.<sup>5</sup>

Deze inleidende opmerkingen had ik nodig om begrepen te worden wanneer ik nu zeg, dat het in het volgende niet meer over de studie van de bijbel in de vorm van 'bijbelse theologie' en 'hermeneutiek' zal gaan. Ik zal verder uitsluitend handelen over de literair-historische vorm van bijbelwetenschap, vaak als 'historisch-kritische' bijbelwetenschap aan-

geduid, speciaal over haar voorgeschiedenis tussen 1500 en 1800. Uiteraard moet ik mij hier beperken, dus selecteren. Maar wat ik selecteer zullen hoofdzaken zijn.

Van fundamenteel belang voor het ontstaan van een historische beschouwingswijze van de bijbel is de uitgave van het Nieuwe Testament geweest die Erasmus van Rotterdam deed verschijnen, voor het eerst in 1516, en daarna nog viermaal in verbeterde edities tot in 1535. Het boek bevatte voor het eerst sinds duizend jaar een nieuwe, althans grondig herziene vertaling van het Nieuwe Testament uit de grondtaal, het Grieks, en wel in het beschaafde Latijn van het humanisme. Dit Latijn werd door humanisten als aantrekkelijker, zuiverder en pakkender beschouwd dan het--volgens hen--rommelige, verworden Latijn waarin de gangbare bijbel, de Vulgata uit de vierde eeuw, was gesteld. Naast de nieuwe vertaling van Erasmus kwam, voor het eerst in de geschiedenis, een gedrukte Griekse tekst van het Nieuwe Testament te staan, opdat de lezer kon verifiëren, of de nieuwe vertaling wel recht deed aan de grondtekst. Aan de vertaling en de grondtekst voegde Erasmus uitgebreide aantekeningen toe waarin hij zijn nieuwe overzetting rechtvaardigde door de bewoordingen en interpretaties die hij gekozen had met filologische argumenten te verantwoorden.

Het werk van Erasmus kwam natuurlijk niet uit de hemel vallen. Het is typisch een product, en een tamelijk laat product, van het humanisme. De vijftiende-eeuwse Florentijnse humanist Angelo Poliziano had betoogd en bewezen, dat antieke Latijnse literatuur beter begrepen werd als ze werd vergeleken met haar Griekse voorbeelden en bronnen. In die geest had Lorenzo Valla al eens, te Rome in de vijftiende eeuw, de Latijnse Vulgata van het Nieuwe Testament vergeleken met Griekse handschriften van dit boek. Hij had geconcludeerd, dat de Latijnse vertaling voor menige verbetering vatbaar was, zowel wat de tekstvorm als wat de vertaling betrof. Dit humanistisch programma, de verbetering en opheldering van een Latijnse tekst aan de hand van Griekse bronnen, is het wat Erasmus voor het complete Nieuwe Testament ten uitvoer bracht. De betekenis van dit werk is enorm, en wel om onder meer de volgende vier redenen.<sup>6</sup>

Ten eerste, omdat Erasmus het Nieuwe Testament uitgaf zonder het Oude. Hierdoor droeg hij beslissend bij tot een beter verstaan van beide delen van de bijbel naar hun eigen, historisch gebonden aard. De middeleeuwen door was de bijbel een nauwelijks gedifferentieerd conglomeraat van geschriften geweest, hoewel die geschriften toch ontstaan zijn gedurende een periode die zich uitstrekt over meer dan duizend jaar. De bijbel was de middeleeuwen lang als één geheel gezien, als de neerslag van één doorgaande openbaring. Het Oude Testament werd uitgelegd als voorbereiding op het Nieuwe en als heenwijzend naar de persoon van Christus, terwijl het Nieuwe Testament als vervulling van het Oude werd behandeld, niet als deel van de hellenistische cultuur der vroege keizertijd. De bijbel was een afgeronde, besloten, als homogeen behandelde massa. Door nu het Nieuwe Testament te scheiden van het Oude droeg Erasmus ertoe bij, dat de geschriften van het Nieuwe Testament als uitdrukking van een aparte periode en van een nieuwe godsdienstige beweging konden worden beschouwd. De verdeling schiep de mogelijkheid, zowel het Oude als het Nieuwe Testament beter tot zijn recht te doen komen.

Ten tweede is van belang, dat Erasmus nu eindelijk een tekst van het Nieuwe Testament afdruckte in het Grieks. Dit maakte het mogelijk, het Nieuwe Testament in zijn oorspronkelijke taal te lezen en zo de finesses en nuances van de taal van evangelisten en apostelen waar te nemen. Het Nieuwe Testament was opeens van een laat-latijns boek een Grieks boek geworden. De woorden ervan bleken plots van een frisheid en zeggingskracht die--zo voelden velen het--de traditionele vertaling versluiert had. Ook was er nu, in de gedrukte Griekse tekst, een norm waarmee overal in Europa Griekse handschriften van het Nieuwe Testament konden worden vergeleken. Daardoor konden varianten geregistreerd en tekstverbeteringen voorgesteld worden. Met Erasmus begint ook de tekstkritiek van het Nieuwe Testament.

Ten derde is van grote betekenis, dat Erasmus de Griekse tekst tot criterium maakte voor de juiste interpretatie van het Nieuwe Testament. Dat was toenmaals nog niet voor iedereen vanzelfsprekend. Enige conservatieve theologen aan de universiteit van Leuven wezen het principe beslist af.<sup>7</sup> Toch heeft het Erasmiaanse beginsel, dat het Nieuwe Testament moet worden geëxpliceerd uit het Grieks, algemeen veld gewonnen. Iedereen die zich tegenwoordig aan een serieuze onderwijs-

instelling op de studie van de bijbel wil toeleggen moet Grieks kennen of het anders bijleren.

Ten vierde heeft Erasmus met de aantekeningen bij zijn vertaling het genre geschapen van de filologische bijbelexegese en van de filologische bijbelcommentaar. Hierin is de vraag naar wat theologisch waar of juist is goeddeels (en op den duur geheel) vervangen door de vraag naar de precieze bedoeling van de ene na de andere passage, ongeacht of daarin waarheid begrepen geacht wordt of niet.

Ik moet aan deze uiteenzetting over Erasmus nog één opmerking toevoegen. U moet vooral niet denken, dat Erasmus ook zelf al de intentie had, een meer filologische en historische aanpak van de bijbelwetenschap te bevorderen. Wat hij werkelijk beoogde, was iets heel anders. Hij wilde niet minder dan de vernieuwing van kerk en samenleving in de geest van het praktisch-ethisch christendom dat volgens hem Christus had gepreikt en voorgeleefd. Die hervorming van kerk en maatschappij vereiste, dat leidinggevend en zich meer in het Nieuwe Testament zouden verdiepen. Daarvoor weer was volgens Erasmus een verbeterde vertaling van het Nieuwe Testament nodig. Zijn editie van het Nieuwe Testament was kortom bedoeld als grondslag van een project tot geestelijke en ethische sanering van Europa. Het werk had een uiterst praktisch doel: de geestelijke en zedelijke reform van kerk, staat en maatschappij.

Ik laat nu Erasmus achter mij en kom bij een belangrijke christen-humanist van een eeuw later, Hugo de Groot, alumnus van deze universiteit kort voor 1600, van 1594 tot 1598. Veel later in zijn leven, in de jaren dertig en veertig van de zeventiende eeuw, schreef ook hij een omvangrijk commentaar op de bijbel, Oude en Nieuwe Testament, in de vorm van het door Erasmus geïntroduceerde genre ‘Aantekeningen’ of *Annotationes*.<sup>8</sup> De *Annotationes* van De Groot blinken daardoor uit, dat ze de tekst van de bijbel, boek voor boek en vers voor vers, toelichten met behulp van overeenkomstige, parallelle passages uit de antieke, niet-bijbelse literatuur. Door deze talrijke verwijzingen naar de antieke literatuur, Griekse, Hellenistische, Romeinse, Hellenistisch-joodse en rabbijnse, historische, filosofische, juridische en andere bronnen--door deze talrijke citaten bewerkt Grotius, dat de bijbelse geschriften gaan leven en resoneren in de culturele context van hun ontstaanstijd. Grotius maakt, krachtiger dan ooit was gebeurd, de boeken van de bijbel tot deel van de oude wereld

waarin ze oorspronkelijk hadden gefunctioneerd. Hij zocht niet direct, wat deze oude teksten te zeggen hadden tot een modern publiek, maar wat ze hadden willen zeggen aan de oorspronkelijke geadresseerden en aan lezers in de oudheid. Op deze wijze zocht Grotius recht te doen aan de bedoelingen waarmee de auteurs de teksten geschreven hadden. In het Nieuwe Testament liet hij bijvoorbeeld de vermeldingen van een zogenaamde Antichrist niet langer, zoals onder protestanten gebruikelijk was, slaan op de paus van Rome van vele eeuwen later, maar op historische personen uit de tijd van de vroege kerk, wat in elk geval een aanzienlijke verbetering was. In het Oude Testament maakte hij de profetieën die eeuwen lang waren uitgelegd als aankondigingen van Christus tot verwijzingen primair naar gebeurtenissen uit de tijd van de auteurs, al sloot hij niet uit, dat ze de secundaire functie hadden te verwijzen naar Christus. Op diverse manieren droeg Grotius er toe bij, dat de geschriften van de bijbel beter dan voordien als documenten van de tijd van hun ontstaan werden gezien, als documenten die in eerste instantie gericht waren tot lezers in het verleden. Pas als de zin van die documenten voor antieke lezers was gevonden, kon de boodschap ervan aan een modern publiek van de zeventiende eeuw worden aangeboden.<sup>9</sup>

Ook voor Grotius immers had, net als voor Erasmus, de uitleg van de bijbel, hoe correct historiserend ook, een praktisch doel. Grotius stootte zich namelijk aan de veelheid en verdeeldheid der kerken. Hij zag, dat elke denominatie zich beriep op een eigen uitleg van de bijbel, welke haar specifieke opvattingen moest legitimeren. Grotius nu wilde tonen, dat de oorspronkelijke betekenis van de bijbelse geschriften een andere was dan de diverse denominaties claimden. De bijbelverklaring van Grotius wilde dus wel de antieke betekenis van de teksten in het licht stellen, maar tevens, heel praktisch, de grondslag bieden voor de vereniging van de kerken: een grondslag bestaande in de oorspronkelijke, historische schriftzin zoals die begrepen was in de eerste eeuwen van de kerk.

De bijdrage van het humanisme van Erasmus tot Grotius aan de ontwikkeling van de bijbelwetenschap is, dat het leerde de bijbel te zien als geschriften van antieke auteurs, bestemd voor bepaalde lezers uit de tijd van de auteurs. Wat humanisten bestreden was het gebruik van de bijbel als arsenaal van losse bewijsplaatsen voor leerstellige beweringen. Zo bevorderden zij een historisch begrip van de bijbel. Maar zij oefenden

nog nauwelijks historische kritiek op zijn inhoud.

Tot 1650 bleef wat op het gebied van het Nieuwe Testament aan historische kritiek werd gedaan weinig ingrijpend. Tot het radicaalste behoorde het volgende.

1. Van zeven van de zevenentwintig nieuwtestamentische geschriften werd de traditionele toeschrijving aan discipelen of apostelen, zoals Jacobus, Petrus en Johannes, betwist of verworpen.

2. Betoogd werd, dat de duur van Jezus' openbare optreden door de evangelisten te kort was voorgesteld. Deze duur zou niet één jaar zijn geweest, zoals de eerste drie evangelisten het voorstellen, of ruim twee, zoals Johannes wil, maar ruim vier jaar. Deze conclusie werd getrokken uit overwegingen behorend tot het terrein van de technische tijdrekenkunde, die ik hier laat rusten. Van belang is, dat sommigen de betrouwbaarheid van de technische tijdrekenkunde hoger aansloegen dan die van de berichtgeving in de evangeliën.

3. De voorstelling die Marcus (6:14-29) en Mattheüs (14:1-12) geven van de gebeurtenissen die leidden tot de dood van Johannes de Doper werd gekritiseerd omdat die niet overeenstemde met de voorstelling die de joodse geschiedschrijver Flavius Josephus (*Ant.* 18, 110v.) van dezelfde gebeurtenissen geeft. Deze kritiek vloeyde daaruit voort, dat de informatie uit de buitenbijbelse bron Josephus betrouwbaarder werd geacht dan die uit de evangeliën.

Deze voorbeelden van historische kritiek vindt men alle drie bij de Leidse chronoloog, filoloog en historicus Josephus Scaliger, hier werkzaam van 1593 tot 1609.<sup>10</sup> Soortgelijke kritiek vindt men op andere punten bij andere auteurs. Men mag niet onderschatten, hoeveel ervoor nodig was om in gevallen van tegenstrijdige informatie tot een zelfstandig oordeel en tot de formulering van kritiek als de genoemde te komen. Toch moet ook erkend worden, dat de autoriteit van de bijbel slechts weinig door deze detailkritiek werd aangetast. Over het algemeen bestond er tot 1650 een grote mate van vertrouwen in de historische juistheid van hetgeen in de bijbel wordt verteld. Dit vertrouwen gold ook de wonderen, waarvan bijbelse auteurs er vele berichten. Iemand als Hugo de Groot bijvoorbeeld achtte het goddelijk gezag van Jezus' boodschap gegarandeerd door het wonder van zijn lichamelijke opstanding uit de dood.<sup>11</sup> De historiciteit van deze opstanding achtte hij namelijk gegarandeerd door

de betrouwbaarheid van ooggetuigen,<sup>12</sup> het getuigenis van deze ooggetuigen achtte hij betrouwbaar weergegeven door de evangelisten,<sup>13</sup> en de betrouwbaarheid van de evangelisten bleek, aldus De Groot, uit o.m. het feit, dat nadat zij gestorven waren er allerlei wonderen op hun graven plaats hadden.<sup>14</sup> Wie als De Groot vertrouwen stelt in zo'n lange keten van successievelijk van elkaar afhangelende garanties, is niet bepaald een scepticus.

Maar dit vertrouwen zou vanaf het midden van de zeventiende eeuw in zijn tegendeel verkeren, door een verandering die tot de ingrijpendste omwentelingen in het Europese denken behoort. Tot 1650 bestond er een algemeen, principieel vertrouwen in de mogelijkheid, uit geschreven bronnen zekere kennis te verkrijgen, ook al waren die bronnen niet recent en gaven ze informatie weer die weer uit oudere traditie stamde. Na 1650 spreekt het steeds minder vanzelf, dat oude geschreven bronnen in beginsel met respect en vertrouwen worden bekeken. In tegendeel, ze worden juist meer en meer met een principieel wantrouwen tegemoetgetreden. Wat uit oude traditie en geschreven bronnen stamde werd niet meer als betrouwbare grondslag voor zekere kennis aangezien.

Vanwaar deze radicale mentaliteitsverandering? Het besef groeide, dat er een beter middel was om er gefundeerde kennis mee te bereiken: de rede. Met de opwaardering van de rede, slonk het vertrouwen in de overlevering. De laatste ging nu gelden als door alle mogelijke oorzaken aangetast: onbegrip, misverstand, onwillekeurige of moedwillige corruptie door tradenten, enzovoorts. Vanaf het midden van de zeventiende eeuw raakten traditie en geschreven documenten in discrediet als bronnen waaruit zekere kennis omtrent God, de geschiedenis, en wezen en bestemming van de mens kon worden afgeleid. Deze reoriëntatie, die op den duur de bijbeluitleg diepgaand zou beïnvloeden, kreeg impulsen van diverse kanten, waarvan er hier drie moeten worden genoemd.

De eerste impuls kwam van de filosofie van Descartes. Descartes leerde, dat men, om echt zekere kennis te verkrijgen, ook over God, moet beginnen met twijfel aan alles dat pretendeert zulke kennis aan te bieden. Boeken, traditie, opvoeding en onderwijs, niets verdient vertrouwen als het gaat om de grote vraag naar onaanvechtbare zekerheid. Zekere kennis kan alleen die kennis zijn, die afgeleid wordt uit enkele weinige ideeën die onwrikbaar waar moeten zijn omdat men helder en duidelijk inziet,

dat er niet aan te tornen valt. Zulke ideeën zijn, volgens Descartes, ten eerste, het zijn van het denkend subject, en ten tweede, het zijn van God als volmaakt, oneindig en almachtig wezen. Tot het bestaan van God kan men, meent Descartes, veilig besluiten op de volgende gronden. Het menselijk besef van eigen onvolkomenheid noopt tot het idee, dat er iets volmaakters moet zijn. Het idee van iets volmaakters nu kan niet uit de onvolkomen mens voortkomen. Het moet dus door een ander, volmaakter wezen in de mens gelegd zijn, dat wil zeggen door God.<sup>15</sup> Zo komt Descartes tot zekere, onbetwifelbare kennis betreffende het bestaan van God *zonder dat daarbij een boek als de bijbel te pas komt*.

Van een gebruik van de bijbel onthoudt Descartes zich zo goed als geheel. Maar hij schept wel de mogelijkheid van godskennis en theologie zonder bijbel. In de theologie van Descartes is de bijbel overbodig. Hierin lag voor het gezag van de bijbel een bedreiging, die op den duur ook onder theologen niet zonder gevolg zou blijven.

Een tweede factor die het gezag van de bijbel als bron van zekere kennis aangaande God aantastte, was het denken van Spinoza. Spinoza zag God in het eeuwige, noodzakelijke zijn dat aan alle actuele dingen ten grondslag ligt: de oneindige substantie, door Spinoza ook wel de 'natuur' en 'God' genoemd. Gods wil komt tot uitdrukking in de eeuwige wereldorde en de wetten der natuur. Een wijs mens kan daaruit met zijn natuurlijke rede God kennen. Voor dit kennen is geen openbaring, dus ook geen bijbel nodig.

Wel erkent Spinoza, dat kennis van God ook in de Schrift geopenbaard is. Maar die openbaring heeft een vorm aangenomen die volkomen is aangepast aan het gebrekkige bevattingvermogen van eenvoudige mensen uit het verleden. De inkleding van de openbaring is geheel tijdgebonden. In die inkleding gaat nog wel correcte kennis omtrent God schuil, kennis die overeenstemt met wat de natuurlijke rede over God leert. Maar volgens Spinoza zal de menselijke rede om waarheid te vinden in de bijbel scheiding moeten maken tussen ware, zuivere en redelijke kennis van God enerzijds, en kleinmenselijke, cultureel bepaalde inkleding daarvan anderzijds. Tot die inkleding behoren ook alle verhalen over wonderen.<sup>16</sup> Wonderen kunnen niet gebeuren, omdat God niet tegen zijn eigen wetten kan ingaan. De verhalen over wonderen zijn slechts ontstaan door overdreven of verkeerde voorstellingen van gewone gebeurtenis-

sen, hetzij reeds bij de eerste waarnemers, hetzij bij tradenten, hetzij bij de auteurs van de bijbelboeken. Zo'n waanvoorstelling was ook Jezus' lichamelijke opstanding uit de dood. Spinoza is bij mijn weten de eerste moderne auteur die de historiciteit van Jezus' lichamelijke opstanding heeft afgewezen.<sup>17</sup>

In Spinoza's opvatting kan zekere kennis van God louter en alleen door de natuurlijke rede worden opgebouwd. Wat de bijbel over God zegt is slechts acceptabel voor zover de rede het juist acht. Of iets waar is, dat beslist alleen de rede. Zo is uiteindelijk ook in Spinoza's denken de bijbel als bron van godskennis in principe overbodig.<sup>18</sup> Aan de hand van door de rede, het 'natuurlijk licht' (*lumen naturale*), aanvaarde criteria wordt de inhoud van de bijbel gekritiseerd. Als ware religie geldt alleen gehoorzaamheid aan God en liefde tot de medemens. Volgens Spinoza is dat ook het enige dat de Schrift leert. Allerlei tijdgebonden vormgeving van deze boodschap en allerlei verhalen kunnen als 'slechts historisch', dus zonder belang, terzijde gelaten worden, zo ook alle wonderen als juist onhistorisch, en allerlei dogmatische speculaties die in de bijbelse geschriften zijn ingevoerd door belanghebbende tradenten.

Duidelijk is, dat met het groeien van het vertrouwen, dat de rede zelfstandig in staat is zekere kennis omtrent God te verkrijgen, de bijbel minder nodig, ja misbaar wordt, en daarmee vatbaar voor kritiek.

Een derde impuls die, naast het denken van Descartes en Spinoza,<sup>19</sup> het gezag van de bijbel ondermijnde was de wijsgerige stroming waartoe een eeuw lang een aantal denkers in Engeland behoorde, van ca. 1625 tot ca. 1725.<sup>20</sup> Ik doel op de zogenaamde 'deïsten'. Zij erkenden op louter rationele gronden, en niet zonder individuele verschillen, (1) het bestaan van God, (2) de plicht van de mens hem te eren en (3) deugdzaam te zijn tegenover de medemens, (4) het voortbestaan van de ziel na de dood en (5) de vergelding in het hiernamaals. Zij meenden, dat deze noties alle mensen aangeboren zijn en ontwierpen dan ook een wijsgerige theologie die geen openbaring en geen bijbel nodig had. Zo'n theologie die niet op de bijbel of openbaring is gegrond heette en heet een 'natuurlijke theologie'. En religie die pretendeert louter op de rede en niet op openbaring, bijvoorbeeld neergelegd in een boek, te berusten, heet 'natuurlijke religie', in tegenstelling tot wat men noemt 'geopenbaarde religie'.

Niet alle deïsten verwierpen het bestaan van openbaring. Maar zij die aannamen, dat de bijbel openbaring behelsde, vonden wel, dat die door de rede moest worden getoetst alvorens als waar te kunnen worden erkend. Een aantal deïsten ging op beperkte schaal metterdaad tot zo'n toetsing over en kwam vanaf 1700 tot steeds negatievere conclusies. Ik beperk mij tot de vermelding van drie auteurs.

Anthony Collins<sup>21</sup> liet in 1724 zien, dat het moeilijk vol te houden is dat oudtestamentische profetieën in de beweerde vervullingen in het Nieuwe Testament werkelijk zijn vervuld. Aangezien de waarheid van de christelijke godsdienst volgens hem afhing van de vervulling van de profetieën uit het Oude Testament in het Nieuwe, was, zo impliceert Collins, het bewijs van die waarheid niet geleverd. Thomas Woolston<sup>22</sup> betoogde in 1725 nog eens uitvoerig, dat de in de bijbel vertelde wonderen niet gebeurd zijn en de berichten erover niet letterlijk moeten worden opgevat: het zijn geestelijk bedoelde, allegorische vertellingen. Dit geldt ook voor de verhalen over Jezus' maagdelijke geboorte en lichamelijke opstanding. En tenslotte verklaarde Matthew Tindal<sup>23</sup> in 1730, dat de inhoud en strekking van het Nieuwe Testament grotendeels onverenigbaar zijn met de natuurlijke religie. Het toont allerwegen de feilbaarheid van zowel de auteurs als de tekstoverlevering. Uit zo'n boek, geheel gestempeld door de willekeur en wisselvalligheden van de geschiedenis, kon zijns inziens betrouwbare kennis van de zuivere, natuurlijke religie onmogelijk worden opgedaan.

In Tindals werk ligt de implicatie, dat de bijbel een voor de zuivere religie overbodig boek is. Deze gedachte was in de zeventiende eeuw voorbereid door het rationalisme uitgedragen door Descartes en Spinoza. In de achttiende eeuw was ze ontwikkeld door het deïsme, dat de essentiële componenten van de religie elk mens aangeboren achtte. Interessant is, dat de bijbel zijn krediet niet verliest door principiële bezwaren tegen religie in het algemeen. Hij verliest zijn krediet doordat de nieuwe denkers meenden, dat kennis van God met meer zekerheid verworven kon worden door de inspanning van de rede dan door vertrouwen in de beweerde openbaring vervat in zoiets contingents en kwetsbaars als een oud boek.

Doordat rationalisme en deïsme de bijbel voor religie en theologie overbodig maakten, maakten ze hem onderhevig aan argwaan en kritiek. Voor het principieel vertrouwen en respect dat de bijbel weleer had genoten, en in andere kringen nog genoot, stelden ze een principieel wantrouwen in de plaats. Maar deze omslag was, als gezegd, niet geïnspireerd door antigodsdienstige gezindheid. Ze kwam voort uit een besliste voorkeur voor een redelijke en natuurlijke theologie. De radicaal kritische beschouwing van de bijbel in de achttiende en negentiende eeuw heeft haar oorsprong niet in atheïstische of agnostische denktrant, maar in de natuurlijke theologie van rationalisme en deïsme. Wel werd de door die stromingen gevoede scepsis tegenover de betrouwbaarheid van de bijbel vanaf ongeveer 1725 overgenomen in kringen van ‘materialisten’ en atheïsten in Frankrijk. Vanuit dit milieu zag in 1770 een werk als de *Histoire critique de Jésus-Christ ou Analyse raisonnée des évangiles. Ecce Homo* het licht. De auteur P.H. Baron d’Holbach,<sup>24</sup> fervent anticlericaal, ridiculiseert hier ongeremd Jezus en zijn leerlingen zoals ze getekend worden in de evangeliën. Jezus was een wereldvreemde visionair en de discipelen domme parasieten. Alle wonderen worden afgewezen. Methodisch brengen de snierende tirades van D’Holbach niets nieuws meer; tot een beter begrip van het ontstaan van de evangeliën draagt zijn werk niet bij.

Welk effect had de aantasting van het gezag van de bijbel op de exegetische activiteit van theologen? Het duurde tot ver in de achttiende eeuw voordat op exegetisch terrein uit de door filosofen gewekte scepsis op vruchtbare wijze partij getrokken werd. Voorlopig bleef het nuttig effect gering. De cartesische twijfel aan de mogelijkheid, uit oude schriftelijke bronnen zekere kennis te verwerven, trachtte Johannes Clericus, professor aan het Remonstrants seminarie te Amsterdam, tegen 1700 nog te bezweren door het schrijven van een aangescherpte methodiek voor de filologische bestudering van antieke literatuur, inclusief de bijbel.<sup>25</sup> De gedachte achter deze *Ars critica* (1698<sup>1</sup>) was, dat als de tekstoverlevering maar streng genoeg aan de regels der tekstkritiek, en de historische bronnen zelf aan de criteria van helderheid en waarschijnlijkheid werden getoetst, een voldoende betrouwbare grondslag voor historische kennis overbleef. Daarmee zou de kennis van de bijbelse geschiedenis, ook van het optreden, de prediking en de wonderen van

Jezus, gered zijn, en daarmee het historisch fundament waarop de christelijke religie rustte. Het gaat hier, meen ik, om een in wezen conservatieve reactie in laat-humanistische geest, die de ernst van de filosofische kritiek onderschatte.

Een andere reactie op exegetisch gebied was die van het onderzoek naar de overeenstemming tussen oudtestamentische profetieën en hun vervulling verteld in het Nieuwe Testament. Collins' opvatting, dat de waarheid van het christendom afhing van de genoemde overeenstemming, dat echter deze overeenstemming niet bewezen kon worden geacht, waarmee de aanspraak van het christendom de ware religie te zijn dus haar grond verloor, bracht menig meer traditioneel theoloog ertoe, de realiteit van de beweerde vervullingen te verdedigen en de overeenstemming tussen vervullingen en profetieën aan te wijzen. Te Leiden hield onder meer de theologische hoogleraar T.H. van den Honert (1714-1734) zich met deze apologetiek bezig.<sup>26</sup> In Engeland Arthur Sykes en anderen.<sup>27</sup> In bepaalde uitingen was deze tak van wetenschap niet geheel vruchteloos, namelijk voor zover hij demonstreerde, dat de overeenstemming tussen profetie en vervulling vaak alleen bestaat volgens exegetische opvattingen van het antieke jodendom. Hierop wezen de oriëntalisten Surenhusius<sup>28</sup> te Amsterdam en Reimarus<sup>29</sup> te Hamburg. Maar de waarheid van het christendom bewijzen kon deze studie van de profetieën niet; wat dat betreft was zij a priori tot vruchteloosheid gedoemd. Ze nam onvoldoende serieus wat de deïsten scherp zagen, dat namelijk de beweerde vervullingen moeilijk kunnen verhullen dat zij het tendentieuze maakwerk zijn van nieuwtestamentische auteurs of de tradenten waarop die steunen.<sup>30</sup>

Winst boekte de bijbelwetenschap bij het nieuwe denken pas tegen het midden van de achttiende eeuw, toen de reeds genoemde Hamburgse geleerde H.S. Reimarus een omvangrijk werk schreef waarin de deïstische afwijzing van de bijbel als bron van kennis aangaande God gepaard gaat met een poging de totstandkoming van de boeken van de bijbel uit historische, menselijke motieven te verklaren. Ik doel op Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hij schreef en herschreef het tussen 1744 en 1768, het jaar van zijn dood, maar hield het verborgen, omdat hij de tijd er niet rijp voor achtte. Lessing heeft er, zonder de naam van de auteur te onthullen, in 1774-1778 in een

tijdschrift zeven uitgebreide gedeelten uit gepubliceerd, de zogenaamde 'Wolfenbütteler Fragmente'. Door die fragmenten heeft het werk grote invloed uitgeoefend. Een integrale editie verscheen pas in 1972.<sup>31</sup>

Belangrijk aan Reimarus is, meen ik, dat, terwijl hij als deïst de mogelijkheid beslist van de hand wees dat de bijbel openbaring zou kunnen bevatten, hij vervolgens systematisch van alle onderdelen van de bijbel trachtte te laten zien, dat ze geheel begrepen konden en moesten worden als het werk van mensen die door weinig verheven motieven geleid waren geweest. Reimarus gaat ervan uit, dat de boeken van de bijbel totaal niets aan bovennatuurlijke inspiratie of openbaring te danken hebben, en dat zij bij gevolg geheel het werk van mensen zijn. De *Apologie* heeft dan ook een ietwat grimmige, vaak ook ironische toon. Haar doel is negatief: te tonen, dat de geschriften van de bijbel als geheel zijn voortgekomen uit de egoïstische motieven van personen uit de bijbelse geschiedenis, tradenten en auteurs. In Reimarus' opvatting zijn de boeken van de bijbel geen compositum van oude traditie, waarop men zich zou kunnen verlaten, en later ingeslopen corruptie. Nee, ze zijn integraal het product van kleinsmenselijke activiteit. Reimarus staat dus tegenover het geheel van de bijbel met principiële argwaan.

Als voorbeeld van Reimarus' beschouwingen noem ik die over de evangeliën.

De historische Jezus was, meende Reimarus, wel een leraar van zuivere, correcte ethiek geweest,<sup>32</sup> maar hij had zich vergist met zijn prediking dat spoedig het land en volk van Israël bevrijd zouden zijn en een heerlijke toekomst zouden beleven. Toen deze prediking door de onverwachte dood van Jezus vals bleek, veranderden zijn leerlingen haar terstond, om niet hun aanzien en lucratieve posities te verliezen. Ze maakten er nu van, dat Jezus' en hun verwachting niet op een aards koninkrijk als dat van David gericht was geweest, maar op een hemels rijk dat over enige tijd komen zou, waarbij Jezus als Redder uit de hemel zou terugkeren. Om dit aannemelijk te maken, aldus Reimarus, verzonnen de discipelen het verhaal dat Jezus was opgestaan en ten hemel gevaren. En om deze gefingeerde opstanding geloofwaardig te maken stalen zij Jezus' dode lichaam uit het graf en verstopten het. Met als ingrediënten hun nieuwe toekomstvisie en voorstelling van Jezus als hemelse middelaar, hun bedrieglijk verhaal over Jezus' opstanding en wederkomst, schreven zij

de evangeliën. Dezelfde nieuwe inhoud kreeg de prediking van de eerste christenen na Jezus' dood. Het christendom, dat op deze 'nieuw-apostolische' prediking en op deze evangeliën berust, is dus gebaseerd op de bewuste misleiding van de discipelen.

We hebben hier te doen met een gebrekkige historische reconstructie van gebeurtenissen die moet verklaren hoe de evangeliën als louter mensenwerk ontstaan zijn. De reconstructie is zwak en aanvechtbaar. Maar van belang is, dat Reimarus de nieuwtestamentische geschriften niet slechts als onbruikbaar voor de verwerving van kennis aangaande God van de hand wijst, maar ook hun inhoud integraal probeert te verklaren uit een rationeel gereconstrueerde geschiedenis van menselijke omstandigheden en beweegredenen. Bij Reimarus vinden we voor het eerst op behoorlijke schaal, niet alleen een historische kijk op de bijbelboeken als behorend tot een bepaalde periode, zoals bij de humanisten, niet alleen een radicaal sceptische kijk op de bijbel, zoals bij rationalisten en sommige deïsten, maar wat men zou kunnen noemen een rudimentaire historisch-kritische benadering. Deze wijst het gezag van de bijbelse geschriften als bronnen van kennis van God af, en verklaart ze geheel als uitkomst van historische, puur menselijke omstandigheden.

In het spoor van Reimarus staat de moderne onderzoeker tegenover de bijbel niet meer met een principieel vertrouwen in wat de bijbel zegt, maar met een principiële opschorting van oordeel. Geen woord van Jezus in de evangeliën geldt meer als authentiek, geen verhaal meer als historisch, tenzij aannemelijk kan worden gemaakt, dat het niet door mensen van na Jezus' dood kan zijn gevormd. Alles in het Nieuwe Testament dat in de vroege kerk bedacht en geformuleerd kan zijn, gaat in principe niet verder terug dan tot op die vroege kerk, tenzij het tegendeel waarschijnlijk is. Het Nieuwe Testament is als geheel het product van de kerk, gevormd door volgelingen van Jezus. Ziehier Reimarus' blijvende bijdrage aan de wetenschap.

De reconstructie die Reimarus biedt van de oorsprong van het christendom is, als gezegd, zeer onvolkomen. Maar bepaalde elementen erin zijn ongetwijfeld juist en vinden ook nu nog erkenning. Bijvoorbeeld zijn ontdekking van het centrale belang van de toekomstverwachting in de prediking van Jezus, een belang opnieuw herkend in de negentiende en twintigste eeuw door onderzoekers als Johannes Weiss,<sup>33</sup> Albert

Schweitzer<sup>34</sup> en Rudolf Bultmann.<sup>35</sup> En zeker schuilt er ook waarheid in Reimarus' zienswijze, dat er een verschil bestond tussen de prediking van de historische Jezus en die van de volgelingen die na zijn dood zijn prediking voortzetten. Het verschil betrof in werkelijkheid echter niet de aard van het toekomstig koninkrijk, zoals Reimarus wilde. Het betrof de visie op Jezus zelf. Volgelingen hebben van hem een hogere opvatting gehad dan hij van zichzelf had.<sup>36</sup> Men mag het verschil tussen de visie van Jezus op zichzelf en die van volgelingen op hem niet overdrijven, maar er is, naast continuïteit, op dit punt tevens een zekere discontinuïteit geweest: ook daarin had Reimarus gelijk.

Laat ik besluiten met het volgende résumé. De wetenschappelijke bestudering van de bijbel heeft tussen 1500 en 1800 drie belangrijke impulsen gehad. Ten eerste zorgde het humanisme voor een meer historische kijk op de boeken van de bijbel in plaats van de dogmatisch-actualiserende. Ten tweede bevorderden rationalisme en deïsme de opvatting, dat de bijbel voor het kennen van God overbodig werd. Als bron van godskennis verloor de bijbel zijn gezag en daardoor werd de inhoud ervan vatbaar voor kritiek. Ten derde deed Reimarus de eerste grootschalige poging de inhoud van de bijbel niet slechts als overbodig en onbetrouwbaar van de hand te wijzen, maar nu ook te laten zien, dat het ontstaan van de boeken van de bijbel verklaarbaar is uit puur menselijke drijfveren. Vanuit het filosofisch en speculatief *parti pris* dat de bijbel niets bovennatuurlijks bevatte, ging Reimarus ertoe over de onderdelen ervan te verklaren als ontstaan door uitsluitend menselijk toedoen.

Het lijkt mij, dat de grote caesuur in deze geschiedenis daar ligt waar het principieel vertrouwen in de autoriteit van het oude boek omslaat in een principieel wantrouwen. De breuk in deze geschiedenis ligt bij Descartes. En de humanisten en reformatoren behoren nog bij de middeleeuwen. Het wantrouwen werd echter pas productief in het tentatief historisch denken van Reimarus, toen die zich er niet toe beperkte de bijbel af te doen als slechts mensenwerk, maar de menselijke oorsprong ervan ook aannemelijk trachtte te maken door, hoe onbeholpen ook, historische omstandigheden te reconstrueren die de inhoud van de bijbelboeken begrijpelijk konden maken.

Het is geen wonder, dat G.E. Lessing in 1778, het jaar waarin hij zijn laatste en belangrijkste fragment uit Reimarus' *Apologie* publiceerde, zelf een boekje schreef getiteld *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*. Het boekje, waaraan Lessings interesse in Reimarus' *Apologie* niet vreemd is, vormt in menig modern overzicht van het onderzoek naar de literaire relaties tussen de evangeliën het uitgangspunt.<sup>37</sup> Bij Reimarus begint inderdaad een nieuw hoofdstuk in de geschiedenis der bijbelwetenschap.

*Ik dank U voor Uw aandacht.*

## NOTEN

- <sup>1</sup> Mw drs M H de Lang, Leiden, dank ik voor enige waardevolle inlichtingen die in deze voordracht zijn verwerkt Ook dr H J Adriaanse en de curatoren van de leerstoel dr G H M Posthumus Meyjes en Mw dr E G E van der Wall, allen te Leiden, dank ik voor nuttige suggesties
- <sup>2</sup> Het oorspronkelijk doel en programma van de bijbelse theologie, waarvan J Ph Gabler als grondlegger geldt (*Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae*, inaugurele rede te Altdorf 1787) zijn helder beschreven door F C Baur, *Vorlesungen uber Neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864, inleiding
- <sup>3</sup> Programmatisch werkt op dit terrein bijvoorbeeld P Stuhlmacher, o a in zijn *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, hierin bijvoorbeeld het opstel 'Historische Kritik und theologische Schriftauslegung'
- <sup>4</sup> Georg Strecker, U Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 1983, pp 11-15, zie p 11
- <sup>5</sup> Over de relatie en spanning tussen de twee handelen uitvoerig Robert Morgan en John Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988
- <sup>6</sup> Zie ook H J de Jonge, 'Novum Testamentum a nobis versum The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament', *Journal of Theological Studies*, N S 35 (1984), pp 319-413, id., 'The Character of Erasmus' Translation of the New Testament', *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14 (1984), pp 81-87
- <sup>7</sup> Zij zetten Martinus Dorpius aan tot het schrijven van polemische brieven tegen Erasmus en zijn gebruik van de Griekse tekst van het Nieuwe Testament Zie Erasmus, *Opus Epistolarum*, ed P S Allen, 2, Oxford 1910, nos 304 (van 1514) en 337 (van 1515) Vgl Erika Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics*, I, Nieuwkoop 1989, pp 1-13
- <sup>8</sup> Een begin met het schrijven van deze *Annotationes* had De Groot gemaakt tijdens zijn gevangenschap op Loevestein, 1619-1621 Zie G H M Posthumus Meyjes, *Hugo Grotius Meletius*, Leiden 1988, p 64, met nn 163 en 164
- <sup>9</sup> Over Grotius verder H J de Jonge, 'Hugo Grotius exégète du Nouveau Testament' in *The World of Hugo Grotius (1583-1645)* Proceedings of the International Colloquium 1983, Amsterdam/Maarssen 1984, pp 97-116, H Graf von Reventlow, 'L'exegese humaniste de Hugo Grotius', in J -R Armogathe, *Le grand siècle et la Bible* (Bible de tous les temps 6), Parijs 1989, pp 141-154
- <sup>10</sup> Voor punt 1, zie 'The Study of the New Testament', in Th H Lunsingh Scheurleer en G H M Posthumus Meyjes, *Leiden University in the Seventeenth Century*, Leiden 1975, p 84 Voor punt 2, Jos Scaliger, *De emendatione temporum*, Geneve 1629<sup>3</sup>, pp 551-574 Voor punt 3, *Scaligeriana Secunda*, Amsterdam 1740, s v 'Joseph', p 398 *De veritate religionis christianae*, II, 7
- <sup>11</sup> Ibid., II, 6
- <sup>12</sup> Ibid., III, 6
- <sup>14</sup> Ibid., III, 7

- <sup>15</sup> R. Descartes, *Discours de la methode*, quatrieme partie. De eerste editie van het *Discours de la methode* verscheen, als bekend, in 1637 bij de Leidse uitgever en boekhandelaar Jan Maire. In verband met deze publicatie woonde Descartes te Leiden van het voorjaar van 1636 tot de zomer van 1637.
- <sup>16</sup> B. de Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, [Amsterdam] 1670<sup>1</sup>, caput VI, 'De miraculis'.
- <sup>17</sup> In enkele brieven aan Hendrik Oldenburg, opgenomen in Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, IV, Heidelberg 1924, nos. 74, 75 en 78, pp. 310, 314 en 326.
- <sup>18</sup> Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, caput XII, in de ed. G. Gawlick en F. Niewohner, Darmstadt 1979, pp. 402-406.
- <sup>19</sup> Ik laat in het midden de vraag, of deze filosofen echt voortrekkers waren en geheel nieuwe ideeën hebben geconcipeerd, dan wel op het juiste moment trefzeker uitdrukking hebben gegeven aan rudimentair wellicht ook bij anderen reeds levende gedachten.
- <sup>20</sup> De grondslag voor de als deïsme aangeduide beweging legde E. Lord Herbert of Cherbury (1583-1648) met zijn verhandeling *De veritate prout distinguitur a revelatione a verisimili a possibili et a falso*, Parijs 1624.
- <sup>21</sup> Anthony Collins, *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, Londen 1724.
- <sup>22</sup> Thomas Woolston, *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour*, Londen 1727-1729.
- <sup>23</sup> Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Londen 1730.
- <sup>24</sup> Zijn naam was oorspronkelijk Paulus Heinrich Thiry of Tiry. Hij leefde van 1723 tot 1789. Afkomstig uit Heidesheim (Palts), studeerde hij rechten te Leiden. In 1749 genaturaliseerd tot Fransman, erfde hij in 1753 de titel 'Baron d'Holbach'. Zijn *Histoire critique* verscheen in 1770 anoniem bij M. M. Rey te Amsterdam. Zie M.-H. Cotoni, *L'événement du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford 1984, pp. 274-305.
- <sup>25</sup> Voor de interpretatie van de *Ans critica* als antwoord op cartesiaanse twijfel aan de betrouwbaarheid van uit traditie geputte kennis, zie M. C. Pitassi, *Entre ciron et savon. Le problème de la méthode critique chez Jean le Clerc*, Leiden 1987, p. 48.
- <sup>26</sup> In zijn rectoraatsrede uit 1721 *Dissertatio de theologiae propheticae necessitate* Leiden 1721.
- <sup>27</sup> Arthur A. Sykes, *An Essay upon the Truth of the Christian Religion*, Londen 1725; Isaac Newton, *Observations on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St John*, posthuum verschenen in 1733. Soortgelijke werken schreven Edward Chandler, Samuel Clarke, en George Lavington, zie H. S. Reimarus, *Vindicatio doctorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum 1731*, ed. P. Stemmer, Göttingen 1983, p. 63.
- <sup>28</sup> Guil. Surenhusius, *Biblos katallages*, Amsterdam 1713.
- <sup>29</sup> H. S. Reimarus, *Vindicatio doctorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum 1731*, ed. P. Stemmer, Göttingen 1983.
- <sup>30</sup> Minder aannemelijk is een andere deïstische verklaring van de vervullingen, namelijk als bewust opgezette insceneringen van Jezus en de discipelen.

- <sup>31</sup> Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, ed. G. Alexander, I-II, Frankfurt am Main 1972. Van de groeiende literatuur over Reimarus noem ik hier slechts W. Schmidt Biggemann, 'Die destruktive Potenz philosophischer Apologetik oder der Verlust des biblischen Kredits bei Hermann Samuel Reimarus,' in H. Graf Reventlow, W. Sparn en J. Woodbridge, edd., *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung* (Wolfenbütteler Forschungen 41), Wiesbaden 1988, pp. 193-204. Reimarus verbleef na zijn studie in Duitsland tijdens een *iter eruditum* van onderlijk 2 augustus 1720 tot 20 juni 1721 en van oktober 1721 tot februari 1722 in Leiden.
- <sup>32</sup> Zoveel meende Reimarus nog wel uit de evangeliën te kunnen opmaken. Maar deze visie op Jezus als hoogstaand ethisch leraar is toch vooral een *a priori*.
- <sup>33</sup> J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, 1900<sup>2</sup>, 1964<sup>3</sup>.
- <sup>34</sup> A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906, herzien als *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen 1913<sup>7</sup>, 1952<sup>6</sup>.
- <sup>35</sup> R. Bultmann *Jesus* (Die Unsterblichen 1), Berlin 1926, 1951<sup>3</sup>, id., *History and Eschatology* (Gifford Lectures 1955), Edinburgh 1957, id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1955<sup>5</sup>, paragraaf 1.
- <sup>36</sup> Of Jezus zichzelf als de Zoon van God, de Gezalfde en de komende Mensenzoon heeft aangeduid, zoals in elk geval volgelingen deden, is op zijn minst omstrede. Zie de reacties van D. Luhrmann, W. Meeks en mijzelf op M. de Jonge, *Jesus, the Servant-Messiah* (Shaffer Lectures 1990), New Haven 1991, in H. E. Wevers et al., edd., *Jezus eigen visie op zijn taak* (Leidse Lezingen 5), Nijkerk 1991 (ter perse).
- <sup>37</sup> Bijvoorbeeld in W. G. Kummel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973<sup>17</sup>, p. 19. Lessings pas posthuum verschenen *Neue Hypothese* vindt men nu in zijn *Werke*, ed. H. G. Goptert et al., VII, ed. H. Gobel, München 1976, pp. 614-636. Voor de betekenis ervan, Kummel 1970, pp. 90-92.

## BEKNOPTE BIBLIOGRAFIE

- Cotoni, M.-H., *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford 1984.
- Drury, J., *Critics of the Bible, 1724-1873*, Cambridge 1989.
- Furnish, V.P., 'The Historical Criticism of the New Testament. A Survey of Origins', *The Bulletin of the John Rylands University Library* 56 (1973/4), pp. 336-370.
- Grant, R.M., with Tracy, D., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1984<sup>2</sup>.
- Jonge, H.J. de, *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten ... van 1575 tot 1700* (Verh. K.N.A.W., Afd. lett., N.R. 106), Amsterdam/Oxford/New York 1980.
- Kraus, H.-J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1969<sup>2</sup>.
- Krentz, E., *The Historical-Critical Method*, Philadelphia 1975.
- Kümmel, W.G., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München 1970<sup>2</sup>.
- Reventlow, H. Graf, *Bibelautorität und Geist der Moderne*, Göttingen 1980.
- Reventlow, H. Graf, Sparr, W., Woodbridge, J. (edd.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden 1988.
- Schäfer, R., *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, Gütersloh 1980.
- Scholder, K., *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, München 1966.