

# Die gestaltes van Philipp Melanchthon se Spreukekommentaar

**Author:**James Alfred Loader<sup>1,2</sup>**Affiliations:**<sup>1</sup>Faculty of Theology, University of Vienna, Austria<sup>2</sup>Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa**Research Project Registration:****Project Leader:** J. Buitendag<sup>ORCID</sup>**Project Number:** 02402343**Description:**

Prof. Dr Loader is participating in the research project, 'University, Education and Theology', directed by Prof. Dr Johan Buitendag, Departement of Dogmatics and Christian Ethics, and Dean, Faculty of Theology, University of Pretoria.

**Corresponding author:**

James A. Loader,  
james-alfred.loader@univie.ac.at

**Dates:**

Received: 09 May 2017

Accepted: 10 June 2017

Published: 10 Nov. 2017

**How to cite this article:**

Loader, J.A., 2017, 'Die gestaltes van Philipp Melanchthon se Spreukekommentaar', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 73(4), a4642. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4642>

**Copyright:**

© 2017. The Authors.  
Licensee: AOSIS. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

**Read online:**

Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

This article argues the following thesis: The distinctive characteristics of Philipp Melanchthon's *Explicatio Proverbiorum Salomonis* (1525 and following years) and the differences between the several editions or versions of it can only partly be explained by the origins of the book in Melanchthon's teaching activities during the ferment at German universities in the course of the sixteenth century Reformation. Both the peculiarities of the commentary itself and the way several differing versions of it were tolerated alongside one another only become explicable when a theological consideration is brought into the equation. On the one hand this resides in the view of Holy Scripture shared by Melanchthon and Martin Luther, and on the other hand in the humanist notion of context that Melanchthon's exegetical work had in common with that of John Calvin.

## Inleiding

Aangesien Yolanda Dreyer se jubileumbundel in die groot jubileumjaar van die Kerkhervorming verskyn en aangesien ons paaie vir die eerste keer op die gebied van die Ou Testament gekruis het, kom dit my gepas voor dat my bydrae tot haar huldiging (vir oulaas nog in my moedertaal) aan 'n onderwerp gewy word wat met beide gebiede te doen het. Die tese wat ek vir dié doel voordra, probeer enersyds die byna verbluffende veelheid gestaltes verklaar waarin die *Explicatio Proverbiorum Salomonis*<sup>1</sup> van Philipp Melanchthon (1497–1560) oorgelewer is. Dit het andersyds ook raakpunte met een van die mees besproke temas in die jongste Spreuke-navorsing, naamlik die vraag of die sogenaamde eindgestalte van Spreuke 10–29 'n los versameling van aforismes of 'n kunstige konstruksie van spreukgroepe is.

Die tese lui: Die eienaardighede van Melanchthon se Spreukekommentaar en die verskille tussen die uitgawes daarvan het wel te make met hulle oorsprong in sy praktiese universiteitsonderrig, maar word eers verstaanbaar wanneer 'n teologiese oorweging in berekening gebring word. Die skynbaar onsistematiese wyse waarop spreuke verklaar of oorgebring word en die gemak waarmee die onderskeie gestaltes in die oorlewering naas mekaar gehandhaaf is, kan verklaar word met die samevloei van die Skrifopvatting wat Melanchthon met Martin Luther gedeel het en die humanistiese konteksopvatting wat hy met Johannes Calvyn gedeel het.

Die beredenering hiervan vind in drie stappe plaas. Eers kom 'n kort historiese oorsig oor die oorsprong van die kommentaar en die verskillende uitgawes waarvan die titels soms na *Sententiae*, soms na *Proverbia* en soms na *Paroimiai* van Salomo verwys. Dan word die argument ontwikkel deur Melanchthon se eksegese van die Bybelboek konkreet aan die hand van representatiewe voorbeelde, te illustreer. Derdens word die wedersydse invloed van Melanchthon en Luther op mekaar se eksegetiese werk, sowel as die ooreenkomste in die aanwending van die konteksbegrip deur Melanchthon en Calvyn, oorweeg. Die kumulatiewe resultaat doen die konklusie aan die hand wat die tese moontlik maak.

## Ontstaan en uitgawes van die *Explicatio Proverbiorum Salomonis*

Elf maande nadat Martin Luther sy Vyf en Negentig Stellings in Wittenberg publiek gemaak het, het die jong magister Philipp Melanchthon met sy eksegetiese werk aan die universiteit in dieselfde stad begin. Die eerste lesings was kort *scholia* oor Paulusbriewe, Jakobus en moontlik ook oor die Hebreërbrief, maar terselfdertyd het Melanchthon uitgebreide aandag aan die Ou Testament gegee. Hy het naamlik 'n groots opgesette *Synopsis* van die boek Spreuke in Hebreeus, Grieks en 'n

1. Die finale titel wat Melanchthon aan die uitgawe van 1550 gegee het.

die Latynse vertaling beplan (Barton 1963:59–62).<sup>2</sup> Daartoe het dit egter nie gekom nie, waarskynlik weens die gebrek aan Hebreeuse tekste en die onvermoë van bereikbare drukkers om Hebreeuse letters te set. Melanchthon het egter met die voorbereidings en reëlings voortgegaan en in die wintersemester van 1523/24 met sy eerste eksegetiese lesing oor Spreuke begin. Hierdie voorlesing is in 1524 en 1525 sonder die outeur se toestemming gedruk. Hoewel Melanchthon die uitgawe nie erken het nie, kan dit vergelyk word met 'n goeie afskrif van die voorlesings wat deur Stefan Roth gemaak is en in die *Rathschulbibliothek* van Zwickau bewaar gebly het, sodat die gevolgtrekking deur Peter Friedrich Barton gemaak kon word dat die jong professor se lesings getrou in druk weergegee is. Twee eeue ná die verskyning daarvan het die Lutherse historikus en predikant van die Beierse Rasch-Altdorf, Georg Theodor Strobel, in 'n oorsig oor Melanchthon se eksegetiese werk 'n opsomming van die oorgelewerde weergawes gepubliseer.<sup>3</sup> Hiervolgens het die volgende uitgawes van die Spreukekommentaar verskyn (Strobel 1773:39; vgl. Bretschneider 1847:1):

- *Sententiae Salomonis iuxta hebraicam veritatem summa cura redditae. Autore Philippo Mel, 1524* (geen verskyningstad vermeld nie). Dieselfde weergawe is in 1525 (moontlik ook nog in 1524) in Hagenau onder die titel *Παροιμία, sive Proverbia Salomonis, filii Davidis, cum Adnotationibus Philippi Melanchthonis, cum indice* deur Joh. Setzer heruitgegee, en weer in Nürnberg, maar onder die titel *Παροιμία, sive Proverbia Salomonis cum annotationibus Phil. Mel. Norimbergae per Io. Petreium*.<sup>4</sup> Verder het gevolg uitgawes in Leipzig 1531 en 1532, nogmaals in Nürnberg 1532 en 1534, in Augsburg deur Alexander Wüstenhorn 1536, in Frankfurt a.d. Oder deur Joh. Eichorn (sonder datum), in Nürnberg 1586, en in Stockholm 1614. 'n Duitse weergawe van die Petreius-druk uit 1525 het 'n jaar later uit die pen van Justus Menius verskyn; die titelblad lui: *Auslegung Philipps Melanchthon über die Sprüch Salomo mit seiner gunst und willen verdeutschet durch Justum Menium aus Erfurd. M.D.XXVI.* (aan die einde word ook die drukker vermeld: 'Gedruckt zu Erfurd durch Melchior Sachssen, zum Leoparden bei S. Georgen, im Jahr M.D.XXVI.'). In 'n volgende druk van dieselfde jaar lui die titelblad: *Die Sprüch Salomo auss Ebreyscher sprach verdeutschet durch D. Mart. Luther mit der Auslegung Philipps Melanchthon. Mit seiner gunst und willen verdeutschet durch Justum Menium. Zum andern mal übersehen und gedruckt mit dem Register. M.D.XXVI.*

Melanchthon self het eers in 1529 'n volledig hersiene uitgawe van sy lesings gepubliseer: In die wyding aan Hertog Magnus van Mecklenburg gee Melanchthon te kenne dat die

2.Vgl. ook Barton, MWA IV, 305.

3.Voor sy dood het my vroeëre kollega in Wenen, die Melanchthon-kenner Peter Friedrich Barton, geoordeel dat Strobel se boek oor Melanchthon nog steeds onoortroffe is (vgl. Barton 1963:56).

4.Melanchthon se eie Latynse vertaling van Spreuke het kort ná hierdie 'annotasies' verskyn, nie daarvoor nie. Hy self sê in sy *Epistola nuncupatoria* dat die vertaling die impak van die nie-erkende *Παροιμία* teengewerk het (Barton 1963:81). Daarom is die summierse uitspraak van Kuroпка (2002:105), dat 'die' Spreukekommentaar van Melanchthon van sy ander kommentare onderskei word deur die feit dat dit nie 'n eintlike uitleg is nie, maar 'n Latynse teksuitgawe, misleidend. Die *Παροιμία*-weergawe word wel slegs 'annotasies' genoem, maar 'n blote teksuitgawe is dit nie. Al die ander uitgawes maak dit bowendien verwarrend om eenvoudig van 'die' kommentaar te praat as mens fynere kenmerke daarvan wil uitwys.

eerste uitgawe (hy verwys na die Setzer-druk van 1525) sonder sy goedkeuring uitgegee is. Die besondere hieraan is dat Melanchthon duidelik en eerlik te kenne gee dat hy met sy vroeë werk ontevrede was ('*nusquam mihi satisfaciebat*'), dat hy dikwels op verkeerde weë gegaan het ('*saepe ... aberraveram*') en dat sy uiteensettings in die voordrag dikwels swak saamgehang het ('*saepe in explicatione sermo non cohaeret*'). Afgesien van die feit dat 'roofdrukke' nie in die sestiende eeu as skending van outeursreg beskou is nie en algemeen voorgekom het, bevestig Melanchthon se selfkritiek dat sy ontevredenheid nie met die 'roof'-praktyk te doen gehad het nie, maar met die gehalte van sy eie werk (vgl. ook die aanspraak in die titel van Justus Menius se Duitse vertaling van 1526 dat hy wel Melanchthon se goedkeuring gehad het). Sy grootmoedigheid, tipies van 'n ware geleerde, regverdig ook die afleiding dat hierdie uitgawes getrou was aan wat hy inderdaad in sy lesings aangebied het (vgl. Barton 1963:57–58, 80–81). Nog 'n aanduiding dat daar geen juridiese beswaar bestaan het nie, is dat hierdie eerste geoutoriseerde uitgawe deur dieselfde uitgewer as die ongeoutoriseerde verskyn het:

- *Nova scholia Melanchthonis, in Proverbia Salomonis, ad iusti pene commentarii modum conscripta*, Hagenau deur Joh. Setzer 1529. Hierdie uitgawe is in 1531 in Hagenau heruitgegee, weer in 1532, en in 1538 in Halle Suevorum (dit is ook die weergawe wat in MWA IV [= Barton & Stupperich 1963:305–464] opgeneem is).

Die finale bewerking van sy Spreukekommentaar het Melanchthon teen die einde van 1549, of vroeg in 1550, voltooi. Dit het in Mei 1550 onder die volgende titel verskyn:

- *Explicatio Proverbiorum Salomonis in Schola Wittenbergensi recens dictata A Phil. Melantheone. Francoforti ex officina Petri Brubachii, Anno Domini M.D.L.* Dit is in 1551 met korreksies deur Melanchthon herdruk en nogmaals gedurende 1555 en 1559 in Wittenberg (die weergawe wat in Volume 14 van die *Corpus Reformatorum* opgeneem is [= Bretschneider 1847:1–88]).

Uit die titel is dit duidelik dat ook die latere erkende uitgawes deur Melanchthon self as die produk van sy voorlesings aan die universiteit beskou en as sodanig uitgegee is. Daarom is dit geen wonder nie dat die leser vandag nog in sowel die outentieke as die nie-outentieke uitgawes die styl van aantekeninge vir universiteitstudente kan herken. Volgens Stupperich (1975:21–34) en Hobbs (2015:506) is die pedagogiese doel van Melanchthon se werk sentraal in sy eksegetiese praktyk, nie net in die Spreukekommentaar nie, maar ook in sy eksegeese van die Psalms, Qohelet en selfs in die *Loci* van 1521 (CR 21, 81). Daarmee is die *pars minor* van my tese reeds aangedui. Van die vroegste tot die laaste deurdagte uitgawes is dit duidelik dat Melanchthon nie gepoog het om omvattende kommentaar te lewer op alles in die boek Spreuke nie, maar wel om studente te toon hoe hulle in die omstandighede van hulle tyd en vir die doeleindes van hulle opleiding met die Bybel, in hierdie geval die Ou Testament, behoort om te gaan. Die gestalte van die kommentaar, spesifiek wat van 'n uitleg of net van 'n kort

nota voorsien is en wat uitgelaat is, sowel as die verskille tussen die onderskeie uitgawes, het te make met wat vir die opleiding van die studente in die omstandighede van die Kerkhervorming nodig was en nie met 'n poging om 'n volledige navorsingskommentaar te produseer nie. 'n Formele waarneming soos hierdie moet nou aan die hand van wat Melanchthon self in die klas gedoen het, gesubstansieer word.

## Melanchthon se hantering van Spreuke geïllustreer

In hierdie afdeling bied ek 'n aantal voorbeelde van Melanchthon se eksegetiese tegnieke om te toon hoe hy met Spreuke omgegaan het. Dit sou nog met 'n veelvoud vermeerder kon word, wat egter vanweë die beperkings van 'n artikel nie moontlik is nie. Hoewel meer nie hier onder die loep kan kom nie, probeer ek wel die hele spektrum tegnieke met verteenwoordigende besprekings te dek en met verwysings na ander vergelykbare gevalle in die Spreukeboek aan te vul. Dit sal tendense toon wat in die lig van Melanchthon se humanistiese agtergronde en bepaalde reformatoriese invloede, verklaar kan word.

### 'n Teologies dominante teks uit die leerdigte<sup>5</sup>

Aangesien Spreuke 8, in teenstelling tot die res van die boek, 'n enorme impak op die tradisionele Christelike resepsie gehad het, sal dit goed wees om Melanchthon se teologiese omgang met tekste in die eerste plek uit dié hoofstuk te illustreer. Aan die begin van Melanchthon se reis met die Spreukeboek was in sy denke nog geen sprake daarvan dat die tweede helfte van die hoofstuk – en in die besonder vers 22 – 'n teologiese *crux interpretum* is nie (sien Loader 2014:371–374). In 1525 gee hy die gepersonifieerde Wysheid se woorde soos volg weer: 'Die Here het my gehad aan die begin van sy weë' (in die Duitse weergawe uit dié jaar: '*Der HERR hat mich gehabt ym anfang seiner wege*'). Melanchthon het deurgaans getrou gebly aan sy oordeel dat קנה hier 'besit' beteken (Duits: 'haben', 'besitzen'; Latyn: 'posideo'), selfs toe hy later die noodsaak gevoel het om die gebruik van hierdie vers in die konteks van die groot Christologiese debat rondom die Ariaanse krisis van die vierde eeu, nuut uit te lê. Aanvanklik beteken die vers vir hom dat die wysheid die woord van God is omdat die wysheid hier as die eersteling van God se werk voorgestel word. Aangesien God volgens Genesis 1 alles deur sy woord geskep het, is die wysheid die woord van God. Dit het sin dat alles in God se hand is en dat die vers dus 'n pastorale impak het. Ook ons is in God se hand en ons herken Hom deur sy woord, wat weer beteken dat ons God se barmhartigheid en sy toorn deur hierdie wysheid leer ken. In die *Nova Scholia* van 1529 verander hierdie grondliggende opvatting nie, maar die vorm van die kommentaar word heel anders. Melanchthon bied eers 'n aaneenlopende Latynse vertaling van verse 17–31. Dan volg 'n bondige uitleg van die hele stuk wat stel dat die woord

<sup>5</sup>Vergelykbare gevalle: Hoewel nie van dieselfde impak as die kommentaar op Spreuke 8 nie, kan die uitleg van Spreuke 3 vergelyk word (oor Godskennis/geloof, die bediening van die regte leer en die kruis, met Christus as die een wat die woord van God open sodat dit in die kerk weerklank).

van God ewig en kragtig is. Die moeilike vers 31 oor die wysheid wat in die wêreld speel, word summier uitgelê: *significat verbum Dei publicatum esse, & mundo exhibitum* [dit beteken dat die woord van God bekend gemaak en aan die wêreld ten toon gestel is].

Vergelyk ons nou die uitgawes van 1550 en 1559, dan bemerk ons 'n wesenlike nuwe dimensie. Aan die een kant behou Melanchthon nog sy siening dat die gepersonifieerde wysheid die woord van God is. Dit word egter deur 'n tipiese reformatoriese kwalifikasie uitgebrei: *manifestum est, Salomonem loqui de sapientia revelata, id est, de verbo Dei, quod sonat in ecclesia* [dit is duidelik dat Salomo van die geopenbaarde wysheid praat, dit is, van die woord van God wat in die kerk opklink]. Dus is die wysheidsfiguur geen hipostase of soortgelyke verskynsel wat op die persoon van Christus betrek kan word nie, maar die gepredikte woord soos dit in die kerk meegedeel word. Nie slegs enkele tekste of die boek Spreuke nie, maar die wysheid *per se* maak die totale Christelike narratief uit. Daardeur versterk Melanchthon die reformatoriese inslag van sy eksegesis wat die Ou-Testamentiese wysheid aan die woord van God gelyk stel (*sola scriptura*), maar tegelyk smee hy dit ook om ter wille van 'n verdere doel, naamlik die geleentheid om anti-Ariaanse polemieke te voer. Melanchthon lei naamlik sy betoog oor wysheid en woord op die volgende manier in: 'Bo het ek lesers gewaarsku dat hierdie spreuk: die Here het my gehad aan die begin van sy weg, op 'n verdraaide wyse deur die Ariane op die Seun van God toegepas word' (*ab Arianis detortum esse ad Filium Dei*). Hy betoog verder teen die Ariaanse uitleg van קנה as 'creavit' omdat hulle daarby wil uitkom dat die Seun 'n skepsel is. Daarteenoor argumenteer hy nou op grammatikale gronde dat die Hebreeuse taal dit nie toelaat nie en die Ariane dus verkeerd bewys:

Sed sciendum est in Ebraica lectione verbum possidendi, non creandi positum esse, ac verbo possidendi et continua serie narrationis perspicue refutantur Arriani.

[Maar dit is bekend dat die werkwoord, wanneer dit in Hebreeus gelees word, in verband staan met dit wat besit word, nie dit wat geskep word nie, en dat die Ariane deur die aaneenlopende serie van die vertelling duidelik weerlê word].

Die laaste redewending in hierdie aanhaling is van betekenis. Daaruit blyk dat Melanchthon die lang hoofstuk met die rede van die wysheid en al as 'n vertelling (*narratio*) beskou, en wel 'n vertelling waarvan die innerlike voortgang 'n sterk, en in hierdie geval, wesenlike teologiese implikasie het. Soos ek in die volgende paragraaf sal betoog, is hierdie siening van bepaalde gedeeltes van die Bybel grondliggend aan Luther se Skrifbeskouing en hermeneutiek. Hoewel dit moeilik is om vas te stel presies waarmee Melanchthon hom in die twintigerjare en toe weer in die vyftigerjare besig gehou het, is dit wel duidelik dat hy dit in die vroeë fases van die kommentaar nie nodig geag het om die hoeksteen van die Ariaanse Christologie te kritiseer nie (hoewel hy die patristiese literatuur goed geken het en geweet het hoe omstrede die tema was). In die latere fase van sy werk moes hy egter wel deeglik op die teologiese vrae antwoord. Vermoedelik het die tema in hierdie tyd aktueel geword, toe

onder andere Calvyn se identifikasie van die wysheid met Christus in diskussie was (Loader 2014:374–375).<sup>6</sup> Sonder om sy vroeëre opvatting te herroep of selfs daarna te verwys, het Melanchthon die onderwerp in alle duidelikheid aangesny. Dit suggereer dat hy sy vroeëre mening steeds as geldig en voldoende vir die vroeëre omstandighede beskou het, maar later besluit het dat omstandighede vereis het dat die relevansie van die teks vir ander theologoumena ontgin word.

### 'n Verbinding tussen aforisme en leerdig<sup>7</sup>

Ná die lang leerdigte in hoofstukke 1–9 begin die boek se versameling kort spreuke met hoofstuk 10. Melanchthon het die genrewisseling herken en dit in 1529 en weer in 1550 aan die begin van sy eksegese van Spreuke 10 bespreek. In die vroeëre *Nova Scholia* verbind hy sy opmerking met die uitleg van 10:1, waar dit gaan om die verhouding van wyse of dwase seuns tot hulle ouers. Melanchthon het opgemerk dat die lang leerdigte ingelei word deur 'n uitspraak oor gehoorsaamheid aan opvoedende ouers (1:8), en vind dit beduidend dat Salomo 'op hierdie plek in die kort spreuke se eie voorportaal dieselfde idee herhaal' (*hic in ipso uestibulo sententiarum idem repetit*). Dit toon 'n weldeurdragte gebruik van 'n komposisionele insig. In 1550 ag Melanchthon dit egter nie meer nodig om die strukturele verband met hoofstuk 1 uit te wys nie, maar wel om die aandag te vestig op die wisseling in genre (hier begin nou Salomo se *breves admonitiones*). Dit doen hy egter nou in 'n inleiding tot die eksegese van hoofstuk 10 en nie as deel van sy kommentaar op 10:1 nie. Hy trek niks terug nie, maar pas die didaktiese fokus aan. In die hersiene uitgawe van 1559 gaan hy nog 'n stap verder en laat die waarneming heeltemal uit. Hy sê nie wat sy bedoeling daarmee is nie, maar wat hy in feite gedoen het, is om 'n verdere element wat mens in 'n lesing sou verwag, uit te haal. Waarskynlik het die duidelike genreverskil tussen Spreuke 1–9 en 10–29 en Melanchthon se besef dat hy intussen 'n wyer leserskring bekom het, hier 'n rol gespeel.

### Onuitgelegde spreuke<sup>8</sup>

Die oorgang tussen Spreuke 9 en 10 bied ook voorbeelde van spreuke wat nie vir Melanchthon sentraal is nie en daarom nie geëksegetiseer word nie. In die 1529-uitgawe kom daar van die hele hoofstuk 9 net Melanchthon se Latynse vertaling voor. In die kantlyn is 'n nota dat dit hier om 'n allegorie gaan dat die woord van God aan die wêreld geopenbaar is en wat 'n uitnodiging tot goeie sedes (*ad bonos moros*) bevat. Dit regverdig 'n kort verwysing, maar nie 'n indringende eksegetiese behandeling nie. Selfs die bekende vers 10 oor die vrees van die Here as die beginsel van die wysheid word, as deel van die onmiddellike konteks, soortgelyk behandel. Mens sou verwag dat hierdie

6.Vgl. *Institusie* I, xiii, 7 vir die Spreuke-verwysing en I, xiii, 2 vir Calvyn se hipostase-argument. Teen die vyftigerjare het Calvyn se *Institusie* (1536–1559) juis 'n finale en sowel invloedryke as omstredende fase binne gegaan.

7.Vergelykbare gevalle: Spreuke 24:33–34 en 6:1–19.

8.Vergelykbare gevalle: Spreuke 12:1, 3–28; 13:1, 3–25; 16:11–33.

uitspraak vir Melanchthon as gewigtig sou geld en met die bekende parallel in 1:7 verbind sou word (soos hy met 1:8 en 10:1 gedoen het). Maar ook hier kom net 'n nota in die kantlyn wat sê dat 'kennis van die heilige dinge' die intellek kenskets as 'n wilsakte om God te ken en nie net as 'n profane saak nie. Al die orige verse word eenvoudig geïgnoreer. In die *Expositio* van 1550 word dit duidelik dat Melanchthon so 'n belangrike uitspraak soos vers 10 nie meer prakties onaangeraak wou laat nie. Aan die einde van sy uitleg van hoofstuk 8 (*sic*) voeg hy 'n verwysing na 9:1 by sy kommentaar op 8:22 en die misbruik daarvan deur die Ariane: As die wysheid die woord van God is, dan is die huis wat sy volgens hierdie vers gebou het, die kerk. Ná nog 'n woord oor 8:30 wys Melanchthon vervolgens daarop dat in 9:10 'n herhaling van 1:7 is, ter vertroosting van godvresende vromes teenoor die 'rasende Epikuriërs', wat waarskynlik na die dwase van 9:16 verwys wanneer hulle deur die genotsaanbiedinge van Vrou Dwaasheid gevang word (9:18). Dit word egter nie duidelik gemaak of verantwoord nie, al die ander verse word nog steeds geïgnoreer en hoofstuk 9 kry nie eens die gebruikelike eie kommentaarafdeling met opskrif 'CAP IX' of 'n vertaling nie. Dit gaan duidelik hier om 'n ligte verwerking waarin die etiese bruikbaarheid van sekere verse hulle wel maar nouliks behoue laat bly.

### Universele spreuke<sup>9</sup>

Spreuke 10:27–32 bied 'n soortgelyke verskynsel. Hierdie verse is vir Melanchthon eenvoudig algemene en universele regspreuke sodat hy die twee kort algemene notas van 1529 ('geloof baar sekuriteit' en die byna parafraserende idee dat goeie dinge nuttig is en slegte dinge selfgesentreerd) vir die uitgawe van 1550 heeltemal kon skrap. Ná die eksegese van 10:26 sê hy nou bloot: *Reliquæ sententiæ in hoc capite pleræque sunt dicta communia* [die orige spreuke in hierdie hoofstuk is meestal algemene uitsprake] waarin dit om 'n universele vergeldingsbeginsel gaan. Moontlik is die geïmpliseerde positiewe opvatting van die vergeldingsgedagte in 'n vroeg-reformatoriese konteks nie 'n welkome gedagte nie, en hierdie spreuke word enersyds onderbelig en andersyds in die laaste uitgawes geëlimineer. Dit kom egter ook voor dat Melanchthon aspekte neem van wat nuttig en goed in die filosofie kan wees, en dié dan in verbinding bring met 'die goddelike beloftes' (*promissionibus diuinis*). So bied hy 'n uitgebreide bespreking in sy 1550-kommentaar op 14:10 oor die onmoontlikheid van eksterne inmenging in 'n mens se innerlike verdriet. Eers lys hy vyf hoofaspekte (*capita*) van 'filosofiese vertroosting' (*Philosophicæ consolationes*) en dan sewe hoofaspekte van 'Evangeliese vertroosting' (*Euangelicæ consolationes*). Die twee soorte moet saam oorweeg word (*conferenda Philosophia cum Euangelio*), waarby innerlike vrede van die hart 'n saak van blydschap in God (*læticia [sic] in Deo*) word, soos die geskiedenis van Saul sowel as Paulus in Kolossense 3 toon.

9.Vergelykbare gevalle: Spreuke 14:1, 3–11; 17:9–12, 13–28; 18:1–16, 18–21, 23–24; 19:1–9, 11–24; 26–28.

## Eksplisiete gebruik van die bybelse vertelwyn<sup>10</sup>

Melanchthon se uitleg van Spreuke 11:2 in die uitgawes van 1529, 1550 en 1559 bied 'n goeie voorbeeld van hoe hy die reformatoriese metode om 'Skrif met Skrif' uit te lê, toegepas het, of, meer spesifiek, hoe hy wysheidspreuke in die bybelse vertelwyn kon situeer. Die spreuk sê dat skande op vermetelheid volg, terwyl wysheid by beskeidenes te vinde is. Hy kon bekende variante van hierdie gedagte in Spreuke 15:33, 16:18, 18:12, of 29:23 gebruik het. Maar hy knoop aan by die geskiedenis van Israel soos dit in verskeie boeke van die Ou Testament vertel word. In die weergawe van 1525 sê Melanchthon dat die spreuk toon wat volgens 2 Konings 18 met die oormoedige koning Sanherib gebeur het. Dit word volgens hom nog ondersteun deur Habakuk 2, Qohelet 11, Jesaja 57 en 1 Petrus 3 (sonder om die betrokke verse te vermeld). In die *Nova Scholia* van 1529 situeer hy die spreuk nogmaals in die geskiedenis van Israel, maar hierdie keer maak hy gebruik van die hele geskiedenis van koning Saul wat dit in sy *superbia* moontlik geag het om beter as God te weet. Die Assiriese koning Sanherib is ook hier 'n voorbeeld van so 'n strafbare houding. Aan die ander kant het koning Dawid *humilitas* getoon deur berou oor sy sonde te hê en dus kon hy tel onder hulle wat volgens Psalm 50 God mag aanroep in die dag van benoudheid. Die 1550-uitgawe bring 'n verdere ontwikkeling in die gedagtegang. Wanneer mense met alledaagse dinge besig is (waaroor die begin van hoofstuk 11 en talle ander spreuke gaan), word hulle maklik laks sover dit die vrees van die Here betref. Eksodus 32:6 toon hoe Israel geleidelik nalatig geword het met die onderhou van God se wil. Eet en drink en speel het gelei tot die hubris wat in die allewêreldswysheid heet *saturitas insolentiam parit* [versadigingbaar vermetelheid]. Hulle het oormoedig geword en hulle tot die goue kalf gewend in plaas daarvan om God waarlik te ken (*recte agnoscere Deum*) – wat nie meer 'n alledaagse kleinigheid was nie, maar die ernstigste ontrou waartoe Israel kon verval. Ware wysheid is om God reg te ken (vgl. 9:10) en omdat dit die teendeel van hoogmoed is, moet wysheid in die beskeidenheid waarvan 11:2b spreek, tot uitdrukking kom. Dit word verder ook deur heidense wysheid aangetoon, soos deur die Griekse Nemesis-figuur wat oormoediges straf, sowel as verdere klassieke uitsprake, onder andere van Theognis. In die 1559-uitgawe wys Melanchthon nog verder daarop dat dieselfde idees in die boek Jesaja (Jes 66:1–2,<sup>11</sup> vgl. 57:15) sowel as by Jakobus (Jak 4:6) en Petrus (1 Pet 5:5) voorkom. So vind ons verskeie tipiese aspekte van Melanchthon se Spreuke-eksegese gekonsentreer in die ontwikkelingstadias van sy kommentaar op die begin van Spreuke 11.

## Skrif en konteks: Melanchthon in die sfeer van Luther en Calvin

Vanaf 1518 het Melanchthon geleidelik van 'n Erasmiaan tot 'n Lutheraan ontwikkel (Barton 1963:61), egter sonder om

10. Vergelykbare gevalle: Spreuke 30:1–6 teen die agtergrond van passasies uit die Psalms, Jesaja en Numeri sowel as die Christusverhaal en buite-bybelse verhale; Spreuke 31 as *narratio* en aanknoping by Paulusbriewe.

11. Hierdie verwysing en dieselfde Latynse woorde het Melanchthon ook in sy *Articuli Visitationis* (1527) en die *Confessio Augustana* (1540) gebruik om egte boetedoening te begrond (MWA IV, 212).

ontrou te word aan die humanistiese invloed van Erasmus, veral in sy waardering vir die Grieks-Latynse klassieke, soos hierbo geblyk het. Luther se opvatting van die Heilige Skrif en die gebruik daarvan, het egter ook dié van Melanchthon geword.

Luther het die Bybel as 'n aaneenlopende verhaal beskou waarvan die kontinuum sowel die Ou as die Nuwe Testament omvat het. Die agtergronde hiervan en die raakpunte met hedendaagse tendense in die eksegese is uitvoerig deur Mark Ellingsen (1983:394–413) beredeneer. Hy wys daarop dat die grondliggende prinsiep van die sogenaamde narratief-kanoniese benadering nie alleen op die beskouing berus dat die Bybel as 'n *litterèr* produk geïnterpreteer moet word nie, maar ook vereis dat die aard van hierdie produk as 'n realistiese *narratief* beskou en behandel moet word, baie soos die negentiende-eeuse 'realistiese roman' (Ellingsen 1983:394). Dit is inderdaad wat gebeur in die werk van twee prominente woordvoerders van die benadering gedurende die laat twintigste eeu, naamlik Hans Frei (1974 [1983]) en Brevard Childs (1979). Vir beide hierdie outeurs en vir Ellingsen self beteken dit egter nie dat al die boeke van die Bybel 'n 'realistiese narratiewe' vorm vertoon nie. Dit kan byvoorbeeld nie so maklik in boeke soos Spreuke, Prediker, die grootste deel van die Psalmboek en die briefliteratuur van die Nuwe Testament aangedui word nie. Hierdie boeke val egter ook nie buite die kragveld van die Bybelse narratief nie en moet volgens Ellingsen in navolging van Frei verstaan word as '*commentaries on the biblical narrative's overarching story of creation, fall, and atonement*'.

Ellingsen aanvaar versigtig die opvatting van Frei en Childs sowel as hulle kritiek op Luther se skeiding tussen die grammatikaal-letterlike betekenis van die teks(te) en die geestelike betekenis van die Bybelse inhoud wat onder die sleutelspreuk 'was Christum treibet' tuisgebring word. Laasgenoemde is wat Deist as Luther se 'pêrel' identifiseer en eersgenoemde die 'oester' waarin dit voorkom (vgl. Deist 1979:46).<sup>12</sup> Maar Ellingsen aanvaar nie dat Luther daarom aan blote subjektivisme skuldig is nie. Intendeel, hy betoog dat dit eerder toon hoe Luther met 'n narratiewe eksegese werk (Ellingsen 1983:398 e.v.). Sekere dele van die Bybel is naamlik meer sentraal as ander, wat selfs in Luther se uitvoeriger aandag aan sekere gedeeltes van die Romeinebrief as aan ander dele van dieselfde brief gesien kan word (verdere voorbeelde te vinde by Quanbeck 1948:96–97).<sup>13</sup> Daarom kon Luther ook sekere dele van die Bybel vir 'edeler' hou as ander (Ellingsen 1983:401). Sommige dele van die Bybel verskaf die hooflyn van die narratief terwyl ander periferies van aard is of illustratief kommentaar lewer op die vertelwyn van skepping→sondeval→verlossing.

Hierdie argument is sterk en goed deur meerdere outeurs gedokumenteer. Maar ons het meer tot ons beskikking as die konstruksie om die insig in die basiese konsep van Luther se eksegese te funder. Luther het die beginsel self in soveel

12. Deist bou hier op Jaroslav Pelikan (1959 [1980]:48–70).

13. Die verwysing is van Ellingsen; die proefskrif (Quanbeck 1948) is vir my nie bekombaar nie.

woorde geformuleer. Dit kom voor in 'n opstel van 1522 met die titel *Eyn kleyn unnterricht, was man ynn den Evangelii suchen und gewartten soll* ('n Kort onderrig oor wat mens in die Evangelies behoort te soek en te verwag). Vir my argument is hierdie publikasie van belang omdat Melanchthon self daarby betrokke was en op verskillende maniere daartoe bygedra het. Hy het die oorspronklike uitgawe geredigeer en Luther se beginsel gedeel. Dit kan gesien word in die uitvoerige omskrywing op die titelblad van die Latynse vertaling waarin die essay drie jaar later gepubliseer is. Dit lui:

*Methodus, quid in Evangeliiis quaerendum & expectandum sit, docens per M LVTH. Quid inter mundi & Christi iustitiam intersit, per Phi. Melan. uernacula lingua prius editum, nuper autem ab alio quo dam latinitate donatum. / Eiusdem Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae, ad Ill. prin. Heß. / Epistola Iohannis Bugenhagii Pom. ad Anglos.* (Die werkmethode, onderrig deur Martin Luther, oor wat in die Evangelies gesoek en verwag moet word. Hoe onderskei moet word tussen die geregtigheid van die wêreld en van Christus, eers deur Philipp Melanchthon in die volkstaal uitgegee, en opnuut deur 'n ander beskikbaar gestel aan hulle wat Latyn magtig is. / Van hom ook die Opsomming van die hernude kerklike leer, vir die Illustere vors van Hesse. / Die brief van Johannes Bugenhagen van Pommere aan die Engelse).<sup>14</sup>

Die betrokke uitsprake van Luther lui in die oorspronklike teks soos volg:

*Da siehestu, das das Euangelium eyn historia ist von Christo, Gottis und Davids sohn, gestorben und auferstanden unnd tzum herrnn gesetzt, wilchs da ist summa summarum des Euvangeli. Wi nu nit mehr denn eyn Christus ist, so ist und mag nit mehr denn eyn Euangelium seyn. Weyl auch Paulus und Petrus nichts anders denn Christum leren auff vorgesagte weyße, so mügen yhre Epistell nichts anders denn das Euangelium seyn. Ja auch die propheten, die weyl sie das Euangelium vorkündigt und von Christo gesagt haben, alß hie. S. Paulus meldet und yderman wol weyß, so ist yhr lere an dem selben ortt, da sie von Christo reden, nichts anders denn das ware lautter recht Euangelium, alß hetts Lucas oder Mattheus beschrieben, als do Isaias sagt ca. 53., wie er fur unß sterben unnd unser sund tragen sollt, hatt er das lautter Euangelium geschrieben ...*<sup>15</sup>

14. Soos ook uit die titelblad blyk, is hierdie verhandeling gesamentlik met twee verdere verhandelinge gepubliseer. Die twee ander werke is (1) die 'Opsomming van die hernude kerklike leer', wat Melanchthon op versoek van Landgraaf Philipp van Hesse vir die vors geskryf het (vgl. Whitford 2015:59–60), en (2) Johannes Bugenhagen van Pommere se 'Brief aan die Engelse' (vgl. Gogan 1982:129–130). Net soos Luther se 'Kort onderrig', verdedig beide hierdie geskryfte die hoofsaak van Luther se leer en pas dus goed by mekaar. Verder is daar ook 'n aanhang bestaande uit 23 stellings vir debat aan die Universiteit van Wittenberg, met 'n slotwoord, alles eweneens van die hand van Melanchthon.

15. WA 10/I, 1, 10, r. 6–17. Die Latynse weergawe lui: *Hic vides Euangelion historiam esse Christo filio dei, ac Davidis, qui mortuus fuit, resurrexit, atque dominus constitutus est. Haec summa est Euangelii. Iam quemadmodum unus Christus est, ita unum duntaxat est Euangelion, neque possunt esse plura. Deinde cum Paulus ac Petrus, unum Christum quoque doceant, ratione iam praedicta, nequeunt Epistolae eorum aliud esse, quam Euangelia. Imo quandoquidem Prophetae, Euangelion praedixerunt & de Christo sunt uaticinati, id quod Paulus in praemissis verbis testatur, ac vulgo quoque notum est, sunt et ipsorum scripta, iis locis ubi de Christo loquuntur, pura puta Euangelia, non minus, quam si Mattheus ea aut Lucas conscripsissent. Itacum Isaias. 53. uaticinatus est, quemadmodum Christum mori pro nobis nostraque portare peccata oportuerit, verum ac manifestum Euangelion scripsit ...* [So sien jy dat die Evangelie 'n verhaal is van Christus die seun van God, en van Dawid, wat gesterf het en opgestaan het en as heer gevestig is, wat die volle somtotaal van die Evangelie is. Soos daar dan nie méér as een Christus is nie, so is daar nie en kan daar nie méér as een Evangelie wees nie. Terwyl ook Paulus en Petrus niks anders as Christus op die pasgenoemde wyse leer nie, so kan hulle Briewe niks anders as die Evangelie wees nie. Ja ook die Profete, aangesien hulle die Evangelie verkondig en van Christus gespreek het, soos Paulus hier vermeld [die verwysing is na Rom 1:1–4] en elkeen wel weet, daarom is hulle leer [Duits: 'lere', Latyn: 'scripta'] daar waar hulles van Christus spreek, niks anders as die ware, suiwer, regte Evangelie nie, asof Lukas of Mattheus dit beskryf het, en as Jesaja hfst. 53 sê hoe hy vir ons moes sterwe en ons sonde dra, het hy die suiwer Evangelie geskryf ... (eie vertaling van die oorspronklike, kursivering van my)].

Dit veronderstel 'n 'kanon in die kanon'. Mens kan egter Deist se voorstelling (in navolging van Pelikan, sien hierbo) ietwat kwalifiseer. Alleen 'was Christum treibet', dus alleen dit wat op die direkte verteltyl voorkom, is die 'ware evangelie' en maak die binneste kanon uit. Maar die ander dele van die Bybel waarbinne hierdie enger kanon staan, moet dan ook 'kanon' heet. Die buitenste kanon hoef nie aan die woord van God gelyk te staan nie, maar is nog steeds 'kanon'. Omdat die dele daarvan tot die breër kanon behoort, kan hulle toeligting of kommentaar op die kern gee. Melanchthon se aanvaarding van hierdie opvatting verklaar hoe hy die Spreukeboek gekommenteer het:

- Die feit dat sommige spreuke in een uitgawe uitgelê word maar nie in 'n ander nie, moet toegeskryf word aan die didaktiese doel van die kommentaar, naamlik 'n teks word geïnterpreteer waar dit in die diens van die opkomende reformatoriese teologie gebruik kon word. Vanweë die gebrek aan inligting oor spesifieke omstandighede wat tydens die voorbereiding van die verskillende uitgawes gegeld het, is dit moeilik om konkrete gebeure met spesifieke keuses in verband te bring, maar in sommige gevalle kon ons hierbo tog aanduidings daarvan vind. Hierdie verklaring vind verder steun in die feit dat die Spreukekommentaar in alle gestaltes daarvan die neerslag van Melanchthon se doseerwerk was, ook die sterker geredigeerde weergawes van die vyftigerjare. Bowendien is Melanchthon se hoogagting vir die didaktiese verantwoordelikheid van 'n professor in sowel die *Loci* as in die eksegetiese werke gedokumenteer (sien Hobbs 2015:506). Hy het nie verniet as *Præceptor Germaniæ* [Leermeester van Duitsland] bekend gestaan nie.
- Melanchthon het in sommige spreuke materiaal herken wat nuttige toeligting tot die hooflyn van die evangeliese narratief bydra. Dit is waar 'Christus 'gedryf' = verkondig word. Sy hantering van Spreuke 8 in verband met die Christologiese debat staan hier op die voorpunt (sien hierbo en Loader 2014:374–375). Maar ook talle aforismes illustreer dit duidelik, veral waar etiese vereistes vir 'n Christelike lewe ter sprake gebring word, soos die klem op die leuse *sedulitas est virtus* [ywer is 'n deug]. Melanchthon bring die insig in verband met Spreuke 6:6 en rugsteun die Christelike gebruik daarvan weer met behulp van talle tekste uit die Nuwe Testament (1550 en 1559).
- In ander gevalle was dit nie so nie en daarom kon sulke spreuke eenvoudig sonder uitleg gelaat word. 'Uitleg' beteken immers 'n verduideliking van die 'suiwer, regte Evangelie asof Lukas of Mattheus dit beskryf het', en waar dit nie voorkom nie, is uitleg nie nodig nie (bv. Spreuke 10:27–32, sien hierbo).
- Laastens is daar gevalle waar die spreuke goeie praktiese onderrig vir jongmense se lewenstyl in die destyds gangbare humanitiese gees bevat. Dié kon Melanchthon soms kortliks van 'n opmerking of 'n verwysing voorsien en met verdere toeligting uit die klassieke heidense literatuur verbind. Hierdie werkswyse impliseer dat goeie raad in die Bybel nie noodwendig aan openbaring

toegeskryf hoef te word nie. Dit kan beskou word as 'n vroeë voorloper van nuwere sienings dat die Israelitiese wysheid 'n opmerklieke skraalheid aan openbaring toon maar nogtans heelwat menslike advies bevat (Loader 2001:235–259; 2014:28–39; Preuß 1974:165–181). Die teologiese manifestasie daarvan mag negatief (so Preuß) of positief wees en dit mag anders geformuleer wees as Melanchthon se idioom, maar die wesenlike tendens daarvan is geensins in stryd met Melanchthon se tipiese Renaissance-neiging om ook van buite die Bybel relevante materiaal te gebruik nie.

Dit bring ons by die laaste punt vir oorweging: Melanchthon se lesing van die Spreukeboek in die lig van sy konteksopvatting. Sy opvatting van konteks is vanselfsprekend deur sy humanistiese erfenis beïnvloed. Dit het hy met niemand anders nie as Johannes Calvin gedeel – selfs al sou die blote gedagte voor die 'oopmaak van die hekke' in Yolanda Dreyer se fakulteit as *horribile dictu* gegeld het.

Soos Ellingsen die eksegetiese werk van Luther vanuit die perspektief van 'n 'narratiewe uitleg' ondersoek het, het Randall Zachman negentien jaar later Calvin se eksegetiese werk vanuit 'n spesifieke invalshoek ondersoek en die studie in dieselfde tydskrif gepubliseer (Zachman 2002:1–26). Vir hom is die sentrale vraag Calvin se siening en gebruik van konteks. Soos Ellingsen, tree hy ook in gesprek met Hans Frei (1974) en verder met George Lindbeck (1984). Dit gaan vir hom om die weerlegging van die opvatting dat die histories-kritiese eksegeese die Bybel in die lig van die buitebybelse konteks lees, terwyl Calvin en ander prekritiese eksegete die buitebybelse wêreld sou lees in die lig van die betekenis wat die vertelling van die Heilige Skrif ('*the narrative of Scripture*') genereer (Lindbeck 1984:117). Terwyl Calvin inderdaad 'n gegewe Skrifgedeelte in die konteks van die res van die Bybel lees, lees hy die Bybel ook '*directly in light of a larger world of meaning outside of Scripture and does so precisely to understand the meaning of Scripture itself*' (Zachman 2002:2). Dit het vir Calvin feitlik in die geheel uit die Griekse en Latynse literatuur gekom, wat hy so goed soos Melanchthon geken en selfs gememoriseer het. Hierdie bronne het vir Calvin historiese, astronomiese, dierkundige en plantkundige aspekte en selfs drama ingesluit. Zachman wy dan sy artikel daaraan om hierdie feit te illustreer en dan te toon dat 'konteks' vir Calvin nie alleen die binne- en buitebybelse kontekste insluit nie, maar ook die teologiese konteks van die goddelike natuur insluit. Laasgenoemde beteken die werk van die Heilige Gees, wie se inspirasie nie die studie van die linguïstiese, literêre en historiese konteks uitsluit nie (Zachman 2002:24–26, met illustrasies uit Calvin se kommentaar op Jer 15:18, Hand 4:25 en Rom 10:4).

Voorbeelde van hoe Calvin met die verskillende vlakke van konteks omgegaan het, kan gesien word in sy hantering van linguïstiese gegewens (Jer 24:7; Jes 53:9; Ps 112:5 e.a.; Zachman 2002:10). Hy gebruik selfs Virgilius (in sy kommentaar op Klg 1:8) om die klagte oor die val van Jerusalem met dié van Troje te kontrasteer, en verskillende heidense skrywers om profetiese woorde te bevestig (in sy kommentaar op Hag

2:10–14; Zachman 2002:10). 'n Goeie voorbeeld van die waarde van die historiese konteks om die teks in Calvin se eie tyd te kan verstaan, is sy opmerking dat die profeteboeke met historiese gegewens begin sodat die profesieë vir ons nie 'waardeloos' of 'koud' sal bly nie (in die kommentaar op Mig 1:1). Die plek van 'n teks in die kanon het vir Calvin nie genoegsame 'konteks' gebied nie en die historiese omstandighede moet volgens hom presieser nagevors word (bv. sy kommentaar op Ps 79:1; Zachman 2002:15). Xenophon word ingeroep om die fees van Belsasar te verduidelik (in die kommentaar op Dan 5:1; Zachman 2002:16). Aan Calvin se gebruik van gegewens uit sowel die tydgenootlike marinebiologie as die klassieke dierkunde van Plinius en Aristoteles en dergelike wy Zachman 'n hele afdeling (2002:19–22).

Verder kan verwys word na die impak van Cicero op Calvin (Huijgen 2011:51–52). Calvin haal hom meer aan as enige ander klassieke outeur, selfs meer as Seneca, wie se *De Clementia* Calvin as eerstelingswerk (1532) gekommenteer het. Die Ciceroniese invloed op die wesenlike verskynsel van akkommodasie in Calvin se teologie kan in sy hele *œuvre* waargeneem word. In albei gevalle stam dit uit die humanistiese tradisie waarin Calvin gestaan het. Terwyl Melanchthon sy ontwikkeling onder dieselfde invloede deurgegaan het, is dit nie verwonderlik nie dat hy dikwels klassieke outeurs, digters, retorici en filosowe aanhaal om spreuke te verklaar en vir sy tyd verstaanbaar te maak en selfs verlang het dat die filosofie saam met die evangelie oorweeg moet word (vgl. hierbo in verband met sy kommentaar van 1550 op Spr 14:10). Ook ten opsigte hiervan kan verskeie aspekte van konteks wat vir Melanchthon belangrik was, aangedui word:

- As professor in Grieks en teoloog kon hy uitstekend met Griekse en Latynse tekste werk en het dan ook veral sulke outeurs vir die beligting van sy eksegeese gebruik. Die Hebreeuse linguïstiek is by hom nie so prominent soos by Calvin nie en die verwysings na woordstamme en grammatikale verskynsels is relatief skaars. Waar dit wel voorkom, is dit eenvoudig, wat tot die gevolgtrekking lei dat sy kennis van Hebreeus redelik basies was (vgl. Hobbs 2015:511).<sup>16</sup> Daarom is sy gebruik van die linguïstiese konteks in sy Spreukekommentaar beperkter as in sy eksegeese van Nuwe-Testamentiese tekste, waar hy meer op sy gemak was. Maar in beginsel is dit nie afwesig nie.
- Die konteks was vir hom, net soos vir Calvin, die posisie van enige gegewe gedeelte in sy literêre verband, insluitende die kanon as geheel. Daarom is die fundamentele argument dat die Bybel 'n geskrif vir gewone lidmate van die kerk is, in wese die keersy van die argument dat die Bybel 'n wesenlike verteltyl plus toeligting is. Om die verteltyl te identifiseer en 'n teksgedeelte se betekenis in daardie verband vas te stel, is dieselfde as om die kanon as konteks te gebruik.

16. Nogtans het hy nie alleen wat Grieks betref, op Luther invloed gehad nie (soos reeds blyk uit Luther se brief aan Georg Spalatin, 31 Augustus 1518 en veral uit die hersiening van die vertaling van die Nuwe Testament, 1529), maar ook op Luther se vertaling van die Ou Testament (soos Luther self o.a. in sy 'Sendbrief vom Dolmetschen' meedeel). Die invloed kan net sowel op die Duitse ontvangertaal as die brontale slaan.

- Maar ook vir Melanchthon is hierdie aspek van konteks nie voldoende nie. Die historiese, literêre en filosofiese agtergrond maak net soos vir Calvin deel van die konteks uit en word ryklik gebruik om spreuke te verklaar en met vergelykingsmateriaal te belig. Om 'n teks in konteks uit te lê, het beteken dat klassieke literatuur in berekening gebring moet word, waarvan ek in die derde afdeling enige voorbeelde genoem het.

Saam met wat ek oor die vertel in die sin van 'was Christum treibet' betoog het, maak so 'n ruim opvatting van konteks dit vir Melanchthon moontlik om sekere spreuke uitgebreid te behandel, ander periferieë en nog ander glad nie.

## Konklusie

Melanchthon se Spreukekommentaar adem van 1529 tot 1559 dieselfde gees ten spyte van die wyse waarop herhalings van die voorlesings, talle nie-geoutoriseerde drukke en verskeie hersienings deur homself vir verskillende gestaltes gesorg het. Na my mening is sowel die onderliggende eenheid as die verskille aan dieselfde faktore toe te skryf. Eerstens 'n *narratiewe Skrifbeskouing* wat 'n grondliggende eenheid in die hantering van Bybelboeke as getuie van Christus moontlik gemaak het ('was Christum treibet'). En tweedens 'n *onbesorgde konteksbeskouing* wat dit moontlik gemaak het om relevante materiaal uit alle oorde, selfs heidense literatuur, ondersteunend, kontrasterend en krities saam met die eenheidgewende vertel in te gebruik. Dit alles het 'n sentrum en 'n periferie binne-in die Bybel moontlik gemaak. Dinge op die periferie kan soms ander dinge in die sentrum illustreer en dus verduidelik, soos aforismes uit Spreuke 10 illustrasies kan wees van die Dekaloog. Ander dinge, soos raad oor hoe om heuning te eet (Spr 25:16), word bloot aangehaal (bv. in die *Nova Scholia* van 1529), maar is vir Melanchthon só periferieë dat hulle later heeltemal uit die gesigsveld verdwyn sonder dat dit nodig is om daarvoor 'n verantwoording aan te bied (bv. in die *1550-Expositio*).

Dit was vir Melanchthon iets natuurliks om sommige aforismes in groepe saam te vat en dan óf kortliks van 'n nota te voorsien óf onbehandeld te laat. Soms het hy ietwat uitvoeriger met groepe gewerk, maar sulke keuses dra die tekens van spontane kombinasies en nie van sistematiese refleksie nie. Daar is geen teken dat hy die literêre vraag na die aaneenryging of sinvolle groepering van afsonderlike spreuke sistematies gestel het nie. Hierdie perspektief het eers in die jongste navorsing aan die hand van die heersende belangstelling in die redaksie van die boek na vore gekom. Nogtans kan mens in die verskillende gestaltes van sy kommentaar 'n voorafskaduwing sien – al is dit net in embrionale vorm – van wat later 'n *sine qua non* vir gesofistikeerde eksegeese van die boek sou word. Melanchthon se hantering van die Spreukeboek toon wel 'n diep reformatoriese oortuiging van die Bybel se krag om oor Christus te getuig en tegelyk 'n ontspanne bewussyn dat die Bybel nie geopenbaarde beton is nie. Dit lyk my volledig in ooreenstemming te wees met die Israelitiese wysheidsleraars se eie opvatting. Om vir een keer die Pretoriase term

'bybels-reformatories' letterlik te gebruik, naamlik só dat 'bybels' nie deur 'n bepaalde siening van 'reformatories' gekompromitteer word nie: Dalk kan 'n herontdekking van hierdie egte bybels-reformatoriese perspektief bydra tot die heling van 'n selfopgelegde teologiese angstigheid in Afrikaanse Protestantse kringe.

## Erkenning

### Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed het in die skryf van hierdie artikel nie.

## Literatuurverwysings

### Sekondêre literatuur

- Barton, P.F., 1963, 'Die exegetische Arbeit des jungen Melanchthon 1518/19 bis 1528/29: Probleme und Ansätze', *Archiv für Reformationsgeschichte* 5, 52–89.
- Barton, P.F. & Stupperich, R. (eds.), 1963, *Melanchthons Werke in Auswahl Band IV: Frühe exegetische Schriften*, Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh (= MWA).
- Bretschneider, C.G. (ed.), 1847, *Corpus Reformatorum*, vol. XIV, Schwetschke, Halle Saxonum (= CR).
- Childs, B.S., 1979, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM, London.
- Deist, F.E., 1979, 'The Bible – The Word of God. Or: Searching for the pearl in the oyster', in W.S. Vorster (ed.), *Scripture and the use of Scripture*, pp. 41–71, Unisa Publishers, Pretoria.
- Drescher, K. (ed.), 1910, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 10, 1. Abteilung, 1. Hälfte, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar (= WA 10/I, 1).
- Ellingsen, M., 1983, 'Luther as narrative exegete', *The Journal of Religion* 63(4), 394–431. <https://doi.org/10.1086/487063>
- Frel, H., 1974 [1983], *The eclipse of biblical narrative*, Yale University Press, London.
- Gogan, B., 1982, *The common core of Christendom: Ecclesiological themes in the writings of Sir Thomas More*, E.J. Brill, Leiden.
- Hobbs, R.G., 2015, 'Pluriformity of early Reformation Scriptural interpretation', in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The history of its interpretation, Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, pp. 452–511, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Huijgen, A., 2011, *Divine accommodation in John Calvin's theology: Analysis and assessment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kuropka, N., 2002, *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526–1532)*, Mohr Siebeck, Tübingen, (SuR NR 21).
- Lindbeck, G.A., 1984, *The nature of doctrine*, Westminster/Knox, Philadelphia, PA.
- Loader, J.A., 2001, 'The significant deficiency of revelation in wisdom', *Old Testament Essays* 14, 235–259.
- Loader, J.A., 2014, *Proverbs 1–9 (The Book of Proverbs Vol. I)*, Peeters, Leuven, (HCOT).
- Pelikan, J., 1959 [1980], *Luther the expositor: Introduction to the reformer's exegetical writings*, Concordia Publishing House, Saint Louis, MO.
- Pruß, H.D., 1974, 'Alttestamentlicher Weisheit in christlicher Theologie?', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 23, 165–181.
- Quanbeck, W.A., 1948, 'The hermeneutical principles of Luther's early exegesis', PhD dissertation, Princeton Theological Seminary.
- Strobel, G.T., 1773, *Nachricht von Philipp Melanchthons Verdiensten um die heilige Schrift worinn von allen dessen exegetischen Arbeiten und derselben verschiedenen Ausgaben nähere Anzeigen gegeben wird*, Lorenz Schüpfel, Altdorf.
- Stupperich, R., 1975, 'Melanchthons Proverben-Kommentare', in A. Buck & O. Herding (eds.), *Der Kommentar in der Renaissance*, pp. 21–34, DFG, Bonn-Bad Godesberg.
- Whitford, D.M., 2015, *A Reformation life: The European Reformation through the eyes of Philipp of Hesse*, Praeger, Santa Barbara, CA.
- Zachman, R.C., 2002, 'Gathering meaning from the context: Calvin's exegetical method', *The Journal of Religion* 82(1), 1–26. <https://doi.org/10.1086/490992>

### Reformatoriese werke

- Duitse vertaling deur Justus Menius, 1526: *Auslegung Philipps Melanchthon über die Spruch Salomo mit seiner gunst und willen verdeutschet durch Justum Menium aus Erfurd*. M.D.XXVI, Melchior Sachssen, Erfurt. (= Die Spruch Salomo auss Ebreyscher sprach verdeutscht durch D. Mart. Luther mit der Auslegung Philipps Melanchthon. Mit seiner gunst und willen verdeutschet durch Justum Menium. Zum andern mal übersehen und gedruckt mit dem Register. M.D.XXVI, Johannes Loerfeld, Erfurt.)
- Latynse vertaling, Anon., 1525, *Methodus, quid in Evangelii quarendum & expectandum sit, docens per M LVTH. Quid inter mundi & Christi iustitiam intersit, per Phi. Melan. uernacula lingua prius editum, nuper autem ab alio quo dam latinitate donatum*.



Luther, M., 1522, *Eyn kleyn unnterricht, was man ynn den Evangelii suchen und gewartten soll*, in K. Drescher (ed.), 1910 (WA 10/I, 1, 8–18).

Melanchthon, P., 1524, *Sententiae Salomonis iuxta hebraicam veritatem summa cura redditae (sine loco)*.

Melanchthon, P., 1524?–1525, *Παροιμίαι, sive Proverbia Salomonis, filii Davidis, cum Adnotationibus Philippi Melanchthonis, cum indice*, Joh. Setzer, Hagenau.

Melanchthon, Ph., 1525, *Item (Παροιμίαι, sive Proverbia Salomonis cum annotationibus)*, Joh. Petreius, Nürnberg.

Melanchthon, P., 1529, *Nova scholia Melanchthonis, in Proverbia Salomonis, ad iusti pene commentarii modum conscripta*, Joh. Setzer, Hagenau.

Melanchthon, P., 1531, *Item*, Hagenau.

Melanchthon, P., 1531/1532, *Item*, Leipzig.

Melanchthon, P., 1532, *Item*, Hagenau.

Melanchthon, P., 1532, *Item*, Nürnberg.

Melanchthon, P., 1534, *Item*, Nürnberg.

Melanchthon, P., 1536, *Item*, Alexander Wüstenhorn, Augsburg.

Melanchthon, P., 1538, *Item*, Halle Suevorum.

Melanchthon, P., 1550, *Explicatio Proverbiorum Salomonis in Schola Wittenbergensi recens dictata A Phil. Melanthon*, Petrus Brubach, Frankfurt.

Melanchthon, P., 1551, *Item*, Frankfurt.

Melanchthon, P., 1555, *Item*, Wittenberg (= Bretschneider 1847:1–88).

Melanchthon, P., 1559, *Item*, Petrus Seitz, Wittenberg (= *Explicatio Proverbiorum Salomonis in Schola Wittenbergensi dictata Anno 1555 A Philippo Melanthon*).

Melanchthon, P., 1586, *Item*, Nürnberg.

Melanchthon, P., 1614, *Item*, Stockholm.

Melanchthon, P., *sine anno, Item*, Joh. Eichorn, Frankfurt/Oder.