

VRYHEID EN GEBONDENHEID IN DIE TEOLOGIE

Wat is vryheid, en gebondenheid?

Een van die eerste geskrifte van Maarten Luther het gehandel oor „die vryheid van die Christen”. Op grond van sy fundamentele Skriftuurlike belydenis van regverdigmaking deur die geloof sonder die werke van die wet, verklaar hy dat die Christelike vryheid gewaarborg word deur die geloof in Christus. Niemand het wet of werke nodig tot sy regverdiging en sy behoud nie. Die wet is alleen maar nodig om die mens aan sy sonde te herinner. Op sigself is dit ’n Bybelse gedagte. Paulus sê ook „deur die wet is die kennis van die sonde” (Rom. 3 : 20).

Hiermee het Luther wel die nomisme van die Roomse Kerk, waardeur die mens met duisende bande geknel en sy vryheid hom ontnem word, afgeweer maar hy het daarmee nog nie deurgetas om die kindskap van die Christenmens in gehoorsaamheid aan God aan te toon as die ware vryheid nie. Dit sou Calvyn doen.

Anders as Luther het Calvyn in die wet nog ’n ander funksie gesien as alleen maar om die mens aan sy sonde te ontdek. Wie deur die geloof verlos is van die vloek van die wet gaan uit eie beweging die wil van God gehoorsaam. Die juk van die wet in sy verdoemende krag is afgewerp, maar daarmee is die wet nie te niet gedaan nie. Dit bly vir die wat in Christus is, ’n lewensreël. Dit is geen las meer nie maar ’n lus, geen slawerny meer nie maar vryheid, geen dwangjuk van buite opgelê nie maar ’n ontplooiing van die beeld van Christus, geen knegskap meer nie maar kindskap.¹⁾

Dit kom in kort hierop neer dat by Luther vryheid beteken om nie meer gebonde te wees aan die wet nie, terwyl by Calvyn vryheid inhou ’n nuwe, andersoortige gebondenheid aan die wet, nie in die sin van slawerny nie maar met vrywilligheid.

In terme van ons onderwerp kan dit so onderskei word: By Rome word die vryheid opgeoffer aan die gebondenheid; by Luther word die gebondenheid opgeoffer aan die vryheid; by Calvyn word gesoek na die suiwere sintese tussen vryheid en gebondenheid.²⁾

Vryheid is dus vir ons nie denkbaar sonder die moment

van gehoorsaamheid en gebondenheid nie. Dit word juis ge-konstitueer deur die regte verhouding van vryheid en wet of vryheid en gesag. Op verrassende wyse word die hoogste vryheid gevind in volstrekke gebondenheid.

As uitgangspunt vir die behandeling van ons onderwerp word dus vooropgestel dat, prinsipieel gesien, daar geen teë-stelling en spanning mag bestaan tussen vryheid en gebondenheid nie. Vryheid sluit gebondenheid in — dit is 'n wesenlike kenmerk van alle Christelike geloof en aktiwiteit, denke en doen. Dit geld ook van die Christelike wetenskaplike arbeid, ook van die beoefening van die teologie.

Luther het 'n kostelike greep gemaak toe hy op grond van die uitspraak van Petrus dat die gelowiges 'n koninklike pries-terdom is (1 Petrus 2 : 9), die koningskap en die priesterskap as wesenlike elemente van vryheid aangedui het.³⁾ Elke Christen word deur die geloof so hoog verhewe bo alle dinge, dat hy deur geestelike mag heer van dit alles word en as priester is hy waardig om voor God te verskyn en vermag hy alle dinge by God. Hy is koning in sy verhouding tot die kosmos en hy heers, maar hy is priester in sy verhouding tot God en daarom dien hy.

Die gedagte van vryheid as heerskappy (in die verhouding van die mens tot die kosmos) word deur prof. Stoker ook tereg betrek op die wetenskaplike handeling van die mens. „Die wetenskaplike beheers sy veld van ondersoek, die litera-tuur op sy vakgebied; hy heers as hy ondersoek, dink, verkla-rens vind, verifieer, wetenskap bou, ensovoorts”.⁴⁾

Aan die ander kant is vryheid in die verhouding van die mens tot God, tog ook weer diens.⁵⁾ Dit is nie vir die mens vernederend nie. Inteendeel, in sy onderworpenheid aan die wet van die Here vind hy sy hoogste vryheid.

Konsekwensies van hierdie siening van wetenskaplike vryheid as heerskappy, hou vir die teoloog in dat hy teenoor die feitemateriaal van sy vak groot openheid moet betrag. Hy moet daarmee te werk gaan met versigtigheid en met die nodige kritiese sin wat kenmerk is van alle wetenskaplike arbeid. Dit kan hom soms wel voer tot 'n eerlike „non liquet”, wat verkieslik is bo 'n vaskleef aan verroeste denkskemas ten koste van onweerspreeklike feite in die lig van nuwere ondersoek.

Die vryheid in gebondenheid hou vir die teoloog verder in dat hy absoluut gebonde is aan die inhoud van die Woord-

openbaring. Hy moet daarby in ag neem dat die Skrif met 'n bepaalde strekking deur God gegee is, nl. om dit wat nodig is vir die saligheid en die voleindiging van sy ewige ryk aan ons te openbaar.⁶⁾

Die beoefenaar van die teologie moet verder in besondere mate deurdronge wees van die grense van sy eie insig. Dit vind uiteraard ook daarin sy oorsaak dat die voorwerp van sy ondersoek so 'n besondere karakter dra.⁷⁾

Ten slotte dien daarop gewys te word dat die teoloog nie maar met 'n verstandelike kennis van die Woord kan opereer nie, ewemin met 'n historiese geloof. Daar moet 'n egte geloof aanwesig wees. Dan alleen kan die teoloog, ook in die beoefening van die wetenskap, die volle vryheid in Christus en die illuminasie van die Heilige Gees, wat onotbeerlik is, verwag.⁸⁾

Die ongelowige teoloog vertoon ooreenkoms met die Jode van wie Paulus in 2 Kor. 3 : 15 sê: „Ja, tot vandag toe, wanneer Moses gelees word, lê daar 'n sluier oor hulle hart”. Hierby moet dan ook vers 16 en 17 gelees word: „Maar wanneer hulle tot die Here bekeer is, word die sluier weggeneem. Die Here is die Gees, en waar die Gees van die Here is, daar is vryheid”.

Wie dus Gods Woord reg bestudeer doen dit in Christelike vryheid, wat hom verlos van die bedekking op die hart, omdat hy staan onder die leiding van die Gees. Die vryheid in Christus deur die Heilige Gees open die oog en die hart vir die regte verstaan van die Woord. „De band des geloofs — aan de waarheid is noodzakelijk voor het waarachtig theologisch onderzoek”.⁹⁾

Wat is teologie?

Teologie is die wetenskap wat tot voorwerp van ondersoek het die kennis van God, wat deur die besondere openbaring, die Woord van God, tot ons gekom het. Met die stelling neem ons standpunt in teen die opvatting van Schleiermacher wat nie die Woord van God nie, maar die geloof, die religie, as funksie van die menslike gees, tot eintlike objek van die teologiese wetenskap gemaak het. Nie die religieuse gevoel, ook nie God self nie, maar wel die *cognitio Dei* soos wat Hy dit in sy Woord aan ons geopenbaar het, kan die objek van ondersoek wees. Die Woord van God ontvang dus hier onmid-

dellik die gesag van uitsluitlike kenprisiepe vir die teologiese wetenskap.

Hier is egter 'n breë veld met groot verskeidenheid. Nog steeds word die verdeling van Kuyper in vier kategorieë van vakke as legitiem aanvaar:¹⁰⁾ die bibliologiese, d.w.s. die vakke wat hulle besig hou met die Skrif as sodanig; die ecclesiologiese, d.w.s. die vakke wat die werking van die Woord van God in die lewe van die kerk nagaan; die dogmatologie, wat die inhoud van die Skrif in ons bewussyn reflekteer; en die diakonologiese of amptelike vakke, wat nagaan hoe die werking van die Woord instand gehou moet word.

Daar word soms nogal 'n vraagteken geplaas agter die bestaansreg van die teologie as wetenskap. Daar word dan ontken dat mens met die Woord van God as kenprinsiepe wetenskaplik besig kan wees, omdat openbaring nie 'n mededeling van kennis is nie. Hierteenoor kan geantwoord word dat, hoewel openbaring meer is as net mededeling van kennis, dit tog ook mededeling van kennis is.¹¹⁾

Die nuutste ontkenning in ortodokse kring van die teologie as wetenskap kom van K. J. Popma. Hy bestempel dit as 'n pseudo-wetenskap en as 'n aanmatiging om oor die wese van God te spreek. Dit is sins insiens volkome skolasties gedink. Die idee van teologie as wetenskap ag hy verwerplik, en hy wil teologie slegs erken as wetenskaplike teologie en dit kan alleen bestaan in Skrifondersoek met gebruikmaking van allerlei vakwetenskappe as hulpmiddels.¹²⁾ Popma verloor egter uit die oog dat nie God self nie maar die kennis van God soos in sy Woord geopenbaar, die objek van die teologie as wetenskap moet wees.

Van die teologie as wetenskap is ook soms beweer, en dit is die ander uiterste, dat dit die koningin van die wetenskappe is. Dit verhef dan die teologie sodanig dat dit 'n heersersposisie verkry oor die ander wetenskappe. Hierdie opvatting wortel nie alleen in die skolastiek van die Rooms-Katolisisme nie maar dit het ook sy oorsprong in die miskenning van die feit dat die Heilige Skrif normatiewe betekenis het, nie alleen vir die teologie nie maar ook vir ander wetenskappe.¹³⁾ Die beroep op die Bybel is dus nie die prerogatief van die teologie nie. Bowendien hoef ander wetenskappe nie via die teologie van die Bybel gebruik te maak nie.

Nietemin dien tog beklemtoon te word dat die teologie 'n besondere karakter dra. As wetenskap is dit sui generis.

Dit vind sy oorsaak daarin dat die objek van ondersoek, nl. die kennis van God, soos in sy Woord geopenbaar, so 'n besonder karakter dra. Van geen enkele ander wetenskap kan dit gesê word dat dit in so 'n besondere sin te doen het met die werk van die Heilige Gees, nl. die geïnspireerde Woord en met die verskynsel wat ons in die omgangstaal wonder noem nie. In die teologie het die misterie 'n besondere plek. Vandaar dat die teologie nog versigtiger as ander wetenskappe moet wees met die trek van logiese konklusies en met die opbou van 'n geslote sisteem.¹⁴⁾

In sy verhouding tot ander wetenskappe moet die teologie altyd waak teen grensoorskryding. Wat hier onwillekeurig eerste in die gesigsveld kom en daarmee sal ek ook volstaan, is die verhouding van die teologie tot die natuurwetenskappe. Op die grens tussen teologie en die natuurwetenskappe het ongetwyfeld al baie ongelukke plaasgevind. As Popma hieroor handel dan gebruik hy skerp taal. Hy verwys na diverse poginge om die Genesisberigte te span voor die wa van die biologiese en biofilosofiese taak. By sodanige pogings, sê hy, raak die eksegete uiteraard onder die wiele. Venynig sê hy verder daarvan: „Wij vragen ons wel eens, een bietje moede-loos, af hoelang dit gemodder nog zal duren”.¹⁵⁾

As Popma hiermee sy misnoeë te kenne wou gee teen 'n onheilige en onryp kompromis tussen teologie en resultate van die natuurwetenskappe, moet ons met hom saamstem. Sny hy egter met sy standpunt die pas af van 'n gesonde wisselwerking, dan gaan hy beslis te ver. Die Franse professor Cuvier, een van die grondleggers van die paleontologie, het verklaar „Moses het ons 'n berig oor die ontstaan van die wêreld gegee, waarvan die noukeurigheid elke dag bewonderingswaardig bevestig word”.¹⁶⁾

Dr. H. J. Flipse toon aan dat die paleontologie ons leer, dat die eerste lewe op aarde, baie lank gelede, alleenlik uit besondere eenvoudige vorme bestaan het. Kyk mens dan na minder ou aardlae dan val daar reste te ontdek van hoër ontwikkeling en nog hoër namate die aardlae 'n jonger periode verteenwoordig. Hy wys dan daarop dat dit geensins bots met dit wat die Bybel leer nie. Die volgorde waarin die skeppingswerke genoem word, kom met die algemene opvolging van die fossiele in die respektiewelike aardlae ooreen. Wat die Bybelse outeur beskryf is die samevatting van 'n totaalbeeld van dit wat volgens die geologiese bevinding in 'n ontsaglike

groot tydruimte ontstaan het.¹⁷⁾

Dit is maar een voorbeeld om aan te toon dat daar wisselwerking tussen teologie en ander wetenskappe moet wees. Dr. Louet Feisser pleit selfs vir gesonde integrasie deur middel van differensiasie, waardeur die belangrike aspek van die samehang tussen die wetenskappe in die oog gevat word en die te ver deurgevoerde spesialisasie bekamp word.¹⁸⁾ Elke wetenskap, ook die teologie dus, moet sy eie veld van ondersoek sien in sy begrensdeheid maar ook in sy betrekking tot die encyclopaedie van die wetenskap. Die teologie handhaaf sy gebondenheid in vryheid as hy sy grense teenoor ander wetenskappe eerbiedig, en hy handhaaf sy vryheid in gebondenheid as hy gesonde wisselwerking toelaat. Taak van die teologie is in elk geval om waar nodig hulpdiens te verrig by ander wetenskappe ten opsigte van die verstaan van die Skrif.

Besonder belangwekkend is die verhouding van die teologie tot die psigologie, sosiologie en veral filosofie.

Tyd ontbreek om hierop in te gaan. In al hierdie verhoudinge is wedersydse grensoorskryding geen denkbeeldige gevaar nie.

Die gesag van die Heilige Skrif.

„Kenprinsiep van die teologie is nie die leertradisie van die ‚ecclesia docens‘ of die outonome rede of die sg. innerlike woord van die doperse spiritualisme nie, maar dit is enkel en alleen die Heilige Skrif. In die poging tot fundering van die teologie as wetenskap het hierdie sg. Skrifprinsiep die spil geword waarom alle vrae en antwoorde ten slotte gesirkel het”.¹⁹⁾ Met hierdie uitspraak van Rossouw wil ek my heelhartig vereenselwig.

Vir die suiwere verhouding van vryheid en gebondenheid in die teologie is die sleutelposisie van die Skrif as die Woord van God en die aanvaarding van sy gesag van bepalende en selfs beslissende betekenis. Die geskiedenis van die teologie ken naamlik aan die een kant die rigting wat ten alle koste gebuig het voor die goddelike gesag van die Heilige Skrif en dit daarom as uitsluitlike „principium cognoscendi” vir die teologie aanvaar het, en aan die ander kant talle strominge wat op een of ander wyse die gesag van die Skrif gerelativeer het deur òf die kerk òf die rede òf die sg. inwendige Woord daar bokant te stel. Die beoefenaar van die teologie verval in al

hierdie laasgenoemde gevalle in onvryheid, en in plaas van gebondenheid aan die Skrif, kom daar die boeie van die kerk, die rede of die subjektiewe aanvoeling. Oor elkeen enkele gedagtes.

1. Die Roomse teologie gaan uit van die premis dat die Skrif homself nie kan legitimeer as kenbron van die openbaringswaarheid nie. Eers deur die kerklike gesag word die Skrif as sodanig gelegitimeer. Die Heilige Skrif het, volgens Rome, wel gesag omdat dit deur die Heilige Gees geïnspireer is, maar vir die mens het die Skrif alleen gesag omdat die kerk dit so leer. In hierdie siening is daar natuurlik 'n teenstrydigheid, omdat as die Skrif met goddelike gesag in sigself beklee is, kan die kerk niks daaraan aan of af doen nie. Die kerk kan slegs erken wat daar is; dit kan nie tot stand bring wat daar nie is nie. Nietemin berus die gesag van die Heilige Skrif vir die Roomse teologie op die uitspraak van die kerk.²⁰⁾

Thomas van Aquino handhaaf bv. wel die wetenskaplike karakter van die teologiese kennis. Die mens ontvang kennis van God via die openbaring van God aangaande Homself. Kenbron van die teologie is vir Thomas dus die bonatuurlike openbaring wat in die geloof aanvaar moet word. Die grond vir die sekerheid van die waarheidsgehalte van die teologiese kennis soek hy egter nie in die Skrif nie maar in die goddelike gesag van die hiërargiese kerkinstituut. Deur die getuienis van die kerk word die Openbaringswaarheid dus in sy geloofwaardigheid gelegitimeer.²¹⁾ Die kerk met sy ampte en sakramente en tradisie is vir Rome die betroubare instansie om die Bybel uit te lê.

Hiermee is die teologie, wat sy principium cognoscendi betref, geslaan in die boeie van die kerklike leertradisie, en die vryheid is opgeoffer aan die gebondenheid.

* * *

2. Die Sociniane weer het uitgegaan van die veronderstelling dat die gesag van die Skrif 'n intellektuele karakter dra. Ons verstand moet finaliter die legitimititeit van die Bybel fikseer. In later eeue het die Rassionalisme ook dié weg opgegaan. Dit is in navolging van die Aristoteliese skolastiek wat sodanige strominge hul oriëntasiepunt gesoek het in 'n algemene, wysgerige wetenskapsbegrip wat afgestem is op die logiese rede. Die logiese denke was vir hulle die finale gesag wat die kriteria aangegee het vir die bepaling van die waarheid.²²⁾ Hierdie opvatting het tot skrikwekkende uitwasse

gelei. As voorbeeld kan ek noem die Duitse teoloog J. S. Semler van die tweede helfte van die 18e eeu, wat gemeen het dat die teologie beoefen kan word sonder Christelike geloof. Hy het die ideaal van die sogenaamde „wetenskaplikheid” oordryf waardeur die rede van die mens verabsoluteer is. Die kanon van die Bybel, as bo die mens staande norm, is feitlik afgeskaf en die gesag van die Heilige Skrif is geheel en al onderwerp aan die menslike rede.²³⁾

In dieselfde lyn het die vrysinnige teologie, in Duitsland veral, voortbeweeg totdat dit uitgemond het in die skrikwekkende eksponent van die hyper-vrysinnige moderne teologie, nl. Rudolf Bultman.

Die ou vrysinnige skool, wat hulle met toegewydheid gewerp het op die godsdiens-historiese ondersoek van die Skrif aan die einde van die 19e eeu, roep voor die gees name van manne soos Eichhorn, Gunkel, Wrede, Bousset, Joh. Weisz, Heitmüller, Greszmann, Troeltsch en andere. Met die histories-kritiese metode het hulle analogieë van Bybelse gegewens in die Oosterse godsdienste trag te ontdek. By die geringste ooreenkoms het hulle dit dan as „wetenskaplik bewys” geag dat die Bybel terug te voer is op die invloed van die wêreld van daardie tyd. Onmiddellik het daarmee die outoriteit van die Skrif in gedrang gekom.

'n Variasie op dieselfde tema en tewens 'n verdere ontwikkeling van die Skrifkritiek vind mens in die literêr-kritiese en bronne-kritiese ondersoek. Hiermee verwant is ook die vorm-historiese metode. Wellhausen, Gunkel, Martin Dibelius, K. L. Schmidt en in sekere sin A. van Harnack is hiervan eksponente. Deur die Bybelse teks noukeurig na te speur wil sulke teoloë bepaalde stilistiese eienaardighede herken. Op grond daarvan word dan rationeel vasgestel wie die outeur sou wees. Selfs word sg. wetenskaplik gefikseer watter woorde in die Nuwe Testament dan wel van Jesus sou wees en watter nie.

Resultaat van die verregeande selfversekerde „wetenskaplikheid” was dat die Bybel verwerp is as Woord van God, die status van 'n gewone literêre werk gekry het, die godheid van Christus ontken is, en die Christendom daarmee opgehef is.²⁴⁾

* * *

Rudolf Bultmann het die tradisie van die histories-literêre skool en van die godsdienshistoriese benadering van die Nuwe Testament voortgesit, maar hy het tog verder gegaan deur dit

te probeer verbind met 'n interpretasie van die Nuwe Testament wat ook vir die „moderne mens” aanneemlik sou wees. Hy het daartoe 'n sogenaamde „Entmythologisierung”-program vir die Nuwe Testament opgestel, waarin hy die vir hom blywende waarheidskern van die sg. mitologiese heilsgeskiedenis trag vas te lê.²⁵⁾

Vir Bultmann is dit „onwetenskaplik” om in die Bybel meer te sien as 'n menslike produk, in Jesus meer te sien as 'n mens, en in sy wonders, sy offerdood, sy opstanding en sy wederkoms te glo. Die oerchristendom het sins insiens gedwaal om in Jesus die Christus of Messias of Seun van God te sien. Aan die Bybelse begrip „geloof” het Bultmann 'n totaal nuwe konnotasie gegee wat alleen op die menslike betrekking het en nie op die goddelike nie.

In kort gaan dit by Bultmann en by die neo-vrysinnigheid om die uitskakeling van die Nieu-Testamentiese boodskap, selfs om die bestryding daarvan. Geen wonder dat Thurman beweer: „Wij begrijpen, dat men de huidige neo-vrijzinnigheid in Duitsland als verschijningsvorm van de antichristelijke macht kan beschouwen. Kort gezegd gaat het om de afbraak van de Bijbel”.²⁶⁾

Dit is duidelik dat in al die vorme van die vrysinnige teologie die ware vryheid in gedrang kom en opgeoffer word aan die willekeurigheid van die menslike rede.

* * *

Te belangrik om hier oor die hoof te sien, is nog die beskouing van Karl Barth oor die gesag van die Skrif. Wie die teologie van Barth betrag teen die agtergrond van 'n al meer vrysinnigwordende teologie in Duitsland, moet waardering hê vir die feit dat hy weer die kanon van die Skrif op die voorgrond gaan plaas het. Hy het weer gaan erns maak met die Bybel.

Tog verskil die Skrifbeskouing van Barth radikaal van die belydenis aangaande die Skrif van die ganse Christelike kerk. Dit vind waarskynlik sy diepste rede daarin dat Barth sy openbaringsbegrip gaan inwring het in sy vooropgesette wysgerige konsepsie aangaande die verhouding van God en mens. Hy is magtiglik gegryp deur die majesteitlike verhevenheid van God. God is die soewereine, die gans Andere, en ons is nietige sondaars. „God is in die hemel en jy is op die aarde” (Pred. 5 : 1). Op hierdie teks beroep Barth hom dik-

wels. Ook die openbaring kan nou volgens Barth die kloof nie oorbrug nie.

Barth gaan dan van die vooronderstelling uit dat die Heilige Skrif self geen openbaring is nie maar 'n getuienis van die openbaring. Die Bybel en Gods Woord is daarom geensins te vereenselwig nie. Die Bybel is trouens geensins onfeilbaar nie maar 'n deur en deur menslike boek en feilbaar. Dit is vol leemtes, onhoudbaarhede en oorbeklemtoninge. Met groot dele van die Skrif kan ons niks aanvang nie. Ons kan selfs aanstoot neem aan die Bybel.

Hierdie menslike en feilbare boek word egter deur God in sy soewereine vrymag in diens geneem en dan maak Hy van hierdie of daardie teks wel sy Woord. Nie langs of agter nie maar deur sodanige teks spreek dan Gods Woord. Dit is 'n wonder dat die feilbare en feilende mensewoord op 'n bepaalde moment deur God in diens geneem word.

God se teenwoordigheid is daarom geen altyd aanwesige eienskap van die Heilige Skrif nie. Die teenwoordigheid van Gods Woord val nooit met die boek saam nie maar is altyd 'n soewereine daad van God. Alleen deur die vrye, soewereine, aktuele ingrype van God word die Skrif steeds opnuut weer tot orgaan van die Gees, waarby dan Gods Woord dwarsdeur die feilende mensewoord heenklink.²⁷⁾

Hierdie aktualistiese opvatting van die Heilige Skrif het meegebring dat Barth die Skrif sodanig gerelativeer het dat hy moeite het om, met behulp van talle skemas in histories-kritiese sin, nog iets van die Skrif tot sy reg te laat kom. Hy breek eers al die brûe af om dan met beroep op Gods vrymag en soewereiniteit weer iets van die openbaring van God in die lewe van die mens te probeer red.

Eers kan hy nie uitgeskryf raak oor die feilbaarheid en teenstrydigheid van die Bybel as menslike boek wat Gods Woord op alle maniere weerspreek nie, en dan deurbreek hy weer die nihilisme deur 'n telkens weer onbegryplike en nuwe ingrype van God te leer waarin God van die Bybel gebruik sou maak om Homself te openbaar.

A. D. R. Polman skryf hiervan tereg: „Wij voor ons achten dit niets anders dan een fictie . . . Wie het eigenlijke wonder, dat God Zelf in menselijke woorden objektief zuiver en waar tot ons spreekt en Zijn openbaring op onfeilbare wijze laat beschrijven in de Schrift, loochent en elke analogie als een uitvinding van de duivel brandmerkt, kan ook daarna, zelfs

van Gods zijde, geen brug meer laten leggen".²⁸⁾

Hoewel Barth nie in een asem met Bultmann genoem kan word nie en grootliks van laasgenoemde verskil, het hulle tog dit in gemeen, dat albei 'n wig ingedryf het tussen die Bybel en die Woord van God. Daarmee het ook Barth gekom tot 'n gruwelike ondermyning en negering van die gesag van die Skrif en het hy die gebondenheid aan die Skrif opgeoffer aan die vrye spel van die historiese kritiek.

* * *

3. Die derde rigting wat die goddelike gesag van die Skrif aangetas het is die spiritualiste. Hulle het die gesag van die Skrif afhanklik gestel en ondergeskik gemaak aan die direkte openbaring deur die Gees in die hart van die gelowige. Slegs die vrye uitlegging van die deur God verligte mens kan volgens hulle reg laat geskied aan die diepste bedoelinge van die Skrif. Hierdie groepe het verval in subjektiwisme waarin die vryheid van die teoloog verloop het in die ongebondenheid van die geesdrywer.

* * *

4. Teenoor al genoemde strominge staan die opvatting van die Reformasie, wat aan die Bybel die sentrale plek toeken wat dit toekom. Die Hervormers het tussen die uiterstes te staan gekom van die Roomse hiërargiese kerkinstituut wat vir homself die gesag bo die Woord geïsurpeer het aan die een kant en die geestelike willekeur van die ongebreidelde geesdrywery waardeur die Skrif versubjektiveer is aan die ander kant. Na beide kante het die Reformatore met die Bybel in die hand die stryd aangeknoop en daarby die balans bewaar. Die gesag van die Heilige Skrif is nl. sentraal gestel, maar die werking van die Gees in die verstaan van die Skrif is nie buite rekening gelaat nie. Die testimonium Spiritus Sancti, die getuienis van die Heilige Gees in die hart, oortuig die gelowige dat die Skrif Gods Woord is. Bijlsma verklaar in dié verband tereg: „Ook de wijze waarop de relatie van Woord en Geest door de hervormers als wederkerig en onverbrekelyk is gesteld, toont aan, hoezeer zij hebben gezocht naar een verantwoord pad tussen de Scylla van een verstard geloven op uiterlijk gezag en de Charybdis van een critiekloos afgaan op innerlijke geestelijke ervaringen. Uit alles blijkt, dat in het geestelijk gezagspatroon der Reformatie, waarin

de Bijbel de sentrale plaats inneemt, die verhouding van gebondenheid en vryheid in die gehoorzaamheid des geloofs op geheel nuwe wyse aan die orde is gesteld".²⁹⁾

In die geweldige kontrovers met Rome en geesdrywers het die Reformatore te voorskyn gekom met die opsienbarende en tog ook voor-die-hand-lyggende uitspraak dat die legitieme vertolking van die Bybel nie geleë is in die skoot van die kerklike leergesag, ook nie van die outonome rede of selfs nie van die pneumatiese mens nie, maar in die Bybel self. Die Skrif is m.a.w. sy eie vertolker: „scriptura sui ipsius interpretes”.³⁰⁾

Hierdie opvatting wat so tipies reformatories is, het die suiwere ewewig tussen gebondenheid en vryheid in die teologie gemanifesteer. Want die selfinterpretasie van die Skrif staan vir die Reformatore in 'n pneumatologiese perspektief. Calvin spreek bv. uitdruklik van die selfinterpretasie van die Gees. Niemand is in staat om die Skrif na waarheid te vertolk nie, behalwe die Gees van God. Die Gees alleen is sy eie en enigste vertolker.³¹⁾ Die verstaan van die Skrif geskied dus deur die selfinterpretasie van die Gees deur die geloof in die hart van die gelowige. Die autopistie van die Skrif is vir die gelowige evident langs die weg van die geloof as werk van die Heilige Gees. „Zo heeft de autopistie haar noodzakelijke keerzijde in het testimonium Spiritus Sancti, waardoor het gegeven van de Bijbel gaat leven als geïnspireerde Woord Gods”.³²⁾

Aan die een kant is daar dus die gebondenheid aan die Heilige Skrif as die Woord van God. Dit is wel deeglik volstrek. Maar dit is geen vervanging van die kerklike tirannie soos by Rome deur die nuwe boeie van 'n boekpous, soos die verwyte Barth geslinger is nie. Want in die sentraal geplaaste gesagsinstansie van die Heilige Skrif lê aan die ander kant opgesluit die vryheid van die deur die Gees verligte en geleide gelowige. Die korrelasie van Woord en Gees bring die ewewig tussen gebondenheid en vryheid tot sy hoogste toepassing in die lewe en werk van die beoefenaar van die teologie.³³⁾

Dat daar in die na-reformatoriese ortodoksie ontsaglike verskuiwinge gekom het ten aansien van die gesag van die Heilige Skrif, ly geen twyfel nie. Dit word skitterend aange-ton deur Rossouw in sy proefskrif. Veral opvallend is die onrusbarende insypeling van Aristoteliese en Thomistiese skolastiese denke in die Gereformeerde teologie van die 19e

en 20e eeu. Om op hierdie saak in sy besonderhede in te gaan, lei ons weer op 'n syspoor wat, hoewel belangrik, vanweë tydsgebrek nie aandag kan ontvang nie.

Ek verwys hier net na 'n insiggewende artikel van prof. S. du Toit oor Tradisie — Belydenis — Skrif wat eersdaags in die Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif sal verskyn.

Die gesag van die belydenis.

Ten aansien van die waardering van die belydenis vind mens in die geskiedenis van kerk en teologie uiteenlopende standpunte. Hiervan gee A. D. R. Polman in die eerste deel van „Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis” 'n duidelike en omvattende uiteensetting.

Vir ons doel kan met enkele lyne van die standpunte kennis geneem word.

Rome leer dat alle katederbeslissinge van die Pous, wat behoort tot die geloof en die sedes, uit sigself en nie kragtens die toestemming van die universele kerk nie, onfeilbaar is. Alle reg van appèl is dus hier uitgesluit. Selfs beroep op die Skrif geld hier nie. Gewetens van eenvoudiges en geleerdes, ook teoloë, is met sodanige uitsprake gebind.

Die Doopsgesindes van die sestiende eeu wou niks van geskrewe konfessies weet nie. Dit sou dan te kort doen aan die majesteit, waardigheid en outoriteit van die Skrif, dit sou skadelik en nadelig wees vir die vryheid van die kerk en die konsensie, en dit sou ten slotte die deur open vir skeidings en skeuringe. In die vorige eeu het genoemde besware teen die konfessie ook weerklank gevind in Nederland, veral op die Sinode van 1816.

As derde kategorie ten opsigte van die belydenis val te onderskei diegene wat wel die noodsaaklikheid van belydenisskrifte aanvaar maar wat daaraan geen bindende gesag in kerkregtelike sin wil toemeet nie. Die Remonstrante sien bv. die konfessies as vuurbakens in 'n donker nag maar dit besit geen outoriteit waarop die geloof hom kan beroep nie, dit mag die vryheid van die profesie nie inperk nie en dit mag nie beskou word as perke waarbinne die religie en die saligmakende kennis beslote lê nie.

Vir Karl Barth, wat in sekere sin ook in hierdie kategorie val, het belydenisskrifte uitsluitlik geestelike outoriteit.

Hy definieer 'n kerklike konfessie soos volg: „'n Kerklike konfessie is 'n op grond van gemeenskaplike beraadslaging en beslissing tot stand gekome formulering en proklamasie van die aan die kerk in bepaalde omtreкке gegewe insig in die, deur die Skrif, getuienis ontvangende openbaring”.³⁴⁾

Daar is baie wat ons in sy verdere uiteensetting oor die belydenisskrifte toespreek. Dat dit self onder die Skrif staan en geen bron van openbaring is, dat dit 'n uitspraak van die kerk is, dat die inhoud daarvan aan die Skrif ontleen is en daarom gawe van die Gees is, dat dit sy begrensinge en beperkinge het, dat dit 'n proklamasie is, klink alles verrassend aanneemlik. Hy het daarmee sterk stelling ingeneem teenoor die individualisme van die 19e eeu. Maar as dit kom by die vraag van gesag en handhawing van die konfessie, en binne die raamwerk van ons onderwerp is dít die belangrike, dan ken hy daaraan geen kerklike outoriteit toe nie, dan kan elkeen, as hy maar aanspraak maak op ernstige eksegese van die Skrif, die konfessie weerspreek, kritiseer en selfs in belangrike onderdele opsy skuif. So kan Barth daartoe kom om die kinderdoop te bestry sonder dat die kerk syns insiens hom tot verantwoording kan roep.

'n Vierde kategorie, wat ons gerieflikheidshalwe kan tipeer as die Gereformeerde ortodoksie, erken nie alleen saam met meeste Protestantse kerke die noodsaaklikheid van belydenisskrifte ter verdediging na buite, om eendrag in die leer tot uiting te bring en om die suiwerheid van die leer te bewaar nie, maar dring ook aan op die kerklike gesag en die handhawing van die Konfessie.

Polman maak vier kort relevante stellings in dié verband.

1. Die Heilige Skrif as die deur die Heilige Gees onfeilbaar geïnspireerde Woord van God is die enige reël, rigsnoer en grondslag van die leer en regter van alle geskille.

2. Die kerk het die mag ontvang en staan daarom onder die verpligting om die leerstukke van die geloof vas te stel. Dit kan nie dwaal in sake wat vir die saligheid nodig is, as die kerk hom geheel en al deur Gods Woord en Gees laat lei nie.

3. Elke belydenisskrif bly daarom altyd aan die Heilige Skrif ondergeskik en eksaminabel. Die konfessie, deur die kerk aanvaar, het egter gesag, omdat (quia) dit met die Heilige Skrif ooreenstem en as repetisie van die Skrif die leer van die Skrif deurgee.

Hierby moet in ag geneem word dat die belydenis as

sodanig feilbare mensewerk is en in dié sin kan dus gesê word dat dit slegs verbind insover (quatenus) dit met die Heilige Skrif ooreenkom. Hierdie quatenus hef die quia egter nie op nie.

4. Vas oortuig van die ooreenstemming van die Konfessie met Gods Woord moet die kerk as pilaar en grondslag van die waarheid sy ampsdraers ook in kerkregtelike sin aan die konfessie bind, die konfessie handhaaf en oor die suiwerheid van die leer waak.

Hiermee hang dan saam die kwessies van trou aan die belydenis, van gravamen en van leertug, sake wat in Gereformerd teologiese kringe vanselfsprekend is of behoort te wees.

Progressiwiteit en Konserwatisme.

Daar bestaan in die teologie die gevaar van 'n valse konserwatisme. Dit hoef nie noodwendig reprimasie te wees nie. Maar dit is dan die standpunt wat met groot sorg en ten alle koste waak oor die tradisionele. Dit is die standpunt wat nie sonder angst en ontroering nie waarsku teen die „nuwe” en die „vreemde”. Alle ontwikkeling word terstond die nek ingeslaan en progressiwiteit in die teologie word bestempel as verraad teen die belydenis van die vaders of as 'n verdraaiing van die aloue vertolking van die Skrif.

Daar is in die geskiedenis van kerk en teologiese denke talle voorbeelde wat die onhoudbare van so 'n oordrewe behoudsug aan die kaak stel. Oorbekend is die voorbeeld uit die sewentiende eeu van pater Caccini wat Galilei om sy ketterse leer aangeval het, terwyl laasgenoemde die tans algemeen aanvaarde astronomiese opvatting van Copernicus gehandhaaf het. So sterk is vasgekleef aan die tradisionele opvatting dat, met 'n beroep op Josua 10, waar ons lees van die son wat stilgestaan het op die gebed van Josua, Galilei in die kerker beland het. Ons het daar dus te doen met 'n valse konserwatisme.

Dieselfde vind ons by die Utrechtse geleerde Voetius wat 'n stryd aangeknoop het teen die opvattinge van Regius in verband met die beweging van die aarde en teen die opvattinge van Harvey in verband met die bloedsomloop. Voetius het hom met skerp veroordelende kritiek uitgelaat teen Regius en Harvey en hom met groot stelligheid beroep op die Skrif. Latere geleerdes kan hierdie houding en optrede van Voetius

nie anders bestempel as verstarde konservatisme nie.³⁴⁾

Trekke van 'n valse konservatisme kan ook onderken word by die fundamentalisme, wat 'n sterk tradisionele verstaan van die Skrif sonder openheid vir voortgaande Bybel-ondersoek bepleit. Daarin lê iets van starheid en onveranderlikheid sowel as van besorgdheid oor enige nuwe weë. Dit skyn 'n gloedvolle getuienis te wees van die eenmaal vasgelegde en onveranderlike fundamente, maar tog mis dit die nodige verantwoording jeens allerlei nuwe vrae wat in die teologiese diskussie ontstaan.³⁵⁾

Die teëpool van valse konservatisme is valse progressiwiteit. Hier is die voorbeelde legio. Die hele ontwikkeling van die vrysinnige teologie in Duitsland, soos vroeër uiteengesit, kan as voorbeeld dien. 'n Meer sprekende voorbeeld is miskien die teologiese diskussie rondom die Afskeiding van 1834 in Nederland. Die teenstanders van H. de Cock was manne wat hulle beroep het op die voortgang van die wetenskap waaraan hulle naartiglik meegewerk het. Hulle het hulle geroepe gevoel om tot hoër gedagtes en helderder insigte te kom as die vaders. Dit het dan volgens hulle heeltemal gelê in lyn met die progressie as hulle gekom het tot die rasionele verklaring van wat vroeër as „wonder” aanvaar is. In die naam van die hoogvereerde wetenskap van godgeleerdheid is De Cock bestempel as iemand wat die lig van die progressiewe wetenskap wou doof.³⁶⁾

In Amerika weer het die modernisme in skerp konflik geraak met die fundamentalisme. Lg. is deur die modernisme beskuldig, en soos ons gesien het nie heeltemal sonder rede nie, van onberedeneerde behoudsug wie se oë gesluit is vir die voortgang van die wetenskap. Maar aan die ander kant, nou, het die moderniste in hul progressiwiteit en in naam van die wetenskap, die openbaring van God self gaan aantas. So het H. E. Fosdick bv. daartoe gekom om die maagdelike geboorte van Christus te loën.³⁷⁾

Nog 'n voorbeeld van gevaarlike progressiwiteit bemerk ons in die „Herderlijk schrijven van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk” wat handel „Over de belijdenis der Kerk en haar handhawing”, 's Gravenhage, 1962. Daarin word eers op behoudende wyse aangedring op die noodsaaklikheid van die belydenis, en gewys op die Skriftuurlike fundering en die funksionering daarvan. Selfs word gewys op die taak van die kerk om deur opsig en tug te weer wat

die belydenis weerspreek. Dan word tereg gewaarsku dat nuwighede nie onmiddellik deur leertug afgesny moet word nie. Maar dan voer dit 'n pleit dat daar ruimte gelaat moet word vir die eksperiment, met name ook die denk-eksperiment. En „wanneer er ruimte is voor denkeksperimenten, dan moet er ook ruimte zijn voor mislukkingen en ongelukken in deze experimenten. Zo 'n ongeluk is een ketterij. Daarvoor moet ruimte zijn, ook in de kerk. Daarom zal de kerk niet meteen elk onkruidje, dat opschiet, moeten wieden. Dat zou het experiment en daarmee het leven doden. Men kan trouwens de vraag stellen, wanneer de ketterij werkelijk de belydenis van de kerk aantast. In een beeld uitgedrukt luidt de vraag: hoeveel haren kan men uit een paardenstaart trekken, zonder dat de paardenstaart ophoudt een paardenstaart te zijn”.³⁸⁾

'n Laaste voorbeeld van oordrewe en valse progressiwiteit vind mens by diegene wat so gegryp is deur die nood van die huidige kerk-wêreld verhouding dat daar 'n positiewe waarde-ring gekom het vir die toenemende sekularisme. Die sogenaamde „mondige mens” van ons tyd, 'n begrip wat deur Dietrich Bonhoeffer ingevoer is, moet benader word onder die gesigspunt van die sogenaamde solidariteitsdenke. Solidariteit word dan beskou as 'n wesentliche verbondenheid van kerk en wêreld, Christen en nie-Christen, vanweë gemeenskaplike skuld en sonde. Daarby word van die kerk en die Christen die offer gevra om vir die wêreld wêrelds te word en sodoende die Woord van genade te laat hoor. So skryf bv. G. van der Leeuw: „Wij moeten als Christenen midden in de wereld springen, daar waar het hart van de wereld klopt, waar gedanst wordt of een film gedraaid. En de risico's moeten wij maar nemen; wanneer ons geloof er niet tegen kan, dan beteekent het niet veel”.³⁹⁾

Kerk en wêreld is egter ook solidêr in genade volgens die voorstanders van die solidariteitsdenke. Die onderskeid tussen kerk en wêreld is alleen daarin geleë dat die gemeente *de facto* is wat *de jure* ook vir die wêreld geld.⁴⁰⁾

'n Verlengstuk van die solidariteitsdenke word gevind in die sogenaamde „teologie van die apostolaat”. By H. Kraemer, A. A. van Ruler en J. C. Hoekendijk, respektiewelik vind ons die apostolaats-teologie met al verder reikende konsekwensies. Die apostolaat word dan gesien as die missionêre of apostoliese gerigtheid van die kerk op die wêreld. Kraemer sê dan

die kerk bestaan alleen „for the sake of the world”; Van Ruler beweer dat die kerk waar dit deel het in die apostelamp as amp in die ryk, gestel word in die wêreld; vir Hoekendijk is die kerk selfs ’n „vehikel” van die ryk in diens van die wêreld.⁴¹⁾

Dit val nie moeilik om standpunt in te neem teenoor of die oordrewe en daarom valse konservatisme of die oordrewe en valse progressiwiteit nie. By nie een van die twee uiterste kom die vryheidsgedagte tot sy reg nie. By eersgenoemde verloop dit nl. in slawerny en by laasgenoemde in ongebondenheid of selfs bandeloosheid.

Veel moëiliker is dit om ’n verantwoorde beoordeling te gee van wat Van Teylingen noem die proses van heroriëntasie in die Gereformeerde teologiese denke.³⁹⁾ Dat verskuiwinge besig is om plaas te vind, ly geen twyfel nie. Talle teologiese werke het in die jongste dekade verskyn wat ongetwyfeld as progressief bestempel moet word. By Berkouwer bemark Van Teylingen tereg ’n vernuwing in die dogmatiek omdat by hom die struktuur en eie aard van die Bybelse boodskap ’n groter invloed ontvang in die dogmatiek, en verder omdat die insig dat die openbaring op die geloof betrokke is tot ’n steeds meer kritiese beoordeling gelei het van alle skolastiese onderskeidings- en spekulatiewe elemente in die Gereformeerde dogmatiek.

Besonder belangwekkend is in die verband die standpunt van Berkouwer oor die belydenis aangaande die verkiesing en verwerping in die Dordtse Leerreëls.⁴⁰⁾

In verband met die uitspraak in I, 6: „dat God sommige in die tyd met die geloof begiftig, ander nie begiftig nie”, verklaar Berkouwer: „We staan hier voor een van die meest aangevochten gedeelten van de canones, omdat men van mening is, dat dit „feit” in een belijdenis der kerk het moeilijk, ja onmogelijk maakt de praedestinatie van het noodlot te onderscheiden... Het gaat dan ook in Can. I, 6, niet om een direct uit de Schrift opkomend getuigenis, maar om een *conclusie*, die samenhangt met de visie op de al-oorzakelijkheid Gods als achtergrond van het begiftigen én niet begiftigen. Het is begrijpelijk, dat men, deze woorden ziericus nemend, altijd weer gevraagd heeft of het niet-begiftigen met geloof — vanuit Gods besluit — zakelijk niet gelijk staat met een *causale* visie op het ongelooft: God als *causa*”.⁴¹⁾

Berkouwer wys daarop dat die vorige paragraaf in die

canones nadruklik sê dat die oorsaak of skuld van die ongelooft geensins in God lê nie, maar in die mens. Nie alleen die sonde nie maar ook die oorsaak in God word hier ontken. Daarmee staan ons voor 'n innerlike problematiek in die vormgewing van die canones. Berkouwer kom op verantwoorde wyse met verwysing na 'n nuwe benadering in die eksegeese van Rom. 9—11 tot 'n afwysing van die parallisering van verkiesing en verwerping in die besluit van God.

Van Teylingen vestig verder in verband met die proses van heroriëntasie die aandag op die publikasie van H. M. Kuitert, „De mensvormigheid Gods”; dan op 'n verskeidenheid van outeurs wat 'n nuwe benadering weet te gee in die eksegeese van Gen. 1—3, o.a. N. H. Ridderbos en J. Lever; verder op „De Gereformeerde Zede” van R. Schippers en „Levensbeskouwing” van K. J. Popma. By die lys wat hy genoem het, moet onwillekeurig gedink word aan H. Volten se „Rondom het belijden der Kerk” met sy vurige pleidooi vir 'n reduksie van die belydenis, B. Telder se „Sterven en dan?” en „Sterven... waarom?” wat met 'n beroep op die libertas prophetandi die lewe van die siel tussen dood en opstanding ontken en D. G. Molenaar se „De doop met de Heilige Geest” wat met sy pinkster-bewoënhed aan die werk van die Heilige Gees 'n plus toeken.

In al die genoemde werke vind ons oteenseglik 'n nuwe benadering van verskillende kardinale leerstukke, 'n benadering wat soms drasties standpunt inneem teen die tradisionele Gereformeerde opvattinge. Ons sou hier oteenseglik kon spreek van progressiewe benadering van Skrif en belydenis. Vraag is nou: hoe staan ons daarteenoor?

Baie beslis moet ons konstateer: vooringenomenheid, vooroordeel, alleen omdat dit nuut of omdat dit 'n afwyking is van die tradisionele weg, sou 'n trek van valse konserwatisme openbaar. Aan die ander kant mag ons ook nie in 'n gees van valse progressiwiteit agter elke nuwe wind van lering aanhardloop nie. Hier kom dit aan om 'n biddende, 'n deur die Gees van God geleide, toepassing van die kritiese en so normatiewe funksie van die onfeilbare Woord van God op elke afsonderlike geval. Ons besit met ons reformatoriese blik op die Skrif geen veilige aprioriese sanksie van of 'n kerklike leergesag soos by Rome of 'n spiritualistiese gerusstelling soos by die geesdrywers of 'n hooghartige supremasie van die outonome rede nie. Daar is alleen die weg van ernstige Skrif-

ondersoek onder leiding van die Gees, in geloof en gebed, in verantwoordelikheid en verwagting.⁴²⁾

Dit bring die so noodsaaklike balans tussen gesonde progressiwiteit en gesonde konserwatisme, 'n bereidheid om te luister na die ander standpunt, 'n oop wees vir nuwe vergesigte aan die een kant maar ook 'n waardering van wat deur die vaders oorgelewer is aan die ander kant — en dan 'n onbevange toetsing van beide aan die Woord van God wat die swaard van die Gees is.

Dit is die vryheid en die gebondenheid van die Reformatoriese teologie en dit is vir ons in die beoefening van hierdie unieke wetenskap genoeg.

Potchefstroom.

S. C. W. Duvenage.

-
- 1) Vgl. Johannes Calvin: *Institutie*, vertaald deur A. Sizoo, tweede druk, III, XIX, 1—5.
 - 2) G. Brillenburg Wurth: *De Christelijke Vrijheid*, Kampen, 1934, p. 63.
 - 3) Maarten Luther: *De vrijheid van een christen*, vertaling deur C. N. Impeta, Kampen, 1959, p. 147.
 - 4) H. G. Stoker: *Menslike vryheid*, Koers, Jrg. XXI, nr. 7 en 8, p. 431.
 - 5) H. G. Stoker: a.w., p. 441.
 - 6) D. Nauta: *Conservatisme en Progressiviteit in de wetenschap*, Kampen, 1959, p. 18, 19.
 - 7) N. H. Ridderbos: *De Grenzen der wetenschap*, Kampen, 1956, p. 17, 23. Vgl. Stoker, a.w., p. 433.
 - 8) A. G. Honig: *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1938, p. 59.
 - 9) S. G. de Graaf: *Het ware geloof*, Kampen, 1954, p. 275.
 - 10) A. Kuyper: *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid*, II, 1894, p. 578 e.v.
 - 11) Vgl. N. H. Ridderbos in: *Eenheid en Veelheid*, z.j., p. 15.
 - 12) K. J. Popma: *Levensbeschouwing I*, Amsterdam, 1958, p. 14 e.v.
 - 13) Vgl. N. H. Ridderbos: *De grenzen der wetenschap*, Kampen, 1956, p. 14, 15.
 - 14) N. H. Ridderbos: *Eenheid en Veelheid*, p. 20.
 - 15) K. J. Popma: a.w., p. 236.
 - 16) Aangehaal by dr. H. J. Flipse: *Bijbel en evolutie*, in *De Bijbel, Gods Woord*, referate van die Somerkonferensie van die I.C.C.C., 1964.
 - 17) H. J. Flipse, a.w.
 - 18) Dr. J. J. Louet Feisser: *De integratie der wetenschap*, in *De Christen-academicus en die wetenschap*, Amsterdam, 1949, p. 13.
 - 19) H. W. Rossouw: *Klaarheid en interpretasie*, proefskrif, Amsterdam, 1963, p. 303.
 - 20) Honig: a.w., p. 118.
 - 21) Rossouw: a.w., p. 301; vgl. R. Bijlsma: *Schriftuurlijk Schriftgezag*, proefskrif, Nijkerk, 1959, p. 30, 31.

- 22) Rossouw: a.w., p. 309, 310.
- 23) Vgl. Horst Thurmann: *De ontwikkeling van de „moderne Theologie” in Duitsland en het Woord Gods*, referate van die somerkonferensie van die I.C.C.C., 1964.
- 24) Vgl. Thurman: a.w., *Christelijke Encyclopaedie*, III, p. 259 en VI, p. 117—119; A. van Harnack: *Wesen des Christentums*.
- 25) H. N. Ridderbos in: *Christelijk Encyclopaedie*, II, p. 57. Vgl. R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie, in Kerygma und Dogma I*, Hamburg, 1958, p. 15—53.
- 26) Thurman: a.w.
- 27) Vgl. Klaas Runia: *Karl Barth's doctrine of Holy Scripture*, Michigan, 1962.
- 28) A. D. R. Polman: *Barth, in Denkers van deze tijd*, Franeker, z.j. 3.
- 29) R. Bijlsma: *De Bijbel in de Kerk*, 's Gravenhage, 1961, p. 11.
- 30) Vgl. Rossouw: a.w., p. 341; Bijlsma, p. 12.
- 31) Rossouw: a.w., p. 245; vgl. Johannes Calvyn: a.w., I, VII, 1—5.
- 32) Bijlsma: *Schriftuurlijk Schriftgezag*, p. 297.
- 33) Vgl. R. Bijlsma: *De Bijbel in de Kerk*, p. 12.
- 34) Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, I, II, p. 693.
- 34) Vgl. G. C. Berkouwer: *Progressief of conservatief?* Geref. Weekblad, 20 Sept. 1963, p. 73.
- 35) G. C. Berkouwer: *Discussie over het fundamentalisme*, Geref. Weekblad, 27 Sept.—18 Okt. 1963; N. B. Stonehouse: *Fundamentalisme in Christ. Enc.* III, p. 93.
- 36) A. Janse: *Rondom de Reformatie, Goes*, z.j., p. 22.
- 37) D. Nauta: a.w., p. 8—13.
- 38) a.w., p. 24.
- 39) G. van der Leeuw: *Kerk en volk*, in *Wending*, 1946—1947, p. 85. Vgl. veral ook C. J. Dippel: *Kerk en wereld in de crisis*, 's Gravenhage, 1948, p. 90 e.v. en J. C. Hoekendijk: *Rond om het apostolaat*, in *Wending*, 1952, 1953.
- 40) Vgl. J. van der Werf: *Kerk en christelijke vereniging*, Amsterdam, 1960, p. 122 e.v.
- 41) Vgl. S. C. W. Duvenage: *Kerk, volk en jeug*, proefskrif, Amsterdam, 1962, p. 169—181.
- 39) E. G. van Teylingen: *Tussentijdse balans*, Kampen, 1964, p. 15 e.v.
- 40) G. C. Berkouwer: *Vragen rondom de belijdenis*, G.T.T., Feb. 1963, p. 1—41.
- 41) G. C. Berkouwer: a.w., p. 12, 13.
- 42) G. C. Berkouwer: a.w., p. 41.

GERAADPLEEGDE WERKE:

- Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, 1, I, Zollikon-Zürich, 1935.
- G. C. Berkouwer: *Discussie over het fundamentalisme*, Gereformeerd Weekblad, 27 Sept.—18 Okt. 1963.
- G. C. Berkouwer: *Progressief of conservatief?* Geref. Weekblad, 26 Julie—20 Sept. 1963.
- G. C. Berkouwer: *Vragen rondom de belijdenis*, in G.T.T., Feb. 1963.
- G. Brillenburg Wurth: *De christelijke vrijheid*, Kampen, 1934.

- R. Bijlsma: *De Bijbel in de Kerk*, 's Gravenhage, 1961.
- R. Bijlsma: *Schriftgezag en Schriftgebruik*, Nijkerk, 1964.
- R. Bijlsma: *Schriftuurlijk Schriftgezag*, proefschrift, Nijkerk, 1959.
- Johannes Calvyn: *Institutie III*, vertaald door A. Sizoo, Delft, 1949.
- S. G. de Graaf: *Het ware geloof*, Kampen, 1954.
- Herderlijk schrijven van de Generale Synode der Nederlands Hervormde Kerk, 1961, Over de belijdenis der Kerk en haar handhaving*, 's Gravenhage, 1962.
- A. G. Honig: *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1938.
- A. Janse: *Rondom de Reformatie*, Goes, z.j.
- L. Kalsbeek: *Geloof en wetenschap*, Baarn, z.j.
- J. J. Louet Feisser: *De integratie der wetenschap*, in *De Christen-academicus en de wetenschap*, Amsterdam, 1949.
- Maarten Luther: *De vrijheid van een Christen*, in *Luthers werken*, vertaling deur C. N. Impeta, Kampen, 1959.
- D. Nauta: *Conservatisme en progressiviteit in de Theologie*, in *Conservatisme en progressiviteit in de wetenschap*, interfacultaire voordrachten aan V.U., Kampen, 1959.
- A. D. R. Polman: *Bultmann*, in *Denkers van deze tijd*, derde druk, Franeker, z.j.
- A. D. R. Polman: *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis I*, Franeker, z.j.
- K. J. Popma: *Levensbeschouwing I*, Amsterdam, 1958.
- N. H. Ridderbos: *De grenzen der theologie* in *De grenzen der wetenschap*, interfacultaire voordrachten aan V.U., 1955, Kampen, 1956.
- N. H. Ridderbos: *Theologie in Eenheid en Veelheid*, bundel opstelle by 75-jarige jubileum van V.U., z.j.
- H. W. Rossouw: *Klaarheid en interpretasie*, proefskrif, V.U., Amsterdam, 1963.
- Klaas Runia: *Karl Barth's doctrine of holy scripture*, Michigan, 1962.
- H. G. Stoker: *Menslike vryheid*, in *Koers*, Jan.—Feb. 1964.
- E. G. van Teylingen: *Tussentijdse balans*, Kampen, 1964.
- Horst Thurmann: *De ontwikkeling van de 'moderne theologie' in Duitsland en het Woord Gods*, lesing voor Somerkonferensie van I.C.C.C., 1964.
- H. Volten: *Rondom het belijden der kerk*, Kampen, 1962.