

Bylae tot „Koers” Februarie 1953.

TENDENSE IN DIE MODERNE WYSBEGEERTE EN TEOLOGIE, VANUIT 'N APOLOGETIESE STANDPUNT GESIEN.

Inougurele rede gehou by die aanvaarding van die professoraat in Apologetiek en Etiek aan die Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk en die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys op Saterdag 29 November 1952,

deur

dr. B. J. DE KLERK, M.A.

Hooggeagte here Kuratore van die Teologiese Skool,
hooggeagte Raadslede van die P.U. vir C.H.O.,
hooggeleerde here Professore, dames en here Lektore,
weleerwaarde Bedienare van die Woord,
eerwaarde broeders Ampsdraers van hierdie en ander gemeentes,
geagte dames en here studente en verder almal wat hierdie plegtigheid met u teenwoordigheid vereer,
geagte Toehoorders:

Die Tweede Wêreldoorlog het nie alleen Wes-Europa omgeskep in 'n ontsettende puinhoop nie maar het ook 'n ontstellende sekularisasieproses, 'n proses van ontkerstening van die eertydse Christelike kultuur, ten gevolge gehad.¹⁾ Geen wonder dat die Westerse beskawing in die afgelope dekades die een krisis op die ander moes deurmaak nie. Dit het die fundamente van die Westerse beskawing losgewikkel en geweldig geskud. Kernagtig skets KRAEMER die Westerse krisis: „The triumphal march of man has ended in the self-destruction of man, because it was not only an emancipation from a conception that obscured the reality of God and His Word, but also from God Himself. Man, being rooted in God, destroys himself by destroying God”.²⁾ Mag die Kerk aan wie Jesus by sy hemelvaart die taak gegee het om sy getuies te wees tot aan die uiterstes van die aarde” (Hand. 1: 8), mag die teologiese wetenskap, wat in diens van Christus staan, onder dit alles rustig en gerus bly? Het die Here, die Verbondsgod, dan verniet aan ons die skild van die geloof gegee? Moet ons dit nie ter hand neem en al die vurige pyle van die Bose daarmee uitblus nie? Moet ons nie die swaard van die Gees —d.i. die Woord van God—gryp en die wag betrek by ons geestelike erfgoedere nie?³⁾

Die geloof dwing tot apologie sodra dit weerspreek word. So sê die apostel Petrus dat die gelowiges altyd „bereid moet wees om verantwoording te doen aan elkeen wat van hulle rekenskap eis omtrent die hoop wat in hulle is” (1 Petr. 3: 15). Christus se leer en lewe was een deurlopende getuienis en tegelyk 'n magtige apologie.⁴⁾ Die Heilige Skrif is vol apologie. Die profesieë van die Oue en die briewe van die Nuwe Testament bevat 'n oorvloed van apologetiese stof en die Evangelie van Mattheüs is selfs met 'n apologetiese doel opgestel.⁵⁾

In die organisme van die teologiese wetenskap bestaan daar dan ook die selfstandige teologiese vak, Apologetiek, wat as spesifieke taak het die verdediging van daardie beginsels wat die kern van die lewe raak, die verhouding van die mens tot God.⁶⁾ Waar 'n aanslag op sowel ons Gods- as ons lewens- en wêreldbeskouings gemaak word, daar moet die Apologetiek in die bres tree.⁷⁾ Dit het daarom te doen met **sisteme**, maar dan sowel met filosofiese as met teologiese sisteme, sowel met Konfessies van kerke wat teenoor ons staan, as met ketterye en die stelsels van geestelike strominge. Dit plaas beginsel teenoor beginsel, stelsel teenoor stelsel.¹⁰⁾ Met wetenskaplike middels wil dit elke stelselmatige poging wat die waarheid van God wil verkrag, afwend en heilige verset bied teen die aanranding van die Majesteit van die Drieënige God.⁹⁾ Sal dit inderdaad die lewe dien, dan moet dit geharnas wees teen die aanslae wat op die **huidige** dag teen die Gereformeerde dogma, waarin ons Gods-, lewens- en wêreldbeskouing vasgelê is, gepleeg word;¹⁰⁾ dan moet dit altyd aktueel wees. Die behoefte aan geloofsweer in die huidige wêreldsituasie word in breë kringe diep gevoel.¹¹⁾ Verskillende handboeke oor die Apologetiek en werke van apologetiese aard het dan ook in die jongste tyd verskyn.¹²⁾

Om ons in staat te stel tot effektiewe geloofsweer in die huidige wêreldkonstellasie moet ons 'n frontverkenning doen; daarom stel ons ons hier ten doel om 'n verkenningsvlug te doen oor die slagordes van verskillende moderne wysgerige en dogmatiese stelsels. Ons neem dan in oënskou:

- I. die stand van sake op wysgerige gebied en
- II. enkele motiewe van die teologie in die Ou Wêreld.
- III. die situasie in die Nuwe Wêreld.

I. DIE STAND VAN SAKE OP WYSGERIGE GEBIED.

Aan die begin van die 19de eeu het die rasionalisme in die wetenskaplike wêreld oorheers. Hierdie rasionalisme, waarvan **Descartes** as die grondlegger bekend staan, het die mens in die middelpunt gestel en sy

soewereiniteit geproklameer. Die menslike rede, die ratio, en die menslike wetenskap is as soewerein en outonoom beskou, as norm en rigtinggewer van die waarheid. Dit het geleer dat die geloof in die onfeilbaarheid van die Heilige Skrif vervang moet word deur die geloof in die onfeilbaarheid van die rede, veral dan van die wetenskaplike rede en van die wetenskaplike bewys, van die wetenskaplike metode en van die wetenskaplike eksperiment. Die rede het die monopolie van die waarheid en die norm van alle waarheid besit. Die waarheidsvraag het tot die uitsluitende bevoegdheid van die rede of wetenskap behoort.¹³⁾

Hierdie rasionalisme het sy stempel afgedruk op die beoefening van die wetenskap, ook van die teologie, vanaf die sestiende eeu tot vandag toe. Dit was 'n verkapte godsdiens, die godsdiens van die wetenskaplike mens, wat van die wetenskap 'n afgod gemaak het. Die vakwetenskappe is ingespin in 'n weefsel van bedekte filosofiese veronderstellinge en vooroordele. Onbewese hipotese is nie selde as vasstaande wetenskap geproklameer nie. So het die 19de eeu, byvoorbeeld, volgens 'n woord van KUYPER gestaan onder die „hipnose van die ewolusie-dogma”.¹⁴⁾

In Frankryk het daar 'n nuwe rigting binne die wysbegeerte opgekóm, wat van sy stigter, AUGUST COMTE, die naam positiewe filosofie of positivisme gekry het en wat hom uitsluitend besig gehou het met die naspeur van die wette van die verskynsele, d.w.s. met die soek van kontante relasies in die wêreld van die verskynsele.¹⁵⁾ Die taak van die wetenskap was dan ook nie om, soos vroeër gemeen is, 'n ondersoek in te stel na die wese en oorsaak van die dinge nie ('n *rerum cognoscere causas*) maar 'n poging om die verband van die dinge te leer ken ('n *rerum cognoscere nexum*).¹⁶⁾ Die menslike samelewing is die primêre; die individu is slegs 'n onbelangrike sel in die groot organisme van die maatskappy. COMTE se dissipel, DURKHEIM, wat as die stigter van die tinggewer van die waarheid. Dit he geleer dat die geloof in die onfeilmoderne sosiologie beskou kan word, wat die mens op as 'n wese waarin 'n hoëre krag werksaam is wat opwel uit die maatskappy.¹⁷⁾ So het die negentiende-eeuse positivisme uitgeloop op moord op die enkeling.

In die begin van die 20ste eeu het 'n nuwe filosofiese rigting in Duitsland ontstaan, wat bekend staan as die fenomenologie, waarvan EDMUND HUSSERL die onbetwiste leier was. Hierdie rigting wil hom losmaak van alle teorieë en vooropgestelde sisteme. „Zu den Sachen”, terug tot die dinge self, word die leuse. Deur die „intuisie” en deur „wesenskou” moet die wysbegeerte deurdring tot 'n diepgaande wysgerige verstaan van die dinge.¹⁸⁾ Vanuit hierdie standpunt is gehoop om die

regte weg na die filosofie te herwin, om op dié manier 'n belangrike gedeelte van die probleme te red wat buite die gebied van die vakwetenskappe lê. Die fundamentele lewensvrae mag nie langer, soos COMTE spottenderwyse gesê het, na die fantasie van die teoloë verwys word nie maar moet opnuut aan 'n waarlik wysgerige beskouing onderwerp word. Die wysbegeerte as wetenskap moet herstel word.¹⁹⁾

In die verbygaan moet hier ook melding gemaak word van 'n paar denkers wat bygedra het tot die ontwikkeling van die modefilosofie van vandag, die eksistensialisme. FRIEDRICH NIETZSCHE gaan voorop. Aan sy gedagte-wêreld lê 'n diepe hartstog vir en liefde tot die lewe ten grondslag—die oneindige, bonte en nooit verstarrende lewe. Die lewe wat NIETSCHE preek, is 'n trotse en sterke bestaan, onafhanklik van en ongeremd deur maatskaplike en godsdienstige stelsels. Dit is die lewe van die „Übermensch”—'n verheerlikte mens.²⁰⁾ NIETSCHE het veral daarin invloed uitgeoefen dat hy die outonomie van die mens sterk beklemtoon het. WILHELM DILTHEY poneer dat die mens die wêreld om hom heen slegs kan ken wanneer hy dit „aanvat” en vir sy handelinge gebruik. Suiwere kennis kan slegs in verbinding van bewussynsverskynsels verkry word.²¹⁾ Die verwantskap met FICHTE se opvatting van die wêreld om ons heen as materiaal vir die mens se sedelike aktiwiteit is hier onmiskenbaar. By MAX SCHELER ontmoet ons 'n volledige oorgawe aan die lewe, die bepaalde konkrete lewe, en 'n uitgesproke minagting vir abstrakte spekulasies en sisteme. Dit het daartoe gelei dat SCHELER die verstand volkome gediskwalifiseer het ten gunste van die gevoel, wat volgens hom in regstreekse kontak met die dinge staan. Die grondbegrippe by ons opvatting van die werklikheid is dus nie die verstandelike begrippe: „waar en onwaar” nie maar die gevoelsmatige begrippe: „simpatie” en antipatie.²²⁾ Beslissend is egter by hom die opvatting dat die filosofie dit nie by die bestudering van die bewussynsverskynsels kan laat nie. Die gedagte moet hom op dié dinge rig, dit soek 'n objek. Die bewussyn is 'n grensoorskrydende vermoë.²³⁾ Vir GEORG SIMMEL, wat na sy Kantiaanse en positivistiese tyd oorgegaan het tot die „lewensfilosofie”, is alle wese lewe, ryk, vloeiende, nooitverstarrende lewe, wat onweerstandbaar bo homself wil uitgaan en na steeds groter voleinding strewe. Daarom is die lewe vir SIMMEL tegeelykertyd „Mehr Leben”: dit wat homself probeer oorskry, en „Mehr als Leben”: geestelike lewe van hoër soort as die suiwer liggaamlike.²⁴⁾

Al die wysgere, wat ons hier genoem het, behoort in hoofsaak tot die tyd voor 1914, en dit skyn wel of eers al die omwentelinge wat deur die eerste wêreldoorlog teweeggebring is, nodig was voor die eksistensiefilosofie, wat vandag modebegrip geword het, sy deurbraak kon vier.

Die moderne eksistensiefilosowe het die fenomenologiese metode aangegryp as 'n wapen om die lewensprobleme daarmee aan te pak. Ons sien hulle dan ook almal metafisici word, terwyl die fenomenologie in metodiese opsig die belangrikste voorwaarde vir die nuwe eksistensialisme word. Min of meer gelyktydig met die uitwerking van die fenomenologiese metode is die werke van die Deense wysgeer SÖREN KIERKEGAARD in Duits vertaal; en toe hierdie twee strome saamgevloe het, het daaruit langamerhand ontstaan die eksistensiefilosofie.

Uitgangspunt as grondslag vir KIERKEGAARD²⁵⁾ is die eksistensie van die enkeling. „Eksisteer”—'n woord wat van nou af slagwoord in die wysbegeerte word—is om tot jouself in relasie te staan op jouself betrokke te wees en jouself te wees deur jouself te word. In eksisteer is 'n mens willens en wetens met homself besig, betrek hy hom aktief op homself, konstitueer hy homself, is hy op weg na homself, gaan hy homself te bowe, verdiep hy homself. Die mens is met homself besig, en hy sien hom met homself besig. Hy bou aan homself. Hy soek nie die algemene, die wetmatige nie maar die subjektief individuele. Slegs die enkeling boesem vir hom belang in. Die individuele subjektiwiteit is die waarheid. Eksisteer is vir hom: met jouself alleen voor God wees. Tot die wese van die geloof behoort die bekommering om eie siele heil, die sgn. eksistensiële vertwyfeling. Dit kom ten slotte tog maar aan op die verhouding van die mens tot God en tot homself. In die verhouding van hoog en onberekenbaar is, terwyl die mens sondig en klein is.²⁶⁾ Ook die eksistensiële mens is die mens van vryheid, wat aan geen wet gebonde is nie. Eksisteer is jouself wees, spontaan, ongereguleer, outonoom²⁷⁾. So dra die gedagte-wêreld van KIERKEGAARD die stempel van individualistiese subjektivisme, en hierdie gedagte van KIERKEGAARD, dat eksistensie die individuele subjektiwiteit van die vrye mens is, het kragtig deurgewerk in alle latere eksistensie-filosofie.

Die kernbegrip van die eksistensialisme is die woord „**eksistensie**”. HEIDEGGER meen dat „ex-sistere” beteken dat die mens buite homself gaan staan, homself transendeer, terwyl JEAN-PAUL SARTRE oordeel dat die mens nie **is** nie, maar hy **word**.²⁸⁾ BEERLING sê dat die eksistensiefilosofie daarmee wil aandui dat die mens geskiedenis is.²⁹⁾ Hy maak nie enkel geskiedenis nie, maar die spesifiek menslike is, dat hy self geskiedenis is. Menslike subjektiwiteit is selfkreasie en selfkonstitusie.³⁰⁾ Die mens maak geen geskiedenis, bou geen kultuur nie as alleen deurdat hy die geskiedenis van homself is en maak en homself bou.

Die eksistensiefilosofie is antirasionalisties van aard. Dit lê neer dat die „wese” van die mens rasioneel onkenbaar is en daarom ook nooit

objek van die menslike verstand kan word nie, want een van die konstitutiewe grondtrekke van die mens is sy vryheid. Rationele kenbaarheid beteken beheersbaarheid en dus onvryheid. Kennis is mag en geken word is magteloosheid. Die menslike eksistensie is egter 'n bron van onaantasbare mag en selfbeskikking en is onskendbaar soewerein onttrek aan elke analitiese voorwerplikheid.³¹

Eksistensiefilosofie is dan ook oor die hele linie vryheidsfilosofie.³² Vryheid word hier gesien in die sin van vryheid tot selfkonstituering en hou in dat die mens vry is van alle determinerende bepaling en bepaaldheid. Die mens is in sy geskiedenis van selfkonstituering die maat van alle dinge, skep ook sy eie wet en norm.³³ Eksistensialisme is die verheerliking van die outonome mens, wat in sy innerlikste bestaan selfs meer as outonoom is, nl. die oorsprong en waarborg van alle norme.

By alle onderlinge ooreenkoms bestaan daar tussen die eksistensiefilosowe ook groot verskille, veral, oor die vraag na die oorsprong en die agtergrond van die menslike eksistensie. Volgens SARTRE weet die menslike subjektiviteit dat hy „ergens” vandaan kom. Hy wil agter homself terugryp en eie skragende grond wees.³⁴ By HEIDEGGER weet die menslike subjektiviteit dat hy „in die wêreld geworpe” is, sonder enige grond, absurd. Die feit self van die menslike bestaan is 'n bruut, chaoties irrasionele factum, wat in sy sinloosheid ook nie deur 'n latere menslike singewing ongedaan gemaak kan word nie.³⁵

Net so donker is die toekoms. Die eksisterende mens is sonder toekoms in die wêreld. By HEIDEGGER, om dit as voorbeeld te noem, is die dood die einde, en die menslike vryheid is die vryheid-tot-die-dood.³⁶ Dit is dan ook begryplik dat DELP HEIDEGGER bespreek onder die titel: Tragische Existenz. „Die Endlichkeit findet sich mit sich selber ab”.³⁷

Dit is duidelik dat ons hier te doen het met 'n radikalisering van die humanistiese lewensbesef. BEERLING wys dan ook daarop dat die eksistensiefilosofie as wysgerige beweging 'n terugtrek van die mens op homself is om van homself uit die sinvolle relasie met die Syn te hervind.³⁸ Die mens moet maar altyd weer opnuut begin.³⁹ Daarom is dit in wese ook ateïsties. So sê ZUIDEMA: „Mij is geen beeld van den mensch bekend, dat zoo duidelijk de trekken van den anti-theos vertoont als in dit existentialisme. De vreeze Gods is hier vervangen door de zelfverkiezing en door de vreeze voor zichzelf en eigen mogelijkheden”.⁴⁰ Ons staan hier by 'n vergoddeliking van die subjektiewe menslike bestaan as historiese belewingsstroom.⁴¹ Vir die transendensie van God tree die selftransendensie van die mens in sy storie van selfkonstituering in die plek. Hierdie selftransendering is die religieuse

tema in hierdie wysgerige mensbeskouing. Ons het hier nie net met 'n reaksiefilosofie te doen nie maaar ook met 'n krisisfilosofie. Die geweldige krisis wat die kultuurvolke in die laaste half eeu deurgemaak het, wat „'n krisis van die sekerhede”⁴²⁾ was, het ook sy stempel op die wysbegeerte afgedruk. As vernaamste oorsaak van hierdie krisistemming, wat die vloedgolf van pessimisme en wanhoopsgevoel laat opkom het, moet gesien word die ontkerstening en sekularisasie van die voormalige Christenvolke, waardeur nie alleen die vastheid in God en sy Woord verlore gegaan het nie maar ook die geloof in die vaste lewensordeninge, sodat die mens heeltemal op homself gewerp is—om 'n term van HEIDEGGER te leen—om sy laaste vastheid te soek in eie bestaan. Alle sekerheid, alle vastheid en alle grond is hier ondergrawe.⁴³⁾ Die eksistensialisme preek 'n nuwe godsdiens. die godsdiens van die hedendaagse relativisme.

Ons staan hier voor 'n godsdienstige verval dieper en konsekwenter as wat die rasionalisme tot nou toe geopenbaar het, 'n godsdienstige verval waarin twyfel aan God en sy openbaring deurgevoer is tot verwyfeling van die mens aan homself en aan eie vaste grond, wat slegs ruimte laat vir 'n pseudo-wetenskap en 'n pseudo-teologie.

Teenoor die gees van skeptisisme en relativisme, wat in 'n logiese konsekwensies uitloop op ateïsme en nihilisme, moet ons bely dat God in sy skepping fundamentele gelê het, wat deur Hom gehandhaaf word as Goddelike verordeninge, instellings van God, wat werklikhede, objektiwiteit is en niks minder is as werkstukke van Gods hand nie. By die lig van Gods Woord moet ons ons besin oor die vraag waar die grense, wat God in hierdie werklikheid stel en handhaaf, lê. ⁴⁴⁾ Met Paulus moet ons getuig: „Ek weet in wie ek geglo het” (2 Tim. 1: 12).

II. ENKELE MOTIEWE VAN DIE TEOLOGIE IN DIE „OU WERELD”.

Om hier 'n analise te gee van die huidige stand van die teologie is nie so maklik nie, want dit is uiters moeilik om alle denke onder een noemer die lig tree, en die rol van dominante motiewe in die teologie vervul.⁴⁵⁾ te bring. Wel kan hier gespreek word van bepaalde tendense wat aan die lig tree, en die rol van dominante motiewe in die teologie vervul 45). Ons wil hier die aandag op 'n paar van sulke motiewe in die Wes-Europese teologie vestig, nl. (a) die anti-humanistiese, (b) die noodlots-gedagte, (c) die predestinasiaanse, (a) die eschatologiese.

(a) Die antihumanistiese motief.

Soos ons reeds opgemerk het, het die wêreldoorlog baie verwagtings die bodem ingeslaan. Die „humanum” en veral die edelmenslike

het 'n geweldige devaluasie ondergaan en vir baie se besef in ernstige verdenking te staan gekom. Die ewolusionistiese geloof aan die vooruitgang van die mensheid het geblyk 'n illusie te wees. Die vertroue in die kennis en bekwaamheid van die mens is hewig geskok.

'n Anti-ewolusionistiese en antihumanistiese tendens het aan die lig gekom. Teenoor die humanisme, wat geglo het aan die loutering van die kultuur, wat deur die inspanning van die mens teweeggebring moes word,⁴⁶⁾ wat dus op die menslike gekonsentreer was, kry ons nou 'n konsentrasie op die goddelike. Daar kom meer op die voorgrond 'n besinning op wat die lewende God doen en sal doen. Ook hier dus 'n verzet teen die rasionalistiese humanisme, waarin die redelike denke van die mens verheerlik en selfs vergoddelik was. Hierdie swenking, wat parallel loop met die van die antroposentriese na die teosentriese,⁴⁷⁾ het 'n diep invloed uitgeoefen op die Godsbeeld van die mens van die 20ste eeu. BERKOUWER sê dat hierdeur 'n diepere ruimte vir die besinning gekom het, 'n ander dimensie in die denke.⁴⁸⁾

In hierdie verband moet as tipiese verteenwoordiger genoem word RUDOLF OTTO met sy **Das Heilige**,⁴⁹⁾ wat in verzet gekom het teen die rasionalisering en humanisering van die Godsidee. OTTO wil 'n plek inruim vir die irrasionele.⁵⁰⁾ Die begrippe en die geloofskennis, wat 'n wesenlike kenmerk van die Christelik geloof vorm, put die wese van God nie uit nie. Daar bly 'n sterk irrasionale element. Die Godheid is die „Numinöse”⁵¹⁾ waartoe die mens nie maar met 'n „afhanklikheidsgevoel” staan nie maar met 'n „kreatuurgevoel”, d.i. die besef om in die niks te versink, ⁵²⁾ want die numen is „mysterium tremendum”,⁵³⁾ „Unsagbar”, „Geheimnis”.⁵⁴⁾

Naas die element van die „tremendum” tref ons die van „majestas”,⁵⁵⁾ die onbenaderbare majesteit van God, wat vir ons tegelykertyd die „fascinans”⁵⁶⁾ is. God is „das Ganz Andere”.⁵⁷⁾

Dit is duidelik dat hier by OTTO elemente is wat die antroposentriese teologie van die 19de eeu help likwideer. Maar . . . helaas, hy bly nog in 'n psigologisme verstriek, wat sy deurbreking van die gehumaniseerde teologie verswak en selfs neutraliseer.⁵⁸⁾ Dit neem egter nie weg nie dat daar in sy werk elemente lê wat meegwerk het tot nuwe besinning oor elementêre gegewens van die Christelike geloof. Met name die toorn van God bly sinds die tyd in die nuwere teologie 'n onderwerp wat druk bespreek word.

(b) Die noodlotsgedagte.

Na die Eerste Wêreldoorlog, toe die nietigheid van die menslike lewe geopenbaar is in die katastrofe van die oorlog, het die woord „Schicksal”

(noodlot) as 'n vertolking van die geestelike lug wat in die Wes-Europese denke geheers het, sy intrede in die teologie gedoen. Die mens van hierdie eeu voel hom van alle kante bedreig deur magte waaroor hy nie die geringste kan beskik nie. 'n Karakteristieke voorbeeld daarvan vind ons by die Duitse kultuurfilosoof, OSWALD SPENGLER.⁵⁹⁾ Die noodlot is by hom die mag wat nie net die lewe van die individuele mens nie maar ook die hele geskiedenis, veral die kultuurgeskiedenis, beheers. Geskiedenis is vir hom die aaneenskakeling van die verskillende groot kulture. En so'n bepaalde kultuur, bv. die Indiese, die Griekse en tans die Wes-Europese, kan, volgens hom, nie beter voorgestel word nie dan as 'n geweldige golf wat aangerol kom, altyd hoër opstoot tot dit sy hoogtepunt bereik en dan deur 'n volgende agterhaal word en wegsink. Tot dusver, sê SPENGLER, het die mensheid nog altyd aan ewige waarhede en waardes geglo. Maar ten onregte! Niks in die wêreldgebeure besit ewige geldigheid nie. Deur die onverbiddelike wêreldmag volg onafgebroke die een kultuurperiode die andereen op. En daardeur is alles wat ons mense in 'n bepaalde tyd bewonder en vereer en aanbid, vir niks anders as vir die dood bestem nie. Dit beteken volstreckte ondergang, nie net van 'n kultuur en sy siel nie maar ondergang van elke „sin” van ons wêreld en sy gebeure. Deur 'n blinde, redelose mag, wat alles beskik, het die mens nou eenmaal 'n bepaalde plek in die lewe gekry, en al wat hy kan doen, is om dit maar in vredesnaam te aanvaar.⁶⁰⁾

In nog krasser vorm vind ons dieselfde gedagtesfeer terug in die eksistensiefilosofie van MARTIN HEIDEGGER. Hy wil binne die sfeer van die tyd „die sin” van „die syn” ontdek. Maar dit kry dan vir hom in elke opsig die karakter van 'n volstreckte „Zirkel-verfahren”, 'n eindelose ronddraai in 'n visieuse sirkel. Die mens voel hom deur 'n blinde mag meedoënloos in die werklikheid „gewerp”.⁶¹⁾ Hy het nie om hierdie lewe gevra nie. Dit is aan hom opgedring. Hy het geen keuse nie. Daar is eenvoudig sonder hom oor hom beskik. Agter hom lê die niks waaruit hy afkomstig is. Voor hom lê die toekoms, wat niks anders is nie as ondergang in die dood. Nêrens het sy bestaan bestand nie, sodat hy van die begin tot die einde staan in die teken van „die ang”, die ang vir die bestaan.⁶²⁾ Die mens sien met skrik sy „schicksalhafte Geworfenheit”. Maar tegelyk beslis hy eiemagtig oor sy eie lot. Hy waag ondanks alles die sprong in die positiewe lewensaanvaarding. „Er entscheidet sich zu seinem Schicksal.” As hy moet ondergaan, dan sal hy trots ondergaan.⁶³⁾ Nie ten onregte nie is hierdie lewenshouding aangedui as „Heroismus der Endlichkeit”.⁶⁴⁾

Dit was veral KARL HEIM wat die noodlotsgedagte in die teologie ingevoer het.⁶⁵⁾ Ons is—te midde van die wisselvallighede en bedrei-

ginge van ons bestaan—deur ons geboorte reeds op 'n standpunt vasgelê. Daar is 'n raaiselagtige gebondenheid, 'n verankerde wees in ons harde, onverbiddelike bestaan. Hierdie noodlot, hierdie noodwendigheid gaan aan al ons denke en handele vooraf. Dit is 'n „mag” wat oor ons beskik. Ons kan dit noem fatum, noodlot, Schicksal, toeval. Maar dan is ons nog nie by God nie, wel in die voorportaal, vanwaar die deur na die binnekamer lei, waar ons God kan vind.⁶⁶⁾ In die voorportaal is daar twee moontlikhede: of twyfel of God vind. Die oorgang tot die laaste lê nie in ons krag nie. Ons kan dit dankend aanvaar. Dit is genade.

Tiperend vir HEIM is dat hy via allerlei kenkritiese, religieuse en etiese analyses die mens lei tot op die grens van 'n nihilistiese relativisme om dit dan met 'n sprong te oorbrug. Hy wil die konsekwensies van die relativisme tot die uiterste aanvaar en dan reddend tussenbei tree met die paradoksale uitweg van die geloof. Langs die weg van 'n volstreekte relativisering kan die uitsig vir ons dan geopen word op die opjektiewe en absolute. Die noodlot bring 'n nuwe element in die relatiwiteit.

Hier merk ons baie duidelik die deursypeling van die eksistensiefilosofie in die teologie. Die wysgerige „Daseins-analyse” van HEIDEGGER e.a. word in die teologie ingebou en daaraan ten grondslag gelê. Ons tref dit nie net by HEIM aan nie maar ook by BULTMANN en WIESNER.

BULTMANN, 'n vermaarde beoefenaar van die hedendaagse Nuwe Testamentiese wetenskap, sien die verhouding tussen filosofie en teologie so dat die filosofie beperk is tot 'n ontologiese ondersoek van die formele strukture van die „Dasein”. Dit gaan nie om 'n materiële, sistematiese filosofie, waarvan die teologie afhanklik gemaak word nie, maar om 'n filosofie wat as fenomenologie afwys, dit wat „die Phänomene selbst zum Sich-zeigen will bringen”. Daarom kan en moet die teologie wel teruggryp na 'n „vortheologisches Daseinsverständnis”.⁶⁷⁾

Hy trek te velde teen die gees van rasionalisme in die teologie, wat veral geopenbaar word in die krampagtige handhawing van wat hy noem die mitiese element in die Bybel, ook in die Nuwe-Testamentiese openbaring. Dit is s.i. hierdie mitiese element wat die moderne mens op 'n afstand van die Bybel hou en dit vir hom 'n ergernis maak om daarin te glo.

Wat is die besondere van die mite? Daarin word die eintlike „Seinsverständnis des Menschen”, d.w.s. die eintlike verklaring van wat die mens self na sy diepste wese is, die eintlike deurligting van sy wese, geprojekteer in die objektiewe sfeer. Vandaar dat dit BULTMANN te

doen is om die „Entmythologisierung” van die Nuwe Testament, d.w.s. die Nuwe Testament moet gesuiwer word van sy mitiese elemente.

Waar dit God in sy openbarnig om te doen is, is die gelowige eksistensie, d.w.s. om die mens te bring tot die ontdekking van sy eintlike, diepste self as mens teenoor God, soos dit alleen in die geloofsbeslissing werklikheid word. En daarvoor gebruik Hy veral sy openbaring in Jesus Christus, in sy kruis en opstanding. Maar dit moet dan eksistensieel verstaan word en nie mities nie.

Om dit mities te verstaan, beteken dat ons die opstanding van Christus sien as 'n werklike terugkeer van die gekruisigde na die aardse lewe, dus as 'n liggaamlike opstanding, as 'n historiese gebeure in die vlak van ons objektiewe werklikheid.

Maar so mag ons dit nie verstaan nie. Die opstanding is voorwerp van die geloof. En egte geloof beteken dat ek my by die opstanding van Christus betrokke weet, dat ek nou in die hede aan myself die opstanding beleef.

Wil ons nou inderdaad tot die eksistensiële geloofsbeslissing kom, dan moet ons die moed hê om die mitiese inkleding van iets soos die opstanding prys te gee. En alleen langs hierdie weg sal ons, deur die waagstuk van die geloof, waaragtig ons self vind, soos dit van kruis en opstanding die diepste sin vorm.⁶⁸⁾

Met nadruk verklaar WERNER WIESNER dat die filosofiese analise van die eksistensie nie onder die „Voraussetzung” van die Christelike openbaring geskied nie. Want daar bestaan nie 'n Christelike of 'n onchristelike analise van die menslike „selbstverstehens” nie maar net 'n doelmatige of 'n nie-doelmatige.⁶⁹⁾

Uit die bogenoemde blyk duidelik watter belangrike rol die eksistensiële filosofie vandag in die teologie speel. Nou het ons reeds gesien dat in die middelpunt van die eksistensiële filosofie staan die raaisel van die mens in sy bedreigd wees van alle kante. So sluip die humanisme by die agterdeur in die teologie in. Daarby kry hierdie teologie 'n sterkgekleurde pessimistiese kyk. Wat by HEIDEGGER as „Geworfenheit” na vore gekom het, heet hy HEIM „Schicksal”. Wat by HEIM die benouende vir die afgrond van vertwyfeling is, is by HEIDEGGER die „angs”.

Teenoor die moderne noodlotsgedagte stel ons die Christelike voor-sienigheidsgeloof. Tussen die twee bestaan 'n sekere ooreenstemming. Hulle het dit met mekaar gemeen dat die dinge in die wêreld van ons menslike lewe gebeur soos hulle **moet** gebeur. Daar heers geen willekeur nie. Daar is iets van noodsaak. Dit kan **nie** anders nie. Wat gebeur,

is so beskik. Ons bepaal nie self ons lot nie. Ons lot, ons bestemming is bepaal deur iets buite ons en bo ons.

Maar nou die groot verskil! Die kenmerkende van die noodlot bestaan hierin dat dit blind is. Dit is geen persoonlike nie maar 'n onpersoonlike mag wat alles in die wêreld en in die lewe bepaal. Dit is nie 'n God wat alles bestuur nie..

By die Christelike voorsienigheidsgeloof is dit totaal anders. Hier rus alles in die hande van God en dan van 'n God wat nie blind is nie maar wat sien, helder en duidelik alles sien. Na sy onveranderlike raad beskik Hy alles. Hy weet wat Hy doen en waarom Hy dit doen. Hy is 'n God van aanbiddelike wysheid en goedheid en in Christus Jesus is Hy onse Vader!

Teenoor die noodlot staan ons altyd met angs vervul. Ons weet nooit wat die donker noodlot vir ons in die skild voer nie. In hierdie noodlotsgeloof gaan dit om iets vreesliks, om 'n soort wanhoopsfilosofie.

Teenoor God se voorsienigheid mag ons met rustige, blymoedige vertroue staan, want al weet ons nie alles wat die voorsienigheid van God vir ons in die skoot hou nie, dit weet ons: Wat God doen, is wel gedaan! „Die Here is goed en reg en al die paaie van die Here is goedertierenheid en trou vir die wat sy verbond en sy getuienisse bewaar” (Ps. 25: 8, 10).

(c) Die predestinasiaanse motief.

In die laaste tyd het die predestinasiegedagte opnuut in die brandpunt van belangstelling te staan gekom. 'n Lang tydperk van stilswye het verloop na die eeuelange debat oor die predestinasie, waaraan veral die Gereformeerdes op die voetspoor van Calvyn steeds met besondere belangstelling deelgeneem het en gedurende watter tyd een van die Gereformeerde belydenisskrifte in die stryd met die Remonstrante gebore is. Dit is dan ook te begrype dat hierdie nuwe belangstelling ook kritiek teen die Gereformeerde opvatting meebring.

KARL BARTH beheers in die laaste tyd ook met betrekking tot hierdie punte die debat.⁷⁰⁾

Teen die Gereformeerdes bring BARTH die beswaar in dat hulle nie Christus nie maar die „absolute dekreet” as die fondament van die verkiesing stel. Dit het God behaag, sê BARTH, om nie alleen as God te bly nie maar ook om sy liefde te laat uitstroom na buite en in gemeenskap met die mens te lewe.⁷¹⁾ Dit is 'n vrye en genadige beslissing, „Gnadenwahl”. God wil in vryheid 'n God van genade vir die mens wees. Hierdie beslissing vind in Jesus Christus plaas, want ons ken God

nie anders nie as God-in-Christus.⁷²⁾ Hierdie „Gnadenwahl” van God in Christus is God se ewige selfbepaling, „ein Akt seiner freien Gnade”.⁷³⁾ So wil God wees na buite, vir sy skepsel. Dit is die begin van al Gods weë en werke. Al wat God verder doen, is uitwerking en deurwerking van hierdie prinsipiële beslissing.⁷⁴⁾

Agter hierdie verkiesing in Christus lê geen verborge besluit (de-kreet) nie, nl. om sommige mense te behou en ander nie. Hierdie besluit wys BARTH af. Gods vrymag is nooit ’n **absolute** vrymag nie maar altyd die vrymag van sy **genade in Christus**. Hierdie absolute dekreet sou heeltemal buite Christus omgaan, sodat dit eintlik iets onchristeliks is, geen evangelie wat gelowiges kan omhels nie, ’n geheimsinnige misterie, wat slegs angstig aangestaar kan word.⁷⁵⁾

Die uitverkiesing is in Jesus Christus, die enige, die konkrete besluit van God. Ons ken nie ’n verborge God en ’n verborge besluit nie, net ’n geopenbaarde God en ’n geopenbaarde besluit. Jesus Christus is die verkiesende God en hy is die uitverkore mens. Hy is nie slegs ’n voorbeeld van ons verkiesing nie, maar Hy **is** ons verkiesing. In Hom is die mens deur God verkies.⁷⁶⁾ Die predestinasie is daarom louter evangelie, „das Evangelium in nuce”.⁷⁷⁾

BARTH praat van ’n dubbele of tweevoudige predestinasie,⁷⁸⁾ wat bestaan in verkiesing en verwerping; maar verwerping is vir God self, die verkiesing vir die mens.⁷⁹⁾

Om Jesus Christus, dié openbaring van God, is die gemeente,⁸⁰⁾ die liggaam van Christus, gegroepeer as verdere beliggaming en uitwerking van hierdie openbaring. Hierdie gemeente is tweeledig: Israel, wat as geheel ongelowig en „verworpe” is en die kerk, die vergadering van die gelowiges, Oue en Nuwe Testament.

Israel laat sien wat die mens, ook die kerk, in homself is en stel voor die verwerping, wat Christus op Hom geneem het.⁸¹⁾ Die kerk stel voor die verkiesing van die mens deur God in Jesus Christus, „der Spiegel des Erbarmens Gottes”.⁸²⁾ Beide, Kerk en Israel, gee ’n voorstelling van Christus en ’n volledige uitdrukking van God se „Gnadenwahl”, en dan in hierdie verhouding dat die lyn van die Ou na die Nuwe Testament, van Israel na die kerk, loop.⁸³⁾ Israel herinner die kerk aan sy verwerplikeid, maar die kerk verkondig Israel se verkiesing, roep dit tot geloof en verwag in die geloof Israel se bekering.⁸⁴⁾

Soos God in Jesus Christus begin wil en handel het en soos Hy dit voortgesit het in die gemeente, so handel Hy ook ten aansien van die individuele mense: predestinerend, verwerpend-verkiesend.⁸⁵⁾

Die predestinasie is nie 'n vasstaande bepaaldheid van mense-groepe nie.⁸⁶⁾ Dit is 'n bepaaldheid van Gods wil. Gods wil is so dat Hy in Christus verworpenes wil verkies. En met hierdie wil is die lewende God werksaam van oomblik tot oomblik, genadig, maar vry! God beslis telkens opnuut. Hy predestineer altyddeur, aktueel, gee telkens vorm aan sy verwerping en verkiesing en doen dit in sy almagtige barmhartigheid, waaraan geen grense is nie. Hy is hierby nie die gevangene van sy eie dekreet nie. Hy het Hom alleen gebind aan sy besluit om in Christus 'n God te wees, by wie die verkiesing triomfeer oor die verwerping. God stel ons in die „oop situasie” van die prediking. Ons moet net hoor en verkondig: Jy is uitverkies, en God wil dat jy jou bekeer en in jou uitverkiesing glo.⁸⁷⁾

Hierdie verkiesing kan tot eie verderf afgewys word maar nie ongedaan gemaak word nie.⁸⁸⁾ 'n Mens is „verwerp” wat homself teenoor God daardeur vereensaam dat hy hom verset teen sy verkiesing in Jesus Christus. God is vir Hom. Hy is egter teen God. God is hom genadig. Hy is egter ondankbaar teenoor God. God neem hom aan. Hy onttrek hom egter aan God. God vergewe sy sondes. Hy herhaal hulle asof hulle nie vergewe is nie. God bevry hom van die skuld en straf vir sy afval. Hy lewe egter verder as die gevangene van Satan.⁸⁹⁾

Aan die verworpenes, d.i. diegene wat hulle teenoor Christus verhard, wil BARTH 'n sekere bestemming in die wêreld gee, 'n historiese funksie, nl. eerstens om die adressante van die evangelie sigbaar te maak as daardie mense wat alleen die Goddelike verkiesing nodig het omdat hulle in hulself verlore is; tweedens om sigbaar te maak wat deur die Evangelie oorwin is, en, derdens, om die bedoeling van die evangelie sigbaar te maak, wat in ons volstreekte wanhoop ons 'n toekoms gee.⁹⁰⁾

Die bestemming van die verworpene lê nie in die rampsaligheid van sy eie verwerping nie maar daarin dat hy getuie is van die verwerping van Christus. So moet hy getuie wees van dieselfde verkiesing as waarvan die uitverkorenes getuig. Duidelik kom hierdie bestemming van die verworpene uit in die figuur van Judas.⁹¹⁾ Judas is 'n dissipel en apostel van Jesus Christus net soos die ander. Maar hy het 'n ander taak as hulle. Hy stel voor die onreinheid en verwerping van alle apostels, en hy moet meewerk aan die verwerping van Jesus en Hom daartoe oorlewer. Hierdie oorlewering deur Judas is in werklikheid die uitvoering van die ewige genaderaad waarin God self sy Seun oorlewer. Judas is dus uitvoerder van die N.T., na Jesus die gewigtigste figuur van die N.T.

Die apostels moet straks deur hulle prediking Jesus aan die wêreld oorlewer. Judas en Paulus, wat Judas se plek inneem, vul mekaar aan

in die oorlewering van Jesus, staan beide aan een kant van Hom, hoort bymekaar. Paulus het 'n ligte, Judas 'n duistere taak gehad. Aan sy sonde en skuld mog ons niks afdoen nie, maar—ook hierdie sonde moes geskied.⁹²⁾ En as God nou Judas daarvoor uitkies, hom tot sondaar en verraaier maak, dan lê God op Judas 'n afskynsel van die woord: Dit is beter dat een man sterf vir die volk, as dat die hele volk verlore gaan.⁹³⁾ Hy het hierdie rol vervul en hierdie dood gely in die plek van ander, en so het hy in besondere sin naby Jesus gestaan.

Onwillekeurig, sê BARTH, kom die vraag op: Het die dood van Jesus vir Judas geen heilsbetekenis gehad nie? Hierop sê die evangelie nie ja nie en ook nie nee nie. Ons kan maar net sê: Gods barmhartigheid het geen grense nie, en hoe sou iemand soos Judas, wat so'n groot aandeel gehad het aan die genadewerk van Christus, self geen deel daaraan hê nie?! Die evangelie gee egter geen beslissing nie.⁹⁴⁾

Hierin lê ook die antwoord besluit op die vraag of alle mense tot die geloof sal kom volgens die leer van die sgn. wederherstelling van alle dinge. Hierop kan nie nee geantwoord word nie, want dan doen ons tekort aan God se barmhartigheid. Ons kan ook nie met 'n ja antwoord nie, want dan sou ons tekort doen aan Gods vryheid.⁹⁵⁾

Daar moet in hierdie verband egter daarop gewys word dat BARTH die leer van die algemene versoening veranker in die leer van die algemene verkiesing in Christus. Die versoening is s.i. universeel, net soos die verkiesing. Hy maak ook die verkiesing los van die geloof, sodat dit, net soos die algemene versoening, 'n algemene objektiewe leer word. Hy sê dat nie elkeen wat uitverkore is, as uitverkorene lewe nie. Hy doen dit miskien nog nie. Hy doen dit miskien nie meer nie. Hy doen dit miskien slegs gedeeltelik. Hy doen dit miskien glad nie.⁹⁶⁾ Dit kan sy verkiesing nie annuleer nie, want dit is gegrond in Jesus Christus, wat vir elke mens die bedreiging kragteloos en die belofte van krag gemaak het. Die belofte is vir elkeen: In Jesus Christus is ook u nie verwerp nie—u verwerping het Hy immers gedra—maar uitverkies.⁹⁷⁾

Terwyl BARTH van 'n dubbele predestinasie praat, erken BRUNNER slegs 'n verkiesing van die gelowiges. Hy wys sowel 'n verwerping van Christus as van sommige mense af as in stryd met die Skrif. Tog ontken BRUNNER eintlik nie dat daar verworpenes sal wees by die laaste oordeel nie. Hulle is egter nie reeds van ewigheid af verwerpe nie, want hierdeur sou s.i. tekort gedoen word aan hulle verantwoordelikheid teenoor Christus en aan hulle liefde vir God.

Aan die heiligheid van God, sê BRUNNER, mag net so min tekort gedoen word as aan sy liefde, en dit doen die leer dat alle mense salig word. Ook dan is daar geen egte verantwoordelikheid meer nie. Die geloof in Christus is dan nie meer noodsaaklik nie. Die korrelasie tussen Gods verkiesing en ons geloof mag nie opgehef word nie.⁹⁸⁾ Daar is volgens BRUNNER 'n dubbele gebied van God, die gebied waar God so is soos Hy Hom in Jesus Christus openbaar, nl. as heil, lig en lewe; en die gebied waar Hy nie so is soos Hy Hom in Jesus Christus openbaar nie, nl. as toorn gloed wat verderf, vernietiging saai en in duisternis werk. Nie allêen is hierdie twee gebiede werklik nie, maar ook God is werklik in beide gebiede: as die liefhebbende in die een en as die toornende in die ander.⁹⁹⁾

Daar is dus werke van God wat as sodanig juis nie werke van die Seun is nie. Daar is 'n toorn gloed, waaronder die „Owerste van hierdie wêreld staan”. Hiertoe behoort ook die staat, wat daarom s.i. nêrens in die Nuwe Testament op die werksaamheid van Jesus Christus betrek word nie.¹⁰⁰⁾ Daar is egter ook werke wat die Vader in die Seun doen. Daar is 'n heil gebied in Christus. Tussen hierdie twee gebiede is daar, volgens BRUNNER, 'n dialektiese spanning, waaraan die menslike denke probeer ontkom, hetsy deur CALVYN se leer van die dubbele raadsbesluit van God, hetsy deur die teenoorgestelde leer dat almal salig word. Daar is geen dubbele nie maar slegs die een in Christus geopenbaarde raadsbesluit van die verkiesing, en daar is een gebied buite Christus, waar 'n mens onder die toorn van God bly.¹⁰¹⁾

In hierdie beskouing oor die twee gebiede wat met mekaar in dialektiese spanning staan, het BRUNNER nie alleen sy leer oor die verhouding van natuur en genade nie maar ook sy leer oor die predestinasie ingebou. Jesus Christus is s.i. Gods absolute vrye genade, Gods suiwer skenkende liefde, en dit geld almal; maar alleen **vir sover hulle glo**. Wie homself uitsluit, **is** uitgesluit; wie homself nie laat uitsluit nie, die **is nie** uitgesluit nie. Wie hom egter laat insluit, wie glo, **is** uitverkore.¹⁰²⁾

Daar is dus volgens BRUNNER geen plek vir 'n besluit van die verwerping in die sin van CALVYN oor bepaalde persone nie, ook nie in die sin van BARTH oor Jesus Christus nie, maar 'n mens kan wel homself van die verkiesing, d.w.s. van Gods vrye genade en skenkende liefde in Christus, deur ongeloof uitsluit, sodat 'n mens ten slotte verwerp word.

BRUNNER lê sterk nadruk op die menslike verantwoordelikheid. Die openbaring van God in Jesus Christus is op sy standpunt dan ook nie **beslissend** vir ons saligheid nie.¹⁰³⁾ Die eintlike beslissing kom daardeur in ons hande asof ons self die laaste woord spreek oor ons verkiesing!

Ook VAN NIFTRIK bestry die Gereformeerde predestinasieleer. Hy sê dat die leer van die uitverkiesing **moet** spreek van die verkiesende God maar nie **mag** spreek van twee kategorieë van gepredestineerde mense nie. Daar **is** geen uitverkorenes en verworpenes, soos manne en vroue nie. Die dekreet kan nie twee lyste bevat nie: één lys met die name van die uitverkorenes tot saligheid, één met die name van die verdoemdes. Die prediking van die evangelie sou met lamheid geslaan, die oproep tot geloof en bekering sou onmoontlik wees as dit so was.¹⁰⁴⁾ God het vir Hom die reg voorbehou, aldus VAN NIFTRIK, om in die dag van die oordeel sommige aan sy regterhand en andere aan sy linkerhand te stel. Maar tot daardie dag staan ons almal onder die prediking van die genade in Christus. Ons is **almal** onder die prediking van die Kruis gestel. Daar is onder die Kruis geen gereserveerde plekke nie. Die uitverkorenes staan daar nie apart nie.¹⁰⁵⁾ Die verworpenes is dus die uitgeworpenes in die laaste oordeel. Jesus Christus is s.i. die Verworpenes. Hy dra die verwerping aan die Kruis, maar met Pase blyk Hy die oorwinnaar te wees, wat ons verwerping weggeneem en oorwin het.¹⁰⁶⁾

By die behandeling van die probleem van die predestinasie deur die dialektiese teoloë word 'n mens daardeur getref dat Bybelse motiewe met groot krag na vore gebring word. Die teosentriese en christosentriese van hulle getuienis is indrukwekkend en doen weldadig aan na die tyd van humanistiese rasionalisme en modernisme. Maar ook hier geld wat **Cunningham** gesê het: „In die teologie is daar vanselfsprekend geen plek vir wat 'n mens gewoon was om originaliteit te noem nie, want die hele inhoud van die teologie is vervat in die positiewe uitsprake van Gods Woord; en hy is die beste en grootste teoloog wat die bedoeling van die uitsprake van die Skrif die akkuraatste begryp het”.¹⁰⁷⁾ Aan hierdie maatstaf gemeet, kan vir hierdie dialektiese konstruksionisme geen plek ingeruim word nie.

POLMAN wys tereg daarop dat dit in die verkiesing en predestinasie gaan om die raad van God, waarin Christus geen oomblik as subjek nie maar wel as voorwerp voorkom. As die Seun is Hy met die Vader en die Heilige Gees Ontwerper van die goddelike welbehae. Alles wat ons van die raad van die Drieënige God weet, put ons alleen uit die Skrif. En die Bybel leer ons nêrens dat Jesus Christus subjek van die verkiesing is nie. Hy is veeleer in hierdie goddelike raadsbesluit aangestel tot die enigste Middelaar van Versoening, tot Hoof van die uitverkorenes, in Wie ons as lede verkies is. Hy is vir ons die enigste prinsipe van heil, wat daadwerklik, soos CALVYN verklaar, vir ons die saligheid verwerf het maar dan kragtens Gods ordinansie, wat die eerste oorsaak is, omdat

Hy na sy louter welbehae die Middelaar bestel het, wat vir ons die saligheid sou verwerf. Die bron van die verkiesing lê dan ook in Gods welbehae, maar God het, sodat aan sy liefde jeens ons geen belemmering gesfel sou word nie, die middel van die versoening in Christus gestel.¹⁰⁸⁾ Dit gaan tussen BARTH c.s. en ons om wat hyself die absolute dekreet noem, om Gods verkiesing as „'n onveranderlike voorneme van God, waardeur Hy voor die grondlegging van die wêreld 'n sekere menigte van mense, nie beter of waardiger as die ander nie, maar wat in gemeenskaplike ellende saam met die ander lê, uit die hele menslike geslag, na die vrye welgehae van sy wil, uit louter genade, tot die saligheid uitverkies in Christus”.¹⁰⁹⁾ Ons bely dit. En dit op grond van die Skrif. Onder meer bely ons dit op grond van Rom. 9: 6—29.

(d) Die Eschatologiese Motief.

Aan die einde van die 19de eeu het daar 'n frontverandering in die teologiese wêreld gekom. Veral het ontstaan 'n intense belangstelling vir die eschatologiese vraagstukke, en op die terrein van die eschatologie vind 'n merkwaardige verskuiwing plaas. Daar word weggebreek van die Ritschliaanse beskouing oor die Koninkryk van God as 'n aardse ryk van sedelike doeleindes.¹¹⁰⁾ Deur die prinsipiële aanvaarding van die Skrifkritiek, waardeur aan subjektiewe konstruksies ruime toegang verleen is, ontmoet ons op die terrein van die eschatologie 'n Babelse spraakverwarring.

Veral twee teoloë het hier op die voorgrond getree: JOHANNES WEISS en ALBERT SCHWEITZER. WEISS bestry die eties, ewolusionistiese opvatting van die Koninkryk van God soos RITSCHL dit gehuldig het. Dit het volgens WEISS in die Kantiaanse etiek en die Aufklärungsteologie gewortel. Teenoor die „Verdiesseitigung” van die Koninkryk van God stel WEISS die transendente, teosentriese verwagting van Jesus, wat direk op hande sou wees.¹¹¹⁾ SCHWEITZER kom in botsing met sy leermeester H. J. HOLTZMANN en die moderne teologie. Vir SCHWEITZER was alles by Jesus eschatologies bepaal. Jesus het van die begin van sy openbare optrede af die bewussyn gehad dat Hy Seun van die mens is en het 'n spoedige parousie verwag. Die eschatologiese aspek is volgens SCHWEITZER by Jesus steeds en konsekwent sentraal.¹¹²⁾

Die stryd wat WEISS en SCHWEITZER teen die liberale teologie gevoer het, veral met die oog op die Christologie, was 'n stryd op die terrein van die Nuwe Testamentiese eksegeese. Die deurbreek van die eschatologiese lig het dan ook net betreklike waarde gehad. Hulle het dit nie as normatief aanvaar nie, omdat dit nie vir hulle moontlik was om Jesus se eschatologie onveranderd oor te neem nie. Prakties het beide

WEISS en SCHWEITZER in die lyn van die ou liberale teologie gebly.¹¹³⁾ Hulle belangstelling in eschatologiese motiewe was dus die van toeskouers wat gesê het: So staan dit in die N.T., maar wat daar direk aan toevoeg: maar dit alles is vir ons sonder normatiwiteit.¹¹⁴⁾

Dit alles word tydens en na die Eerste Wêreldoorlog anders. Daar kom 'n keerpunt in die teologiese denke van die 20ste eeu. Die eschatologiese motief breek sterker deur en oefen ook invloed uit op die geloofspraktik en dogmatiek.¹¹⁵⁾ Daar is ingesien dat hier nie net in aanraking gekom is met bepaalde „gegewens” uit die N.T. nie maar dat die N.T. aktueel en eksistensiel gesien moet word as die „Deus dixit” teenoor alle menslike konstruksies. By hierdie swenking het die wêreldoorlog 'n' belangrike rol gespeel en het die geskokte lewensgevoel van die moderne mens die merkwaardige aanknopingspunt gevorm.¹¹⁶⁾

FRIEDRICH GOGARTEN stel teenoor alle sintese-spekulasies van die vroeëre tyd die snydende „Entweder—Oder”.¹¹⁷⁾ Die verhouding van God en wêreld moet as absolute teenstelling gesien word. Dit staan in die teken van die oordeel, met as keersy die wedergeboorte.¹¹⁸⁾

Ook EMIL BRUNNER bind die stryd aan teen die gees van die 19de eeu.¹¹⁹⁾ Teenoor alle religieuse empirie stel hy transenderend die Gees. In 'n latere werk¹²⁰⁾ betuig hy dat die openbaring in Christus 'n heeltemal nuwe kategorie is, sowel teenoor die historisme as teenoor die rasionalisme. Die geskiedenis begin eers na die sondeval. Dood en sonde is inherent aan die geskiedenis. Daarom kan daar ook „innerhalb der Geschichte” geen verlossing wees nie,¹²¹⁾ want dit hef die raam van die geskiedenis op.¹²²⁾ Ook Christus se opstanding is geen historiese feit sonder meer nie maar 'n kategorie, iets wat in geen denk- en ervaringskema, dus in geen voorstelling gevat kan word nie.¹²³⁾ „Es ist Urgeschichte und Endgeschichte, darum Nichtmehrgeschichte. Ein perfectum futurum”.¹²⁴⁾ Hierdie woordkombinasie is die gevolg van sy dialektiese uitgangspunt: Ewigheid en tyd is onmeetbaar. Die ewigheid kom nie later, temporeel-dateerbaar, meteens op die tyd af nie maar is voortdurend naby, en ons gaan slegs deur 'n dun muur geskeie, voortdurend langs die ewigheid.¹²⁵⁾

BARTH wil in sy distansie- en grensteologie die afstand bewaar tussen die historisme, wat die openbaring met die geskiedenis vereenselwig, en die psigologisme, wat Gods openbaring verwar met 'n gebeure in die siel van die mens. Hy stry fel en hartstogtelik teen elke humanisering van die Godsbeeld en sien die kultuuroptimisme as 'n greep van die menslike na God, wat deur die Goddelike gerig ontmasker en teruggeslaan word. In verband met al hierdie gevare poneer BARTH die

„finitum non capax infiniti”. Die transendensie van God word gestel teenoor alle eindigheid en sondigheid en verlorenheid van die kreatuur. Die „oordeel” oor beskawing, ontwikkeling en kultuur, soos dit in die verwoestende wêreldoorlog aanskou is, het in die teologie van BARTH geword tot „gerig” van die ewigheid oor die tyd, die gerig van God oor alle menslike moraal, godsdiens en kultuur. Alles wat tot die geskiedenis behoort, staan aan hierdie kant van die „Todeslinie”. Daar is geen sintese tussen God en mens nie. Daar is slegs antitese en eksklusiwiteit. Net die Woord van God as suiwere Woord, as donum purum, kom oor die Todeslinie. Die gerig is die keersy van die genade.¹²⁶⁾

Dit alles is BARTH se eschatologie, die gerig oor al die tydelike. In hierdie absolute gerig is die „eschaton” gegee: hic et nunc. Eschatologie is vir BARTH nie ’n leer van die laaste dinge nie. Oor die ou eschatologie stort hy al die fiote van sy toorn uit.¹²⁷⁾ Sy eschatologie word beheers deur die idee van tydloosheid. Die opstanding is geen gebeurtenis in ons horisontale geskiedenis nie maar val saam met die parousie.¹²⁸⁾ Elke moment in die geskiedenis lê dig by die ewigheid, wat soos ’n ring al die tydelike in die gerig omvat. Die chaos van die moderne lewe is geen instansie teen God nie maar regverdiging van God. BARTH wil in sy Römerbrief dan in die diepste grond ’n teodisee gee maar dan van eiesoortige struktuur: die krisis van die kultuur word geopenbaar as „gerig”. God, die lewende God, is die oneindige Transendente in die krisis.¹²⁹⁾

Die dialektiese teologie het o.m. opnuut aan die lig gebring hoe nou Skrifverklaring en sistematiese teologie verbind is. Dit is daarom begryplik dat die tendense van die dialektiese teologie ook op die eksegetiese sterk invloed gehad het. Ons kan hier maar net verwys na die „formgeschichtliche” skool.¹³⁰⁾

RUDOLF BULTMANN is ’n voorbeeld daarvan hoe in die Form-geschiede die historiese kritiek en die eschatologiese aktualisering kan saamgaan. Hy sê dat nie die persoon van Jesus waarde het nie maar sy Woord, wat ons tot die „Entscheidung” dring. Ons moet aangespreek word; ons moet eksistensiële of histories lewe, d.w.s. ons kan geen geestelike fonds vorm nie, maar ons moet steeds weer opnuut kies. Jesus het wel uitgegaan van die eschatologiese verwagtings wat toe geleef het, maar hy het die Basileia (die heerskappy van God) volkome antities teenoor die wêreld gesien, en in plaas dat hy dit as ’n toestand, as ’n eindtoestand teken, laat hy ons die verantwoordelikheid „der Ruf zur Gottesherrschaft” voel. Die verskyning van die Basileia stel ons voor ’n „entweder—oder”. Die „Herrschaft” kom nie eers aan die einde van die

tyd nie maar bepaal tans ons lewe. Sy „toekoms” is ’n na ons toe komende handeling van God wat ons (as verkorene of verwerpene) in die hede bepaal en ons tot die „Entscheidung” dwing.¹³¹⁾ Net in die moment van die „Entscheidung” verstaan ons Gods gebod, wat vir ons nooit uitwendig-gesaghebbend opgelê word nie, want elke moment van die „Entscheidung” is wesenlik nuut.¹³²⁾ Hier het ons ook weer ’n versameling van die eschatologiese tot ’n kritiese, tydlose, eksistensiële relasie.

In 1941 gee BULTMANN sy kommentaar op Johannes uit heeltemal volgens hierdie eschatologiese visie, waarby hy op sy kritiese standpunt die agterdeur oophou om bepaalde teksgedeeltes, wat hy nie kan „omdui” nie, as toevoegsels van ’n ander redaktor uit te skakel.¹³³⁾ Alles wat op die „einddrama” betrekking het, val weg as „zeitgeschichtliche Mythologie”. Al wat oorbly is die „Situation der Entscheidung”, die eksistensiële krisis in Christus, die eschatologiese factum. Johannes het die eschatologiese gebeure in Jesus se woord as sodanig gesien, waardeur vir die hoorders die uur van die beslissing aangebreek het, „die letzte Stunde”. Wie nie wou hoor nie, het in die oordeel gekom, in die dood.¹³⁴⁾

Een van die teoloë wat hom die meeste besiggehou het met die probleme van die eschatologie, was PAUL ADTHAUS.¹³⁵⁾ Taak van die eschatologie is om die Christelike hoop in ’n vernude besinning te ontwikkel en te begrens.¹³⁶⁾ Die prinsipe, die maatstaf waarmee hy nie om vry te kom van allerlei tydhistoriese vorme waaraan die Bybel-skrywers en Jesus self ook gebonde was, is vir hom die belofte, wat Jesus Christus die Gekruisigde en Opgestane self is. Christus, die „Christustatsache” is die allesbeheersende boodskap van die Bybel. Die Christelike hoop is op die „Christustatsache” gefundeer. In die regverdigingsgeloof, in die presente werking van die Christustatsache het ons ’n middel om in Jesus se woord die „Wesenseigene”, die bohistoriese te skif van die tydhistoriese. Alles wat die Bybel ons sê, moet geskif word.¹³⁷⁾ Dit vloei voort uit die wese van die geskiedenis en van die openbaring. Wie geskiedenis sê en in verband daarmee historiese openbaring, sê altyd tegelykertyd verberging, kenosis. God wil die mensheid tot gemeenskap met Hom lei, maar Hy wil dit doen nie in die weg van aanskouing nie maar in die weg van die geloof. Daarom openbaar Hy sy heerlikheid altyd as verborgenheid en gee Hy sy openbaring in die geskiedenis altyd as Woord.¹³⁸⁾ Die verberging en die vernedering is nie maar ’n toevallige en bykomstige moment in die Goddelike openbaring nie maar is wesenlik daarmee gegee. Omdat die openbaring ingaan in die geskiedenis, is dit noodwendig verberging van die Goddelike heerlikheid.

En waar die toekoms 'n onthulling is van Christus se mag en heerlikheid, kan dit onmoonlik 'n historiese karakter dra. Dit kan selfs nie tot die historie behoort nie maar slegs aan die rand en as opheffing van die geskiedenis geopenbaar word. 'n Onmiddellik gegewe aanskoulike openbaring van God binne die raamwerk van ons menslike geskiedenis is ondenkbaar vanweë die bepaaldheid van die menslike geskiedenis.

Net so min as wat die „Urstand” tot die geskiedenis behoort, net so min behoort die „Vollendung” daartoe. Ons geskiedenis is soos die diep kloof tussen twee hoë berge, met hierdie verskil dat daar geen kontak tussen die bergtoppe en die kloof moontlik is nie. Want die kloof, waarin ons lewe, is die plek van die paradóks, van die antinomie in ons verhouding tot God. God kom wel tot ons maar in die diensknegsgestalte van sy openbaring. Hy woon onder ons en soek ons in die weg van die geloof, deurdat Hy sy majesteit verberg in die omhulling van die vlees. Ons moet wandel in die geloof. Hierdie grondwet beheers die hele menslike geskiedenis tot die toekoms van Jesus Christus toe. Dit is en bly 'n lewe „onder die Kruis”. Maar in die Gekruisigde en Opgestane lê tegelykertyd die waarborg opgesluit dat hierdie antinomie in die verhouding tot God ophef sal word. Ons is op pad na die opheffing van die verborgenheid van Godsopenbaring, na die onthulling van sy majesteit. Die spanning word opgelos. Die geloof gaan oor in aanskouing, die regnum gratiae in die regnum gloriae. Die ontleding van God in sy openbaring is nie 'n vry deur God self gekose fase van sy teenwoordigheid nie maar vanuit die wese van die geskiedenis die enigste moontlikheid om met die mense in gemeenskap te tree. Die opheffing van hierdie verborgenheid bring nie 'n verbreking van die vorm van hierdie wêreld mee nie maar is die verbreking self en kan sonder die verbreking nie intree nie.¹³⁹⁾

ALTHAUS soek „agter” die Bybelse gegewens 'n breëre basis vir die eschatologie. Hy wil godsdienst wysgerig die hele geestesterrein, alles wat eschatologie heet, oorsien.¹⁴⁰⁾ Dan merk hy 'n aksiologiese en 'n teleologiese gestalte op. Aksiologies is die aanraking van die wêreld met die Ewige, die wêreld van die onvoorwaardelike norme.¹⁴¹⁾ In die teleologiese vorm van die eschatologie laat ALTHAUS die verhouding wat daar is tussen die „Unbedingte” en die tydelike realiteit, meer geld. Hier spreek die sin van die tyd mee dat daar, teologies gesien, geen formele tyd bestaan nie maar dat die tyd steeds die karakter het van geskiedenis en dat „dinamiek” en „doel” aan die tydsbegrip inherent is. Daardeur kry „die laaste dinge” die betekenis van doel en einde en openbaar hulle dan ook nader as „voleinding”, as krisis, as die oplossing van

die spanning, as die oorwinning van die „Unbedingte”. So kom die tyd te staan in die teken van die „nog nie”, van die stryd, van die nood, van skuld, van sonde. Hier kan pas eers van eschatologie gespreek word. Hierdie teleologiese eschatologie het twee dominante blikrigtings: die eindtoestand van die enkeling en die van die mensheid as geheel.¹⁴²⁾

Wat is nou die verhouding van die twee vorme van die eschatologie? Die aksiologie vat die laaste dinge op as die botydlike, waardeur ons deur die teenswoordig-momentele ervaring kontak het. Die eschaton (in die filosofie) of God (vir die geloof) is die „syn”, die „lewe”, waardeur ons bestaan rus kry. By die teleologiese eschatologie lê die eschaton aan die „einde” van die geskiedenis. Dit leef van die spanning van die „nog nie”. Die tyd en die geskiedenis ontvang sterk aksent, en God is nie die syn nie maar ’n persoonlike wil, wat (eenmaal) oor ons lot beskik.¹⁴³⁾

Die tema van die geskiedenis is die verhouding van God tot die mensheid, nog nader van die Heilige Gees tot die sondige mens. Daarin lê dus ipso facto opgesluit dat die verhouding nooit as ’n ontwikkeling of vooruitgang getipeer kan word nie maar steeds in die kategorie „spanning” bly, spanning tussen ons skuld en God se heiligheid. Die spanning of teenstelling kom in Christus se kruis die diepste uit, maar daar bly ook die wonder van Gods genade. Christus is die dieptepunt en die hoogtepunt in die geskiedenis.¹⁴⁴⁾

Dit tref ons dat by die hele stelsel van ALTHAUS daar uiters min ernstige Skrifondersoek gevind word. Verder sien ons hier duidelik die werking van die Skrifkritiek in die dogmatiek, en die resultaat is ’n versmalde dogma met ’n uitgesproke subjektivistiese inslag. Die Heilige Skrif is nie meer bron in die strikte sin van die woord nie maar word die agtergrond van ’n subjektiewe konstruksionisme. ALTHAUS se gekonstrueerde skema verduister die blik op die Skrif.

Wie die grondgedagtes van die nuwe eschatologie bestudeer, word daar steeds dieper van oortuig dat ons hier staan voor ’n miskenning van die verband wat daar bestaan tussen ons bedeling en die toekoms van Jesus Christus.

Wat ’n verademing is dit nie wanneer ’n mens uit die dampkring van die „nuwe” eschatologie weer terugkeer in die sfeer van die „oue”, want die ou eschatologie leer ons om te dink volgens die Skrifte! Dit werk nie met vooropgestelde skemas oor die karakter van die geskiedenis en van die openbaring nie, maar dit laat ons **luister** na die openbaring oor die toekoms van Jesus Christus. En juis daardeur bewaar dit die band tussen hede en toekoms en maak dit die toekoms van Christus vir ons werklik aktueel.

Die hoofbeswaar teen die nuwe eschatologie is nie dat dit vir ons die toekoms te benouend aktueel maak nie, maar dat dit vir ons die aktualiteit van die toekomsprediking ontnem. Immers, die wêreld was eenmaal toneel van Gods magsopenbaringe, en hy sal dit weer in volle sin wees in die toekoms van Jesus Christus. Ook die interim daartussen kan Koninkryk van God genoem word, want Jesus Christus beheers ook tans die gang van die dinge, ook in hulle natuurlike aspek en openbaar sy mag in hierdie wêreld in sy op- maar ook in sy ondergang.¹⁴⁵⁾

III. DIE SITUASIE IN DIE NUWE WÊRELD.

In die afgelope kwart eeu is Amerika baie nader aan ons gebring. Soos op stoflike gebied word Amerika op filosofies-teologiese gebied een van ons grootste invoerlande, al is dit nie soseer binne Gereformeerde kringe nie.¹⁴⁶⁾ Dit is dus vir ons gebiedend noodsaaklik om—meer as tevore—ons aandag te skenk aan die Amerikaanse skatte op filosofies-teologiese gebied. Ook die groeiende ekumeniese belangstelling noop ons daartoe. Reg op ons belangstelling het Amerika tog ook ongetwyfeld in 'n tyd soos tans waar die groot wêreldgebeure nie alleen in die politiek nie maar ook in geestelike opsig om die twee brandpunte van ons teenwoordige volkerewêreld, Rusland en die Verenigde State, beweeg.

Wie die poorte van Amerika binnetree, ontmoet, soos in Wes-Europa, 'n ontstellende sekularisasieproses, 'n radikale ontkerstening van 'n eertydse Christelike kultuur¹⁴⁷⁾. ADOLF KELLER¹⁴⁸⁾ noem dit 'n „neue Weltgeist”, wat in 'n Amerikaanse idealisme, pragmatisme, humanisme en naturalisme 'n karakteristieke uitdrukking vind. Dit stam af van die Europese idealisme en van die Aufklärung, wat reeds, sedert die tyd van JEFFERSON en BENJAMIN FRANKLIN, invloed op die ontwikkelde klasse gewin het, deels uit die opbloeï van die natuurwetenskappe, deels uit die gees van die nuwe industrialisme, wat die Amerikaanse wêreld die vorige eeu verower het. In die lewensfilosofie van RALPH WALDO EMERSON, in die pragmatisme van WILLIAM JAMES, in die humanisme van WATSON, in die „behaviorisme” van die psigologie en die sosiale filosofie en pedagogiek van JOHN DEWEY het hierdie wêreldgees 'n nuwe karakteristieke uitdrukking gevind, waarvan die opvallendste kenmerk 'n hoë of diepe „Diesseitigkeit” is.

Hierdie gees het die historiese Christendom ingeruil vir 'n humanistiese rasionalisme van 'n sterk optimistiese karakter, 'n nagenoeg onvoorwaardelike geloof in die onbegrensde moontlikhede van die menslike natuur in wetenskap en tegniek. Lewensgerief en lewensluukse, vrugte van die triomf van die moderne wetenskap en veral die toepassing van

die wetenskap en tegniek met sy byna ongelooflike prestasies,¹⁴⁹⁾ het meer as ooit hierdie „Diesseitigheid” gevoed.

Hierdie sfeer was gepredisponeer om ’n wysbegeerte soos die pragmatisme¹⁵⁰⁾ voort te bring, wat ’n radikale verloëning van elke waaragtige waarheidsbegrip beteken. Waarheid is nie meer ’n grootheid van eie orde nie. Soos die moderne Amerikaanse denke utilisties ingestel is, so is die waarheid ook hier tot nuttigheid herlei. Waar is wat nuttig is wat op enigerlei wyse die lewensbelang van die enkeling of van die menslike samelewing dien.

Waar die belange van die verskillende individue wyd uiteenlopend is, lê dit voor die hand dat die pragmatisme tot ’n uitgesproke pluralistiese waarheidsbegrip moet kom. Die waarheid is vir die pragmatist net so pluriform soos wat die lewe pluriform is. Ons het hier te doen met die filosofie van die mens by uitnemendheid vir wie waarheid weinig meer beteken as dit wat sy lewenssukses kan dien en bevorder, „social efficiency”.¹⁵¹⁾

Ons kan verstaan dat hierdie lewensbeskouing noodlottig ondermyndend op die Christelike geloofs- en lewensooruiging moes inwerk. Geen ding beteken vir ons mense ’n ernstiger geestelike skade as devaluasie van die waarheidsbegrip nie. Vir die menslike lewe en veral vir die godsdiens kom dit neer op die begin van ’n geestelike lewensondergang.

Dit was nie die doel en strewe van manne soos JAMES en DEWEY om die godsdiens uit die lewe van die mens te ban nie; intendeel, hulle wil die godsdiens tot sy wesentlike reg laat kom, en om dit te bereik moet dit los kom van onnatuurlike bande.¹⁵²⁾ Maar dan word dit ’n godsdiens sonder God, sonder ’n persoonlike God as Skepper van die wêreld en die mens. Dan kry ons dat die mens nie deur God geskape is nie maar dat God ’n skepping van die mens word. Hier word die oppermag van die mens bely wat in staat is om alles te fabriseer wat hy wil, en daarom fabriseer hy ook, na sy wese en behoeftes, sy God. So verdedig dr. Coe¹⁵³⁾ die stelling dat die soewereiniteit wat vroeër aan God toegeken was, die mens toekom, wat self in staat is om hom alles te verskaf wat hy wil. Coe propageer dan ook die gedagte van die demokratisering van die godsdiens. ’n God bo ons pas nie meer in ons demokratiese era nie. Hy sê: Die godsdeed mag niks anders wees nie as die uitdrukking van „social experience and social aspiration”.¹⁵⁴⁾ Pragmatisme en humanisme gee hier die toon aan.

Hierdie eg-Amerikaanse gees het ook sy stempel afgedruk op die Amerikaanse teologie, en met name geld dit van Amerika se unieke bydrae tot die teologiese wetenskap, die **Social Gospel**.¹⁵⁵⁾ Dit gaan hier

om 'n poging om die Evangelie van Christus te konfronteer met die probleme van die moderne Amerikaanse lewe, veral met die belangrike probleem van die moderne industrialisasie.¹⁵⁶⁾ Die hele evangelie word hier as 'n sosiaal-etiese grootheid gesien met tersydestelling van alles in die evangelie wat in hierdie kader nie pas nie.¹⁵⁷⁾

Hierdie aanpassing van die evangelie aan die sosiaal-etiese probleme kon soveel makliker plaasvind vanweë die innerlike affiniteit tussen die Social Gospel en die liberalisme,¹⁵⁸⁾ wat soos 'n vuurbrand oor Amerika versprei het. Die gees wat die liberalisme hier geadem het, was die van die Aufklärung met as kenmerke: rasionalisme, moralisme, optimisme en toleransie. Hierdie tendense is versterk deur die eerbied wat Amerika in die 19de eeu gekoester het vir die modern wetenskapsideaal,¹⁵⁹⁾ veral vir die Darwinistiese ewolusieleer.¹⁶⁰⁾ Die wetenskap het as taak gehad die uitsuiwering van alle sgn. onwesentliche bymengsels, sodat dit aan die moderne samelewing 'n nuwe fondament kan verskaf. Van hierdie „new scientific approach to the Bible”, d.w.s. 'n moderne Bybelondersoek deur die bril van die wetenskap, is verwag dat dit sou bydra tot die skepping van 'n juister Jesus-beeld, tot die vervanging van die kerklike Christologiese dogma deur 'n eg-menslike Jesus-gestalte. Deur die toepassing van die ewolusie-idee op die verklaring van die N.T.-prediking van die Koninkryk van God word die Koninkryk al meer gesien as 'n humane grootheid, wat deur immanente kragte en deur menslike inspannings binne die grense van ons wêreldbedeling sou ontwikkel en aan die einde sy glorieuse voltooiing sou bereik.¹⁶¹⁾ Die godsdienstige is hier so goed as geheel aan die etiese ondergeskik gemaak. Regskape sedelike gedrag het gegeld as die beste vorm van godsdienstigheid.

Verder word die Christendom hier nagegoeg uitsluitend kollektief opgevat. Aan persoonlike verlossing word weinig waarde geheg. Die hele „Christelike” geloof word weergegee in terme van solidariteit. Gods plan bestaan primêr in die redding en hervorming van hierdie aardse samelewing. „Christianizing the social order” is die slagspreuk van hierdie beweging.¹⁶²⁾ Die kersteningsproses van die maatskaplike orde moet nie atomisties plaasvind deur individue te verander nie—nie een op 'n tyd nie—maar „by refashioning the structure of human relationship, by the building of a spiritual community in which personality can grow. In other words, the Social Gospel proposes to synchronize individual and social redemption”.¹⁶³⁾ Daarmee gaan gepaard die verwydering uit die Christendom van alle transendente elemente. By RAUSCHENBUSCH, byvoorbeeld, word die Godsbegrip volledig verhumaniseer. Hy sê: „We must democratize the conception of God”.¹⁶⁴⁾ „Our universe is not a

despotic monarchy, with God above the starry canopy and ourselves down here; it is a spiritual commonwealth with God in the midst of us".⁶⁵ Jesus, sê hy, het die ou outokratiese Godsbegrip gedemokratiseer.¹⁶⁶) God word hier openlik as 'n „partner” geproklameer. Die eis word gestel: „A God, with Whom men may coöperate, not to Whom they must submit”.¹⁶⁷

FOSDICK, een van Amerika se mees gesogte predikers en mees gesiene teoloë, ken aan die godsdienst slegs een funksie toe, nl. diens aan die mens en aan die mensheid. Vir hom is godsdienst 'n kwessie van psigologie. Dit gaan by die godsdienst nie om kennis van God nie maar om kennis van die mens en sy menslike bestemming.¹⁶⁸)

In hierdie geestelike sfeer het daar geen plek vir die prediking van Jesus Christus as die Middelaar van God en die mense oorgebly nie. Die historisiteit van Christus het hier geen integrerende betekenis meer nie. Belangrik is alleen „that Christ shall be reduplicated in a myriad of saviours”.¹⁶⁹)

Na die Eerste Wêreldoorlog het daar 'n verandering in die „social gospel”-beweging gekom, 'n verandering in die rigting van groter sosiale realisme.¹⁷⁰) Verskillende faktore het hierdie verandering te weeg gebring. Die oorlog het soos 'n geweldige skok gekom en die ooroptimistiese verwagtings uitmekaar geslaan. Na die oorlog het 'n vloedgolf van onverskilligheid, harteloosheid en emosionele bitterheid oor die wêreld heen getrek. 'n Periode van ekonomiese en geestelike slapte het ingetree.

'n Belangrike oorsaak van die frontsverandering by die Social Gospel is die verskyning op die toneel in Amerika van die Barthianisme, wat in die verwarring van die oorlog gebore is. BARTH het te velde getrek teen die oppervlakkige humanisme van die Social Gospel. Die mees betekenisvolle medium deur wie die Barthianisme in die Amerikaanse sosiale teologie ingedring het, was REINHOLD NIEBUHR, hoogleraar aan die Union Theological Seminary.¹⁷¹)

As student aan die beroemde Yale-Universiteit was hy 'n entoesiasiese volgeling van teoloë soos RAUSCHENBUSCH en FOSDICK. Vir die ortodoksie het hy, net soos die merendeel van sy tydgenote, niks gevoel nie. Die starre fundamentalisme het hom afgestoot.

Die ontwrigte invloed van die moderne industrialisasie met sy ysig deurgevoerde rasionalisasie, waarby die eg-menslike in die mens groot gevaar geloop het om onder te gaan, het sy oë oopgemaak. 'n Sterk simpatie vir die sosialisme het by hom ontwaak. Dit dring steeds meer en meer tot hom deur dat die oppervlakkige boodskap van die Social Gospel

nie bereken was om uit die sosiale en geestelik-sedelike nood van die massa 'n uitweg te bied nie. NIEBUHR raak onder bekoring van die dialektiese teologie en word nou die leier van die jongere groep teoloë.

Ons wil hier enkele grepe doen uit sy hoofwerk.¹⁷²⁾ Die probleem wat die mens nooit met rus laat nie, aldus NIEBUHR, is die vraag hoe hy oor homself moet dink. Aan die een kant is hy kind van die natuur, onderworpe aan die wisselinge daarvan, gedrewe deur die noodsaaklikheid van die natuur en beslote binne sy grense. Aan die ander kant is die mens uniek, 'n gees wat buite die natuur staan en homself transendeer.¹⁷³⁾ Sy lewe is verborge in God, en die genade hef hom op bo die natuurproses in die tyd.¹⁷⁴⁾

Hierdie paradoks bly as tema deur die hele boek heen klink. By elke nuwe onderwerp keer dit terug.

In sy openbaringsbegrip onderskei NIEBUHR 'n persoonlik individuele openbaring en 'n algemene openbaring.¹⁷⁵⁾ Dit lyk baie op wat in die Gereformeerde dogmatiek genoem word algemene en besondere openbaring. Hierdie terme het net van plek met mekaar verwissel. Die persoonlik individuele openbaring by hom kom enigsins ooreen met ons algemene openbaring. En sy algemene openbaring lyk op die besondere openbaring by ons.

Die persoonlik individuele openbaring kom tot alle mense as 'n ervaring van 'n realiteit buite hom. Aan die uiterste grens van ons bewussyn kom die siel in kontak met God.¹⁷⁶⁾ Dit is 'n inwendige openbaring wat opgaan in drieërlei besef; allereers 'n besef van eerbied vir 'n majesteit, van afhanklikheid van 'n laaste bron van alles wat bestaan; vervolgens die besef van 'n morele verpligting, wat van buite af op die mens gelê word; eindelijk 'n verlange na vergewing.¹⁷⁷⁾ Dit is die openbaring van 'n persoonlike ervaring, die besef dat jy gestel word teenoor 'n gans Andere. Let wel, nie die ervaring van 'n openbaring nie maar omgekeer openbaring van 'n ervaring, 'n besef van die mens.¹⁷⁸⁾

Omdat hierdie persoonlik individuele vaag is, kom die algemene daarby om die vae besef skerper te begrens en willekeur te verhoed. Ook hierdie openbaring kom tot die mens as 'n persoonlike openbaring. Hy lees in die Bybel 'n weergawe van sulke gebeurtenisse in die geskiedenis waarin die geloof God se selfopenbaring herken, waarin dit die dade van God sien, dat lig werp op God se kom na die mens in sy persoonlike en sedelike lewe.¹⁷⁹⁾ In hierdie lig word die besef van afhanklikheid verbondsverhouding. Die besef van morele verpligting word sondebef.¹⁸⁰⁾ Die verlange na vergewing word die besef van versoening.¹⁸¹⁾

Hieruit blyk dat die onderskeiding algemene en besondere openbaring anders bedoel is as in die Gereformeerde teologie. Prakties uitgedruk is die algemene openbaring by NIEBUHR 'n sekere aanknopingspunt waardeur die besondere openbaring ons kan toespreek, maar dan 'n aanknopingspunt met 'n materiële inhoud.

Dit vorm dan ook sy verskil met die leer van BARTH, wat so 'n aanknopingspunt hartstogtelik verwerp—sy konflik met BRUNNER. Aan die ander kant is die ooreenkoms met BARTH treffend. Immers ook hier kry ons die aktualisering van die openbaring, wat nie in die geskiedenis en ook nie in die Skrif omsluit kan word nie. Dit verklaar ook NIEBUHR se vrye standpunt teenoor die Skrif.

Die dualisme, wat ons in die begin aangewys het, kom ook by sy opvatting van die openbaring duidelik na vore: die geskiedenis is 'n reeks van gebeurtenisse, betreklik en noodsaaklik en wetmatig; maar die geloof herken daarin Gods selfopenbaring, wat in sy vrymag bo die natuur staan. Dieselfde geld van die Skrif, waarin alleen die geloof die stem van die sprekende God kan herken.¹⁸²⁾

Die struktuur van NIEBUHR se teologie is net soos die meeste sgn. „doorbraak teologie” modern. Met die reformatoriese Skrifgeloof het hy onvoorwaardelik afgedoen.

'n Meer positiewe rigting by die hedendaagse liberalisme tref ons aan by WALTER M. HORTON.¹⁸³⁾ Hy wend hom af van die idealistiese filosofie en stel hom op die standpunt van 'n realistiese filosofie. Liberalisme is vir hom uitgedien.¹⁸⁴⁾ Die Barthianisme bied ook nie 'n oplossing nie.¹⁸⁵⁾ Teologie moet meer eerlik die feite in die oog staar en daarom meer realisties wees;¹⁸⁶⁾ dit moet meer erns maak met die sonde¹⁸⁸⁾ en meer geloof hê in die besondere voorsienigheid van God.¹⁸⁹⁾ Hy wil nie alleen 'n „social gospel” uitdra nie maar ook „an individual gospel” verkondig.¹⁹⁰⁾ Dit alles kilnk mooi; ongelukkig beheer die metode van die modernisme die realistiese teologie, en daar is geen teken van 'n terugkeer na die onfeilbare Woord van God nie.¹⁹¹⁾

Ook die **metodisme** het op Amerikaanse akker wortel geskiet.¹⁹²⁾ In sommige opsigte doen dit nogal aangenaam aan. Hier vind ons 'n skerp kontras met die modernisme in die Amerikaanse teologie, wat 'n sterk moralistiese karakter dra en waarin die kruis van versoening van Christus nagenoeg geen plek meer het nie. Veral die onvoorwaardelike eerbied vir die geteuenis van die Skrif stem tot dankbaarheid. Die moderne Bybelkritiek is hier volledig kontrabande.¹⁹³⁾ Aan wat Gods Woord ons meedeel, spesiaal met betrekking tot sentrale heilswaarhede soos die maagdelike geboorte van Christus, die plaasbekledende lyde, die opstanding, mag in geen geval getorring word nie.

Daar is egter ook 'n donker kant by die Metodisme. In die eerste plek moet ons hier noem die sgn. **fundamentalisme**.¹⁹⁴⁾

Dit is nie so maklik om die fundamentalisme te omskrywe nie. Dit het in ongeveer 1910 ontstaan as 'n reaksie teenoor die modernisme. Bepaalde artikels van die geloof is verdedig teenoor die modernistiese strominge, en met name was dit die onfeilbaarheid van die Skrif, die Drieëenheid, die maagdelike geboorte, die skepping van die mens na die beeld van God, die versoening, die liggaamlike opstanding van Christus, die wederkoms van Christus en die wederopstanding van die vlees.¹⁹⁵⁾

En nou is dit die eenaardige dat hieruit nie afgelei kan word wat nou die **wesentlike** van die fundamentalisme is nie. Dit gaan hier veral om dit wat deur die ou kerk in die apostoliese credo bely is. Daarin het die Baptis, Lutheraan, Gereformeerde mekaar die hand gereik. Die Roomse kon ook hierby aangesluit het. Maar elke konfessionelê rigting het aan elkeen van hierdie waarhede 'n eie uitleg gegee. **Dat** die Bybel geïnspireerd is, glo almal; maar **hoe** hy geïnspireer is, daaroor is nie eenders gedink nie. Dieselfde geld ook van die ander waarhede.

Al kan die fundamentalisme diens doen by 'n tydlike gemeenskaplike apologetiese aksie as basis vir 'n wetenskaplike teologie, is dit ten emale onbruikbaar. Fundamentalisme maak volkome steriel. Op enkele Bybelse waarhede word alle aandag gekonsentreer. Maar verder is dit wars van alle konfessie en van alle dogmatiese besinning. Die eerbied vir die Bybel het teologies verstar tot 'n biblisme, wat van 'n leiding van die kerk, ook in sy dogmatiese worsteling, niks verstaan en niks wil weet nie.¹⁹⁶⁾

Vervolgens bly hierdie metodisme ook wat sy materiële belydenis betref, in sy verlossingsleer 'n Arminians-sunergistiese standpunt toegedaan.¹⁹⁷⁾ Die leer van die uitverkiesing, d.w.s. die soewereine, onvoorwaardelike genade van God buite enige medewerking van die mens om, word geloën. Die logiese konsekwensie hiervan is dat 'n versoening voorgestaan word.

En soos wat die Bybels-reformatoriese leer van die uitverkiesing in die slag bly, so raak die leer van die verband ook verlore. Alle nadruk word op die persoonlike geloof en bekering gelê, maar albei word volkome individualisties opgevat. Die genade van God in die lyn van die geslagte is hier onbekend.

Geen wonder dat Amerika so 'n vrugbare voedingsbodem vir die talryke merkwaardige kwasie-religieuse of religieuse surrogate bied nie.¹⁹⁸⁾ BRILLENBURG WURTH, wat 'n besoek aan Amerika gebring

het, skrywe: „Men duizelt in Amerika van de meest fantastische zogenaamde religieuse bewegingen”.¹⁹⁹⁾ Hoe uiteenlopend hulle karakter ook mag wees, hulle stoel almal op 'n religieuse individualisme waarmee gepaard gaan 'n sterk religieuse subjektivisme, albei vrugte wat gekweek word op die metodistiese akker.

Ongetwyfeld is die metodisme ook daarvoor verantwoordelik dat daar in Amerika so'n geweldige belangstelling in die **millennium** bestaan. Dit is onmoontlik om in 'n kort bestek enigsins 'n volledige indruk te gee van die stryd wat daar oor die millennium ontbrand het. Kortliks kan ons dit soos volg saamvat: :

A-millennialisme verwerp die leerstuk van 'n duisendjarige ryk in die sin van die chillasme, nl. as 'n vrederyk van welvaart en bloei op aarde, 'n Christokrasie voor die einde. Die tydperk tussen die hemelvaart en die wederkoms van Christus is die vervulling van die millennium.²⁰⁰⁾

Premillennialisme leer dat die sigbare koms van Christus aan die millennium **voorafgaan** en dat daar 'n letterlike regering op aarde van duisend jaar sal volg. Daar sal 'n herlewing van die Joodse volk wees, en hulle sal weer in besit van Kanaän gestel wees wanneer Christus kom. Satan sal gebind wees (Opb. 20: 2), en 'n teokratiese koninkryk van geregtigheid, vrede en rus sal volg.²⁰¹⁾ Die regverdiges sal opstaan uit die dode en deel in al die seëninge. Die goddelose sal nie opstaan tot na die millennium nie. Ons het hier 'n poging om 'n letterlike vervulling van al die profesieë van die Ou en Nuwe Testament aangaande die koninkryk van geregtigheid van God op aarde te vind.²⁰²⁾ Dit word meer en meer erken dat premillennialisme 'n „system of theology” geword het en nie meer 'n alternatiewe beskouing oor die eschatologie is nie.²⁰³⁾

Postmillennialisme sien die millennium as die goue eeu van die kerk in die toekoms. Dit het 'n optimistiese kyk op die historiese ontwikkeling en op die resultate van die prediking van die evangelie in die hele wêreld, al is dit na 'n lang ontwikkelingsgang. Die wederkoms van Christus vind plaas na die millennium, wanneer Hy met die eindoordeel die ewige lewe sal inlui.²⁰⁴⁾

In die postmillennialisme kan ons die invloed van die Amerikaanse pragmatisme en ewolusionisme duidelik bespeur.

Die **dispensationalisme**,²⁰⁵⁾ wat ons ook in Amerika aantref, is 'n spesiale vorm van premillennialisme. Die term is gevorm van die Angelsaksiese woord „dispensation”, wat „bedeling” beteken. Dit het te doen met die vraagstuk van die onderskeie bedelinge waarin God sy genade aan mense openbaar. Ons praat gewoonlik van twee bedelings: die oue

en nuwe bedeling, die bedeling van die belofte en die bedeling van vervulling. Die aanvaarding van hierdie twee bedelings is gemeengoed van die Christenheid. Die dispensationalisme neem nie net twee bedelinge aan nie maar sewe, wat dan op heeltemal ander wyse gekarakteriseer word: „a dispensation is a period of time during which man is tested in respect of obedience of some specific revelation of the will of God”.²⁰⁶ Dit sluit die gedagte in dat daar telkens op 'n nuwe manier 'n proef geneem word van die mens ten einde te ondersoek of hy nog bereid is om hom aan die wil van God te onderwerp.

Dit gaan hier nie om die openbaring van Gods genade aan die mens nie maar om die verhouding van die mens tot God. Dit gaan nie om wat God doen ter verlossing van die sondaar nie maar om wat die mens doen ten opsigte van bepaalde openbaringe wat God skenk van sy wil. So word die magtige waarheid van die evangelie van **genade** losgelaat om ruimte te maak vir die **doen** van die mens.

Uit wat ons hierbo oorsien het, blyk dit baie duidelik dat die humanisme in die filosofie en teologie van vandag sy plek bly opeis en dat daar geen sprake van isdat die humanisme deur al die krisisse oor die hele linie van die menslike denke die doodsteek ontvang het nie. In elke katastrofe openbaar dit hom in 'n nuwe vorm. JUST HAVE-LAAR²⁰⁷) is daarvan oortuig dat „alleen dit idealisme der menselijkheid nog met zuiveren glans lichten blijft over de wereld en dat slechts aan die kracht der ziel de menschheid weerom zich op kan heffen”.

In alle humanisme lê 'n diepe, onuitroeibare vertroue. Daarom kan dit ook allerlei storms oor die wêreld trotseer. In elke dieptepunt word weer gepoog om die lyn na omhoog om te buig en te soek na 'n vaste vertroue in die kragte, gawes en talente van die outonome mens. HUIZINGA ken aan die jeug die taak toe om hierdie wêreld opnuut te beheers soos dit beheers wil wees, dit nie te laat ondergaan in sy oormoed en verdwasing nie maar dit weer te deurdring met gees²⁰⁸) Selfs word die Christelike geloof nog meermale vanuit humanistiese gesigspunt belig, soos ons duidelik uit allerlei vorme van die moderne teologie gesien het. Die humanisme met sy outonomie-gedagte bly in die moderne teologie 'n beheersende faktor.

Wel het ons op die wetenskaplike erf ook sterk antihumanistiese tendense bespeur. Maar dit is almal denkkonstruksies van die mens. Die eis van die tyd het hier 'n norm geword. Na sy eie tyd beoordeel die konstruksionis sowel verlede as toekoms. Alles word op die oomblik, op die hede toegespits. Die slagwoord word: „Aktueel”! Maar die anti-humanis skep 'n afstand tussen die verlore wêreld van die mens en die

nuwe wêreld van God—'n onoorbrugbare dualisme. Daar is geen sintese tussen God en mens nie, slegs antitese en eksklusiwiteit.

Die Gereformeerde teologie in sy konsekwent skriftuurlike karakter wys die moderne teologie met sy antihumanistiese tendense en alle soort humanisme beslis af, en in hierdie ontkerstende wêreld getuig dit daarteen.

Die menslike lewe is geweldig ingewikkeld. Maar die Gereformeerde teologie is nie ingewikkeld nie. Dit is één lyn, één uitspraak, eenvoudig en helder. Dit wil net luister na die Woord van God en 'n skriftuurlike geloof onderhou.

Hierdie geloof is nie net 'n verdediging nie. Dit is ook 'n aanval—'n uitdaging. Nie in grootpraterige hoogmoed van **ons** bekwaamhede, **ons** werk, **ons** gedagtes nie, maar in nederigheid erken en bely dit **die werk van die Heilige Gees** in die Skrif, die Kerk en die wetenskap en bely in dankbaarheid: „In U lig sien ons die lig” (Ps. 36: 10).

• • •

Ek beskou dit as 'n seldsame eer om geroep te word tot daardie gewigvolle amp, wat tot taak het „om die heilige Skrif uit te lê en die suiwer leer teen die ketterye en dwalinge te verdedig” (art. 18. K.O.). My krag soek ek in die Skrifwoord: „My hulp is van die Here wat hemel en aarde gemaak het” (Ps. 121: 2).

Aan die eerwaarde Kuratorium van die Teologiese Skool en die ander eerwaarde lede van die Kieskollege en aan die Raad van die P.U. vir C.H.O. wil ek my opregte dank betuig vir die vertroue in my gestel deur my te benoem vir die vyfde leerstoel in die teologie aan ons Skool en Universiteit. Die instelling van 'n vyfde leerstoel met as hoofvakke Apologetiek en Etiek getuig van 'n heldere insig in die behoeftes van ons Kerk in hierdie besondere tydsgewrig. Toerusting vir die verdediging van die Waarheid is meer as ooit noodsaaklik. Daarom is naas 'n lewendige geloof en warme geesdrif deeglike studie van die vraagstukke op hierdie gebied vir ons aanstaande predikante 'n dringende vereiste. Wat 'n uitsonderlike voorreg dat u hierdie taak aan my opgedra het. Mag God my die genade gee om al my kragte daarvoor aan te wend. Van my kant wil ek hier die plegtige belofte af lê dat ek ons Skool en Universiteit steeds met toewyding sal dien, soos ek in ander verband dit reeds kon doen.

Aan die vise-voorsitter van die Kuratorium ds. D. N. Kotze, my hartlike dank vir sy bevestigingsrede. Mag die wens deur hom uitgespreek, bewaarheid word.

Hooggeagte Rektor en Professore van die Teologiese Skool, ek wil u hartlik bedank dat u my met soveel welwillendheid en hartlikheid in u kring ontvang en opgeneem het. Met die meeste van u het ek saam gestudeer—hier en in die buiteland. Saam het ons ideale gekoester in verband met die beoefening van die teologiese wetenskap. Vir my sal dit 'n uitsonderlike voorreg wees om nou saam met u te arbeid ter verwesenliking van daardie ideale, en te help met die opleiding van aanstaande bedienare van die Woord en, laat ons hierdie plig nie gering skat nie, aanstaande onderwysers en onderwyseresse waar ons aan die Universiteit Bybelstudie moet doseer.

Hooggeagte Rektor, dames en here professore en lektore aan die P.U. vir C.H.O., in u kring is daar nog enkele van my leermeesters en menige vriend uit sy studietyd. Ook aan u my dank vir die hartlikheid waarmee u my in u geledere ontvang het. Ek wil u verseker van my heelhartige samewerking. Van harte geluk, Hooggeleerde Rektor, met u welverdiende onderskeiding van onlangs!

Hooggeagte broeders predikante, u vriendelike belangstelling in my en u seënwense op my werk alhier waardeer ek hoog. Ruim 20 jaar lank was ek saam met u in die diens van Woord en sakramente. Groter vreugde het ek nie geken nie as om saam met u in die diens van die Here te staan. Dit sal my groot voldoening gee as ek iets van u geesdrif vir dié amp, wat ek nou nie meer daadwerklik mag beklee nie, in ons aanstaande bedienaars van die Woord mag oorplant. Graag sal ek met u en, deur u, met ons gemeentes kontak wil bly behou.

Geagte dames en here studente, ek dank u vir die simpatieke blyke van belangstelling wat ek sedert my benoeming en diensaanvaarding van u ontvang het, veral van die kant van die teologiese studente. Ek hoop om by my omgang met u en, vir sover dit aan my opgedra is, by die leiding van u studie steeds voor oë te hou dat u u voorberei tot leidende funksies in ons kerklike en volkslewe, in 'n harde maar deur Christus gewaarborgde toekoms. Ek het gesê.

AANTEKENINGE.

- 1) Vgl. prof. J. C. van Rooy: „Die huidige wêreldsituasie en die roeping van die Calvinisme ten opsigte daarvan”; *Koers*, April 1951, bl. 229 e.v. Besonder insiggewend oor die na-oorlogse toestand op wysgerige gebied is die „Skets van die Huidige Wêreldtoestand” van Prof. dr. H. G. Stoker in *Die Gereformeerde Vaandel*, Jan.—Apr. 1949.
- 2) H. Kraemer: *The Christian Message in a non-Christian World*, 1947, bl. 10.
- 3) Vgl. Ef. 6: 13—18.
- 4) Dr. H. Bavinck: *Gereformeerde Dogmatiek I*, 1928, vierde druk, bl. 473.
- 5) Dr. V. Hepp: *Gereformeerde Apologetiek*, 1922, bl. 28.
- 6) Idem.; Vgl. ook artikel in *Christelike Encyclopaedie I*, bl. 142; en William Masselink: *Machen as Apologist*, 1938, bl. 143.
- 7) *Ibid.*, bl. 29. 8) *Ibid.*, bl. 33. 9) *Ibid.*, bl. 42. 10) *Ibid.*, p. 34.
- 11) Vgl. o.a. dr. G. C. Berkouwer: „Onze Apologie”, *Gereformeerde Weekblad*, 3e jaargang, no. 16 (17 Okt. 1947), bl. 121.
- 12) O.a. J. Gresham Machen: *The Christian Faith in the Modern World*, 1936. Canon Alan Richardson: *Christian Apologetics*, 1947. Edward J. Carnell: *An Introduction to Christian Apologetics*, 1948. Dr. G. C. Berkouwer: *Conflict met Rome*, 1948. Dr. G. C. Berkouwer: 'n Reeks Dogmatiese studies. Vanaf 1949 tot vandag het reeds ses dele verskyn. Dr. A. D. R. Polman: *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis*, s.j. Ken-sketsend is die opskrif: „Verklaard uit het verleden geconfronteerd met het heden”.
- 13) Prof. dr. S. U. Zuidema: „Een Nieuwe Frontlinie”, *Bezinning*, 5e jrg., No. 7—8, bl. 201.
- 14) Aangehaal deur Dr. G. C. Berkouwer: *Wereldoorlog en Theologie*, 1945, bl. 5.
- 15) Olaf Pedersen: *Van Kierkegaard tot Sartre*, Amsterdam s.j., bl. 35.
- 16) Ds. W. Faber: *Grondbeginselen der Wijsbegeerte*, 1952, bl. 21.
- 17) Pedersen: a.w., bl. 39v.
- 18) *Ibid.*, bl. 60.
- 19) *Ibid.*, bl. 64.
- 20) R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie*, 1927, bl. 503.
- 21) *Ibid.*, bl. 691 e.v.
- 22) Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, 1921, bl. 260 v.; vgl. ook sy *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, bl. 65—66.
- 23) Falckenberg: a.w. bl. 682.
- 24) *Ibid.*, bl. 657.
- 25) Vgl. oor Kierkegaard prof. dr. S. U. Zuidema: „Het Existentialisme bij Kierkegaard”, in *Philosophia Reformata*, 15e jrg., 1e, 2e en 3e kwartaal 1950.
- 26) J. M. Spier: *Calvinisme en Existentie-Philosophie*, 1951, bl. 14.
- 27) Zuidema: t.a.p. bl. 42.
- 28) Dr. S. U. Zuidema: *De Mensch als Historie*, 1948,, bl. 3.

- 29) R. F. Beerling: **Crisis van den Mensch**, 1938, bl. 163 e.v.
- 30) Zuidema: **De Mensch als Historie**, bl. 4 v.v.
- 31) Dr. S. U. Zuidema: „Karakter van de moderne Existentie-Philosophie”, in: **Publicaties van de Reunisten-Organisatie van N.D.D.D.**, no. 18, bl. 10 e.v.
- 32) Zuidema: **De Mensch als Historie**, bl. 6. 33) *Ibid.*, bl. 7. 34) *Ibid.*, bl. 11.
- 35) *Idem.*
- 36) Spier: a.w., bl. 40.
- 37) Alfred Delp: **Tragische Existenz. Zur Philosophie Heideggers**, 1935, bl. 103.
- 38) Beerling: a.w. bl. 178. 39) *Ibid.*, bl. 207.
- 40) Zuidema: **De Mensch als Historie**, bl. 11.
- 41) Dr. H. Dooyeweerd: **De Wijsbegeerte der Wetsidee I**, bl. 469.
- 42) Spier: a.w., bl. 165.
- 43) *Ibid.*, bl. 170; vgl. ook Prof. E. A. Venter: „Eksistensie sonder eksistensie” in **Die Calvinis**, Junie 1952, bl. 5.
- 44) Graag verwys ek hier na die Wysbegeerte van die Skeppingsidee van prof. dr. H. G. Stoker van die P.U. vir C.H.O., Potchefstroom.
- 45) Vergelyk in hierdie verband Prof. L. Berkhof: **Recent Trends in Theology**, 1946, bl. 12.
- 46) Vgl. W. Banning: **Wat dunkt u van den Mensch?** 1936, bl. 204.
- 47) Ons wil hier veral verwys na die antropologiese teosentrisme van Schlatter en Schaefer.
- 48) **Wereldoorlog en Theologie**, *ibid.* 6.
- 49) Die boek het in 1917 verskyn en in 1923 sy 10de druk belewe. Hierdie uitgawe word hier gesitêr.
- 50) *Ibid.*, bl. 1. 51) *Ibid.*, bl. 7. 52) *Ibid.*, bl. 10. 53) *Ibid.*, bl. 13.
- 54) *Ibid.*, bl. 14. 55) *Ibid.*, bl. 22. 56) *Ibid.*, bl. 39. 57) *Ibid.*, bl. 29.
- 58) Vgl. E. Masselink: **Eschatologiese Motieven in de Nieuwe Theologie**, 1946, bl. 65.
- 59) Oswald Spengler: **Der Untergang des Abendlandes I** (1918), II (1922).
- 60) Vgl. Dr. G. Brillenburg Wurth: **De Antithese in dezen tijd**, 1940, bl. 110.
- 61) Spier: a.w. bl. 37.
- 62) *Ibid.*, bl. 38.
- 63) Vgl. Joachim Wach: **Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit**, 1934, bl. 39—47.
- 64) Brillenburg Wurth: a.w. bl. 111.
- 65) Karl Heim: **Glaube und Leben, Gesammelte Aufsätze und Vorträge**, 1928, bl. 406 v.v.; vgl. ook G. C. Berkouwer: **Geloof en Openbaring in de nieuwere Deutsche Theologie**, 1932, bl. 84 e.v.
- 66) Heim: a.w. bl. 417.
- 67) Berkouwer: **Wereldoorlog en Theologie**, bl. 20.
- 68) Vgl. G. Brillenburg Wurth: „Het Gevaar van het Existentialisme in de Theologie”, in **Gereformeerd Weekblad**, 4e jrg., No. 35, 25 Febr. 1949.
- 69) Werner Wiesner: „Die Lehre van der Schöpfungsordnung”; **Anthropologische Prolegomena zur Ethik**, 1934, bl. 32.
- 70) Vgl. **Der Römerbrief**, 1923, bl. 254 e.v., en veral sy **Kirchliche Dogmatiek II**, 2, bl. 1—563.
- 71) **Kirchliche Dogmatiek**, bl. 4 e.v.
- 72) *Ibid.*, bl. 6 e.v.
- 73) *Ibid.*, bl. 25 e.v.

- 74) Ds. K. G. Idema: „De Raad Gods”, in **Het Dogma der Kerk** onder redaksie van prof. dr. G. C. Berkouwer en ds. G. Toornvliet, 1949, bl. 173.
- 75) Ibid., bl. 46 e.v.; vgl. ook Dr. L. van der Zanden: **Praedestinasie onze verkiezing in Christus**, 1949, bl. 40.
- 76) **Kirchliche Dogmatiek**, bl. 63, 111, 124. 77) Ibid., bl. 13. 78) Ibid., bl. 176.
- 79) Ibid., bl. 177. 80) Ibid., bl. 215 e.v. 81) Ibid., bl. 227 v. 82) Ibid., bl. 231.
- 83) Ibid., bl. 234. 84) Ibid., bl. 291. 85) Idema: t.a.p., bl. 174.
- 86) **Kirchliche Dogmatiek**, bl. 466.
- 87) Ibid., bl. 563. 88) Ibid., bl. 181. 89) Ibid., bl. 498. 90) Ibid., bl. 508 e.v.
- 92) Ibid., bl. 554. 93) Ibid., bl. 557.
- 94) Idema: a.w.bl.175.
- 95) Idem. Vgl. ook Dr. Otto Weber: **Karl Barth's Kirchliche Dogmatik**, 1950, bl. 97, 98.
- 96) **Kirchliche Dogmatiek**, bl. 353.
- 97) Ibid., bl. 354. Barth se universalisme is hier ooglopend. Keet tas dus mis as hy Van der Zanden beskuldig dat hy nie 'n juiste voorstelling van Barth se leer gee nie, vgl. **Die Kerkbode**, 11 Jan. 1950, bl. 48.
- 98) Van der Zanden: a.w. bl. 50.
- 99) Emil Brunner: „Die Christliche Lehre von Gott, **Dogmatik Band I**, 1946, bl. 245.
- 100) Ibid., bl. 248.
- 101) Ibid., bl. 250. 102) Ibid., bl. 345.
- 103) Van der Zanden; a.w., bl. 52.
- 104) G. C. van Niftrik; **Kleine Dogmatiek**, 1944, bl. 73.
- 105) Ibid., bl. 74.
- 106) Ibid., bl. 72; vgl. ook bl. 75.
- 107) Aangehaal by A. D. R. Polman: **Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis II**, bl. 227.
- 108) A.w., bl. 233.
- 109) Dordtse Leerreëls I, 7.
- 110) Berkouwer, **Wereldoorlog en Theologie**, bl. 10.
- 111) Evert Masselink: **Eschatologische Motieven in de Nieuwe Theologie**, 1946, bl. 25.
- 112) Ibid., bl. 34 e.v. Vgl. ook F. Holmström: **Das eschatologische Denken der Gegenwart**, 1936, bl. 72 v.v.
- 114) Onder invloed van Schweitzer staan ook F. Buri: **Die Bedeutung der N.T. Eschatologie für die neuere protestantische Theologie**, 1935, en Martin Werner: **Die Entstehung des Christlichen Dogmas, problem-geschichtlich dargestellt**, 1941.
- 115) Holmström: a.w., bl. 212 v.v.
- 116) Berkouwer: **Wereldoorlog en Theologie**, bl. 11.
- 117) F. Gogarten: **Die religiöse Entscheidung**, 1921, bl. 9.
- 118) Ibid., bl. 10.
- 119) E. Brunner: **Erlebnis, Erkenntnis und Glaube**, 1921.
- 120) **Der Mittler**, 1927, 2e Aufgabe 1930, bl. 516.
- 121) Ibid., bl. 515. 122) Ibid., bl. 519. 123) Ibid., bl. 526. 124) Ibid., bl. 531.
- 125) Ibid., bl. 528.
- 126) Berkouwer: **Wereldoorlog en Theologie**, bl. 11; vgl. ook G. C. Berkouwer: **Karl Barth**, 1936, bl. 24, 75 e.v., 91 e.v.

- 127) Vgl. Römerbrief, bl. 484.
- 128) Karl Barth: **Die Auferstehung der Toten**, 1924, bl. 60.
- 129) Berkouwer: **Wereldoorlog en Theologie**, bl. 13.
- 130) Bultman, Dibelius, K. L. Schmidt, G. Bertram.
- 131) E. Masselink: a.w., bl. 96.
- 132) Ibid., bl. 97. 133) Idem. 134) Ibid., bl. 98.
- 135) **Die letzten Dinge**, 1933 (vierde druk). 136) E. Masselink: a.w., bl. 108.
- 137) Ibid., bl. 110.
- 138) **Althaus, R.G.G. II,2 s.v.p.** 358.
- 139) G. C. Berkouwer: **Het Probleem der Schriftkritiek**, bl. 155. Vgl. ook sy artikel in **Calvinistisch Weekblad**, jrg. 2, no. 25.
- 140) E. Masselink: a.w. bl. 112. 141) Ibid., bl. 115. 142) Ibid., bl. 117.
- 143) Ibid., bl. 118. 144) Ibid., bl. 124.
- 145) H. M. Matter; **Nieuwere opvattingen omtrent het Koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de Synoptici**, 1942, bl. 181.
- 146) Ons verwys hier na die talryke sektariese bewegings wat hulle oorsprong op Amerikaanse bodem het en hierheen oorwaai. Ons noem ook bewegings soos die Oxford-groep, Morele herbewapening, Youth for Christ, ens., om maar te swyg van die invloed van Hollywood!
- 147) Prof. dr. G. Brillenburg Wurth: „De Geestelike situatie in Amerika”, in **Bezinning**, 3e jrg., no. 5 (Mei 1948), bl. 135.
- 148) **Amerikanisches Christentum—Heute**, 1943, bl. 117.
- 149) Vgl. Alan H. Hamilton: „The Social Gospel”, in **Bibliotheca Sacra**, Vol. 108, no. 432, bl. 470.
- 150) Vgl. J. G. Ubbink: **Het pragmatisme van William James**, 1912; E. D. Kraan: **De Buchanan-Beweging**, 1935, bl. 82-96.
- 151) Keller: a.w., bl. 119.
- 152) Idem.
- 153) Hoogleraar in die Godgeleerdheid aan die Union Seminary in New York.
- 154) Brillenburg Wurth: t.a.p., bl. 137, 138; vgl. Keller: a.w., bl. 280.
- 155) 'n Voortreflike analise van die Social Gospel gee Dr. W. Visser 't Hooft: **The background of the Social Gospel in America**, 1928, en Charles Howard Hopkins: **The Rise of the Social Gospel Movement in American Protestantism, 1865—1915**, 1940. Belangrike artikels het o.a. verskyn in **The Calvin Forum**, Vol. XII, no. 6 en 7, van die hand van Anthony A. Hoekema: „Changing Emphases in the Social Gospel”, en in **Bibliotheca Sacra**, vol. 107, no. 426, vol. 108, no. 429, 431 en 432 uit die pen van dr. A. H. Hamilton: „The Social Gospel”.
- 156) Visser 't Hooft: a.w., bl. 142, 143.
- 157) Hamilton: „The Social Gospel”. **Bibl. Sacra**, Apr.—Jun. 50, bl. 212.
- 158) Ibid., bl. 214.
- 159) J. Gresham Machen: **Christianity and Liberalism**, 1946, p. 3. v.v.
- 160) Hamilton in **Bibl. Sacra**, vol. 108, no. 429, bl. 94.
- 161) Visser 't Hooft: a.w., bl. 154—168.
- 162) Hamilton: t.a.p., bl. 213.
- 163) F. Ernest Johnson: **The Social Gospel Re-Examined**, 1940, bl. 266.
- 164) W. Rauschenbusch: **Theology for the Social Gospel**, 1917, bl. 48.
- 165) Ibid., bl. 49. 166) Ibid., bl. 175.

- 167) Brillenburg Wurth in **Bezinning**, 3e jrg., no. 6, bl. 168. Vgl. ook prof. Louis Berkof: **Recent Trends in Theology**, 1946, bl. 25.
- 168) Brillenburg Wurth: t.a.p., bl. 169.
- 169) Dr. Palmer, hoogleraar in die teologie aan die Chicago University, aangehaal deur Brillenburg Wurth in **Bezinning**, 3e jrg., no. 6, bl. 169.
- 170) Hoekema: „Changing Emphases in the Social Gospel”, **Calvin Forum**, Febr. 1947, bl. 141.
- 171) Vgl. hier naas sy eie werke: E. L. Allen: **A guide to the thought of Reinhold Niebuhr**, s.j.; D. R. Davies: **Reinold Niebuhr een profeet uit Amerika**, 1947; George Hammer: **Christian Realism in Contemporary America Theology**, 1940.
- 172) Reinhold Niebuhr: **Wezen en Bestemming van de Mens**, met een voorwoord van prof. dr. S. F. H. J. Berkelbach van den Sprenkel, vertaling van J. G. Mees, 1951.
- 173) Ibid., bl. 11. 174) Ibid., bl. 13. 175) Ibid., bl. 122.
- 176) Ibid., bl. 123. 177) Ibid., bl. 124. 178) Ibid., bl. 126. 179) Ibid., bl. 131.
- 180) Ibid., bl. 132. 181) Ibid., bl. 137. 182) Ibid., bl. 134 e.v.
- 183) **Realistic Theology** 1935. 184) Ibid., bl. 31 e.v. 185) Ibid., bl. 37.
- 186) Ibid., bl. 38. 187) Ibid., bl. 39. 188) Ibid., bl. 71. 189) Ibid., bl. 79.
- 190) Ibid., bl. 157.
- 191) Vgl. Berkhof: a.w., bl. 47.
- 192) G. Brillenburg Wurth: „Het Amerikaanse Methodisme”, **Bezinning**, 3e jrg., no. 7, 8. Keller: a.w., bl. 78 v.v.
- 193) Brillenburg Wurth: t.a.p., bl. 193.
- 194) Vgl. hier S. G. Cole: **History of Fundamentalism**, 1931; Dr. G. C. Berkouwer Artikels in **Gereformeerd Weekblad**, jrg. 7, no. 50—51; Dr. G. C. Berkouwer: **Op de tweesprong**, bl. 215 v.
- 195) Vgl. prof. dr. V. Hepp: „Gereformeerde Progressieve Theologie”, in **Koers in die Krisis**, 1935, bl. 158 e.v.
- 196) Vgl. my dissertasie oor **Vorme en Karakter van die Biblisme**, 1937.
- 197) Brillenburg Wurth: t.a.p., bl. 194.
- 198) Vgl. J. K. van Baalen: **Chaos of Cults**, 1947, sesde uitgawe.
- 199) **Bezinning**, 3e jrg., no. 5 (Mei 1948), bl. 139.
- 200) John F. Walvoord: „Amillennialism as a method of interpretation”, in **Bibliotheca Sacra**, vol. 107, no. 425, bl. 49.
- 201) J. F. Walvoord: „The Millennial Issue in Modern Theology”, **Bibliotheca Sacra**, vol. 106, no. 421, bl. 46.
- 202) Ibid., bl. 47. 203) Ibid., bl. 42.
- 204) J. F. Walvoord: „Postmillennialism”, in **Bibliotheca Sacra**, vol. 106, no. 422, bl. 149 e.v.
- 205) Vgl. dr. G. Ch. Aalders: „Het Dispensationalisme in Amerika”, in **Gereformeerd Theologisch Tijdschrift**, 47e jaargang, 1e kw. 1947, en L. Berkhof: **Systematic Theology**, 1949, bl. 290.
- 206) Scofield Reference Bible, bl. 5.
- 207) Just Havelaar: **Humanisme**, 1921, bl. 49, 50.
- 208) Huizinga: **In de schaduwen van morgen**, 1936, bl. 230.