

DIE ETIEK VAN KARL BARTH

Prof. J. H. van Wyk

1. Inleiding

1.1 Teologiese ontwikkeling van Barth

Die etiek van Barth kan nie reg verstaan word sonder begrip van sy ganse teologiese agtergrond en opset, en ek wil byvoeg: sonder die besondere tydsomstandighede (oorlog!) waarin hy geleef en gewerk het nie. Dit is verder bekend dat in sy teologiese ontwikkeling verskillende figure groot invloed op hom uitgeoefen het:

- sy liberale leermeesters, Harnack en Herrman, van wie hy hom later gedistansieer het;
- die teologiese skeptisisme van Overbeck;
- sy ontmoeting met Kutter, van wie hy leer dat God ook buite die kerk regeer, asook met Ragaz en sy religieuse sosiale beweging;
- sy ontdekking van die Blumhardts met die boodskap van hoop;
- die invloed van Kierkegaard met sy siening van die oneindige kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens;
- sy verset teen die subjektivisme en antroposentrisme van Schleiermacher⁽¹⁾;
- die invloed van Calvyn en Kohlbrügge en Anselmus;
- die stryd met Brunner oor sy “aanknopingspunt” en skeppingsopenbaring, asook met die volksteologie en die skeppingsordeninge van Gogarten;
- sy kontak met Bultmann en Thurneysen, sy liefde vir die musiek van Mozart (eerder as die van Bach en Beethoven) . . .

Daar lê ’n opvallende breuklyn — of dalk nie? — in die teologiese denkontwikkeling van Barth: in sy eerste fase is groot nadruk gelê op die goddelikheid van God, op die *nee!*, die *oordeel*, terwyl later die menslikheid van God, die *ja!*, die *genade* die klem ontvang. Die dialektiese denke word gaandeweg verruil vir ’n analogiese denke (*analogia fidei* en nie *analogia entis* nie!). Politieke aktiwiteit begin ook groter plek aan teologiese besinning afstaan. Maar deurgaans bly die volgende groot temas onverswak gehandhaaf: die majesteit van God, die eskatologiese dimensie van die ganse Christelike boodskap en die prediking van die suiwer evangelie as enigste opdrag van die Christelike kerk⁽²⁾.

Veral twee sake het hom in die begin diepgaande beïnvloed. Die eerste was die worsteling met die vraag hoe daar gepreek moet word, hoe die Skrif verstaan moet word, hoe God ter sprake moet kom⁽³⁾. Barth konkludeer dat die taak van die prediking en die van die teologie identies is⁽⁴⁾ — ’n siening wat sy leermeester Harnack koue rillings gegee het omdat daarmee sins insiens die wetenskaplikheid van die teologie ingeboet sou wees. Vandaar ook Barth se aanpak van ’n kerklike dogmatiek nadat hy aanvanklik net ’n Christelike dogmatiek begin het.

Die tweede saak van invloed was sy skokervaring dat sy liberale teologiese leermeesters die konserwatiewe oorlogspolitiek van kei-

ser Wilhelm II tydens die Eerste Wêreldoorlog in 'n openbare manifeste ondersteun het. "An ihrem 'ethischen Versagen' zeigte sich, dass auch ihre exegetischen und dogmatischen Voraussetzungen nicht in Ordnung sein könnten"⁽⁵⁾.

1.2 Die keuses in Barth se lewe

Wanneer oor die etiek van 'n teoloog besin word, behoort nie slegs aan sy wetenskaplike besinning aandag bestee te word nie maar moet ook gelet word op die gang van sy lêwe, op die persoonlike keuses wat hy in gegewe situasies gemaak het. Kritiek teen die etiek van Barth as sou dit vaag, irrelevant en onbruikbaar vir die Christelike lewe wees, is uit die lug gegryp indien nie in berekening gebring is nie dat Barth 'n voorliefde vir sosialisme ontwikkel en in Safenwil selfs as "rooi dominee" bekend gestaan het⁽⁶⁾; dat hy hom skerp teen Hitler en Duitse Christene verset het⁽⁷⁾; dat sy 'telefoon soms getap was⁽⁸⁾; dat hy geweier het om die eed van getrouheid aan Hitler onvoorwaardelik af te lê en as gevolg daarvan as professor in Bonn geskors is⁽⁹⁾; dat hy die hoofopsteller van die beroemde Barmen Verklaring van 1934 was⁽¹⁰⁾; dat hy hom teen antisemitisme en rassediskriminasie gekeer het⁽¹¹⁾; dat hy kernbewapening veroordeel het⁽¹²⁾ en hom ook teen prinsipiële anti-kommunisme uitgelaat het⁽¹³⁾. Maar ek loop die verhaal vooruit. Genoeg om te sê dat die etiek van Barth beoordeel behoort te word teen die agtergrond van die lewe van Barth. Is dit dan nie juis hý wat soveel klem daarop gelê het dat leer en lewe ondeeldaar is nie?

1.3 Ontwikkeling en ontwerp van 'n teologiese etiek

In die jare 1928 en 1930 het Barth hom in Münster en Bonn met voordragte oor etiek besig gehou. Dit is egter nooit tydens sy lewe gepubliseer nie omdat dit sins insiens nog te veel teologie van die skeppingsordeninge bevat het. Die trinitariese opset van die latere etiek is egter hier al duidelik sigbaar: die gebod van God die Skepper, God die Versoener, en God die Verlosser⁽¹⁴⁾.

Dit is bekend dat Barth, in navolging van Calvyn (KD I 2, 876—877) en in teenstelling met die moderne metodiek, die etiek as inherente deel van die dogmatiek behandel. Die bedoeling was dan om 'n skeppingsetiek, 'n versoeningsetiek en 'n verlossingsetiek te bied — wat egter nie as drie etieke misverstaan moet word nie (KD II 2, 610; KD III 4, 35—36). Inderdaad was dit Barth vergun om 'n volledige skeppingsetiek onder die gesigspunt van *vryheid*⁽¹⁵⁾ uit te werk (KD III 4): vryheid voor God (Sondag, getuienis, gebod); vryheid in die gemeenskap (man en vrou, ouers en kinders, naastes en verstes): vryheid tot lewe (eerbied vir die lewe, beskerming van die lewe, aktiewe lewe); vryheid in begrensing (eenmalige geleentheid, beroep, eer).

Die tweede en derde dele het Barth nie kon voltooi nie. Wel kon hy 'n fragment — die doop as begroning van die Christelike lewe — as deel van die versoeningsetiek voltooi. KD IV 4: 74 sou handel oor die mens se daadantwoord op God se genade in Christus; IV 4: 75 oor die doop as begroning van die Christelike lewe (vol-

tooi), waarna aansluitend gehandel sou word oor verskillende praktiese aspekte van die Christelike lewe aan die hand van die *Ons Vader*, om af te sluit met die gemaalsleer (KD IV 4, ix).

Dit beteken natuurlik nie dat Barth nie ook op ander plekke in sy KD etiese sake aangeroeer het nie. In KD I 2, 875—890 handel hy oor dogmatiek as etiek; in KD II 2 : 36—39 bespreek hy die gebod van God en gee hy besondere aandag aan etiek as opdrag van die Godsleer (564—612); in KD IV 2 : 65, 66, 68 gee hy aandag aan die mens se traagheid en ellende, die mens se heiliging (wo navolging en bekering), en die Christelike liefde. Dit alles, soos trouens die ganse KD, asook Barth se ander geskrifte, is vir 'n juiste verstaan van sy etiek van groot betekenis.

1.4 Die verhouding van dogmatiek en etiek⁽¹⁶⁾

Barth wys daarop dat die reformatore groot klem gelê het op die eenheid tussen leer en lewe, geloof en handeling (KD I 2, 880) en dat 'n skeiding hier (dink aan Herrmann!) sowel die dogmatiek as die etiek benadeel. Dit gaan immers nie in die dogmatiek oor die *geloof in God* en in die etiek oor die *handeling* van die *mens* nie (KD II 2, 604). In die etiek gaan dit nie oor wat die méns moet doen nie maar oor wat God in Christus kant en klaar vir die mens gedoen het en wat die mens slegs in die geloof moet aanvaar (KD II 2, 595, 598, 603).

Dogmatiek en etiek mag selfs nie van mekaar onderskei word nie (Althaus), want dogmatiek is etiek en etiek is dogmatiek (KD I 2, 888; KD II 2, 571, 575; KD III 4, 1, 24, 34). Etiek mag wel *uitwendig* van die dogmatiek geskei word maar dan slegs as hulpwetenskap; so 'n uitwendige skeiding is egter nie noodwendig nie en moet liefsvormig word (KD I 2, 889—890).

Barth wys hier myns insiens tereg op die eenheid en onskeikbaarheid van leer en lewe, dogmatiek en etiek, maar daarmee is nog nie bewys dat daar nie vakwetenskaplik tussen beide op verantwoordbare wyse onderskei mag word nie, soos vandag veelal die geval is. In feite doen Barth dit ook self met sy skeppings-, versoenings- (en verlossings-) etiek. Tereg waarsku Rendtorff teen die gevaar van 'n subordinering van die etiek aan die dogmatiek en die misverstande wat dit kan oproep⁽¹⁷⁾.

Ek gaan vervolgens enkele besondere kenmerke van die etiek van Barth uitlig en probeer toelig, welwetende dat dit by verre na nie uitputtend sal wees nie. Oor die etiek van Barth het daar alreeds heelwat kleiner opstelle verskyn⁽¹⁸⁾, afgesien van die groot boek van Willis oor hierdie onderwerp⁽¹⁹⁾. Oor die breë opset en wye invloed daarvan hoef nouliks gedebatteer te word. Van Niftrik oordeel dat die rewolusie wat Barth teweeggebring het, "op het gebied van de ethiek het hevigst doorwerkt"⁽²⁰⁾. Gustafson beskou die etiek van Barth as die "most coherent and comprehensive account of theological ethics in the Protestant tradition"⁽²¹⁾ en Stob sien Barth as "the most prolific and trenchant writer on Christian Ethics that the twentieth century has produced"⁽²²⁾.

2. Teologiese etiek

2.1. Fundamenteel in die etiek is nie wat die méns dink en doen nie maar hoe Gód is en hoe Hy Hom openbaar. Tereg is daarop gewys dat Barth se Godsleer sy etiek fundamenteel beïnvloed en dat die belangrikste vrae reeds daarmee beantwoord is⁽²³⁾. Die skeppingsetiek sluit dan ook nou aan by die Godsleer en volg op die uitverkiesingsleer.

Tiperend van hierdie benadering is die volgende uitspraak in Barth se beroemde *Römerbrief*, waarin hy hom teen die subjektivisme van Schleiermacher verset, die weg van benede na bo afwys en dié van bo na benede verkies. "Er (Gott) ist die grosse Störung der Dogmatiker und Ethiker"⁽²⁴⁾. Wat die mens verstoort, is nie menslike of kerklike woorde nie maar slegs die (genade-) woord van Gód⁽²⁵⁾. Daarom staan die *solī Deo gloria* ook primêr in die etiese handeling⁽²⁶⁾.

Dit gaan in die etiek primêr nie om wat die méns vir Gód moet doen nie maar om wat Gód vir die méns doen, ja in Christus kant en klaar gedoen het. Dit blyk ook duidelik uit die omvattende definisie oor wat etiek is: "Die Ethik als Lehre von Gottes Gebot erklärt das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums, d.h. als die Norm des dem Menschen durch den ihn erwählenden Gott widerfahrende Heiligung" (KD II 2, 564). Etiek kan niks anders wees as teologiese — en Christologiese — etiek nie. "Denn die Frage nach Gut und Böse ist im Ratschluss Gottes, sie ist durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi entschieden und erledigt ein für allemal. Theologische Ethik kann auf diese gefallene Entscheidung nicht zurückkommen. Sie kann sie nur annehmen als tatsächlich und wirksam gefallene Entscheidung. Sie kann sie nur bezeugen, feststellen und nachzeichnen" (KD II 2, 595).

As dit so is dat alle etiek eintlik net teologiese etiek kan wees, wat dan van nie-teologiese etiek? Hierop antwoord Barth dat alle regte etiek slegs *Christelike* etiek kan wees en Christelike etiek slegs *teologiese* etiek; streng genome kan daar net teologiese etiek wees (KD II 2, 603).

2.2 Die God wat ons ken, is egter die God van die *openbaring*, die God van die *Woord*. Die mens handel goed insoverre hy die gehoorsame hoorder van die Woord en gebod van God is (KD III 4, 2). Dit gaan om onderrig slegs uit die *Woord* (dws om Jesus Christus) (KD III 4, 24, 33, 42, 47).

Aan die mens is *gesê* wat goed is (Miga 6 : 8) en die mens moet dit slegs *nasê* en nie voorsê nie (KD II 2, 596). Etiek handel nie oor die mens wat met die Woord van God, maar oor die Woord van God wat met die mens besig is: die mens is die deur God aangesprokene (KD II 2, 606—607). God wil immers as Skepper nie God wees sonder mense nie, en so kan die mens as skepsel ook nie mens wees sonder God nie (KD III 4, 115).

Omdat Barth 'n natuurlike Godskennis verwerp, is sy etiek 'n openbaringsetiek. Die mens handel slegs dan goed wanneer hy die Wóórd van Gód gehoorsaam. Sonde is — en Barth kan die erns van die sonde soms sterk beklemtoon (KD II 2, 590⁽²⁷⁾) — om vanuit

die méns te antwoord op goed en kwaad en nie tevrede te wees met Gód se genade-antwoord nie (KD II 2, 573, 580).

Vandaar dat Barth hom ook skerp kan uitspreek teen die Rooms-Katolieke moraalfilosofie (onderbou) en moraalteologie (bowebou), omdat dit o.a. die sonde, genade en openbaring minimaliseer (KD II 2, 586—594). In dieselfde trant kritiseer hy ook die kasuïstiek omdat dit die mens op die troon van God plaas (KD III 4, 9). Ook Brunner moet hier onder sy kritiek deurloop — in verband met die skeppings-ordeninge (KD III 4, 20ev, 40ev).

2.3 In die etiek gaan dit dus oor die Gód van die Woord en die Wóórd van God. Wátter woord? Hoe ken ons die Woord en die gebod? Is die Bybel 'n wetboek met etiese norme wat wag om toegepas te word? Kan die mens oor die openbaring “beskik”? Hier stuit ons af op Barth se Skrifbeskouing⁽²⁸⁾. Barth sien die Bybel nie as wetboek waaroor die mens “beskik” nie; daar is nie 'n gebod van God nie maar Gód géé sy gebod, God gee Homself as Gebieder (KD II 2, 609)⁽²⁹⁾. Dit beteken vir Barth nie dat die gebod van God leeg is nie, wél dat daar geen tydlose waarheid is nie maar slegs konkrete gebod (KD III 4, 12).

Hierdie swaar, ja feitlik eksklusiewe aksent op 'n openbarings- en Woord etiek, het Barth natuurlik heelwat kritiek op die hals gehaal. Nie slegs van Harnack nie maar later ook van Bonhoeffer, wat hom van “openbaringspositivisme” beskuldig het⁽³⁰⁾. Gustafson — wat ten gunste van 'n natuurlike Godskennis is — oordeel dat Barth se interpersoonlike (Gods-) model rasonale etiese denke elimineer⁽³¹⁾. Veral Pannenberg sou op hierdie kritiek voortborduur⁽³²⁾. Gustafson wys verder daarop dat Barth sy uitgangspunt (Woord-etiek) nie volhou nie omdat hy nie nét van Skrifgewens gebruik maak nie⁽³³⁾.

2.4 In die besondere beklemtoning van etiek as teologiese etiek, sou ook verwys kon word na die eskatologiese dimensie van die etiek van Barth. Ons kan hieroor slegs 'n paar kanttekeninge maak aangesien Barth nooit 'n “eskatologiese etiek” (KD V) kon voltooi nie. Bekend is egter sy kritiek teen die kultuur-protestantisme, trouens die uitgee van die tydskrif *Zwischen den Zeiten* (1922—1933) was juis gemik teen menslike kultuuroptimisme⁽³⁴⁾. Selfs ons beste werke is nie 'n verwerkliking van die openbaring nie maar 'n getuienis daarvan; ons as mense kan die bese wêreld nie verander nie, ons moet net getuies van God wees⁽³⁵⁾. Mense kan die koninkryk van God ook nie verwerklik of voorberei nie⁽³⁶⁾. Die koms van die koninkryk van God speel hom af in volledige onafhanklikheid van ons menslike mag; vir die koms daarvan kan ons slegs bid; as resultaat is dit sy werk⁽³⁷⁾. Die Christelike etos dra die kenmerk van 'n eskatologiese spanning wat dit onmoontlik maak dat die aarde op ewolusionêre wyse tot voorhof van die koninkryk kan ontwikkel⁽³⁸⁾. Die koninkryk van God oortref altyd ons menslike sosialisme⁽³⁹⁾. So besien ontvang die transendensie- en toekoms-aspekte van die koninkryk 'n besondere aksent. Tereg het Heyns hier opgemerk dat “hierdie konsekwent eskatologiese opvatting van die koninkryk van God die positiewe realisering daarvan in hierdie wêreld verwerp”⁽⁴⁰⁾. Ons

moet dit waardeer dat Barth die “eskatologiese voorbehoud” beklemtoon het, veral as gelet word op bepaalde vorme van die hedendaagse bevrydingsteologieë waar hierdie motief verdwyn het. Maar ’n oorbeklemtoning daarvan loop die gevaar om die geskiedenis te ontledig.

Juis op hierdie punt sou van die skerpste kritiek teen Barth uitgespreek word: omdat hy die *geskiedenis* nie serieus neem nie is daar ’n “fundamentele tekort” in sy teologie⁽⁴¹⁾. Ook Thielicke meen dat daar by Barth sprake is van ’n dreigende ontlediging van die geskiedenis: alles *het* immers (in Christus) reeds gebeur⁽⁴²⁾; Thielicke praat hier van “das Vakuum der Geschichtslosigkeit”⁽⁴³⁾. De Jong oordeel nie anders nie: “Ons hoofdbezwaar teen Barth’s etiek geldt de wijze waarop wereld en geschiedenis betrokken worden op het midden van Kruis en Opstanding als einde en vervulling, een type eschatologie, dat aan het werkelijkheidsgehalte van het geschapene en aan de voortgang der geschiedenis onvoldoende recht doet wedervaren”⁽⁴⁴⁾. Die geskiedenis en die werklikheid word deur die eskatologie verdwerg en verswelg. In hierdie verband word die teologie van Moltmann dan gesien as teenvoeter vir die eensydighede in die teologie van Barth⁽⁴⁵⁾.

Ons kom by ’n tweede tipering van die etiek van Barth:

3. Christologiese etiek

3.1 Barth se teologie is al volkome tereg getipeer as ’n teologie van die genade van God in Jesus Christus⁽⁴⁶⁾. Wanneer ons van God en van sy openbaring praat, gaan dit immers om die God wat ons in *Christus* tegemoetree en die God wat Hom in Christus openbaar⁽⁴⁷⁾. Die Christologiese konsentrasie is bepalend vir die ganse KD; die genadeverbond met die mensheid, wat deur Christus met God verseen is, is die grondtoon⁽⁴⁸⁾. Die genadeverbond dan gesien as die inwendige grond van die skepping en die skepping as die uitwendige grond van die verbond (KD III 4, 43).

Die Skeppergod is die God wat ons in Jesus Christus genadig is (KD III 4, 38). En Jesus *gee* nie maar net nie maar *is* die antwoord op die etiese vraag (KD II 2, 573). Wat die regte handeling van die mens is, is volkome ’n besluit en daad van God, in Christus. Hy is immers die uitverkiesende God en uitverkore mens ineen; Hy is ook die heiligende God en geheiligde mens ineen (KD II 2, 598). “Es kann das ethische Problem der kirchlichen Dogmatik nur in der Frage bestehen, *ob und inwiefern das menschliche Tun ein Lobpreis der Gnade Jesu Christi ist*” (KD II 2, 600). “An ihm ist aller Menschen Tun gemessen” (KD III 4, 260).

So bestaan die mens se heiligheid ook nie in homself nie maar in Christus (KD IV 2, 565—578); die Christelike karakter van iemand lê nie in wat hy wel doen of nie doen nie maar in wat Christus vir hom gedoen het. En juis hier ontstaan die vraag dan of die objektiewe geloofswaarheid nie die subjektiewe geloofstoe eiening totaal verteer nie⁽⁴⁹⁾.

3.2 Met hierdie Christologiese — of moet ons sê Christosentriese? — konsentrasie gaan vanselfsprekend hand aan hand ’n konsen-

trasie op die kategorie van *genade*. Etiek is etiek van genade of dit is geen teologiese etiek nie (KD II 2, 584, 592, 598). Op die vraag "Was sollen wir tun?" is daar net een antwoord: "Wir sollen das tun, was dieser Gnade entspricht" (KD II 2, 640). In die taal van die *Römerbrief* lui dit: "Die Gnade genügt, auch für die Ethik!"⁽⁵⁰⁾ Die KD is selfs al 'n "himne op Gods genade" genoem⁽⁵¹⁾.

Dit alles beteken nié dat Barth totaal niks van die menslike aktiwiteit wil weet nie. "Die primäre ethische Handlung", sê hy, "ist ein ganz bestimmtes Denken. Busse heisst Um-Denken"⁽⁵²⁾.

3.3 Uit bogenoemde uiteensetting blyk ook hoe Barth die verhouding tussen evangelie en wet sien: éérs die evangelie en dán die wet (KD II 2, 567). Immers, hoe kan 'n mens die wet hoor voordat jy die evangelie gehoor het? (KD III 4, 55). Die wet is "die gestalte van die evangelie", so het ons gehoor (KD II 2, 564). Ek kan die wet van God slegs daar aflees waar die wil van God aan my as genade sigbaar word. Sondekennis volg op genadekennis. Daar is geen sondekennis sonder die kennis van Christus nie⁽⁵³⁾.

Hierdie siening van Barth het sowel kritiek⁽⁵⁴⁾ as waardering⁽⁵⁵⁾ uitgelok. Rendtorff meen dat Barth basies gelyk gegee moet word met sy siening oor die verhouding van evangelie en wet, al roep dit ook gevare op.

Barth is verder ook gekritiseer vir sy, soos dit genoem is, Christomonisme, omdat hy teologie in Christologie verander het. Alles moet deur die tregter van die Christusopenbaring — soos in die geval van 'n sandloper (Urs von Balthasar)⁽⁵⁶⁾.

Duidelik is egter dat Barth teenoor 'n wettiese etiek 'n "evangeliese etiek" ontwikkel het.

4. Politieke etiek?

4.1 Ons spits ten slotte op een konkrete aspek van Barth se etiek toe, sonder om daarmee te ontken dat onder andere in KD III 4 talle ander etiese kwessies ter sprake kom.

Na alles wat tot dusver gesê is, kan die vraag tereg gestel word in verband met die sosiale en politieke relevansie van die etiek van Barth. Is dit nie werklikheidsvreemd en metafisies nie? Bied dit genoeg weg wysers vir 'n goeie lewe in die politiek van elke dag?

Hierop antwoord Barth dat wie teologies redeneer implisiet of eksplisiet ook polities redeneer⁽⁵⁷⁾. Sy teologie het dus 'n sterk politieke komponent. Politiek en teologie was vir hom baie nou verbonde en politieke keuses moes op grond van die Woord gemaak word⁽⁵⁸⁾. Vandaar sy skerp Christologiese formulering van artikel 1 van die Barmen Verklaring (nie in die eerste plek gerig teen staatsabsolutisme nie maar wel vir kerk- en evangelie-suiwerheid) asook sy verwyd aan die Duitse kerk dat hy gely het aan Luther se dwaling ten opsigte van wet en evangelie, kerk en staat⁽⁵⁹⁾.

Brinkman konkludeer grotendeels mét Marquardt⁽⁶⁰⁾ dat Barth sy hele lewe lank 'n positiewe verhouding tussen evangelie en sosialisme gesien het⁽⁶¹⁾. Hy toon ook aan dat Barth in konkrete situasies sy sosialistiese keuses heel nou met sy teologie verbind het.

Tog was Barth, los van die konkrete situasies om, in sy teologiese uiteensettinge aanmerklik terughoudend. Thielicke wys ook op die opvallende verskynsel dat Barth as Bonn-professor geweier het om oor politiek in die klas te praat!⁽⁶²⁾ Oor die vraag in verband met kontinuïteit/diskontinuïteit in Barth se politieke denke, oordeel Gollwitzer dat nie net die jong Barth nie maar ook die ouer Barth politieke betrokke was.⁽⁶³⁾

Ten einde Barth se politieke etiek reg te verstaan, moet die begrippe solidariteit en medemenslikheid na waarde getakseer word. Of dieper nog: die mensliewendheid van God is die bron en norm van alle menseregte en menswaardigheid.⁽⁶⁴⁾ Vir Barth is humaniteit die kriterium by die neem van politieke beslissinge.⁽⁶⁵⁾ "Menschlichkeit, die *nicht* Mitmenschlichkeit wäre, wäre Unmenschlichkeit, Inhumanität" (KD III 4, 128, vgl. 183) ⁽⁶⁶⁾ "Immer ist der Mitmensch die Schranke, aber auch die Türe. Es gibt keinen Weg, der an ihm vorbeiführt".⁽⁶⁷⁾ So word God ook gesien as partyganger van die armes (KD IV 2, 200) en bepleit Barth solidariteit met die (derde) wêreld.⁽⁶⁸⁾ Wie eerlik bedoel om die armes te help, moet die rykes aankla.⁽⁶⁹⁾ Die Christelike gemeente moet hom veral vir die armes inset.⁽⁷⁰⁾ Die gemeente moet ook nie skrik as die prediking politiek word nie — want kan die prediking ooit a-polities wees?⁽⁷¹⁾ Die politieke prediking mag ook nie te l  at kom as daaraan geen risiko's meer verbonde is nie.⁽⁷²⁾

Dit is duidelik: die kerk bestaan nie net vir homself nie maar vir die wêreld.⁽⁷³⁾ En die goeie staat moet sy oerbeeld en voorbeeld in die goeie kerk vind: die kerk moet dus eksemplaries bestaan.⁽⁷⁴⁾ Die grondslag van Barth se politieke etiek was dat die maatskaplike lewe gelykenis van die ryk van God kan en moet wees.⁽⁷⁵⁾

4.2 Wat van Christelike politiek en 'n Christelike politieke party? sou 'n mens aan Barth kon vra. Dit is bekend dat Barth hierdie verbinding verwerp het en hom teen die bestaansreg van Christelike organisasies uitgespreek het.⁽⁷⁶⁾ Dit gaan vir Barth veral om die vryheid en suiwerheid van die kerk en die evangelie, om die soewereine Woord van God, waarmee geen vermenging mag plaasvind nie. Die kerk mag nooit by die bestaande orde aanpas nie. Die begrip "Christelik" dui op iets wat direk van Christus afkomstig is en kan dus slegs op die kerk van Christus en nie op ander organisasies betrekking h  e nie.

Dit is dan ook geen wonder nie dat Barth hom die kritiek op die hals gehaal het — myns insiens nie altyd ten regte nie — dat hy teen politieke verwording geen dam kon opwerp nie ⁽⁷⁷⁾ en daar aan teen-Christelike politiek 'n vrypas gegee is — en dat hy die kerk net ten dele gehelp het.⁽⁷⁸⁾ Gustafson merk ook op dat "Barth's theology has difficulty in dealing with institutions per se".⁽⁷⁹⁾

4.3 Boeiend is Barth se behandeling van die *oorlogsvraagstuk* (KD III 4, 515—538).

Dit is bekend dat Barth geen pasifis was nie,⁽⁸⁰⁾ in elk geval geen *prinsipiële* pasifis nie, hoogstens 'n *praktiese* pasifis (KD IV 2, 622). Hy het dan ook geen beswaar gehad om self militêre diens te verrig nie.⁽⁸¹⁾ As parsiële militaris (soms ook beskryf as atoompasi-

fisme) het Barth egter kernwapens en 'n kernoorlog skerp afgewys: "Schluss mit der Vorbereitung eines Krieges mit Waffen, die ihn für alle Beteiligten von vornherein sinnlos machen! Schluss auch mit der gegenseitigen Bedrohung mit der Anwendung solcher Waffen! Sofortiger Schluss mit den offenbar schon in Frieden für uns alle lebensgefährlichen Experimenten!"⁽⁸²⁾ 'n Atoomoorlog kan geen regverdige oorlog wees nie maar slegs 'n vernietigingsoorlog.⁽⁸³⁾ So het hy ook die koue oorlog veroordeel⁽⁸⁴⁾ en die herbewapening van Duitsland afgekeur.⁽⁸⁵⁾

Op die vraag of daar onder bepaalde omstandighede 'n *reg tot verset* teen 'n politieke mag geoorloof is, antwoord Barth positief: nie alleen passiewe maar ook aktiewe verset kan soms van Godsweë 'n eis wees.⁽⁸⁶⁾

4.4 Ten slotte: Barth se houding teenoor *nazisme* en *kommunisme*.

Barth was gekant teen 'n verbinding van volk en evangelie,⁽⁸⁷⁾ al kon — en wou — hy nooit sy Switserkap verberg nie!⁽⁸⁸⁾ Kerk en nasie mag egter nie geïdentifiseer word nie⁽⁸⁹⁾ (vgl KD III 4, 348). Op grond van die "humanisme van God" keer Barth hom teen alle antisemitisme en rassediskriminasie.⁽⁹⁰⁾

In Nederland het Barth talle medestanders (De Kadt en Tas) gevind in sy stryd teen nazisme en fascisme. Later het hulle hul egter fel teen Barth gekeer toe hy nie in dieselfde mate die kommunisme bestry het nie.⁽⁹¹⁾ Inderdaad het Barth in hierdie verband skerp kritiek ontlok. Brunner het gevra: "Waarom swyg Barth oor die kommunisme? En Reinhold Niebuhr: "Why is Barth silent on Hungary?"⁽⁹²⁾ Barth se siening kom op die volgende neer: die gevaar lê vandag anders: die nazisme was in die Weste vergoddelik, wat nie van die kommunisme gesê kan word nie; hy is teen alle angs vir die kommunisme: "Ein Volk, das ein gutes Gewissen hat, dessen demokratisches und soziales Leben in Ordnung ist, braucht keine Angst vor ihm zu haben" — en veral nie die kerk nie;⁽⁹³⁾ prinsipiële antikommunisme is 'n nog groter gevaar as die kommunisme self; omdag Góð vir die kommuniste is, kan ook 'n Christen vir kommuniste wees — wat iets anders is as vir kommunisme wees; 'n mens kan slegs *teen* kommunisme redeneer as jy *vir* kommuniste is.

Die kommunisme het hom nie in 'n Christelike kleed verskuil nie en is nie soseer anti-Christelik as wel a-Christelik nie.

Spijkerboer wys daarop dat Barth gekant was teen alle vermening van die (vrye!) evangelie met welke wêreldbeskouing ook (fascisme, kommunisme, amerikanisme), 'n gevaar wat volgens Barth groter in die Weste as in die Ooste was en vandaar sy skerp kritiek teen die Weste.⁽⁹⁴⁾ Daarby het hy bely dat die koningsheerskappy van Christus ook in die Ooste geld en het hy in die kommunisme ook 'n roep om geregtigheid gehoor maar sonder die nodige vryheid.⁽⁹⁵⁾

In die lig van die ekspansionisme van die kommunisme sedert Barth se dood in 1968, moet ons sê dat sy oordeel oor die algemeen te mild was, al mag ons die bepaalde waarheidsmomente daarin nie ontken nie. Waarskynlik het sy vriend Hromadka ook 'n groot rol gespeel in Barth se milde siening. Ons sou ook aan Barth kon vra

of hy genoeg op sy hoede was vir 'n vermenging van die evangelie en sosialisme (as *isme*).

Barth het egter self daarop gewys dat hy nie die laaste woord gespreek het nie; dat alle etiek slegs "Interimsethik" kan wees (KD III 4, 438—439), dat teologie "theologia viatorum" is (KD III 4, 36) en dat dit ook nie goed is indien die kerk net aan één persoon vashou nie.⁽⁹⁶⁾

5. Uitleiding

5.1 Die teologie en etiek van Barth het wêreldwyd 'n enorme invloed uitgeoefen. Hy is al getipeer as "de grootste teoloog uit de 20e eeuw"⁽⁹⁷⁾ terwyl sy KD gekenskets is as "misschien de meest betekenisvolle systematisch-theologische denkprestatie van de twintigste eeuw",⁽⁹⁸⁾ Sperna Weiland se mening dat die KD "een geweldig bouwwerk" is maar "zonder deur"⁽⁹⁹⁾ blyk dus verslete te wees. So oordeel De Jong dat Barth "geensins achterhaald" is en dat ons, by alle kritiek, veel van hom geleer het en steeds kan leer.⁽¹⁰⁰⁾

Barth het talle medestanders en teenstanders gehad. In Amerika is hy fel bestry deur Van Til.⁽¹⁰¹⁾ In Skotland het T F Torrance nou by hom aangesluit.⁽¹⁰²⁾ So ook H Gollwitzer en H Küng in Duitsland; terwyl J Moltmann en W Pannenberg weer 'n bepaalde korrek-tief op Barth probeer bied. In Nederland het die Barthiaanse teologie groot invloed uitgeoefen op K H Miskotte, G C van Niftrik, A F N Lekkerkerker en Th L Haitjema. O Noordmans, H Berkhof, A A van Ruler en H M Kuitert het 'n meer kritiese distansie gehandhaaf. G C Berkouwer het aanvanklik (1936) baie afwysend gereageer maar later (1954, 1974) tog 'n milder toon aangeslaan en meer waardering geopenbaar.⁽¹⁰³⁾

5.2 Interessant is dit om te let op die invloed van Barth op die Suid-Afrikaanse teologie.

Wat die NGK-teoloë betref, kan gedink word aan J Lombard as student van Barth en J A van Wyk as promovendus by Barth.⁽¹⁰⁴⁾ Verder aan promovendi oor Barth soos oor J C Lombard,⁽¹⁰⁵⁾ J A Heyns,⁽¹⁰⁶⁾ J S Krüger,⁽¹⁰⁷⁾ H W van der Merwe⁽¹⁰⁸⁾ en E. van Niekerk.⁽¹⁰⁹⁾ Heyns lewer in 1955 die eerste inleidende oorsig oor die teologie (en etiek) van Barth — in 'n oorwegend afwysende sin.⁽¹¹⁰⁾ Terwyl A B du Preez redelik onkrities by Barth aansluiting gevind het — teologies en nie polities nie! — het J A Heyns, W D Jonker, A König en J J F Durand meer krities-selfstandig met Barth omgegaan. Waarskynlik is die invloed van Barth ook hoofsaaklik tot die teologie beperk en het dit nog weinig na die kerk deurgewerk. A König merk byvoorbeeld op dat Barth "in sy werklike bedoelinge nog nooit by die breë korps van predikante of gemeentelede in SA deurgekom het nie."⁽¹¹¹⁾

Onder die NHKA-teoloë het veral B J Engelbrecht hom met die teologie van Barth besig gehou. Hy meen dat Barth miskien later saam met Luther en Calvyn genoem sal word.⁽¹¹²⁾ Hy betreur dit ook dat "sommige" (teoloë uit die GKSA?) eenkant gaan staan het ter-wyl hulle van "die Barthiane" en "die Barthianisme" gepraat het:

“By hulle het die kragtige en gesondmakende invloed van Barth verbygegaan”.⁽¹¹³⁾ Ek moet eerlik sê dat solank as wat die NHKA nog 'n volksteologie daarop nahou, met 'n artikel III in die Kerkwet inkluis, dit my aan insig ontbreek om die “kragtige en gesondmakende invloed van Barth” op die Hervormde teologie en kerk raak te sien.

Maar Engelbrecht het tereg opgemerk dat in die Gereformeerde teologie in SA oorwegend negatief oor Barth geoordeel is.⁽¹¹⁴⁾ Dit is die “Afrikaner Gereformeerde Teologie” van 1930—1960 selfs verwytdat Barth se kritiek op religie en natuurlike teologie nooit in die Kuyperiaanse kringe gehoor is nie.⁽¹¹⁵⁾ Of daar oor die openbaringsleer,⁽¹¹⁶⁾ dan wel skeppingsleer⁽¹¹⁷⁾ gehandel is, die uitslag was hoofsaaklik negatief. So ook wat die verkiesingsleer, sondeleer en sendingleer betref.⁽¹¹⁸⁾

Ietwat meer aandag kan ons gee aan die evaluering van S J van der Walt, veral omdat hy ook die etiek van Barth ter sprake bring. Dis asof die skrywer nie kan besluit of hy vir of téén Barth moet kies nie. Daar bestaan 'n “onoorbrugbare kloof tussen Barth en die Gereformeerdes”, sê hy, maar nogtans moet ons 'n “positiewe houding teenoor Barth inneem”;⁽¹¹⁹⁾ op “belangrike punte” is daar verskil, tog is “sekere elemente” in sy teologie bruikbaar.⁽¹²⁰⁾

In verband met die etiek van Barth merk Van der Walt op dat die konsekwensie van Barth se standpunt op indifferentisme en kwiëtisme uitloop⁽¹²¹⁾ en dat die etiek inhoudloos is.⁽¹²²⁾

Later sou Van der Walt hom nog meer krities oor Barth uitlaet en opmerk dat die Barthianisme nie tot 'n teologiese etiek kan kom nie:⁽¹²³⁾ Die dialektiese teologie is 'n “wanhoopsteologie”.⁽¹²⁴⁾

Tans word egter meer genuanseerd en tersakekundig oor die teologie en etiek van Barth geoordeel.⁽¹²⁵⁾

Dat die Gereformeerde teologie steeds bepaalde probleme met Barth se Skrifleer, skeppingsleer, uitverkiesingsleer en doopleer sal ondervind, staan vas. Maar dat ons ook oneindig veel van hom kan leer, veral op die terrein van die etiek, is sonder twyfel. Hoe dan ook klink in sy teologie en etiek tog onmiskienbaar veel deur van die groot sola's van die Reformasie: sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solo Christo, soli Deo gloria. En, baie belangrik, nie alleen sy teologiese *etiek* nie maar ook sy veelbewoë Christelike *lewe* moet verken word wanneer oor hom geoordeel word.

Sy etiese insigte, wat in baie gevalle ten opsigte van sake soos huweliksetiek, selfmoord, aborsie, eutanase, doodstraf, arbeids-etiek ens, oerkonserwatief is in vergelyking met wat die teologiese (etiese!) mark vandag oorstroom, sal ons nog lank besig hou. Veral sy politieke en sosiale etiek. En veral in Suider-Afrikaanse konteks.

Ons moet dit positief waardeer dat Barth hom teen 'n natuurlike, wettiese en piëtistiese etiek verset het. Anders gesê, dat hy hom vir 'n Woord-etiek, 'n evangeliese etiek en 'n politieke etiek beywer het.

Voetnotas

1. Vgl H M Kuitert: “De verhouding tot Schleiermacher is de sleutel tot

- zijn theologie; dat zal blijken" (Kroniek, *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift*, Febr 1969, 69(1): 62). So ook G C Berkouwer 1974. Een halve eeuw theologie: Motieven en Stromingen van 1920 tot heden. Kampen: J H Kok, 60, 67. Vgl breedvoerig, Willis Robert E. 1971. *The Ethics of Karl Barth*. Leiden: E J Brill, 7—66.
2. Vgl Busch, Eberhard, 1976. *Karl Barths Lebenslauf*. München: Chr Kaiser Verlag, 303; Kupisch, Karl. 1972. *Karl Barth*. Baarn: Ten Have, 123.
 3. Busch aw 101 ev; Zahrnt, Heinz. 1967. *Wachtend op God: De Duitse protestantse theologie in de twintigste eeuw*. Utrecht: Ambo, 11.
 4. Zahrnt aw 37, Kupisch aw 55, 70, 122, 154.
 5. By Busch aw 93; vgl Zahrnt aw 10.
 6. Busch aw 81 ev.
 7. Busch aw 235—240.
 8. Busch aw 332.
 9. Busch aw 268.
 10. Busch aw 258. Wel het Barth dit betreur dat hy nie soms skerper gewaarsku het nie, vgl Kupisch aw 133.
 11. Zahrnt aw 106.
 12. Busch aw 396, 446—447.
 13. Busch aw 397.
 14. Barth, Karl 1981. *Ethics*. Edinburgh T + T Clark. Vgl Willis aw 114—121.
 15. Onder andere die volgende skrywers het die motief van *vryheid* sterk beklemtoon: Gollwitzer, Helmut. 1964. *Forderungen der Freiheit: Aufsätze und Reden zur politischen Ethik*. München: Chr Kaiser; Wallace, Ronald S. 1965. *The Ten Commandments: A study of Ethical Freedom*. Grand Rapids: Eerdmans; Ellul, Jacques. 1976. *The Ethics of Freedom*. Grand Rapids: Eerdmans; Lochman, Jan Milic. 1979. *Wegweisung der Freiheit: Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
 16. Vgl Barth, *Ethics* aw 3—19; KD I 2, 875—890; KD II 2, 564—612.
 17. Rendtorff, Trutz. 1980. *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Band I. Stuttgart: W Kohlhammer, 21.
 18. Vgl onder andere Berkouwer, G C 1984. *De dialektiese theologie (In Buffinga, N (red). Beproeft de Geesten: Hedendaagsche stroomingen op religieus gebied. Culemborg: De Pauw, 75—124); Berkouwer, G C. 1936. Karl Barth. Kampen: J H Kok (99—148); Dokter, T. 1939. De etiek van K Barth. Onder eigen vaandel; Van Niftrik, G C 1949. Een Beroerder Israëls: Enkele hoofgedachten in de theologie van Karl Barth. Nijkerk: G F Callenbach (95—126); De Jong, J M. 1952/53. Karl Barth als ethicus. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 7 (19—43); Ridderbos, S J. 1955. *Compromis: Een historische studie over gebod en werklikheid*. Kampen: J H Kok (104—116). Stob, Henry. 1978. *Ethical Reflections: Essays on Moral Themes*. Grand Rapids: Eerdmans (103—110); White, R E O 1981. *The Changing Continuity of Christian Ethics*. Vol 2: *The Insights of History*. Exeter: The Paternoster Press (339—344); Gustafson, James M. 1984. *Ethics from a Theocentric Perspective*. Vol 2: *Ethics and Theology*. Chicago: The University of Chicago Press (26—42).*
 19. Willis aw.
 20. Van Niftrik aw 126.
 21. Gustafson aw 25.
 22. Stob aw 110.
 23. Gustafson aw 27, 33, 42.
 24. Barth, Karl. 1967 (oorspr 1922). *Der Römerbrief*. Zürich: EVZ-Verlag, 424. In hierdie boek van 1922 beklemtoon Barth nog skerper as in 1919 die Godheid van God en die menslikheid van die mens.
 25. Barth, *Römerbrief* aw 414.
 26. Idem 417.
 27. Vgl Berkouwer 1974, aw 90 (in verband met Van Til wat ten onregte beweer het dat Barth die sonde ontken). Vgl ook Zahrnt aw 119 ev; Willis aw 214—222.
 28. Vgl breedvoerig Runia, Klaas. 1962. *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.

29. Vgl Berkouwer 1936 aw 108—129, 145—148 asook 1974 aw 63; Van Niftrik aw 119.
30. Bonhoeffer, Dietrich. 1970. *Widerstand und Ergebung*. München: Chr Kaiser, 306, 312, 359. K Runia praat hier van transendentalisme (in: *Christ the Lord*. H H Rowdon (Ed), Intervarsity Press). Vgl Rothhuizen, G Th. 1969. *Aristocratisch christendom: over Dietrich Bonhoeffer*. Kampen: J H Kok, 221—223.
31. Gustafson aw 31 (vgl 33, 40).
32. Vgl Pannenberg, Wolfhart, 1977. *Ethik und Ekklesiologie: Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck + Ruprecht; Van Huysteen, J W V. 1970. *Teologie van die Rede: Die funksie van die rasonale in die denke van Wolfhart Pannenberg*. Kampen: J H Kok.
33. Gustafson aw 39.
34. Zahrnt aw 28, 41.
35. Vgl Busch aw 441, 371.
36. Vgl Busch aw 460; Van Niftrik aw 114.
37. Grunow, Richard (red). 1971. *Barth Brevier*. Baarn: Ten Have, 103. (Voortaan gesitêre as Brevier).
38. Vgl Aalders, W, Den Boer, C, De Reuver, A. 1984. *Barth-Kohlbrugge-Miskotte: Ontwikkeling of Breuk? Kampen: J H Kok, 17*. Vgl Berkouwer 1936 aw 102—108.
39. Gollwitzer, Helmut. 1972. *Rijk Gods en Sosialisme bij Karl Barth: Ten Have, 8, 38, 39*.
40. Heyns, J A. 1955. *Karl Barth: Wie is hy en wat wil hy? Bloemfontein: Sacum, 85*.
41. So Zahrnt aw 67, 109, 110, 116, 118, 121, 122, 127. Asook Heron, Alasdair I C. 1980. *A Century of Protestant Theology*. London: Lutterworth Press, 95.
42. Thielicke, Helmut. 1983. *Glauben und Denken in der Neuzeit: Die grossen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 437, 590.
43. Thielicke aw 594.
44. De Jong aa 34 (vgl 34—39).
45. Vgl slegs Moltmann Jürgen. 1963³. *Theologie van de hoop*. Utrecht: Ambo, asook sy *Politische Theologie — Politische Ethik*. München: Chr Kaiser, 1984.
46. Vgl Busch aw 223 (vgl 224—225) asook Van Niftrik aw 101—105.
47. Barth, Karl. 1960. *Dogmatics in Outline*. London: SCM Press, 39, 66.
48. Kupisch aw 121—122.
49. Vgl Zahrnt aw 70, 94.
50. Barth, Römerbrief aw 423.
51. Zahrnt aw 113.
52. Barth, Römerbrief aw 422. Vgl Brevier aw 532, 536.
53. Barth, *Dogmatics in Outline* aw 119.
54. Oa Aalders in *Barth-Kohlbrugge-Miskotte* aw 30.
55. Rendtorff aw 53, 146. Vgl *breedvoerig Willis* aw 151—170.
56. Vgl Zahrnt aw 101 (en 96, 109, 118).
57. Vgl Busch aw 305 (323) en Kupisch aw 143.
58. Vgl Kupisch aw 138, 140.
59. Vgl Kupisch aw 131.
60. Vgl Marquardt, F W. 1972. *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths*. München.
61. Brinkman, Martien E. 1982. *Karl Barth's Socialistische Stellingname*. Baarn: Ten Have.
62. Thielicke aw 585.
63. Gollwitzer aw 11, 41.
64. Vgl Busch aw 380.
65. Spijkerboer, A A. 1980. *De Nieuwe Kern en Karl Barth*. Kampen: J H Kok, 114.
66. Toegepas op die huweliksetiek lui dit: "Koitus ohne Koexistenoe ist... eine dämonische Angelegenheit," KD III 4, 148. Barth se relasie tot Charlotte von Kirschbaum het egter aanleiding tot kritiek gegee, vgl Aalders in *Barth-Kohlbrugge-Miskotte* aw 33—35 (en Busch aw 198—200).

67. Barth, Karl. 1927. Erkl ring des Philliperbriefes. München: Chr Kaiser, 53. Vgl breedvoerig Krüger, J S. 1971. Medemenslikheid en naasteliefde; met besondere verwysing na die teologiese etiek van Karl Barth in die Kirchliche Dogmatik. Pretoria.
68. Vgl Busch aw 466, Brevier aw 218, 220.
69. Brevier aw 150.
70. Brevier aw 350.
71. Brevier aw 355.
72. Brevier aw 355.
73. Barth, Dogmatics in Outline aw 32, 147.
74. Brevier aw 356. Vgl Barth, K. 1946. Christengemeinde und B rgergemeinde. Zürich.
75. Vgl Gollwitzer aw 34. Verder Willis aw 391—427.
76. Vgl breedvoerig Brinkman, Martien E. 1983. De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelik handelen. Baarn: Ten Have.
77. Berkouwer 1936 aw 131.
78. Thielicke aw 586, 585.
79. Gustafson aw 39.
80. Vgl Dekker, A, Puchinger, G. 1969. De Oude Barth: zoals wij hem hoorden in colleges en gesprekken. Kampen: J H Kok, 133; Kupisch aw 116—117.
81. Busch aw 319.
82. Vgl Heipp, G nther (Hrsg). 1965. Es geht ums Leben! Der Kampf gegen die Bombe 1945—1965. Eine Dokumentation. Hamburg: Herbert Reich, Evangelischer Verlag, 57 (113).
83. Vgl Busch aw 446—447.
84. Busch aw 420.
85. By Thielicke aw 594.
86. Vgl Kupisch aw 135 en Brevier aw 330—331.
87. Zahrnt aw 69.
88. Busch aw 317.
89. Dogmatics in Outline aw 142.
90. Zahrnt aw 106.
91. Vgl Spijkerboer aw.
92. Vgl Busch aw 369, 397; Kupisch aw 136—138; Stob aw 108—109; Brevier aw 295—297.
93. By Busch aw 369. Dieselfde gedagte by Verkuyl, J. 1982. De kernbegrippen van het Marxisme/Leninisme: Met een proeve tot evangelisch commentaar. Kampen: J H Kok, 292—311.
94. Spijkerboer aw 113.
95. Spijkerboer aw 113, 114. Vgl Kupisch aw 134—135.
96. Busch aw 389.
97. Bakker, J T. 1981. Geloven — vragenderwijs. Kampen: J H Kok, 117.
98. Wentsel, B. 1982. De Openbaring, het Verbond en de Apriori's: Dogmatiek deel 2. Kampen: J H Kok, 503.
99. Sperna Weiland, J. 1965. *Wending*, 622.
100. De Jong, J M. 1969. Voorrang aan de Toekomst. Nijkerk: G F Callenbach, 91, 100—103; vgl Berkhof, H. 1981. Bruggen en Bruggehoofden. Nijkerk: G F Callenbach, 21: "Daarom kan ik niet beginnen waar Barth begint; ik moet hoe dan ook bij de mens beginnen. Maar ik kan niet anders uitkomen dan waar Barth staat".
101. Vgl Van Til, C. 1946 *The New Modernism: An appraisal of the theology of Barth and Brunner*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publ Comp; in 1962 verskyn sy "Christianity and Barthianism" by dieselfde uitgewer.
102. Vgl onder andere Torrance, T F. 1965. *Theology in Reconstruction*. Grand Rapids: Eerdmans.
103. Vgl ook Berkouwer, G C. 1954. De triomf der Genade in de theologie van Karl Barth. Kampen: J H Kok. Vgl ook die oordeel van A D R Polman oor Barth in Denkers van deze tijd I, zj, 3e druk, Franeker: T Wever, veral 181—182.
104. J A van Wyk promoveer oor Die Möglichkeit der Theologie bei Friedrich Gogarten (Basel, sj).

105. Lombard, J C. 1957. Die leer van die heiligmaking by K Barth. Kampen: J H Kok.
106. Heyns J A. 1964. Die Teologiese Antropologie van Karl Barth vanuit Wysgerig-Antropologiese Oriëntering. Kaapstad: Tafelberg.
107. Krüger, Medemenslikheid en Naasteliefde aw. Vgl ook Krüger, J S. 1970—1971. Oor die verhouding tussen teologiese sosiale etiek en sosiologie; met verwysing na die Kirchliche Dogmatik van Karl Barth. *Hervormde Teologiese Studies*, 26 : 255—279.
108. Van der Merwe, H W. 1972. Die rol van die eskatologie in die teologie van Karl Barth: met verwysing ook na J C en Chr Blumhardt en Hermann Kutter en Ragaz. Pretoria.
109. Van Niekerk, Erasmus. 1984. Methodological aspects in Barth's church dogmatics. Pretoria.
110. Heyns 1955 aw. Vgl: "Die praktiese implikasies van sy leerstellinge maak 'n egte christelike lewe geheel onmoontlik" (81).
111. König, A. 1975. Hier is Ek! Gelowig nagedink oor God. Pretoria: N G Kerkboekhandel, 192.
112. Engelbrecht, B J. 1978. Teologie in die Kerk. Pretoria: HAUM, 210. Vgl Engelbrecht, B J. 1949. Die tydsstruktuur in die gedagte-kompleks: Hegel-Kierkegaard-Barth. Groningen.
113. Engelbrecht, Teologie in die Kerk aw 199.
114. Vgl Snyman, P G W. 1940. Die Barthiaanse Teologie (Dialektiese Teologie). (In Koers in die Krisis II. Stellenbosch: Pro Ecclesia, 106—153. Vgl: "As Calviniste wys ons daarom die Barthianisme beslis van die hand" (153). Vir verdere literatuur, kyk Die inslag van Calvinisme in Suid-Afrika 2: godsdienslig en teologies. Potchefstroom: PUCHO/IRS, 1980, 352—355.
115. Durand, Jaap. 1985. Afrikaner piety and dissent. (In Villa-Vicencio, C, De Gruchy, J W (ed). Resistance and Hope: South African essays in honour of Beyers Naudé. Cape Town: David Philip, 40.
116. Van der Walt, S J. 1941. Die Godsopenbaring in die Teologie van Karl Barth. Stellenbosch: CSV-Boekhandel. So ook Buytendach, F W. 1972. Aspekte van die vorm/inhoud-problematiek met betrekking tot die organiese Skrifinspirasie in die nuwere gereformeerde teologie in Nederland. Amsterdam: Ton Bolland, 80—85. Vgl Denkema, H. 1973. Die Betroubare Woord: 'n Onderzoek na die aard van die Skrifgesag. Pretoria, 243—246, 461—464.
117. Kempff, D. 1949. Die skeppingsleer van Karl Barth. Pretoria: HAUM.
118. Duvenage, S C W. 1962. Kerk, Volk en Jeug Deel I: Die Verhouding van Kerk tot Volk. 'n Historiese prinsipiële studie. Zaandijk: J Heijnis, 197—217. Ook Ph Snyman wys Barth se uitverkiesingsleer af (aan die hand van J M Spier se Karl Barth: Profeet of Ketter?, 1952), vgl *In die Skriflig*, Sept 1972, 6(23): 5—6.
119. Van der Walt 1941 aw xiii.
120. Idem xiv.
121. Idem 141, 151.
122. Idem 143.
123. Van der Walt, S J. 1953. Liberalisme op godsdienslike gebied (In Calvinisme en Liberalisme, Potchefstroom: CJBFB, 32).
124. Idem, 33.
125. Vgl Schulze, L F. 1981. Teologie in Stroomversnelling. Potchefstroom: PTP, 76—78. In die tetiese uiteensetting volg Schulze hoofsaaklik Busch aw op die voet.