

## DE HEILIGE SCHRIFT ALS WOORD GODS

(Naar aanleiding van G. C. Berkouwer: *De Heilige Schrift I*)

Enige weken geleden vroegen wij de aandacht van onze lezers voor het beleg en ontzet van Leiden in 1574. We willen ons thans naar het heden begeben en ons verdiepen in het belijden aangaande de Heilige Schrift, of liever: in het geen er de laatste tijd geschreven is omtrent dat belijden, vooral in verband met het verschijnen van het jongste boek van professor G. C. Berkouwer: *De Heilige Schrift I*.<sup>1</sup> Het is niet Berkouwers eerste boek over dit onderwerp: in 1938 verscheen van zijn hand „Het probleem der Schriftkritiek”. Dat is bijna dertig jaar geleden. Er is in die tijd heel wat gebeurd: de theologie van Barth was toen in opkomst. Nu spreekt men van het post-barthiaanse tijdperk en is Rudolf Bultmann de theoloog, die in Duitsland en in toenemende mate in Nederland, de geesten boeit. Berkouwers eerste boek was een krachtige verdediging van de leerbeslissingen van Assen (1926). In zijn zo juist verschenen werk spreekt hij van „aarzelingen”, die ten aanzien van de Asser beslissing zijn ontstaan<sup>2</sup>. Toch moet gezegd, dat er tussen 1938 en 1966 door nederlandse gereformeerde theologen weinig over de leer aangaande de Heilige Schrift is gepubliceerd. Ik wees daar reeds op in mijn eerste Bavinkstudie<sup>3</sup>. Het lijkt wel of de Asser beslissingen lange tijd het nadenken over de Heilige Schrift in dogmatische zin hadden lamgelegd. Thans ligt dan deze nieuwe studie van Berkouwer voor ons: de vijftiende in de reeks „Dogmatische Studiën”, als ik goed tel. Het zou misschien aanbeveling verdienen ze officieel te gaan nummeren: het is een even samenhangende reeks als Karl Barths *Kirchliche Dogmatik*. En het spreekt vanzelf: nu er in de afgelopen dertig jaar zoveel in binnen- en buitenland op het nunt van de Schriftstudie is gepubliceerd, verwondert het ons niets, dat dit boek weer geheel andere vraagstukken behandelt dan het eerste boek. We willen op deze plaats de auteur van harte gelukwensen met de verschijning van dit boek. Het zal ongetwijfeld veel belangstelling in theologisch Nederland ontvangen.

Er is in gereformeerd Nederland (in ruimer zin) enige onrust ontstaan rond de Schrift. Het onderwerp heeft de belangstelling van het kerkvolk. Op de Theologische Hogeschooldag dit jaar te Kampen van de synodaal-gereformeerden besprak een forum voor een stampvolle kerk actuele vragen rond de Heilige Schrift. De bondsdag van onze I.V.'s had eveneens het Schriftgezag als centraal onderwerp, men heeft kennelijk het gevoel dat er enige onzekerheid ontstaat in de jarenlang vaststaande opinies over de Schrift. Daarom is dit rustig en goed overwogen boek van Berkouwer belangrijk: het geeft een inventarisatie van de standpunten der gereformeerde theologie in breder kring inzake de leer aangaande de Heilige Schrift. Aan de andere kant: het is een eerste deel. De eigenlijke leer aangaande de inspiratie van de Schrift zal in het tweede deel behandeld worden. Prof. Polman oefende in het „Geref. Weekblad” enige kritiek op Berkouwers indeling van de stof. Hij had liever terstond in dit eerste deel de theopneustie (inspiratie) behandeld gezien en van daaruit de verschillende centrale problemen besproken. In dit eerste deel bespreekt de auteur nl. vooral drie centrale vraagstukken: in de eerste plaats het Testimonium Spiritus Sancti (het getuigenis van de Heilige Geest); vervolgens de kwestie van de Kanon en tenslotte de vraagstukken, die samenhangen met de hermeneutiek (de uitlegging) van de Heilige Schrift. De lezers moeten mij maar ten goede

houden, dat ik af en toe enkele theologische vaktermen gebruik. Ik zal ze zoveel mogelijk vertalen. Wie vandaag wat bij wil blijven moet zich echter zulke termen eigen maken: er is nu eenmaal een eigen theologenjargon. Ik deel de kritiek van Polman niet. Het komt mij voor, dat Berkouwer in dit eerste deel als het ware het „voorveld” vrij heeft willen maken voor de bespreking van de meest ingrijpende kwesties.

Nu zouden we de bespreking van dit boek kunnen opzetten in de vorm van een wat omvangrijke boekbespreking: ik zou dan eerst een kort overzicht van de inhoud van het boek kunnen geven en daarna eventueel een kritische bespreking. Ik wil dat echter thans niet doen. Het leek mij voor onze lezers meer vruchtbaar een wat algemenere bespreking aan het onderwerp De Heilige Schrift als Woord Gods te wijden. Berkouwers boek komt daarin vanzelf ter sprake. De lezers ploffen dan niet onverwacht midden in de vraagstukken, maar zien ze (daarmee vlei ik mij tenminste) in historisch verband. Ze worden dan (dat hoop ik!) ook niet zo gemakkelijk meegesleept door allerlei kreten, die links en rechts opstijgen. Ik wil proberen hetgeen ik te zeggen heb in de vorm van stellingen te fixeren en die toelichten. Hier is de eerste:

*1. De gereformeerde theologie hier te lande fundeerde, sinds haar vernieuwing onder Kuyper en Bavinck, onafgebroken het gezag van de Heilige Schrift in de leer aangaande de inspiratie van de Heilige Schrift.*

Het eerste punt, waarop ik de aandacht wil vestigen, is de soberheid waarmee de kerk zich in haar confessie over de Heilige Schrift heeft uitgesproken. Het is belangrijk daarop te letten. Er is nl. verschil tussen confessie en dogmatiek. In de confessie belijden wij ons christelijk geloof, zoals daarover in de reformatietijd onherroepelijke beslissingen zijn gevallen. De dogmatiek houdt zich bezig met hetgeen de kerk in haar confessie beleden heeft, bespreekt dat in verband met allerlei haeresieën (ketterijen), tracht het eventueel te corrigeren of uit te werken. We zijn in gelove aan de confessie gebonden, niet aan wat de dogmatici ons aan conclusies of definities voorleggen: gelukkig maar! Ik noem enkele centrale momenten uit onze Nederlandse Geloofsbelijdenis: *in art. 2* zegt zij, dat God, nog klaarder en volkomener dan in de algemene openbaring, *Zich te kennen geeft „door Zijn heilig en goddelijk Woord*, te weten, zo veel als ons van node is in dit leven, tot Zijne eer en de zaligheid der Zijnen”. *In art. 3* belijdt de kerk, dat het Woord „niet is gezonden noch voortgebracht door de wil eens mensen, maar de heilige mensen Gods, van de Heilige Geest gedreven zijnde, hebben het gesproken, gelijk de heilige Petrus zegt, 2 Petr. 1:21. Daarna heeft God, door een bijzondere zorg, die Hij voor ons en onze zaligheid draagt, *Zijnen knechten den Profeten en Apostelen geboden, Zijn geopenbaarde Woord bij geschrift te stellen*; en Hijzelf heeft met Zijn vinger de twee tafelen der Wet geschreven. Hierom noemen wij zulke schriften heilige en goddelijke Schriften”. *In art. 4* geeft de kerk de lijst van kanonieke boeken, terwijl ze in *art. 5* verklaart, dat wij zonder enige twijfeling geloven wat daarin beschreven is, „en dat niet zozeer, omdat ze de Kerk aanneemt en voor zodanige houdt, maar inzonderheid, omdat ons de H. Geest getuigenis geeft in onze harten, dat zij van God zijn; dewijl zij ook het bewijs van dien bij zichzelf hebben: gemerkt de blinden zelve tasten kunnen, dat de dingen, die daarin voorzeggd zijn, geschieden”. *Art. 6* onderscheidt deze boeken van de apocryphe boeken. *Art. 7* tenslotte zegt, dat wij geloven „dat deze H. Schrift de wil Gods volkomen bevat en dat al hetgeen de mens schuldig is te geloven om zalig te

worden, daarin genoegzaam geleerd wordt". In beroemde en krachtige volzinnen wordt dit grote principe der Reformatie gehandhaaf tegenover conciliën en synoden, de successie van tijden en personen. De kerk der Reformatie verwerpt daarom nadrukkelijk „al wat met deze onfeilbare regel niet overeenkomt”.

Het is opvallend hoe sober en zonder enige problematiek de kerk der Reformatie hier de Schrift belijdt als het Woord Gods. Profeten en apostelen hebben dit Woord Gods te boek gesteld; daar ging Gods bijzondere zorg over. Wij zijn nu voor de kennis van dit Woord Gods met de kerk van alle tijden op deze Heilige Schrift aangewezen. Tegenover deze sobere confessionele uitspraken staan de brede uiteenzettingen, die de dogmatici later aan de Schrift hebben gewijd. De dingen lagen voor hen kennelijk niet zo eenvoudig als voor Guido de Brès en de zijnen. Een van de oorzaken, dat al vroeg de gereformeerde dogmatici zich uitvoerig met de leer aangaande de Heilige Schrift gingen bezighouden was de polemiek met de grote roomse theologen uit de tijd van de contra-Reformatie. Rome had op het concilie van Trente haar leer aangaande de verhouding van Schrift en traditie definitief vastgelegd. Tegenover het noemen van de traditie als tweede bron naast de Heilige Schrift voor de leer der zaligheid, ontstond voor de protestantse dogmatici de noodzaak het volle accent op de Schrift te laten vallen als enige bron voor de kennis van Gods Woord. In de achttiende eeuw begon de Aufklärung de inhoud van de Schrift te toetsen aan de menselijke rede, in de negentiende eeuw ging het historisch-kritisch onderzoek van de Schrift haar totstandkoming en samenstelling aan grondige kritiek onderwerpen. De strijd, die daardoor rond de Schrift ontstond, is nog nooit tot rust gekomen. Ze spitst zich de laatste jaren bijzonder toe in het ontmythologiseringsprogramma van de duitse theoloog Bultmann en ze beroert zowel de protestantse als de roomskatholieke dogmatiek.

De gereformeerde theologie hier te lande liet zich daarbij niet onbetuigd. Ze bleef haar traditie in de strijd tegen het roomse traditiebegrip trouw en schonk grote aandacht aan de Schrift en haar spreken over zichzelf. Vooral Kuyper en Bavinek stelden zich kritisch op tegenover elke concessie aan het historisch-kritisch onderzoek van de Schrift, vooral in polemisch verweer tegen de ethische theologen, die ruimte voor de Bijbelkritiek poogden te scheppen door hun these: Gods Woord is *in* de Bijbel. Jarenlang heeft de gereformeerde dogmatiek op het door hen gelegde fundament voortgebouwd. Kuyper was daarbij de grote apologeet. In 1881 hield hij zijn beroemde rede over „*De hedendaagsche Schriftkritiek in haar bedenkelijke strekking voor de gemeente des levenden Gods*”. Hij sprak in krasse woorden over de Schriftkritiek. Ze was een gevaar voor de gemeente, omdat ze „haar theologie opheft, haar bijbel wegrooft en haar vrijheid in Christus vernietigt”. Ze kon onder „Gods genadige beschikking” wel een vrucht ten goede afwerpen (Kuyper was bepaald niet bekrompen), haar opzet en methode wees hij echter af. Hij vluchtte niet in de reactie: in zijn Encyclopedie voerde hij een krachtig pleit voor wetenschappelijke exegese van de Schrift. Bavinek besprak de leer aangaande de Heilige Schrift diepgaand in het eerste deel van zijn Dogmatiek. Zijn uiteenzettingen zijn nog steeds actueel: het valt op hoezeer Berkouwer in zijn laatste boek zich voortdurend op Bavinek beroert. Bavinek sloot zich in zijn Dogmatiek wel bij de oudere gereformeerde theologen aan, maar deed een krachtige poging de locus de Sacra Scriptura (het hoofdstuk over de Heilige Schrift) te vernieuwen: hij bracht verschillende

gezichtspunten naar voren, die nog steeds belangrijk zijn. Zo onderscheidde hij tussen de revelatie én de inspiratie, de openbaring Gods en de teboekstelling daarvan. De na-reformatorische dogmatiek liet de openbaring Gods teveel opgaan in de inspiratie alléén. Daardoor kreeg het de schijn „alsof ze (de Schrift) plotseling uit de Hemel was komen vallen”<sup>5</sup>. De openbaring ging in de meeste gevallen aan de theopneustie (een graag door Bavinck gebruikte term voor de inspiratie) vooraf. Ze is er soms door een lange tijd van gescheiden. Hij wees op Joh. 20:30, waar de evangelist zegt, dat Jezus nog wel vele andere tekenen voor de ogen zijner discipelen gedaan heeft, die niet zijn beschreven in dit boek. Johannes selecteerde: deze zijn geschreven, opdat gij gelooft dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, en opdat gij gelovende, het leven hebt in zijn Naam. In Jeremia 30:1 zegt de Heere: Schrijf alle woorden, die Ik tot u gesproken heb, in een boek. Er is onderscheid tussen het Woord, dat God sprak door profeten, apostelen en Christus en de teboekstelling daarvan in de Heilige Schrift. De theopneustie is de laatste acte, „waarin de openbaring Gods in Christus voor deze bedeeeling afgesloten wordt”<sup>6</sup>. Bavinck was met deze distinctie in de lijn van Calvijn en hij zag scherp, dat bij de latere dogmatici dit onderscheid was vervaagd. Zij trokken alles samen op het moment van de inspiratie. Hij koos trouwens beslist positie tegen de ontwikkeling van de inspiratieleer bij de latere na-reformatorische dogmatici. De zeventiende-eeuwse orthodoxie achtte zelfs de vocalen en hebreeuwse schrifttekens geïnspireerd en het verschil tussen de Bijbelschrijvers werd verklaard uit het feit, dat de Heilige Geest nu eens zus en dan weer anders wilde schrijven. Spottend merkte hij op (hij kon ironisch zijn!), hoe in 1714 een zekere Nitsche „volgens Tholuck eene dissertatie schreef over de vraag, of de Heilige Schrift zelve God ware”<sup>7</sup>.

Een belangrijk punt in Bavincks Schriftleer was, dat hij zijn beschouwingen over de Schrift wilde laten rusten op de leer van de Schrift *omtrent zichzelf*. Vooral zijn leerling Greijdanus heeft daar later steeds op gehamerd. Dat zelfgetuigenis van de Schrift is ondubbelzinnig: ze getuigt op vele plaatsen, dat zij het Woord Gods is. Zo zegt 2 Tim. 3:16 dat de ganse Schrift theopneust is (door God geademd) en al is hier verschil van vertaling mogelijk (de Nieuwe Vertaling leest „elk van God ingegeven Schrift-Woord”), dat doet aan de zaak niets af. Tegelijk erkende Bavinck royaal, dat zich hier grote moeilijkheden voordoen. Hij formuleerde dat zo: „Eenerzijds blijft het getuigenis der Schrift over zichzelf onverzwakt staan, en anderzijds brengt het Schriftonderzoek van den laatsten tijd verschijnselen en feiten aan het licht, welke met dat zelfgetuigenis moeilijk zijn overeen te brengen”<sup>8</sup>. Evenmin als Kuiper verwierp hij het wetenschappelijk-historisch onderzoek der Schrift. Het „historisch-critisch onderzoek kan een helder inzicht geven in het ontstaan, de geschiedenis, de structuur van de Schrift maar leidt nooit tot eene leer, tot een dogma de Sacra Scriptura. Dit kan uiteraard slechts gebouwd worden op een getuigenis der Schrift aangaande zichzelf”<sup>9</sup>.

Zo hielden Kuiper en Bavinck staande, dat de Heilige Schrift geïnspireerd is door de Heilige Geest en fundeerden zij vooral daarop het gezag van de Schrift als Woord Gods. Bavinck behandelde de leer aangaande de Schrift in het eerste deel van zijn Dogmatiek, nog vóór de leer aangaande God. Hij zag de Heilige Schrift als het principium externum van de Dogmatiek: op haar als getheopneusteed Woord Gods is het gezag van haar inhoud gefundeerd. Deze gedachte wordt nog door vele gereformeerde theologen

tot op de huidige dag gehuldigd: het gezag van de Schrift rust allereerst en allermeeft in het feit van haar geïnspireerd zijn. In een goed geargumenteed referaat, dat b.v. ds. Joh. Francke voor de ouderlingen in de classis Hardenberg hield, lezen we dezelfde gedachtengang: de Schrift is geïnspireerd, daarom heeft ze voor ons gezag. Of, om het met de woorden van Francke letterlijk te zeggen: „Het Goddelijk gezag der H.S. rust dus in de inspiratie”.<sup>10</sup> Is dat juist? Ik bedoel niet: is het juist, dat de Schrift geïnspireerd is — daarover is onder ons geen verschil van mening — maar: is het juist dat het gezag van de Schrift als Woord Gods rust in het feit van haar geïnspireerd zijn? Even verderop in zijn referaat zegt ds. Francke nog eens: „Daarna is spr. nader over dat gezag gaan handelen. De grond ervoor” — zo gaat het referaat verder — „is dus de inspiratie, het zelfgetuigenis, de autopistie”. Maar de vraag is of we deze drie zaken zo zonder meer op één lijn kunnen plaatsen als *grond* voor het gezag van de Schrift. We komen daar verder in deze reeks op terug, maar bespreken nu eerst nog iets anders. Ik wil nog een ogenblik bij Kuyper en Bavinck blijven. Zij hielden dus vast aan de inspiratie van de Heilige Schrift, hadden daarbij een open oog voor de moeilijkheden, welke zich hier bij verder nadenken en studie voordoen. Zoals Bavinck het schreef — zie boven — het Schriftonderzoek van de laatste tijd brengt „verschijnselen en feiten aan het licht, welke met dat zelfgetuigenis moeilijk zijn overeen te brengen”. Bavinck was daarin eerlijk: zijn woord is actueel, de zaken liggen vandaag misschien alleen nog moeilijker dan toen hij dit schreef. Hoe trachtten Bavinck en Kuyper nu deze moeilijkheden op te vangen? Zó:

2. *In tegenstelling tot de „mechanische inspiratieleer” van de oude gereformeerde orthodoxie droegen Kuyper en Bavinck de leer aangaande de Heilige Schrift voor in de vorm van een „organische inspiratieleer”.*

Bavinck had een open oog voor de bezwaren, welke aan de inspiratieleer kleefden, zoals die door de oude gereformeerde dogmatici in de na-reformatorische periode was ontwikkeld. Hij noemde die „mechanisch” en wees ze als zodanig van de hand. Ze legde, zo meende hij, eenzijdig nadruk op het supranaturele element in de inspiratie, hield geen rekening met de persoonlijkheid van de Bijbelschrijvers, lichtte hen uit hun tijd. Die mechanische opvatting deed de Bijbelschrijvers „fungeeren als bewustlooze en willooze instrumenten in de hand des Heiligen Geestes”<sup>11</sup>. Ze hield geen rekening met de „historische en psychologische bemiddeling der openbaring” waarvoor de laatste tijd het oog was opengegaan<sup>12</sup>. In de daartegenover door hem voorgedragen „organische opvatting” van de inspiratie wilde hij in rekening brengen het eigen onderzoek van de Bijbelschrijvers vóór ze gingen schrijven Luc. 1:1; het indachtig maken van te voren door de Heilige Geest van wat ze gingen schrijven Joh. 14:26; het meekomen in hun schrijven van eigen levenservaring en levensgeschiedenis. Bavinck trok — als verdere opheldering van zijn visie — een parallel tussen die vleeswording van het Woord en de inscripturatie, de Schriftwording van het Woord: Da Costa had dat vóór hem ook al gedaan. „De Logos is sarx geworden, en het woord is Schrift geworden; het zijn twee feiten, die parallel loopen niet alleen, maar ook ten innigste verbonden zijn”<sup>13</sup>. Het Woord onderwierp zich in de Schriftwording aan het lot van alle menselijk schrift. „Maar”, zo vervolgde Bavinck, gelijk het menselijke in Christus, hoe zwak en nederig ook, toch van het zondige vrij bleef, zoo ook is de Schrift sine labe concepta (zonder vlek ontvangen). Menselijk geheel en in al haar deelen, maar ook evenzoo

theia panta (in alles goddelijk)<sup>14</sup>. De Schrift voluit menselijk en voluit goddelijk: het is één van de meest centrale gedachten in Bavincks Schriftleer. Zo schreef hij: „Gelijk elke menselijke gedachte en handeling vrucht is geheel van de actie Gods, in wien wij leven en zijn, en tegelijk geheel vrucht is van de werkzaamheid des menschen, zoo ook is de Schrift product geheel en al van den Geest Gods, die door de apostelen en profeten spreekt, en tegelijk geheel product van de werkzaamheid der schrijvers<sup>15</sup>. We kunnen dus zeggen: God is de Auteur van de Schrift en tegelijk: de Bijbelschrijvers zijn de auteurs. God noemde Bavinck in dit verband de Auctor primarius (de eerste Auteur) en de Bijbelschrijvers de auctores secundarii (de tweede auteurs). De juiste opvatting van de inspiratie wordt volgens hem bepaald door „de rechte verhouding, waarin de Auctor primarius en de auctores secundarii tot elkander worden geplaatst<sup>16</sup>”.

Alles samenvattend gaf Bavinck tenslotte een brede definitie van de inspiratie, zoals hij die zag: ze is later in tal van catchisatieboekjes en populaire geschriften van de gereformeerden overgegaan. Inspiratie betekent, dat de Heilige Geest „in en onder en bij het schrijven” in het bewustzijn van de Bijbelschrijvers „die gedachten en woorden, die taal en dien stijl deed opkomen, welke de goddelijke gedachte op de beste wijze voor menschen van allerlei rang en stand, van allerlei volk en eeuw vertolken konden<sup>17</sup>”. Men vindt deze definitie ook bij A. G. Honig, die daarbij de term „grafische inspiratie” van Kuyper overnam<sup>18</sup>. Bavinck achtte deze definitie vruchtbaar voor het verklaren van het „menschelijk-zwakke” in de Schrift, voor het „natuurlijke”, ze liet ook zien, dat de inspiratie geen „notariële opteekening” is geweest<sup>19</sup>. Hij eindigde zijn brede exposees over de Schriftleer met op te merken, dat het dogma van de Schrift nog steeds niet was „afgewerkt”.

Kuyper gebruikte de term „organische inspiratie” evenzeer: het zou te ver voeren allerlei bewijspplaatsen uit zijn geschriften aan te voeren. Eigenlijk is de term „organisch” om de eigen aard van de Schriftopenbaring aan te duiden tot op heden bij de gereformeerden in gebruik gebleven. Terwijl op tal van punten in de gereformeerde dogmatiek anti-scholastische verschuivingen voorkwamen, bleef de Schriftleer jaren lang braak liggen, zoals we boven zagen. Wel merkte Berkouwer in zijn eerste boek over de Schrift uit de dertiger jaren reeds op, dat het eerste wat wij in de dogmatiek nodig hadden, was een bespreking van de vragen die met de organische inspiratie samenhangen. Hij achtte toen het verstaan van de betekenis daarvan „een moeilijke bezigheid<sup>20</sup>”. Hij opponeerde tegen het verzelfstandigen van de menselijke factor in de Schrift tegenover de goddelijke factor: de term „organische” inspiratie wilde hij wel aanvaarden, als heenwijzing echter naar „het mysterie der Heilige Schrift in het wonder van haar totstandkoming, waarbij de Heilige Geest op voor ons ondoorgrondelijke wijze het in zichzelf onvolkomen menselijk instrument zóó in Zijn dienst nam, dat Hij ons schonk dat betrouwbare Woord, dat een lamp is voor onzen voet en een licht op ons pad<sup>21</sup>”. Moeten we daarvoor de uit de negentiende-eeuwse wijsbegeerte stammende term „organisch” aanhouden? Ze maakt m.i. eerder duidelijk, wat de gereformeerde dogmatiek beslist *niet* wil nl. een mechanische opvatting van de inspiratie, dan wat ze dan wél wil. Trouwens: al eerder had J. Ridderbos, in 1926, kritiek op de term geoefend, vooral omdat het „bovennatuurlijk karakter” van de inspiratie er niet door wordt aangeduid<sup>22</sup>.

Deze leer van de „organische” inspiratie kreeg bij de latere gereformeerde theologen, vooral in de school van prof. Hepp, een merkwaardige

uitbouw, die we kritisch willen bekijken. Ze laat ons zien welke kant we niet op moeten. Dat voert ons tot onze derde overweging:

3. *Kritische aandacht verdient de scholastische uitbouw van de organische inspiratieleer onder de latere gereformeerde theologen: zie vooral D. J. de Groot, Calvijns opvatting van de inspiratie der Heilige Schrift, 1931.*

Berkouwer wraakte reeds in 1938 de verzelfstandiging van de goddelijke en de menselijke factor in de organische inspiratieleer. Hij deed dat niet zonder reden. In 1931 promoveerde nl. bij prof. Hepp dr. D. J. de Groot op een dissertatie onder de titel „Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift”, waarin hij Kuypers en Bavincks inspiratieleer trachtte uit te bouwen en haar verdedigde vooral tegen haar ethische bestrijders. Hij deed dat onder een omvangrijk beroep op Calvijn. Als leerling van de dogmaticus aan de V. U. nam De Groot in deze dissertatie de handschoen op de epigonen van Kuypers en Bavinck toegeworpen door prof. J. A. Cramer in zijn studie „De Heilige Schrift bij Calvijn”. Het boek verscheen in 1926 (een betekenisvol jaar!) en de ethische theoloog Cramer deed er een felle aanval in op de organische inspiratietheorie van Kuypers en Bavinck. Hij achtte die beslist niet in overeenstemming met Calvijn en sprak van het „ongelukkige nieuwe uitvindsel van een „organische” inspiratie”. Hij vond ze on-logisch. Calvijn—aldus Cramer—„maakte die onmogelijke onderscheiding van „organische” en „mechanische” inspiratie niet”<sup>23</sup>. Cramer was er diep van overtuigd, dat Calvijn reeds op het latere ethische standpunt stond (voor hoeveel wagens zou de grote reformator al in de loop van de tijden gespannen zijn?) nl. dat niet de Schrift, maar de Bijbelschrijvers zijn geïnspireerd en dat zij in de Bijbel hun eigen geestelijke ervaring hebben neergelegd. Die spreekt ook nu nog de gelovigen aan en daarom is de Schrift voor hen Gods Woord. Triumfantelijk legde hij aan het eind van zijn boek zijn mening in enkele stellingen neer b.v. 18: „Het gezag van de Schrift berust bij Calvijn ter laatster instantie op de heilservaring, die men aan de hand van de Schrift heeft gemaakt”; 22: „Buigend voor het Testimonium Spiritus Sancti (Getuigenis des Heiligen Geestes) m.a.w. in het licht van eigen geloofservaring, beoordeelt hij (Calvijn) alle kritische vraagstukken van Oud- en Nieuwe Testament”. Cramer pleitte voor een vrijgeven van de historisch-kritische studie van de Schrift, mits men uit bleef gaan van de overtuiging, dat de heilsprediking van de Schrift de waarheid is. Ten bewijze van zijn stellingen voerde Cramer tal van plaatsen uit Calvijn aan, waarin deze inderdaad vrij en onbekommerd spreekt over de wijze, waarop verschillende Bijbelboeken zijn ontstaan en „errores”—fouten—in de Schrift opsomt.

Men moet zeggen: De Groot nam met moed en overtuiging de uitdaging van Cramer aan. De school van Kuypers en Bavincks leerlingen, destijds aangevoerd door prof. Hepp, zien we in hem op zijn best. Daarbij moet wel opgemerkt, dat er vergeleken bij hetgeen Bavinck over de inspiratie schreef—een zekere verstiiving ontrad in deze school. Zo besprak De Groot eerst de goddelijke factor bij de inspiratie van de Heilige Schrift, daarna de menselijke factor en tenslotte de samenwerking van de goddelijke en de menselijke factor bij de inspiratie van de Heilige Schrift. De scherp in onderscheidingen denkende reest van zijn promotor Hepp zal aan deze opzet niet vreemd zijn geweest. Overigens: De Groot ging met deze distincties als volgt het probleem te lijf. Op rekening van de goddelijke factor schreef hij al die plaatsen, waar Calvijn nadrukkelijk sprak van de werkzaamheid van de Heilige Geest

bij het totstandkomen van de Heilige Schrift; de menselijke factor achtte hij in functie, waar Calvijn onbekommerd sprak over de functie van de Bijbelschrijvers zelf. In de samenvoeging van die beide factoren ligt dan het geheim der inspiratie. Daarbij wilde De Groot niet weten van een inspiratie in de zin van een hemels dictaat. „Iedere gedachte aan mechanisering van het proces der inspiratie is verre van Calvijn gebleven”, aldus De Groot<sup>24</sup>.

Nu is er inderdaad een enorm verschil tussen de wijze, waarop Calvijn over het totstandkomen van de Heilige Schrift spreekt en die van de latere gereformeerde orthodoxe theologen. Men kan daarvan bij allerlei dogmenhistorici treffende voorbeelden vinden. Deze ontwikkeling zette al in tegen het einde van de zestiende eeuw en bereikte zijn eindpunt in de gereformeerde scholastiek van de achttiende eeuw. Volgens Voetius b.v. strekt de inspiratie zich uit over stilistische bijzonderheden en over de vocalen, die in het hebreuws later aan de consonanten zijn toegevoegd. Calovius spreekt van de Bijbelschrijvers als levende en schrijvende rietstaven (calami), Heidegger noemt ze fluiten, bespeeld door de Heilige Geest<sup>25</sup>. Men meende zo haar Goddelijk karakter te kunnen bewijzen tegenover de grote roomse contra-reformatorische theologen, die naast de Schrift de traditie wilden handhaven als kenbron van Gods wil. Maar nu Calvijn: zijn spreken over de inspiratie voert ons tot deze overweging:

*4. Er is een duidelijk verschil tussen de opvatting van de inspiratie bij Calvijn en de latere orthodoxie. Het gaat bij Calvijn in de inspiratie vooral om de teboekstelling van Gods levende Woord.*

Het meest opmerkelijke bij Calvijn is misschien, dat hij zich helemaal niet druk maakt om wat wij de inspiratie noemen. Zo rept hij b.v. in zijn Institutie liber I, F, 6, waar hij over de Schrift spreekt als middel, waardoor wij tot God de Schepper komen, in het geheel niet van de inspiratie. De Groot heeft daar wel een verklaring voor: deze leer stond voor hem vast en hij was er van overtuigd. „dat zijn gevoelens op dit punt algemeen bekend was”<sup>26</sup>. Het ligt echter anders: voor Calvijn is de Heilige Schrift eenvoudig het boek met het Woord van apostelen en profeten, waardoor God tot ons spreekt. Alle angstvalligheid in de vraag hoe dat boek tot standkwam, is hem vreemd. Men leze hoofdstuk VIII van zijn vierde boek, waarin hij uiteenzet de macht van de kerk om de leerstellingen des geloofs vast te stellen. Zijn uitgangspunt is christologisch: God heeft Zich aan mensen nooit anders geopenbaard dan door de Zoon: „Uit deze bron hebben Adam, Noach, Abraham, Izaak, Jakob en anderen alles geput wat zij van de hemelse leer gehad hebben.” Deze wijsheid werd eerst door de aartsvaders mondeling doorgegeven, later liet God het bij schrift stellen. En heel eenvoudig bouwt Calvijn dan zo zijn Schriftleer op: „Maar toen het Gode toescheen een duidelijker gedaante der kerk op te wekken, heeft Hij gewild, dat zijn Woord aan het schrift toevertrouwd en verzegeld werd, opdat de priesters daaruit nemen zouden wat ze aan het volk moesten leren, en opdat alle lering, die geleerd zou worden, naar die regel zou worden onderzocht”. Later kwamen de profeten om de leer des Woords te meer aan het volk te ontvouwen. God gebod toen „dat ook de profetieën zouden worden opgeschreven en gehouden zouden worden voor een deel van zijn Woord. Hier zijn tevens bijgekomen de geschiedenissen, die ook de werken der profeten zijn, maar samengesteld door de ingeving van de Heilige Geest (Spiritu Sancto dictante)”. De apostelen stelden weer later Christus' hemelse leer te boek. Daarbij



maakt Calvijn een scherp onderscheid tussen de apostelen en hun opvolgers: „Hoewel, tussen de apostelen en hun opvolgers is, gelijk ik gezegd heb, dit onderscheid, dat de apostelen zekere en authentieke secretarissen zijn geweest van de Heilige Geest, en dat daarom hun geschriften gehouden moeten worden voor uitspraken Gods”<sup>27</sup>.

Nergens treed Calvijn in finesses over de vraag hoe nu wel die teboekstelling van Gods heilig Woord is geschied. Bij hem vinden we op dit punt dezelfde soberheid als in artikel 3 N.G.B. Mensen stelden Gods Woord te boek als griffiers en secretarissen van de Heilige Geest. Zij waren zijn amanuenses, terwijl de Heilige Geest dicteerde. Zelfs De Groot erkende dat dit „dictare” door de Heilige Geest vaak in „figuurlijke zin” werd gebruikt. Hij kan er niet meer mee hebben bedoeld, „dan dat de Heilige Geest verantwoordelijk is voor alles wat de geïnspireerden schrijven”<sup>28</sup>. Dat betekende voor Calvijn allerm minst, dat de Bijbelschrijvers tot telexen of fluiten in dienst van de Heilige Geest werden gedenatureerd.

Zowel De Groot als Cramer geven een indruk van de vrijmoedigheid, waarmee Calvijn laat uitkomen, dat de Bijbelschrijvers mensen waren, ook in het optekenen van Gods Woord. Hij dacht er niet over zich in een angstvallig harmonistisch te begeven. Volgens Mattheus 8:27 zegt de menigte: hoedanig één is deze, volgens Marcus (4:41) en Lucas (8:25) de apostelen. Calvijn sloot zich aan bij Mattheüs. Mattheüs zegt in 27:51, dat het voorhangsel in de tempel scheurde na het sterven van Christus. Lucas heel duidelijk er vóór: 23:45. Calvijn merkt op, dat de evangelisten zich niet houden aan de tijdsorde. In zijn inleiding op de profetieën van Jesaja wijt hij de vreemde rangschikking van diens profetieën aan de gebrekkige verzamelarbeid van de priesters. In Mattheus 27:9 citeert de evangelist woorden van de profet Zacharia onder het zeggen, dat ze van Jeremia zijn. Calvijn merkt op, dat hij niet angstig wil zoeken of ze toch nog ergens bij Jeremia zijn te vinden: de naam Jeremia is ongetwijfeld door een vergissing ingeslopen<sup>29</sup>. Hij betwijfelt of de tweede brief van Petrus wel van Petrus is: de stijl verschilt aanmerkelijk van die van de apostel in zijn eerste brief. Overigens verwerpt hij daarom de brief niet. Jacobus aanvaardt hij als onderdeel van het Nieuwe Testament, omdat de brief niets bevat wat een apostel van Christus onwaardig is. Er zouden nog vele voorbeelden zijn aan te voeren hoe Calvijn niet in het minst angstvallig en met kritische zin over tekst en schrijvers van het Nieuwe Testament sprak. Hij was een groot filoloog en dat komt ook in deze dingen uit.

De Groot heeft het niet moeilijk met deze dingen. Hij zegt: Calvijn „verwaarloost noch den goddelijken noch den menschen factor, maar laat ze beiden haar plaats”<sup>30</sup>. En de door Calvijn geconstateerde oneffenheden schrijft hij dan op rekening van de menselijke factor. Bovendien: de oorspronkelijke autographa zijn verloren gegaan en de z.g. grafische inspiratie wil De Groot betrekken op die oorspronkelijke authentieke stukken alléén. Daarom wil hij de tekstkritiek vrij baan geven. Intussen: is dit geen scholastisch spel, die onderscheiding van de goddelijke en van de menselijke factor? Indien inspiratie betekent, dat de Heilige Geest ieder Bijbelwoord ingaf in de zin van exact-historische mededeling, wat heeft het dan nog voor zin van menselijke factor te spreken? En waar blijven we dan met de door Calvijn geconstateerde oneffenheden en „errores”? Maar is dat de bedoeling van het spreken van de Schrift over haar eigen inspiratie? In plaats van te pogen ons uit allerlei moeilijkheden te redden door nu eens van de godde-

lijke factor te spreken en dan weer van de menselijke, is het veel vruchtbaarder de vraag te stellen naar de áárd van de inspiratie van de Heilige Schrift. Dan hebben we ook die term „organisch” niet nodig, al stemmen we toe dat hij destijds met vrucht is gebruikt om bij de gemeente begrip te wekken, dat de „mechanische” inspiratieleer van de orthodoxie onhoudbaar was. Terecht sprak Berkouwer in 1938 over het mysterie van de Heilige Schrift in het wonder van haar totstandkoming. Is het geen scholastisch-rationalistisch benaderen van het wonder der inspiratie als wij dat uiteen gaan breken in een menselijke en een goddelijke factor? Calvijn gaf zich niet over aan een geforceerde harmonistiek. Hij had geen enkele behoefte verschillen als boven geconstateerd recht te gaan strijken. God geeft zijn betrouwbaar Woord door mensendienst: de profeten en apostelen waren mensen, Christus was onze grote profeet: God heeft hun woorden in zijn dienst genomen om zijn Woord van genade en gericht tot ons te spreken. Dáár gaat het om in de Heilige Schrift, in de totale Heilige Schrift. De grote fout van de ethischen was, dat zij vanuit hun eigen subjectiviteit de Schrift uiteenbraken in een menselijk en goddelijk deel. God heeft in de ganse Schrift zijn Woord voor ons te boek gesteld met het oog op onze zaligheid en zijn eer, niet om ons exact-wetenschappelijke kennis te verschaffen over historische situaties, op de manier zoals de twintigste-eeuwse geschiedwetenschap de dingen benadert. Neem b.v. de geschiedenis van de genezing van de verlamde te Kapernaüm. Bij Mattheus zegt Jezus: neem op uw klinën (9:6); bij Marcus: neem op het krabbaton (2:9); bij Lucas: neem op uw klin'd'on (5:24). Ik heb opzettelijk telkens de griekse woorden laten staan. Ze betekenen alle drie: bed, matras, bedje. Indien de inspiratie van de Heilige Schrift zou betekenen, dat ons exact-historisch wordt megedeeld elk woord dat Jezus sprak—waar blijf ik dan? Volgens de drie evangelisten gebruikte Hij telkens een ander woord. Ik denk dat de lezers zeggen: dat is helemaal niet belangrijk, het is voldoende, dat we weten dat de Heere die man opriep zijn „beddeke” op te nemen en te wandelen. Voor Calvijn was dat zeker voldoende en voor ons ook. Er zouden uit de drie evangeliën tal van voorbeelden zijn te noemen, waaruit blijkt dat dezelfde gebeurtenissen de ene keer met heel fijne, de andere keer zelfs met in het oog lopende verschillen zijn verhaald.<sup>31</sup> Men leze Mattheus 20:29 vlg., waar volgens de evangelist Jezus twee blinden genas, toen hij Jericho verliet. Volgens Lucas 18 genas de Heere Bartimeüs (dus één blinde), toen Hij Jericho naderde. Greijdanus op Luc. 18:35 somt allerlei mogelijkheden op deze verhalen met elkander in overeenstemming te brengen, o.a. het spreken van een oud- en een nieuw-Jericho, maar is tenslotte zo nuchter om te zeggen: „We moeten het laten bij een non-liquet” én „Hoewel deze verhalen verschillen, zij sluiten elkander in geen deele uit”. Natuurlijk niet, maar de verschillen in de evangeliën zijn er en er is geen enkele reden ze door allerlei harmonisatiepogingen weg te redeneren. Evenmin—dat zeggen we er dadelijk bij—om op grond van die verschillen allerlei tegenstrijdigheden te construeren of er vergaande verschillen tussen de boodschap van de evangelisten uit af te leiden. Wij staan tegenover Greijdanus' harmonisatiepogingen kritischer dan een vorige generatie, ze houden wél hun waarde, in zoverre hij zich te weer stelde tegen allerlei hypothesen en conclusies, die uit de verschillen getrokken werden. Ik denk aan zijn studie over de verschillen tussen Hand. 9 (22 en 26) en 15, waar Paulus' bekerings-geschiedenis anders verhaald wordt dan in Gal. 1 en 2. „De verschillen”, aldus Greijdanus tenslotte—in deze onderscheiden berichten sluiten elkander niet uit”<sup>32</sup>. Hij heeft dat, dunkt mij, met krachtige argumenten aangetoond,

en terecht wees Grijdanus allerlei vergaande conclusies door Nieuwtestamentici daaruit getrokken, af. Intussen: de verschillen zijn er en blijven er, die kon ook Grijdanus niet wegredeneren.

Men heeft met die verschillen en oneffenheden alleen moeite als men meent, dat we in de Heilige Schrift met een codex van doen hebben, die ons exact-historische mededelingen verschaft over zaken, die lang geleden geschied zijn. Zo behandelen de hedendaagse historici oorkonden uit de middeleeuwen. Waar gaat het ons om in de Heilige Schrift? De kerk belijdt: God heeft daarin zijn Woord ons geschonken, door apostelen en profeten bij geschrift gesteld, tot zijn eer en de zaligheid der zijnen. De Heilige Schrift is door God niet gegeven aan de historici om er de methoden van hun wetenschap op toe te passen. Hij heeft de Schrift aan de kerk gegeven als het boek, waarin het Woord van profeten en apostelen en van zijn eigen Zoon is te boek gesteld onder inspiratie van de Heilige Geest, opdat de Heilige Geest door middel van de verkondiging van het heilig evangelie zijn grote werk in de wereld zou doen in het werken van geloof en bekering. De Schrift is ons geschonken in de bedeling des Geestes en het behaagt de Heilige Geest door dit in mensenwoorden en mensenschrift vastgelegde Woord harten te openen en de kerk te regeren. De Schrift, zei Bavinck al, is geen notariële optekening. Natuurlijk: de oudtestamentici en die nieuwtestamentici kunnen zich wetenschappelijk met dit boek bezighouden. Het deelt het lot van alle menselijk schrift in deze wereld, het kan daarom ook bestudeerd worden en historisch gesitueerd. Maar daardoor mag en hoeft de kerk zich niet te laten ophouden in haar prediking uit en door dit Woord, waarin God betrouwbaar zijn beloften en eisen, het evangelie van de komende en gekomen Christus heeft laten opnemen. En daarom hebben wij voor alles een andere benadering van de Schrift nodig, meer theologisch en meer naar haar inhoud, en haar werking in de bedeling van de Heilige Geest. Ik kom tot mijn volgende stelling.

*5. Terecht heeft Th. L. Haitjema in zijn geschriften een voortdurend pleidooi gevoerd voor een pneumatologische aanpak van het Schriftvraagstuk, zulks in onderscheid met de visie van Abrahami Kuyper. Daardoor is een rechte benadering van de reformatorische leer van het Testimonium Spiritus Sancti (het Getuigenis des Heiligen Geestes) eerst mogelijk, zoals thans ook uit het boek van Berkouwer over de Heilige Schrift blijkt.*

We komen nu tot de bespreking van de vraag, hoe wij tot de overtuiging geraken dat de Heilige Schrift het Woord Gods is. Waar rust deze overtuiging op? Ik wees er reeds eerder (bij de bespreking van stelling 1) op, dat in de latere gereformeerde orthodoxie het goddelijk gezag van de Schrift rustte op haar geïnspireerd zijn. We zagen dat onlangs ds Francke nog betogen. Maar hoe weet ik, dat de Heilige Schrift geïnspireerd is? Dat is toch geen kennis, die ik buiten de Schrift om op de een of andere manier aan de weet ben gekomen? De inspiratie van de Heilige Schrift is een geloofsaxioma, dat ik aan haar zelf ontleen. Het is dus een zuivere cirkelredenering, wanneer ik zeg: de Schrift heeft voor mij goddelijk gezag, omdat zij geïnspireerd is. Daar gaat aan vooraf, dat ik aangaande de inspiratie van de Schrift door haar eigen spreken omtrent die inspiratie, ben overweldigd. En daarom is de stelling: de Schrift heeft goddelijk gezag, omdat zij geïnspireerd is, zonder overtuigingskracht voor wie niet eerst door het spreken van de Schrift omtrent haar zelf en haar eigen oorsprong is overwonnen.

Hier raken wij een zaak, die de gereformeerde theologie vanaf Calvijn heeft besproken onder het hoofdstuk: het getuigenis des Heiligen Geestes (in de latijnse theologentaal: het Testimonium Spiritus Sancti). De kerk deed daar omtrent belijdenis in art. 5 N.G.B., waar zij belijdt, dat wij alles wat in de Schrift begrepen is, zonder enige twijfeling geloven „niet zozeer, omdat ze de Kerk aanneemt en voor zodanige houdt, maar inzonderheid, omdat ons de Heilige Geest getuigenis geeft in onze harten dat zij van God zijn”. De confessie sluit zich hier nauw aan bij Calvijn die in zijn Institutie dit onderwerp breed besproken heeft in het eerste boek: „Dit moet dus onveranderlijk vastgesteld blijven”, zegt hij daar, „dat zij, die door de Heilige Geest innerlijk onderwezen zijn, volkomen rust vinden bij de Schrift, en dat deze haar geloofwaardigheid in zichzelf heeft, en niet onderworpen mag worden aan bewijsvoering en redenering, en dat ze niettemin de zekerheid, die ze bij ons verdient te hebben, door het getuigenis des Geestes verkrijgt”. Ze wordt dan ook, vervolgt hij, „door de Geest in onze harten verzegeld”<sup>33</sup>.

Er is over het getuigenis van de Heilige Geest in de gereformeerde theologie heel wat te doen geweest. Het zou te ver voeren hier op in te gaan. Ons interesseert nu, wat prof. Berkouwer in zijn nieuwe boek hierover schrijft. Hij heeft er nl. een belangwekkend hoofdstuk aan gewijd: we vinden het één van de belangrijkste van zijn nieuwe boek. Om dadelijk tot het hart van de zaak te komen: dit getuigenis is volgens Berkouwer géén apart, mystiek getuigenis van de Geest, dat buiten het Woord om ons als inspraak geeft: de Schrift is Gods Woord. Geen spiritualisme dus, geen Geestdrijverij; ook géén intellectualistische verklaring van de goddelijkheid van de Schrift vanuit het feit, dat God haar causa, haar oorzaak is. Berkouwer ziet het zo: het is een „zich rekenschap geven van de weg van het Woord naar het geloof en zijn zekerheid”<sup>34</sup>. Zich aansluitend bij een door Bavinck en Greijdanis gemaakte onderscheiding, zegt hij: het getuigenis van de Geest is niet de diepste grond van ons geloof in de Schrift: wij geloven de Schrift niet *om* het getuigenis van de Geest, maar *door* dat getuigenis<sup>35</sup>. Het is de overmacht van het Woord, dat tot ons komt en „in het geloof als Goddelijke overmacht en triomf wordt verstaan met als subjectief correlaat de capitulatie”<sup>36</sup>. Berkouwer sluit zich in zijn beschouwingen over het getuigenis van de Heilige Geest nauw aan bij de passages in Bavincks Dogmatiek, waarin deze dogmaticus het Testimonium bespreekt. Vooral accentueert Berkouwer—en ik acht dit waardevol—dat het getuigenis van de Heilige Geest aangaande de Goddelijkheid van de Heilige Schrift niet geïsoleerd mag worden van het getuigenis aangaande ons kindschap Gods. Bavinck deed dit evenmin en Berkouwer werkt dit verder uit. Juist daardoor wordt iedere scheiding tussen Schriftgeloof en Christgeloof onmogelijk<sup>37</sup>. En zeer belangrijk is, dat op deze wijze het Testimonium niet wordt losgemaakt van het spreken van de Geest door het Woord zelf. De Heilige Schrift bezit autopistie, zeiden de oude gereformeerde theologen. Zij bedoelden daarmee: de Schrift draagt het getuigenis van haar goddelijkheid in zichzelf. En het getuigenis des Geestes is nu, dat de Heilige Geest de Schrift als Woord van God aan onze harten verzegelt niet door een rechtstreekse inspraak naast het Woord, maar door het spreken van het Woord zelf. Zo worden wij tot capitulatie voor de Schrift als Gods Woord gebracht om een uitdrukking van Berkouwer te gebruiken. Vandaar dat autopistie en getuigenis van de Heilige Geest op deze wijze feitelijk een eenheid zijn. We raken hier de voor de gereformeerde dogmatiek zo uiterst belangrijke verhouding van Woord en Geest. Hoe de

Geest werkt door het Woord blijft een mysterie: Berkouwer kiest niet voor het „cum verbo” (met het Woord) boven het „per verbum” (door het Woord), waarin wel eens het onderscheid van de gereformeerde opvatting (cum verbo) met de lutherse (per verbum) is gezocht. In geen geval werkt echter de Geest sine verbo (zonder het Woord). En vandaar, dat Berkouwer kan schrijven: „Het testimonium Spiritus Sancti staat dan ook niet tegenover de autopistie der Schrift, maar vormt er een eenheid mee vanuit de zin van het getuigen des Geestes in zijn *gerichtheid* op Christus en zijn heil”<sup>38</sup>.

Het zijn belangrijke zaken, die hier aan de orde zijn: er is hier sprake van een groeiende harmonie onder de gereformeerde dogmatici. Om dat duidelijk te maken herinner ik aan een felle discussie uit 1913 tussen S. Greijdanus en H. H. Kuiper. Greijdanus had voor de predikantenconferentie in dat jaar een referaat gehouden over de erkenningsgrond van de kanon. H. H. Kuiper deed daarop een nogal krachtige aanval in „De Heraut”. Greijdanus antwoorde daarop in een „Ingezonden”, daarna ging het debat nog een paar maal heen en weer<sup>39</sup>. De kern van de zaak was, dat H. H. Kuiper Greijdanus betwistte, dat de erkenningsgrond van de kanon in de kanon zélf lag. Hij vatte het getuigenis van de Heilige Geest op in zuiver subjectieve zin. Volgens Kuiper was het subjectieve getuigenis van de Heilige Geest de *grond* van onze erkenning van de Schrift als Woord Gods, terwijl bij Greijdanus het alleen het *middel* was, waardoor wij tot de erkenning komen van de Schrift als Woord Gods. Kuipers mening komt misschien het duidelijkst uit als hij zegt, dat het testimonium Spiritus Sancti bij Greijdanus niet is „de grond, waarop ons geloof in haar als het Woord van God rust”. Later zegt hij, dat de grond voor ons Schriftgeloof niet is „de Schrift en evenmin de goddelijkheid, die van de Schrift uitstraalt, maar de *kennis* (cursivering van H. H. Kuiper), die we daarvan hebben”, deze is „de grond, waaruit we afleiden, dat deze door ons als Goddelijk erkende Schrift Gods Woord is”<sup>40</sup>. Greijdanus hield daartegenover staande, dat de erkenningsgrond van de Schrift als Woord Gods in haar zelf lag en dat het getuigenis van de Heilige Geest het *middel* is, waardoor we tot die erkenning komen. Greijdanus moge hier en daar wat subtiel redeneren: zijn bedoeling is duidelijk. De Geest overtuigt ons dat de Schrift het Woord Gods is door de Schrift zelf aan ons hart te verzegelen. Een oude gereformeerde dogmaticus uit de vorige eeuw als Gravemeyer (door A. G. Honig nog hoog gewaardeerd) zegt het zo: de Geest getuigt „uit en door het Woord”, dat de Schrift Gods Woord is.

Het is jammer, dat Berkouwer deze discussie niet noemt: ze is van belang, vooral met het oog op een rechte beoordeling van de opvatting van Abraham Kuiper op dit punt. H. H. Kuiper verwees Greijdanus nl. naar Kuipers Encyclopedie en betreurde dat Greijdanus deze niet had vermeld onder zijn literatuur<sup>41</sup>. Dat zal van Greijdanus' kant wel niet zonder opzet zijn geweest: wij vinden dit jammer, het debat had er aan diepte door gewonnen. Het is immers duidelijk, dat H. H. Kuiper zich met zijn opvattingen in de lijn van zijn vader achtte te zijn. Berkouwer, die deze discussie tussen H. H. Kuiper en Greijdanus niet vermeldt, houdt zich wel opzettelijk bezig met A. Kuipers opvatting van het testimonium Spiritus Sancti en het is op dit punt dat we van hem menen te moeten verschillen. Ik wil dat nader toelichten met het oog op de helderheid van de discussie. Wanneer Berkouwer toegekomen is aan de bespreking van A. Kuipers opvattingen, wijst hij er in de eerste plaats op, dat Kuiper in het testimonium geen supranaturalistische mededeling ziet: die Schrift is mijn Woord. Dat is stellig een waardevol

punt. Kuyper wilde het testimonium evenmin als Bavinck isoleren tot een getuigenis alléén van de goddelijkheid van de Schrift: het is zozeer verbonden met het vertrouwen in Christus, dat het nimmer buiten de bekering omgaat. Het hangt samen met de „melodie der verlossing”. Kuyper wil van geen „magisch” werkend testimonium weten. Op dit punt nu schrijft Berkouwer in een noot: „Het is m.i. moeilijk te verstaan, dat Haitjema het een van Kuypers duidelijke afwijkingen van het oorspronkelijk Calvinisme noemt, dat hij de leer van het testimonium Spiritus Sancti „stelselmatig losser maakt van de autopistie der H. Schrift en dit getuigenis des Geestes in wezen maakt tot een inwendig Woord, dat de gelovige verzekerd maakt van het goddelijk gezag van heel de Bijbel”<sup>13</sup>. Berkouwer verwijst hier naar Haitjema's „Dogmatiek als apologie”, blz. 290. En inderdaad geeft Haitjema daar geen nadere adstructie voor zijn these inzake Kuyper uit diens werken. Maar daarmee is de zaak m.i. niet afgedaan. Haitjema heeft nl. destijds in „Onder eigen vaandel” een breed artikel gewijd aan de leer van het getuigenis van de Heilige Geest, waarin hij wel Kuypers opvattingen breed besprak en daarop steunt kennelijk zijn uitspraak in zijn „Dogmatiek”. Haitjema verwees daar naar Kuypers Encyclopedie, II, blz. 512, waar Kuypers opvatting van het testimonium Spiritus Sancti duidelijk aan het licht treedt. Ze komt hierop neer, dat de Heilige Geest door de photismos (de verlichting door de Heilige Geest) ons oog ervoor ontsluit, „hoe juist in de Heilige Schrift een voorstelling van ons ik, van de wereld, en van de eeuwige dingen heerscht, die *overeenstemt*, met wat we in dien strijd tegenover het naturalistisch bewustzijn der wereld pogen te verdedigen”. Dit is Kuypers doorlopende opvatting op alle plaatsen in zijn werk, waar hij over het getuigenis des Geestes schrijft. Wij komen tot de erkenning van de goddelijkheid der Heilige Schrift, doordat wij tot het inzicht komen dat wat in de Schrift over de wedergeboorte van de zondaar wordt gezegd, *overeenstemt* met wat wij zelf ervaren. Zo kon Kuyper zelfs tot de uitspraak komen: „zoo ook steunt het geloof aan het Goddelijk karakter der Schrift op de ervaring van het geestelijk leven, dat uit die Schrift ons toespreekt”<sup>14</sup>. Het is dezelfde gedachte die we H. H. Kuyper tegenover Greijdanus zagen verdedigen: hij sloot zich dus in deze nauw bij zijn vader aan. Dit getuigenis nu van de Heilige Geest, waardoor wij inzien dat de Schrift naar haar inhoud met onze geestelijke ervaring overeenstemt, noemt Kuyper een „getuigenis, dat rechtstreeks van den Heilige Geest, als de auteur der Schrift, tot ons persoonlijk *ik* uitging”<sup>15</sup>. Ook Velema in zijn grondige bespreking van Kuypers leer van de Heilige Geest komt tot dezelfde conclusie: „De Geest in het subject herkent den Geest in de Schrift in zijn identiteit”<sup>16</sup>.

Haitjema verzette zich met alle kracht tegen deze visie. Hij zag terecht in, dat hierdoor het werken van de Geest dóór en mét het Woord, die oer-reformatorische opvatting, ondermijnd werd en dat zo de Schrift losgemaakt werd van het werken door de Geest. Hij poneerde als tweede stelling in zijn artikel: „De autopistie van de Heilige Schrift was bij dit klassiek-Gereformeerde gezichtspunt niet anders dan die wijze van zichzelf-evident-maken van bepaalde Bijbelinhouden, welke aan den dag treedt, zoodra de H. Geest van deze inhouden Zijn getuigenis maakt in het hart van den geloovige”<sup>17</sup>. Het gaat in het testimonium om „een woordgetuigenis, een klaar uitgesproken boodschap met bepaalden woordinhoud”<sup>18</sup>. Dit alles is voor de visie op de Schrift van het grootste gewicht. Haitjema vocht in die jaren een eenzame strijd tegen de opvatting van de Schrift als een codex met heilswaarheden, die

door de wedergeboren christen als zodanig herkend wordt, waardoor het Schriftgezag losgemaakt werd van de prediking van de kerk. Hij zag dat scherp. Hij hield vol in dit artikel dat de Schriftinhoud „alleen door de verkondiging der Kerk heen zijn klem op de harten der geloovigen” behoudt.<sup>49</sup> En zo kwam Haitjema tot dezelfde conclusie waartoe Berkouwer thans ook kwam: „De nauwe verbondenheid van autopistie der Schrift en getuigenis des Heiligen Geestes gaat terug op de voor onze geloofskennis onlosmakelijke correlatie van Woord en Geest in de heilsbedeeling”<sup>50</sup>. Hij spreekt van de autopistie der Schrift en het getuigenis van de Heilige Geest „als zijde en keerzijde derzelfde waarheid”<sup>51</sup>. Dat is geheel in overeenstemming met Greijdanus in 1913 en Berkouwer in 1966: zie blz. 73 van zijn boek.

Deze dingen zijn van betekenis. Ik zou daarom willen pleiten voor wat meer waardering voor Haitjema als dogmaticus zowel in onze kring als bij Berkouwer. Hij heeft in een tijd, toen de gereformeerde theologie nog geheel onder invloed van Kuyper stond, voortdurend gepleit voor het nauw aanhalen van de band tussen Woord en Geest. Maar verder: deze dingen zijn ook van grote betekenis voor de waardering, de theologisch-dogmatische waardering, van de uitspraken van Assen (1926). Berkouwer spreekt nu in zijn boek van „aarzelingen” in zijn kring ten opzichte van de uitspraken van Assen. Hij zoekt de oorzaak daarvan allereerst in een exegetische herwaardering in de kring van de Gereformeerde Kerken inzake Genesis 1-3. Ik ben van oordeel, dat de dingen dieper liggen: het gaat allereerst om de visie op de Schrift als Woord Gods. We zijn in onze kring nogal geneigd bij Assen (1926) te zweren, niet kerkrechtelijk maar dogmatisch. Ik wil beslist geen pleidooi houden ten gunste van de opvattingen van dr. J. G. Geelkerken. Zijn beschouwingen zijn m.i. terecht door Berkouwer in zijn eerste boek over de Schrift in 1938 grondig bestreden. Daar zijn we er echter niet mee. Wie de rapporten van Assen (1926) vooral dogmatisch-theologisch kritisch leest, ontdekt, dat er toen een Schriftopvatting heerste, die m.i. niet minder scholastische trekken vertoonde dan de verbonds- en doopleer van het Preadvies in 1944.

Haitjema heeft trouwens over de Schrift in die tijd meer waardevolle studies gegeven. Ik denk aan het boekje „Het Woord Gods in de moderne cultuur” uit 1931: dit graaft dieper dan menige apologie voor Assen. Haitjema verwerpt zeer beslist de ethische Schriftbeschouwing, die wilde onderscheiden tussen het Woord Gods in de Bijbel en die gedeelten die open zouden staan voor kritiek. „Wat tot dit hemelsch eiland (het eigenlijke Woord Gods) in de kanonieke Heilige Schrift gerekend mag worden, maakt dan per slot het subiect van de theoloog uit”<sup>52</sup>. Het gaat hem hier om: de Heilige Geest heeft Zich in de pinksterbedeling gebonden aan de inscripturatie van het Woord Gods in de Heilige Schrift en dit Woord Gods wordt ons nu door de prediking van de kerk op het hart gebonden. Vandaar dat de historisch-critische studies van de Schrift Haitjema betrekkelijk koud laten. Ze halen de Schrift wez uit de plaats, die ze in de Pinksterbedeling heeft als Woord Gods. Ik zou niet graag elke uitdrukking uit het boekje van 1931 voor mijn rekening nemen: Haitjema werkte in die periode nogal met de paradox. In zijn latere „Dogmatiek” doet hij dat veel minder. Daar behandelt hij de Schrift in het hoofdstuk over de Heilige Geest en de middelen der genade. Hij weigert haar in een aparte locus te behandelen, zoals in de latere gereformeerde dogmatiek gebeurde. Het gaat in de Schrift om de „waarachtigheid van het aansprekende, overweldigende Woord Gods”<sup>53</sup>.

Het hoofdstuk over het getuigenis des Geestes is het belangrijkste in het boek van Berkouwer. We zijn dankbaar voor het pleidooi daar gevoerd n.l. dat de Geest ons in zijn getuigen bindt aan de *inhoud* van de Schrift, voor zijn ronduit kiezen voor de positie van Bavinck, en Greijdanus: niet *om* maar *door* het getuigenis van de Geest worden wij verzekerd van de goddelijke inhoud van de Schrift (blz. 60/61). Ook K. Schilder sloot zich daar bij aan<sup>21</sup>, door Berkouwer dan ook met instemming vermeld (blz. 69). We verschillen in de waardering van A. Kuyper en de taxatie van deze door Haitjema, de conclusie is echter dezelfde. In mijn „Herman Bavinck als dogmaticus” pleitte ik er reeds voor de Schrift meer te gaan lezen en waarderen vanuit de pneumatologie<sup>22</sup>. We komen dan boven allerlei vraagstellingen uit, die rond Assen de gereformeerden nog te veel in hun greep hadden. Wat dit boek schrijft over het getuigenis van de Heilige Geest helpt ons daarin verder. Tenslotte:

*5. Wat Berkouwer schrijft over de Schriftkanon, de existentielle methode van Bultmann en het hanteren van de regel Sacra Scriptura sui ipsius interpres kan ons verder helpen in de ontwikkeling van de gereformeerde Schriftleer in deze tijd.*

Berkouwer verzet zich in zijn boek tegen een docetische opvatting van de Heilige Schrift en met reden. Met docetisch wordt hier bedoeld, dat wij in ons nadenken over de Heilige Schrift niet in rekening zouden brengen, dat Gods Woord tot ons kwam door mensendienst en in menselijke woorden. Dat blijkt voluit in de geschiedenis van de erkenning van de kanon. Maar tegelijk blijkt hoe belangrijk het gezichtspunt is, dat ontwikkeld werd in het hoofdstuk over het getuigenis van de Heilige Geest. De enige grond voor de kerk om de boeken, genoemd in artikel 4 N.G.B., te ontvangen voor „heilig en kanoniek, om ons geloof daarnaar te reguleren, daarop te gronden en daarmee te bevestigen”, ligt dan in die boeken zelf. Er zijn geen criteria voor de canoniciteit van die boeken buiten hun inhoud om. Dat houdt Berkouwer uiteraard staande tegenover de roomse opvatting, die de canoniciteit van de Bijbelboeken beslist vanuit de ecclesiologie: de kerk spreekt dan het laatste woord. De reformatie stelde daar tegenover het „wij ontvangen” van art. 5 N.G.B. De functie van de kerk in dat „ontvangen” is alleen registratief. Berkouwer wijst hier Kuyper af, die wilde spreken van een bijzondere providentia inzake het vaststellen van de kanon: dan is er een soort „aposteriorische goddelijke sanctie”. Herman Ridderbos heeft in 1955 in zijn bijzonder scherpzinnig en interessant boekje „Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament” een belangwekkende poging gedaan toch in de heilsgeschiedenis een soort van criterium canonicitatis te ontwikkelen; de canon van de Schrift is direct betrokken op de heilsgeschiedenis. Berkouwer gaat een heel eind met Ridderbos mee, maar aarzelt toch op het beslissende punt. Hij spreekt van een misverstand: het gaat Ridderbos niet om een nieuwe erkenningsgrond in de heilsgeschiedenis te formuleren, maar om de canon te laten zien in haar directe betrokkenheid op de heilsgeschiedenis<sup>23</sup>. We kunnen Berkouwers aarzelingen begrijpen, hoe belangwekkend ook de beschouwingen van Ridderbos over de heilsgeschiedenis zijn, we zouden daarin toch niet graag de erkenningsgrond van de canon funderen. Het gaat om de door de kerk naar haar inhoud verstante Bijbelboeken, zelfs boeken als Jacobus en 2 Petrus, die tot in de reformatietijd wat hun canoniciteit betreft in kritische bespreking waren. Juist in kwesties als die van de canoniciteit van bepaalde Bijbelboeken blijkt ook het menselijke in de Schrift,



waar Bavinck al zo vrijmoedig over sprak.

Een ander belangrijk punt in Berkouwers boek is zijn besliste afwijzing van Bultmann's existentiale hermeneutiek. We kunnen er niet breed op ingaan, het is een onderwerp op zich zelf; we zich ervoor interesseert verwijzen wij naar de dissertatie van dr. C. Trimp, die de kwesties rond Bultmann breed heeft besproken. Berkouwers grondbezwaar is, dat bij Bultmann de analyse van het mens zijn des mensen mede bepalend wordt voor de structuur van het kerugma. De analyse van de mens aan wie het kerugma (de hoedschap) geadresseerd is, wordt dan beslissend voor de exegese van de teksten. Zeer interessant is, dat Berkouwer hier de kritiek op zijn correlatieve methode, geoeffend door prof. Berkhof, ter sprake brengt. Volgens Berkhof in zijn door ons destijds in de bespreking van de feestbundel van prof. Berkouwer „Ex auditu vebi” gememoreerde kritiek, loopt prof. Berkouwer in zijn methode gevaar alleen datgene in dogmatische bespreking aan de orde te stellen, wat onmiddellijk vanuit de Schrift ons aanspreekt op het geloof. De inhoud van de openbaring wordt dan vanuit het geloof bepaald. Berkouwer wijst deze kritiek van de hand. Een van zijn grondovertuigingen is, dat „het handelen Gods de mens, zijn subjectiviteit zijn geloof, te boven gaat”. Het te hovengaan van de correlatie openbaring—geioof is een „essentiële dimensie” van het evangelie<sup>77</sup>. Wel houdt Berkouwer krachtig staande, dat wj in ons spreken over de Schrift voluit rekening te houden hebben met de gerichtheid van het kerugma der Schrift: de boodschap aangaande God in Christus, die gericht is op het geloof: zie Joh. 20:31, Rom. 15:4. Daarom moeten we de Schrift ook niet „overvragen” inzake kwesties, die met deze gerichtheid geen verband houden.

In het slothoofdstuk van zijn boek brengt Berkouwer allerlei nieuwere vragen ter sprake, die gerezen zijn ter zake van Gen. 1-3, Romeinen 5, alles wat verband houdt met de verwijding van onze kennishorizon inzake de historische achtergrond van de Schrift. Hij wil bij al deze kwesties krachtig vasthouden aan de reformatische grondregel: Sacra scriptura sui ipsius interpres, d.w.z. de Schrift is haar eigen uitlegster. Hij wijst erop—en dat is belangrijk—dat de gereformeerden zich nimmer van deze vragen hebben gedistancieerd. Berkouwer wil in deze kwestie, de vrijheid der exegese niet aan handen leggen. Ze is niet in strijd met de confessionele gebondenheid van de Schriftuitlegger: de confessie wil immers altijd weer gelezen worden tegen de achtergrond van de Schrift. We vonden hier een zeer waardevolle aansluiting bij Abraham Kuyper, die er ook voor pleitte, dat de kerk niet zou leven bij het water uit de kruik (de confessie) maar bij de Fontein waaruit het water ontspringt<sup>78</sup>. We staan in het laatste deel van dit boek voor allerlei kwesties die de laatste jaren aan de orde zijn gekomen in het nieuwere Schrift-onderzoek. Berkouwer bespreekt vooral het licht, dat de exegeten de laatste tijd hebben laten vallen op de evangeliën als kerugmatisch bepaalde geschriften, d.w.z.: ieder evangelie beschrijft de heilige geschiedenis vanuit het eigen gezichtspunt, dat de evangelist daarop wil laten vallen. Dit is trouwens een ontwikkeling, die al lang aan de orde is: Greidanus schreef in 1922 al zijn „Hoofddoel en gedachtengang van Lucas' Evangelieverhaal”, waarin hij uiteenzette dat Lucas zich in zijn beschrijving van het werk van Christus heeft laten leiden door zijn onvatting van het hoofddoel van Christus' werk, zijn Christustekening. „Wat hij eerder of later verhaalt, zegt hij daarmee nog niet, in historischen samenhang voor te stellen”<sup>79</sup>. Daarmede is echter de betrouwbaarheid van hetgeen hij verhaalt, niet in geding. De „betrouwbaarheidsvraag”, aldus Berkouwer, is legitiem<sup>80</sup>. We zijn van mening, dat,

wanneer de gereformeerden ernst blijven maken met de regel, dat de Schrift haar eigen uitlegster is, allerlei kwesties tenslotte door de exegeten moeten worden opgelost. Op dit punt is er nog veel te doen.

Al met al; we zijn dankbaar voor dit boek. We zijn het niet eens met hen in onze kring, die een boek als dit terzijde schuiven, omdat er zoveel van „problemen” gesproken wordt. Ze zouden gelijk hebben, indien het boek niet de weg in deze problemen wees. Een man als K. Schilder nam destijds de moeite exegetisch allerlei „problemen” rustig te bespreken, die in de Assertijd naar voren werden gebracht. In zijn „Hoornstoot” gaf hij waardevolle exegetische bijdragen. De vragen liggen nu weer anders. Berkouwer nam de moeite er op in te gaan en de weg tot oplossing van de problemen te wijzen in de oude regel, dat de Schrift haar eigen uitlegster is. De vorige generatie onder de gereformeerden hechte veel waarde aan de harmonistiek van allerlei verschillen in het spreken van de Schrift over bepaalde gebeurtenissen uit de geschiedenis van Israel en van de Here Christus. Ik vind het waardevol, dat thans de oplossing minder in de harmonistiek dan in de eigen aard van het spreken van de Schrift in de verschillende Bijbelboeken wordt gezocht. En het meest waardevol is, dat ook dit boek ons voor de goddelijkheid van de Schrift wil terugdringen naar haar inhoud. De wijze van totstandkomen, haar inspiratie, is immers beleden *vanuit haar inhoud*. Daardoor komt er ook meer aandacht voor de Schrift als het zwaard des Geestes. De Schrift is aan de kerk gegeven om haar inhoud te verkondigen in de levende prediking van het Evangelie, waardoor de Heilige Geest het geloof werkt. De beste weerstand tegen de moderne aanvallen op de Schrift is een levende, krachtige prediking van haar inhoud, Jezus Christus en die gekruist. Wat dat betreft deelt de Schrift in de ergernis, die deze prediking blijft wekken bij wie niet in geloof Christus als Borg en Verlosser omhelst. Het Woord werd vlees; de Geest bedient Zich van het door mensendienst vastgelegde Woord Gods; we leven in de bedeling van Pinksteren.

(Gelewer voor G.T.V. Pretoria)

R. H. Bremmer

#### Noten bij DE HEILIGE SCHRIFT ALS WOORD GODS

1. Uitgave J. H. Kok, 234 blz., jrijs f15.75.
2. „Bovendien werden allerlei aarzelingen zichtbaar rondom de beslissing van Assen (1926)”, blz. 198.
3. *Herman Bavinck als dogmaticus*, 1961, blz. 319.
4. blz. 5.
5. *G.D.*, I<sup>2</sup>, blz. 401.
6. *A.w.*, blz. 402.
7. *A.w.*, blz. 437.
8. *A.w.*, blz. 441.
9. *A.w.*, blz. 447.
10. *Geref. Gezinsblad*, 11.3.1966.
11. *G.D.*, I<sup>2</sup>, blz. 455.
12. *A.w.*, blz. 456.
13. *A.w.*, blz. 459.
14. *A.w.*, blz. 460.
15. *T.a.p.*
16. *A.w.*, blz. 452.
17. *A.w.*, blz. 464.

18. A. G. Honig, *Handboek van de geref. dogmatiek*, 1938, blz. 94, 110. Zie ook zijn artikel *Ingeving* in *Chr. Encyclopedie*, 1ste dr., s.v. Daarin verwerpt Honig de inspiratieopvatting van de oudere orthodoxie nl., „dat de Schrift eenvoudig was gedictieerd, zoodat deze schrijvers slechts klerken, ja niet meer dan de handen en de schrijfstiften des Heiligen Geestes waren”. Honig: „Zoo denken de Geref. theologen er thans niet meer over”.
19. *G.D.*, 1<sup>2</sup>, blz. 471.
20. *Het probleem der Schriftkritiek*, z. j., blz. 334.
21. *A.w.*, blz. 352/353.
22. J. Ridderbos, *Gereformeerde Schriftbeschouwing en organische opvatting*, 1926, blz. 23.
23. J. A. Cramer, *De Heilige Schrift bij Calvijn*, 1926, blz. 124/125.
24. D. J. de Groot, *Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift*, 1931, blz. 155.

## GEREF TEOL VER—11

25. Zie voor de latere orthodoxie Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, ed. Bizer, 1935, S. 16 vlg.
26. D. J. de Groot, *a.w.*, blz. 42.
27. *Institutie*, IV, 8, par. 5, 6 en 9.
28. D. J. de Groot, *a.w.*, blz. 158. Zie ook de grondige Calvijnstudie van W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 1957, S. 166.
29. Quomodo Ieremiae nomen obrepserit, ne nescire fateor, nec anxie laboro: certe Ieremiae nomen errore positum esse pro Zacharia (13, 7), res ipsa ostendit: quia nihil tale apud Ieremiam legitur, vel etiam suod accedat.
30. D. J. de Groot, *a.w.*, blz. 160.
31. Zie de goed geargumenteerde voorbeelden bij Tj. Baarda. *Het gezag der Heilige Schrift*, artikel in *G.Th.T.*, mei 1966, blz. 94-100. Baarda noemt b.v. Marcus II en parallele plaatsen. „Wie dit hoofdstuk in een synopse aandachtig bestudeert, wordt gewaar dat er tussen de verschillende „reportages” der evangelisten geen kleine verschillen bestaan”. blz. 94.
32. S. Greijdanus, *Is Handelingen 9 (met 22 en 26) en 15 in tegenspraak met Galaten 1 en 2?*, 1935, blz. 76.
33. *Institutie*, I, 7, 5.
34. *De Heilige Schrift*, I, blz. 60.
35. *T.a.p.*
36. *A.w.*, blz. 61.
37. *A.w.*, blz. 68, zie ook blz. 67 over de Emmaüsgangers.
38. *A.w.*, blz. 73. Berkouwer besprak de verhouding van het „cum” en „per” reeds eerder in *De zonde*, I, 1958, blz. 208-210.
39. *Heraut*, no's 1871-1874, nov-dec. 1913. Een goed overzicht van deze discussie in de door C. Veenhof geschreven inleiding op Greijdanus' laatste boek *Heilige geschiedenis*, 1951.
40. *Heraut*, no. 1874, 21.12.1913.
41. H. E. Gravemeyer, *Leesboek over de gereformeerde geloofsleer*, 1881, blz. 102, tweede stuk van deel I. „Het is een getuigen des Heiligen Geestes in ons; niet door eene stem buiten het Woord, maar uit en door het Woord”. Gravemeyer is, als het er op aankomt, nog duidelijker dan Greijdanus met zijn subtiel spreken over *middel en grond*.
42. *Heraut*, no. 1871.
43. *De Heilige Schrift*, I, blz. 48.
44. *Encyclopedie*, II, blz. 513. Waarin verschilt het standpunt van Kuyper eigenlijk van de boven door ons vermelde *stelling 18* van de ethische Cramer? Zie verder voor Kuyper: *Dictaten dogmatiek*, III, blz. 197; *Het werk van de Heilige Geest*, I, blz. 254.
45. *Encyclopedie*, II, blz. 511.
46. W. H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 1957, blz. 37. Velema zegt ook, dat het getuigenis van de Heilige Geest bij Kuyper *onmiddellijk* werkt.
47. *Onder eigen vaandel*, 14de jaarg., 1939, blz. 220 in artikel *De autopistie der H. Schrift en het getuigenis des H. Geestes*.
48. *A.a.*, blz. 224.
49. *A.a.*, blz. 223.
50. *A.a.*, blz. 225.
51. *A.a.*, blz. 218.

52. blz. 123.
53. *Dogmatiek als apologie*, 1948, blz. 296.
54. *Heid. Catechismus*, II, 1949, blz. 490.
55. We herinneren hier aan de belangrijke excurs in het boek van C. Veenhof, *Prediking en uitverkiezing*, 1959, blz. 215-234: de fout van veel gereformeerden was, aldus Veenhof, dat men de Schrift veelal niet anders zag „dan als volstrekt betrouwbare *mededeling* omtrent schepping, zondeval, verlossing, kortom omtrent God en zijn werk”. Veenhof acht het „heil” de „diepste dimensie van het Woord”.
56. *De Heilige Schrift*, I, blz. 107.
57. *A.w.*, blz. 165, zie noot 159.
58. *A.w.*, blz. 203, zie Kuiper, *Encyclopedie*, II, blz. 551. Kuiper schreef o.a.: De historie der Scholastiek heeft dan ook getoond, hoe veelszins de Theologie in haar taak tekort schoot, toen de uiting der vrije gedachte gesmoord en critiek op de confessie een halszaak werd” (551). Verder zegt Kuiper: dat „de critiek der theologische wetenschap” de kerk „tot zegen” kan zijn, inzoverre hierdoor „gestadige prikkel wordt geboden, om van de confessie op Gods Woord terug te gaan” (552). Ter overweging aangeboden!
59. *Hoofddoel en gedachtengang van Lucas' Evangelieverhaal*, 1922, blz. 41.
60. *De Heilige Schrift*, I, blz. 212. Ook volgens Greijdanus is dus het niet geven van een exacte beschrijving van de gang van Christus' werk door Lucas niet in het minst in strijd met de betrouwbaarheid.

-----