

Die Woord van God

Dit is my in hierdie kort skets te doen om slegs maar 'n paar grepe van die hele problematiek veral op Gereformeerde terrein. Die bedoeling is geensins om 'n uitputtende stuk te skryf oor alle moontlike aspekte in hierdie verband nie. En dan wil ek dit baie graag benader vanuit die twee hoofpunte: I. GESTALTE, en II. SENTRUM, met die bedoeling om van hieruit verdere vraagstukke aan te sny.

I. GESTALTE

1. DIE WOORD AS GESKREWE WOORD.

„Nadat God baie keer en op baie maniere in die ou tyd gespreek het tot die vaders deur die profete . . .” (Hebr. 1:1a). God het in die ou tyd deur „Moses en die Profete” gespreek (Luk.24:44, 16:31). Dit is wat ons vandag die „Ou Testament” noem en aanvaar, wat Jesus en Sy apostels ook as die „Skrifgeworde Woord van God” aanvaar het. Hiérop bedoel Paulus as hy verwys na die „hele Skrif” wat deur God ingegee is (II Tim. 3:16) en Petrus as hy praat van die baie vaste „profetiese woord” (II Petr. 1:19). Ofskoon Jesus baie gespreek het, het Hy — so het Luther geattendeer — Sy dissipels nooit opdrag gegee tot skrywe nie maar wel tot prediking.¹ Sy apostels het egter Sy woorde opgeteken asook baie van hulle „eie” prediking, wat ons vandag gesagvol aanvaar as die onfeilbare Woord van God.²

In hierdie verband, veral omdat dit hier gaan om die „aansluiting” van die Goddelike en menslike aspekte van die Skrif, tree die eienaardigste gedagtes na vore. Marshall meen: „Had anyone told the apostle (Paul) that his letters would one day be bound up with the Old Testament and the Gospels and be regarded as “Scripture”, he would have been horrified at the idea and would have denounced it as blasphemous”³ John A. T. Robinson meen: „Maar dan behandel men de Bergrede als de nieuwe Wet, en ook al mag Matthëus Jezus zo hebben geïnterpreteerd, er loept vandag toch geen nieuw-testamenticus meer rond, die deze legalistische opvatting niet voor een foutieve verklaring zal houden”. Otto Weber is dan ook van mening dat „hier en daar (bv. 3:24) schijnt Johannes ook de synoptici te willen corrigeren”.⁵

Hierdie standpunte vind in mindere of meerder mate sy neerslag in die Geref. teologie. Tog sou dit onbillik wees om op die klank af te wil interpreteer. Nietemm kom daar gevaarlike elemente na vore as bv. H. N. Ridderbos, met verwysing na Lukas, beweer dat „hij was niet zelf een oog- en oor-getuige geweest van Jezus, hij had hetgeen hij schreef ook niet langs een bijzondere weg door de Heilige Geest ingegeven gekregen, nee hij was, aangestoken door het voorbeeld of

mischien ook uit onvoldaanheid over het werk van „velen” voor hem . . . „alles noukeurig ondersoek”. Hierdie voorbeeld moet dien om duidelik te maak „dat het enkele feit, dat iets in de Bijbel staat noch niet behoef te beteken, dat het bijzondere openbarings-betekenis heeft.” „Het goddelijke heft het menselijke niet op; het omvangt het en gebruikt het voor zijn doel, zonder het nochtans van het menselijk-bepaalde en dus ook betrekkelijke te beroven”⁶. Volgens die vaste oortuiging van Tj. Baarda „zal de opvatting die de betroubaarheid van de Schrift onlosmakelijk verbind met het historiese gezag van de Schrift niet te handhaven zijn, wanneer men tenminste de Schrift echt au serieux wil blijven nemen”.⁷ Israel se geskiedenis is nie op ’n band-opname vasgelê nie meen J. L. Koole: „Wie dat als eis van „Schriftgeloof” ziet, doet daarmee onrecht aan de genuaceerdheid van de Schrift zelf”.⁸

Dit kan vir geen oomblik ontveins word nie dat ons hier met ingrypende probleemstellinge te doen het, of beter: dit kan deur die mens ingrypend gemáák word.⁹ Dit kan nie ontken word nie dat daar (via Bultmann of Barth?) ’n skerp verset na vore tree teen metafisiese tendense. Dit is ’n wins dat die oë deesdae weer oopgemaak word vir die „menslike faktor”, hoewel dit nie ontken kan word nie dat dit soms ’n sodanige beklemtoning ontvang dat ons weer ver-seild raak in ’n radikale horisontalisme en interiorisme. G. C. Berkouwer kan nie genoegsaam beklemtoon in sy twee gedee studies oor „De Heilige Schrift” dat ons in die Bybel niks te maak het met ’n „buitewêreldlike” en „botydlike” boek nie¹⁰; nie met ’n verbluffend supranatureel „mirakel”; die Skrif kom nie tot ons in „abstracte supranaturaliteit”¹², die mensewoorde word nie „vergoddelik” nie.¹³

Dit is daarom opvallend dat H. M. Kuitert in sy studie „De Realiteit van het Geloof” sku is vir die woordjie „openbaring”.¹⁴ Ons moet dit by Kuitert waardeer dat hy op verruimende wyse alles weer in historiese verbande plaas.¹⁵ Tog kan die vraag nie onderdruk word nie dat waar die eksistensialistiese teoloë die teologie probeer veilig stel deur in ’n transendente gebied te vlug, Kuitert dit probeer doen op ’n horisontaliserende wyse as gevolg waarvan die transendente agter die horison dreig te verdwyn.¹⁶ Tereg lewer hy skerp kritiek op die eksistensieteoloë: „Het „eschatologiseren” van de openbaring houdt bij de existentiëletheologie dus strikt genomen niet in: demythologiseren van het christelijk geloof maar onthistoriseren daarvan, en dat zowel naar voren (toekomst) als naar achteren (verleden)”¹⁷. By alle verskilpunte met Kuitert is dit uiters waardevol dat hy nogtans aan die *feite* vashou as die harde kern van die evangelie.¹⁸ Inderdaad „Het kerugma staat of valt met de feitelijkheid van het *historisch* gebeuren, waarvan het de proclamatie is”.¹⁹ „Als er niets gebeurd was, zou er niet over te prediken zijn geweest en zouden er geen evangelieverhalen over in de bijbel staan” meen Schippers.²⁰ Dit is dan ook die waardevolle by Berkouwer dat hy, in dié verband t.o.v. Gen. 1-3 vashou aan die „werklikheid”.²⁰ Dit skyn asof by Rome die gedagte algemeen ingang vind dat ons in die proloog van Gen. te

doen het met ‚simboliese verhale’ en dat eers met Abram vanaf Gen. 12 ‚historiese figure’ na vore tree.²¹

Die moderne teregwysing van ‚biblisme’ of ‚bibliolatrie’ t.o.v. hulle wat hier enigszins ‚konserwatiewer’ paaie bewandel, moet as ’n oorvereenvoudiging van die hand gewys word. Dit is waar dat ons nie deur ’n blote ‚formele aanname’ van die Bybel as die Woord van God die hele probleem opgelos het nie (juis teen hd. formalisme is Berkouwer se twee boeke gerig – waaroor later meer), maar dit is ook waar dat ons nie oor die formele kan heenstap of as formalisme kan afskryf nie. Sonder die (formele) besit en bestudering van die Woord kom ons inderdaad nog nie by die inhoud, die sentrum, die skopus uit nie. Slegs in die onosmaaklike samehang en innige verweefdheid van vorm en inhoud van die Skrif is daar ’n bevrydende oplossing geleë.

’n Waarskuwende woord teen formalisme mag nimmer inhou dat die ‚formele aspek’ van die Skrif gedevalueer word nie. Telkens sien ons hierdie aspek ook by die Here Jesus na vore kom: „Het julle nooit in die *Skrifte* gelees nie?” (Matt. 21:42); „Julle dwaal omdat julle die *Skrifte* nie ken nie” (Matt. 22:29). Die Skrif moet inderdaad ook *geglo* word (Joh. 2:22). Paulus sê dat hy *alles* geglo het wat in die wet en die profetiese geskrywe is (Hand. 24:14). Hoeveel maal gryp die apostels nie terug op die *Skrifte* nie, selfs op klein letterlikhede soos ’n pratende slang (11 Kor. 11:3) en esel (11 Pert. 2:16)?

2. DIE WOORD AS VLEESGEWORDE WOORD

„ . . . het Hy in hierdie laaste dae tot ons gesprek deur die Seun” (Hebr. 1:1b). „En die Woord het vlees geword en het onder ons gewoon . . .” (Joh. 1:14a).

In hierdie verband spreek Berkouwer graag van die ‚sentrum’, die ‚skopus’ van die Skrif. Ons kom later nog meer breedvoerig op hierdie punt terug (by II). Voorlopig kan ons noem dat dit opvallend is dat ook Totius ’n sodanige ‚sentrum’ in die Skrif ontdek het. „Die Bybel is die *Godsopenbaring*. Dit ontvou vir ons die Goddelike plan van verlossing soos gesentraliseer in Jesus Christus, die Middelaar van God en die mense”.²²

In die ‚basisformule’ van die Geref. Ekumeniese Sinode lees ons: „It has to be emphasized that only a wholehearted and consistent return to this Scriptural truth, of which the Gospel of Jesus Christ is the core and the apex, can bring salvation to mankind and affectuate the so sorely needed renewal of the world”.²³

Dit is verblydend om ook in hierdie verband op te merk dat Kuitert ‚realisties’ bly. „Het gaat, ook in de christologie, om facts en niet om fancies”.²⁴ „Zonder de opstanding van Jesus Christus is de heilsboodschap geen heilsboodschap meer; wij zullen dat met de apostel Paulus eens moeten zijn (1 Kor. 15:1vv).”²⁵

Veral die apostel Paulus bring hd. ‚sentrum’ skerp na vore in 1 Kor. 2:2: „Want ek het my voorgeneem om niks anders onder julle te weet nie as Jesus Christus, en Hom as Gekruisigde.” In Rom.

3:21-22 spreek hy ook van die geregtigheid van God wat geopenbaar is, deur die geloof in Jesus Christus. „terwyl die wet en die profete daarvan getuig”. Die apostel Johannes noem die Christologiese en „Teologiese” „skopus” in een asem: „En dit is die ewige lewe, dat hulle U ken, die enige waaragtige God, en Jesus Christus wat U gestuur het” (17:3).

In hierdie verband het S. J. van der Walt ’n betydse waarskuwende woord laat hoor deur die aandag te vestig op die tendens vandag, „ook by die Gereformeerde denkers, om die absolute gesag van die Skrif te devalueer, deur die Skrif as’t ware uit te speel teen Christus wat „die lewende Woord is”²⁶

3. DIE WOORD AS GEPREDIKTE WOORD

„Gaan die hele wêreld in en verkondig die evangelie aan die ganse mensdom” (Mark. 16:15; vgl. Matt. 28:19, Hand. 1:8, Joh. 20:21). „Daarom dank ons God ook sonder ophou dat, toe julle die woord van God ontvang het wat deur ons verkondig is, julle dit aangeneem het nie as die woord van mense nie, maar soos dit waarlik is, as die woord van God wat ook werk in julle wat glo” (1 Thess. 2:13).

In hierdie verband skyn dit soms of daar – selfs deur Geref. teoloë – ’n noodvlug gemaak word vanuit die problematiek van die „op Skrifgestelde Woord” na die „gepredikte Woord”. Ons wil graag ’n paar aanhalinge deurgee om op hierdie tendens te attendeer. Baarda sê dat ’n mens vir die (nie historiese?, nie wetenskaplike?) betroubaarheid van die evangelies „geen sluitende argumentatie bied, men kan haar alleen belijden en er van getuigen voor het forum der wereld”.²⁷ „men kan over de betroubaarheid in deze zin alleen maar getuigen of preken . . .”²⁸ Schippers meen dat ’n evangelis „kan alleen maar vertellen als hij meteen predikt; en omgekeerd”.²⁹ Overduin meen ook dat „de verkondiging de hoogste vorm van waarheidsbetuiging (is).”³⁰ Ook Kuitert redeneer in hierdie trant as hy beweer dat „het onder woorden brengen van de heilsboodschap in de taal van onze tijd gebeurt het best door deze praktiese pogingen (prediking, pastoraat, sielsorg, onderlinge gesprek); in elk geval gebeurt het daar beter dan in de studeerkamer van de theoloog”.³¹ Geen wonder nie dat Van Ruler die billike vraag aan Kuitert vra: „Is er alleen de prediking? Is er als moment in en als vorm van traditie niet ook de dogmavorming, de belijdenis?”³²

C. A. van Peursen meen: „Dogma’s en theologie zijn gekortwiekte liturgie. Pas binnen het gedicht, de psalm, de lofverheffing komen zij tot hun recht”.³³ „Zo zegt elke theologiese pitspraak steeds te weinig, omdat hij de volheid der proclamatie inperkt. Als gekortwiekte liturgie en schoorvoetende diakonie wijst de theologie, en elk denken over „God”, buiten zich, naar de dimensie van lofverheffing en dienst”.³⁴

Ook Berkouwer skyn in hierdie rigting te beweeg met sy bewering dat in die kultuursituasie van vandag, waar allerlei vrac rondom die

Bybel opdoem. „is de prediking van het evangelie zelf de enige weg, waarop niet meer fluisterend, maar met dankbaarheid en in lofsangen over de Heilige Schrift kan worden gesproken . . .”³⁵ Tog distansieer hy hom weer hiervan as hy in ’n kritiese voetnoot die beskouing van H. Diems afwys, by wie daar ’n tendens aanwesig sou wees vir ’n „oplossing” „via die prediking”.³⁶ Hy distansieer hom ook van Bultmann en Kähler, vir wie daar vir die geloof geen ander legitimasië is nie, geen ander betroubaarheid as die van die *verkondiging*.³⁷ Ook hier dink Berkouwer sterk „sentraliserend”. Hy noem dat die *problematiek* eers dan opkom „wanneer men de graphe uit z’n verbanden abstraheert en „op zigself” gaat benaderen — als letter — en dan het levende woord stelt teenover het versterde, gestolde woord”.³⁸ „Wanneer deze centraliteit en gerichtheid van de prediking der graphe vervagen, wordt alle prediking ongeloofwaardig naar alle zijden, wordt alle rhetorica en nadruklijkheid en accommodatie ridicul als vorm zonder inhoud, zonder betrokkenheid op de Geest die Christus verheerlijkt . . .”³⁹

Berkouwer beklemtoon dat vir *Luther* „deze boodschap als declaratie, als kerugma van het heil het beslissend aspect van Luthers bemoeienis met de claritas (is)”⁴⁰, maar hy waarsku teen ’n voorbarige konklusie as sou hierdie aksent op die prioriteit of „primaat” van die gesproke woord, ooit by Luther die aandag vir die *geskrewe* woord sou uitsluit.⁴¹ Berkouwer verwys in hierdie verband graag na Calvyn,⁴² vir wie mens onwelwillend van subjektivisme sou kon beskuldig as Calvyn beweer dat „zolang uw hart niet zichzelf over die zekerheid in strijd zal zijn, zal ook het Woord van een twijfelagtig en zwak, of liever van generlei gezag zijn”.⁴³ Die Skrif het gesag by die gelowiges, sê Calvyn, as hulle glo „dat ze uit de hemel is voortgekomen, *evenals*of levende stemme Gods zelf var, daar gehoord werden.”⁴⁴ En onwillekeurig dink mens aan die woorde van Hebr. 4:2: „Want aan ons is die evangelie verkondig net soos aan hulle; maar die woord van die prediking het hulle nie *gebaat* nie, omdat dit by die hoorders nie met die geloof verenig was nie.” Niemand sal wil beweer dat hiermee die Woord van God afhanklik gemaak word van die geloof van die mens nie, en dat die Woord eers dan Woord word wanneer dit gelowig aangeneem word nie, maar hier word inderdaad op diepsinnige wyse die korrelasie Woord-geloof geopenbaar. Sonder die geloof, baát die Woord nie.⁴⁵

In die prediking gaan dit om *feite* wat verkondig moet word met die doel om tot die geloof te bring (Joh. 20:31). Die evangeliste het geskryf met ’n spesiale doel: „het oproepen tot geloof”.⁴⁶ Dit gaan egter om die verkondiging van werklike gebeurtenisse. Ons mag nie vlug, sê Berkouwer, „in een dissociatie van duidelikhed en feitlijkheid, van kerugma en geschiedens. In de duiding is de blik geen ogenblik afgewend van wat *geschied* is . . .”⁴⁷ Dit was Lukas te doen om „wat *werklik* geschiedde en niet om los van de geschiedenis staande ‚ware’ ideeën. Wat hy gaat verhalen is niet een esoterisch geheim, maar een door ooggetuigen meegekemaakt en nu verhaald en doorgegeven gebeuren”.⁴⁸ Dit is duidelik dat „het getuigenis der prediking zou dan

een *vals* getuigenis zijn, omdat er geen *werklikheid* achter staat. Scherp keert het ganse N.T. zich tegen de gedachte, dat de boodschap des heils een eigen creatie of projectie zou zijn, een verduitsel van de menselijke geest".⁴⁹ Dit is alles waardevolle momente in die teologie van Berkouwer. H. Berkhof maak egter die kritiese opmerking dat, omdat Berkouwer nou in sy 'derde fase' is, die fase van „de existentiële strekking van de Schrift“, „de feitlikheid uitsluitend onder haar gezichtspunt van haar existensialiteit benaderen. M.i. zit daar het dubieuzen punt. Immers: krachtens de correlatie zijn wij het die de wege en grenzen der existensialiteit bepalen“.⁵⁰

Oor die „werklike gebeure“ en die verkondiging van hierdie gebeure is daar vandag veel roering. Mens dink in hierdie verband aan die Bultmanniaanse hermeneutiek en eksegeese. Ook daaraan dat Berkouwer genuanseerd onderskei tussen sê maar 'n „gewone“ ontmitologisering en 'n „radikale“ ontmitologisering soos by Bultmann e.s.⁵¹ Kuitert praat ook van 'n ontmitologisering van die hele Geref. wêreld,⁵² ja, dat selfs die Reformatore (Luther en Calvyn) al begin het met 'n „ontmitologisering“ van die teologie, 'n deurbreking van die metafisiese teologie⁵³ — vgl. die hellevaart en Nagmaal. Küng wil ook graag van ontmitologisering gebruik maak „als daarmee bedoeld wordt dat ook Jesus' boodschap over die godsheerschappij uit die situasie en het mythologiese wereldbeeld van die tyd vertaald moet worden in onze huidige situasie en het moderne wereldbeeld . . .“⁵⁴

Arntzen vra 'n kritiese vraag aan Baarda: „Geloof Baarda wel, dat we hier met een geschiedenis te doen hebben? . . . En als men zo uitermate kritisch gaat staan teenover die geschiedenissen, die die Heilige Schrift ons mededeel, heeft men dan een waarborg, dat die heilsfeiten dan ook niet door die kritiek worden aangeast?“⁵⁵ Wat verstaan Arntzen onder „geschiedenissen“ en onder „heilsfeite“ en is hierdie onderskeiding Skriftuurlik verantwoord? Ons staan hier voor die probleem van die „konsekwensies“. Berkouwer bring dit ter sprake as hy vra of ons by 'n „niet-exacte beskrywing nog wel van iets“ zeker kunnen zijn en of op deze weg niet „per consequentam“ alles ons ontvalt“. Hy ag dit noodsaaklik dat ons begrip moet hê vir hierdie vrees.⁵⁶ Hy ag dit nodig dat ons nie ons oë moet sluit vir die vele gevare van die „konsekwensies“ nie, en hy meen dat die stryd om „deze consequenties of implicaties die achtergrond vormt van alle confessionele verdeeldheid.“⁵⁷ Is dit egter billik en wetenskaplik om konsekwensies uit iemand se standpunt te trek as hy self daardie konsekwensies uitdruklik van die hand wys?

4. DIE WOORD AS BUIITE-BYBEELSE WOORD?

In hierdie verband dink ons nie in eerste instansie aan die *Roomse tradisie* nie. Berkouwer verwys na die Tweede Vatikaanse Konsilie waarvolgens die tradisie mé 'n *aanvullende* karakter besit, náas die Skrif nie. Küng en Rahner is ook hierdie mening toegedaan.⁵⁸ S. J. van der Walt kom tot 'n ander konklusie.⁶⁰

Dit gaan hier veral oor die standpunt van G. Th. Rothuizen. Volgens sy mening kom ons bv. die etiese ook „buiten het christelike

tegen . . . Troost heeft gelijk, wanneer hij zegt, dat bv. een huwelijks-etiek „nooit uitsluitend aan de Heilige Schrift kan worden ontleend” . . . Het betekend ook . . . dat men zich niet ontzag om in een boek as de Spreuken wijsheden van buiten Israël, algemene regels van goed en kwaad, ordening des levens, zede, etiek dus, te halen”.⁶¹ „Wanneer dezelfde Paulus het jonge christendom van een etiek moet voorzien, grijpt hij, behalve naar de wereld van het O.T., eenvoudig naar die van zijn dagen, pakt hij naar wat o.a. Stoa hem te bieden had”.⁶² Christelike etiek is demitologiserend „zij leert ons immer te breken met de mythe van het monopolie van het dogmatische, theologische en zelfs christelike in die etiek. Zij durft m.a.w. te ontdogmatiseren, onttheologiseren en zelfs ontkerstenen. Daarna — maar ook al daarin en daarmee — mag ze kerstenen, theologiseren en dogmatiseren naar hartelust”.⁶³ In Geref. Weekblad word genoem dat „de bijbel deelt haar normen voor een niet gering gedeelte met „de omgeving”: de bijbel staat niet alleen maar in die omgeving. In zoverre hadden die etischen althans half gelijk, toen ze zeiden, dat iets goed is, niet omdat het in die omgeving staat, maar dat het in die omgeving staat omdat het goed is — als ze dat tenminste ooit gezegd hebben”. En dan volg weer die verwysing na Spreuke, „dat nu niet bepaald die toppunt van evangelisch verkondiging mag heten en waarvan die regels ook ver buiten die omgeving voorkom . . . ”⁶⁴ Die probleempunt is hier nie dat daar inderdaad ook waarheidselemente buite die Bybel in die heidendom te vind is nie — waarom sou dit nie rëste kon wees van God se oorspronklike openbaring nie? — maar dit gaan hier oor wat in die Bybel staan, en oor die genoëgsaamheid daarvan, asook oor wáárom dit in die Bybel staan. Het ons nie hier by Rothuizen ’n devaluering van die genoëgsaamheid van die Skrif nie. ’n Formalisering daarvan, omdat dit nie afgestem is op die ‚skopus’ nie? — vgl. die ‚nie-evangeliese’ Spreuke, die ‚ontkerstenen’.

Hoe vloeibaar die grens tussen ‚besondere’ en ‚algemene openbaring’ deesdae geag word, blyk duidelik uit die voldoende bewering van C. A. van Peursen: „Dit alles wil niet zeggen, dat de Israëliënen over meer en heel andere, bovennatuurlike, informatie aangaande God beskikten dan de mens van vandaag”.⁶⁵ „Telkens moet het onderkennen van die Naam opnieuw beginnen, ook vandag als men de gang van het hedendaagse gebeuren echt recht wil doen en bevrijdende perspektieven ontwaren in het wereldbeeld en de machten van die moderne tijd”.⁶⁶ Ons is hier gedeeltelik op die glibberige en moeilike weg van die ‚duiding’ van die geskiedenis.⁶⁷

II. SENTRUM

Waarop rus die kerk? Het die Skrif so ’n ‚basisformule’, ’n ‚skopus’, ’n ‚sentrum”? Ons het reeds by 1, 2 verwys na enkele uitsprake in hierdie rigting, maar wil hier graag breedvoeriger daarop ingaan.

Die hart van die N. Te getuienis — waarop die kerk rus — is inderdaad die belydenis van die rots-apostel Petrus: „U (Jesus) is die

Christus, die Seun van die lewende God" (Matt. 16:16). Soos 'n refrein kom hierdie belydenis in die N.T. telkens terug, soms wel swak en vaag omlynd. Dit kom voor by Natanael (Joh. 1:50), by Martha (Joh. 11:27), by die hoofman oor honderd (Matt. 27:54), by Thomas (Joh. 20:28). Na alle waarskynlikheid was die eerste belydenis van die vroeë kerk net: „Jesus is die Here" (1 Kor. 12:3; Filipp. 2:11). Al wat 'n mens moet doen om gered te word, is slegs om in die Here Jesus te glo (Hand. 16:31), en ook dat God Hom uit die dode opgewek het (Rom 10:9). Vir die Jood is die groot struikelblok geleë in verbinding van Jesus enersyds, met Messias en Seun van God andersyds (Luk. 22:70-71). Vir die heiden is dit 'n dwaasheid dat die Gekruisigde ook die Opgestane kan wees (Hand. 17:32).

So eksklusief is hierdie weg dat Jesus kon sê: „Niemand kom na die Vader behalwe deur My nie" (Joh. 14:6). Petrus noem dat daar „geen ander naam" is waardeur ons gered moet word nie (Hand. 4:12). So uniek is hierdie weg dat Jesus vir die Jode kon sê dat hulle God nie ken nie omdat hulle Hom (Jesus) nie ken nie (Joh. 7:28, 8:19, 55).

In die aangesig van Jesus sien ons God Self (Joh. 14:9). In Hom het al die volheid van God liggaamlik gewoon (Kol. 2:9). Hy is die beeld van die onsienlike God (Kol. 1:15), ja, God is openbaar in die vlees (1 Tim. 3:16).

Daarom sou ons, *reg besien*, nie beswaar kon hê teen die gedagte van 'n sentrum' in die Skrif nie, maar nié as sou die periferie van minder betekenis wees nie. Met hierdie gedagte word alle formalistiese Skrifbeskouinge gesloop, omdat ons in die Skrif onmiddellik te doen het met die bóódskap van die Skrif. Dit kan nl. nie ontken word nie dat 'n blote *formalistiese* omgang met die Skrif inderdaad baie móóntlik is. Die owerpriesters en skrifgeleerdes kon blykbaar met teks en kapittel die geboorteplek van die Messias aandui (Miga 5:1), terwyl hulle self nie gegáán het nie (Matt. 2:6). Jesus sê vir die Jode dat hulle Moses nie glo nie omdat hulle Hom nie glo nie. „maar as julle Moses geglo het, sou julle My glo, want hy het van My geskrywe" (Joh. 5:46). As die ryk man se vyf broers „Moses en die Profete" besit het, dan het hy dit ook na alle waarskynlikheid besit, maar tog die ewige lewe gemis omdat hy nie na die Woord wou luister nie (Luk. 16:31). Jesus moes die geslote oë van die Emmaús-gangers open „van Moses en al die Profete af en vir hulle uitgelé in al die Skrifte die dinge wat op Hom betrekking het" (Luk. 24:27). Nadat Johannes „sy" lang evangelie geskryf het, wat hy die doel daarvan in een sinnetjie saam: „maar hierdie is beskrywe, dat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God; en dat julle deur te glo die lewe kan hê in Sy Naam" (Joh. 20:31). Filippus moes vir die kamerling, wat die Skrif geléés maar nie verstaan het nie, vanuit Jesaja „die evangelie van Jesus aan hom verkondig" (Hand. 8:35). Koning Agrippa het die profete „geglo" maar tog nie 'n Christen geword nie (Hand. 26:27-28).

Daarom is S. C. W. Duvenhage se poging waardevol om nie „op skolastiese wyse met 'n formele opvatting, afgesien van die in-

houd van die Skrif, voor 'n dag te kom nie". Tereg beklemtoon hy dat „die Skrif nooit van sy boodskap losgemaak mag word nie. Die gesag van die Woord van God kan alleen verstaan word vanuit die aanvaarding van die inhoud van die Woord self as swaard van die Gees”.⁶⁵ Hy meen ook dat die openbaring van God sy „hart vind in die vleesgeworde Woord, Jesus Christus” en dat die suiwere visie op die Skrif alleen moontlik is „vanuit die betrokkenheid van die heilswaard op die heilsgeskiedenis”.⁶⁶ Lekkerkerker sê hierdie — vir kritiek vatbare — woord i.v.m. die Heidelbergse Kategismus: „De Heidelberger is méér geïnteresseerd bij het levende spreken Gods tot profeten en apostelen bovenal in zijn Zoon Jezus Christus, dan bij de schriftelijke teboekstelling. Hij is meer Christusgelovig dan bijbelgelovig. Mede daardoor zegt hij niets over het gezag van de overlevering, een kwestie die echt belangrijk wordt wanneer men een leer van de Heilige Schrift gaat geven”.⁶⁷ Dit is 'n valse dilemma om die „Skrifgeloof” teen die „Christusgeloof” uit te speel — asof ons die Skrif kan glo, los van Christus om, en asof Christus nie tot ons kom deur die Skrif nie.

„In die diepste sin van die woord, is alleen Christus volgens die Bybelse verkondiging onmisbaar vir die kerk”.⁷¹ maar tog moet ook gesê word „dat die kerk sonder die Skrif nie kan leef en bestaan as kerk van God nie”.⁷²

Al is dit moeilik naspeurbaar, wil Polman tog spreek van 'n „sentrale boodskap” in die prediking van *Augustinus*. „Daarom verklaart hij (Augustinus) ook openlijk en ronduit, dat alleen een prediking, die Christus brengt, tot het doel leidt . . .”⁷³

Bekend is ook in die verband die standpunt van *Luther*. Kanoniek is vir hom alleen daardie boekie „was Christum treibt”. Dit had ten gevolg dat hierdie reformator tot kritiese uitsprake t.o.v. sekere Bybelboeke kon kom (vgl. sy oordeel oor die „brief van Jakobus”). Die kritiese vraag is aan die Reformasie gestel of ons nie „midden in het reformatorisch denken — met zijn nadrukkelijk „sola Scriptura” — een kritiek aantreffen, die zich boven de Schrift stelt en haar gezag en normativiteit voor en in de kerk aan een kritische beoordeling onderwerpt”.⁷⁴ Berkouwer meen dat ons by Luther wel kan spreek van 'n „Christologiese canonbegrip” of van 'n „heilshistoriese canoniciteit”.⁷⁵ maar hy wys die gedagte af as sou Luther voor 'n subjektivisme gekapituleer het; „het zou onge-rechtvaardigd zijn Luthers Schriftbeskouwing vrijwel uitsluitend te benaderen vanuit deze incidentele problematiek, die tenslotte toch niet leidde tot de destructie van het in de canon betuigde *evangelie*”⁷⁶ (Vgl. die „konsekwensie-gedagte”).

Ons wil hier nader ingaan op die standpunt van *Berkouwer* self. Dit sou nie oordrewe wees nie om te stel dat hy albei sy dele oor die Heilige Skrif geskryf het in skerp konfrontasie met die formalistiese Skrifbeskouing. In beide dele kom die „skopus” herhaaldelik terug, haas by elke hoofstuk weer. Beide dele word beheers deur die „uitgangspunt” van B. se teologie: die korrelasie openbaring/geloof. Ook hier gaan dit vir hom vir geen enkele oomblik om die formele

lös van die inhoudelike om nie. Inderdaad gaan dit ook oor die formele, maar dan onlosmaaklik verbind met die ‚sentrum‘.

Sprekende oor die formele, abstrakte Skrifbeskouing, noem Berkouwer dat die Skrif hier gesien word „als geschrift, als boek van Goddelijke *qualiteit*, zónder dat daarbij van het *begin* af de *inhoud*, de *boodschap* van de Schrift word méégedacht. We raken hier een ingrijpend punt der Schriftleer . . .”⁷⁷ Hy toon aan hoedat Bavinek aan alle formaliteit en isolering en alle dualisme tussen Skrifgeloof en Christusgeloof ontkom het.⁷⁸ „Belangrijk is zowel bij Bavinek als bij Kuyper de duidelijke afwijzing van de gedachte, als zou de Schrift, afgezien van haar *boodschap* het voorwerp van testimonium zijn”.⁷⁹ Berkouwer het „geen enkel bezwaar om van „Schriftgeloof” te spreken, want die Emmaüsgangers en ons word gewaarsku „tegen elke devaluering van het geschreven en gepredikte Woord”.⁸⁰ In die geskrewe en gepredikte Woord gaan dit telkens onlosmaaklik om dié Woord, Jesus Christus. Daarom kom die waarskuwing dat ’n tradisionele Skrifgeloof nie kan bly bestaan nie „wanneer de levende band aan de *boodschap* der Schrift niet meer het leven tot in het hart beheerste”.⁸¹ „Uit het onbevredigende van allerlei soluties van het canonprobleem zoals in de verwijzing naar de providentia Dei, de getuigenis des Geestes en de autoriteit der kerk blijkt voortdurend, dat er geen enkele geïsoleerd instantie is, die buiten de inhoud en diepte van de canon zélf om, een verklarend licht kan werpen op de vorming en de gelding van de canon. Maar bovenal kan men zich niet onttrekken aan de indruk, dat in deze oplossingen de canon zélf wordt gedevalueerd. De relatie tussen canon en geloof wordt hier nl. steeds belicht vanuit een min of meer *theoretische* verklaring, waarin men meent het gezag van de canon te kunnen verduidelijken”.⁸² Oor hierdie gelade woorde sal daar, veral in die lig van art. 5 N.G.B. nog veel geteologiseer moet word. Teenoor Rome (Rahner), wat die kanonprobleem ekklesiologies tot oplossing bring, handhaaf Berkouwer dat die „zekerheid alleen te verstaan (is) vanuit de boodschap des heils . . .” terwyl hy terloops daarop wys dat ons nie in die kanon tussen sentrum en periferie moet onderskei „alsof periferie *onbelangrijk* zou zijn”.⁸³ Volgens hom is „een *waarachtige* belijdenis van de Heilige Schrift alleen mogelijk door zich aan het getuigenis der Schrift gewonnen te geven. Alleen op deze weg van het geloof groeit de zekerheid aangaande de Schriften als het gewaad, waarin Christus tot ons komt naar Calvijs diepe en zinvolle formulering”.⁸⁴ Wie die eenheid van die H.S. en die boodskap van die Skrif verbreek „en het ene ware geloof opspluis, tast niet alleen de zekerheid des geloofs aan, maar doet dat door de *zin* van het Schriftgeloof op te heffen en te seculariseren”.⁸⁵

In Deel II kom hierdie gedagtes herhaaldelik terug. Ook t.a.v. die teopneustie van die H. S. handhaaf hy dat dit nie meer formeel verstaan kan word nie, „ook met vanuit een algemene instrumentaliteit, maar moet gezien worden in verband met de werklikheid des heils, *waarvan de Schrift getuigt*”.⁸⁶ „Het geheim der teopneustie bedoelt ons niet te stellen voor een theoretische problematiek, hoe

het moegelyk en denkbear is, dat de Skrif Gods Woord en mensewoord is en hoe ze „verenigd” kunnen worden, maar stelt ons voor het geheimenis van Christus^{88a}. Wanneer die Skrif „van Christus getuigt en dus van *Hem* als het Woord Gods onderscheiden is, dan is dat geen relativering van de Skrif, maar de erkenning van haar zin, gerichtheid en funksie^{88b}. Die geloof van die Skrif „is niet het aanstaren van een heilig en misterieus boek, maar het *horen* van het getuigenis *aangaande Christus*”^{88c}. Aldus kan Berkouwer tot hierdie gewigte konklusie kom: „Daardoor wordt het zinvol en noodsaaklik te bedenken, dat we in de Skrif niet in aanraking komen met een openbaring van een Goddelijke waarheid (of waarhede) waarover wij zouden kunnen spreken *buiten het getuigeniskarakter dezer verba om*”^{88d}. Hy ontken nie dat daar „waarhede” in die H. S. is nie, maar wél dat mens oor die waarhede geisoleerd kan spreek buite dié Waarheid om (Joh. 14:6, 5:46). Hoe het dit gekom dat Jood en Christen die O.T. radikaal verskillend interpreteer? Nié in die tegniek of metodes van Skrifgebruik nie, maar in die „totale en sentrale insig in het O.T. als getuigenis van de belofte van de God van Israel en in de realiteit van Jezus als Messias”^{88e}. In hierdie verband doen die woorde van Koole onweldadig aan nl. „dat men de N.T. ische exegese van het O.T. wel hoog kan aanslaan, doch haar toch allerminst geheel normatief kan achten voor onze hedendaagse exegese”^{88f}. Ook aangaande die „betroubaarheid” van die H.S. geld vir Berkouwer dat „ze is geen *theorie*, die aan het vertrouwen *voortgaat* en dit vertrouwen *moegelik maakt* en zo komt tot een tweevoudige zekerheid aangaande *de Skrif* en aangaande *haar boodskap*”^{88g}. Dieselfde skopusgedagte kom by die „duidelikheid” van die Skrif ter sprake. „Over de perspicuitas werd niet gesproken, los van het perspicere, het zien en het doorzien, net verstaan van de boodskap der Skrif”^{88h}. H. W. Rossouw kom tot dieselfde konklusie.⁸⁸ⁱ Die gehoorsame „onderwerping” aan die Skrif is „n geloof wat alle blindheid mis en dit rus nie „in een oervertuiging aangaande een formele autoriteit, die geloofd moet en kan worden, afgezien van wat zij heeft gesproken”^{88j}. Daar is altyd die groot moontlike onmoontlikheid oop, „men kan „Bethlehem” ontdekken in de Skriften zonder de weg naar Bethlehem te gaan en de Skriften ondersoeken zonder tot Christus te komen, de Skrifte: lezen en toch *dwalen* en de Skriften niet kennen. Er is een toeganklikheid der woorde, maar deze garandeert nog niet de kennis van het geheim.”^{88k}

By alle kritiekpunte teen Berkouwer, is die waardevolle van sy Skrifbeskouing sekerlik geleë in die skopus-gedagte, waardeur hy met alle formalisme afreken. Ons sou kon sê, dis die bevrydende in hierdie studies.

J. H. van Wyk.

VERWYSINGS

1. By G. C. Berkouwer, „De Heilige Skrif” H. Kok-Kampen, 1967, voetnoot 50, p. 394.
2. Vgl. hiervoor o.a. S. C. W. Duvenhage, „Die Gesag van die Heilige Skrif”, Potchefstroom, 1967, pp 27-29

3. L. H. Marshall, „The Challenge of New Testament Ethics”, London, 1960, p. 218.
4. John A. T. Robinson, „Eerlijk voor God”, Amsterdam, 1964, p. 117.
5. Otto Weber, „De Boodschap van de Bijbel”, Wageningen, 1958, p. 103.
6. In „Geref. Weekblad” 19 Maart 1965, p. 266
7. In „Geref. Theologisch Tijdschrift”, Mei 1966, p. 102.
8. J. L. Koole, „Verhaal en Feit in het Oude Testament”, Kok-Kampen, s.j., p. 49.
9. Vgl. Duvenage, a.w. pp. 18-19.
10. G. C. Berkouwer, „De Heilige Schrift” I. Kok-Kampen, 1966, p. 91.
11. A.w. II, p. 14.
12. A.w. II, p. 105.
13. A.w. II, p. 114; vgl. ook p. 139. Sien ook H. N. Ridderbos, „Het Woord, het Rijk, en onze verlegenheid”, Kok-Kampen, 1968, pp. 57-77.
14. H. M. Kuitert, „De Realiteit van het Geloof”, Kok-Kampen, 1966, veral p. 182.
15. Idem, pp.168, 207.
16. Vgl. idem, pp. 147, 165.
17. Idem, p. 123.
18. Idem, pp. 176, 180, 181, 184, 197.
19. H. N. Ridderbos, „Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift”, Kok-Kampen, 1955, p. 111.
- 19a. In „Geref. Theologisch Tijdschrift”, Febr. 1968, p. 52.
20. A.w. II, p. 319; vgl. 316.
21. „De Nieuwe Katechismus”, Hilversum-Antwerpen, 1966, p. 307; vgl. Hans Küng, „De Kerk”, Hilversum-Antwerpen, 1967, p. 75v. H. M. Kuitert beweer ook dat die *televisie* ons kom leer het „dat Gen. 1-3 niet letterlijk kloppen” (Geref. Theologisch Tijdschrift, November 1966, p. 211). Hy skat dat „wie natuurwetenskappe studeert, lees die bijbel . . . minder naïef, minder vanzelsprekend . . .” (idem, p. 213). „Over Genesis 1 . . . denken velen anders dan het gereformeerde voorgeslacht” (idem, p. 214). In ’n kategetiese handboek (G. P. Hartvelt en H. M. Kuitert, „In de Kring”, Delft, 1965) word gesê dat die veelheid van (skeppings-) verhare duidelik maak dat „de bijbelschrijvers in beelden, ontleend aan hun eigen tijd, Gods skeepmgswerk verkondigen” (p. 41; vgl. ook pp. 40 en 42).
22. J. D. du Toit, „Die Bybel is die Woord van God”, Stellenbosch, 1941, p. 42.
23. RES, Agenda Reports, Michigan, 1968 p. 215.
24. In „Kerk en Theologie”, Juli, 1965, p. 198.
25. Idem, p. 203. So ook in „Geref. Theologisch Tijdschrift”, Febr. 1968, p. 94.
26. In „Koers”, Jan. Febr. 1966, p. 263.
27. Tj. Baarda, „De Betrouwbaarheid van de Evangelien”, Kok-Kampen, 1967, p. 87.
28. Idem, p. 90.
29. In Geref. Theologisch Tijdschrift”, Aug. 1968, p. 198.
30. In „Verkondig het Woord” I. Wever-Franeker, 1958, p. 206.
31. Kuitert, „Realiteit”, a.w. p. 128.
32. In „Kerk en Theologie”, Juli 1967, p. 208. Vgl. Kuitert se kritiek op Pannenberg: „Wij komen bij de omkering van Bultman terecht. Niet de prediking (het Woord) slokt de gebeurtenissen op, maar de gebeurtenissen de prediking” („Geref. Theologisch Tijdschrift”, Febr. 1968, p. 92).
33. C. A. van Peursen, „Hij is het weer”, Kok-Kampen, s.j., p. 63.
34. Idem, p. 64.
35. A.w. I, p. 76.
36. Idem I, p. 222, voetnoot 380.
37. A.w. II, p. 205.
38. Idem II, p. 396.
39. Idem II, p. 405.
40. Idem II, p. 270.

41. Idem II, pp. 394-395.
42. A.w. I, p. 180; II, p. 375.
43. J. Calvyn, „Institusie”, Meinema- Delft, III, 2, 6
44. Idem, I, 7, 1.
45. Vgl. Berkouwer, a.w. I, p. 136.
46. Berkouwer, a.w. II, p. 210.
47. Idem II, p. 219.
48. Idem II, p. 220.
49. Idem II, p. 225.
50. In „Ex Auditū Verbi”, Kok-Kampen, 1965, p. 53.
51. A.w. II, p. 239 e.v.
52. In „Geref. Theologisch Tijdschrift”, Nov. 1966, p. 211.
53. Kuitert, „Realiteit”, a.w. pp. 154, 158
54. Küng, a.w. p. 75.
55. In „Geref. Theologisch Tijdschrift”, Aug. 1966, p. 157.
56. A.w. II, p. 212.
57. Idem II, p. 281.
58. Vgl. „Geref. Theologisch Tijdschrift”, Febr. 1965, pp. 13-14; „Geref. Weekblad”, 1 Okt. 1965.
59. A.w. II, p. 343.
60. In „In die Skriflig”, Apr.-Mei 1968, p. 32.
61. In „Geref. Theologisch Tijdschrift”, Nov. 1967, p. 277.
62. Idem, p. 278.
63. Idem, p. 279.
64. „Geref. Weekblad”, 8 Dec. 1967, p. 159
65. Van Peursen, a.w., p. 18.
66. Idem, p. 19.
67. Vgl. Murray Jansōn, „Die Kerk en die Ideologie”, Potchefstroom, s.j., pp. 47-51.
68. Duvenhage, a.w. p. 8.
69. Idem, p. 9.
70. A. F. N. Lekkerkerker, „Gesprekken over de Heidelberger”, Wageningen, 1964, p. 79.
71. J. H. Roberts, „Kerk en Skrif”, Potchefstroom, s.j., p. 25.
72. Idem, p. 26.
73. A. D. R. Polman, „Het Woord Gods bij Augustinus”, Kok-Kampen, 1955, p. 146.
74. Berkouwer, a.w. I, p. 121.
75. Idem I, p. 122.
76. Idem I, p. 124.
77. Idem I, p. 45.
78. A.w. I, p. 47; II, p. 67.
79. A.w. I, p. 48.
80. A.w. I, p. 67; II, p. 245.
81. A.w. I, p. 76.
82. A.w. I, p. 100.
83. A.w. I, p. 111.
84. A.w. I, p. 136.
85. A.w. I, p. 136.
86. A.w. II, p. 51.
- 86a. A.w. II, p. 52.
87. A.w. II, p. 55.
88. A.w. II, pp. 55-56.
89. A.w. II, p. 56.
90. A.w. II, p. 177.
91. By Berkouwer, a.w. II, p. 167.
92. A.w. II, p. 206.
93. A.w. II, p. 260; vgl. p. 329.
94. H. W. Rossouw, „Klaarheid en Interpretasie”, Amsterdam, 1963, stelling I. Vgl. R. Bijlsma, „Schriftgezag en Schriftgebruik” 1964.
95. Berkouwer, a.w. II, p. 424.
96. Idem II, pp. 443-444.