

Geldt daartegen als bezwaar, dat de overheid tijdelijk is, en om der zonde wil is ingesteld (indien dat juist is)? Is ook het tegenwoordig kerke-lijk instituut niet om der zonde wil en tijdelijk? Wil dat nu zeggen, dat dat instituut niet als gave van Gods bijzondere genade kan worden gezien? We zouden ons waarlijk weer in de luthersche lijn bewegen. Kan een geloovige niet Gods genade en trouw in Zijn verbond danken voor de overheid? En kan een christelijke overheid in haar regeering niet bedoelen, den Heere in Zijn verbond om Christus wil te dienen? Naar het mij voorkomt moet ze dat.

Daarmee kom ik niet op voor het herstel der theocratie. Als ik begeer, ook te eten en te drinken ter eere Gods, ben ik daardoor niet aan de wetten voor spijs en drank van het O.T. gebonden. De Schrift spreekt nu eenmaal niet meer tot de overheid, zooals in het O.T. Daarmede is ook in een bepaald opzicht de kloof tusschen dit standpunt en den droom van het oude revolutionaire anabaptisme aangegeven.

Evenmin heb ik het hiermede opgenomen voor de handhaving van art. 36 van de Ned. Geloofsbel. in den oorspronkelijken vorm. Zeker niet! Maar dat ligt niet daaraan, dat het niet de roeping der overheid zou zijn, den Christus in Zijn koninkrijk te dienen, maar daaraan, dat de bevoegdheid, aan de overheid door den Christus verleend, veel beperkter is dan het in dat oorspronkelijk artikel omschreven is.

Van zelf is hiermede aan de orde gekomen de vraag naar het jenseitige of diessseitige van het koninkrijk Gods, dat is van de bedoeling der bijzondere genade in den Christus. Ook dit is een punt, dat slechts even kan worden aangestipt.

Naar mijn overtuiging is het de bedoeling der bijzondere genade, dat ze in dit leven volkomen wordt gerealiseerd. Dat dat hier nimmer zal geschieden, wordt daarmede niet ontkend. Hier is een ander verschil met den droom van het anabaptisme. Om de zonde van het vleesch kan het niet, maar van de zijde der bedoeling Gods gezien kan het wel. Daartegen brengt men toch niet in, dat het bestaan van een machts- en rechts-instituut als dat der overheid dat toch uitsluit? Want dan zou men toch weer invoeren de tegenstelling tusschen liefde en gerechtigheid, tusschen het koninkrijk Gods en een aardsch koninkrijk, tusschen de bergrede en de tweede tafel der wet, tusschen „Gebot” en „Ordnungen”.

Daarmede is niet ontkend, dat een heerlijker realisering der bijzondere genade in nieuwen vorm nog te wachten is, wanneer het nieuwe Jerusalem van den hemel nederdalen zal. De beste wijze, om dat nieuwe Jerusalem te verwachten, om de toekomstige stad te „zoeken”, is echter, ons te geven aan de volle realisering van de bijzondere genade in den vorm, waarin het hier naar de goddelijke bedoeling kan.

S. G. DE GRAAF.

Vragen binnen de dialectische theologie.

De Redactie van dit Tijdschrift vroeg mij iets te zeggen over de punten, die binnen de dialectische theologie tegenwoordig 't meest in geding zijn. Daartoe ben ik wel bereid, op deze conditie, dat ik mij onder het schrijven niet als vertegenwoordiger van een groep behoef te gedragen.

De beste manier om den invloed van een theologische richting te breken bestaat hierin, dat men een kring trekt rondom een aantal vertegenwoordigers en hen zodoende isoleert. De vragen waarover het hier gaat, zijn theologische vragen zonder meer en niemand kan er buiten blijven of mag er zich van afmaken.

Het best doe ik waarschijnlijk, als ik begin met een beetje het terrein te verkennen. In de dialectische theologie liggen de dingen op een bepaalde wijze, anders dan ze vroeger wel eens gelegen hebben. Dat is niet het werk van een paar mensen. Wanneer men vraagt hoe het komt, moet het laatste antwoord een mystiek karakter dragen. God laat het ons anders zien. Misschien mag ik verder gaan en zeggen: de dingen liggen inderdaad anders.

Het verschil zit vooral hierin, dat wij de punten waarover het in de theologie gaat, minder zakelijk zien. Augustinus verdeelde de stof in *res* en *signa*, dingen en heenwijzingen. Welnu, men kan zeggen, dat het verwijzingskarakter meer op den voorgrond is gekomen.

Men drukt dat op verschillende manieren uit. Nu eens wordt op den voorgrond gesteld, dat de dingen des geloofs niet „gegeven” zijn. Een germanisme dat beter zoo omschreven wordt, dat wij er niet over kunnen beschikken. Wij moeten afwachten of wij ze weer zullen tegenkomen, ook als wij ze éénmaal hebben ontmoet. Want het gaat in de theologie om God en, voorzover iets anders er in behaald wordt, om dat andere in betrekking tot God (Thomas Aquinas). En nu spreekt het voor een christen wel vanzelf, dat wij voor onze kennis van God van zijn openbaring afhankelijk zijn. En dat verder de relatie waarin iemand of iets tot God staat, geheel afhankelijk is van Gods vrije genade. Wij kunnen niet zomaar gaan spreken van een organisch verband, waarin de onderdeelen van de theologie tot elkander staan. Want dat zou hierop neer komen, dat wij God tot de wereld rekenden en dat alles in de wereld in een vaste betrekking tot God stond.

In de dialectische theologie wordt het zakelijke daarom vaak zoo sterk geëlimineerd, dat alleen de verhouding overblijft; en de verhouding op haar beurt weer zoo van allen inhoud ontledigd, dat men alleen nog van richting kan spreken. In de kerk b.v. ziet men dan niet een vereeniging van mensen, die iets zouden zijn, waardoor ze met God in verband staan, of iets zouden hebben, dat ze namens God konden uitdeelen. Neen, het lidmaatschap van de kerk beteekent, dat men met de apostelen en profeten in de richting van God wijst en altijd weer wacht op goddelijk initiatief. De kerk is dan een grensgrootheid, „schildwacht der eeuwigheid” (Calvijn).

Barth en Brunner hebben het beide wel op die wijze voorgesteld. Maar Brunner heeft de filosofie er meer in betrokken, zoodat hij het niet zoo lang kon volhouden. Want de filosofische dialectiek slaat op de een of andere wijze altijd weer om. Barth heeft beter in zijn oor geknoopt, dat men de wonde moet openhouden (Kierkegaard).

Zoo ontdekken wij een verschil in structuur tusschen wat ik nu — sterk overdrijvend — wel de oude en de nieuwe theologie mag noemen. Ik spreek opzettelijk van overdrijving. Immers ik noemde reeds de namen

van Augustinus, Thomas en Calvin en telkens vond ik daar iets, wat overeenkomt met de dialectische theologie. Het zijn meer de tusschenliggende perioden, die aanleiding geven om van oud en nieuw te spreken, dan de epoques, die samen het ware beeld van de theologie geven.

Maar verschil in structuur met een vroegere periode is er dan wel. Men mag misschien zeggen dat die oudere theologie haar stof ziet naar analogie van het geschapene. Men kan de dingen waarover het gaat behandelen, zooals men dat doet met steenen, planten, dieren. Men kan ze catalogiseeren, ordenen, beschouwen. Men kan er om heen loopen en ze van alle kanten bezien, want ze kunnen niet wegloopen. Men heeft den tijd, want ze blijven er wel. Eerst is er b.v. één dogma; later komt er een bij tot men een zekere collectie krijgt. En dan pas komt er een tijd waarin men er waarlijk wetenschappelijk mee bezig kan zijn. De logische actie gaat er zich mee bemoeien en dan ontstaat er een nieuwe discipline, zooals dat op zoo menig ander gebied, b.v. de moderne psychologie, ook gebeurt. Op een dergelijke wijze redeneert Kuyper in zijn Encyclopaedie.

Wie zoo te werk gaat neemt de stof in de theologie naar analogie van het geschapene.

Nu heeft de dialectische theologie den oorlog verklaard aan de analogie. Maar ik waag het toch het woord ook met haar in verband te brengen. Zij vindt en behandelt haar stof naar analogie van de wijze waarop zij kennis krijgt van de openbaring Gods in Jezus Christus. Dat Jezus de Christus is, is niet zinnelijk waarnembaar, zooals volgens de synode van Assen de boom der kennis des Goeds en des Kwaads in het Paradijs moest zijn. Wanneer Petrus tot de ontdekking komt dat het zoo is, zegt Jezus: dat hebben vleesch en bloed U niet geopenbaard, maar mijn Vader die in de hemelen is. Wanneer de theologie naar analogie van deze openbaring in Christus wordt opgebouwd, zal ze er heel anders uitzien dan wanneer men het doet op de wijze, die ik boven beschreef. Het gegeven-zijn, als ik dat woord toch eens mag gebruiken, is veel minder vanzelfsprekend, minder algemeen-geldig. Het is een genadegift en over den duur van die genade is nog niets beslist. Eenige oogenblikken later noemt Jezus Petrus een Satanas. Men kan niet zeggen dat het er wel blijft, zooals met de geschapene dingen.

In verband met deze structuur staan nu ook de vragen, die binnen de dialectische theologie aan de orde komen. Een van de eersten is geweest of men de verbondenheid des menschen aan zijn naaste en de verantwoordelijkheid tegenover dien naaste zoo zelfstandig en zoo massaal in de theologie mag binnen brengen, dat er een soort imperium in imperio ontstaat. — Dat was bij Gogarten het geval. Daardoor kwam er een geheide anthropologie voor 't licht, die politieke strekking ging aannemen. Men weet dat dit bij de Deutsche vertegenwoordigers van de nieuwe theologie tot een volkomen breuk heeft geleid. Deze anthropologie was veel te massief, te concreet, te weinig ontleend aan het significatief karakter van de verhoudingen tusschen de huisgenooten des geloofs, dan dat ze vereenigbaar zou zijn met het belijden, dat ten grondslag ligt aan de dialectische theologie. De Deutsche geschiedenis van dezen tijd

levert een geweldige verluchting van de waarheid dat de theologie praktische strekking heeft. De opvattingen van Gogarten werkten te direct zakelijk. Er zat te veel scheppingsanalogie in.

In de tweede plaats noem ik de kwestie van het aanknoopingspunt. Men kent haar uit Brunner's *Natur und Gnade* en Barth's *Nein!*

De opvattingen van Brunner, op dit punt althans, zijn minder modern dan die van Gogarten. Ze hebben minder te maken met de verhouding tusschen dialectische theologie en allernieuwste wereldhistorie. Brunner is een reprimanderend dialectisch theoloog en heeft daarom in ons land met dit terugrijpen op motieven, die in onze vaderlandsche theologie heel bekend zijn, weinig navolging gevonden. Brunner brengt de openbaring in de Schepping naast de openbaring in het Evangelie naar voren. Hij bepleit de noodzakelijkheid om te rekenen met de onderhouding Gods, een leer die Kuyper in zijn *Gemeene Gratie* breed heeft ontwikkeld. In verband daarmee meet hij de beteekenis van het *humana* uit, in aansluiting aan de leer van het beeld Gods bij de reformatoren. Brunner vergeet daarbij, welk een andere beteekenis zulk een leer in onzen tijd moet hebben als *toen* *mal*s. Men kan aan de ontwikkeling van de neo-calvinistische theologie ten onzent, zooals die zich vertoont bij Prof. Schilder en anderen, opmerken, in welke richting wij daarmee *nu* gebracht worden. Bij de reformatoren is deze leer een rudiment uit de scholastiek, die een natuurlijke theologie noodig had, om als onderbouw te dienen voor de geopenbaarde. Thans zijn deze voorstellingen torpedo's, waarmee uit den hoek van de cultuur en de politiek aan kerk en theologie afbreuk wordt gedaan.

Een derde vraag, die mij hier bijzonder interesseert is deze, of in de dialectische theologie, zooals met name Barth die in zijn *Dogmatik* heeft uitgewerkt, ten opzichte van het openbaringskarakter van onze Godskennis wel genoeg rekening wordt gehouden met de leer des Heiligen Geestes. Het is de kwestie van de continuïteit. Ik heb boven opgemerkt, dat over den duur van de genade nog niets beslist is, als wij er op gewezen hebben, dat ze een gave is. Ik wilde daarmee aangeven dat in ieder geval de duur van de genade een heel ander karakter draagt dan de duur der dingen die wij geschapen noemen en die God onderhoudt. Het volk zegt, dat genade geen erfgoed is en wil daarmee een onderscheid stellen tusschen het *blijven* van de dingen op natuurlijk en op geestelijk gebied. De leer van de *algemeene genade* rekent juist met het voortbestaan van de eenmaal geschapen dingen en stelt die op rekening van Gods lankmoedigheid en geduld.

Wanneer wij over genade spreken in verband met de beloften van het Evangelie, kan natuurlijk deze duur niet bedoeld zijn. Daarom schreef ik, dat met de gift der genade over haar duur nog niets gezegd is. Dat wil echter niet zeggen dat de genade geen duur van eigen aard zou kunnen bezitten. Naar analogie van de openbaring Gods in Jezus Christus, die met ons is „alle de dagen tot de voleinding der wereld” (Matth. 28 : 20). Het wil mij voorkomen, dat Barth hier te zeer iedere analogie-gedachte

naar den kant van de werkingssfeer des Heiligen Geestes afwijst en te strikte identiteit eischt. De duur of continuïteit die hij wil toelaten, moet om te beginnen vallen binnen den tijd dien Jezus op aarde was. Zoo de drie en dertig jaren van Zijn leven; de drie jaren van Zijn omwandeling; de veertig dagen tusschen Zijn Opstanding en Hemelvaart.

Barth kent ook wel bijzondere beteekenis toe aan den levensduur der kerk, den tijd tusschen Hemelvaart en Wederkomst. Maar hij wil het leven der kerk toch „vanuit de christologie” ¹⁾ verstaan. Dat bedoel ik als ik zeg dat Barth te veel dringt op identiteit en de analogie te principieel uitsluit. De d u u r van het genadeleven mag niet opgesloten blijven binnen het verloop van het leven van Jezus. Dan komt men de belijdenis van den Heiligen Geest te na. Op die wijze zou het geloof geen anderen duur kennen dan in de afzonderlijke stukjes uit het leven van Jezus, waarmee het zich zelf zou identificeeren. Dit zou het eenige tijdsbegrip zijn, dat de theologie kent. Die stukken van het leven van Jezus krijgen dan sacramenteele beteekenis. Het is Gods eeuwigheid, die hier in den zichtbaren vorm van aardschen tijd voor ons gebroken wordt en die het geloof mag nemen. Naast de tweeheid van prediking en sacrament wordt dan het leven principieel uitgesloten.

Wel staat Barth niet heelemaal afwijzend tegenover een meer mystische opvatting van genadeleven in verband met het werk des Heiligen Geestes. Ik besprak dit punt uitvoerig met hem op een bijeenkomst te Amsterdam, in het voorjaar van 1935. Maar het „ik ben met ulieden alle de dagen tot de voleinding der wereld” wil hij toch christologisch blijven verstaan. Hij wil daarmee niet overgaan naar de werkingssfeer des Heiligen Geestes. Althans niet zoover dat tusschen de sfeer van Christus en de sfeer des Heiligen Geestes zulk een duidelijke scheiding gemaakt zou worden, dat men in de laatste zou spreken n a a r a n a l o g i e van de eerste. De identiteit moet gehandhaafd blijven.

Zoo vlucht Barth, zodra er van genade l e v e n sprake valt in verband met de d u r e n d e werking des Heiligen Geestes, in het g e l o o f s leven, als nog meer direct op Christus betrokken, terug. In verband met tijd weet hij alleen van een sacramentele wereld, waarin de d u u r niet mystisch maar alleen zinnelijk waarneembaar van aard is. Barth houdt hier vast aan een analogie met de schepping, zooals die in de sacramentsleer aanwezig is tusschen het werk van den Zoon en het werk des Vaders; de eenige rest van de oorspronkelijke schepping waarvan het Evangelie weet. Maar hij wil niet hooren van een analogie tusschen het werk des Heiligen Geestes en dat van den Zoon.

Door dit sacramentalisme wordt in de dialectische theologie, zooals Barth die tot nog toe leert, alles min of meer verbrokeeld. Er is geen recht onderscheid tusschen prediking en sacrament; en evenmin tusschen sacrament en leven. Iedere preek is een nieuw sacrament, zooals iedere paradox een nieuwe waarheid is, die aan de andere niets te zeggen heeft.

Voor mij ligt hierin een miskenning van het werk des Heiligen Geestes.

L a r e n (Gld).

O. NOORDMANS

¹⁾ De Apostolische Geloofsbelijdenis, 171