

alleen aanvaardbaar de „*analogia fidei*”. Vgl. Barth's afwijzing van de analogie-leer bij Quenstedt, Dogmatik, 1940, pag. 267—275 en zijn bereidheid om zijn felle kritiek op de Roomsche *analogia entis* in te houden, indien de interpretatie van Söhngen de juiste zou zijn (D 1940, pag. 89 vv. en Paul Reinhardt, Gleichnisdanken? Evang. Theol., IV, pag. 97 vv.). Dezelfde kwesties komen uit den aard der zaak naar voren in verband met het „*simul peccator et justus*”. Wanneer H. Diem over de „werkelijkheid” der genade spreekt, zegt hij van het door nieuwe schepping „ontstane” zijn, dat het „weder zu jenem vorhergehenden natürlichen Sein noch zu dem in geistlichen Menschen gleichzeitig vorhandenen Sein des fleischlichen Menschen in eine solche Relation zu setzen (ist) dasz beide Arten von Sein auf eine übergreifende Seinsordnung zurückzuführen erlauben würde”. Geen *analogia entis* en toch is het „zijn” van den geestelijken mensch „wirkliches Dasein” (Diem a.a., pag. 178—179). Vgl. ook het artikel van Wilhelm Link, Um die Reichweite und die Tragkraft der Rechtfertigungslehre, Evang. Theol., IV, pag. 55 vv., dat door dezelfde spanningen wordt beheerscht, o. a. inzake de *imago dei*, waarbij men den blik volgens Link niet mag richten op het „zijn” van den mensch, maar op het „doen Gods” gericht moet houden. Zoo gaat de dialectiek in Barthiaanschen zin steeds voort in nieuwe spanningen. In het dialectisch verstande „*simul peccator et justus*” wordt in schijn de vrijheid der genade geëerd, maar in werkelijkheid de concrete geloofsstrijd op aarde in het gedrang gebracht.

¹⁰⁸⁾ Men vergelijkte Barth's strijd tegen de „*gratia infusa*” met de uiteenzetting van Prof. Dr H. van Rooyen, De genade (KK nr 6), pag. 82 vv. o. a. „Tussen de eerste stoot van de genade en de rechtvaardiging zelf, die beide van den Heiligen Geest komen, ligt dus de werkzaamheid van de ziel, die, onder de drang en met de hulp der genade, haar hemelsen Bruidegom tegemoet snelt.” Vgl. ook pag. 86 vv.

¹⁰⁹⁾ Van een werkelijken invloed van de dialectische theologie op de Roomsche theologie kan men nauwelijks spreken. Weliswaar treedt soms de schijn op, dat er bepaalde invloeden werken, maar tenslotte blijkt deze invloed toch fictief te zijn. Een frappant voorbeeld treffen we aan in de rede van Dr G. Kreling, Het Goddelijk geheim in de theologie, Nijmegen, 1939. Hij heeft bewondering voor Barth „voor den diepen ernst en de hartstochtelijke vreeze des Heeren, waarmee deze protestantsche theoloog het goddelijk geheim tracht veilig te stellen” (pag. 13). In Kreling's eigen uiteenzettingen over het Goddelijk geheim zou men af en toe denken de stem van Barth te beluisteren. Het blijkt, dat niet alleen in een Luthersche of dialectische theologie plaats wordt gegeven aan de leer van den verborgen God. Kreling spreekt van de onverzoenlijke tegenstelling tusschen rationalisme en Katholicisme. De theologie is „een worsteling met het geheim van den „*deus absconditus*” en het succes van deze worsteling wordt voor een groot deel bepaald door de consequentie, waarmee de theoloog dit geheim ontziet.” Er is volgens Kreling geen sprake van, dat Thomas met dit geheim niet zou hebben gerekend. Zelf legt hij nadruk op de oneindige distantie tusschen God en mensch. Nooit heeft God „de scheidslijn, die het eindige van het oneindige scheidt, overschreden.” De woorden van een dogma zijn dan ook „van geheim geladen”. Men vraagt zich bij zulke uitspraken af: werkt hier de invloed van Rudolf Otto of van Karl Barth?

Men zij echter voorzichtig om al te spoedig tot een nauwe relatie te concludeeren. Dat verhindert reeds de nadere uitwerking van Kreling. Want de diepste bedoeling van Kreling's aan Otto en Barth herinnerende formuleringen is wel deze, aan te toonen, dat de protestantsche kritiek op Rome zinloos is, omdat alleen Rome het Goddelijk geheim bewaart. Dit