

BARTHIANISME EN KATHOLICISME

REDE

GEHOUDEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET
AMBT VAN BUITENGEWOON HOOGLEERAAR
IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID
AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTER-
DAM OP VRIJDAG 11 OCTOBER 1940

DOOR

Dr G. C. BERKOUWER



UITGAVE J. H. KOK N.V. KAMPEN

BARTHIANISME EN KATHOLICISME

BARTHIANISME EN KATHOLICISME

REDE

GEHOUDEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET
AMBT VAN BUITENGEWOON HOOGLEERAAR
IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID
AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTER-
DAM OP VRIJDAG 11 OCTOBER 1940

DOOR

Dr G. C. BERKOUWER



UITGAVE J. H. KOK N.V. KAMPEN



*Hoogeerzame Heeren Directeuren onzer Vereeniging,
Hoogachtbare Heeren Curatoren dezer Hoogeschool,
Hooggeleerde Heeren Hoogleeraren,
Zeergeleerde Heeren Doctoren in onderscheidene
wetenschappen,
Weleerwaarde Heeren Bedienaren des Woords,
Dames en Heeren Studenten,
en voorts gij allen, die door uw aanwezigheid uw be-
langstelling voor deze plechtigheid toont,
Zeer geachte toehoorderessen en toehoorders!*

Wie zich bezighoudt met de verschillende stroomingen, die zich in de nieuwe theologie onzer eeuw aan ons voordoen, wordt direct getroffen door een wel bijzonder groote verscheidenheid, die soms zelfs chaotisch aandoet. We krijgen meermalen den indruk, dat bijna alle continuïteit verloren is gegaan en dat een schrik velen ging bevangen om te worden aangetroffen in het oude spoor der voorgangers.

Dat neemt echter niet weg, dat er wèl een groote overeenstemming bestaat ten opzichte van de verschillende problemen, die aan de orde komen. Het is zonder twijfel de invloed der dialectische theologie geweest, die een aantal problemen in het centrum der belangstelling plaatste, die vroeger niet of althans niet in dezelfde mate de aandacht trokken. Om slechts één voorbeeld te noemen: de gevariëerde beschouwingen over het beeld Gods, waardoor de nieuwe theologie zich kenmerkt. Zonder te beweren, dat sinds den overgang van de 19e naar de 20e eeuw deze locus der dogmatiek geheel in het vergeetboek was geraakt, valt toch niet te loochenen, dat er thans anders en meer direct over gehandeld wordt en dat tal van vragen, die in de oud-protestantsche theologie reeds aan de orde waren gesteld, ook thans weer velen bezighouden.

Juist in verband met deze verschuiving en intensivering der belangstelling kan men zeggen, dat het bestudeeren van de nieuwe

theologie toch wel iets meer is dan het kennis nemen van een aantal individualistisch getinte dogmatieken.

Integendeel: de problemen en de verwarring der nieuwe theologie laten ons indirect zien, wat de beteekenis is van die theologie, die begeert voort te bouwen in de lijn der reformatie en niemand zal willen ontkennen, dat deze studie — hoezeer het terrein van onderzoek ook telkens tot tegenspraak prikkelt — van beteekenis kan zijn voor verdieping van eigen inzicht.

Nu ik vanmiddag uw aandacht mag vragen voor een bepaald onderdeel der nieuwe theologie, kies ik een onderwerp, dat ons dwingt naar twee zijden te zien, naar twee theologische grootmachten met veel invloed in onzen tijd. Ik vraag uw aandacht voor de relaties tusschen *Barthianisme* en *Katholicisme*.

* * *

Wie de relaties tusschen Barthianisme en Catholicisme bestudeert, komt direct in aanraking met een van de merkwaardigste onderdeelen van de nieuwe theologie. Tal van spanningen worden hier zichtbaar. Werd in den eersten tijd van Barth's optreden vooral zijn antithese met het modern-protestantisme openbaar door zijn felle en niets-ontziende kritiek op het theologisch verval van de theologie der 19e eeuw onder den invloed van Schleiermacher ¹⁾, allengs kwamen ook zijn relaties tot het Catholicisme scherper in het licht te staan.

Wat ons daarbij het eerst treft is wel, dat meermalen van de zijde der modern-protestantsche theologen de waarschuwing tot Barth werd gericht, dat zijn theologisch inzicht nog wel eens zou kunnen uitmonden in het Rooms-Katholicisme.

Weliswaar heeft men Barth van die zijde ook biblicist genoemd of hem gezien als den vernieuwer van de orthodoxie van het Calvinisme, maar wie het oordeel kent, dat het modern-protestantisme gevelde heeft over de orthodoxie, en dan met name in haar verhouding tot de scholastiek, zal zich hierover niet verwonderen.

De vraag is nu echter, op welke gronden men een toenadering tot Rome meende te kunnen voorspellen. Het antwoord op deze vraag is betrekkelijk eenvoudig te geven. De voorspellingen waren vooral gegrond op de scherpe kritiek, die Barth had uitgeoefend op het subjectivisme der 19e en 20e eeuw. Dat wil niet zeggen, dat men zelf bewust pleitbezorger wilde zijn van het subjectivisme in de theologie. Integendeel: men meende — ik denk aan Wobbermin e. a. — een weg gevonden te hebben, waarop dit

subjectivisme viel te ontgaan. Maar — de strijd rondom Schleiermacher werd hierdoor voor een belangrijk gedeelte bepaald — men zag in Barths strijd tegen het subjectivisme een houding, die niet genoegzaam recht liet wedervaren aan de beteekenis van het subject, aan de menselijke subjectiviteit in verband met het „object” des geloofs. Niet zoozeer het feit, dat Barth en Brunner gebreken aanwezen in de theologie van Schleiermacher, wekte de ergernis op — dāt hadden ook anderen vóór hen gedaan ²⁾ — maar dat zij *wezenlijke, òer-protestantsche* elementen bij Schleiermacher overboord wierpen en met name alle plaats ontzegden aan Erlebnis en Erfahrung of althans deze in scherp contrast stelden met de z.g.n. „objectiviteit des geloofs”.

Wobbermin wordt nimmer moede om tegenover de dialectische theologie te wijzen op de beteekenis van de lijn Luther-Schleiermacher ³⁾ en op de onontkoombaarheid van zijn „religionspsychologische Zirkel” ⁴⁾, waarin — zonder de objectiviteit des geloofs aan te tasten — voldoende recht wordt gedaan aan de menselijke subjectiviteit.

En waar men nu in de theologische probleemstelling hoofdzakelijk werkte met de eene tegenstelling: subjectivisme-objectivisme, resp. de overschatting van het subject of van het object, daar kwam Barth voor menigeen in de analyse van zijn grondgedachten te staan in de hoek van het „objectivisme”.

Daarbij kwam het echter allerminst tot een scherpe ontleding van dit „objectivisme”. Men wilde er mee aanduiden, dat er een verschuiving had plaats gevonden in de correlatie tusschen geloof en vertrouwenwekkende openbaring en dan met name een gevaarlijke aantasting van de subjectiviteit in het vertrouwen en in het persoonlijk geloof. Men zag bij Barth allengs weer verrijzen de omtrekken van een nieuw orthodox systeem met inbegrip van tal van dogma's der oude kerk, die dan — *zonder* evidentie en *zonder* vertrouwensrelatie — als „waarheden” moesten worden aanvaard en „voor-waar-gehouden” ⁵⁾. En waar het modern protestantisme voor een belangrijk deel reeds met deze oude dogma's had afgerekend en hierin niet anders zag dan intellectualisme, ging men met ernst Barth waarschuwen tegen dreigende orthodoxie of ... tegen Rome.

Het was voor de modern-protestantsche theologie iets ongehoords, dat Barth met grooten nadruk niet maar het Cartesianisme in de theologie ging bestrijden, maar bovendien de „Gottesgewisheit” niet langer op de „Selbstgewisheit” wilde gefun-

deerd zien, doch omgekeerd voor de zekerheid omtrent onszelf het fundament ging aanwijzen in de zekerheid omtrent God ⁶⁾.

Zeker, ook Kurt Leese had in een scherp requisitoir aan de theologische stroomingen de vraag voorgelegd, of ze wel terecht meenden weerstand te kunnen bieden tegen de consequenties van Feuerbachs illusionisme ⁷⁾ en Erich Schaeder had het groote gevaar der anthropocentrische theologie aangewezen ⁸⁾, maar we krijgen den indruk, dat deze kritiek toch slechts zeer weinigen heeft opgeschrikt. Dat was bij Barths kritiek anders. Door Barths anti-subjectivisme ontwaakte de modern-protestantsche theologie tot den strijd om de voor haar zoo heilige goederen. Deze strijd droeg een uiterst fel karakter. Men verweet Barth en Brunner, dat ze ten onrechte de protestantsche theologen van subjectivisme beschuldigden en met name niet scherp hadden onderscheiden tusschen subjectivisme en het waardeeren en in rekening brengen van de subjectiviteit. Nog in het jaar 1939 kwam dit element naar voren in een „Festschrift” voor Wobbermin ⁹⁾. Daarin meende nl. Wendland in Barths strijd een „Seitenstück” te zien van den strijd van paus Pius X in zijn encycliek uit het jaar 1907. Wendland vermoedt zelfs een beslissenden invloed van deze encycliek op Barths theologie. Waarin ligt deze invloed?

Wel, de roomsche modernisten hadden onder invloed van Schleiermacher en het Fransche symbolo-fideïsme geleerd, dat de dogma's niet tot stand gekomen waren, zonder dat het menschelijk bewustzijn daaraan had meegewerkt. En zie, nu beschuldigde deze encycliek hen ervan met schrikbarende overdrijving, dat zij leerden, dat de dogma's *niets anders* waren dan voortbrengselen van het menschelijk bewustzijn, zoodat de laatste consequentie van dit modernisme zou zijn het atheïsme. Barth's polemieek beweegt zich volgens Wendland geheel in dezelfde richting. Hij noemt zijn tegenstanders Cartesianen, omdat ze uitgingen van het menschelijk ik. Ze zijn anthropologen en subjectivisten. Maar zijn polemieek houdt er geen rekening mee, dat bij niemand van zijn tegenstanders het „ik” een laatste, vaststaande grootheid is.

Hier ontdekt Wendland dus methodisch den invloed van Pius X. Men kan dit verband zeer gezocht vinden, toch zien we hier wel, hoe gevoelig men juist op dit punt was. De herinnering aan Pius X wijst in een bepaalde richting: de invloed van de Roomsche objectivistische instelling en de daarbij ingesloten terzijdestelling van de menselijke subjectiviteit.

Deze gevaren zag men vooral belichaamd in het Roomsche autoriteitsbeginsel, waaraan alle subjectiviteit ondergeschikt gemaakt zou worden en in verband met Barth's sterken nadruk op de autoriteit, waaronder de mensch zich had te buigen, meende men, dat de mogelijkheid allerminst uitgesloten moest worden geacht, dat Barth zich door de Roomsche autoriteitsbeschouwing steeds meer zou aangetrokken gevoelen ¹⁰⁾.

In deze verwachting werd men gesterkt door enkele gebeurtenissen, die met de ontwikkeling der dialectische theologie in een bepaald verband stonden. We doelen hier op den overgang van Erik Peterson en Oskar Bauhofer naar de Roomsche kerk.

Het behoeft ons niet te verwonderen, dat naar aanleiding hiervan de relaties tusschen Barthianisme en Katholicisme opnieuw ter sprake kwamen. Immers, Peterson had reeds in 1925 in het tijdschrift der Barthianen „Zwischen den Zeiten“ enkele artikelen geschreven en dat er bepaalde relaties bestonden tusschen Bauhofer en den kring der dialectici, viel evenmin te loochenen ¹¹⁾.

Wie den ontwikkelingsgang van Peterson nagaat, merkt, dat er wel eenige verklaring te geven is van het feit, dat zijn artikelen in „Zwischen den Zeiten“ werden geplaatst. Een van die artikelen is nl. gericht tegen Althaus en met name tegen de structuur van diens geloofsbeginsel in verband met de theologie.

Peterson bestrijdt de speciale geloofscorrelatie, zooals ze door Althaus voor het geheele terrein der theologie als van beslissende beteekenis was naar voren gebracht ¹²⁾.

Hij verwerpt deze correlatie, omdat de mensch daarin z. i. optrad als „gleichstarke Komponente Gott gegenüber“ ¹³⁾ en hier vergeten werd, dat God in den hemel is en de mensch op de aarde. Hij bestrijdt het verlangen „dasz der Mensch immer dabei musz sein, wo Gott etwas tut“. „Es darf um Gotteswillen nichts geschehen, was ohne Mitwirkung menschlicher Existenzäusserungen vor sich geht.“ Daarmee viel voor Peterson ook het begrip „ervaring“, dat in de modern-protestantsche theologie zulk een groote rol speelde. Reeds in 1925 schreef Peterson, dat hier een miskenning plaats vond van den doop en van het sacrament in het algemeen. „Dasz wir in der Taufe mit Christus gestorben sind, das vermögen wir nie zu erleben . . . Dasz wir im Abendmahl Leib und Blut Christi genieszen, das vermögen wir nie zu erfahren“ ¹⁴⁾. Daarom verwerpt Peterson de „Theologie des Glaubens“. Wie deze beschouwingen overweegt, zal zeker niet willen poneeren, dat Peterson en Barth hetzelfde zeggen. Want we zien immers ook

Barth al spoedig komen tot een „theologie des geloofs“, zij het dan ook anders dan bij Althaus.

Toch is het bij den toen nog onontwikkelden stand van zaken en in het nog tastend voortgaan der dialectische theologie heel goed te verklaren, dat „Zwischen den Zeiten“ de artikelen van Peterson publiceerte en niet minder valt te verstaan, dat velen tusschen Peterson en Barth althans eenige affiniteit meenden te kunnen constateeren, vooral wanneer men let op de kritiek, die door Barth in dienzelfden tijd op Paul Althaus werd uitgeoefend ¹⁵⁾. En toen dan ook Peterson in het jaar 1930 overging tot de Roomsche kerk ¹⁶⁾, sprak het bijna vanzelf — en dan niet het minst in verband met zijn beschouwingen over het „objectieve“ dogma — dat de aandacht zich weer ging richten op de relaties tusschen Barthianisme en Katholicisme. Het vraagstuk werd direct door Wobbermin aan de orde gesteld. Hij zag het objectivisme als „letzte Grund des Geschickes Petersons“ ¹⁷⁾ en . . . dat objectivisme met de onderdrukking van de persoonlijke, subjectieve geloofsovertuiging verbindt z. i. Barth in menig opzicht met Peterson en Bauhofer. We kunnen de relaties met Bauhofer hier laten rusten ¹⁸⁾ en in gedachten houden, dat het hier ging om het vermoeden van nauwe relaties in objectivistische richting.

* * *

Wie de kritiek der modern-protestantsche theologen rustig overweegt, zal tot de conclusie moeten komen, dat de analyse allesbehalve helder en bevredigend is. Men kan wel zonder scherpe ontleding subjectivisme en objectivisme tegenover elkaar stellen en voorts Barth waarschuwen voor den weg, die naar Rome leidt, maar daarmee heeft men dan toch wel een al te gemakkelijke overwinning behaald. Want wie de ontwikkeling van Barths theologie bestudeert, zal moeilijk kunnen ontkennen, dat Barth reeds in het begin ver verwijderd stond van de Roomsche-katholieke kerk.

Het is toch wel zeer onzuiver, wanneer men de controvers tusschen Rome en de Reformatie concentreert rondom een iets meer of minder nadruk leggen op de beteekenis van den subjectieven factor. Het is in dit verband moeilijk te verstaan, dat Wobbermin in zijn analyse niet ook Barths kerkbeschouwing in het oog vatte. De wijze, waarop Barth in den Römerbrief sprak over de kerk als een huis dezer wereld en de scheiding tusschen kerk en wereld

als een rein-product van de farizeeuwsche geesteshouding aanwees, was toch zeker een element, dat niet mocht worden verwaarloosd bij de analyse van zijn relaties tot het Katholicisme ¹⁹).

Zeker, er komt dan in die kerkbeschouwing allengs verandering. Barth gaat anders en positiever spreken over de kerk, hij gaat spreken over haar dogma en stelt in verband met de kerk de autoriteitsvraag, maar in dat alles blijft toch één element onmiskenbaar: er is een kloof tusschen de autoriteitsbeschouwing van Barth en die van het Rooms-katholicisme, terwijl evenmin mag worden vergeten, dat geheel de dialectische constructie van het oneindig-qualitatieve onderscheid tusschen God en mensch en de daarmee verbonden beschouwing over de genade en haar werkelijkheid reeds tal van spanningen met het Katholicisme aan het licht hadden gebracht ²⁰).

In dit licht is het dan ook heel goed te verstaan, dat Barth niet zonder ironie tegen de modern-protestantsche waarschuwingen opkwam ²¹). Hij bespote de modern-protestantsche theologie met haar schematische tegenstelling tusschen subjectivisme en objectivisme en ging — om legendenvorming te voorkomen — op de gevallen Peterson en Bauhofer nader in ²²). Hij wees allereerst op het feit, dat een brochure van Peterson „Was ist Theologie?“ uit het jaar 1925 direct tegen hem gericht was en dat er geen sprake van was — ondanks Peterson's artikelen in „Zwischen den Zeiten“ — dat hij van de dialectische theologie was uitgegaan. En evenmin was dit het geval met Bauhofer. Barth had geweigerd een voorrede te schrijven in Bauhofer's boek „Das Metareligiöse“ en reeds in 1930 kritiek geleverd op de beschouwingen van Bauhofer over het natuurrecht. Bauhofer is volgens Barth niet van de dialectische theologie, maar van Troeltsch uitgegaan.

We kunnen ons voor ons doel beperken tot het geval Barth-Peterson. Weliswaar heeft Przywara als zijn oordeel uitgesproken, dat de beschouwing van Peterson met het Katholicisme niets te maken heeft en zuivere phaenomenologie vormen ²³), maar in ieder geval heeft Barth in Petersons beschouwingen principiëel Roomsche leer gezien, o. i. niet ten onrechte.

Wanneer Barth Peterson gaat bestrijden, dan bemerken we, dat hij reeds op zoek is naar een meer concreet kerkbegrip ²⁴). Hij wil niet meer ontkennen, dat de kerk autoriteit heeft. Ze is voor hem thans méér dan een huis van deze wereld — keerzijde van de goddelooze wereld, in het licht van Gods genade — maar

treedt in deze wereld op als getuige, die zelf steeds wil luisteren naar de tot haar gesproken openbaring.

Maar in de nadere bepaling van die autoriteit der kerk gaan dan de wegen van Barth en Peterson uiteen. Met nadruk gaat Barth eraan herinneren, dat de autoriteit der kerk een *verleende* autoriteit is. De periode van de kerk sinds den Pinksterdag is volgens hem van een uiterst eigenaardige structuur. De verhooging van den Heer der kerk beteekent voor de kerk „auch eine Erniedrigung, die Versetzung in einen Stand der Demut und des Wartens“ ²⁵⁾. Hij waarschuwt Peterson ervoor te spreken van voortzettingen der openbaring en al te spoedig te handelen van het „jus divinum“, waarmee het dogma ons vanuit het lichaam van Christus regelrecht treft. De autoriteit der kerk is secundaire, tijdelijke, relatieve, formeele autoriteit. Ze staat en blijft staan *onder* haar Heer. Barth erkent met Peterson, dat het dogma niet is de neerslag van louter menselijke beleving en overtuiging, maar weigert — zooals hijzelf zegt — uit het subjectivisme naar het objectivisme of uit de psychologie in de ontologie te vervallen en zoo den duivel uit te drijven met den overste der duivelen ²⁶⁾. Hij wil de correlatie tusschen geloof en openbaring niet loslaten en ziet den mensch betrokken in het proces, het áárdsche proces der dogma-vorming. Eerst zoo wordt z. i. de gehoorzaamheid, waartoe we in de kerk worden opgeroepen, ten volle concreet.

Reeds uit deze kritiek van Barth op Peterson blijkt duidelijk, dat we zeker niet ver komen met het modern-protestantsche schema in verband met het subjectivisme en objectivisme. Men kan in dit schema van meer of minder subjectiviteit het conflict tusschen Barth en Rome niet pressen. Daarmee hangt ten nauwste samen, dat volgens Barth het modern-protestantisme Rome feitelijk niet kent en vooral — gelet op eigen grondbeginselen — geen recht heeft om zoo uit de hoogte de Roomsche autoriteitskerk af te wijzen.

Dit element speelt in Barths polemieek een zeer belangrijke rol. Hij is van meening, dat bij hemzelf geen sprake is van eenige toenadering tot Rome, maar dat hij de groote gevaren juist scherp ziet, terwijl het modern-protestantisme meent met gemakkelijke „overwinningen“ de evangelische kerk en theologie te kunnen veiligstellen: „Ich halte ihn (nl. het Katholicisme) für einen unheimlich starken und tiefen, letztlich für den einzigen wirklich ernst zu nehmenden Gesprächspartner der evangelischen Theo-

logie. Ich halte den Idealismus und die Anthroposophie und die völkische Religion und die Gottlosenbewegung für Kindereien, gemessen an diesem Gegner. Ich leide hierunter, dasz die evangelische Theologie hier blind ist" ²⁷). Barth wil het Katholicisme bestrijden, omdat hij er de groote haeresie in ziet, maar hij wil het doen op een wijze, die de evangelische kerk en theologie waardig is. De theologie der 19e en 20e eeuw is niet in staat geweest op waardige wijze de degens met Rome te kruisen, omdat zij zelf den grondslag der Reformatie heeft verlaten. Het is niet toevallig, dat Barth een uitvoerig artikel schreef over: „Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche" ²⁸). Hij stelt daarin de vraag, of de protestantsche kerk nog wel waarlijk kerk is, of ze haar *substantie* nog wel heeft bewaard, of ze nog wel wéét, wat onder *genade* moet worden verstaan. Deze laatste vraag vormt wel het centrum van zijn probleemstelling. Of men de genade kent als vrije genade. Barth kent in de nieuwe protestantsche theologie feitelijk slechts één uitzondering: Kohlbrugge ²⁹). „Wo hat man es denn ausgehalten bei der Einsicht, dasz es keine andere Gnade als Schächernade, Gnade im Gericht gibt?" Barth noemt het beschamend, dat we ons weer hebben moeten laten leeren door den Rus Dostojewski, terwijl de reformatoren het toch nog beter hebben verstaan. Zeker, ook de Roomsche kerk weet dit niet meer, deze genade in het gericht, genade, die vrij is, souverain, ongebonden en vooral in het concilie van Trente kwam dit helder aan het licht, maar heeft de protestantsche kerk hier recht tot kritiek? Zou zij niet — vanuit haar eigen grondslagen — het best doen terug te keeren naar de Moederkerk, waar ze met open armen zou worden ontvangen? „Allzu schwere Busze brauchte sie dabei nicht zu tun" ³⁰).

Hier staan we in het brandpunt van Barths beschouwingen gedurende vele jaren. Hij signaleert met voorliefde dat gevaar, dat op den voorgrond komt het werk en de verheffing van den mensch „an Stelle des Gnadenwortes Gottes" ³¹). Wordt in het Protestantisme wel recht gedaan aan het besloten zijn en blijven van onze rechtvaardiging en heiliging in Gods barmhartigheid of is het den weg gegaan van den Christelijken „Uebermensch?"

Het Protestantisme heeft volgens Barth op deze vragen feitelijk geen antwoord. Het heeft nòch de stem van Kohlbrugge nòch die van Dostojewski verstaan. En zijn strijd tegen Rome is daarom ook zoo onvruchtbaar. Maar dit te erkennen houdt nog allerminst een toenadering tot Rome in. Integendeel: Barth wil juist

aan de protestantsche kerk den dienst bewijzen, dien ze allermeeest noodig heeft en met steeds meer nadruk gaat hij tot in zijn dogmatiek van 1940 toe Rome aanvallen in het sterke besef, de wapenen te hebben gevonden om dit doodelijk gevaar voor het Christelijk geloof te keeren.

*
* *

Voordat we deze wapenen iets nader bezien, willen we de vraag beantwoorden, hoe in Roomsche kringen zelf wordt geoordeeld over de dialectische theologie. Ziet men hier Barth ook als een toenadering tot het Katholicisme? Het antwoord op deze vraag moet ontkennend luiden. Weliswaar treffen we hier en daar een element aan, dat eenige verwantschap vertoont met het schema: subjectivisme-objectivisme, met name wanneer men Barth ziet als „meer objectief” dan de bewustzijnstheologie der 19e eeuw ³²⁾ en erkent men in Barth een poging tot een „Durchbruch zum Objekt” ³³⁾, maar men ziet dit element toch zoo van verschillende zijden geremd, dat van een wezenlijke toenadering volgens de Roomsche theologen geen sprake kan zijn. Hun houding is dan ook over het algemeen scherp afwijzend. Alle kritiek valt schier onder dezen noemer te brengen, dat men in Barth ziet een excessief symptoom van het Protestantisme. Op allerlei wijze komt dit tot uiting. Men beschouwt Barth’s theologie als „van Protestantsch standpunt eigenlijk onweerlegbaar”, en is b.v. van oordeel, dat de dialectische theologie de uiterste consequenties trekt van Luther’s leer en daardoor „elke zelfstandige religieuze akte, elke kenbaarheid der openbaring, elke mogelijkheid van de kerk in onzen katholiek-traditioneelen zin loochent” ³⁴⁾. Het wezen van deze theologie wordt gezocht in de houding der passiviteit tegenover de openbaring en ze vermag niet aan te geven, waardoor wij weten onder de autoriteit der openbaring te staan. Want als Barth met zekerheid meent te kunnen spreken in de kerk, hoe weet hij, dat die kerk *de* kerk is? De geheele ecclesiologie van Barth berust op een fictie. Het fundament ontbreekt. Het werd ondergraven door Barth’s kritiek op het „beschikken over God”, dat den Roomschen theoloog wordt verweten. Daardoor wordt zichtbaar het nominalisme der oude reformatoren. De Barthianen hebben — aldus Dr Kasteel — de wapenen voor de moderne wetenschap gestreken: zij zien geen kans God langs wijsgeerigen weg te benaderen.

Wordt hier nauw verband gelegd met Luther, anderen zien Barth vooral in de lijn van Calvijn, met name van diens souvereiniteitstheologie ³⁵). Calvijn zou die souvereiniteit hebben geïnterpreteerd als alleen-oorzakelijkheid, alleen-auteur, drager, werkzame, heerscher-zijn en de harmonie niet hebben gezien tusschen Gods werk en dat van Zijn schepselen ³⁶).

In deze lijn drijft Barth de souvereiniteit zoo ver af van het leven, dat raakpunten ontbreken en de souvereiniteit Gods als een absoluutheid boven alles uit in het niets zweeft en daardoor alle beteekenis binnen den kring van het geschapen leven mist. In deze lijn wordt Barth's theologie dan gezien als gnostisch doctisme ³⁷), als een loslaten van de openbaringscontinuïteit en een miskenning van de Messianiteit der historie ³⁸).

Het is de van verschillende zijde op de dialectische theologie uitgebrachte kritiek, die ook in de Roomsche theologie voorkomt: eenzijdige transcendentie, dualisme, verbreking van den band tusschen het menschelijk leven en de genade Gods ³⁹).

Het scherpst vond de dialectische theologie bestrijding in de analyse van Erich Przywara. Met grooten nadruk heeft hij Barth als symptoom van het Protestantisme geteekend. De reformatie was de harmonie in de verhouding tusschen God en mensch kwijtgeraakt. Met name komt dit uit in de opvatting van Luther over den alleen-werkelijken en werkzamen God ⁴⁰). In dit Godsbegrip liggen voor Przywara de bronnen van allerlei nieuwe stroomingen in de theologie. Want in die centrale Luthersche gedachte ligt een „Uebersteigerung des Gott über uns" en een exclusieve transcendentie besloten. Het is de reformatorische visie van het „Gott ohne Mittel"; niet „Gott in den Geschöpfen" sondern „Gott ohne Geschöpfe".

Dat hield — in vergelijking met het echt-Christelijk Godsbegrip — een ingrijpende wijziging in met verstrekkende consequenties. In het licht van dit Godsbegrip is er geen plaats voor eenige plaatsvervanging van God in den mensch en wordt dus de kerk als draagster der autoriteit Gods in beginsel opgeheven. Voorts kunnen de werken van den mensch geen enkele religieuze beteekenis hebben, want er is slechts één werk: het werk Gods. Het geloof — sola fides — is niet een actief grijpen, maar een gegrepen worden met als gevolg: het poneeren van de absolute heilszekerheid. Slechts vanuit dit aspect wordt volgens Przywara de dialectische theologie verstaanbaar ⁴¹). Ze is een „urechte Wiedergeburt des Protestantismus" en leeft van de diametrale

tegenstelling tusschen God en het schepsel en van het volstreckte „neen“. In plaats van de analogie tusschen God en Zijn schepsel treedt de negatie. God is de gansch Andere.

De objectivistische kleur is slechts schijn en onthult zich ten slotte als subjectivisme. Door de dialectische theologie gaat „der alte Gluthauch alter Reformationsleidenschaft“ in de hoon voor alle immanentie-droomen ⁴²⁾, maar slechts onvoldoende analyse kan de verbanden met de immanente „Theologie des Luthertums“ voorbijzien. De subjectieve spanningen en de „terrores“ van Luther hangen ten nauwste samen met den blinden sprong, het waagstuk en met de onderwerping aan wat voor den natuurlijken mensch een volstreckte paradox is. Het is alles de openbaring van één en dezelfde tragiek: transcendentie, grens, spanning, paradox, het conflict van den Rechter met den door de erfzonde volkomen verduisterden mensch. Het is een theologie zonder rust, een theologie der daemonieën: erfzonde, de rechterlijke „Leidenschaft“ Gods en de „Abgrund in Gott“.

Barth — Kierkegaard.

Hier is niets meer overgebleven van de objectieve gehoorzaamheid tegenover objectieve autoriteit ⁴³⁾. Hier ziet men niet meer de objectief-ambtelijke autoriteit, die onafhankelijk is van den menschelijken ambtsdrager en dus niet meer de autoriteit van de apostolische successie en den zegen van het opus operatum. Wel is er ook bij Barth in schijn plaats voor objectieve gehoorzaamheid, maar direct wordt de grens zichtbaar daar „wo die objektive Autorität das eigentliche Gesicht des opus operatum anzunehmen beginnt“. Hier ligt de kloof tusschen Barth en het Roomsch-Katholicisme. De kerk blijft bij Barth „hoorende kerk“. Ze blijft bevangen in de correlatie, die altijd weer drijft in het subjectivistische spoor. Daartegenover wordt deze correlatie doorbroken in de Roomsche autoriteitsleer en de ware Goddelijke autoriteit gered in het ambt.

*
* *

Er ligt in Przywara's analyse van het modern Protestantisme iets buitengewoon suggestiefs. De gebreken van alle protestantische theologen: Schleiermacher, Herrmann, Otto, Heim, Troeltsch, Rade, Barth e. a. schijnen met àl de spanningen van hun theologie te kunnen worden teruggeloid tot en verklaard uit de ééne grondfout der Reformatie. Alle objectivisme, elke „Wende zum Objekt“,

blijkt tenslotte niets anders te zijn dan verborgen subjectivisme, een tragisch verliezen van alle houvast, overgave aan de normloosheid en „Entgöttlichung der Welt“.

Er ligt echter aan deze analyse een principiële fout ten grondslag: het wel zeer fataal misverstaan van de reformatie reeds ten opzichte van Luther, maar vooral ten opzichte van Calvijn. Przywara ziet de fout der reformatie en de door haar beïnvloede theologie in de z.g.n. correlatie-idee. De protestantsche theologie wil volgens hem niets weten van een theologie van God, zooals Hij *in zich zelf* is, maar alleen van een theologie „aus dem Glauben“. Przywara gebruikt hier de uitdrukking — zooals hij zelf zegt — in den zin van Cohen nl. „Gott in einer letzten inneren, innerlich notwendigen Relation zum Menschen“ ⁴⁴). Deze constructie stort in het licht der reformatie, en dan vooral van Calvijns theologie ineen. Van een dergelijke correlatie is bij Calvijn nergens sprake, omdat hij uitgaat van de vrijheid en de soevereiniteit van God in zijn openbaring. Hierdoor wordt wel een relatie in het leven geroepen, maar van een correlatie in den door Przywara gememoreerden zin is bij hem nergens sprake. Ook wanneer we hem — ik denk b.v. aan zijn prachtige commentaar op den brief aan de Galaten — telkens over de correlatie hooren spreken en de beteekenis van het geloof zien behandelen, dan is toch altijd de zuiverheid van deze relatie ten volle bewaard. Er is nergens sprake van een correlatie als een noodwendige, van den mensch uit vast te leggen of te construeeren relatie, maar slechts van die wederkeerigheid, die in de openbaring Gods is gefundeerd en — omdat Calvijns soevereiniteitsbegrip vrij is van de willekeur — in het verbond Gods zijn uitdrukking vindt.

Przywara's analyse schijnt wel sterk, omdat hij inderdaad bij allerlei protestantsche stroomingen kan aantonen, dat de relatie tot subjectivistische correlatie is geworden en men daardoor de correlatie niet in de openbaring laat gefundeerd zijn, maar de openbaring vanuit het subject begrenst ⁴⁵). Dat blijkt inderdaad uit de door Przywara gememoreerde vervaging van de leer der ontologische triniteit tot oeconomische triniteit en in zoover bevat zijn kritiek op de protestantsche theologie tal van verrassend juiste elementen. Maar juist door het misverstaan van de correlatie des geloofs in de Reformatie wordt zijn dogmahistorische constructie volkomen onhoudbaar en wordt zijn blik voor de werkelijke spanningen tenslotte vertroebeld ⁴⁶). Want nu roept hij de protestantsche theologie, met name de dialectische theologie

terug tot het waarlijk objectieve, tot het ambt, tot de sfeer der kerk; „Gott in Christus in der Kirche”, waarin de subjectieve correlatie verbroken is.

En daarin stelt hij dan het probleem der dialectische theologie in zooverre juist, dat hij de vraag naar de *autoriteit* in het centrum plaatst, de vraag naar de gehoorzaamheid des geloofs en van den vollen dienst van God, maar de laatste verwijzing van Przywara is dan altijd de verwijzing naar de volstreckte autoriteit der kerk als láátste garant: oftewel: „das letzte Entscheidende: der sichtbare geringe Mensch als amtlicher Träger von Gottes Autorität” ⁴⁷⁾). Het Woord Gods, waarin alle ambt zijn fundament en bestand heeft en waaraan het zijn autoriteit ontleent, vindt in Przywara's constructie zoo goed als geen plaats.

Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat de Roomsche kritiek op het dialectisch kerkbegrip Barth nog allerminst heeft gebracht tot de harmonie der „katholische Objektivität”. Met scherpe wendingen hebben zoowel Przywara als Feuerer de zwakheid van Barth's kerkbegrip trachten aan te toonen ⁴⁸⁾ en men kan hun kritiek samenvatten in het reeds gememoreerde woord van Dr Kasteel: fictieve ecclesiologie. Barth heeft in het jaar 1927 voor een Roomsch gehoor zijn kerkbegrip ontwikkeld en ging daarbij uit van de bekende woorden uit den catechismus Romanus in verband met de kerk: „fide solum intelligimus”. „Wenn wir über den Sinn dieser drei Worte einig wären, dann gäbe es keine Kirchenspaltung”. Want in dat „geloof” in zijn correlatie tot de werkelijkheid der kerk ligt opgesloten, dat het hier alleen en uitsluitend gaat om Gods genade. In die genade Gods over de kerk ligt opgesloten, dat de mensch over deze genade en dus over de kerk nimmer „verfügen” kan. De relatie, die in het geloof ligt opgesloten, is *niet* wederkeerig en van hieruit kan men alleen ten volle de eenheid, heiligheid, catholiciteit en apostoliciteit der kerk verstaan. Daarin ligt juist de „schroffe Antithese zu der römisch-katholischen Kirche” en dit beginsel van de correlatie des geloofs omvat een fellen strijd tegen alle menschenlijke dynamiek der kerk, waarin de genade is omgevormd in menschenlijke vorming en continuïteit. Przywara heeft in het jaar 1929 Barth toegestemd, dat het inderdaad in de woorden van den Catechismus Romanus ging om de kern van de controvers, maar hij meende uit den Catechismus Romanus te kunnen aantonen, dat het Roomsche kerkbegrip involveerde een rusten van het „fide solum” in het „ecclesia solum” ⁴⁹⁾ en dat in de Roomsche gedachte van de

objectieve petra een hoogte zichtbaar werd, die door geen protestantsch theoloog kon worden bereikt.

Want in deze „Ueberordnung“ van het „ecclesia solum“ boven het „fide solum“ ligt opgesloten de principiële aanvaarding van het „hineinragen“ der kerk in de zichtbaarheid van deze wereld en een daardoor verrijken, begenadigen en in dienst stellen van de menselijke subjectiviteit.

Deze controvers tusschen Barth en het Katholicisme staat echter niet op zichzelf, maar hangt ten nauwste samen met dat andere vraagstuk, dat in den laatsten tijd steeds meer in het middelpunt der discussie kwam te staan, nl. het geding over de *natuurlijke theologie*.

*
*
*

Dit vraagstuk is ook voor Barth van centrale beteekenis. Wanneer hij het probleem der natuurlijke theologie bespreekt, richt hij zich daarin niet uitsluitend tegen de Roomsche theologie, maar eveneens tegen de modern-protestantsche theologie. Want beide hebben met de natuurlijke theologie een compromis gesloten. De natuurlijke theologie is na de Reformatie doorgedrongen in de kerkelijke dogmatiek en deze invasie is zoo ingrijpend geweest, dat zelfs de reactie van Schleiermacher en Ritschl haar invloed niet meer vermocht te keeren ⁵⁰).

Waarin ziet Barth de kern van deze natuurlijke theologie? Ze heeft naar Barths definitie tot object een weten omtrent God, van de relaties van de wereld tot God en de daaruit voortkomende ethiek en moraal ⁵¹). Het gaat om een den mensch *oorspronkelijk* ter beschikking staand weten. Oorspronkelijk, d. w. z. los van de Goddelijke openbaring.

Deze leer ziet Barth scherp geformuleerd in het Vaticaansch concilie, waarin werd uitgesproken, dat God met de menselijke rede uit de geschapen dingen als Schepper kan worden gekend ⁵²). Dat houdt dus in een zeker „kennen“ van God uit zijn werken, uit de geschapen wereld, *zonder* dat de openbaring in Jezus Christus in zicht komt, een kenbaarheid Gods buiten de openbaring in het kruis om. Daartegenover staat dan volgens Barth de reformatie, die de kennis Gods alleen gefundeerd wilde zien op de in de H. Schrift betuigde openbaring in Jezus Christus ⁵³). Deze tegenstelling ziet Barth als van fundamenteele beteekenis en haar consequenties werken in alle richtingen door.

Het eerste bezwaar, dat tegen deze natuurlijke theologie valt

in te brengen, ligt volgens Barth hierin, dat een fatale „Spaltung” optreedt in het Godsbegrip. Want wel wordt in de Vaticaansche definitie van den kenbaren God gesproken als van „Dominus noster”, maar dit heeft geen verdere consequenties. Het gaat in de natuurlijke theologie om de kennis van God *als* Creator. En daarin komt een *deeling* in het Godsbegrip naar voren, waarin de *drieëenige God* niet meer te herkennen valt.

De natuurlijke theologie laat de eenheid Gods los. Den achtergrond van deze theologie ziet Barth hierin gelegen, dat men in de natuurlijke theologie zich niet geplaats ziet tegenover het „zijn Gods” in Zijn werk en handelen, maar tegenover het „zijn Gods” als zoodanig, in abstracto, terwijl dan zóó wordt geredeneerd, dat er tusschen den mensch en God een zijns-analogie bestaat, *analogia entis* ⁵⁴). In het „esse” ligt dan iets gemeenschappelijks tusschen God en mensch en daarin staan ze als het ware op één neutrale basis.

Weliswaar is er tusschen God en mensch óók *dissimilitudo* en is deze zelfs grooter dan de *similitudo* ⁵⁵), maar deze „similitudo” blijft dan toch een buitengewoon vruchtbaar uitgangspunt.

Want in deze „*analogia entis*” ligt de kenbaarheid buiten de openbaring in Jezus Christus gefundeerd. Hier ligt de garantie voor een kennis Gods, die met genade en geloof niets te maken heeft ⁵⁶). En hier ligt nu juist Barths bezwaar: het is hem te doen om de openbaring Gods in haar vrijheid en zuiverheid. De analogie brengt deze in gevaar. Want daardoor wordt de kennis Gods gezien in zuivere feitelijkheid vanuit een ongebroken relatie — ongebroken ook na den zondeval — en een daardoor *gebonden zijn* van de Goddelijke openbaring ⁵⁷).

Daardoor wordt de openbaring bedreigd en vastgelegd door een continuïteit van het „zijn” Gods en van den mensch.

Van een volstrekt *nieuwe* openbaring in Jezus Christus kan dan geen sprake meer zijn. Hoogstens kan van een „aanvulling” gesproken worden, nl. ten opzichte van de den mensch reeds eigene kennis. Dit standpunt heeft volgens Barth verstrekkende consequenties. Met nadruk heeft hij het gevaar van de natuurlijke theologie aangewezen in verband met de theologische verklaring der Barmer synode van 31 Mei 1934. In deze verklaring wordt Jezus Christus, zooals Hij in de H. Schrift betuigd wordt, het ééne Woord Gods genoemd en verworpen de valsche leer, „als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einen Worte auch noch andere Ereignisse und

Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen" ⁵⁸). Deze verklaring is volgens Barth het eerste document „einer bekennnismässigen Auseinandersetzung der evangelischen Kirche mit dem Problem der natürlichen Theologie". Hieruit blijkt wel heel duidelijk, in welke richting het probleem zich bij Barth toespitst. Niet de „heiden" komt hier in de eerste plaats in zicht, maar de kerk en háár kennen van den wil van God. De natuurlijke theologie is volgens Barth in de kerk binnen gedrongen op deze wijze, dat de kerk ging zoeken naar een tweede kenbron naast de openbaring in Jezus Christus. Het was het fatale „und", waarin men de openbaring ging verbinden met de rede of de geschiedenis of de humaniteit en zoo het trojaansche paard binnen haalde in de kerk. Want zoo zocht men verband met een den mensch als zoodanig geëigende „mogelijkheid" om God te kennen buiten de openbaring in het Woord om. En men meende dan voor deze laatste allerlei aanknoopingspunten te kunnen aanwijzen in de natuurlijke kenbronnen met het gevolg, dat de openbaring in het Woord in de schaduw kwam te staan van de dominante „openbaring" in natuur en geschiedenis ⁵⁹).

Het is duidelijk, dat de natuurlijke theologie hier besproken wordt in een ander verband dan dit meestal het geval is in de vroegere beschouwingen, waarin men vooral naar aanleiding van Romeinen 1 en 2 zocht te verstaan de beteekenis van de kennis der heidenen. Barth spreekt ook wel over Romeinen 1 en 2, maar de eigenlijke vraagstelling concentreert zich bij hem op de Schrift als unieke kenbron, waaraan thans voor *ons*, voor *de kerk* geen tweede kenbron mag worden toegevoegd. De grootheden der theologia naturalis kunnen niet meer in aanmerking komen. „Wenn die Kirche Gottes Offenbarung verkündigt, dann redet sie nicht auf Grund einer noch so tiefen und gläubigen Schau der Wirklichkeit der Welt und des Menschen" ⁶⁰), maar ze getuigt van de kenbaarheid Gods in het Woord en in het Woord alleen.

Het spreekt echter wel vanzelf, dat achter deze beschouwingen de meer algemeene gedachten zichtbaar moeten worden over de kenbaarheid Gods in de natuur. En in verband daarmee moest dan ook wel het vraagstuk van den brief aan de Romeinen en de Godskennis der heidenen aan de orde komen. Barth behandelt de natuurlijke theologie in het hoofdstuk over de „Bereitschaft Gottes" en gaat dan de gronden na van de natuurlijke theologie. Hij stelt de vraag, wat toch wel de verklaring zijn mag van het feit, dat de natuurlijke theologie zoo geweldig vitaal is ⁶¹). We

zullen laten rusten Barths bespreking van de vraag of niet het feitelijk bestaan der natuurlijke theologie alle bestrijding zinloos maakt ⁶²⁾, of de natuurlijke theologie niet paedagogisch noodzakelijk is om het gesprek gaande te houden met den mensch, die nog buiten het evangelie staat ⁶³⁾. We willen ons slechts richten op de vraag van Barth, of er ook een relatie is tusschen de natuurlijke theologie en de Heilige Schrift. Is haar vitaliteit wellicht daaruit te verklaren — aldus Barth — dat ze door de H. Schrift uitdrukkelijk wordt geleerd? ⁶⁴⁾

Hij begint toe te stemmen, dat er door de geheele Schrift een lijn te bespeuren valt, waarbij men de vraag wel moet stellen: wordt hier niet in beginsel de natuurlijke theologie als een mogelijkheid en als een werkelijkheid geponeerd? Er is een getuigenis van apostelen en profeten, dat in relatie staat met het getuigenis van God zelf, maar er wordt toch ook een relatie zichtbaar tot het getuigenis van den mensch en dan dien mensch midden in de kosmos. Hoe staat het met dien mensch in de kosmos? Is er in verband met hem in de Heilige Schrift sprake van een kenbaarheid Gods buiten de openbaring in Jezus Christus om? ⁶⁵⁾

Wanneer we letten op het positieve, centraal gerichte getuigenis van de profeten en apostelen, dan is het apriori reeds zeer onwaarschijnlijk, dat er bij hen ook nog van een zelfstandige kenbaarheid Gods buiten dat centrum om sprake zal zijn. Er is wel een nevenlinie, maar het volle accent valt op de Hauptlinie.

Maar waar Barth niet wil uitgaan van een „Widerspruch“ tusschen *hoofdelementen* en *nevenelementen*, daar is het noodig zich ook van die „Nebenlinie“ rekenschap te geven ⁶⁶⁾.

Waarom naast de hoofdlijn toch óók nog de „Nebenlinie“? We ontvangen op deze vraag een uiterst merkwaardig antwoord. Het gaat — aldus Barth — in deze lijn niet om een andere, tweede bron van mogelijk weten omtrent God of om zekerheid buiten het geloof om. Maar de boodschap gaat den mensch aan, ze heeft een bepaald adres en . . . dáárom komt het tot bepaalde uitspraken in de nevenlijn. De stem van het Woord Gods wekt een echo ⁶⁷⁾. „Das Licht des Wortes Gottes verursacht ein Licht, ein Hell-sein da, wo es hinfällt“. De openbaring Gods geschiedt in een bepaalde „ruimte“ en daardoor wordt die ruimte *objectief* een andere ruimte. De mensch, die met de openbaring wordt geconfronteerd wordt — objectief — een ander mensch! ⁶⁸⁾ De nevenlijn vindt hierin haar oorsprong, dat de „Anspruch“ Gods op den mensch geldt en van kracht is. Het is niet zoo, dat er óók

is een stem der openbaring vanuit de schepping, die zelfstandige beteekenis heeft. Neen, er is alleen de openbaring Gods vanuit het Woord. De kosmos is in zichzelf „stumm“, zooals Barth met nadruk uitspreekt. Dat de hemelen Gods eer vertellen, valt niet uit de tekst van den kosmos af te lezen, maar is een uitspraak, die in de tekst van den kosmos wordt „hineingelesen“. „An sich und als solcher wäre der Text des Kosmos stumm“ zegt Barth met een beroep op Psalm 19 vers 4 ⁶⁹⁾.

Het gaat in de „Nebenlinie“ dan ook volgens Barth niet om een „kennis“ van den natuurlijken mensch, maar om een interpretatie van den kosmos en van den natuurlijken mensch in het licht van de centrale openbaring. Het gaat niet om een waarheid, die den mensch in de kosmos op de een of andere manier eigen is, maar om *transcendente* waarheid ⁷⁰⁾, ja, Barth gebruikt hier zelfs het woord: „imputatie“. Het gaat hier om een toebehooren aan Jezus Christus, *dat nog geheel buiten geloof en ongeloof omgaat*, om Zijn macht, bevoegdheid over alle creatuur als „Raum der Offenbarung“. Men kan ook zeggen, dat de uitspraken van de Heilige Schrift over de nevenlinie ten diepste *eschatologisch* te verstaan zijn ⁷¹⁾.

Ik aarzel niet deze exegese ontstellend te noemen. Ze is boordevol van constructie en zoo dogmatisch bepaald, dat er feitelijk van exegese geen sprake meer is. Het is noodzakelijk dit te constateeren, juist omdat Barth hier de natuurlijke theologie bestrijdt. Wie van deze natuurlijke theologie allermint een aanhanger is, loopt gevaar alle argumenten tegen deze theologie toe te juichen. Men zie toe, niet in dit euvel te vervallen, ook niet in de antithese ten opzichte van het Katholicisme, want foutieve „hineingelesen“ exegese wreekt zich altijd en trekt het beeld der theologie straks weer op een andere plaats hopeloos scheef ⁷²⁾.

Men lette slechts op de manier, waarop Barth zich rekenschap geeft van de teksten der „Nebenlinie“. Hij moest zich in dit verband wel bezinnen op de scheppingsgeschiedenis. Hij plaatst deze Schriftgegevens over de schepping in een eigenaardig licht. Hij ziet de schepping van den mensch naar het beeld Gods als een existentie van den mensch in het licht van een gebeuren, dat hem als zoodanig transcendent is. Hij wijst op de oase Eden in de wereldwoestijn en beschouwt het verbod om eigenmachtig naar de onderscheiding tusschen goed en kwaad te grijpen als een openbaring van het feit, dat reeds in het paradijs de strijd tegen de genade als de eigenlijke zonde wordt aangeduid. En

tenslotte behandelt Barth de schepping der vrouw. De man, die hulp noodig heeft... „ist dieser Mensch erschöpfend nun eben als das Geschlechtswesen Mann zu verstehen?“ Wordt hier niet boven den mensch en den kosmos uitgewezen en de mensch verstaan in het licht van het eschaton?

Reeds de scheppingsgeschiedenis is niet maar scheppingsgeschiedenis, kosmogonie, anthropogonie, maar tegelijk belofte der openbaring en der *verzoening*, aanduiding van de wereld als „goed“ d.i. geschikt als tooneel der openbaring der vrije genade. Wie goed toeziet, zal waarlijk niet kunnen beweren, dat hier rijke verbanden tusschen schepping en herschepping worden onthuld. Integendeel: hier wordt een verhouding tusschen schepping en genade geconstrueerd, waarbij aan de Schriftuurlijke boodschap over de schepping ten eenenmale te kort wordt gedaan. Dat komt uit zoowel in het transcendente beeld Gods als in het eschatologisch aspect van den paradijsmensch. Het is het oude probleem van de historiciteit van den staat der rechtheid, een probleem, dat door Barth vanaf zijn Römerbrief ⁷³⁾ met moderne spanningen werd omringd. Men legde dan ook geen verband tusschen Barths beschouwing over de schepping der vrouw en de aanvaarding van het nauwe verband tusschen schepping, val en herschepping in den Raad Gods. Want de aanvaarding van dit verband in de Gereformeerde theologie sluit de volle aanvaarding van de historiciteit en de beteekenis van den staat der rechtheid en van den historischen zondeval allerminst uit. Men spreke bij Barth dan ook niet van supralapsarisme ⁷⁴⁾. Het niveau is een geheel ander dan dat van de theologen, die discussieerden over de plaats van den val in de besluiten Gods. Wil men toch wijzen op tendenzen, die aan de discussies over het supra- en infralapsarisme herinneren, dan vergete men niet het essentiële in Barths beschouwingen te accentueeren en te zeggen, dat hier dan in ieder geval slechts van een „gnostisch“ geïnterpreteerd supralapsarisme sprake is.

Barth kan de boodschap van de schepping niet zien, zooals de Schrift ons daarvan spreekt. Meermalen schijnt hij aan de boodschap van de Heilige Schrift over de schepping als het werk van Gods handen recht te willen laten wedervaren en schijnt hij zelfs van de vanzelfsprekendheid van deze gedachte in de Christelijke dogmatiek te willen uitgaan. Maar wie toeziet, bemerkt, dat van een beslissende beteekenis geen sprake is en dat het licht van de herschepping hier niet het werk van Gods handen weer dui-

delijk doet zien, maar het ten eenenmale in de schaduw stelt.

Barths exegese wordt beheerscht door zijn openbaringsbegrip, dat zuiver incarnationalistisch van aard is en daardoor uitgaat van een bepaald openbaringsschema, waaraan alle gegevens der H. Schrift worden ondergeschikt gemaakt ⁷⁵).

Daarom kan hij ook niet klaar komen met Romeinen 1 en 2. Hij begint te erkennen, dat aan den mensch in de kosmos kennis Gods en in verband daarmee aan God kenbaarheid wordt toegekend ⁷⁶). Maar direct voegt hij er aan toe, dat Paulus hier niet spreekt over den heiden „an sich” en in het algemeen. De heiden wordt hier gezien in . . . het licht van *kruis* en *opstanding*.

De brief aan de Romeinen is niet geschreven door een auteur uit de Stoïcijnsche school ⁷⁷), maar door Paulus, den getuige van Jezus Christus ⁷⁸). Het „kennen” van God, waarvan in Rom. 1 sprake is, hangt samen met de prediking van Christus! Paulus handelt hier over de verantwoordelijkheid der heidenen vanuit hetzelfde Golgotha, vanwaaruit de joden niet meer te verontschuldigen waren ⁷⁹). Hij spreekt niet over een zelfstandigen kennisinhoud en „das alles wird nicht aus dem Heiden heraus katechisiert als Inhalt eines Wissens, das sie an das Evangelium schon heranbringen”, maar het is alles nieuwe „d. h. vom Apostel Jesu Christi verkündigte Offenbarungswahrheit” en . . . dat alles wordt dan „den Heiden als Wahrheit über sie selbst zugeschrieben, zugerechnet, imputiert” ⁸⁰).

Imputatie of zooals Barth ook zegt: het gaat niet om natuurlijke Godskennis, maar hierom, dat Gods Openbaring in den mensch in den kosmos „hineingelesen wird” ⁸¹).

Deze beschouwingen kunnen niet anders worden verstaan dan als een niet zien en niet erkennen van een algemeene openbaring ⁸²).

Barth ziet tot op den huidigen dag al wat met deze openbaring samenhangt als een open deur voor de natuurlijke theologie en voor een tweede kenbron voor de kennis Gods buiten de H. Schrift. Het gaat hem in de z.g.n. „Nebenlinie” altijd meer om een „gelden” vanuit de centrale openbaring dan om een „kennen”, waarvan hij zich op grond van de H. Schrift rekenschap moet geven in den samenhang met de bijzondere openbaring.

In deze richting ziet hij geen oplossing. Hij ziet alle natuurlijke theologie en wat ermee samenhangt als een „Vorstufe” van de kennis van Christus ⁸³) en dus als modern-protestantisme of als Rooms-Katholicisme. Indien wat in de Christelijke kerk over

de algemeene openbaring en over Romeinen 1 en 2 was geleerd inderdaad slechts in dezen zin was te verstaan, dan zou Barths kritiek onaanvechtbaar zijn. Maar dit is allerm minst het geval.

Het merkwaardige is, dat er nog een andere opvatting mogelijk is, waarin op grond van de H. Schrift met nadruk van een algemeene openbaring werd gesproken en toch de „theologia naturalis” in den algemeen aanvaardden zin werd verworpen.

Volgens Barth is het aanvaarden van een algemeene openbaring altijd verbonden met het aanvaarden van een positief aanknoopingspunt *vanuit* den mensch en van een positieve „Vorstufe” van de genade.

Hij heeft niet gezien, dat het mogelijk was, de algemeene openbaring op grond van de Heilige Schrift te aanvaarden en de relatie tusschen deze openbaring en den natuurlijken mensch te zien in het licht van de kracht en majesteit dezer openbaring. Zeker, wie Romeinen 1 en 2 leest, zal daarbij niet het verband met het geheel van den brief aan de Romeinen mogen verwaarloozen en nog minder den heiden zien als een „tussenstation” tusschen geloof en ongeloof, als schemering tusschen licht en duisternis in. Integendeel: onmiskenbaar duidelijk leert de Schrift ons, dat de natuurlijke mensch de waarheid ten onder houdt in ongerechtigheid. Het gaat hier dan ook niet om moreele of religieuze qualiteiten, die de noodzakelijkheid van de rechtvaardiging van den goddelooze althans tot op zekere hoogte opheffen. Daarvoor spreekt Paulus over den heiden een te duidelijke taal. Maar het is zeker eveneens met de H. Schrift in lijnrechten strijd, wanneer men de conclusie trekt, dat de heiden alleen in het licht van de openbaring in kruis en opstanding door Paulus wordt gezien en beoordeeld. Er is een relatie tusschen den natuurlijken mensch en de openbaring Gods in de werken Zijner handen, een relatie, waarin het „niet te verontschuldigen” gefundeerd ligt ⁸⁴). Deze relatie ziet niet op een bepaald „quantum”, dat moreel of religieus den heiden ten goede komt in dien zin, dat hier een toenadering plaats vindt tot God en Zijn gunst, maar wel ligt hierin opgesloten een duidelijk zichtbaar worden van de kracht en de majesteit der Goddelijke openbaring ⁸⁵), waarvan de mensch nimmer los komt en waardoor er van een aansluiting van God aan Zijn openbaring, aan Zijn eigen werk kan worden gesproken, zonder dat het pelagianisme ook maar in de verte in zicht komt.

Niet een positieve qualiteit, waardoor de verduistering van het verstand voor een gedeelte wordt opgeheven ⁸⁶), maar een nimmer

loskomen uit de kracht en de bindende beteekenis van de verbanden der openbaring, die den mensch omringen en die door God ook na den zondeval allerminst zijn opgeheven. Barth ziet dit niet en bestrijdt Brunner reeds, omdat deze handelt over „zweierlei Offenbarung des einen Gottes“ ⁸⁷⁾. Hij vraagt Brunner, hoe hij durft zeggen, dat een werkelijke kennis van den waren God niet ook „heilbringend“ is ⁸⁸⁾. Barth meent dat volgens Calvijn wel een *principiële*, maar niet een *factische* kennis Gods bestaat en van een subjectieve mogelijkheid is hier dan ook geen sprake ⁸⁹⁾. Hij meent, dat dit volgt uit wat Calvijn over deze kennis Gods zegt: *si integer stetit Adam*“ ⁹⁰⁾. Van een werkelijk aanknoopingspunt is z. i. bij Calvijn geen sprake. Wanneer Calvijn spreekt van een weten van den mensch omtrent God, dan is dit voor hem . . . een bron van afgoderij en bijgeloof ⁹¹⁾. Er is geen lof voor onze natuur . . . ⁹²⁾.

Het gaat dus voor Barth maar niet om een bestrijding van een partieel goede kennis van den waren God en om de ontkenning, dat de algemeene openbaring voor den gevallen mensch direct kenbaar is, maar om de uitschakeling van de beteekenis der algemeene openbaring.

Hier werkt de correlatie-idee bij Barth heel sterk door. Hij kan van openbaring alleen spreken, wanneer er ook is een met die openbaring correleerende, ware kennis Gods. Openbaring Gods en geloofskennis. Dit is de cirkel van de verzoenende openbaring in Jezus Christus en deze cirkel is geslōten. Hier alleen is z. i. de correlatie bewaard en de zuiverheid der openbaring erkend. Van een algemeene openbaring, die in *conflict* zou staan met den mensch, die zich van die openbaring nimmer kan losmaken, kan bij Barth geen sprake zijn. Ze is voor hem identiek met een den mensch eigene „mogelijkheid“, die noodwendig haar schaduwen werpt over de *nieuwe* Openbaring in Jezus Christus ⁹³⁾.

* * *

Het schijnt, alsof we Barths controvers met Rome een oogenblik uit het oog hebben verloren. Toch was dit niet het geval. We kunnen op grond van het bovenstaande zeggen, dat Barth inderdaad waardevolle dingen gezegd heeft over de Roomsche „theologia naturalis“, voorts Brunner terecht gewaarschuwd heeft tegen de dualistische positivering van het theologia naturalis als aanknoopingspunt, niet voor God in Zijn aansluiting aan Zijn eigen

werk, maar *vanuit den mensch* en als Vorstufe ⁹⁴⁾, maar dat zijn eigen standpunt bepaald wordt door de afwijzing van de betekenis der algemeene openbaring en de daaruit voortvloeiende consequenties. Uit deze afwijzing valt ook te verklaren, dat Barth zoo weinig begrip toont voor de Confessio Belgica, als hij in verband met artikel 2 van „Unfug” spreekt ⁹⁵⁾. Barth kan in artikel 2 niet anders lezen dan een verzelfstandigde theologia naturalis. Zijn bezwaar blijkt niet te gaan tegen een theologia *naturalis* in onderscheiding van een theologia *revelata*, maar tegen *elke* factische relatie tusschen den ongeloovigen, natuurlijke, verloren mensch en de Goddelijke openbaring in de werken van Gods handen.

Nu zou men hier de vraag kunnen stellen of niet alle accent moet worden gelegd op het bevrijdende in Barths polemieek, waarin alles gaat om de exclusieve geldigheid van het Woord Gods. Is — vooral gelet op de branding van den tijd, waarin kerk en theologie dreigen te worden meegetrokken in een proces van saeculariseering — alle kritiek op deze visie niet onbelangrijk en speelt alle bezwaar tegen Barths kritiek op de natuurlijke theologie niet in de kaart van den vijand?

Op deze vraag moet het antwoord ontkennend luiden. Want Barth's strijd tegen de natuurlijke theologie en implicite tegen de algemeene openbaring hangt ten nauwste samen met de grondgedachten van zijn systeem. Die grondgedachte zien we scherp naar voren komen, wanneer we letten op wat hij zegt over de „Bereitschaft des Menschen” voor de openbaring ⁹⁶⁾. Er is volgens Barth niet alleen een „Bereitschaft Gottes”, maar ook een „Bereitschaft des Menschen”. Waarin is deze gelegen? Op welke wijze is de mensch open, ontsloten voor de openbaring en voor de genade? Is hij niet ten volle en altijd de rijke man? ⁹⁷⁾ De werkelijkheid van de kerk toont deze bereidheid, deze openheid niet.

Integendeel: de werkelijkheid niet alleen van den natuurlijke mensch, maar óók van den mensch in de kerk is „als solche ja der Streit gegen die Gnade” ⁹⁸⁾. Het probleem van de bereidheid van den mensch is anthropologisch en ecclesiologisch niet op te lossen ⁹⁹⁾. „Die Kirche ist immer auch Welt” ¹⁰⁰⁾. De mensch, óók als hij staat in het licht van het hem begunadigende Woord, is als zoodanig *niet* open en . . . dit is — aldus Barth — het „Aufregende”! „Man kann den Menschen, der ein Feind der Gnade ist, nicht in einen Freund der Gnade uminterpretieren” ¹⁰¹⁾. Scherp richt Barth zich tegen het pathos der theologie en van de kerke-

lijke prediking, die ervoor gebruikt worden om kerk en wereld te verzekeren, „dasz endlich und zuletzt in die Mitte genommen zwischen das Gericht und die Gnade des Wortes Gottes, in der Gestalt des Christlichen Menschen, doch auch der Mensch als solcher ein anderer, nämlich ein für Gott bereiter Mensch werde und sei" ¹⁰²). Dit pathos berust op een grandioze illusie. De hier door kerkelijke prediking en theologie bevochten overwinning is een Pyrrhusoverwinning. Het probleem van de bereidheid van den mensch voor de openbaring is niet anthropologisch, ecclesiologisch, maar slechts *christologisch* op te lossen. Barth wijst hier op Jezus Christus, den nieuwen mensch, we kunnen ook zeggen: de kenbaarheid Gods „von uns her". In Hem kent ons vleesch God ¹⁰³). Maar deze nieuwe mensch in Christus is niet identiek met den Christelijken mensch. De Neuschöpfung, die plaats heeft, geschiedt *in* Christus ¹⁰⁴).

Wel spreekt Barth hier van het werk van den Heiligen Geest, maar nog in 1940 spreekt Barth van dit werk in de oude kategoriën. Het is nog steeds de probleemstelling van het dualisme. „Das Sein, dasz wir als unser eigenes in uns selber finden, wird immer das Sein in der Feindschaft gegen Gott sein." Hier grijpt Barth altijd weer naar kategoriën, die buiten de humaniteit vallen: „Glauben ist also kein Stehen, sondern ein Aufgehobensein und Hangen ohne Boden unter den Füßen" ¹⁰⁵).

Hier staan we wel in het centrum van Barth's strijd tegen de natuurlijke theologie. Wie hier niet luistert naar de boodschap der genade en vanuit den mensch en dan vooral vanuit den Christelijken mensch een openheid voor de openbaring construeert, heeft volgens Barth verraad gepleegd tegenover het Christelijk geloof. Hier is z. i. de natuurlijke theologie in haar diepsten oorsprong onderkend. Dáárom is ze zoo vitaal in de geschiedenis der Christelijke kerk ¹⁰⁶), omdat ze de openbaring is van het niet willen erkennen van de genade. Het probleem van de natuurlijke theologie is niet in de eerste plaats een probleem van de Roomsche kerk of van de modern-protestantsche theologie, maar onthult plotseling den *farizeër* binnen de muren der kerk in al zijn raffinement.

Dat is wel zeer merkwaardig: de kritiek op het Vaticanum mondt uit in een kritiek op den „Christelijken" mensch. Midden in de uiteenzettingen over de analogia entis, herinneren we ons plotseling de felle kritiek, die door Barth in zijn commentaar op den brief aan de Philippensen was uitgebracht op den Christelijken

mensch, die in zijn eigen positiviteit meende te kunnen „staan”.

Het is een kritiek op de bourgeoisie in de kerk en het is waarlijk niet een constructie, wanneer we hier zeggen: het gaat in het probleem der natuurlijke theologie tenslotte om een dialectisch geïnterpreteerden Kohlbrugge en Dostojewski. Het probleem der natuurlijke theologie is identiek met dat der kerk en de kerk leeft van de rechtvaardiging van den goddelooze. Slechts, wanneer ze dat blijft zien, zal ze de vitaliteit der natuurlijke theologie kunnen overwinnen.

* * *

Barthianisme en Katholicisme.

Men kan zeggen, dat het conflict zich toespitst op de verhouding tusschen natuur en genade. Fel strijdt Barth tegen de „natuur” in het Roomsche systeem, waarin ze de „Vorstufe” vormt van de genade. Maar hoe lost hij zelf dit probleem der eeuwen op? Op het beslissende punt blijkt het duidelijk, dat Barth wel zoekt het dualisme tusschen natuur en genade te boven te komen, maar dat hij in het dualisme bevangen blijft, zij het ook een ander dualisme dan dat van Brunner. En dan in verband met dat geweldige feit, dat zich reeds vanaf den Römerbrief als een wig indreef in Barth's theologie, nl. dat bij Barth de genade het leven niet waarlijk herstelt, maar — in vreemde categoriën uitgedrukt — buiten het leven blijft staan. De verhouding tusschen ons leven en den nieuwen mensch *blijft* dialectisch: Jezus Christus is de kenbaarheid Gods „von uns her.” Het geloof blijft vreemd aan ons menschelijk leven.

Het dialectisch geïnterpreteerde „simul peccator et justus” ontvangt het laatste woord ¹⁰⁷). Er kan geen sprake van zijn, dat de genade het leven herstelt. Ik weet, dat de dialectici hier opmerken, dat het herstel juist gelegen is in het gerekend worden in Christus en dat „imputatie” toch niet kan worden aangeduid als „niet hersteld worden”. Maar slechts wie langdurig door een dialectische bril de Schrift heeft gelezen, zal er toe kunnen komen te zeggen, dat hier aan het Woord Gods recht wordt gedaan.

* * *

En dan het Katholicisme? Ik ben van oordeel, dat juist het Barthianisme het Roomsche-Katholicisme eerder tot een versterking van de „theologia naturalis” zal brengen dan dat het Rome

ervan bekeeren zal. Dat is toch wel te verstaan: Rome ziet wel, dat in de Barthiaansche instelling tegenover natuur en genade wezenlijke elementen der H. Schrift te kort komen. Rome ziet terecht, dat Barth het aanknoopingspunt als een Gordiaansche knoop heeft doorgehakt. En wat is het gevolg? Dat Rome met nóg meer nadruk gaat wijzen op die elementen, die door Barth worden verwaarloosd en dan in het verband van de Roomsche theologia naturalis en in het Roomsche schema van natuur en genade, waarin de gedachte van het positieve aanknoopingspunt en de Vorstufe van de genade steeds scherper aan het licht treden ¹⁰⁸).

Zoo gaat Rome wellicht mede door de kritiek van het Barthianisme voort op den weg van het semipelagianisme. En tegenover die beschouwing over de genade staat dan de „Entscheidung des Glaubens“ in de Barthiaansche theologie. Het valt niet moeilijk hier opnieuw te zien het probleem van het Verbond, dat hier van beide zijden scheef getrokken wordt door een onzuiver stellen van de verhouding tusschen de *belofte* en den *eisch* des verbonds.

Ik kan thans niet op deze verbondsbeschouwing in het Barthianisme en Katholicisme nader ingaan, maar wijs slechts op den achtergrond ook van deze controvers. Het is ten diepste de controvers over het kennen van God. Volgens het Barthianisme is er in het Roomsche-Katholicisme kortsluiting over de geheele linie. De verborgenheid Gods wordt hier aangetast en opgeheven, doordat men God heeft verbonden aan de aardsche continuïteit en het aangezicht Gods onlosmakelijk verbindt met bepaalde *continüe* grootheden, waarover men „beschikt“. Maar de Roomsche theologie zegt: juist uw aanval op dat „beschikken over“ toont, dat ge de werkelijke genade losgelaten hebt. Veel kritiek is over en weer juist. Maar in de diepte gezien, kunnen we zeggen, dat Barth, toen hij het Godsbeeld wilde bevrijden van alle menselijke omklemmingen in kerk en theologie, in dien strijd de continuïteit verloor, die het wezenlijk is voor het verbond Gods.

Wie zich geroepen gevoelt te waarschuwen tegen het gevaar van farizeïsme, kan daarin een taak vervullen, die voor de kerk van beteekenis is. Had Barth zich tot deze taak beperkt, dan zou hij hierin de kerk een dienst hebben kunnen bewijzen en wellicht ook de Roomsche kerk kunnen wijzen op de verbanden, die in haar midden zichtbaar worden met een „beschikken“ over de genade, dat met het *continüe* verbond maar zeer weinig te maken heeft. Maar Barth wilde meer: hij wilde het probleem natuur-genade oplossen. Hij wilde het oplossen met de dialectiek van de

verhouding tusschen zonde en genade. Fel scheen daarmee de strijd, de spanning en het wachten, de deemoed, het eschaton der kerk belicht. Stond de kerk sedert de hemelvaart niet onder de wolk? Werd de eer van God hier niet erkend als nimmer te voren? Was hier niet de verbondenheid van Luther's „sola fide” en Calvijns „Soli deo gloria” in een deemoedige synthese gegrepen? En was hier niet het uitzicht op Hem, wiens beeld niet meer zou *kunnen* vervagen, ook wanneer de cultuur aan den voet van den berg in verdwazing ten onder ging, óók de religieuze cultuur?

Was die ondergang niet juist een Goddelijke rechtvaardiging, een theodicee, in de lijn van de theodicee in het antwoord uit het onweer in het boek Job? Deze vragen toonen den ernst van den strijd. We hebben gelet op enkele relaties, die zichtbaar werden tusschen Barthianisme en Katholicisme. Het is een felle strijd, die hier zich afspeelt. Ingrijpende veranderingen zullen wel niet meer optreden. Barth heeft zich geconsolideerd. Hij maakt méér dan „Randbemerkingen”. Hij geeft een systeem. Het Roomsche-Katholicisme heeft den roep van de dialectische theologie afgewezen ¹⁰⁹). Misschien mag ik — lettend op Barth's strijd tegen Rome — deze conclusie trekken: het is niet alleen de schuld van het Katholicisme, dat het semipelagianisme en de natuurlijke theologie in de Roomsche kerk en theologie zoo vitaal blijven en nog niet een nieuwe crisis tegemoet gingen in de twintigste eeuw.

*
*
*

Hooggeezame heeren Directeuren onzer Vereeniging!

Het zij mij vergund, U van deze plaats mijn hartelijken dank te brengen voor de eer Uwer benoeming en voor het in mij gestelde vertrouwen. Toen enkele personen het initiatief genomen hadden om een buitengewoon hoogleeraarschap mogelijk te maken, hebt Ge direct Uw volle instemming aan dit initiatief gegeven. Uw benoeming vond plaats in een tijd, waarin de vragen van de toekomst ons ten zeerste vervulden. Dat temidden van die concentratie van onze aandacht Uw benoeming tot mij kwam, heeft me gesterkt in de overtuiging, dat slechts hoogst-ernstige redenen mij het recht zouden geven, me te onttrekken aan de taak, die Ge mij hebt opgedragen.

Dat deze redenen niet aanwezig waren, verblijdt me zeer en

in mijn dank jegens U ligt direct opgesloten mijn dankbaarheid jegens hen, die zich ook door dit moeilijke jaar niet lieten weerhouden om aan hun initiatief vasten vorm te geven.

Ik wil tegenover U en hen den wensch uitspreken, dat de Vrije Universiteit ook in de toekomst ons gansche volk ten zegen zal mogen zijn.

Hoogachtbare Heeren Curatoren onzer Hoogeschool!

Gaarne zal ik onder Uw zorg aan onze Universiteit mijn arbeid verrichten. Dat Gij mij aan heeren Directeuren ter benoeming hebt willen voordragen, heeft me in mijn schroom om deze nieuwe taak te aanvaarden geholpen en ik kan U zeggen, dat ik, sinds de beslissing viel, niet zonder vreugde mijn arbeid tegemoet zie. Ik wil in Uw midden de hoop uitspreken, dat God dien arbeid wil gebruiken in Zijn dienst, onze Universiteit tot zegen.

Weleerwaarde Heeren Deputaten der Generale Synode onzer Gereformeerde Kerken!

Voor Uw goedkeuring, aan mijn benoeming gehecht, zeg ik U hartelijk dank. Meestal is het zoo, dat onze kerken bij een benoeming tot hoogleeraar in de Theologische faculteit het aantal hunner emeriti-dienaren des Woords met één zien vermeerderen. Dat is thans niet het geval. Ik blijf geheel aan de kerk van Watergraafsmeer in actieven dienst verbonden. De kerkeraad van Watergraafsmeer heeft mij met raad en daad terzijde gestaan in mijn overleggingen in verband met deze benoeming en mij ten slotte de beslissing gemakkelijker gemaakt. Het verheugt mij zeer, dat ik mijn ambtelijken arbeid mag blijven vervullen en ik kan wel zeggen, dat het mijn vurige wensch is, dat er nimmer een conflict zal ontstaan in de vervulling van de beide deelen van mijn taak.

Hooggeleerde Heeren Hoogleeraren!

Het is niet een kring van vreemden, dien ik bij de aanvaarding van mijn ambt binnentreed. Allereerst vind ik in Uw kring mijn leermeesters en ik denk op dit oogenblik aan den tijd, waarin Gij mij gestimuleerd hebt tot de studie en daardoor mijn leven zoozeer hebt verrijkt. Het is mij een vreugde, dat ik er onder U mag ontmoeten, met wie ik reeds sinds eenigen tijd door vriendenband

mocht verbonden zijn, maar ge zult het wel kunnen verstaan, dat ik me toch in de eerste plaats nog als Uw leerling blijf gevoelen. Ik dank U zeer voor de hartelijkheid, waarmee Ge mij sinds mijn benoeming zijt tegemoet getreden en spreek den wensch uit, dat God ons samen in staat stelle tot de vervulling van onze gemeenschappelijke taak.

Dames en Heeren Studenten!

Het is mij bekend, dat reeds een groot aantal Uwer uren door colleges in beslag genomen worden. Toch vlei ik me met de hoop, dat het vak, waarin ik geroepen wordt U te onderwijzen, Uw belangstelling zal blijven wekken. Het is verre van mij mede te doen met eenige mode, die het licht der theologie eerst ziet opgaan in de laatste twintig jaar. Maar dat neemt niet weg, dat het wel mijn sterke overtuiging is, dat wij de bestudeering van allerlei nieuwere stroomingen in de twintigste eeuw niet dan tot onze schade kunnen verwaarloozen. En waar die belangstelling in Uw kring reeds aanwezig mag worden geacht, spreek ik de hoop uit, dat onze gemeenschappelijke arbeid aan de zuivere analyse van die stroomingen ten goede mag komen evenals aan de zuiverheid en vastheid van Uw eigen dogmatische overtuiging. Mijn dubbele taak als dienaar des Woords en als buitengewoon hoogleeraar zal mij ongetwijfeld in mijn contact met U zekere beperkingen opleggen, maar ik kan U verzekeren, dat ik — zoo mogelijk — in actieve belangstelling in Uw studie-leven niet hoop te kort te schieten.

Hooggeachte Toehoorders!

Reeds memoreerde ik den schokkenden tijd, waarin de Vrije Universiteit haar weg vervolgt. Het is mij een eer, in dien tijd aan haar verbonden te mogen worden. Het is mij een vreugde, dat mijn ouders daarvan getuigen mogen zijn en dat ik U allen op dezen dag hier zien mag.

Dat dringt mij tenslotte tot dien ouden wensch, die toch telkens, hoe dikwijls ook herhaald, een uiting mag blijven van vernieuwde trouw en liefde, den wensch, waarin we ons rustig willen vereenigen:

Vivat, crescat, floreat Academia nostra!

Ik heb gezegd.

AANTEKENINGEN.

¹⁾ In verband met Barth's strijd tegen het Rooms-Katholicisme is het van belang te letten op zijn polemieken tegen het modern Protestantisme. In zijn dogmatiek van 1927 wijst hij den weg der modern-protestantsche dogmatiek af, maar spreekt met nadruk uit, dat „mit dem Gesagten keineswegs die theologische Neuzeit in globo als ein Feld voller Totenbeine beurteilt sein soll" (VI). Als theologen, met wie Barth zich min of meer verwant gevoelt, noemt hij: de beide Blumhardts, Dörner, Kierkegaard, Kohlbrugge (dubbel onderstreept), Kutter, Müller, Overbeck en Vilmar. De kritiek richt zich vooral tegen Schleiermacher en concentreert zich op de miskenning van het Woord Gods in de theologie sinds Schleiermacher. (Barth. *Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl*, Zwischen den Zeiten 1928). Deze miskenning is identiek met het niet meer zuiver zien van de *genade Gods*, waarin de oorsprong ligt van de modern-protestantsche theologie, vgl. Barth. Samuel Werenfels, (1675—1740) und die Theologie seiner Zeit, Evangelische Theologie, 1936 vooral pag. 202 vv.

Het verdient voorts de aandacht, dat Barth steeds sterken nadruk legt op het feit, dat tegenover het Christendom kritisch ingestelde theologen soms aan de theologie belangrijke vragen kunnen stellen en haar daarin veel te zeggen hebben. Hij werkte dit uit ten opzichte van Overbeck (Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, 1928); van Feuerbach (Zw. d. Z., 1927, pag. 11 vv. en Zw. d. Z., 1928, pag. 105) en van Strausz (Zw. d. Z., 1928, pag. 105 en Barth, David Friedrich Strausz als Theologe, 1929, vooral pag. 31 vv.). Feuerbach en Strausz hebben de problematiek van de protestantsche theologie scherp gezien en hun „bijdrage" geleverd. Wel kwam deze niet zoozeer uit liefde, als wel uit haat tegen kerk en theologie voort, maar... „der liebe Gott braucht manchmal solche Assyrer und Babylonier um Jerusalem zur Ordnung zu rufen" (Zw. d. Z., 1928, pag. 105). Deze instelling van het „gefragt" worden keert in het conflict met het Catholicisme terug.

²⁾ Zie b.v. G. Wobbermin in zijn: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, Band II, pag. 17, 65, 112 vv., en Wobbermin, Rel. in Gesch. und Geg. V (2) s.v. Schleiermacher, Sp. 175. De overwinning op het subjectivisme is volgens Wobbermin „Forderung der Stunde" (Gibt es eine Linie Luther-Schleiermacher? Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1931, pag. 250).

³⁾ Z. f. Theol. u. K., 1931, pag. 250 vv.

⁴⁾ G. Wobbermin, Syst. Theol. I, 1925.

⁵⁾ Barth, Dogmatik, 1927 (we citeeren de verschillende deelen van Barth's dogmatiek naar het jaar van verschijning) pag. 318: „Die Gnade des h. Geistes, durch die der Mensch der Offenbarung teilhaftig wird, besteht in dem Wissen des Glaubens... und in dem Tun des Gehorsams usw." Vgl. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, Zw. d. Z., 1925, pag. 279 over het „für wahr halten".

⁶⁾ Barth, Dogmatik, 1927, pag. 85.

⁷⁾ K. Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs, 1912.

⁸⁾ E. Schaeder, Theozentrische Theologie, I en II.

⁹⁾ J. Wendland, Schrift und Erfahrung, die beiden zusammenhängenden Prinzipien des Protestantismus. Festschr. für G. Wobbermin, 1939, pag. 350. Een soortgelijk verband met de antimodernistische actie van de Roomsche kerk omstreeks 1907 wordt gelegd door Hans Schindler, Barth und Overbeck, Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie, 1936, pag. 150—153.

¹⁰⁾ o. a. G. Wobbermin, „Barth nähert sich seinem Ansatz zufolge in stärkstem Maße dem Objektivismus des katholischen Standpunktes“ (Gibt es eine Linie Luther-Schleiermacher? Z. f. Th. u. K., 1931, pag. 259).

¹¹⁾ Erik Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus, Zw. d. Z., 1925 en: Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis (idem). Ingrijpende verschillen bleken reeds uit het artikel van Heinrich Schlier over Peterson: Eine Bemerkung zum Verhältnis von Glauben und Mystik (Zw. d. Z., 1925, pag. 410—414).

¹²⁾ P. Althaus, Theologie des Glaubens, Zeitschr. für syst. Theol., 1924, pag. 281 vv. Vgl. Althaus, Grundriss der Dogmatik I, 1933, pag. 69 vv.

¹³⁾ Peterson, Zw. d. Z., 1925, pag. 293.

¹⁴⁾ Peterson, idem, 294.

¹⁵⁾ Barth, Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, Zw. d. Z., 1925, pag. 237 vv. In verband met het Schriftvraagstuk gaat het hier klaarblijkelijk om het recht van het door Althaus geponeerde beginsel der geloofs-correlatie.

¹⁶⁾ Vgl. Peterson's brief aan Karl Barth, Theol. Blätt., 1931, pag. 60.

¹⁷⁾ G. Wobbermin, Theol. Blätt., 1932, pag. 219. Vgl. Z. Theol. K., 1931, pag. 259.

¹⁸⁾ Adolf Keller sprak in 1931 van „die dialektische Religionsphilosophie, wie sie namentlich Brunner und Bauhofer aufgebaut haben“ (Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt, 1931, pag. 39 en 165). Het gaat hier om de beteekenis van Bauhofer's werk: Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie, 1930. Bestudeering van dit werk toont duidelijk, op welke punten men samenhang vermoedde tusschen Barth en Bauhofer nl. vooral in de scherpe afwijzing van alle wegen van den mensch uit naar God, vooral ook van den weg der religie. Van hieruit komt Bauhofer tot de aanduiding van het „Metareligiöse“, waarmee heengewezen wordt naar de vanuit den mensch niet denkbare en niet realiseerbare mogelijkheid der openbaring. (Das Metareligiöse, pag. 242). Tusschen deze gedachten en die van Barth bestaan ongetwijfeld aanknoopingspunten, maar de verschillen kunnen niet over het hoofd worden gezien. Bauhofer fundeert de openbaring tenslotte toch weer religionsphilosophisch, zij het dan ook „metareligiös“. Daarom verzet zich ook Erwin Reisner tegen Bauhofer en ziet hij in het „Metareligiöse“ een compromis, waarin de openbaring toch weer afhankelijk wordt van een menselijke constructie (E. Reisner, Der Abstand von Gott und die diesseitigen Werte, Zw. d. Z., 1931, pag. 69 vv: „In Wahrheit aber bricht die Offenbarung herein ohne jede Vorbereitung“ (pag. 80). Vgl. mijn: Karl Barth, 1937², pag. 182.

¹⁹⁾ K. Barth, Der Römerbrief, 1923, pag. 332 en 428. Barth voegt aan de kritiek op de directe „Anschaulichkeit“ der kerk nog toe: „und darum lehnen wir den katholischen Kirchenbegriff scharf ab“ (pag. 428). Vgl. pag. 316: „Dem Evangelium steht die Kirche gegenüber als die Verkörperung der letzten Möglichkeit diesseits der unmöglichen Möglichkeit Gottes. Hier klappt der Abgrund wie nirgends sonst. Hier kommt die Krankheit des Menschen an Gott

zum Ausbruch." Vgl. vooral Georg Feuerer, *Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie*, 1933, o. a. pag. 25 vv.

²⁰⁾ Vgl. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924, pag. 199 vv. en Feuerer a. w., pag. 57 vv.

²¹⁾ Verschillende malen is Barth op dit „vermaan” ingegaan b.v. in *Dogmatik*, 1932, pag. IX en X. In Barth's boek over Anselmus herinnert hij er aan, dat hij naar aanleiding van zijn beroep op Anselmus in de *Prolegomena* van 1927 tegelijkertijd van Katholicisme en van Schleiermacherianisme beschuldigd werd. (*Fides quaerens intellectum*, Anselms *Beweis der Existenz Gottes* im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1931, pag. VI). Barth doelt hier op de kritiek van H. M. Müller, die Barth verweten had, dat hij in zijn systeem uitging van de werkelijkheid der openbaring en van het geloof en... wie dat doet, „stimmt grundsätzlich mit Schleiermacher überein und ist prinzipiell katholisch.” (H. M. Müller, *Credo ut intelligam*, *Kritische Bemerkungen zu Karl Barth's Dogmatik*, *Theol. Blätt.*, 1928, pag. 173). Voor een volledig onderzoek naar de relaties tusschen Barth en het Rooms-Katholicisme zou het probleem van Barths beroep op Anselmus moeten worden behandeld. Maar men lette er op, dat alles hier toch samenhangt met de vraag, of Barth Anselmus juist heeft geïnterpreteerd. Müller ontkent dit en zegt, dat de „bewogenheid” in Anselmus' theologische methode, zooals ze door Barth wordt aangewezen, in werkelijkheid bij Anselmus niet voorkomt, terwijl ze bij Barth zelf niet anders is dan een masker van een „unerhörte Sicherheit”. Immers de openbaring wordt „vorausgesetzt”! Müller's kritiek op Barth's Katholicisme is op grond hiervan ten eenenmale onhoudbaar. Afgezien van de vraag, of Barth Anselmus juist heeft geïnterpreteerd, kan gezegd worden, dat deze „Voraussetzung” met Katholicisme als zoodanig niets te maken heeft. Het antwoord van Barth bleef dan ook niet uit: Barth, *Bemerkungen zu Hans Michael Müllers Lutherbuch*, *Zw. d. Z.*, 1929, pag. 56 vv. Hetzelfde punt wordt aangeroerd door Karl Mittring, *Credo ut intelligam*, *Zw. d. Z.*, 1930, pag. 318 vv. en Hermann Diem, *Credo ut intelligam*, *Ein Wort zu H. M. Müllers Kritik an Karl Barth's Dogmatik*, *Zw. d. Z.*, 1928, pag. 523: „Wenn Müller jede Theologie als katholisch ablehnt, die irgendwie mit der Wirklichkeit der Offenbarung und Glaube rechnet, dann muss er natürlich auch Barth ablehnen”. De belangrijkheid van dit debat over Anselmus ligt o. i. niet in de eerste plaats in de vraag, of er verwantschap bestaat tusschen Barth en Anselmus (en de methode der scholastiek), maar in de vragen over de contingentie der openbaring en over de „zekerheid” in Barths theologie. Vergelijk mijn: *Karl Barth*, 1937², pag. 96 vv. Daarom laten we verder de kwestie Anselmus rusten.

²²⁾ Barth, *Offener Brief an G. Wobbermin*, *Theol. Blätt.*, 1932, pag. 186.

²³⁾ Het is niet gemakkelijk een duidelijk inzicht te krijgen in de kijk van Przywara op Peterson. Zijn uitspraak is heel kras: „Petersons Betonung des Dogmas hat mit Katholizismus, wie man geglaubt hat, nichts zu tun.” (*Ringten der Gegenwart*, II, pag. 690). Peterson bleibt volgens Przywara „in der urprotestantischen Ausschaltung des Naturhaften und Empirischen befangen” (idem 690) en zijn theologie is een „Distanztheologie des Objekts” (691). Peterson aanvaardt wel een autoritair dogma en een zichtbare autoriteitskerk, maar het dogma rust bij hem toch niet in een autoritair leerambt, maar „in einer phänomenologischen Geltungssphäre” en Przywara ziet dan ook Peterson's theologie meer als „Husserl-Objektivismus” dan als objectief Katholicisme, (E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929, pag. 82 vv.). De elementen, die door Barth worden besproken, hangen in ieder geval ten nauwste met het Rooms-Katholicisme samen. We denken hier aan Petersons bijzondere opvatting over het dogma. Hij bestrijdt Kierke-

gaard, omdat hij in zijn dialectiek niet komt tot de volstrekte ernst en tot objectieve gehoorzaamheid (Was ist Theologie?, 1926, pag. 12). Concrete gehoorzaamheid vindt plaats tegenover het gezagvolle dogma der kerk. Dit dogma als „voortgezette openbaring” is zóó vol van gezag, „daz jede Wendung gegen das Dogma, wie sie etwas der Ketzer unternimmt, sinnvollerweise auch eine am Leibe des Ketzers vorgenommene Bestrafung in Gefolge hat” (Was ist Theologie?, pag. 20). Vgl. over Peterson nog Walter Ruttenbeck, Sören Kierkegaard, Der Christliche Denker und sein Werk, 1929, pag. 318 vv.

²⁴⁾ K. Barth, Kirche und Theologie, Zw. d. Z., 1926, pag. 18 vv. In den zelfden jaargang publiceerte ook Rudolf Bultmann een artikel over Peterson: Die Frage der dialektischen Theologie, Eine Auseinandersetzung mit Peterson, Zw. d. Z., 1926, pag. 40 vv., waarin hij naast de kritiek wijst op verschillende aanrakingspunten tusschen Peterson en de dialectische theologie b.v. pag. 49 en 58—59.

²⁵⁾ Barth, Kirche und Theologie, Zw. d. Z., 1926, pag. 26.

²⁶⁾ Idem, pag. 29.

²⁷⁾ Barth, Brief an G. Wobbermin, Theol. Blätt., 1932, pag. 222.

²⁸⁾ Zw. d. Z., 1928.

²⁹⁾ Vgl. ook Barth, Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, Zw. d. Z., 1928, pag. 109.

³⁰⁾ Barth, Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche, Zw. d. Z., 1928, pag. 297.

³¹⁾ Idem, pag. 297.

³²⁾ Vgl. Greitemann's bespreking van Barth's werk over de apostolische geloofsbelijdenis: Het Schild, 17e jrg., pag. 140: „In enkele punten staat B. wel dichter bij ons. Zoo is b.v. zijn leer in het algemeen veel objectiever dan de subjectieve bewustzijnstheologie van Schleiermacher”. Overigens spreekt Greitemann ook van „fundamentele tegenstellingen”. Men zie ook Karl Adam: „insofern d. i. in ihrer Ausfallsstellung gegen allen philosophischen und theologischen Immanentismus, steht die von Barth entzündete Bewegung dem Katholizismus durchaus nahe.” (Adam, Die Theologie der Krisis. In: Gesamm. Aufsätze, 1936, pag. 326); E. Przywara in verband met de aanvaarding van een onveranderlijke objectieve waarheid in de theologie: „Hier steht katholische Theologie mit Barth gegen alle anderen,” (geciteerd bij Wobbermin, Gibt es eine Linie Luther-Schleiermacher? Z. Th. K., 1931, pag. 259) en M. Gierens, Die „dialektische Theologie” in katholischer Sicht., St. der Zeit, 1930 (Bd 118), pag. 204.

³³⁾ K. Adam, Gesamm. Aufs., pag. 319.

³⁴⁾ Dr P. Kasteel, Dialektische Theologie, Het Schild, 17e jrg., 298.

³⁵⁾ Vgl. J. Lammertse, Karl Barth, Het Schild, 18e jrg. pag. 307 en: Het Protestantisme, III, pag. 83; relaties met Calvijn worden ook aangenomen door Karl Adam, Gesamm. Aufs., pag. 323 vv. en J. Hessen, Die Geistesströmungen der Gegenwart, 1937, pag. 158.

³⁶⁾ J. Lammertse, Het Schild, 18e jrg., pag. 309.

³⁷⁾ Idem, pag. 299.

³⁸⁾ J. Lammertse, Het Protestantisme, III, pag. 83.

³⁹⁾ Het verwijt van eenzijdige transcendentie keert regelmatig terug o. a. J. Hessen, Die Geistesströmungen der Gegenwart, pag. 155 vv. De consequentie hiervan wordt dan gezien in een min of meer deïstisch Godsbegrip.

⁴⁰⁾ E. Przywara, Ringen der Gegenwart, II, pag. 548; Vgl. Przywara, Das Geheimnis Kierkegaards, 1929, pag. 61: „Ursprüngliches Luthertum ist Steigerung der Allwirksamkeit zur Alleinwirksamkeit.”

⁴¹⁾ Przywara, Ringen der Gegenwart, II, pag. 552.

⁴²⁾ Idem, II, pag. 564.

⁴³⁾ Przywara. Das Geheimnis Kierkegaards, pag. 82.

⁴⁴⁾ Ringen der Gegenwart, II, pag. 693.

⁴⁵⁾ In de correlatie-idee raakt de Protestantsche theologie volgens Przywara de joodsche theologie. De polariteit is z.i. „Urelement des Judentums” (Ringen der Gegenwart, II, pag. 655 en 693). In dit oordeel blijkt wel een totale miskennis van den waren aard van het Verbond Gods.

⁴⁶⁾ Het geforceerde in Przywara's constructie blijkt wel het duidelijkst uit de wijze, waarop hij met de „Umschlag” van het denken opereert. B.v. in verband met Luther's Godsbegrip: „in dem objektiven Kontrast, in dem Gott und Mensch durch die Alleinwirklichkeits- und Alleinwirksamkeitslehre stehen, ist für die Geistesentwicklung ein keimhaftes Umschlagserlebnis enthalten.” (Ringen der Gegenwart, II, pag. 555). Przywara construeert aldus: de menselijke geest laat zich door de eenzijdige transcendentie (God alles, de mensch niets) niet overweldigen en... de immanentie keert gewelddadig terug „als radikaler Umschlag der Transzendenz”. Tenslotte slaat de immanentie weer om in de transcendentie, maar nu als transcendentie van den mensch. Zoo staan we dan bij Nietzsche. „In diesem Sinn ist Nietzsche die augenscheinlichste Lutherkonsequenz” (Ringen der Gegenwart, II, pag. 556). In deze constructies verliest Przywara's analyse alle suggestieve kracht, die in de analyse van modern-protestantsche stroomingen meermalen niet te ontkennen valt.

⁴⁷⁾ Przywara, Das Geheimnis Kierkegaards, pag. 83.

⁴⁸⁾ De controvers over de kerk vinden we vooral belicht in: K. Barth, Der Begriff der Kirche, Zw. d. Z., 1927, pag. 365 vv.; E. Przywara, Das Prinzip der Kirche, Zw. d. Z., 1929, pag. 277 vv. en G. Feuerer a. w.

⁴⁹⁾ Przywara, Zw. d. Z., 1929, pag. 285.

⁵⁰⁾ K. Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, 1938, pag. 45 vv. en Dogmatik, 1938, pag. 135.

Over de reformatoren in de 16e eeuw geeft Barth als zijn oordeel, dat zij hier nog niet zoo scherp zagen als thans voor ons mogelijk en noodzakelijk is geworden. Ze maakten van de natuurlijke theologie een hypothetisch (b.v. Calvijn in de eerste hoofdstukken der Institutie) of ook een onvoorzichtig thetisch gebruik (b.v. Luther en Calvijn in de leer van de wet). Zie: Barth, Gotteserkenntnis, pag. 46. Maar principieel stonden de reformatoren lijnrecht tegenover de natuurlijke theologie door het heil uitsluitend te funderen op het Woord Gods (a.w., pag. 46). In Barth's brochure tegen Brunner (Nein! 1934) wijst hij in verband met Brunner's beroep op Calvijn op de plaats, die Calvijn inneemt in de geschiedenis der theologie. De reformatoren waren nog niet in staat „mit all den Sicherungen und Vorbehalten zu rechnen, mit denen die katholische Theologie seither d.h. seit ihre Wiederentdeckung des Thomas ihre Aufstellungen zu umgehen gelernt hat” (37 vv.). Voor de discussies over de natuurlijke theologie bij Calvijn zie men: P. Barth, Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin (Theol. Existenz heute nr 18, 1935). Hoe weinig licht de discussie nog bracht, moge blijken uit het feit, dat Brunner als zijn oordeel uitspreekt, dat de citaten en beschouwingen van Peter Barth Brunner's beroep op Calvijn op alle essentiële punten in het gelijk stellen! (Brunner, Natur und Gnade, 2. Aufl., pag. 52). Vgl. nog P. Brunner, Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins Institutio. Evang. Theologie I, Heft 5 en Max Lackmann, *Conditio vitae est cognitio Dei*. Wesen und Sinn der menschlichen Erkenntnis nach Calvins Institutio von 1559, lib I, 1. Evang. Theol., 1935, pag. 198 vv. en Günter Gloede, *Theologia naturalis* bei Calvin, 1935.

⁵¹⁾ Barth, Gotteserkenntnis, pag. 41 vv.

⁵²⁾ „Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.” (Denz. 1785) en „Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. (Denz 1806). Vgl. o. a. Dr C. F. Pauwels De ene ware godsdienst (K K 26) pag. 58 v.v.; P. M. Timp (K K 1) pag. 28 v.v. en 31 v.v. en P. M. Timp. Wat is God? (K K 2) pag. 12 v.v.

⁵³⁾ Barth, Gotteserkenntnis, pag. 46.

⁵⁴⁾ In het conflict tusschen Barth en Rome is de „*analogia entis*” steeds scherper naar voren gekomen. Reeds in 1932 schreef Barth „Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und denke, dasz man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurz-sichtig und uernsthafst zu halten.” Zie Barth, Dogmatik, 1932, pag. VIII; vgl. ook Barth, Dogmatik 1938, pag. 48 v.v. en 158 v.v.; Dogmatik 1940, vooral pag. 88 v.v. en pag. 275: „das Kardinaldogma des römischen Katholizismus”. Vgl. pag. 658: „die grosze Truglehre von der *analogia entis* als Grundschemata katholischen Denkens und Lehrens”. Przywara onderstreept eveneens de beslissende betekenis van de *analogia entis* voor het geding tusschen Protestantisme en Katholicisme. De *analogia entis* is z. i. „zu einer Wegkreuzung zwischen Atheismus und Katholizismus im Lager des deutschen Protestantismus” geworden (Reformatiorische Perspektiven, Stimmen der Zeit, Band 128, 1935, pag. 416). Vgl.: „Es ist für Karl Barth wie für alle seine Freunde zum Unheil geworden, dasz sie nie auf den wahren Sinn der katholischen *analogia entis* gehört haben” (idem, pag. 417). Vgl. ook Karl Adam, Gesamm. Aufs., pag. 332: „Hier liegt der entscheidende Differenzpunkt zwischen Barth und dem Katholizismus — in dem katholischen Hauptwort von der *analogia entis*”. Wie de *analogia entis* misverstaat of ontkent, kan nimmer meer komen tot een zuiver inzicht in de verhouding tusschen God en de wereld, omdat dan noodwendig allerlei eenzijdigheden de harmonie gaan verstoren. In de *analogia entis* is zoowel de distantie als de nabijheid in volle harmonie opgenomen. Vgl. J. Santeler, Die Lehre von der Analogie des Seins, Zeitschr. für katholische Theologie, 1931 pag. 1—43. De *analogia entis* levert het fundament voor de bewijzen voor het Godsbestaan (Santeler, a. w., pag. 40 v.v.). Peter Wust sprak van de „Zauberstab der Analogie” (bij Santeler, a. w. pag. 43). Men zie over de *analogia entis* nog: N. Sanders, Gods vrijheid in het zich openbaren volgens Karl Barth, Stud. Cath. 1935, pag. 163 v.v.; Sanders, K. Barth over den mensch als beeld Gods, Stud. Cath., 1939, pag. 498 v.v.; W. J. Aalders, De *analogia entis* in het geding, 1937; H. Diem, *Analogia fidei* gegen *analogia entis*. Evang. Theol. 1936 Heft 4—5; Ludwig Lambinet. Christozentrische Religionsphilosophie? Eine kritische Untersuchung der Religionsbegriffes Dialektischer Theologie, 1938, pag. 49 v.v.; Hermann Volk, Die Kreaturauffassung bei Karl Barth. Eine philosophische Untersuchung, 1938, pag. 86 v.v.; T. L. Penido, Le rôle de l’analogie en théologie dogmatique, 1931 en J. Ries, Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin, 1939, pag. 141 v.v. en 253 v.v.

⁵⁵⁾ Zie vooral E. Przywara. Religionsphilosophie katholischer Theologie, 1927, en Przywara, *Analogia entis*, Metaphysik, I, Prinzip 1932. Przywara vindt de „*analogia entis*” uitgedrukt in de uitspraak van het 4e Lateraansch concilie van 1215: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.”

⁵⁶⁾ Barth, Dogmatik 1940, pag. 93.

⁵⁷⁾ Barth, Dogmatik 1940, pag. 41.

⁵⁸⁾ Idem, pag. 194.

⁵⁹⁾ Zoo hangt dit vraagstuk voor Barth ten nauwste samen met dat van de beteekenis van de natuur en de geschiedenis voor het „kennen” van den wil Gods. Het probleem kwam reeds ter sprake in de beantwoording van de aan Barth in Utrecht gestelde vragen (Grundfragen, 1935, pag. 31) en in de briefwisseling tusschen Barth en Kittel (Ein theologischer Briefwechsel, 1934). Vgl. Karl Barth, Het Christelijk Openbaringsbegrip (Onze Tijd, I) pag. 22: „De kennis der genade vernietigt inderdaad ook de voorstelling van een openbaring, die door bemiddeling komt door de natuur, door de geschiedenis en door het bewustzijn van eigen bestaan”. Wanneer men meer wil zijn dan voorwerp van Goddelijke barmhartigheid, dan kan men zich beroemen op andere openbaringen en „dan kan deze of gene „natuurlijke theologie” meer of minder luid en consequent het woord nemen.” (Idem, pag. 23). Vgl. ook Erwin Reiser, Zwei Fragen an Karl Barth zum Problem der natürlichen Theologie, Evang. Theol. I, pag. 396 v.v. en Barth's „Antwort an Erwin Reiser”, (Evang. Theol. II, pag. 51 v.v.) waarin Barth vooral kritisch bespreekt de mogelijkheid „einer Deutung der Geschichte vom Evangelium bzw. vom Kreuz her” (61 v.v.). Vgl. Werner Elert, Karl Barths Index der verbotenen Bücher, 1935 en E. Schlink, Die Frage der Erkennbarkeit göttlichen Handelns in der Geschichte. Evang. Theol. I, pag. 257 v.v.

⁶⁰⁾ Barth, Dogmatik 1940, pag. 200.

⁶¹⁾ Idem, pag. 93 v.v.

⁶²⁾ Idem, pag. 93 v.v.

⁶³⁾ Idem, pag. 96 v.v.

⁶⁴⁾ Idem, pag. 107 v.v.

⁶⁵⁾ Idem, pag. 109.

⁶⁶⁾ Idem, pag. 116.

⁶⁷⁾ Idem, pag. 121.

⁶⁸⁾ Idem, pag. 122.

⁶⁹⁾ Idem, pag. 122: „An sich und als solcher wäre der Text des Kosmos stumm, wie es im Ps. 19 : 4 ausdrücklich heisst: Ohne Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme sagt es ein Tag dem Anderen und tut es eine Nacht der anderen kund.” Dit is wel een zeer geforceerde exegese. Psalm 19 zegt niet, dat de kosmos „stumm” is, maar spreekt over de wijze, waarop er in den kosmos van verkondigen, vertellen, kennisgeven sprake is. Vgl. de vertaling van Dr A. Noordtjij (Korte verklaring) „Geen spraak is het; geen woorden zijn het; niemand verneemt hun stem. Toch gaat hun taal uit over de geheele aarde en tot aan het einde der aarde hun woorden.” Hoezeer er verschillend geoordeeld wordt over de beteekenis van deze woorden (vgl. E. König, Die Psalmen, 1927, pag. 95 v.v.) in ieder geval maakt Barth hier misbruik van den tekst. Vgl. Noordtjij: „De eer en heerlijkheid van den Schepper is door het geschapene niet vergeten, al zingt de mensch in dat koor niet meer mede. Tot in de uiterste hoeken weerklinkt dat jubelen en juichen (Job 38 : 7). Maar het zijn geen woorden, die het gehoororgaan der menschen in trilling brengen. (Korte Verkl. Psalmen, I, pag. 48). Voor Barth's vroegere opvatting zie men het typeerende woord uit den „Römerbrief” (1923, 147): „Nur in dem was die Dinge in ihrer Selbständigkeit und Gültigkeit beschränkt, in ihrer Fähigkeit, als das, was sie sind, hinzuweisen auf das, was sie nicht sind d.h. aber nur sub specie mortis leuchtet in ihnen die Herrlichkeit des Schöpfers.”

⁷⁰⁾ Barth, Dogmatik 1940, pag. 126, 128.

⁷¹⁾ Idem, pag. 128. Vgl. W. Link, Schöpfung und Versöhnung, Evang. Theol. I, pag. 360.

⁷²⁾ Vgl. H. Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian world*, 1938, pag. 114 v.v.

⁷³⁾ Zie Barth, *Römerbrief*, 1923, pag. 149 v.v. Vgl. Hermann Volk, *Die Kreaturauffassung bei Karl Barth*, 1938, pag. 39 v.v.

⁷⁴⁾ Wanneer Barth in zijn *Römerbrief* schrijft: „Und die altreformierte These lässt sich durchaus hören und vertreten, dass auch diese Prädestination zur Verwerfung als „supralapsarisch“, dem „historischen“ Sündenfall vorausgehend, zu begreifen sei“ (pag. 150) dan heeft dit met werkelijk supralapsarisme niets te maken, hetgeen duidelijk blijkt uit het feit, dat Barth hieronder verstaat, dat de in Adam in de wereld gekomen zonde „die zeitlose, die transzendente Disposition der Menschenwelt“ is. „Mit dem ersten Menschen, der sich in dieser Welt vorfand und mit der Welt, in der sich der erste Mensch vorfand, erwies sich diese Disposition als wirksam.“ (pag. 149). Dit „supralapsarisme“ is dus practisch niets anders dan de keerzijde van de loochening van den „staat der rechtheid“. Vanuit deze zienswijze wordt het ook verstaanbaar, dat Barth ook later nog de voorkeur geeft aan het „supralapsarisme“, want — zoo construeert hij — „in der Sicht der infralapsarischen Lehre werden Schöpfung und Versöhnung getrennt“ en in „dieser Auseinanderreissung und Zerspaltung von Schöpfung und Versöhnung sehe ich bereits die Gefahr einer natürlichen Theologie heraufsteigen“ (Barth, *Gottes Gnadenwahl*, *Theol. Existenz heute*, nr. 47, 1936, pag. 43). Barth richt zich hier in zijn polemieek tegen een standpunt, waarin van een uitelkaar rukken van schepping en verzoening in ieder geval geen sprake was. Juist moet bij Barth van zulk een uiteenrukken worden gesproken door de miskenning van de mededeeling der Heilige Schrift over de schepping en den staat der rechtheid en een daarin besloten vervaging van de verbanden van Romeinen 5. Dit is de achtergrond van de opvatting van de schepping van Eva als „voorteeke[n]“ van de genade voor zondaren. Men lette op het feit, dat in de verklaring van J. C. Sikkels (Het boek der geboorten, 1923², pag. 163 vv.) die toch steeds de heilshistorische verbanden der H. Schrift zoekt te verstaan, het besproken element uit Barth's beschouwing ten eenenmale ontbreekt, ook in de „lichtstralen des Woords“, pag. 167 v.v.

Een instructief voorbeeld van de dialectische visie op de verhouding tussen schepping en verzoening treffen we aan in het artikel van H. Diem (*Analogia fidei gegen analogia entis*, *Evang. Theol.*, 1936, pag. 159), die de beslissende controversen in verband met de *analogia entis* stellen wil in het licht van Coll. 1 vers 16 en 17, omdat hier „rein d. h. noch unbelastet von Fragestellungen und Begriffen, die schon eine bestimmte Lösung präjudizieren“ de kwestie voor ons staat. De beslissende woorden, waarom het Diem te doen is, zijn: *συνεστηκεν ἐν αὐτῷ*.

In het Roomsche systeem der *analogia entis* poogt men volgens Diem „die strenge Bezogenheit des *συνεστηκεν* zu Verkündigung und Glauben zu lösen und zu einem an sich gültigen Sachverhalt zu machen“ (pag. 160). Hier wordt Diem's opvatting reeds zichtbaar: het „*συνεστηκεν*“, het samenbestaan der dingen in een systeem, kan „nur ausgesagt werden in der Kontingenz der in Christus geschehenen Einwohnung und in der Realität der Gemeinde als dem Leib Christi“ (pag. 159). Volgens Diem is er in het „geschapen zijn“ (door Hem zijn alle dingen geschapen: Coll. 1 vers 16) en in het „bestaan“ door Hem geen sprake van een „metaphysische uitspraak“, maar gaat het daarin om „heilshistorische“ uitspraken (a.a. 160).

In deze exegese weerspiegelt zich duidelijk de dialectische beschouwing inzake de uitspraken der Heilige Schrift over de schepping en in verband daarmee over de relaties tussen Christus en de schepping. (Vgl. ook Wilhelm Link, *Schöpfung und Versöhnung*, *Evang. Theol.* I, vooral pag. 357—362).

Wie Calvijs commentaar op den brief aan de Collossenzen leest, bemerkt van deze dialectiek niets.

Men identificeere met deze dialectische beschouwing niet de opvatting van Ds S. G. de Graaf, De genade Gods en de structuur der gansche schepping (Philosophia Reformata I, pag. 25 en: Christus en de wereld, 1939, pag. 83 vv.) omdat hier het historisch „vorher” der schepping en van den staat der rechtheid tenvolle wordt erkend en dus de verschillende teksten (Coll. 1, 1 Corinthe 8 vers 6; Hebr. 1 vers 1—4) niet heilshistorisch in den dialectischen zin worden geïnterpreteerd. Zie in dit verband ook de waardevolle opmerkingen van Zahn (Ewald), in zijn commentaar op den brief aan de Coloss., pag. 322 en J. A. C. van Leeuwen, Commentaar, 1926, pag. 163.

⁷⁵⁾ Over de dialectische beschouwing zie men nog K. Barth, Het Christelijk openbaringsbegrip, pag. 16: over het „nieuwe” in de openbaring in Jezus Christus... „iets werkelijk nieuws, wat tevoren onbekend was, omdat het verhuld en verborgen was” treedt hier op het menscheijk vlak, zoodat „alleen wie van Jezus Christus weet, van openbaring weet” (19). Zie ook pag. 24: „Er zou geen openbaring zijn, als God niet zoo diep in onze diepte afdaalde, dat Hij ons ontmoette als een der onzen, in de volle afstand en nabijheid van het beeld des menschen. Er zou geen openbaring zijn, als Hij niet in alle opzichten een mensch zooals wijzelf en dus „vleesch” geworden zou zijn”. Barth ziet geen derde mogelijkheid naast zijn opvatting (alle openbaring is *verzoenende* openbaring) en die andere opvatting, die openbaring ziet als een „onverwachte en verrassende verschijning en ontdekking van een allerhoogsten trap in een overigens reeds bekende reeks ontwikkelingen” (Het Christelijk openbaringsbegrip, pag. 16). M.a.w. Barth kan geen plaats geven aan een historia revelationis. Er is slechts één openbaring nl. die in Jezus Christus en... voorts kan men slechts spreken van „teekenen, getuigen en getuigenissen” der openbaring. (Idem, pag. 17). Beslissend wordt door deze visie op de openbaring en haar „teekenen” Barth’s beschouwing over de tijden vóór en na den „vervullen” tijd Jezus Christus bepaald (pag. 38). Hij beschouwt deze tijden vanuit het aspect der „verwachting” en der „herinnering” (Het Christelijk openbaringsbegrip, pag. 38 vv. en Barth, Dogmatik, 1938, pag. 77 vv.). Ook de Heilige Schrift is „teeken” der openbaring. Vgl. de Roomsche kritiek van Dr C. F. Pauwels, Gods Openbaring (De Kath. Kerk nr 27), pag. 15 vv.

⁷⁶⁾ „Zweifellos wird damit dem Menschen im Kosmos Erkenntnis Gottes und damit Gott Erkennbarkeit zugeschrieben.” Dogmatik, 1940, pag. 131.

⁷⁷⁾ Barth, Dogmatik, 1940, pag. 131.

⁷⁸⁾ Barth wijst er steeds weer op, dat Romeinen 1 en 2 behooren tot het apostolisch „kerugma”, hetgeen volkomen juist is, maar allerminst inhoudt, dat in dat „kerugma” niet van een algemeene openbaring kan worden gesproken. Vgl. E. Gerstenmaier, Die Kirche und die Schöpfung, 1938, pag. 28 vv.

⁷⁹⁾ Barth, Dogmatik, 1940, pag. 133; vgl. Dogmatik, 1938, pag. 334—335.

⁸⁰⁾ Barth, Dogmatik, 1940, pag. 133.

⁸¹⁾ Barth, Dogmatik, 1940, pag. 134.

⁸²⁾ Hiermee hangt ook samen het feit, dat Barth in Romeinen 2 vers 14 vv. niet gesproken acht over heidenen, maar over heidenchristenen, (Dogmatik, 1938, pag. 332). Dit zijn dan de heidenen, in wie de profetie van Jer. 31 vs 33 in vervulling is gegaan. Vgl. ook W. Mundle, Zur Auslegung von Röm. 2, 13 vv. (Theol. Blätt., 1934, pag. 249 vv.). E. Schlink zegt van deze opvatting het volgende: „Die Problematik der natürlichen Gesetzerkenntnis könnte gelöst erscheinen, wenn Paulus Rom. 2, 14 vv. vom Christlichen Heiden spräche”, maar aan deze opvatting staan, „so verlockend sie in der Einfachheit ihrer systematischen Konsequenzen ist, doch beachtliche exegetische

Gründe entgegen." (E. Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, 1936, pag. 151). Inzake de exegese van Romeinen 1 wijzen we nog op het feit, dat vanuit Barth's interpretatie niet verstaanbaar wordt, dat juist van Gods „eeuwige kracht en Goddelijkheid" wordt gesproken. Meer recht aan den tekst doet Schlink (a.w., pag. 143) als hij zegt: „Aber dies schlieszt nicht aus, dasz er abgesehen vom Wort nur als ferner Gott erkennbar wird. Denn die Gemeinschaft mit Gott wird nicht durch seine Allwirksamkeit und Erhaltung sondern allein durch seine Vergebung und Erwählung zuteil." Vgl. nog H. Schlier, *Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden*, *Evangel. Theol.*, II, pag. 9 vv. en vooral Dr S. Greijdanus, *Comm. op Romeinen*, I, pag. 109 vv.).

⁸³⁾ Dat blijkt duidelijk uit wat Barth schrijft in *Dogmatik*, 1938, pag. 335: „Es ist also nicht an dem, dasz Paulus nun etwa an einen den Heiden zur Verfügung stehenden Besitz an Erkenntnis des ihnen von der Schöpfung als offenbaren unsichtbaren Wesens Gottes zu appellieren, an dieses Wissen pädagogisch anzuknüpfen oder bei der Verkündigung Jesu Christi auch nur einen Augenblick den Anschein zu erwecken, als rede er von Dingen, die ihnen auf Grund jener „Uroffenbarung" schon bekannt seien."

⁸⁴⁾ Het „niet te verontschuldigen" uit den brief aan de Romeinen moet in het geheel van Barth's zienswijze natuurlijk op de relatie tot het kruis zien, evenals dit bij de joden het geval is.

⁸⁵⁾ Vgl. S. G. de Graaf, *Dogmatische Hoofddlijnen*, 1940, pag. 20 vv.

⁸⁶⁾ Hier ligt het criterium in de vraag of men in zijn spreken over de algemeene openbaring te kort doet aan de noodzakelijkheid der bijzondere openbaring en aan de volstreekte beteekenis van de reddende genade in Christus. Hier valt ook de beslissing in de vraag of men Romeinen 1 en 2 interpreteert vanuit pelagiaansch of semipelagiaansch standpunt. Men kan alle exegese en dogmatiek, die zich bezighouden met Romeinen 1 en 2, toetsen naar het al- of niet ten volle in rekening brengen van dit „niet te verontschuldigen" en het ten onder houden van de waarheid in ongerechtigheid. Men zie vanuit dit gezichtspunt de beschouwingen van Cassian Meier. Die natürlichen Ordnungen in ihrer schöpfungsgemäßen und heilsgeschichtlichen Bedeutung. (In: Otto Iserland, *Die Kirche Christi*, pag. 224 en 233); Dr Crispinus Smits, *Natuur en genade bij St. Paulus*, *Collect. Neerlandica*. *Natuur en Bovennatuur*, 1937, pag. 4 vv. Bovendien moet men uit den aard der zaak bij de Roomsche theologen, die in verband met Romeinen 1 onderscheiden tusschen „kennen" en „erkennen", letten op de door hen bedoelde qualiteit en de inhoud van dit „kennen". Ook wanneer men het „niet-erkennen" niet wil verwaarloozen, kan men toch in het verzelfstandigde „kennen" weer bouwen aan een „theologia naturalis". Zie nog Dr Gervasius Brans, *Sint Paulus en de heidenen*, *Een exegetisch theologische studie over Rom. 1 : 18—31*, *Stud. Cath. VIII*, pag. 356 vv. en 368 vv.

⁸⁷⁾ Barth, *Nein!*, pag. 19.

⁸⁸⁾ Idem.

⁸⁹⁾ Idem, pag. 42.

⁹⁰⁾ Deze woorden spelen een belangrijke rol in de discussie over de natuurlijke theologie. Brunner heeft deze woorden van Calvijn volgens Barth e.a. verwaarloosd. Zie Barth, *Nein!*, pag. 45; P. Brunner, *Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins Institutio*. *Evangel. Theol. I*, pag. 197: „Si integer stetisset Adam... das ist das Vorzeichen mit dem die Erkennbarkeit Gottes auf Grund seiner Urbezeugungen versehen werden musz"; Peter Barth, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, *Theol. Exist. heute*, nr 18, pag. 25; E. Wolf, *Evangel. Theol. I*, pag. 215.

Het citaat van Calvijn luidt in zijn geheel: „Atque hic nondum attingo in se perditum ac maledictum Deum redemptorem in Christo mediatore apprehen-

dunt: sed tantum de prima illa et simplici loquor, ad quam nos deduceret genuinus naturae ordo, si integer stetisset Adam" (Inst. I, 2, 1). Terecht zegt Gloede van Barth's exegese en conclusies uit het woord van Calvijn — geen factische, maar slechts hypothetische kennis — „Dieser scheinbar genialen Vereinfachung unseres Problems und seiner barthianischen Lösung widerspricht aber der ganze Befund der Theologie Calvins." (Gloede, *Theologia naturalis* bei Calvin, 1935, pag. 293). Vgl. in verband hiermee nog P. Brunner, *Evang. Theol.* I, pag. 198 vv. over de „sensus divinitatis" en de „resten" der natuurlijke Godskennis.

⁹¹⁾ Barth beroept zich voor zijn beschouwing over Calvijn o.a. op diens uitlegging van Johannes 3 vers 6, waar Calvijn schrijft: „Notitia enim Dei, qualis nunc hominibus restat, nihil aliud est quam horrenda idololatriae et superstitionum omnium scaturigo".

Maar wie de uitvoerige verklaring van Calvijn over dezen tekst leest, komt tot andere conclusies dan Barth. Men ziet duidelijk, waar het Calvijn om te doen is — in volle overeenstemming met Romeinen 1 en 2 — als we bij hem lezen: „dona quae nobis reliqua fecit Dominus post lapsum, si per se aestimentur, laude quidem esse digna, sed quum per omnes partes grassetur mali contagio, nihil in nobis sincerum reperietur et omni inquinamento vacuum".

Calvijn's conclusie luidt: „Itaque in tota natura nulla rectitudinis gutta superest. Unde constat, secunda genitura nos ad regnum Dei formandos esse". Calvijn bedient zich ook van de beeldspraak van den wijn en het vat.

⁹²⁾ Wanneer Barth zich beroept op Calvijn's exegese van Johannes 1 vers 5 („Quod vero lucem in tenebris lucere affirmat, id ad naturae corruptae laudem minime pertinet, sed potius ad tollendum ignorantiae praetextum"), dan is dit beroep alleen van kracht tegenover Brunner's consequenties uit de „natuurlijke Godskennis", die de grenzen van wat de H. Schrift ons leert, te buiten gaan en het dualisme niet te boven komen (ondanks zijn verklaring in „Das Gebot und die Ordnungen", 1932, pag. 579 vv.). Het is wel zeer te betreuren, dat Brunner Barth bestreed op een onzuivere wijze en daardoor bij Barth geen gehoor kreeg, ook niet ten opzichte van elementen, waarin Brunner terecht wees op verwaarloozing van Schriftgegevens bij Karl Barth. De controversen in de dialectische theologie over de natuurlijke Godskennis, over het aanknoopingspunt en de algemeene openbaring kwam daardoor nog steeds niet tot helderheid. Vgl. nog C. Stange, *Natürl. Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie. Z. f. syst. Theol.*, 1935, pag. 367 v.v.

⁹³⁾ Duidelijk blijkt dit ook uit verschillende onderdeelen van Barth's theologie, waarin hij verband legt met de „natuurlijke theologie" b.v. bij de afwijzing door Brunner van de leer der maagdelijke geboorte: *Dogmatik*, 1938, pag. 204 en Barth. *De apostolische Geloofsbelijdenis*, 1935, pag. 90 en de leer der „scientia media", *Dogmatik*, 1940, pag. 640 vv.

⁹⁴⁾ Barth heeft terecht ingezien, dat Brunner's verandering van „theologia naturalis" in „Christliche Lehre von der allgemeinen oder Naturoffenbarung" (Brunner, *Natur und Gnade*, 2. Aufl., pag. V) de spanningen van Brunner's dualisme niet vermocht te verbergen. Brunner wil een scherp onderscheid maken tusschen zijn Christelijke theologia naturalis en de rationeele theologia naturalis, zooals ze door Rome wordt geleerd (a. w., pag. 50). Het onduidelijke blijkt reeds hieruit, dat Brunner deze laatste „theologia naturalis" theologia naturalis „im subjektiven Sinne" noemt, hoewel toch ook het subjectief in zich opnemen in Brunner's Christelijke theologia naturalis een zeer belangrijke rol speelt. Vgl. voor Brunner's standpunt nog: *Der Mensch im Widerspruch*, 1937, pag. 541 vv.

⁹⁵⁾ Barth, *Dogmatik*, 1940, pag. 141. Vgl. Th. L. Haitjema, *Het „Barthi-*

aansche bezwaar tegen art. 2 van de Nederlandsche geloofsbelijdenis", Onder Eigen Vaandel, 1938.

⁹⁶⁾ Barth, Dogmatik, 1940, pag. 141 vv.

⁹⁷⁾ Idem, pag. 144.

⁹⁸⁾ Idem, pag. 158.

⁹⁹⁾ Idem, pag. 160.

¹⁰⁰⁾ Idem, pag. 161.

¹⁰¹⁾ Idem, pag. 162.

¹⁰²⁾ Idem, pag. 162.

¹⁰³⁾ Idem, pag. 166 vv.

¹⁰⁴⁾ Idem, pag. 173 vv. Opnieuw beroept Barth zich hier — ten onrechte — op een woord van Calvijn, „haec sola est ratio tam retinendae quam restituendae purae doctrinae: Christum ponere ob oculos qualis est cum bonis suis omnibus.” (Calvijn op Coll. 1 vers 12). Het citeeren van dit woord wekt in het verband van Barth's betoog ten onrechte den indruk, dat wie de verhouding tusschen den „nieuwen mensch” en den „Christelijken mensch” niet dialectisch verstaat, aan *Christus* voorbijgaat. Het is juist een erkenning van Christus en een aanvaarding en bewaring van de „pura doctrina”, wanneer we tegenover Barth's opvatting der in Christus „gescheenen Neuschöpfung des Menschen” als „laatste woord” (Dogmatik, 1940, pag. 173) verwijzen naar Calvijns woord in hetzelfde verband van Coll. 1 vers 12: „Spiritus regenerationis est adoptionis sigillum”.

¹⁰⁵⁾ Idem, pag. 178.

¹⁰⁶⁾ Idem, pag. 182 vv.

¹⁰⁷⁾ De samenhang tusschen de vragen der theologia naturalis en der analogia entis en dit probleem van de verhouding tusschen rechtvaardiging en heiliging wordt ook duidelijk in het artikel van H. Diem over de analogia entis en de analogia fidei. (Evang. Theol., 1936, pag. 172 vv.). Evenals voor Barth gaat het ook voor Diem in de „analogia entis” niet om een wijsgeerig probleem (vgl. Barth, Schicksal und Idee in der Theologie, Zw. d. Z., 1929, pag. 325: contra de „gratia inhaerens, kraft deren Erkennender und Erkantes analogia entis nun einfach und an sich in jenem Verhältnis zu Gott wären”), maar om een religieus vraagstuk. De analogia fidei wordt gesteld tegenover de analogia entis, omdat de strijd gevoerd moet worden tegen het verboden „Substanz werden des Aktes”, (Evang. Theol., 1935, pag. 170) en tegen de continuïteit (H. Volk, a.w., pag. 89 vv.) en het „vastleggen” van eenig verband tusschen God en mensch. Dat óók in het geloof de vraag van het „esse” aan de orde moet komen, is een feit, dat de dialectische theologie wel heeft gezien — men vergelijke de uiteenzettingen van Barth over het geloof als menselijke daad in Dogmatik, 1938 — maar een antwoord, dat bevredigen kan, is hier nog steeds niet gevonden. Het vraagstuk van den „Monolog Gottes” blijft in Barths theologie een probleem, tot in 1940 toe. Vgl. Hans Ulrich, Das Transzendenz-problem bei Karl Barth, Diss., Tübingen, 1936, pag. 147 vv. De achtergrond van dezen „Monolog Gottes” ligt in de kritiek op de leer der analogia entis als continüïteit en vastgelegd verband, waardoor de vrijheid Gods wordt opgeheven met als gevolg „eine umgekehrte Umdeutung der biblischen Sätze über den Heiligen Geist” (Ulrich, a.w., pag. 148). Men kan ook zeggen: de strijd om de „analogia entis” is voor Barth identiek met dien om het vraagstuk van „Offenbarung” en „Offenbarkeit”, van God als „Actor” in Zijn nimmer uit handen gegeven Souvereiniteit en actualiteit. (Vgl. Barth, Schicksal und Idee in der Theologie, Zw. d. Z., 1929, pag. 325). De „similitudo” ligt op het terrein van het „gegeven-zijn”, waartegenover Barth stelt het „Nicht-gegeven-sein Gottes”. In dit licht is voor Barth — met een beroep op Romeinen 12 vers 4 —

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 concluderen. 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

bewaren van het geheim sluit voor Kreling nl. allermint een afkeer van het verstand in. Integendeel: *in de activiteit van het verstand* openbaart zich juist de zin voor het mysterie. In dit verband wordt door Kreling de theologie van Barth afgewezen, omdat ze de zelfmoord der theologie demonstreert (pag. 15). Van een werkelijke beïnvloeding van Kreling's rede door de dialectische theologie is o. i. dan ook geen sprake.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT



3 0000 00774 3333