

So word dit tog wel duidelik dat, al gebruik die Evangelies die term nie—Joh. 1:6 laat net in die Afrikaanse vertaling, nie in die Grieks daaraan dink nie—die voorstelling van die „man van God” tog wel daarin aanwesig is. Dit laat ons weer ’n slag voel hoe radikaal die Nuwe Testament sowel in sy vervulling van die Oue, as ook in sy afwending van burgerlike bindinge is. Dit kan ons in ieder geval leer om in ons prediking krities teenoor die natuurlike waardes soos gesin en volk te staan.

A. VAN SELMS

DIE TEOLOGIE VAN DIE WOORD EN DIE FIGUUR VAN DIE ONMIDDELLIKE

Hoewel ’n definisie nooit daarin slaag om sy objek volledig en voldoende aan te toon en te beskryf nie, wil ons hier tog uitgaan van ’n omskrywing wat Augustinus van teologie gegee het, nl. *de divinitate ratio sive sermo*. (De civ. Dei VIII(i)). Dit gaan dus in die teologie as wetenskaplike arbeid op die terrein van die kerk, om menslike spreke van God. In hierdie korte omskrywing deur Augustinus van die wesenlike in die teologie, lê egter ’n kompleks van probleme opgesluit waarmee deur die eeue geworstel is en waaraan ons hier kortliks aandag moet skenk.

Die kerklike spreke-van-God in die teologie staan in verband met, en volg altyd op die verkondiging. Die prediking van die kerk is egter nooit ’n spreke uit eie beweging of innerlike drang om diepgevoelde ervarings of belangrike insigte bekend te maak nie. Die kerk spreek in sy verkondiging omdat dit hom as ’n las opgelê is, omdat hy die opdrag daartoe ontvang van die Heer van die kerk. Sy spreke is dus daarin gefundeer dat daar eers tot hom gesprek is. Daarom is die verkondiging van die kerk altyd, as dit regte verkondiging wil wees, na-sprek van die Woord wat tot hom gesprek is en wat hy as Woord van God gehoor het. Maar in die wending van die oomblik waarin die Woord gehoor word tot die verdere selfstandige en verantwoordelike spreke van wat gehoor is, lê ’n moment wat die teologie ’n nood-saak maak vir die kerk. Die nood van die saak is daarin geleë, dat die kerk in sy verkondiging reg moet spreek, ooreenstemmend met sy eie syn, Jesus Christus, maar sy spreke is menslik, en daarom gebrekkig, falend en fouterend, sodat hy alles wat hy sê in prediking en in teologie, gedurig weer moet kontroleer, kritiseer en korrigeer. Aan hierdie taak kom in ons mensetyd nooit ’n einde nie . . . totdat die ewige Lig ons verlig . . . , in welchem . . . wir *adhuc peregrinantes*, dereinst keiner Dogmatik mehr bedürftig sein werden”; (Barch, K.D. IV (3) 1ste helfte, p. IX). En al bly alle verdere spreke van die kerk dan ook nog maar falend en aanvegbaar vanweë die sonde, en al is die enigste waarborg vir ons regte spreke alleen geleë in die geloof en vertrouwe dat God ons swakke woorde regverdig en in sy diens neem, onthef dit die kerk nie van die taak, maar word hy al meer onder die

verpligting gestel om op die beste wyse van God te spreek. Hierdie spreke van die kerk moet verstaanbaar wees, maar voor alles moet dit gehoorsame spreke wees, gehoorsaam aan die Woord wat eerste tot hom gespreek is. In sy streke na verstaanbare en gehoorsame spreke, is die teologie steeds besig om te soek na die mees gepaste woord, begrip, gedagtesamehang en term om uitdrukking te gee aan die Woord van God. Dit lê voor die hand dat die teologie in sy woordgebruik krities moet wees, dat hy woorde en uitdrukkings wat bv. uit die filosofie oorgeneem word goed sal beoordeel, om vas te stel of dit 'n geskikte uitdrukkingsmiddel is vir die waarheid wat hy wil verwoord, want met 'n woord kan so maklik 'n gedagtesamehang ingedra word wat as teologiese uitdrukkingsmiddel nie gehoorsame verwoording van die openbaringswaarheid mag wees nie.

Direk by hierdie eerste probleem van sinvolle, verstaanbare, gehoorsame spreke, behoort 'n tweede, waarmee ons reeds implisiet besig was, nl. die van die openbaring. Teologiese spreke van God as wetenskap van die kerk, veronderstel die moontlikheid en werklikheid van Godskennis. Maar hierdie kennis is gekwalifiseerd. God is nie in gelyke wyse voorwerp van menslike kennismoontlikheid soos ander objekte waarvoor die mens beskik in sy wetenskaplike arbeid nie. In die wêreld van skeppingswerklikhede, waarvan hy self ook deel is, het die mens, deur die krag van sy verstand wel direkte toegang tot sy kennisobjekte, beskik hy dus oor die moontlikheid om die wêreld rondom hom te ondersoek en te deurvors, die dinge te beoordeel, hulle name te gee en dus tot kennis te kom. Maar wanneer dit gaan om God, die gans andere, die Heer van die skepping wat kwalitatief wesensverskillend is van die skepsel, is 'n direkte kennisweg uitgesluit. God kan alleen deur God geken word. Godskennis is alleen moontlik wanneer God homself bekend maak. Godskennis is openbaringskennis, geloofskennis. Daarom het die teologie altyd met die openbaring te doen. Godskennis is dus geen eiemagtige kennis vanuit 'n mensemootlikheid nie, maar dis ontvang, geskenkte kennis. Die teologie van die Woord, d.w.s. die teologie wat die Woord as inhoud en vorm van sy spreke erken, sal in sy kennisweg dan gehoorsaam moet luister na die Heilige Skrif as die enigste outentieke getuienis van die openbaring.

Met die openbaring hang 'n verdere probleem saam, nl. die plek en betekenis van die mens in die teologiese besinning. Omdat openbaring altyd selfontsluiting van God aan die mens beteken, kan die antropologie as tema van die teologie nooit uitgesluit word nie. So sien Calvyn dan ook die hoofinhoud van ons wysheid as kennis van God en kennis van ons self, terwyl hy die eerste kennis primêr stel as grond vir die tweede. (Inst. I.I.(i), (2).) Die belangwekkendheid van die teologiese antropologie word daardeur verhoog, dat die wesenlike omtrent die mens in die Skrif daarmee aangedui word, dat hy geskape is na die beeld van God. In die teologie is daar steeds gepoog om die betekenis van hierdie uitdrukking te peil en die opvatting hieroor was van beslissende betekenis vir die karakter van die teologie deur die tye.

Ons kan die Augustynse aanduiding van teologie nou effens breër omskrywe as die noodsaaklik-korrektiewe spreke van God-en-die-mens, in gehoorsaamheid aan die Skrif as getuienis van die openbaring. Dit beteken dat die teologie ook die bestaande en gebruikelike termini, ook die gedagtestrukture wat aangewend is om uitdrukking te verleen aan die openbaring, krities sal ondersoek om vas te stel of hulle wel bekwaam en geskik en gepas is om as vorm draer te wees van die inhoud van die openbaringswaarheid. Ons vind dan in die teologie 'n bepaalde denkstruktuur wat sy kenmerkende beliggaming gevind het in 'n figuur wat in die opskrif bokant hierdie studie aangedui is as „die figuur van die onmiddellike”. Met hierdie figuur het hierdie teologie getrag om uitdrukking te gee aan die openbaring. Ons wil hierdie figuur en die teologie volgens hierdie grondstruktuur nou konfronteer met die teologie van die Woord om vas te stel of dit wel gehoorsame spreke is van die openbaring.

Die wortels van die figuur van die onmiddellike lê in die Griekseheidense filosofie, nl. in die ontologie, die syns- en werklikheidsleer, waarbinne die metafisika as leer oor die wese van die syn die belangrikste plek beklee. Ons kan die figuur verder volg oor die Middeleeuse Skolasiek tot in die moderne denke wat daarmee deurtrokke is. Dis 'n figuur waarmee veral gewerk word in die Rooms-Katolieke denke, maar wat ons ook terugvind in die Protestantse teologie, veral van die 19de eeu. Die woord en begrip van hierdie figuur wat in sy oorsprong suiwer filosofies van aard is, word tot teologiese aanwending veral gestempel deur Thomas Aquinas. Onder invloed van Augustinus vind ons by Thomas eweens 'n sterk beklemtoning van die genade, en sien hy die verhouding tussen God en mens van God af bepaal, maar die terminologie waarmee hy uitdrukking gee aan sy opvatting is die van die Aristoteliese metafisika, en met die terminologie dra hy die ontologiese grondgedagte van Aristoteles in die teologie in. Die sisteem van Aristoteles waarin die absolute en die relatiewe, God en die mens in een groot geheel saam gesien, saam gedink en saam gevat word, is fundamenteel monisties. Dit stel 'n absolute syn, 'n *ens a se*, wat in homself onbeweeglik is, maar wat die *proton kinōn* van alle geworde syn is, wat as *ens ab alio* innerlik afhanklik is van die absolute syn wat as *ens necessarium* op die agtergrond van alle syn staan. Alles wat is het sy bestaan in die absolute Is. Die absolute syn is 'n deelgewende en die gewordene is 'n deelnemende syn. Die geworde syn dra die spore van die absolute syn, dis oop na bo en wys oor homself uit na die alles oortreffende syn.

In hierdie kort saamgevatte sinsleer van Aristoteles, lê 'n paar prinsipes wat in die teologie volgens hierdie skema gedurig vasgehou word, en daarom is dit goed om hulle hier te onderstreep. Ten eerste staan die absolute en die geworde syn in 'n direkte, vaste, altyd-voorhande betrekking tot mekaar. Verder lê daar in die opvatting van 'n deelgewende en deelnemende syn die konsekwensie, dat ondanks die sinsverskille daar tog altyd nog plek is vir ooreenkoms en verwantskap, sodat die

gedagte van sintese en kontinuïteit fundamentele bestanddele vorm van hierdie synskonstruksie. Hierdie sisteem van direkte, onmiddellike, ontologies-kontinuë betrekking tussen relatiewe en absolute syn, is dan ook 'n besonder gepaste denkskema vir 'n teologie wat op die sintese van rede en geloof, natuur en genade ingestel is, en wat sy beliggaming dan ook gevind het, veral in die Rooms-Katholieke teologie. Op die synsspekulasies van Aristoteles is die Rooms-Katholieke sisteem van die God-mens verhouding gebaseer. God en mens staan gedurig statistonties tot mekaar in betrekking soos 'n *ens a se necessarium* tot 'n *ens ab alio*. Omdat die skepping in sy geheel 'n „Gesamtgleichnis Gottes” (Przywara, Religionsphilosophie Katholischer Theologie, p. 24) is, oop na bo is en bokant homself heenwys na die allesoortreffende Skepper, is dit moontlik vir die skepsel om direkte kennis van God te verkry. Veral kan die bestaan van God rasioneel bewys word en is dit ook moontlik om sekere eienskappe aan God toe te ken kragtens die ooreenkoms wat bestaan tussen skepsel en Skepper. Die vaste ooreenkoms-betrekking tussen skepsel en Skepper, gebaseer op die Griekse synsleer, is die prinsiep van Rome se natuurlike godskennis en natuurlike teologie. Rome erken die grense en beperkinge van hierdie natuurlike godskennis, dat nl. nie alles van God geken word nie, dat dit geen *conceptus proprius* is nie, maar alleen *conceptus abstractivus*, tog heg Rome oneindig baie waarde aan hierdie kennis as basis waarop die bonatuurlike teologie gebou kan word. Dit gaan vir Rome altyd om die handhawing, ontwikkeling en vervolmaking van die natuurlike, dit gaan altyd om die sintese: natuur en genade, mens en God. Die besondere openbaring in Christus word ten slotte alleen gesien as 'n verband wat genesend om die natuurlike wond gedraai word en uiteindelik nie meer nodig is nie. Met ander woorde, genade word natuur, dit word 'n toestand en gegewenheid waaroor die mens beskik, en dan is dit nie meer vrye genade nie, maar staan die prestasie van die mens as verdienste naas die genade, en daarmee is die *sola gratia* van die teologie van die Woord kragteloos gemaak.

Dat die natuurlike godskennis en -teologie vir Rome nie net 'n belangrike aangeleentheid as teologiese diskussie is nie, maar 'n fundamentele en kardinale plek in sy hele lewe inneem, blyk uit sy Lateraanse uitspraak, waar die anathema uitgespreek word oor almal wat sê: *Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse.* (Denzinger, 1806).

Die gedagte van ontologiese kontinuïteit in die figuur van die onmiddellike, werk hom, behalwe in die natuurlike godskennis, ook uit in Rome se mensbeskouing, en wel op die volgende wyse: vanuit die vaste, altyd-voorhande synsbetrekking tussen skepsel en Skepper, word daar besluit op die natuurlike potensialiteit, die positiewe, habituele toegerustheid, geskiktheid en bekwaamheid van die mens vir hierdie godsverhouding. Die menslike natuur word toegerus met inklewende potensies en besitlikhede, wat hoewel sluimerend en passief, tog as vaste besit in die mens aanwesig is, positief gerigte moontlikhede op die bo-natuurlike

genade, wat net daarop wag om in-werk-gesit te word tot voltooiing en vervolmaking van die natuurlike. Omdat alle syn sy bestand van en in die absolute syn het, is die skepsel in sy gerigtheid op die skepsel in sy diepste wese *ständige potentia oboedientialis* (Przywara, Religph. p. 24), as uitdrukking van sy *Gerichtet-sein . . . Handlichkeit zu . . . Aufnahme-Fähigkeit die als natürliches Gut zur Geist—Natur als solcher gehört.* (Przywara, A.E. p. 92). So word die geskapeheid van die mens na die beeld van God deur Rome dan ook ontologies-antropologies verklaar as iets in die mens, en wat uit twee dele bestaan: 'n natuurlike waardeur die mens in sy wese 'n afdruk het van die goddelike eienskappe en dus wesenlike *Ahnlichkeit* met God besit; en 'n bo-natuurlike, wat die mens in die oorspronklike staat van regtheid as *donum superadditum* besit het, maar wat nie tot sy wese behoort het nie. Die laaste is deur die sonde resloos vernietig, terwyl die eerste, hoewel verwond tog nog oorgebly het, en deur die genade weer krag en genesing ontvang om op te styg en ten slotte weer die *similitudo Dei* te ontvang. Ook hier word die groot sintese, die kontinuïteit tussen skepsel en Skepper gehandhaaf.

Voordat ons die uitwerking van die figuur van die onmiddellike in die Protestantse teologie kortliks nagaan, wil ons eers hier die vraag stel of die teologie, volgens die grondstruktuur van hierdie figuur soos dit hierbo in enkele hooflyne aangedui is, in ooreenstemming met die Skrif as getuïenis van die openbaring spreek. En dan moet al dadelik gekonstateer word dat die Bybel nie van God spreek as 'n algemene, abstrakte, rustende syn nie, maar van 'n lewende, persoonlike God, en sy syn is die syn van die Drie-enige God, Vader, Seun en Heilige Gees. Hy is nie die *prima causa* wat logies aan die begin van alles wat in staan nie, maar Hy is die Skepper-Heer wat in vryheid alles in aansyn roep enkel omdat Hy wil. En die verhouding waarin God tot sy skepsel staan is nie die onpersoonlike, star-abstrakte verhouding waarin 'n *ens necessarium* logies-noodsaaklik tot 'n *ens ab alio* moet staan nie, maar dis 'n verhouding waar in die Skepper hom tot sy skepsel stel, en dis gegrond in sy ewige liefde en trou. Omdat God nie 'n abstrakte syn is nie, maar 'n lewende, persoonlike God wat 'n geskiedenis met die mense het, kan Hy ook alleen geken word as Hy homself bekendmaak, Sy Naam openbaar, wat Hom alleen eie is self bekendmaak, sodat ons kennis van Hom nie 'n eie-moontlikheid is nie, maar 'n kennis wat alleen geskenk kan word. Van 'n absolute syn wat in 'n vaste, altyd-voorhande betrekking tot die geworde syn staan, kan 'n mens wel direkte, onmiddellike kennis hê. Maar dis onpersoonlike, rasonele, spekulatief-abstrakte kennis. Vanuit die kreatuurlike syn word daar besluit op die bestaan van God wat die *ens necessarium* van die geworde syn is. Die God wat langs hierdie denkweg gevind word is uiteindelik niks anders as 'n idee nie, die selfprojeksie van die mens self in die oneindige, en daarom . . . 'n afgod. Daarom toon die Bybel geen belangstelling vir 'n natuurlike godskennis en -teologie nie, want dit aktualiseer homself enkel in afgodediens. Dit is die getuïenis van Paulus (Rom. I:18 vv.); so sien die Reformatore dit ook. Godskennis

volgens die Bybel is geen eïmagtige, onpersoonlike, spekulatiewe, rasionele berekenende kennis nie, maar kennis gegrond in die selfmededeling van God, dis erkenning van God, kennis-in-omgang met God, geloof, liefde, 'n kennis wat geleef word in diens en eer van God.

Ten slotte moet die toerusting van die mens met positiewe besitlikhede, waardeur die geskapeheid na die beeld van God as 'n sinsbesit in die mens verklaar word, in die lig van die Skrif gestel word. Die kritiese punt waarom dit hier gaan, is die verhouding van die geskapeheid na die beeld van God, en die sonde. Is die sondige mens nog „imago Dei”? Uit Gen. 9:6 en Jak. 3:9 is die antwoord bevestigend. Hoewel die Nuwe Testament nie uitdruklik uitspreek dat die sondige mens nie meer „imago Dei” is nie, word die beeld tog altyd in verband gestel met die nuwe mens, nl. Christus, met wie die mens beklee moet word. (Efes. 4:24; Kol. 3:10; Gal. 3:27). Die vraag is of die ou mens wat dood was deur die misdade en die sondes (Efes. 2:1), nog as geskape na die beeld van God gesien kan word. Uit die dilemma van hierdie bevestigende en ontkennde antwoord kom 'n mens alleen as die geskapeheid na die beeld van God gesien word soos die Skrif getuig: nl. dat dit nie gaan om 'n sins-, maar 'n verhoudingsbepaling. Die mens is wat hy is deur die gehoorsaamheidsverhouding waarin hy tot God staan. Die sonde kan die mens uit die verbond van God verwyder, sodat hy sy rug keer op God, en dan is hy nie „imago Dei”, maar die sonde kan God nie verhinder om in sy ewige trou vas te hou aan die mens, en dan bly hy ondanks die sonde nog „imago Dei”. Dat dit om 'n verhouding en nie om 'n sins gaan nie, word duidelik vanuit die herstel van die beeld in Jesus Christus. Die nuwe mens is nuut alleen in Christus, deur die geloof in Hom, die gemeenskap met Hom; in die liefdesverhouding tot die Middelaar, die Woord wat vlees geword het. As Rome vashou aan 'n slegs verwonde natuur deur die sonde, om sodoende die kontinuïteit, die ontwikkelingsmoontlik vanuit die mens te handhaaf, beteken dit dat daar nie werklik erns gemaak word met die feit van die sonde as radikale breuk tussen God en mens nie. Oor hierdie breuk heen is daar geen kontinuïteitsmoontlikheid op grond van oorgeblewe sinskwaliteite in die mens nie, maar vir die teologie van die Woord is daar maar net een kontinuïteit moontlik, nl. die wat as 'n wonder van Gods genade gelê word in die Middelaar tussen God en die mens. Die mens het geen eiemoontlikheid vir die Godsverhouding en vir Godskennis wat as selfstandige besit betrag kan word nie, maar hy het dit alleen in die wonderwerklikheid daarvan in Jesus Christus deur die werk van die Heilige Gees.

Die grondgedagte van die figuur van die onmiddellike werk hom volgens sy kenmerkende karaktertrek van direkte, vaste, kontinue, logies-oorsienbare samehang tussen skepsel en Skepper uit, in die piëtisties-rasionalistiese modernisme van die 19de eeuse Protestantse teologie. Die spekulatiewe-rasionele meld hom reeds aan in die 18de eeuse ortodokse skrifleer waardeur die Reformatoriese beskouing van die paradokse eenheid tussen Gods Woord en mensewoord in die aktuele getuienis

van die Heilige Gees, verander is in 'n direkte eenheid. Los van die aktuele *Dei loquentis persona* is rasioneel vasgestel dat die Bybel Gods Woord is; die „Akt” van die Geesgetuienis het geword tot 'n „Sein”, die op-sigsself-ware Bybelboek, en die sekerheid van die teenwoordigheid van Christus, en die waarborg vir godskennis is nou gegrond in die geskrewe-syn van die Woord wat altyd aanwesig is, ook los van die spreke van God. Toe die Bybelse wêreldbeeld en kronologie, gegrond op die rasionele Skrifbeskouing van die ortodoksie, deur die natuurwetenskaplike ondersoek van die Aufklärung omvergewerp is, het daarmee die outoriteit van die Skrif ook verdwyn en het die rasionalisme met sy vertroue op die menslike rede as die enigste grond van die waarheid, seëvierend sy intog in die teologie geneem. Die rasionalistiese teologie het die abstrak-onpersoonlike Griekse ontologie weer laat herlewe, hierdie keer veral na die model van die Platoniese idealisme, want die grondgedagte van hierdie nuwe teologie was die spekulatiewe idealisme, die filosofie van die onmiddellike, direktheid, identiteit, immanensie. Die spekulatiewe van hierdie idealisme kom daarin tot uiting, dat die God van die Bybel wat alleen geken word in die eenmalige gebeurtenis van die vleeswording van die Woord, vervlugtig het tot 'n swewende idee wat altyd en oral aanwesig is en direk deur die denke bereik kan word. Diep in die mensegees is die gods-idee aanwesig en daarom is dit moontlik om selfstandig die gods-gedagtes te dink. Hier word wel nog gepraat van openbaring as self-ontsluiting van God, maar hierdie selfontsluiting geskied nie deur die Middelaar as 'n genade-wonder nie, in teendeel, dis 'n middelaarlose ontsluiting in die diepte van die mensegees wat in sy laaste konsekwensies dan ook uitloop op die identiteit van mensegees en Godsgees. Die kwalitatiewe wesensverskil tussen God en mens word opgehef en dit word 'n kwalitatiewe wesensgelykheid. Selfbewussyn word identies met Godsbewussyn. Godskennis is 'n tydlose, algemene, oral en altyd moontlikheid, want God word in die diepte van die eindige mensegees gevind as laaste absolute waarheid in ons denke.

Teen die intellektualistiese abstrak-starre rasionalisme het die piëtisme as reaksie gekom met die klem op die religieuse ervaring en met Schleiermacher as die vernaamste woordvoerder. Waar die toegang tot die laaste waarheid deur die rasionalisme in die denke gevind word, daar vind Schleiermacher die grond en die ruspunt van die godsdiens in die gevoel. Soos alle geworde, kontingente syn innerlik-afhanklik is van die oneindige syn as sy *prima causa*, so vind Schleiermacher die *schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl* as die oral gelykblywende wese van die religie in alle godsdiens. Daar in die gevoel, in die onmiddellbare bewussyn van die algemene syn, ontsluit die absolute hom en word die wêreldgrond en die diepte van die siel een. In hierdie nuwe openbaringsbegrip van Schleiermacher het die Woord verdwyn en plek gemaak vir mistiek: die onmiddellbare eenwording van die eindige met die oneindige. Deur die eenheid tussen God en mens te vind in die afhanklikheidsgevoel, in die selfbewussyn, in die diepte van die menslike gees, word dit duidelik

dat die spekulatiewe idealisme tog die grondgedagte van Schleiermacher gebly het, alleen met 'n klemverlegging van die rede na die gevoel, maar die mens met sy eie moontlikheid bly prinsiep van godskennis en grond vir die godsverhouding. Met sy klem op die immanensie, die mistieke beleving en eenwording, het die figuur van die onmiddellike hom hier uitgewerk in 'n teologie van reglynigheid met die ongebroke kontinuïteit tussen mens en God as die mees kenmerkende daarvan.

Hierdie teologie beteken geweldpleging teenoor die Bybels-Reformatoriese Woordteologie, want

A. Dit stel 'n verkeerde teologiese uitgangspunt.

Teologie as gehoorsame spreke van die openbaring onder die norm van Gods Woord, het refleksie op subjektiewe religieuse ervarings geword. Die religieuse bewussyn het die grondvraag in die teologie geword. In die plek van die Woord van God is 'n antropologiese uitgangspunt vir die teologie gestel.

B. Dit stel 'n verkeerde openbaringsbegrip.

Verwaarlosing van die Skrif as outentieke getuïenis van die Godsopenbaring en enigste bron van Godskennis, moet noodwendig lei tot 'n verkeerde openbaringsbegrip. Die Bybels-Reformatoriese openbaringsopvatting met sy klem op die eenmaligheid, alleen werklik in die feit van die Goddelike openbaringsdaad, alleen werklik in die aktuele spreke van God, het 'n onpersoonlike, algemene, tydlose, oral en altyd aanwesige openbaring geword. Die algemene openbaring het die besondere heeltemal verdring en daaraan is alleen 'n ondergeskikte betekenis toegeken as deurgangspunt, simbool en konkresie van die algemene. Die algemene openbaring het 'n middelaarlose openbaring geword.

C. Dit stel 'n verkeerde Christologie.

Gesien die plek en betekenis van die besondere openbaring in die spekulatief-idealitiese algemene openbaringsteologie, kan dit alleen maar noodwendige konsekwensie wees dat Christus in gelyke mate waardeur sal word. By Hegel het Hy die beliggaming van 'n algemene idee geword wat ook los van Hom bestaan, maar in Hom alleen toevallig die suiwerste beliggaming gevind het. By Schleiermacher het Hy die aanstigter van vrome gevoel geword, by Ritschl die groot voorbeeld van sedelike beroeps-trou, terwyl Hy by Troeltsch nog net die beginner van 'n religieuse beweging is, 'n stigter naas ander godsdienststigers. Christus is nie meer die Enigste Naam waardeur ons gered word nie, maar van Saligmaker is Hy gedegradeer tot religieuse held, van Enige Heer tot *primus inter pares*, van Middelaar tussen God en die mense tot goeie sedelike voorbeeld, van Ewige Koning tot stigter van 'n Godsdienste, die Christelike godsdienste wat maar net relatief hoër staan as ander godsdienste. Hierdie laaste konsekwensie wat deur Troeltsch getrek is en uitloop het op relativitiese skeptisisme, was dan ook die einde van die christelike teologie. Dit sal dan ook altyd die uitstaande betekenis van die „teologie van die krisis” bly, dat dit die teologie weer geleer het om erns te maak met die Woord van God, gehoorsaam daarna te luister, dit opnuut te beluister

en in gehoorsaamheid daaraan te spreek, sodat dit weer teologie van die Woord kan wees.

Die figuur van die onmiddellike met sy kenmerkende antroposentrisiteit, met sy mooi menslike besitlikhede en sekerhede, met sy religieuse apriori, wedergeborenhed en bekeerdheid, is dus 'n gevaarlike figuur waarteen kerk en teologie ook vandag op hulle hoede moet wees.

F. J. VAN ZYL

Pretoria,
September 1959.

BOEKBESPREKING

DS. OKKE JAGER, *Op de Man af*, Uitgeversmij. Kok, Kampen, 1957, 83 bls.

Die geskifte van ds. Okke Jager is nie onbekend in ons land nie. Ons het hom daaruit leer ken as iemand met 'n styl van sy eie en wat ook die dinge op sy eie manier sê. Soms kyk die leser 'n bietjie vreemd op, want dit lyk asof ds. Jager 'n effens ondeunde voorliefde het om opsetlik af te wyk van die tradisionele en enigins deftige segswyses waaraan ons in stigtelike lektuur gewoon is. Maar hierdie verrassende element, afgesien nou van die inhoud self, boei juis die leser en hou sy belangstelling gaande. Die boekie wat hier aangekondig word, bestaan uit twee dele en bevat kort toesprake wat ds. Jager in Oktober 1957 onmiddellik na die nuusberigte voor die N.C.R.V.-mikrofoon gehou het; in die tweede gedeelte gee hy ons 'n aantal toesprake wat hy gehou het op samekomste van die Interkerkelyke Jeugd-Evangelisasie in Rotterdam en wat deur de I.K.O.R. in 1954, 1955 en 1957 uitgesaai is. Die titel van die bundel kenmerk die inhoud. Ds. Jager rig hom regstreeks tot sy inluisteraars (lesers) en spreek hulle as van aangesig tot aangesig persoonlik toe, vandaar veral in die tweede gedeelte die dikwels amikale toon, wat intussen eger nie steurend is nie. Die inhoud van beide gedeeltes is fris en prikkel die belangstelling dwarsdeur. Hier en daar, soos reeds opgemerk, kyk die leser 'n bietjie verras op, omdat ds. Jager dinge so anders sê as wat hy gewoon is om te hoor en die indruk word ook weleens gewek dat daar op 'n enigins te familiere wyse oor heilighede gepraat word, maar wanneer die doel wat ds. Jager met sy toesprake beoog en probeer bereik, in aanmerking geneem word, kan 'n mens verstaan waarom hy hom sò en nie anders nie uitdruk. Trouens dwarsdeur blyk sy hoë erns. Hy wil die moderne mens in die hart raak en daarom is sy pyle soms sonderling gepunt. Intussen is dit goed dat daar—om nou 'n ander beeld te gebruik—'n verfrissende bries deur ons geykte godsdienstige terminologie waai—mits die koring maar nie met die kaf wegstuiwe nie! Ons wil dan ook baie graag hierdie boekie, netjies uitgegee met 'n helder druk wat die uitgewer tot eer strek, aanbeveel en die hoop uitspreek dat dit 'n ruime