



HSRC Library and Information  
Service

RGN-Biblioteek en Inligtingsdiens

B 095276

DE

DATE DUE - VERVALDATUM

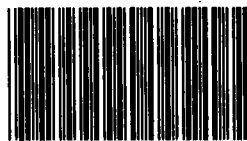
fuitleg

--	--



182522490F

Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing  
Pretoria  
1994



\* P 8 9 5 2 7 6 \*

© Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing, 1994

Alle regte voorbehou. Geen gedeelte van hierdie boek mag sonder skriftelike verloop van die uitgewer gereproduseer of in enige vorm of met enige elektroniese of meganiese middel weergegee word nie, hetsy deur fotokopiëring, plaat- of bandopname, vermikrofilming of inligtingsbewaring.

ISBN 0-7969-1636-7

Eerste druk 1994

Buiteblad ontwerp: Glenn Basson

<b>RGN BIBLIOTEK</b>	
1995 2. 07.	
<b>HSRC LIBRARY</b>	
<b>STANDKODE</b>	<b>AANWINSNOMMER</b>
001.3072068	PB 051276
HSRC MET	

Elektroniese datavaslegging: Susan Smith

Gepubliseer deur:  
Die RGN-Uitgewers  
Privaatsak X41  
PRETORIA 0001

Gedruk deur: Sigma-Pers (Edms) Bpk, Pretoria

**Opgedra aan die Fakulteit Teologie  
van die Universiteit van Stellenbosch**

'Jaag al die Fundamentaliste in een kraal en al die Moderniste in 'n ander kraal, en dit sal nie lank duur nie of tussen die Fundamentaliste sal daar Moderniste wees en tussen die Moderniste sal daar Fundamentaliste wees'

(Pienaar, 1929).

'Die onoordeelkundige bestryder van redeverheerliking verval lig in gesagsaanbidding'

(Anoniem, 1929).

'Sodra 'n rigting of party 'n naam kry, of hy hom die naam self gee en of ander hom die naam gee, het die naam twee betekenis – een betekenis, waarin die party of rigting dit self gebruik, en een betekenis, waarin sy vyand of teenstander hom besig'

(Perold, 1930).

# INHOUDSOPGAWE

Voorwoord

Inleiding

Waarom die studie onderneem is

Die opset en doel van die studie

Bronne wat geraadpleeg is

Die raamwerk waarbinne die navorsing onderneem is

## **HOOFSTUK 1: VAN AFHANKLIKHEID TOT SELFSTAN- DIGHEID (1858 – 1900)**

Die tyd direk voor die stigting van die kweekskool te Stellenbosch

Die kweekskoolinvloed tot en met 1900

Samevatting

## **HOOFSTUK 2: DIE MEER KRITIESE RIGTING IN DIE BYBELWETENSKAP (1900 – 1935)**

Kerklike en sosiopolitieke agtergrond

Die teologie en Bybelwetenskap van die ABC-groep

Die teologie en Bybelwetenskap van die A-groep

## **HOOFSTUK 3: DIE KONSERWATIEWE RIGTING IN DIE BYBELWETENSKAP (1900 – 1935)**

Die teologie en Bybelwetenskap van die BC-groep

Die wysgerige bodem van die BC-groep

Die verloop van die stryd tussen die A- en BC-rigtings



## **HOOFSTUK 4: CALVINISME EN BYBELWETENSKAP (1935-1957)**

Die opkoms van 'Calvinisme'

Die algemene denkkonteks waarbinne Bybelwetenskap bedryf is

Calvinisme: sy grondslae en konsekwensies

Calvinisme: Skrifbeskouing en Skrifuitleg

Konklusie: die geïmpliseerde wysgerige agtergrond en vertrekpunte

Kontekstualisering van Bybelwetenskap in die tydperk 1935-1950

## **HOOFSTUK 5: GISTING EN VERANDERING (1958-1990)**

Inleiding

Die meer konserwatiewe benadering

Die meer kritiese benadering

Die volgende geslag

## **HOOFSTUK 6: BEOORDELING**

Kenteorie en teologie

Metodologie en rasionaliteit

Die mees verkieslike intuïesies

Die hede en toekoms van die Bybelwetenskappe

## **BYLAES**

### **Bylaes by Hoofstuk 1**

Changuion se beswaar teen die oprigting van 'n kweekskool

Hofmeijr, Neethling en Brink se weerlegging van Changuion se besware

Schimscheimer (1850) se uiteensetting van die verdraagsaamheidsbeginsel

Ds. Lion Cachet (1875:177-178, 180-181) se beskrywing van die Kaapse Sinode

Lion Cachet se beskrywing van die debat tussen 'modernes' en 'ortodokses'

Murray (1868b) se beskrywing van die 'moderne' teologie  
'Regsinniges' se weerlegging van die 'modernes'

Uittreksels uit Hofmeijr en Murray se redes by die opening van die kweekskool

MacKinnon se getuienis oor die opleiding aan die kweekskool  
Uittreksels uit Van Oosterzee se Christelike dogmatiek

Van Oosterzee se riglyne vir Skrifuitleg

Verdere riglyne vir skrifuitleg by Van Oosterzee

Hofmeijr se argument oor die Bybel en sy realistiese basis

Hofmeijr (1863:8) oor Heilige Skrif en Woord van God

A. Murray se argumentasie oor die betroubaarheid van die Bybel  
Doedes (1878) se uitlegkundige opmerkings

## **Bylaes by Hoofstuk 2**

Van Oosterzee (1875b:123-126) se antwoord aan Kuyper

Vermaning tot toleransie (1824)

Moorrees (1911a:176) oor die historiese Jesus

Moorrees (1911b:188-189) oor 'naturalisme'

Marais oor die noodsaak van 'n kritiese teologie

Du Plessis (1923a:2) se doel met *Het Zoeklicht*

Du Plessis oor die 'kenbare' en 'onkenbare' werklikheid

Du Plessis oor *Welterklärung* en *Weltanschauung*

Die belang van logika in die teologiese argument

## Reëls vir Bybeluitleg

Voorbeelde van die herinterpretasie van kerklike leerstukke by die A-groep

### Bylae by Hoofstuk 3

Die redes waarom 'common sense realism' fundamentalisme gepas het

### Bylaes by Hoofstuk 4

Voorbeelde van -ismes

Calvinistiese beoordeling van humanisme

Invloed van die Kuypersse denksmodel op kerklike oordeel

Diskussie oor die waarde van die Vrije Universiteit van Amsterdam

Die plek van die Skrif in Christelike wysbegeerte

Volksoortuigings en skriftuurlikheid

Parallele tussen Israel en die Afrikaner

Die Calvinistiese apartheidsargument

Die eis van realisme in Skrifverklaring

Objektiwiteit as vereiste

Letterlike woordeksegese

Die rol van die belydenisskrifte in die eksegeese

Kerklike leer as finale kontrole oor die waarheid

Calvinistiese hoër kritiek ter verdediging van Calvinisme

Harmoniëring en onbeargumenteerde afwysings van ander standpunte

Beweringseksegese

Die 'wegverklar' van wonder-elemente uit die Skrif

Calvinistiese teologie ná 1950

Voortsetting van 'n ouer Ned. Geref. tradisie ná 1950

Redes vir die wending ná 1950

### **Bylaes by Hoofstuk 5**

Die 'onthistorisering' van Bybelse geskrifte

Die belangrikheid dat verhale geskiedkundig korrek moet wees

Bybelse uitsprake funksioneer direk normatief

Die historiese karakter van die Bybel word ernstig opgeneem

Aanvaarding van metodes en resultate van kritiese Bybelwetenskap

'n Nuwe klem op die geloofsperspektief van die eksegeet

### **Bibliografie**

# VOORWOORD

Hierdie boek is 'n verwerking van 'n deel van die resultate van 'n omvattende projek wat met die finansiële ondersteuning van die Metodologieprojek van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing aangepak is. Die resultate van die ondersoek in die ander Afrikaanse kerke is reeds in artikelvorm in *Hervormde Teologiese Studies* en *In die Skriflig* gepubliseer. Aangesien die Nederduitse Gereformeerde Kerk 'n groot en invloedryke Afrikaanse kerk is en die afgelope paar dekades in die sentrum van die Suid-Afrikaanse politieke debat gestaan het, is daar besluit om die navorsingsresultate van dié deel van die projek in boekvorm uit te gee.

Hoewel ek as projekteier verantwoordelik was vir die navorsing oor die Nederduitse Gereformeerde Kerk en dus ook vir die eindresultaat aanspreeklik is, bedank ek graag die lede van die projekspan wat deur kritiese opmerkings en vroeë baie bygedra het tot die ontstaan van hierdie boek. Twee van die oorspronklike projektelede het ons intussen ontval, naamlik prof. W.S. Vorster, in lewe die hoof van die Instituut vir Teologiese Navorsing aan die Universiteit van Suid-Afrika, wat as departementshoof vir die projek opgetree het, en prof. I.J. van Eeden, in lewe hoof van die Departement Sosiologie aan die Universiteit van Pretoria. Twee ander projektelede het intussen oorsese betrekkings aanvaar, te wete prof. J.W.V. van Huyssteen, wat as medeprojekteier opgetree het en tans aan die Universiteit van Princeton doseer, en prof. J.C. Breytenbach, tans van die Humboldt Universität in Berlyn. Ander lede van die span wat besondere dank verdien, is proff. H.L. Bosman (Departement Ou Testament, Universiteit Stellenbosch), J.J. Burden (Dekaan: Fakulteit Teologie, Universiteit van Suid-Afrika), P.G.R. de Villiers (Department of Religion, Rhodes-Universiteit), J.A. Loader (Departement Ou Testament, Universiteit van Suid-Afrika), J.H. le Roux (Departement Ou Testament, Universiteit Pretoria), W.J. Wessels (Departementshoof: Ou Testament, UNISA), dr. S.W. van Heerden (Departement Ou Testament, Universiteit van Suid-Afrika), G.F. Snyman (Departement

Ou Testament, Universiteit van Suid-Afrika), en mev. F. Klopper (Departement Ou Testament, Universiteit van Suid-Afrika).

Besondere dank gaan ook aan me. J. Mostert, 'n student in die Departement Ou Nabye Oosterse Studie aan die Universiteit van Stellenbosch, vir haar noukeurige proefleeswerk aan die manuskrip en vir die talle bibliografiese probleme wat sy opgespoor en help regstel het.

Nóg die projek nóg die publikasie van die boek sou moontlik gewees het as dit nie was vir die ruim ondersteuning van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing nie. Hier wil ek graag dr. Johann Mouton persoonlik bedank vir sy volgehoue belangstelling in die projek vandat dit geïnisieer is totdat die resultate gepubliseer is. Sy advies en kritiese oor het 'n groot bydrae gelewer.

Ek wil vertrou dat hierdie boek die Bybelwetenskap in Suid-Afrika ten goede sal kom deurdat 'n groter bewustheid gekweek sal word van die invloed van teoretiese oortuigings op navorsingswerk, van die invloed van algemene lewenservarings en lewensbeskouings op teoretiese oortuigings en van die gevolglike aanspreeklikheid van navorsers vir hulle keuses.

F.E. Deist  
Stellenbosch  
Junie 1994

# INLEIDING

## Waarom die studie onderneem is

Bybelwetenskaplike navorsing het formeel in die Nederduitse Gereformeerde Kerk begin met die stigting van die Teologiese Seminarium op Stellenbosch (1858). Dit was die eerste teologiese opleidingsentrum in die land waar Suid-Afrikaners self dosente was. Van daardie datum af tot vandag het die teologiese leiding wat van Ned. Geref. teologiese inrigtings uitgegaan het, 'n groot rol gespeel in die Suid-Afrikaanse samelewing, en in daardie leiding het die manier waarop die Bybel uitgelê is 'n beslissende rol gespeel.

Vir meer as 'n eeu was daar 'n baie nou verwantskap tussen kerklike en teologiese eksegese, aangesien die Nederduitse Gereformeerde Kerk leertoesig gehad het oor die Bybelwetenskaplikes in sy diens. Dié situasie het eers teen die sestigerjare van die twintigste eeu verander toe onafhanklike en interdenominasionele departemente van Bybelkunde en 'Religious Studies' aan universiteite gevestig is. Dit was dan ook kort nadat dergelyke departemente aan verskillende universiteite gestig is, dat Bybelwetenskap en Kerklike uitleg 'uiteen' begin gaan het.

Dat die Bybelwetenskap in die Nederduitse Gereformeerde Kerk die afgelope twee dekades deur allerlei stroomversnellings gegaan het, behoef nie 'n uitgerekte betoog nie. Dit was in meer as een opsig 'n verwarrende tyd wat veral gekenmerk is deur ommekeer van 'n honderd en tagtig grade in die Kerklike siening oor wat die Bybel oor die Suid-Afrikaanse sosiale, politieke en ekonomiese toneel te sê het. Baie mense is geskok dat die Bybel nou ewe skielik presies die teenoorgestelde sê as wat dit nog altyd gesê het. Dié tyd is ook gekenmerk deur bedekte en openlike konflik tussen Bybelwetenskaplikes en die institusionele Kerk. In Bybelwetenskaplike geledere self het daar terselfdertyd 'n verwarrende veelheid van benaderings tot die

Skrif en Skrifuitleg posgevat, wat elkeen op sy beurt aanspraak gemaak het op legitimiteit, selfs op eksklusiwiteit.

Om die teorie en praktyk van Skrifuitleg in die een en twintigste eeu op 'n gesonde basis te plaas, is dit gebiedend noodsaaklik om 'n kritiese perspektief te kry op wat in die uitleg van die Bybel aan die gang is, sodat die toekomstige gesprek in konstruktiewe bane gestuur kan word.

## Die opset en doel van die studie

Om die gesprek tussen die Kerk en Bybelwetenskap sowel as die akademiese debat tussen Bybelwetenskap en ander teologiese dissiplines sowel as in die Bybelwetenskap self op 'n gesonde basis te plaas, moet 'n mens eerstens poog om die werklike geskilpunte te identifiseer.

As iemand wat in die omstuimige twee dekades aan die gesprek deelgeneem het, het ek vermoed dat die konflik te make kon hê met botsende, maar verskuilde, *kenteoretiese* en *wetenskapsteoretiese* aannames. Daarom het die ondersoek aanvanklik gefokus op die blootlegging van sulke aannames in die verskillende debatte. Dit het egter heel gou geblyk dat die kenteoretiese onderbou van verskillende standpunte ten nouste saamgehang het met groter ideologiese raamwerke waarbinne dit funksioneel was en legitimiteit geniet het. Dit was dus nodig om aandag te gee aan die rekonstruksie van hierdie *groter ideologiese raamwerke*.

Dié deel van die ondersoek het weer aan die lig gebring dat die ideologiese raamwerke self ingebed was in groter sosiaal-historiese probleme van die geskiedenis. Dit was dus nodig om ook aandag te gee aan *die sosio-ekonomiese en maatskaplike probleme* wat die ideologiese raamwerke help skep het en wat die raamwerke gevorm het waarbinne predikante en teoloë die Skrif geïnterpreteer het.

Hierdie boek het nou ten doel om 'n oorsig te gee van die gang van die Bybelwetenskap in die Nederduitse Gereformeerde Kerk die afgelope honderd en vyftig jaar, en in dié proses aandag te gee aan:



- (a) onderliggende kenteoretiese, wetenskapsteoretiese en metodologiese beslissings,
- (b) hulle breër ideologiese regverdigingsraamwerke, en
- (c) die sosiale bedding waarbinne dié oortuigings ontstaan en gefunksioneer het,

ten einde te probeer *verstaan* hoe die gesprek verloop het en waar misverstand voorgekom het, sodat die gesprek in die toekoms meer sinvol kan verloop.

### Bronne wat geraadpleeg is

Daar is van drie soorte bronne gebruik gemaak. In die eerste plek is tersaaklike *literatuur* versamel. Dié literatuur is, eerstens, versamel uit publikasies in kerklike en teologiese tydskrifte, te wete *Die Kerkbode*, *Het Zoeklicht*, *Die Ou Paaie*, *Die Gereformeerde Vaandel*, *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, *Hervormde Teologiese Studies*, *In die Skriflig*, *Neotestamentica*, 'OTWSA' (d.i. kongresreferate van die OTWSA, later herdoop tot: *Old Testament Essays*), *Journal of Theology for Southern Africa*, *Vox Theologica*, *Theologia Evangelica* en *Skrif en Kerk*. Tweedens is literatuur bekom uit inligting vervat in die *Suid-Afrikaanse Teologiese Bibliografie* wat deur die Instituut vir Teologiese Navorsing aan UNISA saamgestel word. Daarnaas is daar gekyk na ongepubliseerde tesse en proefskrifte, en na argiefmateriaal van 'n kerklike teologiese aard.

Die tweede bron van informasie was lossereg gestruktureerde onderhoude met Bybelwetenskapdosente aan alle universiteite in die RSA waar Ou- en Nuwe Testamentiese wetenskap en/of Bybelkunde gedoseer word. Daar is tydens dié onderhoude deurgaans van twee datavasleggingstegnieke gebruik gemaak. Die vernaamste was bandopnames waartoe alle deelnemers vooraf ingestem het. Daarbenewens is waarnemersnotas tydens die gesprekke gemaak. Transkripsies van dié onderhoude is in die finale projekverslag aan die RGN opgeneem en word nie hier weergegee nie, hoewel daar soms aanhalings uit dié onderhoude gemaak word.

Die derde en laaste bron van inligting was 'deelnemende waarneming', dit wil sê projekte se eie ervarings op die vakgebied. Dié ervarings het uiteraard 'n rol gespeel in die interpretasie en evaluering van die literêre bronne en by die beoordeling van bepaalde uitsprake van deelnemers aan die onderhoude, sodat subjektiewe oordele noodwendig in die bevindings meesprek. Die feit dat die projekspan se eie benadering tot die vakgebied egter so uiteenlopend was soos 'teks-as-fiksie' en 'teks-as-sosiale-produk' en die feit dat hulle uit verskillende Kerke gekom het, het ten minste die vorming van ideologiese groepsvooroordeel beperk, sodat die verslag iets van 'n intersubjektief getoetste resultaat weerspieël.

### **Die raamwerk waarbinne die navorsing onderneem is**

Hoewel Feyerabend (1975) se siening van wetenskapsgeskiedenis as 'n sosiale geskiedenis en Kuhn (1970) se konsep van wetenskaplike paradigmas en rewolusies van tyd tot tyd ook 'n rol gespeel het in die onderstaande beskrywing, is daar hoofsaaklik uitgegaan van Laudan (1977) se teorie oor wetenskapsgeskiedenis as 'n geskiedenis van rasionaliteitsideale.

In Laudan se teorie is daar twee fasette in 'n onderneming soos hierdie, naamlik wetenskapsgeskiedenis en wetenskapsfilosofie. Dit is die taak van die wetenskapsgeskiedenis om te probeer vasstel watter *ideaal van rasionaliteit* in verskillende eras gegeld het. Om daardie rasionaliteit te beskryf en te beoordeel, gebruik die wetenskapshistorikus die apparaat van die wetenskapsfilosofie. Wetenskapsgeskiedenis en wetenskapsfilosofie vorm dus 'n onskeibare Siamese tweeling.

So 'n benadering waarin wetenskapsgeskiedenis en wetenskapsfilosofie hand aan hand loop, kan – soos Losee (1980:213-214) aanvoer – 'n middeweg vind tussen logisisme (van byvoorbeeld die logiese rekonstruksionisme) en relativisme (soos bv. dié van Feyerabend). Wanneer daar slegs op die wetenskapsfilosofiese (logiese) faset van wetenskapsbeoefening gekonsentreer word, verloor die oefening historiese perspektief op die konkrete

wetenskapsbeoefening self. Indien uitsluitlik klem gelê word op die historiese gang van navorsing, word dit 'n blote histories-relatiewe relaas sonder filosofiese 'ruggraat' van beoordeling. Daarmee kies ek bewustelik téén 'n bloot sosiale wetenskapsgeskiedenis wat rasionaliteit aan relatiewiteit uitlewer en vir 'n model waarin daar vasgehou word aan die idee van *voortgang* in die wetenskap. As argument vir hierdie keuse word die leser verwys na Lakatos (1972) en Van Niekerk (1992).

Sonder om hulle dus end-uit te volg, word daar gebruik gemaak van die insigte van Feyerabend, Kuhn en Laudan, naamlik dat rasionaliteit (onder meer) 'n *kontekstuele* basis het en dat bepaalde omstandighede in die wetenskapsgeskiedenis bepaalde *intuïtiewe voorkeure* vir modelle van rasionaliteit aanvaarbaarder maak as ander. Die boek probeer dus

- (a) om uit die beskikbare literatuur van die verlede 'n idee te vorm van wat in verskillende eras van die geskiedenis van Bybelwetenskap in die Ned Geref Kerk implisiet (vgl Van Niekerk 1992:229) as rasideel-bevredigend beskou is;
- (b) om daardie vorm van rasionaliteit wetenskapsfilosofies te identifiseer, en
- (c) om die historiese faktore wat hierdie intuïtiewe rasidele voorkeure help vorm het, te identifiseer en te verklaar.

Laudan (1977:161) gee die volgende omskrywing van 'n bevredigende wetenskapsgeskiedenis:

The degree of adequacy of any theory of scientific appraisal is proportional to how many of the PIs (preferred intuitions) it can do justice to. The more of our deep intuitions a model of rationality can reconstruct, the more confident will we be that it is a sound explication of what we mean by 'rationality'.

Doelstellings (a) en (b) van die verslag val binne die raamwerk van Laudan se voorstel, terwyl doelwit (c) 'n tree verder waag deur te probeer verklaar *waarom* daar in bepaalde momente van die geskiedenis van Bybelwetenskap in Suid-Afrika voorkeur gegee is

aan spesifieke rasonale intuïesies. Hierdie doelwit word egter op 'n *heel beperkte skaal* aangedurf deurdat daar slegs na één faset van die Bybelnavorsers se omgewing gekyk word, naamlik hulle sosiaal-politieke kontekste. Maar hierdie ekstra tree wil aandui dat 'n greep op die *redes* vir en die *gevolge van* bepaalde wetenskaplike keuses dit moontlik maak om daardie keuses op 'n breër basis as blote rasionaliteit te beoordeel. En daarmee word 'n implisiete pleidooi gelewer dat wetenskaplike paradigmas nie – soos Kuhn voorstel – op irrasionele gronde gekies word nie. Lakatos (1972:93) sê in dié verband:

For Popper scientific change is rational or at least rationally reconstructible and falls in the realm of the *logic of discovery*. For Kuhn scientific change – from one 'paradigm' to another – is a mystical conversion which is not and cannot be governed by rules of reason and which falls totally within the realm of the *(social) psychology of discovery*. Scientific change is a kind of religious change. The clash between Popper and Kuhn is not about a mere technical point in epistemology. It concerns our central intellectual values, and has implications ... even for moral and political philosophy.

Die keuse vir 'n paradigma berus onder meer op (welbewuste of onbewuste) ideologiese keuses. Daarom kan wetenskaplikes aanspreeklik gehou word vir die sosiale gevolge van die keuses wat hulle doen.

# Van afhanklikheid tot self-standigheid (1858–1900)

## Die tyd direk voor die stigting van die kweekskool te Stellenbosch

Reeds met die eerste sinodesitting van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in 1824 is daar besluit om 'n kweekskool te stig om sy eie predikante op te lei, maar dit was eers met die 1843-sinode dat daar daadwerklik aandag aan gegee is. Die Kweekskool is op 2 November 1858 in gebruik geneem.

Hoewel daar talle redes was waarom mense dit nodig gevind het om 'n eie opleidingsentrum te kry, was die belangrikste die beswering van die invloed van die Nederlandse liberale teologie, en dan veral van die modernisme, op die kerklike leer en lewe.<sup>1</sup> Tot in daardie stadium is Ned. Geref. predikante aan Nederlandse en Skotse teologiese inrigtings opgelei,<sup>2</sup> en dit was veral in Nederland waar die modernisme homself laat geld het. Die kerklike stryd wat indertyd in Nederland tussen 'regsinniges' en 'modernes' gevoer is, het ook na Suid-Afrika oorgespoel. 'n Eie seminarium sou die Kerk in die geleentheid stel om sy eie predikante op te lei en om te verhoed dat die 'modernes' 'n houvas op die Kerk kry. Dit was veral hierdie doelwit met die stigting van die kweekskool wat 'n polemiekie ontluk het. Omdat die tersaaklike korrespondensie belangrike metodologiese vraagstukke aanraak, moet daar kortliks aandag aan gegee word.

Dr. A.N.E. Changuion, 'n professor in wysbegeerte aan die Kaapse Athenaeum en 'n bekende liberaal-gesinde van die tyd, het die volgende redes verstrekk vir sy beswaar teen die oprigting van 'n kerklike kweekskool:<sup>3</sup>

- (a) die kweekskool sal die kerk se vryheid in gevaar stel;
- (b) die kweekskool sal, terwyl dit één soort dwaling weer, 'n vrystad vir 'n ander soort dwaling wees, naamlik vir konserwatisme, waardeur
- (c) die waarheid self sal skade ly en
- (d) die kwekelyng se vryheid in gedrang gebring sal word, veral omdat
  - (i) hulle 'n universiteitsopleiding sal mis,
  - (ii) slegs twee professore hulle sal onderrig en
  - (iii) daar geen biblioteekgeriewe vir hulle sal wees nie (vgl. Bylae IA).

Di. Neethling en Hofmeijr weerlê hierdie besware uitvoerig (Bylae 1B<sup>4</sup>). Ver al insiggewend in dié debat is die beskouings oor wat 'waarheid' is en die definisies wat Neethling en Hofmeijr aan die begrippe 'ortodoks' en 'liberaal' gee.

Vir Changuion het 'waarheid' 'n tipies negentiende-eeuse rasionalistiese definisie, naamlik dié konklusies waartoe die individuele navorser ná eerlike en onbevooroordeelde ondersoek geraak. Voorwaarde om die waarheid te vind is dat daar hoegenaamd geen beperkinge geplaas word op die soort vrae wat die navorser mag stel of die antwoorde wat hy vind nie. By Changuion is daar dus slegs één kriterium vir geldige wetenskap, en dit is die menslike *rede*.

Vir Changuion se teenstanders is waarheid egter 'n akkumulatiewe gegewe: *bestaande* kennis vorm nie alleen die basis vir verdere vrae en toetsing nie, maar verskaf ook die grenslyne van die bevraagtekenbare. Anders gestel: die kerklike geloofsbelydenis (as 'n deposito van akkumulatiewe waarheid) definieer die vooroordeel waarbinne die ondersoek gedoen moet word. Dit gaan dus oor meer as 'n bloot rasionale afspraak oor wat geldige ondersoek is. Teologiese navorsing moet, naas rasioneel, óók binne die bane van die kerklike belydenis en sy kenbron (en toetssteen), naamlik die Skrif, beweeg. Hierop sal mettertyd nader ingegaan word, aangesien hierdie 'afpraak'

uiteindelik 'n wetenskapsfilosofiese basis het wat wesenlik is vir die verstaan van die hele debat.

Voorts is die definisies wat Hofmeijr en Neethling aan 'ortodoks' gee belangrik, aangesien dit 'n ander inhoud het as wat mettertyd gebruiklik geword het. Vir hulle beteken 'ortodoks' die aanvaarding van (wat later genoem sou word) die 'hoofwaarhede' van die Christelike geloof. Solank hierdie grenslyne erken word, is daar binne die 'ortodoksie' selfs speelruimte vir die toespassing van 'liberale' navorsingstegnieke.<sup>5</sup> Dit gaan dus hier oor 'n 'verdraagsame' ortodoksie. Hierdie definisie van 'ortodoksie' en die handhawing van die beginsel van 'verdraagsaamheid' moet begryp word as 'n uitvloeisel van 'n ou tradisie in die Ned. Geref. Kerk (vgl. Schimsheimer 1850 se uiteensetting in Bylae 1C) en 'n voortsetting van die tradisie in Nederland waarin die meeste van die Ned. Geref. Kerk se predikante opgelei is (vgl. Lion Cachet (1875) se beskrywing van die Kaapse sinode in Bylae 1D).

Dit het derhalwe in die Kerk en by die oprigting van die Teologiese Seminarium nie gegaan oor 'n gedetailleerde teologiese sisteem wat ten alle koste verdedig moes word nie, maar oor die handhawing van sekere 'hoofsake' van die 'regsinnige' Gereformeerde geloof. Hierdie 'regsinnigheid' het egter heel spesifieke filosofiese wortels gehad, wat eers in die debat met die sogenaamde 'modernes' duidelik na die oppervlakte gekom het. Uit Lion Cachet (1875:180-181) se beskrywing van die debat blyk dit dat die wesenlike saak waarom dit gegaan het 'het geloof aan het bovennatuurlijke' was. Dit was dan ook op dié punt dat die twee denksisteme (modern en ortodoks) *filosofies* uiteen gegaan het. Wie op hierdie filosofiese tweesprong na dié of daardie kant gegaan het, sou – op grond van die ondersoek van dieselfde Bybel – by twee uiteenlopende resultate uitkom. Dit verklaar

- (a) die verdraagsaamheid van die Kaapse Kerk teenoor die sogenaamde 'halwe Groningers' en selfs 'liberale' tot met die sinode van 1862, toe die 'modernes' hulleself hoorbaar gemaak het, en die harde stryd wat hierop gevolg het;

- (b) die oortuiging waarmee die 'regsinniges' by die belydenis van die 'kerk van alle eeue' wou bly staan; maar eweneens
- (c) die oortuiging van die 'modernes' wat hulle genoop het om die ondertekening van die kerklike formuliere teen te staan.

By die 1862-sinode het dit duidelik geword dat dit in die teologiese debat nie meer gegaan het oor die 'halwe Groningers' en enkele kritiese opmerkings oor probleme in die Bybel of met onderafdelings van die kerklike leer nie, maar om werklik fundamentele filosofiese kwessies wat die wese van die Gereformeerde teologie raak, en daarmee ook – vanuit dié perspektief bekyk – van die Christelike geloof self. Hier was werklik sprake van 'n radikale paradigmataverskuiwing in die Kuhnse sin van die woord.

Strydgeskrifte uit dié tyd illustreer in welke mate kerkleiers die probleem en sy konsekwensies deurskou het. Enkele aanhalings uit geskrifte uit 'modernistiese' oord<sup>6</sup> (Bylae 1F) kan dié teologie tipeer, terwyl die 'regsinniges' se reaksie daarop (Bylae 1G) die kenteoretiese geskilpunt duidelik aan die orde stel.

Die 'Moderne Teologie', waarvan daar heelwat verteenwoordigers in die Ned. Geref. Kerk was, het van 'n *wêreldbeskouing* uitgegaan wat in sy wese naturalisties/empiristies was.<sup>7</sup> Die teologie wat daaruit gebore sou word, kon – in terme van die klassieke filosofiese debat – slegs *nominalisties* van aard wees. Dit wil sê teologiese *konsepte* wat verwysings na die bonatuurlike bevat, kon slegs name wees vir immanente fenomene. Daarteenoor het die 'Regsinniges' die bestaan van 'n bonatuurlike wêreld voluit aanvaar, sodat hulle teologie en teologiese taal 'n meer *realistiese* kenteorie en wêreldbeskouing veronderstel.

Dat so 'n wesensverskil in benadering uiteindelik tot twee soorte 'teologie' moes lei en tot die herdefiniëring van al die basiese konsepte van die kerklike verkondiging, is duidelik:

- (a) As daar geen bonatuurlike wêreld is nie, is 'openbaring', in soverre daar van so 'n konsep sprake kan wees, nie iets wat 'van buite' kom nie, maar 'van binne'.



- (b) As daar geen openbaring 'van buite' is nie, moet die beskouing oor wat die Bybel is en wat die plek van die Bybel in teologiese diskussie is, noodwendig radikaal van die tradisioneel-kerklike siening verskil.
- (c) As alles volgens die meganistiese wette van die natuur verloop, is daar geen plek vir sedelike beslissings nie, en daarom ook nie vir iets soos sonde, in die sin van 'n mens-gewilde oortreding van 'n objektiewe gebod nie.
- (d) Verval die sonde-begrip, kom die soteriologie vanself in gedrang en word 'verlossing' iets totaal anders as wat deur die eeue heen deur die kerk verkondig is.
- (e) As God nie transendent verstaan moet word nie, maar immanent, is die hele gedagte van God se 'vleeswording' 'n vergissing of moet dit radikaal anders verwoord word as wat tradisioneel gedoen is, en kom die hele belydenis aangaande Christus in die gedrang.

Binne die 'modernistiese' paradigma móét alle tradisionele kerklike en teologiese konsepte dus radikaal herdefinieer word. Trouens, daar kan met reg gevra word of so 'n nuwe teologie inderdaad nog 'n *Christelike* teologie sou wees. En die kerklike en teologiese skrywers het hierdie konsekwensies presies deurskou (vgl. Murray 1868a: 31-42; 1868b:27-118; Hofmeijr 1860:30).

Dit is teen hierdie agtergrond dat die kerklike behoefte aan 'n eie teologiese seminarium verstaan moet word, asook die destydse kerklike aandrang op die ondertekening van die Gereformeerde belydenisskrifte en op die aflegging van 'n *colloquium doctum* deur alle voornemende Ned. Geref. predikante wat nie deur die Kerk self opgelei is nie. Dit is ook teen hierdie agtergrond dat die uitdrukking 'die hoofsaak (van die Christelike geloof)', wat so dikwels in die geskrifte van die tyd voorkom, verstaan moet word. Wanneer dit oor 'regsinnigheid in die hoofsaak' gaan, handel dit primêr oor die aanvaarding van 'n *teïstiese wêreldbeskouing* met 'n gevolglike *realistiese* opvatting van die inhoud van die Bybel, soos dit in die kerklike

belydenisskrifte uiteengesit word. Dit is logies om te aanvaar dat, sou die kerk hier toegee, teologie in die tradisionele sin van die woord daarmee onmoontlik gemaak sou word en opgelos sou kon word in vakke soos godsdiensgeskiedenis, filosofie, psigologie, en dies meer. Dit gaan hier om 'n wesenlike oortuiging dat die 'wêreld' waarin ons leef, groter is as die sintuiglik waarneembare, aan meer 'wette' onderworpe is as die bloot natuurlike, en dat 'n mens van *openbaring* afhanklik is om insig te kry in die geheel.

Hoewel die 'regsinnige' denksisteem 'n besondere plek aan die Bybel as *openbaringsoorkonde* toegeken, en ander *sake* wat daarmee saamhang (soos 'openbaring', 'inspirasie', 'onfeilbaarheid', ens) geïmpliseer het, het dit geen *spesifieke* openbaringsteorie, *Skrifbeskouing* (bv. inspirasieteorie), of eksegetiese *metode* voorgeskryf nie. 'Regsinnig' het slegs beteken dat iemand aanvaar

- (a) dat God onafhanklik van die wêreld bestaan,
- (b) dat God Homself geopenbaar het,
- (c) dat daardie openbaring neerslag gevind het in die Skrif, wat God self tot stand gebring het, en
- (d) dat die hoofinhoud van die Bybel (aangaande die verlorenheid van die mens en sy redding), soos uiteengesit in die Gereformeerde belydenisskrifte, *realistiese* verwysingswaarde het.

Daarmee is die 'regsinnige' of 'ortodokse' hermeneutiese raamwerk omskryf waarbinne daar vryheid van ondersoek en opinie toegelaat is. Die taak van teologie sou wees om die kerklike leer telkens en voortdurend aan die hand van *Skrifstudie* te toets, sistematies uiteen te sit en apologeties te verdedig, en wel in daardie orde. Dit is waarom Hofmeijr (kyk Bylae B) kon sê die Kerk verwag 'niet slaafsche onderwerping aan de kerkleer; maar eene vrije zelfstandige belijdenis der waarheid, die eene Gereformeerde heeten kan, en niet de hoofdwaarheden omver werpt.'

## Die kweekskoolinvloed tot en met 1900

### *Die eerste professore se teologiese denke*

Toe daar nie in geslaag kon word om die Nederlandse Réveilfigure F.C. van der Ham en N. Beets as professore te bekom nie (Odendaal, 1957:189, 193)<sup>8</sup> en ook nie om enige ander Nederlandse predikant te interesseer nie, is twee Suid-Afrikaners beroep, naamlik di. John Murray en N.J. Hofmeijr. Albei was in Utrecht<sup>9</sup> lede van die herlewingsgesinde *Sechor Dabar*-groep (Van der Watt, 1975) en het hier onder die 'regsinniges' getel. Daarmee het die Kerk gekies vir 'n bepaalde soort teologie: nóg vir die teologie van die 'Moderne Rigting', nóg vir die teologie van die Afsgekie Gereformeerde Kerk of van Abraham Kuyper en die Doleansie<sup>10</sup> – wat reeds in Suid-Afrika verteenwoordig was – maar vir die teologie van die Regsinnige Utrechtse rigting (en in 'n mindere mate ook dié van die Skotse Gereformeerde Kerk). Dít sou die tradisie wees waarin Ned. Geref. predikante opgelei sou word.<sup>11</sup>

Op 1 November 1859 word Teologiese Seminarium geopen. Die volgende val op in prof. Hofmeijr se openingsrede en prof. Murray se intreerede (Bylae 1H):

- (a) die relatief vrye ondersoek van die Skrifte (en daarmee die relatief vrye beoefening van die Bybelwetenskappe) word voluit erken;
- (b) die hermeneutiek wat ter sprake kom, het 'n dubbele *historiese* basis, naamlik die erkenning van die relatief-historiese *oorsprong* en die relatief-historiese *verstaansproses* van die Bybelse geskrifte;
- (c) die verstaansproses as sodanig is slegs *ten dele*, terwyl die (dogmatiese) sistematiesing van dit wat verstaan word, *beperkend* inwerk op die waarheidsgehalte van die bevindinge van so 'n studie;
- (d) die *intensie* van teologiese uitsprake is om op God betrekking te hê en is daarom gewaagd, maar *noodsaak* juis daarom rasoniele denke in die teologie.

Die geïmpliseerde kenteoretiese grondslag van hierdie beskouings, wat klaarblyklik in lyn gelê het met die teenkanting van die 'meerderheidsteologie' in die Ned. Geref. Kerk teen die naturalistiese stroming, kan voorlopig as 'n 'getemperde realisme' beskryf word. As 'n mens aanvaar dat 'kritiese realisme' onder meer getipeer kan word as daardie kenteorie wat (anders as rasionalisme) aanvaar dat die sake waaroor die wetenskap praat, inderdaad in sigself bestaan, maar dat (anders as by nuwe realisme) menslike kennis oor daardie sake teoreties bemiddel, en daarom beperk is, kan die kenteoretiese basis van dié benadering ook (anachronisties) 'n vorm van *kritiese realisme* genoem word.

Om hierdie voorlopige gevolgtrekking te toets, kan die handboeke wat indertyd vir Dogmatiek en Skrifuitleg in die Kweekskool gebruik is, van nader bekyk word. Die getuienis van MacKinnon (1887)<sup>12</sup> (Bylae II) suggereer dat so 'n ondersoek 'n redelike tipering kan bied van die werk wat daar aanvanklik in die Kweekskool gedoen is.

### *Die denke van J.J. van Oosterzee*

Van Oosterzee se *Christelike Dogmatiek* is van 1858 tot 1919 as handboek gebruik,<sup>13</sup> waarna dit deur Bavinck se *Dogmatiek* vervang is. Dat Van Oosterzee se werk voorgeskryf is, beteken nie dat alles wat hy gesê het, sonder meer aanvaar is nie. MacKinnon se getuienis (Bylae II) suggereer dat die dosente op sekere terreine skerp van hom verskil het, byvoorbeeld oor die resultate van historiese kritiek. Wat egter belangrik is, is

- (a) dát studente vir baie dekades Van Oosterzee se werke bestudeer het – en volgens MacKinnon was hulle geneig om redelik sterk by die teksboek te hou – en
- (b) dat dié dogmatiek 'n relatiewe standaard daarstel waaraan latere teologiese tendense in die Kweekskool gemeet kan word.

In die eerste deel van die tweede (hersiene) druk van sy *Christelike Dogmatiek* (1876) wy Van Oosterzee afdelings aan onder andere die 'uitgangspunt', 'metode', en die 'volmaakbaarheid' van die dogmatiek.

Uitgangspunt van die dogmatiek kan nóg onbeteuelde skeptisisme, nóg onversetlike dogmatisme wees. As teologie die wetenskap van die *geloof* is, kan skeptisisme nie sy basis vorm nie (84-90 – kyk Bylae 1):

[Teologie] is ... in den volsten zin Ervaringswetenskap ... die zich zonder beven of blozen tegenover eene bloot naturalistische empirie kan plaatsen en handhaven. Dan alleen vangt de vijandschap aan, wanneer de empirische filosoof zijne en anderer ervaring als hoogsten toetssteen ter beoordeeling van het welgestaafd openbaringsfeit aanwendt en, van empirisch op spekulatief terrein overstappend, op stouten toon het woord: onmogelijk uitspreekt, m.a.w. willekeurig bepaald, wat al of niet historisch betrouwbaar mág zijn.

Dogmatiek kan slegs uitgaan van die persoonlike, Christelike openbaringsgeloof wat uit *Skrif en ervaring* put en deur 'eene krachtvolle Apologetiek' teen aanvalle verdedig word (p.85). Uitgangspunt is dus nie die rede nie, maar 'n persoonlike geloofsoortuiging, 'n 'commitment'.

Wat die metode van (dogmatiese) teologie aangaan, sê Van Oosterzee (1876:90-96) onder andere die volgende:

Geen zinnelijke waarneming, maar geestelijke aanschouwing (intuïtie) der geopenbaarde Heilswaarheid, en geheiligd nadenken (reflectie) over wat het geloofsoog heeft aanschouwd is de weg om op dit gebied tot waarachtig kennen en weten te komen ... In de Christelijke Dogmatiek is een Bijbels, Historisch en Kritisch element op het innigst samen vereenigd ... Innerlijke overreding toch hangt niet louter van verstandelijke, maar ook van zedelijke voorwaarden af, en het geloof is geen noodzakelijk resultaat van logisch bewijsvoering, maar gerijpte vrucht van een psychologisch levensproces.

Wat die 'volmaakbaarheid' van die geloofskennis aangaan, is Van Oosterzee (1876:100-105) optimisties dat voortdurende toetsing en ondersoek ons steeds nader aan die waarheid sal bring. 'De waarheid is eeuwig, maar het inzicht in de waarheid kan verhelderd, uitgebreid, zelfs in menig opzicht gewijzigd worden' (p.101). Daarom moet 'n verstarde konserwatisme beveg word, maar moet daar ook onthou

word: 'Het Christendom is een historisch Godsdienst, en waar dit vaststaat, kan het b.v. nooit als vooruitgang begroet worden, wanneer men dit zijn karakter eerst neutraliseert, dan negeert. Vooruitgang vooronderstelt, dat men blijft op den weg, waarop men vroeger reeds was; niet dat men op eenmaal een tegenovergestelden verkiest (*metabasis eis allo genos*)' (p. 103).

Die ooreenkomste tussen hierdie argumentasies en die gronde waarop mense soos Murray en Hofmeijr die 'modernisme' afgewys het, is opvallend. Dis ook opvallend dat Van Oosterzee se klem op die 'commitment' wat aan teologie voorafgaan, maar wat dan nie toegelaat moet word om irrasionele amok te maak nie, ook by (veral) Hofmeijr aanwesig is. Hofmeijr se biograaf, Du Toit (1985:45,51,54), merk in dié verband op:

Opvallend is sy uitgangspunt telkens die menslike ervaring om dan Skriftuurlik gekwalifiseer te word, bv. 'Er is van nature eene mate van licht in den mensch; maar bij dat licht kan hij het hoogere licht eener bevredigende Godskennis niet ontdekken. Dat hoogere licht moet van boven op hem vallen.' Die interessante is dat sy besinning en die ervaring sterker voorop staan as die kennis bekom uit leeswerk. Hy het die gemoedsvrae beskryf as 'lichtstralen' in die donker hart van gelowiges.

Dit is miskien nou minder vergesog om dié standpunt as 'n soort kritiese realisme te bestempel. Eerstens begin teologiese 'wete' by 'n inisiële geloofservaring en geloofsverbintenis ('commitment').<sup>14</sup> Tweedens staan die *realiteit* van dit wat deur die geloof (intuïsie) ervaar/probeer ken word, vas. Derdens moet dié geloofswete aan kritiese toetsing onderwerp word.<sup>15</sup> Vierdens bestaan daar vanweë hierdie toetsingsproses verskillende 'grade van gewisheid' en lê alle teologiese kennis nie op dieselfde vlak nie. Vyfdens, aangesien die rasonale sisteem wat sistematies opgebou word, veranderbaar en veranderlik is, is die teologiese uitsprake wat gemunt word, voorlopig en onaf, en daarom nie 'n een-tot-een afbeelding van die realiteit waaroor die uitsprake gaan nie.

Indien dié tipering van die teologiese denksisteem onder bespreking korrek is, is dit waarskynlik ook die basis waarop daar in hierdie skool met die Bybelwetenskappe omgegaan is. In hierdie opsig is dit daarom eweneens belangrik om na die eksegesehandboeke te kyk wat in dié tyd in die Kweekskool gebruik is. Hoewel dié handboeke natuurlik nie noodwendig die *kerklike* sienings van die tyd presies weerspieël nie,<sup>17</sup> bied dit wel insig in die soort *teologiese wetenskap* wat daar aan die Kweekskool bedryf is. (MacKinnon se opmerking dat sommige kerklui hier en daar effens gemor het oor Hofmeijr se uitsprake en dat Moorrees (1937) opmerk dat Hofmeijr soms 'stoute vlugte' van die verbeelding onderneem het, wys miskien dat almal in die Ned. Geref. Kerk nie ewe tevrede was met wat daar gesê is nie. Tog is dit betekenisvol dat niemand – sover nagegaan kon word – formeel beswaar aangeteken het nie.)

## *Standpunte in die bibliologiese vakke*

### **Algemene vertrekpunte**

Reeds in Van Oosterzee se *Christelike Dogmatiek* (Deel I:244-258) word sekere uitsprake gemaak oor die Skrif en Skrifstudie (Bylae 1K), waarin dit nogeens opval dat hy gelyktydig klem lê op die *realiteit* van die openbaringsgehalte van die Bybel en die noodsaak van *kritiese* omgang daarmee. Kritiese Skrifstudie is, binne hierdie denkraamwerk, nie slegs die *reg* nie, maar die *plig* van en essensieel vir die teoloog.

Terwyl dié denkriktigting hom dus enersyds wil weer teen 'n bloot naïewe gelykstelling van Skrif met openbaring,<sup>18</sup> wil dit andersyds waak teen die bloot rasionalistiese opvatting dat die openbaring 'n 'idee' los en apart van die alledaagse werklikheid is en wil dit openbaring aan die gewone *geskiedenis* gekoppel (kyk Bylae 1L).

Hierna gaan Van Oosterzee (1876:266-267) voort om die kriteria vir die historiese ondersoek uit te spel. Drie sake uit dié bespreking is hier van belang. Eerstens, dat 'n mens (hoewel dit in beginsel onmoontlik is om objektief te wees) jouself sover moontlik van vooropgesteldheid moet probeer vrywaar. Dit is byvoorbeeld ewe

verkeerd om van die dogmatiese veronderstelling uit te gaan dat die Bybel nie teenstrydige berigte mág bevat nie as om van die naturalistiese siening uit te gaan dat wonders prinsipieel onmoontlik is. Want in beide gevalle gaan dit met die ondersoeker soos met die alchemiste, wat ná gekompliseerde chemiese eksperimente daarin slaag om goud, wat hulle vooraf in die fles geplaas het, te ontdek (Van Oosterzee, 1876:267). Tweedens moet 'n mens onthou dat die Bybelskrywers nie antwoorde gee op vrae wat deur die 'eksakte' wetenskappe uitgemaak kan word nie, maar ons slegs inlig op punte waarop die ander wetenskappe, as hulle beskeie is, ons 'n antwoord skuldig bly. Derdens 'blyft de groote vraag, of dat denken tegen de grootsche grondaanschouwing protesteert, waarvan het Schriftverhaal uitgaat, of slechts tegen bepaalde détails' (Van Oosterzee, 1876:274-275).

Gegewe dié siening, is dit sekerlik billik om te vra hoe ver die kritiek mag gaan voordat dit die realistiese element van die denksisteem skade aandoen of ondergrawe. Op dié probleem het Van Oosterzee (1872c:345-374,361) uitvoerig ingegaan. Sy siening kom kortliks op die volgende neer: 'n 'Bijbelbestrijder' is 'hij, en hij alleen, die den Bijbel beschouwt en beoordeelt juist in het tegenovergestelde van dat licht, waaruit de Bijbel, blijkens zijne inhoud, beskouwd en beoordeel moet worden' of: 'wanneer men bij het onderzoek des Bijbels juist van het tegenovergestelde dier beginselen uitgaat, die in den Bijbel-zelfen overal op den voorgrond gesteld en als de éénig ware beschouwd worden'. Dit wil sê, slegs hy wat die aanspraak van die Bybel om gesagvol oor bonatuurlike dinge te praat, misken of bestry, is 'n 'Bybelbestryder'. Daarteenoor is dit nog geen 'Bybelbestryding' nie as iemand:

- (a) onderskei tussen die Bybel as eg menslike, historiese, nasionale en lokale *oorkonde* van die openbaring en die Woord van God wat in die Bybel vervat is (pp.347-351);
- (b) die Bybel as geheel of in sy dele tot voorwerp van histories-kritiese ondersoek maak en daardeur by opvattinge kom wat van die normale verskil (pp.351-353);



- (c) erken dat die Bybel berigte bevat wat met mekaar in stryd is en derhalwe nie almal ewe waar kan wees nie (pp.353-357);<sup>19</sup>
- (d) Gods Woord in die Bybel slegs as geloofsreël volg op dié terreine waarop dit onvoorwaardelik móét geld;<sup>20</sup>
- (e) onderskeid maak tussen die verskillende 'bestanddele' van die Bybel en die begrip 'Skrifgesag' tot sy ware grense beperk.<sup>21</sup>

Daarom kan die Bybel nie sonder meer *dicta probantia* vir die dogmatiek voorsien nie:

... wie de H. Schrift ongeveer op dezelfde wijze als de Jurist zijn Corpus Juris gebruikt, hij doet iets, waartoe de Bijbel-zelf hem geen recht geeft, en komt in veel grooter zwaarigheden, dan hij meent ontweken te hebben. Of zal men zich, ten gunste eener zoodanige opvatting van het Schriftgezag, op de getuigenis des H. Geestes beroepen? Doch, naar de geestelijke levenservaring van elken Christen, geeft de H. Geest in zijn hart wel getuigenis aan de heilswaarheid-zelve, door Gods Woord in de Bijbel verkondigd, maar daarom volstrekt nog niet aan de juistheid van elk Schriftbericht ... (Van Oosterzee, 1876:359).

Dié fyn balans tussen (om dit meer kontemporêr te verwoord) 'n *krities*-realistiese en 'n *naïef*-realistiese omgang met die Bybel word egter maklik versteur wanneer teoloë die argument vir die *realistiese* basis van die Bybelse aanspraak moet verdedig teen die twyfel wat deur naturalistiese kritiek gesaai word. Dan loop die *kritiese* realisme gevaar om – veral waar dit oor detail-argumente gaan – oor te gaan in *naïewe* realisme. Twee voorbeelde uit die polemieë van die tyd sal twee hoofteense in die destydse kerklike apologetiek duidelik maak.

Die eerste voorbeeld kom uit Hofmeijr se apologie van 1868, getiteld *Vier Leerredenen tegen de hedendaagsche Dwaling of de zoogenaamde Moderne Theologie* (Bylae 1M), waaruit dit blyk dat hy,

- (a) soos van Oosterzee, uitgaan van die primêre geloofservaring wat deur die Woord van God bevestig is, en daarna tot die studie van die Bybel self, omdat die kardinale vraag vir hom gaan oor die realiteit van die sake waaroor die Bybel op geloofsterrein getuig; maar dat hy
- (b) hom *nie* op die terrein van die historiese kritiek wil laat 'aflei' nie, aangesien die probleem, wat hom betref, nie primêr 'n historiese probleem is nie.

Hofmeijr se verweerskrif *Een getuigenis tegen de Hedendaagsche Dwaling* van 1860 het dieselfde strekking as hy daarin argumenteer dat die verskil tussen die 'modernes' en die 'regsinniges' reeds duidelik word by die belydenis van die eerste artikel van die Apostoliese Geloofsbelijdenis ('Ek glo in God die Vader, die Almagtige, Skepper van die hemel en aarde'), wat impliseer dat God nie die natuurlike oorsaak van alles is nie, maar die vrye Skepper; dat God nie van die wêreld afhanklik is vir sy bestaan nie, maar juis omgekeerd, dat God nie één is met die wêreld nie, maar oneindig daarbo verhewe. En dan – sterk in lyn van wat vroeër uit Van Oosterzee aangehaal is – vervolg hy (Hofmeijr, 1860:38):

Niemand kan zeggen, zich door de Heilige Schrift te laten leiden, zoo hij van beginselen uitgaat welke onvereenigbaar zijn met de beginselen, waarop de Bijbel in al zijne verhalen en beschouwingen rust.

As hy verder van die 'feite' van die Bybel praat (Hofmeijr, 1860:40-41), is dit in die konteks van die 'groot waarhede' van die Bybel soos dit in die konfessies uitdrukking vind en nie die historiese, geografiese en natuurkundige detail nie. Wel is die basiese historiese strekking van die Bybelse verhale vir hom belangrik, omdat dit die openbaring in 'n wêreld van vlees en bloed plaas pleks van in 'n wêreld 'van enkel begoocheling, waar skaduwen en schimmen mij het oog voorbij zweefden, betekenislooze klanken door het gehoor werden vernomen, en ik geeneen bodem vond waarop ik staan kon – waar alles woest en ledig was en duisternis op den afgrond ...' (Hofmeijr, 1860:41). Dieselfde opvatting kom ook voor in sy *De Moderne Theologie. Een*

*opstel gelezen in de Christelijke Conferentie te Swellendam van 1863 (p.8)*  
(Bylae 1N).

Hofmeijr se argument gaan oor die realistiese verwysingswaarde van die *godsdiensstige uitsprake* van die Bybel, wat eintlik slegs binne die raamwerk van Van Oosterzee se teologiese teorie verstaan kan word. Maar hy vermy bewustelik om verstrik te raak in argumente oor die verband tussen die historiese betroubaarheid van die Bybelse verhaal en die betroubaarheid van die Bybelse godsdiensstige verwysings.

Murray, wat origens nagenoeg dieselfde argumente as Hofmeijr aanvoer, begeef hom egter in sy apologetiek op die terrein van die historisiteitsvraag, en in dié verband blyk daar 'n verskil in benadering tussen hom en Hofmeijr te wees.

In sy *Het moderne ongeloof. Dertien leerredenen* van 1868 wys Murray ook eers op die basiese verskilpunt tussen die Gereformeerde en die 'Moderne Teologie', naamlik die verskil in opinie oor die bestaan al dan nie van die supranaturele en die gevolglike oordeel oor die werklikheid al dan nie van 'n goddelike openbaring 'van buite' die mens. Daarna bespreek hy die verskilpunte omtrent die Bybel. In dié verband erken hy allereers 'veel verschil van stem en toon en taal' tussen verskillende dele van die Bybel (Murray, 18868a:35) en wys hoe God Hom, in die proses van sy selfopenbaring, telkens aan die ontwikkelingspeil van die mense aan wie Hy Hom geopenbaar het, moes aanpas (1868a:36-37). Maar al is hierdie geskifte ook menslik van vorm, moet hulle, om geloofwaardig te wees, ten opsigte van die goddelike openbaring reeds ás menslike geskifte betroubaar wees (Bylae 1O).

Hier is 'n duidelike klemverskuiwing te bespeur. Wat Hofmeijr eintlik vir onmoontlik hou, naamlik om iemand wat die *basiese vertrekpunt* van die Bybel verwerp, op *redelike* wyse van die waarheid van sy getuienis te oortuig, word hier deur Murray aangedurf. Meer nog: Murray stel op 'n manier die waarheid van die Bybel se geloofsgetuienis *afhanklik* van sy historiese, geografiese en dergelike noukeurigheid. As die Bybelse verhale akkuraat bewys kan word, kan

daar met groter sekerheid aan sy uitsprake aangaande God en sy verhouding met mense geglo word. Hoewel miskien nog nie in sy volle gestalte nie, is hier duidelike tekens van *naïewe realisme*<sup>22</sup> as die teologiese waarheidsvraag van die filosofiese na die historiese wêreld verskuif word.<sup>23</sup>

Dat daar inderdaad tegelykertyd sowel 'n meer kritiese as 'n meer naïewe realisme ten grondslag van die Bybelwetenskappe van die tyd gelê het, sal uit die volgende afdeling blyk, waarin die spesifieke sienings oor eksegeese en Bybelse teologie waaraan Kweekskoolstudente blootgestel is, bespreek word.

### Spesifieke werkwyses in eksegeese en Bybelse teologie

In hierdie afdeling gaan dit om twee handboeke wat indertyd gebruik is. Eerstens kom J.I. Doedes se *Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds*<sup>3</sup> (1878) aan die orde.<sup>24</sup> Die tweede boek is J.J. van Oosterzee se *Nieuwe Testament Teologie*, waarvan ongelukkig net die Engelse vertaling (deur M.J. Evans) opgespoor kon word. Dit dra dit titel *The Theology of the New Testament. A handbook for Bible students* en is van onbekende datum. In wat volg, sal meer uitvoerig op Doedes se werk gekonsentreer word, aangesien Van Oosterzee se boek, soos dit sal blyk, duidelik op die hermeneutiese beginsels van Doedes se werk gebaseer is.

#### *Doedes se hermeneutiek*

Nadat hy in die eerste 42 bladsye 'n voëlvlugoorsig gegee het van die uitlegkundige tegnieke van die verlede, sit hy in die res van die boek die 'korrekte' benadering uiteen. Telkens maak hy gebruik van 'n driedeling in die benaderings: die bandeloos willekeurige, die slaafs gebondene en die wettig vrye. Om die 'wettig vrye' rigting wat hy voorstaan in perspektief te plaas, is dit miskien goed om ander tydgenootlike benaderings wat hy noem en afwys, kortliks aan te stip (Doedes, 1878:40-42):

(a) Die historiese verklaring van Semler, waarvolgens

- \* Jesus en die apostels hulle uitsprake omtrent God aan die begripsvermoë van hulle tydgenote 'geakkommodeer' het, sodat
  - \* dit vir die eksegeet moeilik is om die *eie* sienings van Jesus en die apostels te rekonstrueer, sodat
  - \* ons nie meer kan vra watter gedagtes in die woorde van Jesus en die apostels uitgedruk word nie, maar *slegs of hulle oortuig was* van wat hulle gesê het.
- (b) Die estetiese verklaring wat vra waarom 'n spreker hom sus en nie so nie uitgedruk het. Dié vraag hoort nie by eksegeese nie, maar by die persoonsbeskouing of estetiese *beoordeling* van die skrywers.
  - (c) Die mitiese verklaring (van bv. Strauss) waarvolgens wonderverhale as mites beskou moet word *al het die skrywers dit vir historiese gebeure aangesien*.
  - (d) Die religieuse verklaring wat in die proses van eksegeese op soek is na 'n 'Christelik rationeel geloofsbeginseel', wat egter nie op die gebied van die eksegeese lê nie, maar op die terrein van die kritiek van Bybelse teologie.
  - (e) Die pneumatiese verklaring wat uitgaan van die organiese samehang van die hele Skrif en byvoorbeeld die eksegeese aan die hand van 'n 'Messiaanse lyn' bedryf. Ook dié rigting *beoordeel* die inhoud van spesifieke tekste en hoort by die kritiek van Bybelse teologie, en nie by eksegeese nie.
  - (f) Die panharmonistiese verklaring wat op die uitgangspunt gegrond is dat algemene harmonie 'n kriterium vir waarheid is en derhalwe eis dat, as die Skrif waar is, alles wat in die Skrif staan, harmonies moet saamspeel. So 'n harmoniëring is nie deel van eksegeese nie, maar kan in die sistematiese teologie nagestreef word.
  - (g) Die teologiese verklaring wat uit die belydenis van die geïnspireerdheid van die Skrif aflei dat die woorde van die Bybelskrywers daardeur 'verheven is tot reine kennis van die

geopenbaarde waarheid en tot het vermoogen om haar medetedeelen; ... zoodat wij daarin deze waarheid in ongeschonden reinheid en kracht bezitten. ... Op den voorgrond staat dan, dat de inhoud van de H. Schrift zich uitgeeft voor *eeuwig, algemeen geldende waarheid*.

- (h) Die mistiese verklaring, waarvolgens die woorde van die Bybelskrywers betrekking het op iets anders as wat deur die woorde self aangedui word.

Indien dit dan nie die taak van die eksegeet is om enigeen van bostaande verklaringswyses na te volg nie, wat is dit dan wél? Hierop gee Doedes (1878:43-44) die volgende antwoord (Bylaag 1P): Hy moet alles in die werk stel om die skrywer se gedagtes na te dink. Uit hierdie grondreël vloei belangrike opmerkings voort (Doedes, 1878:46-47) (Bylae 1P): 'n Mens kan nie aanvaar dat wat een Bybelskrywer sê, aan 'n ander bekend of onbekend was nie. Dat daar groot ooreenkomste tussen skrywers bestaan, is waar, maar die diversiteit van standpunte in die Bybel toon dat daar ook verskil van opinie bestaan het. Juis daarom moet elke outeur op *sigself* bestudeer word en die een nie in die lig van die ander nie.

Die eksegeet moet, terwyl hy onderskeid maak tussen verskillende vorme van taalgebruik – byvoorbeeld tussen historiese en leerstellige stof – bloot probeer nasê wat in sy teks staan, sonder om dit op enige manier te probeer beoordeel in terme van gebeur/nie gebeur nie of waar/vals. Selfs al sou dit bevind word dat 'n skrywer iets sê wat nie in lyn is met die algemeen aanvaarde dogma van die kerk nie, moet die eksegeet kan sê: 'Het staat geschreven'. Hy of sy is nie vir enigiets anders as vir eksegetiese aanspreeklik nie (Doedes, 1878:48-49). In die eksegetiese proses moet a priori-standpunte sover dit enigszins moontlik is vermy word: nóg die dogmatisties-kerklike, nóg die naturalistiese nóg die rasionalistiese filosofies-wêreldbeskoulike invalshoeke mag oordele begin uitspreek of die gesegde van die teks in sisteme probeer dwing. 'De exegete moet *objectief* zijn en blijven' (Doedes, 1878:50).<sup>25</sup>

Die klem wat Doedes op 'veronderstellingsloosheid' plaas, mag die indruk skep van 'n 'positiwistiese' wetenskapsideaal. Dié indruk mag selfs versterk word deur die 'vryheidsruimte' wat hy vir die eksegeet skep – wat ook sterk herinner aan die vryheid wat die rasionalistiese eksegete vir hulleself opgeëis het. Maar die kenmetode wat hier ter sprake is, is dié van die romantiek. Wat Doedes interesseer, is wat Von Ranke sou genoem het 'wie es eigentlich gewesen'.<sup>26</sup> Soos Von Ranke geëis het dat die historikus hom van sy eie voorstellings oor die verlede moet vrymaak, sodat hy hom volledig in die dokumente van die verlede kan inleef, so eis Doedes dieselfde reg en plig vir die eksegeet op (Bylaag 1P).<sup>27</sup>

Om in hierdie romantiese 'einfühlen' te slaag, moet die eksegeet 'een hart hebben voor de Schriften, voor haren inhoud, voor den grondtoon, den geest, de strekking, waardoor zij gekenmerkt worden' (Doedes, 1878:52). Die eksegeet wat dus by voorbaat 'n naturalistiese wêreldbeskouing as die enigste rasonale en korrekte wêreldbeeld aanhang en die tekste met dáárdie ingesteldheid lees, sal hulle nooit 'van binne uit' verstaan nie. Die Hebreërbrief vereis 'n ander soort leser as die Evangelie van Johannes, en dié weer as die Openbaring van Johannes. 'n Eksegeet moet hom oor jare in dié verskilende literêre wêreld inoefen. 'Maar vóór alle dingen: Gevoel sympathie voor den schrijver!' (Doedes, 1878:54).

Waar die eksegeet só te werk gaan, kan die teks slegs één betekenis hê: 'omdat ieder, die door anderen wil verstaan worden, slechts één zin in zijne rede zal neêrgelegd hebben' (Doedes, 1878:55). Slegs waar dit duidelik blyk dat die skrywer self 'n dubbelsinnigheid met sy woorde bedoel, mag daar van die letterlike betekenis van sy woorde afgewyk word. Van dié reël mag ook nie afgewyk word om onder beroep op 'die Woord van God' of die inspirasie deur die Heilige Gees 'n 'dieper' of 'geestelike' sin aan 'n skrywer se woorde te gee nie. Bybelskrywers was as *mense* aan dieselfde wette van taal onderworpe as enige ander mens (Doedes, 1878:57 – kyk verder Bylae 1P).

Die eksegetiese metode wat Doedes voorstaan, is in sy geheel bedoel om die presiese gedagtes van die outeurs saam met hulle óór te

dink. Die eksegesië begin by 'n paar baie belangrike vrae, naamlik: Van wie is die woorde in die teks afkomstig? Tot wie is hulle gerig? Waardeur is hulle 'ontlok?', en met watter doel is hulle uitgespreek of geskryf? (Doedes, 1878:63). As dié vrae noukeurig beantwoord is, volg die detail-woordanalise. Daarna moet die sake wat deur die woorde aan die orde gestel word, uitgelê word deur dit binne tekstuele en historiese verband te plaas. Daarna moet die sake en woorde wat in die teks aan die orde gestel word, binne die verband van die 'geheele denkwijze van den skrywer of spreker, wiens woorde hij verklaard' geplaas word (Doedes, 1878:59 – vergelyk verder 65-91). 'n Paar items uit Doedes se bespreking is hier belangrik:

(a) Wanneer die taal van die teks bestudeer word, moet die eksegeet ingelig wees oor (Doedes, 1878:75):

(i) hetgeen alle talen met elkander gemeen hebben;

(ii) hetgeen het grieksch van het N.T. eigenaards heeft;

(iii) de eigenaardigheid, van het N.T. (christelijke) spraakgebruik;  
en

(iv) hetgeen de onderscheidene Schrijvers van het N.T. ieder voor zich kenmerkends hebben in hunne wijze van uitdrukking.

Op hierdie manier kan die 'eienaardige' van elke besondere skrywer op sy beste geken en verstaan word.

(b) Wanneer 'n bepaalde gedeelte verstaan ontwyk, moet in gedagte gehou word 'dat men de minder duidelijke plaatsen uit de duidelijke moet verklaren, terwijl het eindelijk zeker moet zijn, dat er op die 'gelijkluidende' plaatsen over die zaak of dat onderwerp, geheel in denzelfden geest, op hetzelfde standpunt gesproken word' en dat so 'n vergelykende passasie dan deur dieselfde skrywer geskryf moes gewees het (Doedes, 1878:82-83).

(c) 'n Spesifieke teks moet gelees word 'in het licht van den tijd, waaruit het afkomstig is ... Men heeft nu acht te geven op de burgerlijke, maatschappelijke, godsdienstige toestanden, op de zeden en gewoonten, denkbeeldend en beschouwingswijze,



waarmede het geschrevene op eenige wijze in verband staat (Doedes, 1878:92), maar ook teen die agtergrond van die skrywer se eie geskiedenis, 'lebensbeschouingswijze, waarmede het geschrevene op eenige wijze in verband staat' (Doedes, 1878:92), maar ook teen die agtergrond van die skrywer se eie geskiedenis, 'lebensbeskouwing, ... standpunt, denkwijze, (en) gemoedsstemming ...' (Doedes, 1878:94), want 'gelijk het niet is geoorloofd, een woord uit zijn verband te rukken ... zoo staat het ons ook niet vrij, een geschrift in zijn geheel genomen uit zijn historisch verband te rukken, en buiten den samenhang met den tijd, waaruit het afkomstig is, te behandelen' (Doedes, 1878:96). Wanneer 'n teks só gelees word, word die eksegeet in staat gestel om te onderskei tussen 'hetgeen in de voorstelling der schrijvers ... slechts tot den tijdelijken vorm behoort en hetgeen werkelijk voor hun gevoelen, hunne overtuiging, hunne leer moet gehouden worden' (Doedes, 1878:97).

- (d) Nadat elke woord grammaties ondersoek is en elke saak in sy regte historiese perspektief gestel is en die unieke van die skrywer se bedoeling met elke woord en konsep vasgestel is, moet die eksegeet aantoon hoe dié passasie wat hy ondersoek het, 'in het geheel der gedachten, der overtuigingen, der leer en prediking van den spreker of skryver passen. Zo wordt men eerst werkelijk in staat gesteld, naar de "analogia doctrinae" van hem, wiens woorden men voor zich heeft, te verklaren' (Doedes, 1878:99, 100)<sup>28</sup>
- (e) Eers nadat al hierdie stappe afgehandel is, kan die eksegeet kommentare raadpleeg om sy mening te toets en kan hy poog om 'n vertaling van sy teks te maak.
- (f) Die vertaling wat op hierdie manier ontstaan, is in elke opsig wat in die sestiger- en sewentigerjare van die twintigste eeu as 'n 'dinamies-ekwivalente' vertaling bekend sou word (kyk Bylae 1P).

- (g) Omdat ons nie die beste tekste tot ons beskikking het nie en nog te min weet oor die tyd en omstandighede van die skrywers, moet alle eksegetiese resultate noodwendig onaf en vir verandering vatbaar bly (Doedes, 1878:110).
- (h) Die beoordeling van die geloofwaardigheid en steekhoudenheid van dit wat die Bybelskrywers sê, is nie deel van die eksegetiese proses nie, maar hoort tuis by die historiese kritiek en die kritiese dogmatiek (Doedes, 1878:112).

### *Van Oosterzee se Nuwe-Testamentiese teologie*

Nadat hy 'n onderskeid gemaak het tussen teologie in die algemeen en Christelike teologie (lg. as die refleksie op die goddelike openbaring in die Skrif), tref hy 'n onderskeid tussen Christelike dogmatiek as 'n histories-filosofiese en Bybelse teologie as 'n suiwer historiese dissipline (Van Oosterzee, s.a.:1-3) en gaan dan voort:

The former (dogmatiek) investigates not what the Christian Church in general, or one of its parts, acknowledges as truth, but, above all, what in the domain of Christian faith, must really be regarded as truth. The Biblical theology of the New Testament, on the other hand, inquires only what is adduced as truth by the New Testament writers. From its standpoint, it has to do, not with the correctness, but with the contents of the ideas which it finds in the teaching of Jesus and the Apostles.

Dit is duidelik dat Van Oosterzee se teologie begin waar Doedes se eksegetiese opgehou het. Vir Doedes moet die eksegetiese so presies moontlik die gedagtes van die Bybelskrywers nadink en stuk vir stuk opskryf. Vir Van Oosterzee moet Bybelse, of dan Nuwe Testamentiese, teologie daardie bevindings saamvat en byvoorbeeld sê wat Jesus se teologie is, wat Markus se teologie is, wat Paulus se teologie is, en dies meer.<sup>29</sup> Die stap ná die Bybelse teologie is Christelike dogmatiek, wat nog moet vasstel of dit wat die Bybelse teologie oplewer, korrek is deur dit histories-filosofies te toets en te sistematiseer. As 'n mens dié hele proses wil tipeer, sou jy dit in die etimologiese sin van die

term 'n histories-kritiese proses kon noem – hoewel 'histories-krities' as eksegetiese metode natuurlik 'n ander betekenis het.

In sy historiese oorsig oor die geskiedenis van Bybelse teologie evalueer Van Oosterzee (s.a.:11) die ortodoksie van die 17de eeu soos volg:

Unfortunately, there arose in the seventeenth century a new scholasticism in place of the old, and the boundary line between Biblical theology and the dogmatics of the Church was more and more obliterated. Exegesis retired to the background, polemics came to the front. Even polemics, however, appealed to the so-called *dicta probantia*, which were expounded more or less according to the tenets of a particular school.

Die sisteme wat op dié manier gebou is, het allesbehalwe Bybelse teologie weerspieël. Die agtiende eeu word gesien as die tyd waarin daar probeer is om dié skolastiese juk af te gooi – so byvoorbeeld in die piëtisme, wat weer na die Bybelse eenvoud wou terugkeer. Die suiwer historiese benadering tot Bybelse teologie is egter, volgens Van Oosterzee (s.a.:12), 'n negentiende-eeuse ontwikkeling en was in 'n sin die produk van die werk van rasionaliste, maar ook van supranaturaliste. Dit was egter by die rasionaliste waar die resultate van die historiese ondersoek in voorafbepaalde filosofiese skemas gepak is – soos byvoorbeeld gebeur het met die Hegeliane Bruno en F.C. Bauer.

Wat is dan die metode wat in Bybelse teologie gevolg moet word? Van Oosterzee (s.a.:21-27) verduidelik soos volg:

As a part of historic theology, our science can obey no other laws than those which apply to every historic investigation. The method must, consequently be a *genetic* one ... Further, it must be *chronological* ... We have to ask not at once after the doctrines of the Apostolic age *en bloc*, but after those of each of the different witnesses which meet us in the New Testament ... First we must separate *the theology of the Lord Jesus Christ and that of the Apostolic writers* from each other, and treat of the former before the latter ...

Om egter elke outeur/spreker in sy eie historiese konteks te verstaan, moet die tydsgewrig en die geloof van daardie tyd eers gerekonstrueer word. Dan volg dié opmerking (Van Oosterzee, s.a.:25):

An investigation is *scientific* when it corresponds with the requirements of science in general, and of that science in particular to which it relates. 'Science is a well-grounded and well-ordered knowledge, the fruit of just observation and philosophic induction' (Mulder). Theological science is consequently a well-grounded and well-ordered knowledge of God and Divine things, derived from those sources whence necessarily it must be drawn. This science in its examination receives light from faith in God and His revelation; but this faith, in place of fettering or obscuring the spirit of free investigation, rather calls it forth and gives to its labour the most suitable direction. In regard to this investigation, also, the requirement is made that it should be thorough, exact, complete, impartial, and truth-loving. Impartiality, however, must not be conceived of as a systematic denying or ignoring of all the principles upon which others proceed (freedom from presupposition), for this is neither necessary nor possible. It rather demands that, with candid mind and spirit, we hold ourselves open to every impression, and desire nothing but truth, whether it harmonises or not with our own favourite opinions ... Scientific investigation will at the same time be *Christian*, if it is, above all, begun and continued in a Christian spirit ... The theologian who is also a Christian cannot possibly be untrue to his faith when he enters upon the domain of science ... Nevertheless, the Christian and the ecclesiastical standpoint must not here be regarded as entirely the same. The New Testament is ... an historical document: the question whether it is still more than this, and in what relation it stands to the faith and life of the Christian, belongs exclusively to the domain of Christian dogmatics ... Here, also, sympathy is the indispensable condition of a deeper insight. Finally the investigation must have a Christian aim: personal sanctification through the knowledge of the truth ...

## Samevatting

### *Tekens van 'n krities-realistiese kenteorie en romantiese hermeneutiek*

Die stryd van die 'regsinniges' teen die 'modernes' het duidelik aan die lig gebring dat die 'regsinniges', wat die eintlike bedrywers van die Bybelwetenskap in die Nederduitse Gereformeerde Kerk geword het, sterk gestaan het op

- (a) 'n kosmologie waarin daar ruimte is vir die onsigbare wêreld en
- (b) op die *realistiese* verwysingsgehalte van teologiese uitsprake aangaande die persoonlike bestaan van God en van sy openbaring wat in die Skrif te vinde is en wat in breë trekke deur die kerklike belydenis verwoord word.

Dit is egter ewe duidelik dat die realisme getemper word deur 'n erkenning van die noodsaak vir 'n kritiese ingesteldheid aan die kant van die ondersoeker. Hoewel sy vertrekpunt dié van 'n (teologiese) realis is, mag die denksisteem wat vanuit hierdie basiese aanname ontwikkel word, nie onkrities gelykgestel word met die wêreld van God of onkrities opgebou word nie. Terwyl die Bybelwetenskappe so getrou moontlik die gedagtes van die Bybelskrywers moet nadink en weergee, moet die historiese kritiek en die Christelike dogmatiek daardie gegewens krities evalueer en sistematies uitbou. So 'n sisteem is, as mensewerk, altyd onaf en voorlopig. Dit is juis hierdie kritiese element in die teorie wat sy voorstanders daarvan weerhou het om Heilige Skrif (as openbaringsoorkonde) en Woord van God (as menslik-begrepe openbaringswaarheid) te identifiseer. Die rasionaliteit van die teologiese sisteem berus op twee pilare: eerstens die rasioneel-metodiese uitleg van die Skrif en, tweedens, die kritiese sifting van die gegewens wat so bekom word met die oog op die interpretasie van bepaalde grondmotiewe van die Christelike geloof.

Dié benadering het daartoe gelei dat die skrywers van Bybelse tekste beskou is as gewone mense wat voorwerpe geword het van die Goddelike openbaring. Dat hulle dié openbaring uit verskillende hoeke

beskou en uit verskillende perspektiewe daaroor geskryf het, blyk – volgens dié lyn van denke – nie slegs uit die dokumente self nie, maar volg ook min of meer logies uit die aanname dat dié persone *mense* was. Dit is juis op grond van dié bevinding dat daar krities met hulle tekste en konsepte omgegaan kan word.

Die konsep van 'inspirasie' speel in dié benadering nie 'n baie prominente rol nie en het slegs betrekking op die *godsdiensstig-sedelike* verkondiging van die Skrif en nie op sy historiese of natuurkundige korrektheid nie. Die eksegetiese wetenskap is self verantwoordelik om die historiese basis waarbinne die openbaring plaasgevind het, te reconstrueer. Die Skrif stel slegs daardie resultate in die lig van die Goddelike openbaring en betrek dit derhalwe op God en sy betrokkenheid by die wêreld.

Die krities-realistiese basis van dié rigting blyk ook uit die waarde wat dit heg aan die *historisiteit* van die verhaalde openbaring sonder om uit die historisiteit van die openbaring terug te konkludeer tot die *geskiedkundige korrektheid* van die neerslag van die openbaring, sodat daar ruimte is vir die vrye gebruik van die historiese kritiek. Die raamwerk waarbinne die historiese kritiek beoefen word, moet egter onbevangen wees, dit wil sê dit mag die intervensie van die bonatuurlike in die natuurlike nóg *a priori* in elke geval erken nóg *a priori* vir alle gevalle ontken.

Wat Skrifuitleg self aangaan, was dit duidelik dat 'n romanties-historiese metode van 'inlewing' in die woorde, die outeur en die tyd van die teks voorkeur, indien nie alleengeldigheid nie, geniet het.

### *Naïef-realistiese kenteorie*

In die apologie van Andrew Murray was daar kennelike parallele met die sienings van ander apologete uit die 'regsinnige' kamp. So gaan dit vir hom, soos vir hulle, in die eerste plek om die verdediging van die supranaturalistiese wêreldbeskouing en die realistiese verwysingswaarde van die 'hoofwaarhede' van die Christelike geloof. Hy aanvaar selfs ook 'n historiese evolusie in die Gods-

openbaring, 'n evolusie wat te make het met die redelike en sedelike ontwikkelingsgang van die mens – 'n idee wat selfs aan Lessing herinner.

Vergeleke met Hofmeijr, Van Oosterzee en Doedes is daar egter in Murray se apologie één duidelike verskil te bespeur: terwyl Hofmeijr sê dat die stryd teen die modernisme op 'n dwaalspoor is as dit hom op die gebied van die historisiteit van Bybelse uitsprake laat betrek, verdedig Murray juis die waarheid van die openbaring deur op die geskiedkundige korrektheid van die Bybelse verhale klem te lê. 'n Mens kry selfs die indruk dat Murray van opinie is dat, as daar 'n historiese fout in die Bybel sou voorkom, die dogmatiese *sisteem* self vir hom in die gedrang sou kom. Dié opvatting vertoon spore van 'n naïef-realistiese kenteorie.<sup>30</sup>

## Notas

- 1 'n Gewone lidmaat, wat homself as 'n boer identifiseer, lys ses redes waarom 'n eie seminarium nodig is, waarvan die sesde lui: 'niet het minste, blijven onze jongelingen onbesmet van vreemde gevoelens, ten nadele van God en Godsdiens' (J.M. Brink, Brief van 12 April 1853 opgeneem in Hofmeyr, Neethling & Brink, 1854:3). Die korrespondensie wys veral die tekort aan predikante uit, maar van die begin af blyk dit dat die modernistiese rigting in Nederland een van die belangrike sake is wat oorweging verdien (vgl. J.M. Brink se brief van 21 Mei 1853 in Hofmeyr, Neethling & Brink, 1854:22 en Neethling se uitvoerige uiteensetting (Julie 1853) van die gevare van die modernisme vir die Kerk en die voordele wat 'n eie kweekskool in dié verband inhou (Hofmeyr, Neethling & Brink, 1854:39-52).
- 2 Vergelyk N.J. Hofmeijr in 'Bijvoegsel' tot Hofmeijr, Neethling & Brink, 1854: 69-71.
- 3 'n Mens verbaas jou vir die sarkastiese en paternalistiese styl waarin hy sy twee vroeëre studente, N.J. Hofmeijr en J.H. Neethling, op hulle argumente antwoord (Hofmeijr, Neethling & Brink, 1854:15-21; 35-39). Dis 'n styl wat eintlik nie by 'n liberaal hoort nie. Tereg moes Neethling (Hofmeijr, Neethling & Brink, 1854:40) sy vroeëre leermeester daaraan herinner: 'De tijd van *ipse dixit* is voorbijgegaan, – die gulden tijd voor onderwijzers. Wij gaan dus voort, ter beoordeeling van hetgeen Dr. C. ... tegen het op te rigten Seminarium te berde brengt.'
- 4 Die ander sake waarteen Changuon beswaar aanteken word ook uitvoerig behandel, maar is nie vir hierdie studie van belang nie.
- 5 'n Interessante staaltjie oor Hofmeijr deur een van sy studente kan dié verdraagsaamheidsbeginsel illustreer (Anoniem, 1936:128): Toe Hofmeijr ná 'n preek in die Wesleyaanse Kerk deur die plaaslike predikant geterg word oor sy 'Arminiaanse' preek, het hy aan sy studente gesê: 'Ons hou aan die een ent van die stok vas – alles uit God; hul het die ander end van die stok beet – die verantwoordelikheid van die mens. Maar dit is dieselfde stok.'
- 6 Elkeen van die volgende uitsprake kan ook teruggevind word in Faure (1869). Faure was die stigter van die *Vrye Protestantse Kerk* in Kaapstad.

- 7 Dit is die 'vooroordele' waarna 'n Lid van die Sinode' al in 1857 verwys het toe hy sy kommer uitgespreek oor die Ned. Geref. predikante wat in Nederland studeer en met allerlei vooroordele na die land sou terugkeer (*De Kerkbode* 1/8/1857, 246).
- 8 '... albei [kan] gereken word as manne van die Reveil, die voorstanders waarvan ontevrede was oor die misstande in die Nederlands Hervormde Kerk, maar tog nie wou afskei nie en as Konfessionele party of Eties-Ireniese party die stryd om te reformeer van binne aangeknoop het' (Odendaal, 1957:190).
- 9 Die enge band tussen die Ned. Geref. Kerk en die universiteit van Utrecht het teen hierdie tyd al 'n lang geskiedenis deurloop. In 1843 was van die 24 'Afrikaanse' predikante in diens van die Ned. Geref. Kerk 14 oud-studente van Utrecht, sewe van Leiden en twee van Groningen (Odendaal, 1957:92).
- 10 Hoewel J.J. van Oosterzee, oor wie hieronder meer gesê sal word, oorweeg is as dosent aan die Christelik Gereformeerde Seminarie van Amsterdam, die 'voorganger' van die Vrije Universiteit (Odendaal, 1957:194).
- 11 Vergelyk Beets, 1923:372, wat nog in 1923 die volgende groeperinge in die Nederlandse teologie onderskei: 'Gereformeerde Bondsmannen, die de strengste zijn van allen ... de Confessionelen, die een sterkere groep vormen, en aan de oude belijdenissen gehecht zijn. ... een derde groep, die naar het mij schijnt een zeer sterke is, de Ethiesen namelijk. Zij zijn verdeeld in de Rechtse Ethiesen, die (met groter of kleiner voorbehoud) de belijdenissen aanvaarden; en de Linkse Ethiesen, die ... de Liberalen of Modernen liefogen, doch gewoonlijk met de rechtzinnigen stemmen. De Modernen, eindelijk, zijn op hun beurt verdeeld in de Rechtse Modernen ... en de Linkse Modernen ...' Te oordeel aan hulle geskrifte kan die persone wat as dosente vir die Kweekskool oorweeg is en uiteindelik beroep is, moontlik in dié tipologie onder die 'Confessionelen' en 'Rechtse Ethiesen' geklassifiseer word – beslis nie onder die 'Gereformeerde Bondsmannen' nie. Vergelyk in dié verband Hofmeyr, 1923b:358, waar hy vertel hoedat A. Kuyper vir hom gesê het: 'Uw vader is alles behalve orthodox', waarop Hofmeyr (jr) antwoord: '... wel, dan is niet een van onze Kaapse predikante orthodox', en Kuyper weer antwoord: 'Neen toch, ... Ds. S.J. du Toit, van de Paarl, is orthodox'
- 12 MacKinnon was vir 'n geruime tyd 'n student aan die Kweekskool.
- 13 Vanaf die eeuwending is meer konserwatiewe/fundamentalistiese werk, soos dié van Hodge, saam met Van Oosterzee se dogmatiek gebruik.
- 14 Vergelyk Van Oosterzee (1876:215-216): 'Het geloof is in geen een deele het natuurlijk produkt eener van welgetelde bewijzen: de geloovige kwam in den regel tot zijne overtuiging, niet langs de weg van een logisch gedachtenproces, maar van een psychologisch levensproces. Daaruit echter volgt nog volstrekt niet, dat het denkend geloof de dusgenaamde bewijzen zou kunnen of willen ontberen. Het bewijs is niet de bron des geloofs, maar zijn steun en zijne rechtvaardiging, voor zoover het heenwijst naar zijnen onwrikbaren grond.'
- 15 Vergelyk Van Oosterzee (1876:236): 'De rede mag en moet de gronden voor de werkelijkheid dier openbaring aan naauwgezette toets onderwerpen.'
- 16 Vergelyk J.J. van Oosterzee (1876:236), waar dit lui: 'De rede mag en moet de gronden voor die werkelijkheid dier [besondere] openbaring aan naauwgezette toets onderwerpen; haren inhoud vergelijken met wat de algemene openbaring verkondigt, en verwerpen, wat waarlijk blijkt daarmede in onverzoenlijken strijd te zijn; het onveranderlijk wezen dier openbaring zoeken te onderscheiden van den tijdelijken vorm, waarin die is nedergelegd;...'
- 17 Vergelyk hieronder, wanneer A. Murray se apologie teen die modernisme bespreek word en waarvolgens sy benadering duidelik meer oortel na nuwe realisme.



- 18 J.J. van Oosterzee (1876:148-149): 'Aan de onzekerheid en verwarring kan alleen een einde komen door scherper onderscheiding der beiden begrippen: Openbaring en Heilige Schrift'; p.241: 'De reeds vroeger gemaakte onderscheiding tusschen Bijbel en Openbaring blijkt ... ook hier gebiedend noodzakelijk ... De verwarring van Bijbel en Openbaring berust op eene verwisseling van vorm en inhoud, het *continentis* en het *contentum* ... Reeds in de Symbolische Schriften onzer kerk worden de begrippen: H. Schrift en Woord of Openbaring Gods meer of min van elkander onderscheiden (Ned. Gel. Art. 3, 7,29; H.K. omt 119), en het was derhalve geheel in haren geest, te verklaren: 'niet alles, wat in den Bijbel staat, is Goddelijke openbaring, maar alle Goddelijke openbaring, die wij ter onze zaligheid noodig hebben, staat in de Bijbel'.
- 19 'Het is niet de vraag of zich op al dergelijke dingen iets antwoorden laat, maar of de bezwaren zich zoo laten oplossen, dat een onpartijdig onderzoeker waarlijk tevreden kan zijn. De geschiedenis van de *Harmonistiek der Evangelien* toont, tot wat halsbrekende operatiën men vroeger de toevlucht moest nemen ... Zeker, waar het op den weg der behoudenis, Gods raad tot zaligheid van zondaren aankomt, daar lost ieder betrekkelijk verscheidenheid zich .. op, maar bij tal van geographische, genealogische, numeriese opgaven ... inderdaad, het ware te wenschen, die velen, die hier in naam der rechtzinnigheid spreken, althans zoo vrijzinnig wilden zijn, als de Hervormers en de uitnemendste leraars der kerk.' Hierna volg dan voorbeelde uit geskrifte van Zwingli, Calvyn, Luther, Melancthon, Coccejus, Tholuck, Stier, e.a. (Van Oosterzee, 1872:355-356).
- 20 Byvoorbeeld om die Bybelse uitsprake op die gebied van die fisika, astronomie, politiek, ensovoorts (wat volgens die insig van Bybelse tyd opgeteken is), nie tot maatstaf vir ons opvatting oor die fisiese, politieke, ensovoorts bestel te maak nie.
- 21 'Waar het Woord Gods als genademiddel beskouwd word, daar kom, ook naar de *Ned. Gel.* (Art. 24 en 36), niet zozeer de Bijbel *en bloc*, als wel bepaaldeljk de Wet en het Evangelie ter sprake, en van dat Evangelie weten wij, is de persoon van Christus de hoofzaak ... Ook de strengste Infallibilist op het punt der Theopneustie volg, zelfs onwillekeurig, in de praktijk deze regel, waar hij Jesaja zooveel hooger als den *Prediker*, of het *Johannes-Evangelie* boven den brief van *Jacobus* of *Petrus* waardeert' (Van Oosterzee, 1872c:358).
- 22 Vergelyk egter sy uiteensetting van die verhouding tusschen Bybel, Gees van God en Woord van God in Murray, 1868b:114-116.
- 23 Tog moet 'n mens hier 'n eienaardigheid in Murray se denke aanmerk. Wanneer hy oor die Goddelike openbaring aan mense praat, wil hy die menslike sy daarvan nie onderbeklemtoon sien nie. Vergelyk die volgende uitspraak: 'Het echt menselijke zal een kenteeken zijn eener ware Openbaring. Is zij voor den mensch bestemd, zal zij bij hem ingang vinden ... komt zij van den God, die zijn Schepper is, dan zal zij gekenmerkt worden door inachtneming van al de wetten der menselijke natuur .. geen van zijn vermogens zal zij ... ongebruikt laten ... In nederdaling tot zijne zwakheden, met verdraagzaamheid jegens zijne verkeerdheden, zal zij zoeken zijn hart te winnen, en hem op te heffen ... De Rede hoore en oordele, of deze eischen in de Goddelijke Openbaring des Bijbels worden vervuld. En *vooreest* wijs ik op *de langzame ontwikkeling*, waarvan de geschiedenis der Openbaring getuigt. (Uit die verskille tussen die Ou en die Nuwe Testament word duidelik) .. hoe God zich naar de wet (van groei) heeft geschikt, en daardoor de Goddelijke wijsheid van Zijne Opvoeding des Menschdoms heeft aan den dag gelegd' (Murray, 1868:33). 'n Mens dink by hierdie formulering onwillekeurig aan Lessing (1982[1780]) se opstel 'Die Erziehung des Menschenselechts', waarin die verskil tussen die Ou en die Nuwe Testament op soortgelyke wyse verklaar word.
- 24 Hierdie uitgawe heet 'Derde, zeer vermeerderde, druk' en bevat 'n uitvoerige voorwoord, waarin presies uiteengesit word wat die veranderinge is wat in die 'vermeeringe' aangebring is (p.vi), sodat 'n mens presies kan bepaal wat die vroeëre uitgawes *nie* bevat het nie. Die toevoegings in die derde uitgawe het niks aan die *basiese uitgangspunt* verander nie, maar slegs daarop uitgebrei.
- 25 Hierdie gedeelte is 'n toevoeging tot die teks van die vroeëre uitgawes van die Hermeneutiek.

- 26 Vir 'n perspektief op hierdie Rankiaanse ideaal, vergelyk Fuchs, 1979.
- 27 Hierdie uiteensetting in paragraaf 24 van Doedes se hermeneutiek was reeds deel van die vorige uitgawes.
- 28 Dis 'n eis wat mettertyd uit die Ned. Geref. hermeneutiek sou verdwyn, om eers weer in die sewentigerjare van die twintigste eeu (gedeeltelik) deur voorstanders van die diskoersanalise opgeneem te word.
- 29 Vergelyk Van Oosterzee (s.a.:5): 'Biblical theology ... seeks to investigate, in a purely historical manner, the whole teaching (*leerbegrip*) of each single writer of the New Testament.'
- 30 Wanneer Hodge (van Princeton) se Dogmatiek as handboek in die Kweekskool begin gebruik is, is nie seker nie. Dit mag reeds in die 1880's wees. Nietemin, die tendens wat hier by Murray te bespeur is, klop met Hodge se benadering tot die teologie.

## Die meer kritiese rigting in die Bybelwetenskap (1900–1935)

Die motivering vir hierdie historiese snypunte in die verhaal is drieërlei:

- (a) 1900 val in die middel van die Anglo-Boere-oorlog wat, hoewel indirek, tog van beslissende belang geword het vir die teologiese toneel in die Afrikaanse kerke, insluitend die Ned. Geref. Kerk.
- (b) Dit is ook kort ná 1900 dat die eerste teologiestudente van die Ned. Geref. Kerk na Princeton in die VSA en na die Vrije Universiteit in Amsterdam begin gaan het, twee inrigtings wat mettertyd ook 'n stempel op die teologie van dié kerk sou afdruk.
- (c) 1900-1935 was 'n periode van gisting, waarin verskillende teologiese modelle in die Ned. Geref. Kerk gebruik is en waarin één model uiteindelik die oorhand sou kry. 1935, die jaar van J. du Plessis se dood, 'merk' die koms van één dominante model.

Om die bespreking van dié era te vergemaklik, word die literatuur in drie groepe verdeel. Eerstens word dié literatuur bespreek waarin ten minste drie teologiese modelle op een of ander manier met mekaar saamleef. Dié 'model', wat elemente van die 'Utrechtse', die 'Kuypersse' én die 'Princetonse' teologie bevat, word hier die ABC-model genoem. Tweedens word daar aandag gegee aan die A-model ('n verdere ontwikkeling in die 'Utrechtse' teologie) en derdens aan die BC-model ('n samesmelting van die 'Kuypersse' en 'Princetonse' teologie).<sup>1</sup> Telkens sal daar gepoog word om die wysgerige basis van dié modelle te identifiseer.

Dit is egter nodig om eers 'n kort kerklike en ook nie-teologiese agtergrondskets van die jare tot met 1935 te gee, aangesien dié geskiedenis ook 'n woord mee te spreek het in die verloop van die geskiedenis van die Bybelwetenskappe in die Ned. Geref. Kerk.

## **Kerklike en sosiopolitieke agtergrond**

### *Kerklike dispute*

Op die kerklike front het die Ned. Geref. Kerk goeie betrekkinge bly behou met talle buitelandse kerke van gereformeerde belydenis. So byvoorbeeld is daar korrespondensie gevoer met kerke in Nederland, Skotland, Amerika, Duitsland en Switserland (Odendaal, 1957:106). Die Ned. Geref. Kerk was egter aanvanklik versigtig om té noue bande met die Afgeskeie Gereformeerde Kerk in Nederland aan te knoop, veral vanweë sy historiese bande met die Nederlands Hervormde Kerk en sy gespanne verhoudinge met die Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika (Odendaal, 1957:175-176, 227-236). Aangesien van 'n bietjie spanning tussen 1915 en 1923 (Odendaal, 1957:238-240), verbeter die verhoudinge met die Afgeskeidenes egter algaande, veral ná die stigting van die Christelik Gereformeerde Kerk en later, ná die Doleansie, ook met die Gereformeerde Kerke Nederland (GKN) (vgl. Odendaal, 1957:236-242). Aangesien die kwessie oor die ondertekening van die gereformeerde formuliere nie slegs aanleiding gegee het tot die stigting van die Kweekskool nie, maar ook tot die instelling van 'n *colloquium doctum* vir predikante wat in Nederland gestudeer het, en die GKN besonder sterk gestaan het op die ondertekening van kerklike belydenisskrifte, is dit begryplik dat dié toegeneëndheid ontstaan en gegroei het. Dit het egter nie in die Ned. Geref. Kerk aanleiding gegee tot 'n breuk met die Nederlands Hervormde Kerk nie.

Die feit dat die Ned. Geref. Kerk, ten spyte van voorstelle tot die teendeel, sy bande met soveel gereformeerde kerke sowel as met die Nederlands Hervormde Kerk bly behou het, is 'n uitvloeiing van die 'verdraagsaamheidsbeginsel' wat eie aan dié kerk was en wat reeds in 1824 in 'n Herdelike Brief aan die gemeentes verduidelik is:

Met de gewichtige verandering van Gouvernement, begonnen in het jaar 1795 en de daaruit voortvloeiende gevolgen, werd het stelsel van *verdraagzaamheid* meer algemeen. De onderscheidene takken der Protestantsche Kerken, dulden nu elkander niet alleen, maar slaan zelfs broederlijk de handen in een, om den Christelijken Godsdienst, door de verspreiding van de Bijbel, als de eenige fontein en toetsteen der waarheid ... te bevorderen, en wij mogen ons gelukkig achten, dat wij betere dagen beleven, waarin Broeders in hetzelfde huis der Kerke vreedzaam te zamen wonen, in elkanders Godshuizen prediken, en in genootschappen van verschillenden aard en nuttigheid zich vereenigen (aangehaal in Oberholster, 1956:32).

Dié gesindheid was eie aan die later gestigte Evangeliese Alliansie/ Verbond, waarvan iemand soos Van Oosterzee in Nederland 'n ywerige medewerker was en waaraan daar, blykens 'n brief in *De Kerkbode* van 24 Mei 1856, ook hier in Suid-Afrika 'n behoefte gevoel is. Toe die Evangeliese Alliansie later wel in Suid-Afrika gestig is, was prof. N.J. Hofmeijr 'n ernstige medewerker. Dit het nie beteken dat die Kerk daarmee sy eie belydenis in die gedrang gebring het nie, maar slegs dat hy bereid was om ander sienings as sy eie te tolereer en te onderskei tussen hoofsaake en bysaake. So lui dit in 'n Herderlike Brief van 1870 met betrekking tot lidmate wat ontevrede is met die 'koers' van dié Kerk:

Inzonderheid willen wij u doen opmerken dat onze kerk, overeenkomstig haren oorsprong, als dochter der Nederlandsche, dit tot haar hoofkenmerk heeft, dat zij Gods Woord hoog verheft en eert boven alle kerkelike overleveringen en gebruiken, hoe eenvoudig die ook mogen zijn. En als wij het te betreuren hebben, dat in onze dagen niet weinig Protestanten in een tegenovergestelde richting wandelen, oude overgeleverde vormen en uiterlijke plechtigheden vereeren, alsof de Heilige Geest in zijne werking daaraan gebonden ware; is het dan niet, meer dan ooit onze roeping, door een werkzaam kerkelike leven te getuigen voor de kracht van het eenvoudige en onvermengde Woord van God (aangehaal deur Oberholster, 1956:44 – kyk ook Bylaag 2B).

Dié wat alte veel maak van die ou vorme en oorleweringe, word gewaarsku dat hulle op pad is terug na 'Rome' (Oberholster, 1956:44).<sup>2</sup>

Almal sou egter nie vir hierdie koers van toleransie te vinde wees nie. Vir sommige was Ordinansie 7 van 1843, wat die kerk-staat-verhouding moes reël, maar waarin die belydenisskrifte van die Ned. Geref. Kerk foutief aangedui is, 'n steen des aanstoots, aangesien slegs die Heidelbergse Katigismus daarvolgens wetlike geldigheid gehad het (vir die gewraakte formulering, kyk Oberholster, 1956:53).

Hierby het ander ontevredenheid gekom. Die groot aantal Skotse predikante wat in die Ned. Geref. Kerk werksaam was, die gevolglike stewige betrekkinge tussen die Ned. Geref. Kerk en die Skotse Kerke, en die invloed van die herlewingsgesindes uit die agtergrond van die Nadere Reformasie (en Duitse piëtisme) het 'n besliste uitwerking gehad op die Ned. Geref. teologiese denke. Klem op bekering, die innerlike werking van die Heilige Gees, bidure en opwekkingsdienste het tot 'n sterk 'belewensielement' in dié kerk se teologie bygedra, en het mettertyd die meerderheidsiening geword. Dié tendense is egter in die Gereformeerde kerke van Suid-Afrika as nog gevaarliker as die liberale teologie beskou (Oberholster, 1956:35-36). Iemand soos S.J. du Toit het hom, met 'n beroep op die Dordtse Leerreëls se leer van die dubbele predestinasie, verset teen die 'Metodisme' en 'Arminianisme' in die Ned. Geref. Kerk,<sup>3</sup> maar is nie ernstig opgeneem nie (vgl. Oberholster, 1956:17-18). Die reaksie van die Ned. Geref. Kerk op sy protes was om sy leedwese uit te spreek

over den geest van verdachtmaking waardoor wantrouwen wordt gewekt tegen de Kweekschool en leeraren onzer Kerk, alsmede hare diepe overtuiging van de eeuwige waarheid en waarde van de groote leerstukken der Ned. Geref. Kerk, die haar van God ter bewaring zijn toevertrouwd (aangehaal deur Oberholster, 1956:45).

'n Polemiekie oor die handhawing van die Dordtse Leerreëls, die orde van die erediens,<sup>4</sup> kerkregeringstelsel, en ander kerklike gebruike lei uiteindelik tot die stigting van die Gereformeerde Kerke onder die

Kruis (1897), wat later (teen 1914) feitlik almal by die Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika ingelyf is (Oberholster, 1956:299).<sup>5</sup>

Dit is dus duidelik dat daar teologiese spanning in die Ned. Geref. Kerk was. Dit was ook duidelik dat, hoewel 'n aansienlike stroom van dié Kerk aansluiting gevind het by die Réveil-teologie (waarby die Skotse teologie geredelik kon inval), daar 'n beweging was wat meer aansluiting gevind het by die Kuypersse rigting van die Doleansie. Dié toedrag van sake sou mettertyd 'n beslissende invloed hê op die beoefening van Bybelwetenskappe in die Ned. Geref. Kerk.

### *Politieke gebeure*

Die weerstand teen die 'Skotse teologie' in die Ned. Geref. Kerk is deur meer as net 'n bekommernis oor die handhawing van die predestinasieleer en ander suiwer kerklike verskille veroorsaak. Politiek het ook sy rol te speel gehad, veral vanweë die 'verengelsingbeleid' van die destydse Britse owerheid en vanweë die 'simpatie' van die Kaapse Ned. Geref. Kerk met dié stelsel.<sup>6</sup>

Reeds met die uitbreek van die Eerste Vryheidsoorlog het die Kaapse Ned. Geref. Kerk hom deur sy stilswyge ongewild gemaak. T.F. Burgers, wat vanweë sy liberale teologie baie probleme met die Ned. Geref. Kerk gehad het, spreek hom in dié tyd sterk uit teen die 'Schotse Calvinisme' van die Kaapse Kerk en vind hom meer tuis by die Hervormde Kerk in Transvaal (Mouton, 1984:278). *Di Patriot en De Zuid-Afrikaan* gooi hulle gewig agter die burgers van die Transvaal in, maar die Kaapse kerk swyg in sy amptelike hoedanigheid tot byna aan die einde van die oorlog (Mouton, 1984:279-291). Die polemieke gaan veral oor die Skotse predikante in die Kerk, soos onder andere Andrew en John Murray (Mouton, 1984:283, 289), en oor mense soos N.J. Hofmeijer en John Murray, wat selfs 'n besoek van genl. Joubert en pres. Paul Kruger aan die Kweekskool 'boikot' (Mouton, 1984:285) en wat saam met J.H. Neethling weier om 'n biduur vir die Transvaalse nood by te woon (Mouton, 1984:287).<sup>7</sup>

## Dit spreek vanself

- (a) dat diegene wat in hierdie tyd polities soos *Di Patriot* se redakteur (S.J. du Toit) gevoel het, groter aanklank by hom sou vind as by diegene wat van Engelsgesindheid verdink is,
- (b) dat Du Toit se (teologiese) teenkanting teen die heersende koers in die Ned. Geref. Kerk in die Kaapkolonie makliker aftrek sou kry by mense wat polities van die kerkleiding verskil het, en
- (c) dat 'politiek beswaardes' in die Ned. Geref. Kerk mettertyd ook 'teologie-beswaardes' sou word.<sup>8</sup>

Preke wat in dié tyd in *Di Patriot* gepubliseer is om die Engelse anneksasie van die Transvaal te veroordeel, gebruik Bybeltekste soos Ps. 66:18; Hos. 14:10; 2 Kon. 10:15; Rigt. 7:18, 'wat op klankwaarde af 'toegepas' kon word op die Transvaalse situasie,' (Mouton, 1984:282, 293-294). Die Bybel speel langs dié weg 'n toenemend belangrike rol in die nasionale<sup>9</sup> lewe (Oberholster, 1956:27-28) om mense tot 'ware Bybelse vaderlandsliefde' op te wek. Dié 'aktualiteitspreke' het vanselfsprekend meer trefkrag gehad as die meer 'geestelike' en stigtelike preke wat in *De Kerkbode* van die tyd verskyn (vgl. Mouton, 1984:281).

Die meer 'konserwatief-Gereformeerdes' (soos S.J. du Toit) skaar hulle dan, in lyn met die Kuypersse rigting waaruit hulle teologies geput het, aktief aan die kant van die opkomende nasionale bewussyn. Die gevolglike dispuut wat in die Kaapkolonie ontstaan het oor die regmatigheid van die politieke bedrywigheid van kerklike ampsdraers en oor 'kerklike' kantkiesery vir 'n spesifieke politieke groep, was as 't ware 'n replika van die vroeëre dispuut tussen Van Oosterzee en Kuypers (kyk Bylae 2A).

Die definisie wat daar vroeër in die 'modernisme'-debat aan 'regsinnigheid' gegee is, was besig om by die konserwatiefgesindes 'n betekenisverandering te ondergaan. 'Regsinnig' het nou 'n Kuypersse én 'n lokaal-politieke kleur begin kry. Dié kombinasie van teologiese en politieke beskouing as toetssteen vir 'regsinnigheid' vind 'n mens inderdaad by iemand soos S.J. du Toit.<sup>10</sup> As gevolg van die politieke



omstandighede in Suid-Afrika het dié kombinasie vir baie mense as vanselfsprekend korrek voorgekom.

Dieselfde geskiedenis het hom tydens die Tweede Vryheidsoorlog herhaal – hoewel S.J. du Toit dié keer onder verdenking van 'Engelsgesindheid' gekom het en Hofmeijr hom vierkantig agter die Transvaal geskaar het (J.H. Hofmeijr, 1913a:9). Die opkomende volksbewussyn kon blykbaar net nie binne die hermeneutiese raamwerk van die meer 'geestelike' rigting van die Réveil en die Skotse herlewingssteologie geakkommodeer word nie, sodat mense nie in die *alledaagse lewe* religieus daaruit kon put nie.

'n Tweede stel omstandighede het daartoe bygedra om die gangbare teologiese verwysingsraamwerk in die Ned. Geref. Kerk te verander. Terwyl die Nederlands Hervormde Kerk tydens die hele Tweede Vryheidsoorlog passief gestaan het (vgl. Marais, 1899d), het die Gereformeerde kerke in Nederland hulle hard vir die Boereszaak beywer. Hulle het selfs druk op die Engelse en Skotse Gereformeerde kerke geplaas om aan die protes téén die Engelse owerheid deel te neem, terwyl die Hervormde Kerk in Nederland die Boereszaak tot in 1901 geïgnoreer het (Odendaal, 1957:237). Die simpatie en hulp wat Afrikaanssprekendes in hul lyding van die Gereformeerde kerke ontvang het, sou 'n diep en blywende indruk maak.

So het politieke faktore 'n rol te speel gehad in die geleidelike vervreemding van mense van die tradisionele Ned. Geref. teologie, wat die vrae van 'n opkomende nasionale of volksbewussyn nie behoorlik kon hanteer nie. Ten minste het die politieke situasie geleidelik 'n behoefte by mense gekweek vir 'n soort teologie en prediking wat hulle in dié nuwe situasie kon rigting gee.

Dis in daardie kontekstuele behoefte dat die Kuypurse koers kon voorsien. Vanweë die GKN se steun tydens die Transvaal en Vrystaat se nood gedurende en ná die Tweede Vryheidsoorlog, kon dié rigting bowendien makliker ingang vind. Dit is duidelik dat, afgesien van enige wetenskaplike waarheidskriterium, 'n teologiese koers wat mense óók polities bevredig, *intuïtief* as meer lewenswaar beleef sal

word as 'n koers wat nie in die politieke krisis regtig rigting kon aandui nie. Trouens, die akademiese waarheidsvraag sou, indien dit wel opgekom het, by die gewone mense – en heelparty predikante – nie so swaar geweeg het as die vraag of 'n teologie *eksistensieel* as waar beleef kon word nie.

'n Mens sou dus kon sê dat die politieke omstandighede (verengelsing, oorloë en ontwakende volksbewussyn) 'n 'mark' geskep het vir 'n teologie anders as die tradisionele Réveil-teologie, en dat die lyne tussen 'ons' en 'hulle' skerper getrek sou word, sodat 'verdraagsaamheid' 'n negatiewe eerder as 'n positiewe kenmerk van 'regsinnigheid' sou word.

### *Die sosiaal-ekonomiese toneel*

Dit is algemeen bekend dat die tydvak 1900-1935 sosiaal-ekonomies 'n baie moeilike tyd vir Afrikaners was. Die Vrystaat en veral Transvaal was ná die Tweede Vryheidsoorlog geruïneer. Hierdie oorlog was een van die vernaamste redes vir 'n finansiële en morele insinking onder die Afrikaanssprekende seksie van die bevolking in die Transvaal (T.F. Cronje, 1928b). Die meeste burgers van die voormalige republieke was plattelanders en daarby boere wat, as gevolg van die veroweraars se 'verskroeiende aarde'-beleid, ná die oorlog nie eens huisvesting op hulle plase gehad het nie, om nie te praat van die uitwerking van die konsentrasiekampervaring op die moreel van die noordelike bevolking nie.

Hoewel daar reeds in 1894 sprake was van 'n 'armblankeprobleem' (Marais, 1894) sou dié probleem met die loop van die volgende drie dekades enorme afmetings begin aanneem. Mense moes noodgedwonge hulle plase verlaat en in dorpe en stede 'n heenkome gaan vind, soos blyk uit die hoë verstedelikings- en mobiliteitsyfers onder Afrikaanssprekendes in dié tyd. Volgens 'n pamflet van D.F. Malan getitel *Die Grote Vlug* het daar tussen 1911 en 1921 gemiddeld 7 000 Afrikaanssprekende mense per jaar van die platteland na die stede getrek, en volgens Mentz (1930a:136) het sommige van hulle binne agttien maande drie maal verhuis. In een plattelandse gemeente, waar

die aantal Ned. Geref. gesinne binne drie jaar van 70 tot 132 gegroei het, was van dié 132 gesinne slegs 48 oorspronklike inwoners van die dorp. Die orige 84 was nuwe intrekkers. Tussen 1924 en 1930 het die sieletal van die Ned. Geref. gemeentes Port Elizabeth en Brakpan byvoorbeeld met onderskeidelik 14% en 25% gestyg, terwyl sommige stedelike gemeentes se lidmatetalle in die vyf jaar tussen 1925 en 1930 met tot 400% gegroei het (Mentz, 1930b:170).

Vanweë 'n gebrek aan opleiding het die meeste van hierdie mense, wat eers plaaseienaars en dus werkgewers was, gewone hande-arbeiders geword (T.F. Cronje, 1928c: 85). Dié ervaring sou 'n bepaalde 'mentaliteit van moedeloosheid' skep en 'n bydrae lewer tot Afrikaners se negatiewe siening van 'geleerdheid' (vgl. Theron, 1925).

Aan diegene wat wel nog 'n bestaan op die plase kon maak, het die nuwe eeu nuwe eise gestel. T.F. Cronje (1928a) sonder twee ontwikkelinge uit wat vinnige aanpassing vereis het: 'n verandering in die siening van die einddoel van ekonomiese bedrywigheid (van selfversorging na oorproduksie), en 'n verandering in produksiemetodes (meganisasie), en som die effek hiervan soos volg op (p.7):

Die vrye gees van die boer, sy afkeer van alle roetiene, sy ongeneigdheid tot handel, sy eenvoudige lewenswyse, sy landelike lewensbeskouing, kom al meer in botsing met die nuwe maatskappy, wat in terme van kommersiële en industriële waardes beskryf word. Die Afrikaner was dikwels nie bestand teen die geweld van die botsing nie, omdat hy daartoe nie toegeger was nie.

Onderwys, wat 'n bydrae kon lewer tot die opheffing van Afrikaners, was swak georganiseer en wat beskikbaar was, onderbenut. Teen 1891 was skaars 40% van die Afrikaanssprekende kinders tussen 5 en 14 jaar op skool. Totdat algemene skoolplig in 1905 ingestel is (Malherbe, 1924:265),<sup>11</sup> was onderwys van Afrikaanssprekende kinders grotendeels 'n private aangeleentheid, waarin die Ned. Geref. Kerk 'n groot rol gespeel het. Die *Cape Hansard* van 20 Maart 1905 maak dan ook spesiaal melding van die groot bydrae van die 'Dutch clergymen' tot onderwys (Malherbe, 1924:266). Dit was

eers ná die instelling van skoolplig dat die staatsbydrae tot onderwys goeie akademiese onderrig moontlik gemaak het. Malherbe (1924) gee die volgende vergelykende statistiek:

<i>Jaar</i>	<i>Aantal blanke kinders op skool</i>	<i>Staatsuitgawe aan onderwys £</i>
1880	42 000	129 351
1910	81 775	440 199
1922	137 581	2 057 303

Verpligte onderwys het egter nie net voordele gehad nie. Afgesien van die feit dat die verengelsingsbeleid in die staatskole onderwys vir Afrikaners 'n negatiewe ervaring gemaak het, wys Mentz (1930a:137-138) op die relativerende effek wat 'geleerdheid' gehad het op gesagsverhoudinge in die gesinne waar die ouers prakties ongeletterd was. Boonop was kinders van 14 jaar reeds genoodsaak om die skool te verlaat en 'n verdienste te gaan soek, 'n omstandigheid wat 'n verdere uithol-effek gehad het op ouer-kindverhoudings. Die nuwe omstandighede het gesinsverbokkeling aangehelp – soos weerspieël in 'n toename van 1 tot 3 geskeide persone per duisend van die bevolking tussen 1904 en 1921 (Minnaar, 1930:351). Teen 1921 het 1 uit elke 18 huwelike reeds in egskeidings geeëndig (Minnaar, 1930:352).

Die omstandighede waarin Afrikaners hulle bevind het, het besonder hoë eise gestel aan die drie Afrikaanse kerke. Dié kerke moes egter self nog sukkel om van plattelandse na stedelike bedieningspatrone oor te skakel. Omdat hulle nie vinnig genoeg daarin kon slaag nie, het hulle al hoe meer kontak verloor met hulle lidmate. Volgens die 1921-sensus het 880 000 blankes aangedui dat hulle lidmate van die drie Afrikaanse kerke was, terwyl die kerklike opnames self maar rekenskap kon gee van 712 000. Dit wil sê dié kerke het teen 1921 kontak verloor met 19% van hulle lidmate. Teen 1930 was daardie syfer reeds 22% (vgl. Mentz, 1930b:169-170) en was

die werklike aantal mense van wie die kerke nie rekenskap kon gee nie 172 800.

Die uitbreek van die Eerste Wêreldoorlog in 1914 het in Suid-Afrika grootliks bygedra tot die ontwaking van 'n nasionale bewussyn. Dit het gelei tot die 'algehele kultuurstryd' (Keyter, 1947:355), waarvan die stryd om die erkenning van Afrikaans as amptelike voertaal in kerk, skool en staat en die stryd vir 'n 'Christelike en nasionale onderwys' (Keyter, 1947:356) die vernaamste simptome was. Onderliggend het dit egter gegaan oor 'n stryd tussen wêreldbeskouings. Keyter (1947:357-358) som dit op as 'n botsing tussen die sienings van<sup>12</sup>

- \* die volk as goddelike skeppingswerklikheid met sy nasionale wêreldbeskouing en godsdiens en die staat as sy nasionale gesagsvorm *teenoor* die siening van die volk as 'n aantal vrywillig samewonende individue vir wie die staat slegs 'n rasionele instrument is ter verkryging van individuele welvaart en beskerming;
- \* 'n volksgebonde nasionale eenheid *teenoor* 'n individualistiese wêreldburgerskap.

Die era onder bespreking was ook die tyd waarin daar, naas die ellende van die Eerste Wêreldoorlog en die 1918-griepepidemie, ook twee groot depressies voorgekom het met 'n gevolglike werkloosheidsprobleem van enorme omvang (vgl. Du Toit, 1933a;1933b).

Al hierdie faktore het noodwendig 'n rol gespeel in die Kerke se siening van hul opdrag en taak,<sup>13</sup> en dit het weer 'n invloed gehad op die teologie van die Kerke.<sup>14</sup> As een van die kriteria vir die relevansie van kerklike teologie is dat dit die sosiale en politieke probleme van die kerkvolk moet aanspreek en mense in daardie omstandighede moet help om hulle lewens vanuit 'n religieuse perspektief sinvol te interpreteer, is dit vanselfsprekend dat hierdie era nie besonder bevorderlik was vir 'akademiese' teologie nie. Die Afrikaanse Kerke is met soveel probleme gekonfronteer dat 'n soort 'introspektiewe' of 'akademiese' teologiese refleksie 'n luukse sou wees.

Boonop het die nood van die tyd om *sekerheid* gevra. 'n Teologiese rigting wat te midde van al die onsekerhede kritiese vrae gestel het oor die basis van die kerklike geloof, naamlik die Bybel, sou kwalik ontvanklik wees. Dit was dan ook presies Malan (1934:277) se bevinding:

Onder die nood en die stryd van die tyd is dit verstaanbaar dat die neiging nou daar is om minder aandag aan teologie te gee, en al meer waarde te heg aan geloofsversekering en vaste oortuigings ... Dit kan so ver gedrywe word dat daar te min erns gemaak word met die vraag na waarheid ... wat nie ter ruste gelê kan word deur vasgelegde dogma's van vervloë eeue nie. 'n Swakke teologie kan beskerm word omdat dit werk, dit is ter wille van die praktiese resultate wat dit lewer.

### *Die teologies-akademiese toneel*

Die oprigting van die Kweekskool het veel daartoe bygedra dat die Ned. Geref. Kerk nie deur die modernisme oorspoel is nie. Dit het ook vir meer as 'n halwe eeu bygedra tot die vestiging van 'n spesifieke soort teologie – sy dit dan ook net sover dit 'n 'meerderheidsteologie' aangaan. Maar dit het ook probleme geskep.

Die Kweekskool was 'n kerklike inrigting sonder statutêre erkenning. Derhalwe kon daar nie grade toegeken word nie. Reeds in 1876 het 'n kerklike kommissie begin om na weë te soek om aan studente wat die Kweekskoolopleiding deurloop het, 'n BD-graad toegeken te kry. Dit sou hulle in staat stel om verder aan oorsese universiteite te gaan studeer. Voelers wat in dié verband na Nederland uitgesteek is, het op niks uitgeloop nie, aangesien die Nederlandse wette oor toelating tot universiteitstudie dit onmoontlik gemaak het. Daar moes dus na alternatiewe weë gesoek word.

Sommige Skotse, Engelse en Amerikaanse akademiese inrigtings het ingestem om afgestudeerde kweekskoolstudente as voorgraadse graadstudente te aanvaar (vgl. Odendaal, 1957:186-187). By sommige inrigtings is sekere graadkrediete aan studente toegeken. By ander is die kweekskoolopleiding as gelykstaande met 'n graad aanvaar, sodat

Afrikaanse studente direk nagraadse studie aan dié inrigtings kon onderneem. Dit spreek vanself dat voornemende (nagraadse) studente voorkeur sou gee aan laasgenoemde inrigtings. So het dit gekom dat sommige Suid-Afrikaanse studente na Princeton, en later ook na Louisville (Kentucky), of na Westminster Theological College begin gaan het vir nagraadse studie, terwyl ander vir BD-grade aan Skotse universiteite gaan studeer het. Teen 1905 was daar reeds agt teologiese studente van die Ned. Geref. Kerk in Princeton (Marais, 1905e).

In 1880 is die Vrije Universiteit van Amsterdam (VU) opgerig en vanaf 1905 is doktorsgrade wat aan dié universiteit behaal is, statutêr erken. In die teologiese fakulteit van die VU was die aanvanklike professore A. Kuyper, F.L. Rutgers en P.J. Hoedemaker. Gegewe

- (a) die feit dat die situasie in Nederland so verander het dat die Rijksuniversiteite nie meer *teologie* (in die sin van Gereformeerde leer) nie, maar *godsdienswetenskap* aangebied het, en predikante derhalwe elders heen móés gaan om gereformeerde teologie te studeer,<sup>15</sup> en die Vrije Universiteit – naas Kampen – prakties die enigste dergelike inrigting in Nederland was vir nagraadse studie in gereformeerde teologie, asook
- (b) die goeie verhouding tussen die Ned. Geref. Kerk en die GKN – uit wie se geledere die Vrije Universiteit ontstaan het –

is dit te verstane dat talle Afrikaanssprekende teologiestudente aan dié inrigting sou gaan studeer. Dit blyk dan ook dat die VU heel spoedig die plek van Utrecht ingeneem het as dié universiteit in Nederland waar die meeste Ned. Geref. teologiestudente verder gaan studeer het. Terwyl daar oor 'n periode van byna 110 jaar 71 Ned. Geref. predikante by Utrecht afgestudeer het (meestal BD-grade), het 60 studente in die 45 jaar tussen 1907 en 1952 (meestal) doktorsgrade van die VU ontvang (Odendaal, 1957:187).<sup>16</sup> Odendaal (1957:253) sê in dié verband:

Wat oorsese Teologiese opleiding betref, het geen Afrikaanse Kerk 'n nouer verband met die V.U. as die Ned. Geref. Kerk nie ...

In die twintigste eeu het tot dusver (sic!) al die Teologiese professore van die Ned. Geref. Kerk wat hulle na Nederland begeef het, aan die V.U. gestudeer met uitsondering van proff. D. Lategan en D.G. Malan ... Wat Nederland aangaan, gee die Ned. Geref. Kerk dus in die keuse van haar Teologiese professore voorkeur aan die Teologiese skoling van die Vrije Universiteit.

Dit lê voor die hand dat dieselfde mate van invloed wat Utrecht vóór 1900 op die Ned. Geref. Kerk uitgeoefen het, ná 1905 deur die Vrije Universiteit en die Princeton-Louisville-Westminster-kombinasie uitgeoefen sou word.

Omdat die verskil in benadering tussen 'Utrecht' en 'Amsterdam' vir die periode onder bespreking belangrik is, is die volgende tipering van die verskil tussen die 'Utrechtse Evangeliese' en die 'Amsterdamse Konfessionele' rigting van belang (Van Oosterzee 1875b):

... bij u [d.i. Kuyper] staat Kerk en Confessie, bij mij ons Algemeen Ongetwijfeld Christelijk geloof op den voorgrond. Mijne menschen zijn, om dus te spreken, mannen van het Réveil, van de Alliantie, van de Union; de uwen dat Gereformeerde volk, die Puriteinen, door uwe eigene hand zoo sprekend naar het leven geteekend, en waarop uw woord en schrift zoo machtigen invloed heeft. Leefden wij in Duitsland, ik zou zeggen: uw man is *Stahl*, de mijnen *von Bethmann-Hollweg*; de Theologen naar mijn hart zouden bij voorkeur *Lange*, *Martensen*, of *Tholuck*, naar het uwe wellicht meer *Luthardt*, *Kahnis* of *Hengstenberg* zijn; des laatsten *Evangelische Kirchenzeitung* úw orgaan, de *neue Evangelische* van *Messner* het mijne; de worsteling van de Alt-Lutheranen uw aantrekkelijk, mij meer het streven der Unionisten (natuurlijk der geloovigen) ... en veel wat op scheuren staat, nog zoolang mogelijk bij elkander te houden .

Indien daar ná 1900 'n 'wending' in die Ned. Geref. teologie te bespeur is van 'Utrecht' na 'Amsterdam' – soos hier betoog sal word – sal dit sommige van hierdie teenstellings weerspieël. Die volgende voorbeelde kan 'n indruk gee van die gevoelens van mense wat die tyd van 'model-gisting' meegemaak het.



In 'n resensie op W.A. Joubert se proefskrif by die VU oor die verhouding tussen geloof en rede by Van Oosterzee en Doedes verkwalik die redakteur van *De Kerkbode*, ds. J. du Plessis, die outeur van die proefskrif dat hy

ons wil overhalen het oude overboord te werpen om plaats te maken voor de nieuwe eng en streng confessionele rigting van Dr. Kuyper en Prof. Bavinck (Du Plessis, 1910a).

Daarteenoor word die proefskrif sterk aanbeveel in *Het Kerkblad* van die Gereformeerde Kerke, waarin dit onder meer heet dat Joubert in dié proefskrif:

had gekozen tegenover al wat de Utrechtse Universiteit in de laaste eeuw had geleverd, ja omdat het hem blijkbaar aan zijn hart speet dat Doedes en Van Oosterzee, de groote lichten van die Universiteit, zoveel in Zuid-Afrika, met name in Ned. Geref. kringen, te beteekenen had.

Eybers (1910) meen dat Du Plessis te ver gaan as hy die sienings van Doedes en Van Oosterzee as 'tipies' Nederduits Gereformeerd beskou, maar gee terselfdertyd toe dat Kuyper *cum suis* 'de lijnen wat streng getrokken hebben'. Hy wil egter nie sien dat die Ned. Geref. Kerk aan mense se name verbind word nie, maar dat standpunte teenoor mekaar gestel word. Hierop antwoord Du Plessis (1910b) dat die heersende rigting in die Ned. Geref. Kerk veel eerder dié van Doedes en Van Oosterzee is as dié van die Afsgekeie Gereformeerde Kerk of van Kuyper, terwyl Joubert nou 'n 'ijveraar' geword het vir die Kuypere rigting. In 'n latere uitvoeriger artikel gaan Du Plessis (1910c) dan op die agtergrond van die Ned. Geref. leertradisie in. Hy onderskei tussen die Réveilrigting van Bilderdijk, Da Costa en Capadose waarin Doedes en Van Oosterzee ook gestaan het, en die Konfessionele rigting van Kuyper en Bavinck.

Dat dié tipering deur Du Plessis nie ver uit die kol is nie, blyk uit die feit dat die Kweekskool aanvanklik in sy soektog na dosente voelers uitgesteek het na Van Oosterzee self (Odendaal, 1957:193) en daarna mense van die Réveil (bv. Beets en Van der Ham), en *nie* mense uit die Afsgekeie Gereformeerde rigting nie, as dosente beroep het. En

Moorrees (1937:867) tipeer Beets as 'een van de voornamen van de etisch-irenischen rigting'.

Later protesteer Du Plessis (Gerdener, 1943:159):

Waarom as buitelandse teoloë uitgenooi word om ons land te besoek, moet hulle altyd gekies word uit die kring van die Gereformeerdes? ... Is daar nie Gereformeerde Kerke in Skotland, Engeland en Amerika nie? Is daar nie Gereformeerde professore op die vasteland van Europa en selfs Nederland wat waardig is om na Suid-Afrika genooi te word nie? Ons protesteer in die naam van ons hele Kerk teen die stelselmatige poging om ons al meer en meer te verdopper deur net teoloë van een rigting hierheen te nooi.

Hierteenoor skryf Coetzee (1926:122) soos volg oor die 'wending':<sup>17</sup>

Die tydgenote van wyle S.J. du Toit het hom gestenig, soos u [d.i. J. du Plessis] nou ook nog doen. Maar die kinders van daardie selfde steenwerpers het laaste jaar, in 1925, orals, soos u weet, 'n groot grafmonument gebou vir die profeet wat hulle vaders doodgêgooi het. Ek weet ook wel van predikante van dieselfde N.G. Kerk ... wat van hulle kansels af geskrifte van die man openlik aanprys en aanbeveel aan hulle gemeentes.

In 1912 word daar in *De Kerkbode* korrespondensie gevoer oor die redakteur (ds. Du Plessis) se siening van die behoefte aan 'n nuwe, meer 'rasionele' prediking in die kerk, waarin daar meer aandag gegee moet word aan die 'wetenskaplik-georiënteerde' lidmate van die kerk. Hierop waarsku dr. A. Murray teen 'n alte 'rasionalistiese' benadering in die teologie en prediking. Dat Murray waarsku teen *rasionalisme* wanneer Du Plessis dit oor 'n meer *rasionele* benadering in die teologie het, wys dat daar 'n kommunikasiegaping begin ontstaan.

Dit was egter nie slegs Murray wat ongerus gevoel het nie. In 1916 teken 'n aantal persone in die *Paarl Post* (25 Maart, 1916) beswaar aan dat ds. Du Plessis as professor na die Kweekskool beroep is en wys daarop dat 37 kerkraadslede vroeër reeds oor die dominee se leer beswaar aangeteken het by die Ring, maar dat die beswaar nie

'ontvanklik' was nie. Daar is ook korrespondensie tussen prof. De Vos en Du Plessis enersyds en De Vos en die Kuratorium van die Kweekskool andersyds oor Du Plessis se standpunte, maar geen klag word gelê nie (Snyman, 1965:17-21).

In 1919 is prof. Marais, een van die 'ou garde', oorlede. Hy word in 1920 opgevolg deur prof. E.E. van Rooyen van die Amsterdamse rigting. In 1923 begin prof. Du Plessis die redelik 'anti-Amsterdamse' blad *Het Zoeklicht*, wat vanaf 1926 heftig deur dr. D.R. Snyman se blad *Die Ou Paaie* teengestaan word, en waarin die Princetonse en Westminsterse inslag duidelik te bespeur is. Met klaarblyklike verwysing na dr. Snyman en sy geesgenote skryf J.C.N. Mentz (1929:103-105) onder andere:

Daar is 'n vreemde en ongereformeerde stroom in ons kerk. Die aard daarvan en die kleur daarvan is moeilik nog te bepaal, maar ek het 'n lewendige suspisie dat hy sterk Amerikaans gekleurd is, en 'n sterk sektariese geur het. Tot hierdie oortuiging het ek gekom gedurende die jongste sinodesitting [1928] waarop hierdie stroom al duideliker homself geopenbaar het ...

Dit is dus duidelik dat die Ned. Geref. Kerk teen die derde dekade van die twintigste eeu twee duidelik onderskeibare teologiese strome gehuisves het, waarvan die een 'n 'Utrechtse' (Réveil- en etiesgeoriënteerde) en die ander 'n 'Amsterdamse' (konserwatiewe konfessioneel-georiënteerde) karakter vertoon het.

## Die teologie en Bybelwetenskap van die ABC-groep

In 'n poging om die tendense in die teologie van die eerste twee dekades van die twintigste eeu te beskryf, word 'n onderskeid gemaak tussen 'n ABC-groep (wat Utrechtse, Amsterdamse en Princetonse trekke vertoon), 'n A-groep (wat noue verwantskap vertoon met die etiese rigting in Nederland en 'n BC-groep (wat Kuyperses en fundamentalistiese trekke het). Die teologie van die ABC-groep word hoofsaaklik uit artikels in *Gereformeerde Maandblad* gerekonstrueer. Dié artikels gee 'n indruk van die stand van die teologiese debat voordat die A- en BC-groepe uiteen gegaan het.

## 'n Basies konserwatiewe rigting

Dit kan sonder vrees vir teenspraak gesê word dat die hoofstroom van die Ned. Geref. teologie van die tyd basies konserwatief was en in goeie voeling met sowel 'Amsterdam' as 'Princeton'. Marais (1911b:33) verheug hom byvoorbeeld oor die aanklag wat 'n *Maandblad*-korrespondent maak, naamlik dat Stellenbosch, Princeton en Amsterdam 'n 'klaverblad' vorm, en beroep hom dikwels op konserwatiewes soos Orr, Robinson, Hengstenberg en Hävernick, terwyl Warfield van Princeton en Bavinck van Amsterdam sy persoonlike vriende is (1911b:33). Hy het nie ooghare vir Valetton se teologie nie (Marais, 1912c), maar huiwer ook vir Kuyper se politieke denke (1911b:33; 1912a:6)<sup>18</sup> en vind eerder aansluiting by Bavinck. Muller (1911b:43) beroep hom ook op Warfield terwyl Marais (1911c), soos die Princeton-rigting graag gedoen het, die argeologie in die spel bring om die korrektheid van Bybelse voorstellings van die werklikheid te staaf. Ook die studente wat in Princeton studeer, het groot waardering vir wat daar gedoen word (D.J. Malan, 1908:3-4; J. van der Merwe, 1911:70; vgl. Marais, 1912e).

Vir Muller (1911a) is dit van buitengewone belang dat Moses self die skrywer van die hele Pentateug moes wees, want al hang 'n mens se saligheid nie daarvan af of Moses die skrywer was nie, hang jou saligheid wel daarvan af of *Jesus*, wat Moses kennelik as outeur van die Wet aanvaar het, 'geene fout beging.' Buitendien is die kritici se teorie bloot 'waarskynlikhede' en geen sekerhede nie, al beroep hulle hul op 'vaste resultate'.

Uit bostaande mag die indruk ontstaan dat Marais en Muller se teologie wesenlik dieselfde was as die Princetonse fundamentalisme. 'n Noukeurige bestudering van die geskrifte van die tyd bring egter aan die lig dat

- (a) daar 'n duidelike verskil is tussen hulle beskouings en dié van die *fundamentalistiese* seksie van die Princeton-teologie, en dat
- (b) daar nuanse-verskille was tussen die benaderings van persone soos Muller en Marais.

Wat (a) betref, die volgende opmerkings. Hoewel dit vir Marais en Muller van die uiterste belang is dat die Bybelse verhaal in die algemeen histories moet klop, gaan dit nie noodwendig om 'n *gedetailleerde* ooreenstemming tussen die Bybelse weergawe en die werklikheid waaroor dit berig nie. Muller (1911a:31-32) aanvaar byvoorbeeld – naas afskryffoute wat in die Bybelse teks ingekom het – dat die Bybelse verhaal dikwels onvolledig is. Solank 'n mens egter dergelike probleme op 'n redelike manier kan harmonieer is dit nie nodig om nuwe teorieë uit te dink nie – soos die Hoër Kritici doen. In die debat oor die Bybelse probleme moet 'n mens ook nie slegs met die Hebreeuse Ou Testament werk nie, maar ook met die Septuaginta, die Samaritaanse Pentateug én die Targum (Muller, 1913b, 1913c), terwyl argeologiese ontdekkings 'n belangrike diens kan lewer by die beoordeling van moeilike gedeeltes in die Bybel (Malan, 1911).

Die feit dat Muller en Marais

- (i) die bestaan van foute en onakkuraathede – sy dit ook slegs heel gering van aard – nie ontken of as prinsipiëel onmoontlik beskou het nie, en
- (ii) nie terugval op 'n feillose outografon om bestaande probleme te sistap nie,

maak 'n wesentlike onderskeid tussen dié beskouing en die sienings wat in die fundamentalistiese kringe te Princeton gehuldig is<sup>19</sup> en waarvan daar óók in die Ned. Geref. Kerk van die tyd verteenwoordigers was, soos Lategan (1916a; 1916b; 1917a; 1917b; 1917c; 1918a; 1918b) se werk en bydraes deur korrespondente soos De Wet (1915) en 'Medewerker' (1915) illustreer.

Wat (b) betref: In 'n reeks artikels deur Muller oor die chronologie van die Bybel in vergelyking met dié van die Ou Nabye Ooste kom die problematiese aard van die Bybelse chronologie dikwels na vore, maar Muller is baie versigtig om logiese konklusies daaruit te trek. Hy volstaan liever met 'n *non liquet*. So lui dit byvoorbeeld: 'Blijft de chronologie des Bijbels derhalve een onopgelost vraagstuk, niet minder is dit het geval met de Egyptische en Babylonische

chronologiën' (Muller, 1913d:128; 1913e:142). Marais (1913b) reageer baie diskreet hierop, maar bied tog 'n oplossing wat afwyk van Muller se *non liquet*. Hy kritiseer sy kollega implisiet deur daarop te wys dat ons in die Bybel 'geen handboek over Israëlitische geskiedenis, zeden, godsdienst' het nie, en sien die Bybel – in aansluiting by Gunning – as 'n tregter waarvan die tuit aandui wat die hoofsaak is, naamlik die verlossing van die mens. Daarom is dit verkeerd om die Bybel aan minitieuze historisiteitstoetse te onderwerp of om verskillende historiese uitsprake te probeer versoen: 'Geen *notaris* op aarde kan dit (die geslagslyste in Matteus en Lukas) rijmen met de geslachtslijsten van het Oude Testament.' Dit geld ook die chronologie van die Ou Testament. Wie historiese peil op die Bybelse chronologie wil trek, moet 'het maar met zichzelf rijmen.' Moses het vir ons 'n *teologiese beskouing* van die wêreld gegee, en nie gesê: 'ik ben geïnspireerd, wat ik zeg wordt met goddelijk gezag en als afdoende gezegd, en gij moet het aannemen of voor altijd in de buitenste duisternis blijven.'

'n Mens sou dus kon sê dat, hoewel die algemene teologiese klimaat konserwatief was, dit nie 'n eenvormige sisteem-teologie was nie. Die konserwatisme het 'kleurverskille' gehad – baie soos in Princeton.<sup>20</sup> Maar dan was daar 'n ander kenmerk van hierdie konserwatisme wat die teologie van die tyd skerp afgrens van dié wat vanaf die twintigerjare sou ontwikkel.

### *Konserwatiewe toleransie*

'n Kenmerk van die ABC-groep se teologie is die verdraagsaamheid daarvan – 'n kenmerk wat dit met die vroeëre 'hoofstroomteologie' van die Ned. Geref. Kerk gemeen het.

Toe sommige lidmate hulle kommer uitspreek oor die jonger predikante wat 'simposia' hou oor teologiese aangeleenthede sonder die toesig van hulle professore, pleit Marais (1910a:37 – vgl. ook Ross, 1910<sup>21</sup>), toe nog professor aan die Kweekskool, juis dat predikante alles moet ondersoek:

Wat ons betrefte wij juigen dat 'symposium' toe en wij zijn dankbaar, dat onze jonge predikanten den tijd vinden en maken om met elkaar de vraagstukken te bespreken, waarvan de wereld thans zoo vol is ... En voorwaar, mannen als Ds. Du Plessis, Dr. Malan, Ds. Brümmer, Ds. MacGregor hebben 't vertrouwen van allen: moet men dan zoo beducht zijn voor 'scheuring,' omdat zij over die kwesties elkander onderhouden?

Dié uitspraak herinner sterk aan Van Oosterzee (1875) se woorde aan Kuyper dat sy (Van Oosterzee se) rigting streef om 'veel wat op scheuren staat, nog zolang mogelijk bij elkander te houden'. Die interessante is dat, indien die vermelde 'Dr. Malan' hier dr. D.F. Malan is, die persone wat hier as vertrouelinge van die Kerk genoem word, juis diegene is wat later die A-groep sou vorm en van afwyking van die kerklike leer beskuldig sou word. Dit is 'n belangrike waarneming, aangesien dié persone reeds teen die tyd dat Marais hulle verdedig, duidelik blyke gegee het van hulle teologiese denke, soos later sal blyk.

Marais (1910a:37) nooi voorts die predikante uit om hulle sienings in *Gereformeerd Maandblad* te lug, sodat dit bespreek kan word:

Indien de jonge broeders ons hun stukken ter plaatsing willen toevertrouwen, wij zullen ze gaarne in onze kolommen opnemen, al zijn ook mogelijk hun beschouwingen de onze niet. Het is goed dat onze predikanten weten wat er gaande is.

Ná 'n artikel waarin prof. Muller negatief skryf oor die Hoër Kritiek, reageer Pienaar (1911a) daarop en ontstaan daar 'n redelik uitvoerige polemiekie oor dié aangeleentheid, waarin Pienaar die Hoër Kritiek besonder positief beoordeel, maar Muller dit skerp afwys.<sup>22</sup> Marais is, hoewel ook sterk negatief oor die *Wellhausense* resultate van die historiese kritiek,<sup>23</sup> tog bereid om 'n siening soos dié van Orr te aanvaar (Marais, 1907a), naamlik dat 'nuchtere en geloovige kritiek noodzakelik is en door geen waarheidlievend gemoed behoort gevreesd te worden' en dat 'n mens – veral in Genesis – duidelike tekens van stylverskille kan bemerk, wat op 'bronne' mag dui.<sup>24</sup>

Hoewel daar 'n ernstige meningsverskil oor dié aangeleentheid bestaan, is daar nie by die 'konserwatiewe' party 'n begeerte om die ander tot die konserwatiewe mening oor te haal of om dit as voorwaarde vir regsinnigheid te stel nie. Muller (1911d:61) sê hy het nóg lus nóg tyd vir 'n pennestryd oor die aangeleentheid en gaan later (Muller, 1911e:77) voort:

't Is mij volstrekt niet te doen om in eene woordenwisseling de overwinning te behalen, of ds. P. 'te overtuigen,' z.a. hij zich ten opzichte van mij ten doel stelde ... Slechts heb ik getracht, daartoe door hem opgeroepen, de gronden waarop mijne beschouwingen rusten uit een te zetten, en de redenen te geven, waarom ik de critische beschouwing van de Pentateuch verwerp. ... Ik ben niet tegen Bijbelsche Critiek, maar tegen de *rationalistische Critiek* van den Bijbel.

Dit is in dieselfde gees dat skrywers in dié tyd eerder verkies om, nadat hulle hul mening oor iets gegee het, die saak oop te laat vir ander opinies. So sluit Marais (1913c:192) sy betoog oor die uitleg van Jona af met die opmerking:

Zij die de letterlijke opvatting van het verhaal aannemen [soos Marais self] zijn gansch niet onredelijk in hun beschouwingen: ook de wetenschap heeft niets intebrengen tegen hunne verklaring van het verhaal. Zij die in de *allegorisch* verklaring meer licht meenen te vinden hebben geen recht te beweren, dat hun opvatting de eenig ware en zuiver wetenschappelijke is.

Dieselfde gees spreek uit Marais (1914a) se bespreking van die boek Job. Nadat hy 'n rits kritiese vrae oor die historisiteit van die boek op retoriese wyse gestel het (bv. of sy vriende presies gesê het wat daar in die boek staan, of 'n mens in digmaat praat as jy bedroef is en troosredes in digmaat uitspreek – waarmee hy aandui dat hy die boek ten minste as 'n *agterna* refleksie oor 'n gebeurtenis opvat) sê hy: 'Wat mijzelven betreft ... geloof ik, dat een man als Job werkelijk heeft geleefd ...', waar die 'wat myzelf betreft' inderdaad ernstig bedoel is.

Dié gees spreek ook uit die feit dat niemand 'n woord teen Du Plessis (1909) se inspirasiebeskouing geskryf het nie. Du Plessis het dit



juis in dié artikel oor die invloed van die bevindinge van die historiese kritiek op die inspirasieleer en sê dan (1909:45):

Een andere weg moet worden ingeslagen: de inspiratie-theorie van vroegeren tijd moet gewijzigd worden: aan het menschelijk element in den Bijbel moet meer ruimte worden toegekend. Tusschen inhoud en vorm moet onderscheiden worden.

Juis dié siening sou later (1928) die hoeksteen van die aanklag teen Du Plessis word (vgl. Du Plessis, 1929f:325).

Hierdie voorbeelde is voldoende om aan te toon dat daar in dié tyd inderdaad *ruimte* gemaak is vir meer as een siening en dat dié sienings, hoewel soms geheel verskillend, langs mekaar geduld is, solank iemand nie die hoofwaarhede van die kerklike belydenis aangetas het nie. Dit gaan hier om 'n konserwatisme wat die deur vir kritiese studie nie sluit nie – 'n kenmerk wat ook eie was aan die Hofmeijr-tradisie.

### *'n Konserwatisme wat positiewe kritiek beoefen*

Marais (1910e) maak 'n onderskeid tussen negatiewe kritiek, bemiddelende kritiek en positiewe kritiek. Teen die eksesse van eersgenoemde word daar uitvoerig in die *Gereformeerde Maandblad* gepolemiseer.<sup>25</sup>

Die negatiewe kritiek – of 'ontkennende party' – ontken die fenomeen van goddelike openbaring en verklaar Israel se godsdien as iets wat 'natuurlik' en spontaan-evolusionêr ontwikkel het. Gevolglik rangskik dié party die boeke van die Bybel en dele van die Bybel anders as wat dit tradisioneel gedoen is. Tot dié party hoort mense soos Wellhausen en Kuenen (Marais, 1910e).

Die 'bemiddelende party' erken dat God Hom aan Israel geopenbaar het en verwerp dus die idee van Israel se godsdien as iets wat 'natuurlik' geëvolueer het. Maar hierdie mense – soos Kittel, Driver en Smith – probeer nogtans om die resultate van die *literêre* analise van die Bybel in sy 'bronne' met die tradisionele siening van Israel se godsdien te kombineer, en beland op dié manier in die

moelikhed met die tradisionele openbaringsbeskouing (Marais, 1910f).

Die negatiewe en bemiddelende kritiek kan vergelyk word met 'n dier waarvan die *cerebellum* verwyder is: so 'n dier verloor nie sy gevoel en bewegingskrag nie, maar wel sy ewewig en die reëlmatigheid in sy beweging. In die negatiewe en bemiddelende kritiek is daar ook veel geleerdheid, ondersoek, skerpsinnigheid en bedrywigheid, maar dié kritiek het sy koördinerende beginsel (naamlik die geloof in die openbaring van God) verloor (Marais, 1907a:29).

Die positiewe kritiek daarenteen aanvaar die feit van die goddelike openbaring in die godsdiens van Israel as 'n gegewe én bly, tensy daar dwingende getuienis tot die teendeel is, by die tradisionele siening van die ontstaan van die Bybelboeke. Marais (1911a) illustreer dan waarom hy meen die historiese kritiek tot gekke resultate kom deur 'n literêr-kritiese analise te maak van die gelykenis van die Verlore Seun en aan te toon dat 'n mens ook dié kennelik sluitende verhaal in twee 'bronne' kan opdeel. Die vraag of dié illustrasie werklik geslaagd is, kan 'n mens daar laat, aangesien die punt wat Marais wil maak, geïllustreer word, naamlik: dié prosedure kan tot verspotte resultate kom as die navorser *gepreëkkupeerd* is met 'broneskeiding' en nie die teks in sy integriteit aanvaar *totdat* die teendeel bewys is nie.

Marais (1911a:17) vertel hoedat hy aanvanklik probeer het om Wellhausen *cum sui* se argument te volg deur 'n Bybel uitmekaar te knip en oor te plak volgens die bevindinge van die 'bronesplitters', maar dit toe as 'n hopelose saak opgegee het. Die verskyning van Kautzsch se kleurbybel, waar verskillende bronne in verskillende kleure afgedruk is, het slegs sy 'bekeering tot de oude voorstelling' gesterk. En die resultate wat sommige 'kritici' bereik het, soos dat Jesus uiteindelik geen Jood was nie (Marais, 1910c:83) of dat vier bronne binne 'n bestek van een vers 'aan die woord' kom, het hom finaal oortuig (Marais, 1907a:32): '... wat ook de ware theorie aangaande de geschiedenis, den godsdienst, de wetten en instellingen van 't Israelitische volk moge zijn, dat het Wellhausen schema deze theorie niet is.'

Dit het egter nie beteken dat hy daarmee die kind met die badwater uitgegooi het nie. Dat daar redaksionele werk aan die teks van die Ou Testament gedoen is, staan vir hom buite kyf:

Niemand onzer ... zal aannemen, dat alles letterlijk zooals 't daar staat uit Mozes pen is gevloeid. Er zijn latere bestanddeelen – vooral in Leviticus en zeker ook Deut. De ceremonieele wet was iets levends en heeft derhalve onder Israël wijzigingen ondergaan; die zijn in 't Mozaïesche wetboek opgenomen; maar om te versnipperen in post-exilische fragmenten, Mozes opzijde te dringen, er op uit te zijn tegenstrijd te vinden waar er geen sprake van zijn kan, is te ver gezocht.

Hoe hierdie positiewe kritiek te werk gaan, word duidelik geïllustreer in

- (a) Marais se argument oor die 'stilstaande son' te Gibeon,
- (b) sy argumentasie oor teenstrydighede in Bybelse beriggewing,
- (c) Muller se uitleg van die verskille tussen die vier evangelies,
- (d) Moorrees se argument oor die historiese Jesus en die Christus, en
- (e) Muller se vergelyking tussen die Mosaïese en Babiloniese wette.

### **Marais se argument oor die 'stilstaande son' te Gibeon**

In sy artikels oor die stilstaande son (Jos. 10) het Marais (1906b; 1906c) dit oor die 'Godewaardigheid' van die wonder waaroor die teks vertel: sou God werklik bloot om 'n veldslag se ontwil in die loop van die natuur ingegryp het? Hy gaan voort (1906b:150):

Niemand zal gelooven dat de zon werkelijk 'stil stond' ... [I]ndien er een wonder gebeurde, [werd] het gebed van Jozua beantwoord door het een of ander luchtverschijnzel – buitengewoon straalbreking of iets dergelijks – waardoor de dag werkelijk verlengd werd.

Ná 'n gedetailleerde eksegeese van die gedeelte bevind Marais dat die konteks van dié verhaal dit meer waarskynlik maak dat Josua om die verlenging van die *duisternis* gevra het as vir meer lig, en dat dit bloot daarom gaan dat Josua bid dat die son langer agter die digte

donderwolke moet bly. Die gebed ('Son swyg, en maan, staan stil in die dal van Ajalon') is duidelik 'n digterlike interpolasie in die teks uit die *Boek van die Opreptes* (1906c), wat *poëtiese* uitdrukking gee aan die gebeure en nie 'n letterlike beskrywing daarvan is nie. Derhalwe hoef 'n mens hier nie te praat van 'n natuurwonder waar die hele aarde se loop omver gewerp is nie.

### **Marais se argumentasie oor teenstrydighede in Bybelse beriggewing**

Wat die teenstrydighede in die Bybel aangaan, bevind Marais (1911e): as getuienis *waar* is, moet 'men onder *getuigen* teenstrydigheden op ondergeschikte punten' verwag.

Wanneer men ooggetuigen van den slag bij Sedan de gebeurtenissen van dien dag liet beschrijven, welk een wanhopig niet te ontwarren kluwen van voorstellingen zou men verkrijgen, zelfs over de meest beslissende momenten. Een dwaas zou op grond hiervan gaan twifelen, of de slag wel geleverd was ...

't Is duidelik, dat we in de Heilige Schrift geen notarieele omschrijvingen vinden van gebeurtenissen. De waarheid van een getuigenis hangt niet af van de letterlijke, woordelijke overeenkomst der getuigen die ons 't verhaal leveren. De *kern* der zaak is voor bijbelschrijvers alles: het uiterlijk *omhulsel* heeft minder waarde.

Toegepas op die opstandingsverhaal beteken dit dat, hoewel die getuienisse aangaande die opstanding 'niet met elkaar te rijmen' is (Marais, 1911e:83), die verskille nie die *feit* waaróór getuienis afgelê word in die gedrang bring nie. Inteendeel: juis die uiteenlopendheid van die getuienisse bevestig dat *verskillende* mense getuies was van *dieselfde* gebeurtenis. En dit is daardie *gebeurtenis* (van die leë graf) wat verklaar moet word. Dit is daarom verkeerd om te sê solank 'n mens maar glo dat Jesus leef, is die *feit* van die opstanding (waaroor daar teenstrydige getuienisse is) van minder belang. So 'n siening sou die getuies, wie se egtheid juis uit die verskille in beriggewing blyk, as *getuies* diskrediteer (1911e:83).

## Muller se uitleg van die verskille tussen die vier evangelies

Hoe moet die evangelies se verskillende weergawes van die Jesusfiguur geïnterpreteer word? Muller antwoord: soos elke ander geskrif, naamlik 'bij het licht van zijn tijd'. Die 'tyd' van 'n evangelie stel 'n mens vas aan die hand van sy outeur, en: 'bij de beslissing van het auteurschap van een geschrift des N.V. moeten niet de traditie der Kerk en de uitwendige getuigen, maar de inwendige getuigen beslissen' (Muller, 1905:173).

Die verskillende evangelies moet daarom gesien word teen die agtergrond van die *voortgang* van die evangelie vanaf Jerusalem oor Antiochië na Rome. In Jerusalem is Jesus as 'n Jood voorgelou (Matteus), aan die Romeine as iemand met die mag van 'n keiser en as die universele veroweraar (Markus), aan die Grieke as die volmaakte mens (Lukas). Dié drie evangelies is *sendinggeskrifte*, dit wil sê hulle verkondig Jesus aan *nie-Christene*. Die Johannes-evangelie is daarenteen aan belydende *Christene* gerig, waar die onderskeid tussen Jood, Griek en Romein nie meer ter sake was nie. Dié verskil in perspektief bring noodwendig verskillende perspektiewe op die betekenis van die historiese Jesus, maar berus almal op daardie selfde historiese Jesus (Muller, 1905:175).

Maar waarom is die historiese Jesus van soveel belang? Dis die vraag waarop Moorrees 'n antwoord verstrek.

### Moorrees se argument oor die historiese Jesus en die Christus

In antwoord op die vraag waarom die historiese Jesus van soveel belang is, sê Moorrees (1911a; 1911b): omdat dit *teologies* noodsaaklik is dat daar 'n *historiese* verband bestaan tussen die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die kerklike belydenis. Waarom? (1911:176 – Bylae 2C):

(Die gemeentelike ervaring van die Christus word in die gemeente opgewek) zoals zij Hem hebben leren kennen uit de Evangelien en Zendsbrieven. Indien men het histories Christendom losmaakt van het geloof en de belijdenis der gemeente en het eerste als histories

onvertroubaar ter zijde stelt: dan is het geloof der gemeente weinig meer dan een vrome inbeelding, waaraan alle realiteit ontbreekt.

Die soektog na die *verband* tussen die historiese Jesus en die gepredikte Christus in die evangelies is van wesenlike belang, aangesien dit hier nie maar net om 'n blote idee gaan nie, maar om 'n *realiteit*, en die evangelies ons enigste *bronne* is vir 'n ondersoek na dié historiese realiteit (1911b:188). Die kritiese studie van die evangelies is derhalwe noodsaaklik.

Vir so 'n ondersoek moet 'n mens egter eerstens jou eie instelling krities bekyk. Gaan jy van die naturalistiese wêreldbeskouing uit, sal die evangelieverhale, vir sover dit na bowe-natuurlike fenomene verwys, vir jou by voorbaat ongelooftwaardig wees. Gaan jy egter van 'n teïstiese wêreldbeeld uit, 'zal ik de historiese getuigenissen laten gelden, indien zij op genoegzame gronden vertroubaar schijnen te zijn' (1911b:189).

Benader 'n mens die vraagstuk met so 'n 'oop' gemoed, kom jy voor 'n vraag te staan. Die apostels het nie die wêreld ingegaan met 'n nuwe *leer* nie, maar met 'n verhaal aangaande 'n *persoon*. Waar sou hulle verkondiging van Jesus as die Christus dan vandaan gekom het 'indien Hij niet werkelijk geweest is, wat zij meenden dat Hij was?' Indien die tradisie aangaande Jesus inderdaad tussen die jare 30 en 70 n.C. op Palestynse bodem ontstaan het, soos Harnack bevind het, en dit *daardie* tradisie is wat later elders uitgebrei is, is daar 'n historiese band tussen Jesus van Nasaret en die gepredikte Christus. Indien die historiese Jesus niks te make het met die gepredikte Christus nie – soos die naturalistiese en rasionalistiese kritiek beweer – staan 'n mens 'voor een psychologies en histories vraagstuk van buitengewoon moeilikheid' (1911b:191), naamlik: hoe het die gepredikte Christus dan 'ontstaan'? Hierop bly die negatiewe kritiek 'n antwoord skuldig. Die positiewe kritiek verklaar dit deur die getuigenis van die evangelies te aanvaar, naamlik dat die *bonatuurlike* verband tussen die Christus en Jesus van Nasaret 'n *historiese* inkarnasie is.

## Muller se vergelyking tussen die Mosaïese en Babiloniese wette

In sy vergelyking van die Wettekodeks van Hammurabi met die Ou-Testamentiese wette maak Muller ook gebruik van die gedagte dat 'n teks in sy eie historiese omstandighede en met verwysing na sy eie doelstellings verklaar moet word. Tussen die Babiloniese en Israelitiese wette bestaan daar sterk ooreenkomste. Hoe is dit dan te verklaar dat die Bybel daarop aanspraak maak dat die Mosaïese wette deur *openbaring* verkry is? Hierop reageer hy (1914:141) soos volg:

Nog nooit heeft iemand met succes een geheel nieuw Wetboek in strijd met wat men aan gewoon was aan een volk opgedrongen. Zelfs in onzen tijd zal geen verstandige regeering zulks wagen. Ook in ons eigen land verplicht zekere wetten, instellingen en gewoonten der inboorlingen te respecteeren, wil men hen langzaam tot iets beters opvoeden. Onder de leiding Gods volgt Mozes de beste opvoedkundige methode, gebruikende de mate van ontwikkeling die Israel reeds bezat om door wijzigingen en verbeteringen daarop voort te bouwen. Zoo deed hij ook in de godsdienstige opvoeding van het volk ... Zelfs de Heere Jezus maakte gebruik van wat de rabbijnen leerden en aan het volk bekend was, om zijn eigene leer daaraan vast te knopen.

'n Vergelyking tussen die wettekodeks van Hammurabi en die Mosaïese wet sal dus aantoon watter *nuwe* elemente daar in die Israelitiese wetgewing ingebring is en die rigting kan aandui van die ontwikkeling waarin God die Israelitiese godsdiens wou lei.<sup>26</sup> Iets van die destydse *religionsgeschichtliche Schule* onder Europese Ou-Testamentici skemer hier deur.

### 'n Rigting met 'n besondere waarheidsopvatting

Die ABC-rigting wil nóg van 'n idealistiese waarheid van die rede, nóg van 'n relatief-pragmatiese waarheidsopvatting weet. Die waarheid waaroor die teologie dit het, word in 'n dubbele beweging ontdek. Eers is daar die persoonlike geloofservaring van die lewende Christus en daarna 'n kritiese toetsing van hierdie geloof aan die hand

van die historiese gegewens aangaande dié geloof (vgl. Moorrees, 1911a:176, waaruit hierbo aangehaal is). Muller (1913a) stel die toetsingsproses as 'n hofsak voor waarin hy die Bybelse getuienis aan die hand van bestaande regsreëls oor die toelaatbaarheid al dan nie van getuienis verduidelik en aan die hand van die opwekking van Lasarus illustreer. Maar daar is 'n belangrike voorwaarde aan dié toetsingsproses: die wêreldbeskouing waarvan daar *uitgegaan word* mag nie naturalisties wees nie (Moorrees, 1911b:188-189 – Bylae 2D).

In die soektog na waarheid geniet die Christelike geloofsoortuiging en geloofslewe chronologiese én logiese voorrang bo 'dogma' (Marais, 1912b) en rasonale sekerheid. Daarom word hier veel gemaak van die getuienis van die Heilige Gees in die hart van die gelowige oor die waarheid van die evangelie (Du Plessis, 1909:59-61) en van die mistieke element in die godsdiens (Helm, 1914). Dit is ook die konteks waarbinne Marais (1909:168) se verklaring verstaan moet word as hy sê dat 'Stellenbosch' Godgeleerdes eerder as teoloë wil kweek.

Maar daarmee is die waarheidsvraag nog nie afdoende beantwoord nie. 'Beleefde' waarheid moet noodwendig ook tot rasonale refleksie lei. Vir sover die geloof te make het met dinge wat in die geskiedenis gebeur het, moet dit krities ondersoek word. Sodanige refleksie kan ook verhoed dat dinge tot die geloofskat van die kerk gereken word wat inderwaarheid *nie* deel van die geloofsartikels is nie, byvoorbeeld dat God die wêreld in ses dae gemaak het, dat die mensheid 6 000 jaar oud is, ensovoorts (Marais, 1913a:99). Daarom bly teologiese arbeid kritiese arbeid (Marais, 1911b:35-36 – Bylae 2E).

Hierdie teologiese kritiek word dan direk aan die historiese problematiek van die Bybel gekoppel en daar word – soos by Van Oosterzee – speelruimte aan dié kritiek gegee.<sup>27</sup> Hofmeyr (1928) getuig dan ook dat Marais hulle ingelei het in die histories-kritiese denke.<sup>28</sup> Dat die speelruimte vir die kritiek hier egter veel enger was as byvoorbeeld by iemand soos Van Oosterzee, is ook duidelik. Van Rooyen (1928a) wys Hofmeyr (1928) tereg daarop dat Marais se 'kritiese teologiese' sover gegaan het as Orr en Green, maar nie verder



nie. Dit strook ook met Marais se positiewe waardering vir Aalders (Aalders, 1914) en 'n uitspraak soos (Marais, 1911b:36):

Het komt er niet op aan, hoe de Pentateuch in elkaar zit – dit kan niemand ons aantoonen. Het komt er wel op aan, of die bundel van boeken echt, geloofwaardig, eene bovennatuurlijke openbaring bevatten. Of – om weer met Orr te spreken – de *mozaiciteit* en de *historisiteit* dier boeken is op het spel.

As Muller (1913c) moet oordeel oor die historisiteit van die sondvloedverhaal, gebruik hy 'n 'waarskynlikheidsargument' eerder as 'n literêre of kultureel-historiese argument: *indien* daar so 'n groot vloed was en *indien* slegs een familie dit oorleef het, soos die Bybel sê, is dit hoogs *waarskynlik* dat so 'n gebeurtenis onthou en van geslag tot geslag oorgelewer sou word. Dus: die vloed het nie alleen wel plaasgevind nie, maar waarskynlik ook soos dit in die Bybel vertel word. Marais (1910b:82) bevind ook dat die Babiloniese sondvloedverhaal dit duidelik maak dat die Bybelse verhaal *substansieel* uit die tyd kom waaroor dit berig, sodat die sondvloedverhaal wesenlik histories moet wees.

Dié uitsprake en bevindinge herinner aan wat MacKinnon (1887:24) oor die onderrig aan die Kweekskool gesê het:

Its tendency, then, is mainly conservative, but with honest seeking into the truth of established dogma, which somehow lands in the orthodox positions, – not, remember, simply because they are orthodox, but because the view seems to commend itself most. Why not?

Die siening het, wat die historiese kritiek betref, min of meer dieselfde gebly as in die tyd van John Murray (MacKinnon 1887:27):

In criticism he belonged to the school of our fathers, and one of his last courses of lectures was devoted to a refutation of the Reuss-Graf-Wellhausen theory ... as presented by Robertson Smith.

Die 'hoe' en bevindings van hulle argument is egter nie hier ter sake nie. Wat belangrik is, is *dat* dié teoloë dit nodig gevind het dat

daar historiese argumente uitgemaak moes word vir die geloofwaardigheid van die Bybelse materiaal en dat hulle in dié proses gebruik gemaak het van verskillende soorte argumente. Dat hulle nie juis beïndruk was met die resultate van die Wellhausense kritiek nie, is ook nie ter sake nie. Wat belangrik is, is dat hulle die historiese-kritiese ondersoek van die Bybelse literatuur nie *prinsipieel* afgewys het nie, maar dit, intendeel, aangemoedig het.

### *Samevatting*

Die ABC-rigting in die Ned. Geref. Bybelwetenskap het uit 'n spektrum van idees bestaan: van sterk konserwatief (Lategan) tot sterk krities (Pienaar), maar die hoofrigting daarvan was 'n 'oop' konserwatisme, waarin duidelike kenmerke van die teologie van die vroeë jare van die Kweekskool aanwesig was. Die geloofspostulaat gebore uit geloofservaring en die getuigenis van die Heilige Gees aangaande die betroubaarheid van die evangeliese waarheid staan voorop.

Maar daarmee kan die teoloog nog nie 'QED' agter sy uitsprake skryf nie. Daar is ook 'n rasonale kant aan die waarheid, wat kritiese studie en oorweging noodsaaklik maak. Dié kritiese studie het veral te make met

- \* die ontstaansgeskiedenis van die Bybelboeke (waaruit hulle historiese *agtergrond* gerekonstrueer kan word),
- \* die historisiteit van die Bybelse verhale (waar literêre vorme en die samestelling en ontstaansgeskiedenis van die boeke ook deeglik in ag geneem moet word), en
- \* die openbaringshistoriese 'peil' van die betrokke geskrif, met ander woorde die plek in die *gang* van die openbaring waar 'n besondere geskrif inpas.

Dit gaan derhalwe hier, soos in die hermeneutiek van Doedes, om 'n konsekwent *historiese* verstaan van die Bybelse materiaal, waar 'histories' *nie* die naturalistiese definisie van 'geskiedenis' insluit nie, maar eksplisiet uitsluit. Dié *provisio* maak egter nie die benadering

minder histories nie. Die opset om 'n Bybelboek aan die hand van sy plek in die openbaringsgeskiedenis en met verwysing na die intensie van die outeur uit te lê is in lyn met alle vereistes wat Doedes se hermeneutiek verlang.

Wat verder opval, is 'n tolerante houding teenoor ander sienings – solank dit nie naturalities van aard is nie. Daarom is daar plek vir 'n kritiese gesprek en word menings vryelik gewissel. Selfs wanneer Pienaar openlik uitkom vir die histories-kritiese rekonstruksie van die Israelitiese geskiedenis, word hy – hoewel Muller en Marais skerp van hom verskil – nie van dwaalleer verdink of beskuldig nie. Boonop dui Marais aan dat mense soos Malan, Du Plessis en McGregor mense is wat die jonger predikante in die Bybelse kritiek kan inlei en beklemtoon hy die noodsaaklikheid daarvan.

Hoewel die 'skerp kante' van die historiese kritiek dus hier sterk teruggesny is en die ruimte vir sodanige kritiek enger was as by Van Oosterzee, kan 'n mens beweer dat ons nog – sover dit die hoofrigting van die ABC-koers aangaan – te make het met 'n (soort) *krities-realistiese* kenteorie wat ten grondslag van die Bybelwetenskap lê. Maar dan sal 'n mens daarby moet sê dat daar 'n osmoseproses aan die gang was tussen die *krities-realistiese* en die *naïef-realistiese* kenteorieë, by Muller meer as by Marais. Soos Andrew Murray meer in die rigting van naïewe realisme geneig het as Hofmeijr, so het Muller meer in dié rigting beweeg as Marais. In die era wat hierop volg, kon dié twee kenteorieë hulle nie meer onder één dak huisves nie, en het hulle twee afsonderlike strominge geword. Verderaan sal daar nou aandag gegee word aan dié twee sienings wat tussen 1920 en 1935 uit die teologie van die jare 1900-1920 voortgekom het.

## Die teologie en Bybelwetenskap van die A-groep

Soos reeds in die historiese agtergrondskeets aangedui is, het Du Plessis 'n 'swaai' in die teologiese debat van sy tyd in die rigting van die Kuypersse teologie bemark,<sup>29</sup> terwyl ander weer 'n 'Amerikaanse geur' by sinodegangers gewaar het. Dit is egter ook duidelik dat die 'Kuypersse rigting' nie, soos Du Plessis gemeen het, 'n totaal *nuwe*

stroming in die Ned. Geref. Kerk was nie.<sup>30</sup> Dit was eerder 'n kwessie dat 'n minderheidsparty in die Kerk sedert 1900 sterker na vore gekom het. Waar S.J. du Toit (as eksponent van die 'Kuyperse rigting') nog in die negentiende eeu tot 'n 'afskeiding' moes oorgaan vanweë sy oortuigings, het gelykgesindes ná 1900, maar veral vanaf die twintigerjare, 'n meerderheidsparty in die Ned. Geref. Kerk geword. Met dat De Vos in 1919 deur Keet, 'n oudstudent van die Vrije Universiteit en promovendus van Bavinck, as professor in Dogmatiek opgevolg is, het Bavinck se Dogmatiek ander voorgeskrewe werke (soos dié van Hodge en Van Oosterzee) vervang. In 1920 het E.E. van Rooyen, eweneens 'n promovendus van die VU, vir Marais as professor in Ou Testament opgevolg. Met dié aanstellings is die 'Kuyperse rigting'<sup>31</sup> versterk en het dit, veral onder die studente van die jare twintig en verder, 'n veel sterker invloed uitgeoefen.

Die meer fundamentalistiese of naïef-realistiese rigting wat latent in Andrew Murray (en Muller) se hantering van die Skrif gelê het, het teen daardie tyd ook reeds 'n 'voet in die deur' gehad deurdat Hodge se (fundamentalistiese) dogmatiek saam met dié van Van Oosterzee voorgeskryf was (Du Plessis, 1930c:48). Daar is nie net één rigting in die Kweekskool gedoseer of aangehang nie. Moorrees (Kerksaak 67) merk tereg in sy getuienis in die Du Plessis-saak op: 'Toe ek op die Seminarie was,<sup>32</sup> is Hodge daar ingebring as een van die boeke ... Ebrard is ook gebruik in my tyd, en die Dogmatiek van Martinson. Ons was nie toe so streng nie. Ons het manne van verskillende rigtings gebruik.' Hodge se rigting het dus maar net mettertyd – waarskynlik onder direkte Amerikaanse invloed – meer pertinent na vore gekom of meer aanhangers gekry.<sup>33</sup>

Die A-groep se teologiese oortuigings word hier grotendeels uit die tydskrif *Het Zoeklicht* gerekonstrueer. Teen 1930 het dié tydskrif 1730 intekenaars gehad (Du Plessis, 1930i:165) en gedurende daardie jaar is 925 nuwe intekenaars gewerf (Du Plessis, 1930r:343), terwyl meer as 90 medewerkers gereeld daarin gepubliseer het (Du Plessis, 1934aa:5). Die belangstellendes en 'simpatiseerders' was meestal die intellektuele lui van die tyd, soos blyk uit die identiteit van die

insenders van blyke van meegevoel wat Du Plessis ontvang het toe hy deur die Kuratorium van die Kweekskool by die Ring en later by die sinode aangekla is (Du Plessis, 1928c; 1930g).

Vir Du Plessis was die 'tradisionele rigting' van die Ned. Geref. Kerk dié van Van Oosterzee en Doedes – ofte wel die Utrechtse rigting<sup>34</sup> (vgl. Du Plessis, 1928ca:126; 1929aa; 1929e: 271; 1930a: 22; 1931i: 346; Van Oosterzee, 1928a; 'Fiat Lux', 1929: 29).<sup>35</sup> Hy beroep hom ook meermale op die Skotse teoloog Flint, vir wie se werk hy, soos sy leermeester Marais (Du Plessis, 1930h; 1932c), hoë aansien gehad het. Die vraag is egter in hoeverre dié beroep geldig is. Dié beroep sal alleen geldig wees as dieselfde *teologiese* en *wysgerige* bodem in die A-groep se werk gevind kan word as wat in die vorige hoofstuk in die werk van Hofmeijr, Van Oosterzee en Doedes gevind is.

### *Geloof en rede, teologie en wetenskap*

Betekenisvol in dié verband is die 'Woordje vooraf' in die eerste uitgawe van *Het Zoeklicht* waarin Du Plessis (1923a:2 – BylaE 2F) onder meer sê:

Het zal het streven van ons blad zijn om dit *lumen siccum* te verspreiden, en heersende beschouwingen en vooroordelen aan een onpartijdig onderzoek te onderwerpen ... Alles echter moet beheerst worden door de geest der waarheid, der verdraagzaamheid en der liefde.

Is hier, in aansluiting by Bacon, dalk sprake van 'n *skeiding* tussen geloof en rede en godsdiens en wetenskap,<sup>36</sup> of gaan dit hier nog, soos by Van Oosterzee en Doedes, om *geloofsuitsprake* wat aan dié hand van 'n kritiese bestudering van die Bybel en algemene rasionaliteit getoets word? Dié vraag kan gedeeltelik uit Du Plessis (1924b) se artikel oor geloof en rede beantwoord word.

Sy basiese vertrekpunt is dat wetenskap te make het met die analitiese ondersoek van die werklikheid en 'n kritiese sistemativering van die kennis wat op dié manier verkry is. Die opvatting dat die enigste werklikheid wat redelik ondersoek kan word, die *sigbare*

werklikheid is, is egter 'n 'mischievous modern form of superstition'.<sup>37</sup> Die reële werklikheid bestaan uit meer as net die sigbare, sodat ons ook wetenskaplike ondersoek moet instel na die onsigbare sy daarvan.<sup>38</sup> Godsdienst is by uitstek die menslike aktiwiteit wat hom met die *onsigbare* werklikheid bemoei.<sup>39</sup> Die twee soorte wetenskap, dié wat die sigbare wêreld ondersoek en die wat die onsigbare ondersoek, sal dikwels by kontradiktoriese resultate kom, maar die rede sal nie ophou vra voordat die dualisme sigbaar-onsigbaar deurbreek is nie.<sup>40</sup> Daarom is beide soorte wetenskap op mekaar aangewese as hulle by die waarheid aangaande die werklikheid wil uitkom.<sup>41</sup>

Die kenmerk van alle vorme van wetenskap is rasionaliteit.<sup>42</sup> Maar daar is meer as een soort redelike oordeel en gevolglik ook verskillende soorte sekerheid.<sup>43</sup> Daar is byvoorbeeld die matematiese rede wat 'n sekere soort oordeel vel (bv. waar/onwaar), die etiese rede wat andersoortige oordele vel (bv. reg/verkeerd).<sup>44</sup> So is daar ook die estetiese rede en die godsdienstige rede. En elk lê ander *kriteria* aan vir waarheid.<sup>45</sup>

Teologie verskil van die ervaringswetenskappe daarin dat dit te make het met

- (a) uitsprake wat nie op dieselfde (bloot induktiewe) wyse gekontroleer kan word as in die natuurwetenskappe nie, en
- (b) met *Weltanschauung* eerder as met *Welterklärung*.

Dit beteken egter nie dat teologie (soos die positiewisme wil) met 'n 'onkenbare' terrein werk (Bylae 2G), of dat teologie as 'n *meningswetenskap* en natuurwetenskap as 'n *feitwetenskap* geklassifiseer moet word nie, aangesien die teologie ook met waarneembare feite werk (bv. in Skrifstudie) terwyl die natuurwetenskap eweneens met menings (hipoteses, teorieë en veralgemenings) werk: 'Die objektiewe feite en die subjektiewe rede, wat hul orden en reël en tot 'n eenheid verwerk, is *altwee* nodig en ewe onmisbaar' (Du Plessis, 1927d:124-125).

Dit beteken dat geloof nie teenoor die rede opgestel kan word nie.<sup>46</sup> Wat geglo word, moet óók redelik wees, aangesien die geloof nie onredelik of a-redelik is nie. As die geloof onredelik was, moes '... het geloof van de Christen ... hem in staat stellen om als een waarheid te erkennen wat hem zijn rede verzekert een onwaarheid te zijn' (Du Plessis, 1924b:329).<sup>47</sup> Nee, die wetenskaplike en godsdienstige gees moet krities op mekaar inspeel: die ervaringswetenskappe met hul oorwegend induktiewe metodes moet die godsdienstige opvattinge (bv. wêreldbeskouing), wat oorwegend deduktief werk,<sup>48</sup> kritiseer en beter in verband stel met die werklikheid, terwyl die godsdienstige wetenskap die metafisiese agtergrond verskaf waarbinne die resultate van die ervaringswetenskappe in die grootste moontlike totaliteits-raamwerk geïnterpreteer kan word (vgl. Nepgen, 1927a; 1927b).<sup>49</sup> Ewe min as *Weltanschauung* sonder die inset van *Welterklärung* korrek kan funksioneer, kan *Welterklärung* se werk afgehandel wees as dit nie in terme van 'n *Weltanschauung* verklaar is en *etiese* rigting gegee is nie (Bylae 2H).

Dié teenkanting teen 'n dualistiese wêreld- en wetenskapsbeskouing bied waarskynlik die agtergrond vir

- (a) Du Plessis (1928g) se positiewe oordeel oor A.N. Whitehead se *Science and the Modern World* waarvolgens "n nuwe leer van die heelal as organisme ... die ou materialistiese opvatting [moet] vervang', aangesien die holistiese siening die konflik tussen wetenskap en godsdiens geringer maak as wat dit vanuit 'n materialistiese wêreldbeskouing moontlik is;
- (b) sy positiewe waardering vir Jan Smuts se *Holism and Evolution*, waarin die grens tussen gees en stof eweneens vervaag (Du Plessis, 1933h:330); en
- (c) sy kritiek teen 'Christelike wetenskap', soos deur Kuyper voorgestaan, omdat dié siening na Du Plessis (1933d:145-151) se oordeel 'n 'dubbele waarheid' in die wetenskap indra, 'n

opvatting wat, volgens hom, Middeleeuse Nominaliste die geleentheid gegee het om 'as filosowe te glo wat hulle as teoloë moes loën'.

## *Metode*

Waar die teologie op terreine werk waar die gegewens werklik toetsbaar is, soos in die historiese gedeeltes van die Bybel, moet dit die metodes gebruik wat ander wetenskappe op daardie terreine gebruik (vgl. Wagener, 1930:17-18.)<sup>50</sup> Die toepassing van dié metodes is egter maar net 'n *eerste* stap in die teologiese argument (Moorrees, 1929:82), want 'verklaring is nie maar vasstelling en weergawe en toeligting van wat daar *geskrewe staan* nie; dis nadink oor en dan ontvou van wat daar *bedoel* word ... dus van die 'saak' waarom dit in die geskrifte van die Bybel gaan.' Vir sover die kritiese analise van die Bybel dus teologies relevant is, moet dit volgens dieselfde histories-kritiese metodes as dié van die historiese wetenskappe geskied (Pienaar, 1924a). *Het Zoeklicht* publiseer daarom heelwat oor

- (a) die histories-kritiese metode, sy noodsaak, resultate, en beoefenaars (vgl. Du Plessis, 1923d; 1923f; 1925d; 1927f; 1927g; 1927h; 1927i; 1927j; Kittel, 1923; Zahn, 1924; Peake, 1927; Weich, 1927a; 1927b; 1927c),
- (b) die bevindings van ander wetenskappe wat vir Skrifuitleg en die teologie relevant is (Overstreet, 1927; Cronje, 1928a; 1928b) en
- (c) reageer taamlik skerp teen rigtings wat die teologie – en veral die Bybelwetenskap – skynbaar op 'n onkritiese wyse wil bedryf (bv. die Amerikaanse fundamentalisme, waarvan die verbale inspirasieteorie<sup>51</sup> en die onderliggende rasionalisme (Nepgen, 1934a) veral uitgesonder word vir kritiek,<sup>52</sup> en die 'Kuyperse' rigting, wat aangeval word vir sy eksklusiwisme)<sup>53</sup> – hoewel laasgenoemde rigting ook telkens (teenoor fundamentalistiese skrywers) aangehaal word om aan te toon dat histories-kritiese ondersoek



sels in dié kringe as noodsaaklik aanvaar word (Du Plessis, 1926h:295, 297; 1927a:23-24; 1927l:365-367; 1929a; 1929e:272).<sup>54</sup>

Terselfdertyd moet die teologie – en dan by name Skrifuitleg – as dit op wetenskaplikheid wil aanspraak maak, hom nie aan die gangbare logika vergryp nie. Die A-groep is skerp om 'n logiese gaping in hulle opponente se argument te sien en om die argument as gevolg van dié gebrek as onwetenskaplik uit te wys (Bylae 2I).

As wetenskaplike stellings (empiries en logies) toetsbaar is, beteken dit egter nie dat hulle, wanneer hulle die toets deurstaan het, nou 'onwankelbaar' vas staan nie. Alle wetenskaplike werk – of dit natuur- of teologies-wetenskaplike werk is – is voorlopig en relatief en daarom voortdurend progressief-veranderend (Pienaar, 1929a:241). Trouens, die wetenskap vorder slegs deur die maak en uitskakel van foute (vgl. Du Plessis, 1927d:126; 1927l:379; Pienaar, 1930c:389).

Die *hermeneutiek* van die A-groep leun sterk op die rigting wat ook deur Doedes voorgestaan is en waarvolgens 'n Bybelse teks eers vir sy letterlike en tydshistoriese betekenis ondersoek, en dan vir sy teologiese of etiese waarde getoets moet word. (Bylae 2J).<sup>55</sup>

Seker die duidelikste voorbeelde van die A-groep se historiese benadering tot Skrifuitleg en teologiese argumentasie is Du Plessis (1928d) se 'n artikel oor 'Wettige Schriftverklaring', waarin die presiese stappe van Doedes se *Hermeneutiek* uiteengesit en in historiese verband met die geskiedenis van Skrifuitleg geplaas word, en Weich (1929c) se uiteensetting van 2 Timoteüs 3:16 in die lig van die verskille tussen die Hebreuse en Griekse kanon en die historiese persone Paulus en Timoteüs.<sup>56</sup> Dieselfde historiese hermeneutiek spreek ook uit Du Plessis (1933c:122, 124) se bespreking van Jesaja as profeet (wat na aanleiding van insig in die politieke, sosiale en ekonomiese omstandighede *van sy tyd* gepreek het en nie eeue vooruit voorspel het nie) en die boek Openbaring (wat verstaan moet word as 'n geskrif wat 'n boodskap gehad het *vir sy tyd*, en nie as voorspellings van die hedendaagse politieke strominge nie).

Teen dié agtergrond is dit verstaanbaar dat dié rigting hom, soos Van Oosterzee en Doedes, verset teen die onthistorisering van die Bybelse teologie – soos dit in die modernistiese teologie gebeur het – aangesien dit juis die *historiese* Bybelse konsepte is wat die boustene vorm van die Christelike teologie. Daarom is Du Plessis (1925b:124) skerp in sy kritiek op Barth, vir wie die *historiese* moment van die Christelike geloof – volgens Du Plessis se interpretasie van Barth – nie belangrik is nie. Hy vind Barth se idee van God as 'n *Deus absconditus* as 'n 'verdichtsel van de materialistiese filosofie' wat nie in die Bybel te vinde is nie. Of Du Plessis se Barth-interpretasie korrek is,<sup>57</sup> is nie hier ter sake nie. Wat belangrik is, is dat hy wou sien dat die Christelike teologie *histories* en *Bybels* gegrond sou wees. En dis juis om hierdie grond 'veilig' te stel voor die rede dat die historiese kritiek ingespan moes word.

As die historiese detail van die Bybel egter nie vanselfsprekend korrek en betroubaar is nie, ontstaan die vraag natuurlik hoe die *verkondiging* wat daarop gebou is dan vertrou kan word. Hierop antwoord Du Plessis (1927a:25):

Het antwoord is: 'Evenzeer als het God behaagd heeft om Abraham, een leugenaar, Jakob, een bedrieger, en David, een echtbreker, in Zijn heilsverbond op te nemen, en aan hen de openbaringsgeschiedenis vast te knopen, kon Hij zich van een onvertrouwbare schrijver als de opsteller van Kronieken, of een pessimist als de schrijver van Prediker als openbaringsmiddel hebben bediend.

Of die probleem daarmee regtig beantwoord is, is 'n ope vraag. Hoe dit ook al sy, die A-groep se opvatting oor die verhouding tussen historiografiese korrektheid en Bybelse waarheid het daartoe gelei dat hulle sekere kerklike leerstukke (bv. die inspirasie van die Bybel, die sondeval) op 'n eie manier geïnterpreteer het wat sterk verskil het van die redelik literalistiese interpretasie van die konserwatiewe BC-groep. Die voorbeelde in Bylae 2K illustreer die argumentasie.

## Teorie

Die Bybelwetenskaplikes uit die A-groep het aanvaar dat kerklike geloofsuitsprake na geestelike *realiteite* verwys en dat die (histories-) kritiese ondersoek van die Skrif<sup>58</sup> aan die lig moet bring wat die Bybel in sy verskillende dele aangaande dié grondwaarhede sê deur dit chronologies te orden en krities met mekaar te vergelyk. Die kerklike geloofsuitspraak word dan aan die resultate van die eksegetiese getoets, en dié twee saam weer aan die eise van die logika en die resultate van ander wetenskappe, sodat wat uiteindelik as *teologiese* formulering aangebied word,

- (a) aan die realiteit van die *onderwerp* vashou,
- (b) met die tersaaklike *Bybelse uitsprake* logiese verband hou,
- (c) aan die vereistes van die *gangbare logika* van argumentasie, en
- (d) aan die stand van *verbandhoudende kennis* in ander vakrigtings voldoen.

Maar dan is daar drie belangrike kwalifikasies wat die A-rigting aan dergelike teologiese uitsprake koppel. Eerstens: wanneer daar met die Bybel gewerk word, moet 'n deeglike *historiese* analise gemaak word – nie soseer om die vraag te beantwoord of dit waaroor die Bybel skryf, werklik gebeur het nie (hoewel dit deel van die probleemstelling is), maar om die Bybelse uitsprake in hulle *tydshistoriese verband* te verstaan. Nie alle Bybelse uitsprake kan op één lyn geplaas word nie, omdat daar *voortgang* in die Goddelike openbaring was asook 'n *voortgang* in die menslike bevatlikheid ter interpretasie van die openbaring. Tweedens: teologiese taal oor God is van huis uit 'antropomorfisties', sodat teologiese (ook Bybelse) uitsprake oor God – hoe logies steekhoudend ook al – nie *direkte* verwysingsgehalte het nie (Du Plessis, 1926e:213). Derdens: die realiteite waarna teologiese taal verwys, is nie 'amorfe' of *bloot* metafoeries bedoel nie, byvoorbeeld: die Christelike teologie kan hom nie tuis vind binne 'n filosofiese raamwerk wat slegs ruimte maak vir 'n panteïstiese godsbeeld nie. Hoewel die Bybelse taal oor God dus antropomorfisties is en daarom

slegs indirek na die realiteit van God verwys, verwys dit tog na meer as net 'n idee, naamlik na 'n *persoonlike God* (Du Plessis, 1927b:53-54).

Dit wil dus voorkom of 'n mens ook hier kan praat van 'n soort krities-realistiese raamwerk waarbinne die teologie in die algemeen en die Bybelwetenskap in die besonder bedryf word.

### *Implikasies*

Binne dié denkkringting kan kerklike belydenisse, juis omdat hulle historiese dokumente is, nie as vasstaande en ewig-geldend opgeneem word nie. Dergelike belydenisse mag derhalwe nie belemmerend op Skrifondersoek inwerk nie. Hulle kan rigtinggewend wees, maar nie normatief nie. Skrifverklaring moet die vryheid hê om die kerklike konfessies, wat historiese, menslike *reaksies* op die Goddelike openbaring is en logieserwyse uitdrukking gee aan die inhoud van die geloof, te toets. Daarom kan die kerklike leerstukke nie die resultate van die eksegeese vooruitloop, beperk of by voorbaat sensureer nie (H.P. van der Merwe, 1926c:164; 1926d; Du Plessis, 1926g:255).

Tog mag die teoloog nie om dié rede die kerklike konfessie *by voorbaat* buite spel plaas nie. Kerklike belydenisse formuleer in breë trekke die basiese geloofsuitsprake van die kerk en móét daarom voortdurend in die spel bly, sodat presies daardie konfessies teologies nader belig, omskryf en desnoods verander kan word. Juis die kritiese toetsing van die belydenis is die taak van die teoloog, en veral van die Bybelwetenskaplike. Daarom mag die kerk nie *per sinode* daardie belydenisse nader verklaar om langs dié weg slegs één interpretasie daarvan moontlik te maak nie. Eksegese is nie die werk van 'n sinode nie, maar van Bybelwetenskaplikes. Sou die sinode as eksegeet optree, sou sulke bevindinge die wetenskap aan bande lê en sou die Reformatoriese kerk weer 'n Roomse sinodokrasie instel en 'n basiese beginsel van die Protestantisme loën.

## Samevatting

Vergelyk 'n mens die A-rioting met dié van die dominante groep in die ABC-model, is daar bepaalde ooreenkomste wat die filosofiese en hermeneutiese beginsels betref en kan 'n mens sê dat die A-rioting in 'n sin 'n voortsetting en uitbouing is van *sekere* latente standpunte in die ABC-groep. Maar dit is ook duidelik dat die A-groep meer geraffineerd formuleer en heelwat meer aandag gee aan filosofiese probleme en veel nouer skakel met ander wetenskappe as wat die geval was by die vroeëre generasie teoloë.

Wat veral belangrik is, is die uitbou van 'n historiese hermeneutiek wat elke uitspraak (of dit van die Bybel self is of deur 'n moderne teoloog) histories relatief interpreteer. Daarom staan die histories-kritiese metode hier veel sterker en meer prominent op die voorgrond as wat die geval in die vorige era was. Trouens, in dié opsig wyk die A-groep van die dominante opinie van die ABC-groep af. Hoewel die ABC-groep iemand wat histories-krities gewerk het, sou tolereer, was die algemene houding daarteenoor sterk negatief. Marais praat selfs van sy *bekering* terug na die tradisionele siening. Daarteenoor sê Du Plessis (1927j:313):

Aan de Kweekskool te Stellenbosch leerde ik aan de Mozaiese afkomst van de Pentateuch gelooven. Van hier naar Schotland en naar Duitsland gegaan ... achte ik mij geroepen het konservatieve standpunt in bescherming te nemen ... Langdurige en eerlike studie heeft mij er echter van overtuigd, dat de traditionele opvatting verkeerd is, en dat de kritici in hun ontleding van het O.T. gelijk hebben.

Dié keuse vir 'n deur en deur historiese benadering vind veral uitdrukking in die A-rioting se afkeer van enige teologie wat die Bybel op enige manier onthistoriseer of bloot deduktief te werk gaan met teologiese stellings. Trouens, dit openbaar 'n sterk intolerante houding teenoor daardie soort teologie. Die A-rioting het dus die *toleransie* van die ABC-teologie kwytgeraak. Die volgehoue skerp kritiek teen die fundamentalisme én die Kuypse koers was vreemd aan die Bybelwetenskap van die vorige dekades. Daarom is die vraag na die

*casus belli* van die stryd van die twintigerjare nie so maklik uit te maak nie.<sup>59</sup>

Tog, die basiese filosofiese onderbou van die A-groep bly dieselfde as dié wat in die werke van Van Oosterzee, Doedes, Hofmeyr en Marais te bespeur was. Wat latent in die dominante ABC-teologie gelê het, is egter veel sterker en meer eksplisiet uitgebou deur die A-groep. En juis dit het die onderliggende spanning in die ABC-teologie na die oppervlakte gebring.

'n Probleem waaraan teoreties onvoldoende aandag gegee is, is die vraag na die verhouding tussen die historiese juistheid van Bybelse dokumente en die betroubaarheid van die godsdienstige insig wat uit die dokumente spreek. Dat dié probleem onvoldoende aangespreek is, spruit waarskynlik uit die mistieke opvatting van *godsdienst* wat dié groep daarop na gehou het. Dit wil sê, weens die feit dat godsdienstige ervaring (gekoppel aan die *testimonium Spiritus Sancti*) die basis van geloof gevorm het, was dié groep nie 'gedruk' om rekenskap te gee van dié probleem nie. Juis dié probleem was vir die BC-groep, soos verder betoog sal word, van kardinale belang en het by hulle die indruk geskep dat die A-groep maar net 'n 'geredigeerde' weergawe van die 'modernistiese teologie' van die 19de eeu was. Gevolglik kon die A-groep die BC-groep nie van die *geldigheid* van sy Bybelwetenskap oortuig nie.

Die kritiese inslag van die A-groep se teologie het egter ook teen ander probleme gestuit. Die hele era waarin hulle opgetree het, was – soos in die inleidende paragrawe van die hoofstuk aangetoon is – 'n tyd van onsekerheid en onstabiliteit. Die godsdienst en die Bybel was vir baie mense die 'laaste anker' in die onsekerheid. Die sosiaal-ekonomiese en politieke klimaat was nie bevorderlik vir dié soort teologie nie en die gewone kerkvolk het seker ook nie juis behoefte daaraan gehad nie. Indien die geldigheid van kennis óók afhang van die sosiale aanvaarbaarheid van die paradigma en van sy probleem-oplossende krag, was dit onwaarskynlik dat dié paradigma in daardie tydsgewrig kon slaag – hoe teoreties verantwoord en hoe 'in lyn' dit

ook al op internasionale vlak met die stand van die Bybelwetenskappe  
mog wees.

## Notas

- 1 Nadere omskrywings en beperkings op dié tipologieë sal onder die afsonderlike rubrieke behandel word. Telkens sal daar gepoog word om die wysgerige basis van dié modelle te identifiseer.
- 2 Vergelyk ook die korrespondensie tussen die Kaapse Ned. Geref. Kerk en die Church of the Province of South Africa oor moontlike kerkvereniging in dié verband, waar die vorm van *kerkregering* uiteindelik die struikelblok was (*The Unity of Christendom 1871:22-23*) en waar die Ned. Geref. Kerk se ampsdraers soos volg op die CPSA se uitnodiging reageer: 'When you say 'that every Christian Church witnesses to some portion of truth, or some practice overlooked by others,' that 'it will be one of the blessings of a reunited Christendom that each separate communion will bring its special gift to the general storehouse of the Church, and one member of Christ's body supply the defects, and correct the excesses, or clear up the views, or deepen the faith of another,' – you have our full and hearty concurrence ... While all Creeds are but the defective utterances of fallible men, we have in the Holy Scripture the language of God's own Spirit. It is for this reason that, while attaching high value to the Creeds of the early Church and the Confessions of Faith of later times, in their own place, and for the purposes for which they have hitherto been indispensable, we should desire the recognition of the unique position which God's Word holds to be specially distinct and clear.'
- 3 Vergelyk egter Smit, 1988, oor die vraag wat 'gereformeerde spiritualiteit' in die kerklike praktyk beteken. Dit het waarskynlik in die Ned. Geref. Kerk van dié tyd juis, vanweë sy Reveil-wortels, om dié soort spiritualiteit gegaan.
- 4 Vergelyk die onenigheid in Riversdal (1888) oor die wyse waarop die Nagmaal gebruik is, en prof. I. Marais (Du Plessis, 1923c:80) se reaksie daarop: 'Ik heb mij geroepen geacht dit één en ander aan te tonen, omdat niets mij zoo onaangenaam is als het Kuypériaans geroep van 'Wolf, wolf! Gereformeed hier, heterodox daar!' dat uit Holland komt overwaaien. Ik beschouw het een ramp voor onze Zuid-Afrikaanse Kerk, als die Kuypériaans-gereformeerde verdachtmakerij in ons land begint post te vatten.'
- 5 Sou dit die inlywing van dié gemeentes by die Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika wees wat die goeie verhouding tussen die Ned. Geref. Kerk en die GKN vanaf 1915 vertroebel het?
- 6 Vergelyk egter A. Moorrees (1923:9-16) oor die beskuldiging dat die Ned. Geref. Kerk se 'Engelsgesindheid' een van die redes was waarom die Hervormde Kerk nie met die Kaapse sinode wou verenig nie. Uit Moorrees se betoog blyk dat dit eerder die 'verdraagsaamheidsbeginsel' as Britse simpatieë was wat die Ned. Geref. Kerk bereid gemaak het om met die Engelsprekende wêreld saam te werk.
- 7 Hoewel hulle later wél meedoen (Mouton, 1984:291).
- 8 Dit was dan ook in dié tyd dat Kruger, wat 'n lidmaat van die Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika was, in Nederland kontak gemaak het met leiers van die Christelik Gereformeerde Kerk, soos De Kock en Bavinck (Mouton, 1984:282), wat die Boere goedgesind was.
- 9 Verderaan sal telkens na 'nasionaal' verwys word, hoewel 'n mens/streng genome van 'volks' moet praat, aangesien dit telkens oor *Afrikane*belange gaan. Die term 'nasionaal' is waarskynlik redelik onnadenkend uit die Kuypere denkrigting oorgeneem en op *volks*belange van toepassing gemaak. Aangesien die literatuur egter van 'nasionaal' praat, word die term ook hier gebruik.

- 10 Du Toit het dan ook nie alleen persoonlike kontak gehad met Kuyper en Groen van Prinsterer nie, maar daardie kontak in stand gehou (Oberholster, 1956:39-40).
- 11 Hoewel moedertaalonderrig tot mattek eers in 1934 wettlik gereël is (Keyter, 1947:353) en die Afrikaanse kind dus tot in daardie stadium 'n aansienlike agterstand gehad het by die Engelsprekende kind.
- 12 'n Mens moet hier versigtig wees: Keyter se siening is *irregskowend* geformuleer, en wel vanuit 'n Neo-Calvinistiese denkskema. Dis 'n ope vraag of die mens wat die slyd sedert 1914 gevoor het, dit altyd bewusstellik in hierdie terme bedink het. Aan die ander kant was die moehewe nie totaal afwesig nie, en kan 'n mens Keyter se hipenig nie buite rekening laat nie.
- 13 Die ems waarmee die kerk die saak aangepak het, blyk ook duidelik uit die Volkskongresse wat indertyd gehou is om oplossings te soek vir die probleme (vgl. Nopgen, 1934b; Albertyn, 1934).
- 14 Wanneer daar voortaan na die kerk verwys word, word die drie Afrikaanse kerke bedoel.
- 15 Ook Valeton van Utrecht het indertyd gepleit vir 'n *kerklike teologie* naas die godsdienshistoriese kursusse van die universiteit (Marais, 1905b). Vergelyk ook Marais, 1911f.
- 16 Sedert die eerste Ned. Geret. teologiesestudent egter in 1907 na die VU gegaan het, het daar tot met 1952 siegs 13 aan Utrecht studeer, teenoor die 60 aan die VU.
- 17 Vergelyk die dispuut oor S.J. du Toit se artikels in *Di' Afrikaanse Patriot* teen Andrew Murray, wat van onpartysiese optrede en van ongereformeerdeheid beskuldig is en die sinodale debat wat daarop gevolg het en op grond waarvan besluit is om gemeentelike teen die gees van die *Patriot* te waarsku (Du Plessis, 1932f; 1932h). By die sinode van 1880 was die meerderheidsopinie nog teen die van Du Toit se 'hging' gekant. Van die invloedryke sprekers tydens die sinode was Df. P.G.J. de Vos en C.F.J. Müller, wat later beide professore aan die Kweekskool sou word.
- 18 Vergelyk ook Marais se opmerking oor die Kuyperse 'verdagmakery' oor 'geretormeerdeheid', wat hy as 'n ramp' beskryf (Du Plessis, 1923c:80).
- 19 Vergelyk Hooftstuk 4 hieronder.
- 20 Kyk Hooftstuk 4 hieronder.
- 21 Ross, 'n emeritus, slyf onder meer: 'Hoe dit ook zij, de kritiek zal toch steeds voortgaan, daar er een menschelijk behoefte aan is: Moge het zijn op eene wijze die meer dan voorthen 'on verstand en harte beide' bevreedigt. Die niet kan medegaan behoort zorgvuldig gade te slaan.'
- 22 Hier is dit belangrik om terug te verwys na Hooftstuk 1, voetnoot 17. H.P. van der Merwe (1926f:378) is daar aangehaal met betrekking tot die siening van prof. Hofmeijer. Hy is in dieselfde paragraaf: „terwijl ik verder veel geholpen werd door wjlen Ds. D.J. Pienaar ... Hoe zeer is het te betwuen dat *hij* nu ons moest ontvallen!
- 23 Marais (191a) is in die verband. Nog lig er op myn rak een versnipperde Bijbel met een manuscrift er naast, waartin ik de Wellhausen documenten J.E., *cum suis* azzonderlijk inplakte. Ik gaf die taak op, omdat ik spoedig bemerkte, wat een hopeeloze verwanting door de oude voorstelling werd gestekt door den kleutbijbel van Kautzsch... Hieruit is dit duidelik dat Marais vir 'n tyd lank ernstige aandag aan die historiese kritiek gegee het en toe daarvan bekeer is.
- 24 Marais is egter geneig om hierdie bronne eerder as voor-Mosiese bronne te beskou en nie as latere geskifte nie.



- 25 Vergelyk Marais (1907a:29) wat Orr se opinie met instemming weergee, 'dat nuchtere en geloovige kritiek een noodzakelijkheid is en door geen waarheidlievend gemoed behoort gevreesd te worden', maar dit is tyd om 'protest aan te teekenen teen die uiterste vorme, die zij meer en meer aanneemt.'
- 26 Dié siening verskil in sekere opsigte van dié van Malan 1911:95: 'Aan 't feit ... der revelatie doet deze verwantschap met 't recht van andere volkeren, of de relatieve onvolkomenheid van Israels wetgeving niets te kort. Dit is trouwens de eigen voorstelling der Schrift. Het element der revelatie schuilt niet in elk dezer wetsbepalingen op zichzelf, maar in de goddelijke sanctie, die bij Israel aan de geheele rechtsorde verleend wordt, in de zoveel rechtsbepalingen, die in deze wetgeving gevonden worden, en in 't feit, dat tegenover de wreede bepalingen van Hammurabi's wet bij Israel de waarde van het menschelek leven, ook van den schuldige, veel hooger wordt geschat, en de rechte verhouding tusschen schuld en straf word hersteld.' Malan wil blykbaar nie -- soos Muller -- die openbaring in die Mosaiese wetgewing beperk tot die pedagogies nuwe element nie, maar die geheel as 'n kodeks met goddelike sanksie beskou. Hoewel hy ook aanvaar 'dat God ... zich aansluit bij de reeds bestaande' en dat daar nadruk gelê moet word op die verskille tussen Israel se godsdien en dié van die ou Nabye Ooste (Malan, 1911:96), is die Mosaiese wetgewing die *herstel* van die Goddelike regsorde op aarde. Daarom is die hele Mosaiese wet openbaring. (Die vraag of die Mosaiese wetgewing inderdaad hoër waarde heg aan die menslike lewe en minder wreed is, is natuurlik oop vir dispuut).
- 27 Marais verwys dan ook in *Gereformeerde Maandblad* (1912:110) in 'n positiewe sin na Van Oosterzee se kritiek op die etiese teologie van Groningen en volg hom in dié verband.
- 28 Hofmeyr (1928:178) skryf onder meer oor sy eerste lesing by Marais oor die skepping: 'Dis die indruk op my geheue van een van die twee groot baanbrekende lesse van my lewe op Bybelse gebied. En die tweede was nog meer nuut en frappant vir my ... want ons was toe nog almal blinde aanbidders van die Letter, sover ek weet. Dit het oor die Sondvloed gehandel..Ons kan ook wel met 'n plaaslike oorstroming hier te doen hê...'
- 29 Betekenisvol in dié verband is ook 'Bekommerd' se korrespondensie in *Die Kerkbode* van 1935, wat later as 'n brosjure uitgegee is, waarin dit onder andere heet ('Bekommerd', 1936:1-2): 'Maar nou is daar onder die aanhangers van die Kalvinisme, en bepaald ook in ons land en ons Kerk [d.i. die Ned. Geref. Kerk], TWEE RIGTINGS. Die een rigting vind sy beliggaming in die (Enkel) Gereformeerde Kerk en die ander in die Ned. Geref. Kerk ... Elkeen van die twee seksies ... het sy eie interpretasie van Kalvinisme, en ooreenkomstig die verskillende interpretasies is hulle ook verskillende sienswyses toegedaan, wat somtyds taamlik ver van mekaar verskil ... En wat sien ons nou, veral in die jongste tien of vyftien jare, of so? DAAR IS GEWELDIGE MAGTE AAN DIE WERK OM ONS NED. Geref. KERK VAN SY EIE KARAKTERISTIEKE KENMERKE TE BEROOF EN AL MEER EN MEER ENKEL-GEREFORMEERD TE LAAT WORD.'
- 30 Miskien was dit Du Plessis se emosionele afkeer in die 'Enkel Gereformeerde' Kerk, waarteen hy dikwels met redelike venyn te velde getrek het, wat hom die saak só laat voorstel het asof die beskuings wat met dié van die Gereformeerde Kerk saamhang, 'n 'eenskapse' nuwigheid in die Ned. Geref. Kerk was?
- 31 Dié benaming is egter misleidend, aangesien (a) iemand soos Bavinck eintlik uit die Afgeskeie Gereformeerde Kerk gekom het en dus nie 'n Kuyperiaan' was nie, en (b) die promovendi van die Vrije Universiteit nie almal 'Kuyperiaan' geword het of deel was van die meerderheidsparty wat teen Du Plessis opgetree het nie. Prof. Keet by name, het veel meer aan Du Plessis se kant gestaan as byvoorbeeld prof. Van Rooyen (vgl. bv. Du Plessis, 1930ha:164). Die term moet derhalwe hier generies verstaan word.
- 32 Bedoel word: toe hy daar professor was. Moorrees was ten tye van die hofsak reeds geëmeriteer.

- 33 Vergelyk die vermoede wat Du Plessis (1930p:341) uitspreek oor die verkiesing van di. D.G. Malan en D. Lategan as professore aan die Kweekskool (in plaas van dr. G.B.A. Gerdener): 'Hierdie twee manne is bekende ondersteuners van die meerderheidsbeweging in ons Kerk, en is stellig ook om dié rede gekies.' Teen 1930 was die meer fundamentalistiese koers, soos ook later sal blyk, reeds die 'meerderheidsparty' in die Ned. Geref. Kerk. Indien daar vóór 1920 nie 'aanknopingspunte' in die Ned. Geref. Kerk was nie, sou dié beweging nie so vinnig kon veld wen nie.
- 34 Nie almal sou met hom saamstem nie. So het Marais (1912c) byvoorbeeld teen Valeton se teologiese sienings kaspie gemaak, hoewel hy baie van hom as mens gedink het.
- 35 Vergelyk ook H.P. van der Merwe (1926f:378) se beroep op Hofmeijr. Volgens Van der Merwe het Hofmeijr hom tot die insig gebring dat 'de nieuwere opvatting niet behoeft te zijn in konflikt met de rechtzinnigheid, en allerminst met het geloof aan Gods Woord ...'. So ook F.J.B. Malan (1928:115-117).
- 36 Vergelyk ook die volgende formulering (Du Plessis, 1932ca:196): 'Wetenskap en godsdiens is aparte afdelings van die menselike kennis. Die eerste het te doen, hoofsaaklik, met feite; die tweede hoofsaaklik met valuasies (waarderings). ... Waar die gebied van die wetenskap ophou, daar begin die gebied van die godsdiens. [Hiervandaan] is die mens aangewys op 'n kennis ... wat hom deur openbaring van Bowe geskenk word.'
- 37 Vergelyk Neppen (1927b:177): 'Soms word van die filosofiese stelsel [van] Naturalisme (of ook Materialisme) gespreek asof dit wetenskap is. Maar dit is onwetenskaplik om so te spreek. Die wetenskappe het elk met 'n seker deel van die werklikheid te doen. Sodra ons trag om die veronderstelling van die wetenskappe tot 'n geordende sisteem op te bou, het ons die terrein van die wetenskappe verlaat, en is ons op die gebied van die filosofie. Ten onregte word van die beskouing van die naturalistiese wysbegeerte gespreek as wetenskap... As ... in die naam van wetenskap die ewolusie gebruik word, nie as 'n onderdeel van sekere wetenskappe nie, maar wel om 'n wêreld- of lewensbeskouing aan te dui, dan het ons nie meer met 'n wetenskap te doen nie, maar met 'n wysgerige stelsel wat op 'n onwetenskaplike generalisasie berus.' Wetenskap beteken hier waarneming en beskrywing (in terme van kousaliteit). Wetenskap kan nie behorensvrae antwoord nie. Dié meer positivistiese wetenskapsdefinisie verskil enigszins van dié van Du Plessis, maar illustreer die ywer om aan elk van die wetenskappe (waaronder 'etiek' hier ingesluit word), 'n legitieme speelruimte met sy eie reëls te verseker. Vergelyk ook H.P. van der Merwe (1927:197) wat die vraag stel of verskynsels in die wêreld altyd volkome tot 'het empiriese en het historiese wordende' teruggelei kan word en of sommige verskynsels soms trekke vertoon 'die ons noodzaken om ook nog een andere orde naast de tijdelike te postuleren, die wel in de tijdelike orde inwerkt, en dus ... transcendent van aard is, maar toch verder specifiek van de tijdelike te onderscheiden is.' 'n Mens kan byvoorbeeld – soos Hobbes – die menslike sedelikheid bloot immanent verklaar, maar jy sal met die gevoel bly sit dat dit 'ten koste van een stuk werklikheid' geskied het (H.P. van der Merwe, 1927:199).
- 38 Vergelyk McGregor (1926:13): 'De tweede voorwaarde is de erkenning van geestelike ervaringen – inspiratie, wedergeboorte, gemeenschap met God, enz. – als van gelijke waarde, al kunnen ze niet gemeten of gewogen worden, aan de zinswaarnemingen waarmee de fysikus of de bioloog zich bezig houdt.' Vergelyk ook Gerdener, 1927:293, waar op die kennisverenging van die empirisme gewys word.
- 39 Dis belangrik om daarop te let dat 'godsdiens' vir die A-groep iets heel anders is as teologie. Godsdiens is 'n persoonlike relasie met God en heel dikwels gevul met heel persoonlike inhoud. Dit het te make met die onderbewussyn en 'n mens se gevoels- en wilslewe, en maak vandaar 'n appél op die rede (Pienaar, 1930b:344-345). Godsdienstige belewenis is iets mistieks en daardie mistieke element vorm die kern van godsdiens (Du Plessis, 1930q:382) Vergelyk ook Wilcocks (1936:315).

- 40 Vergelyk Pienaar, 1924b:136: 'In verband met het Evangelie of de Evangelieën, bestaat er niet zo iets als 'n pure, intellektuele toestemming. ... Gevoel, wil, geloof spelen 'n grote rol. ... Doch, desnietteenstaande, moeten wij ons ook wel degelik op het gebied van de rede verplaatsen en met het intellektuele uitzicht rekening houden. ... Het verstand eis satisfaktie. M.a.w., het verstand is niet tevrede, voor en aler al de verschillende delen en stukken van kennis aangaande één of ander zaak geheel-en-al harmoniëren.' Vergelyk ook Smuts (1926a:233).
- 41 Vergelyk hier ook die opstel van A Murray (1934:237-243) van die Universiteit van die Witwatersrand waarin min of meer dieselfde denkrigting oor die verhouding natuurwetenskap en filosofie voorgestaan word deurdat 'n visie wat wyer strek as die waarneembare bepleit word.
- 42 Soms sien die A-groep 'rasionaliteit' ook as 'n begrip wat wyer strek as 'wetenskap'. Neppen (1927:178) sê byvoorbeeld: '...wetenskappe berus op grondwaarhede wat nog nooit wetenskaplik bewys is nie, maar wel deur die rede aanvaar word as waarhede waarsonder die wetenskappe nie beoefen kan word nie, [bv die wet van algemene kousasie of van die uniformiteit van die natuur]. Ons rede betwyfel die en andere grondveronderstellings nie, maar dit is nie die wetenskappe wat hulle bewys het nie. Die feit is dat om wetenskaplik te wees, moet daar sekere postulate of vereistes wat die logiese rede eenvoudig, sonder gewone wetenskaplike bewys, slegs op grond van die werking van die normale rede, aanvaar word. Die rede is dus wyer as die wetenskap.'
- 43 Matematiese sekerheid is van die soort: 'twee plus twee maak vier'; wetenskaplike sekerheid van die soort: 'vuur brand'; historiese sekerheid van die soort: 'Jan van Riebeeck was die eerste goewerneur van die Kaap'; etiese sekerheid van die soort: 'Om 'n leuen te vertel, is verkeerd'; godsdienstige sekerheid van die soort: 'God is die oppermagtige en absolute Wese.' Matematiese sekerheid is die hoogste graad van sekerheid, maar tegelyk ook die eties laagste vorm van sekerheid. Namate 'n mens met die 'leer' langs beweeg, kan meer en meer makliker ontken word.
- 44 Dié toedrag van sake maak dat wetenskaplikes ook die grense van hulle kennis sal beseef en respekteer: '... sommige wetenskaplikes ... meen dat, omdat hulle as wetenskapsmanne hoog aangeskrewe staan, hierdie feit aan hulle die reg gee om oor teologiese vraagstukke met ewe veel gesag te spreek ... Hierby moet egter gevoeg word dat daar wetenskaplikes is, wat ook *filosofie* is. Een van hulle is prof. A.N. Whitehead ... Sy boeke ... het dus besonder groot waarde as die uiteensetting van sy wêreldopvatting deur 'n man wat beide as wetenskaplike en as wysgeer naam gemaak het (Du Plessis, 1932d:220-221).
- 45 Vergelyk McGregor (1926:13): '... dat men de erkende wetenschappelijke regel zal huldigen om namelijk geen beginsel verder toe te passen dan de gegevens het toelaten. Met ander woorde een evolutiveleer die onze approbatie zal wegdragen zal moeten erkennen dat evolutie niet alles kan verklaren.'
- 46 Dit is belangrik om hier op 'n onderskeiding te let wat daar tussen twee soorte geloof gemaak word: Aan die een kant is daar 'geloof in Christus' wat dui op 'liefde tot en vertrouwen in Christus', wat 'n persoonlike en emosionele verbintenis is. Aan die ander kant is daar 'geloof aan de Christelike leer' wat dui op 'een voor-waar-houden van zekere leerstellingen, en ... een intellektuele verhouding' aandui (Du Plessis, 1926d:131).
- 47 En dit sou neerkom op gedwonge instemming wat tot 'n dualisme in kennis lei (Malan, 1931a:237). Malan (1931:238) haal Calvin in dié verband aan: 'Om deur geweld genoodsaak te word om in die waarheid te glo, is geen geloof in die waarheid nie, maar geloof in geweld.' Vergelyk ook Du Plessis (1931e).
- 48 Teenoor/naas hierdie metode-dichotomie van deduktief-induktief stel Malan (1929a:106-111) 'n vyfledige verdeling van metodes voor wat die een by die ander aansluit – soos Pienaar (1930c:391) dit uitdruk: 'Die grenslyne tussen die verskillende wetenskappe [astronomie-geologie-fisika-chemie-biologie-psigologie-logika-etiek] is maar dun en byna net teoreties: die *natuurwetenskaplike metode* gaan induktief te werk om wette te ontdek. Dié wette kom feitlik op die vergeesteliking van materie

neer (bv. waar die fisiese sy van die wêreld tot op die kragvelde van onwaarneembare elektrone toe ontleed word), sodat hier reeds 'n brug geslaan word tussen gees (krag) en stof. Die *filosofies-wetenskaplike metode* het te make met die klassifikasie en evaluering van die eienskappe van die mens in sy verhouding tot God en die heelal – waaronder die teologie resorteer. Die *psigologiese metode* ondersoek die 'geesteswerkinge' van die mens se verstand, gees of gemoed. Die *geskiedwetenskap* ondersoek menslike dokumente, stel die bronne seker en interpreteer daardie bronne (waar die eksegetiese wetenskappe pas). Maar dan is daar nog 'n deel van die werklikheid wat nie ondersoek is nie, naamlik daardie deel van die wêreld wat handel oor die 'kwaliteit' van die dinge wat ondersoek word en wat méér is as die gewone wetenskaplike kennis wat ons oor die werklikheid het en wat ook nie met een van die voorgenoemde metodes ondersoek kan word nie. Hier kan slegs met hipoteses gewerk word wat spronge in die onbekende maak: "n sprong na die onsigbare om van daar uit die sigbare tot ondersoek te dwing". Dié werkswyse is eie aan *alle* wetenskappe, insluitende die teologie: 'As die wetenskaplike hipotese 'n werkende hipotese is, dan seker gee ook die Christelike geloofshipotese 'n werkende metode.' Hierdie werkswyse kan die *geloofsmetode* heet. Dit beteken dat teologie, soos alle ander wetenskappe, 'n ernstige soeke na waarheid is, 'n soeke wat nie deur 'n 'luilekkerland' van 'n blote Skrifberoep opgelos kan word nie.

- 49 Vergelyk Anoniem (1929a:50): 'Ek het te Stellenbosch geleer dat dit (dat die Skrif die prinsiep van Godskennis is) 'n eerste beginsel is wat nie bewys kan word nie, maar 'geglo' moet word. Sels so ontbreek daar nog 'n epistemologiese teorie. Flint ontken dat sels die eerste beginsels 'geglo' word ... Hulle word rasioneel-intuïtief ingesien. Hy gee die primaat aan die rede – mits dit verlig is. Bavinck huldig die *common sense* benadering. Ons skep nie self ons kennis nie en ons is ook nie passiewe slagoffers van empirie nie ...' Die A-kamp skyn hier epistemologies min of meer op Flint se spoor te wees en téén die Bavinck-koers. Dié vermoede word sydelings bevestig deur Pienaar (1930a:293) se gesegde: 'Ons glo nie ons fundamentele beginsels nie omdat ons hulle bewys het, maar ons bewys hulle omdat ons hulle glo.' Vergelyk ook Du Plessis (1929ea:316-317), waar die induktief-deduktief-probleem weer uiteengesit word.
- 50 Vergelyk byvoorbeeld Du Plessis (1931c) se argument oor so 'n kardinale geloofstuk van die Christelike geloof as die historiesiteit van die opstanding van Jesus: 'Ons gaan dus vra, wat is die getuienis, op grond waarvan ons, en die Kristelike Kerk van die vroegste tye af, die opstanding van Jesus as 'n historiese feit aanvaar ...'
- 51 Vergelyk Inge (1925:79), H.P. van der Merwe (1926c; 1926ca) en 2.2 hieronder, waar die rede vir dié afwysing duidelik sal blyk.
- 52 Vergelyk egter die heel interessante onderskeiding van Pienaar (1929b), waarvolgens 'fundamentalisme' eintlik maar net die noodsaaklike konserwatiewe leerelement van die teologie verteenwoordig wat verhoed dat teologie in 'insidentalisme' verval, terwyl 'modernisme' beteken dat daar gestreef word om daardie bewaarde sienings krities in lyn te bring met hedendaagse insigte, om teologie sodoende van 'Middeleeuisme' te bewaar, sodat die een nie regtig sonder die ander kan klaarkom nie: 'Jaag al die Fundamentaliste in een kraal en al die Moderniste in 'n ander kraal, en dit sal nie lank duur nie of tussen die Fundamentaliste sal daar Moderniste wees en tussen die Moderniste sal daar Fundamentaliste wees.' Die noodsaak vir 'n balans tussen 'n band met die verlede en 'n kritiese afstand van die verlede word ook beklemtoon deur D.J. Malan (1929b) en Anoniem (1929c:379): 'Die onoordeelkundige bestryder van redeverheerliking verval lig in gesagsaanbidding'.
- 53 Tog is daar, ten minste aanvanklik, ook artikels in *Het Zoeklicht* geplaas wat op presies die afgewese opvatting gebaseer is. Vergelyk byvoorbeeld Lategan (1923).
- 54 Hoewel Du Plessis ook daarop wys dat iemand soos Bavinck, hoewel hy die probleme insien en uitvoerig daaroor skryf, geneig is om 'n konvensionele kinkel in die argument in te bring 'to draw a red herring over the trail' (Du Plessis 1927a:24) om so weer die ortodokse standpunt te red.

- 55 Du Plessis (1926d) se argument oor die letterlike betekenis van 2 Timoteus 3:16 volg ook in detail die voorskrifte van Doedes se hermeneutiek: Eers ontleed hy die presiese grammatikale vorme en sintaksis, dan plaas hy daardie betekenis in die konteks van Paulus se spraakgebruik en dan in die konteks van die Joodse gebruik van tekste van die tyd. Vergelyk ook H. Pienaar (1927a; 1927b) se uiteensetting van Paulus se teologie, waarin die persoonlikheid van Paulus en sy eie wêreldbeeld en denkwêreld 'n belangrike rol speel, en Weich (1927e:336-337, maar veral 339), waar die verhouding tussen die betekenis van 'n teks in Ou-Testamentiese tyd en die betekenis wat die Nuwe Testament daaraan gee, presies uitgelê word soos Doedes dit hanteer het. Vergelyk ook Mentz (1928:133-140) se interpretasie van Nuwe-Testamentiese passasies wat met glossolalie te make het.
- 56 Die eis dat die eksegeet moet besluit watter soort literatuur 'n bepaalde Bybelboek of teksgedeelte is en in dié besluit nie moet voorgeskryf word deur allerlei vooropgestelde dogmatiese idees nie (Du Plessis, 1931a:364), is ook 'n idee wat sterk deur Doedes verdedig word.
- 57 Interessant is egter dat hy Barth ook *histories* wil verstaan: 'Om zijn theologies standpunt recht te begrijpen, mogen wij zijn tot melancholie gestemd temperament [as gevolg van die Eerste Wêreldoorlog] niet uit 't oog verliezen' (Du Plessis, 1929b:171).
- 58 Vergelyk in dié verband die korrespondensie in *Het Zoeklicht* 4(1926) 185 en verder, waar gereageer word op 'n mening wat vroeër uitgespreek is, naamlik dat die interpretasie van Genesis 3 'n 'saak van eksegeese', maar nie van konfessie nie.
- 59 Terwyl Gerdener (1943:221) sê: 'As daar 'n enkele *casus belli* genoem word vir die stryd ... dan is dit die verskyning van hierdie blad [*Die Ou Paaië*], beskou Snyman (1965:11-12) juis die verskyning van *Het Zoeklicht* as die eintlike oorsaak van die stryd.

---

# Die konserwatiewe rigting in die Bybelwetenskap (1900–1935)

## Die teologie en Bybelwetenskap van die BC-groep

### *Voorbehoud*

Onder die 'BC-groep' word die uitgangspunte en werkwyse van die 'Kuyperiaanse' én fundamentalistiese ('Princeton'-)groepe in die Ned. Geref. Kerk behandel soos dit ná 1920 gekristalliseer het. Dat dié twee groepe reeds in die negentiende eeu in die Ned. Geref. Kerk ingang gevind het, is vroeër betoog. Die vereniging van dié twee modelle tot 'n relatiewe eenheid is egter, wat die Ned. Geref. Kerk betref, 'n twintigste-eeuse fenomeen. Dié *versmelting* van die twee rigtings is waarskynlik toe te skryf aan

- (a) die sosiaal-maatskaplike omstandighede en behoeftes eie aan die Afrikaanse gemeenskap van die tyd waaroor dit hier gaan en waarop later teruggekom sal word, en is moontlik gemaak deur
- (b) 'n gemeenskaplike wysgerige bodem ten grondslag van dié twee histories en geografies afsonderlike denkrigtings, asook
- (c) bepaalde sterk teologiese ooreenkomste tussen hulle.

Daar was dan ook, afgesien van die goeie verstandhouding tussen die *Kuyperse* rigting, die *Princeton*-rigting en 'Stellenbosch' – waarop vroeër gewys is – 'n besonder goeie verhouding tussen die 'Amsterdamse' en 'Princetonse' teologie onderling, aangesien die gereformeerde kerke in die VSA sterk bande gehad het met Nederlandse Gereformeerde Kerke, in besonder met Kuyper se

rigting. In die VSA was daar 'n redelike sterk gemeenskap van Nederlandse herkoms. Princeton-studente het aan die Vrije Universiteit gaan studeer, heelparty persone uit die Hollandse 'Kuyper'-groep is na teologiese inrigtings in die VSA beroep ('Rondschouwer', 1929) en Kuyper het, soos ook Hepp later, die 'Stone lectures' aan Princeton se seminarie gaan hou.

Tog kan 'n mens nie uit hierdie samewerking *noodwendig* aflei dat die Princeton-rigting 'daarom' Kuyperiaans of die Kuyper-groep 'daarom' fundamentalisties was nie. In Princeton self was daar meer as een rigting, naamlik 'n konserwatief-gereformeerde rigting én 'n tipies fundamentalistiese rigting, wat nie sonder meer met mekaar geïdentifiseer mag word nie.<sup>1</sup> Die fundamentalistiese seksie het hulle dan ook later van die konserwatiewe rigting in Princeton afgeskei en hulle eie seminarie te Westminster gaan stig.<sup>2</sup> Dit is daarom nodig om eers aandag te gee aan die Kuyperse en die fundamentalistiese teologiese modelle.

### *Die 'Kuyperse' rigting*

Wanneer daar oor 'die' Kuyperse rigting gepraat word, dui dit nie op 'n ongedifferensieerde groep mense nie, veral nie in die teologiese sin nie. Binne die Kuyperse rigting was daar 'n spektrum van baie tot minder konserwatief.

Vir eers moet daar 'n onderskeid getref word tussen diegene wat uit die Doleansie gekom het (die egte 'Kuyperiane') en diegene wat uit die Afgeskeie Gereformeerde Kerke gekom het en met die kerkvereniging deel van die Gereformeerde Kerke in Nederland geword het. So byvoorbeeld was Bavinck, hoewel hy 'n dosent aan die Vrije Universiteit was, 'n produk van die Kampense teologiese fakulteit van die Afgeskeie Gereformeerde Kerk.

Dat daar verskillende strominge in die Kuyper-groep was, blyk ook daaruit dat iemand soos Geelkerken 'n redelik 'liberale' interpretasie van Genesis 3 kon gee, dat hy juis as gevolg daarvan uit die Gereformeerde Kerk in Nederland gesit is en dat prof. Grosheide van

dieselfde Kerk dié uitsetting as 'n fout kon bestempel (Du Plessis, 1930s:400-401). Om dieselfde rede kon 'n Gereformeerde predikant van die Kuyperse rigting indertyd selfs met iemand soos Du Plessis identifiseer (Anoniem, 1930a).

Dat daar in dié groep 'n neiging bestaan het tot ultra-konserwatisme kan egter nie ontken word nie. Vanweë hierdie neiging is iemand soos P.J. Hoedemaker van die Vrije Universiteit se kampus 'verdryf' en was selfs Bavinck as 'te ruim' beskou (terwyl Kuyper op sy beurt by Kampen se kampus onder verdenking was van 'ongereformeerdeheid' (Du Plessis, 1931f:322).

Dit sal daarom nodig wees om kortliks aandag te gee aan twee van die hooffigure uit dié rigting wat 'n sterk invloed op die teologiese denke van die Ned. Geref. Kerk gehad het.

## A. Kuyper

Die 'Kuyperiaanse' model het twee bene, naamlik 'n teologiese en 'n politieke been.<sup>3</sup> Die teologiese been was bedoel om die *modernisme* in die Nederlandse Kerk van die negentiende eeu te bestry. Deur sterk klem te lê op die handhawing van die kerklike belydenisskrifte is daar gepoog om die modernistiese leer en teologie hok te slaan. Die kerklike belydenisskrifte het daarmee die basis en vertrekpunt van alle teologiese én ander wetenskaplike arbeid geword. Enige nuwe standpunt moes, om aanvaarbaar te wees, eers as 'n logiese implikasie van die belydenisskrifte bewys word, en as dit nie aangetoon kon word nie, moes so 'n siening per definisie verwerp word.<sup>4</sup>

Die tweede, politieke, been was teen die verspreiding van die 'rewolusie-gees' gemik, dit wil sê teen die humanisme en individualisme wat ten grondslag van die Franse revolusie gelê het<sup>5</sup>. Politiek moes so bedryf word dat nie die mens nie, maar God die middelpunt van alles sou wees. Derhalwe moes individualisme (anti-outoritarisme) en humanisme bestry word deur die afwysing van 'n individualistiese demokrasie en die beklemtoning van die *volk* met sy goddelikgegewe aard. Om die revolusiegees doeltreffend te bestry, moes ook onderwysinrigtings 'n *Christelike* karakter dra, dit wil sê, só ingerig



wees dat die kerklike belydenis die basis van elke onderrigleerplan bly. Dit geld ook alle wetenskapsbeoefening; dit moet op 'n Christelike (d.i. belydenis-)grondslag bedryf word.

Ter wille van die latere vergelyking tussen die Kuyperiaanse en die fundamentalistiese teologiese modelle is dit belangrik om daarop te wys dat die klem op die *Christelike* wetenskap by Kuyper op 'n dualistiese beskouing van die werklikheid berus. Die wêreld bestaan uit gelowige en ongelowige mense, en terwyl die ongelowige wêreld op die gewone (gevalle) rede aangewese is, kan die gelowige wêreld aanspraak maak op 'n deur die geloof geheiligde rede, wat sy oriëntasie in die Woord van God het, waarvan die belydenisskrifte 'n noukeurige samevatting is<sup>6</sup>.

Daarom moes die kerklike belydenis die grondslag word vir die Christelike ordening van die hele samelewing. Dit gaan hier om 'n radikale alternatief vir die revolusiegees, naamlik een waarin die gesag (soewereiniteit) van God op elke lewensterrein erken en uitgeleef word. 'Gesag van God' het egter nie 'n algemeen-christelike of selfs algemeen-gereformeerde definisie gehad nie – want dan sou dit die moderne teologie moes insluit – maar 'n baie spesifieke definisie, en wel soos die Gereformeerde Kerke in Nederland die kerklike belydenis verstaan en uitgelê het. En dié verstaan van die belydenis het op sy beurt op 'n spesifieke verstaan van die Skrif berus – want die belydenis moes verstaan word as in ooreenstemming met die Skrif self.

Hoewel die politieke been in die Kuyperse rigting – gegewe die situasie in Nederland – die belangrikste aspek was, het dié politieke sienings op bepaalde teologiese uitgangspunte berus, waarvan 'gesag' een van die belangrikstes was. In 'n brief aan Gunning in verband met dié se Skrifbeskouing skryf Kuyper onder meer (Augustijn, 1969a:27):

Als laatste machtig element in mijn welbewuste epicrise van dit verschijnsel, komt ... *de gezagskwestie*. Ik heb er dorst naar.

En gesag het weer direk berus op die Bybel en Bybelse uitsprake. Dit blyk uit uitsprake van Kuyper – en later ook Bavinck – dat 'n (ander) teologiese rigting geduld is solank dit die gesagsbeginsel nie

ondermyn het nie. Maar die kriteria vir die besluit oor wanneer presies die gesagsbeginsel in die gedrang gekom het, is nie duidelik nie.<sup>7</sup>

Aan die een kant lyk dit asof ten minste 'n matige histories-kritiese Skrifondersoek *in beginsel* aanvaar is, solank die bedryf van dié metode die belydenis self nie in gevaar stel nie.<sup>8</sup> Kuyper formuleer byvoorbeeld soos volg in sy *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (Deel III) van 1894 (p.52):

[Het is] ongeoorloofd ... aan alle historisch-kritisch onderzoek ... enkel wyl de resultaten van dit onderzoek niet met zekere overgeleverde meeningen overeenkomen, den pas te willen afsnijden. Gewapend met hun onderscheiding tusschen den auctor primarius en secundarius hebben met name de Gereformeerde theologen, steeds de mogelijkheid van stuksgewijze compositie en latere herziening door nieuwe redactie bij de Bijbelboeken toegegeven, en mits men maar geheel den arbeid, ... met inbegrip van de latere redactiën, onder de inwerking van de inspiratio scriptuaria plaatse, kan zulk eene voorstelling nimmer met het testimonium Spiritus Sancti in botsing geraken.

Maar in sy konflik met die konserwatief-etiese en meer liberaal-etiese rigtings in Nederland, waarvan Augustijn (1969a; 1969b) 'n uitvoerige verslag gee, het Kuyper hom anders uitgelaat: Daarvolgens lyk dit of sy Skrifbeskouing mettertyd al hoe meer oorgehel het na 'n meganiese inspirasiebeskouing, en sy teologie – in aansluiting by die gereformeerde skolastici van die sewentiende eeu – na 'n sluitende sisteem, sodat daar mettertyd al hoe minder ruimte gelaat is vir die kritiese inset van Bybelwetenskappe. In *De Heraut* van 14 Julie 1878 skryf Kuyper byvoorbeeld oor die openbarings- en inspirasiebegrippe (Augustijn, 1969b:90):

Het 'alzo spreekt de Here' betekend in verreweg de meesten gevallen 'een woordelijk, letterlijk spreken ...', waarbij niets *uit den profeet*, maar alles *uit God* opwelt, met dien verstande dat dezelfde reeks van aanstippen of aanrakingen die de ziel door het sensorium langs de gehoorzenuwen zou ontvang hebben ... nu onmiddellijk, langs inwendig geestelijken weg in de ziel des profeten bewerkt of veroorzaakt worden door God'.

... [Die Bybelskrywers het die woorde versamel en is in dié proses só deur die Gees van God gelei] dat de gedachtenvorm die uit hun pen vloeide, niet maar was zoals die uitviel, maar uitviel op het natuurlijk erts van hun gedachten die gedreven was door den Heiligen Geest ... Aldus onfeilbaarheid!

In sy *De hedendaagsche schrijfkritiek en haar bedenkelijke strekking voor de gemeente des levenden Gods* van 1881 (p. 21) omskryf Kuyper sy inspirasiebeskouing verder (Augustijn, 1969b:103):

Een inspiratie van woorden alzoo, niet *mechanisch* door influisteren aan het vleeschelijk oor, maar *organisch* door tevoorschijnroeping der woorden uit 's menschen eigen bewustzijn.

En in sy *Het werk van den Heiligen Geest* sê Kuyper (p. 299):

Het geheel van de schriften gelijk het ... aan de Kerk werd overgegeven, én voor zooveel zijn inhoud aangaat én voor wat aangaat de keuze en rangschikking van de oude documenten, en voor wat den gekosen vorm, tot in de woorden toe, betreft, geheel voor rekening komt van den H. Geest. D.w.z. dat de H. Geest de mannen, die hieraan gearbeid hebben bewust of onbewust, zoo heeft bestuurd en geleid bij hun denken, kiezen, schiften, woordkeus en opschrijven dat hetgeen zij ten slotte aan het nageslacht overgaven, volkomen waarborg bezat van goddelijke, volstreckte outoriteit.

Kuyper se gedagtegang strook volledig met dié van Hodgé, wat in sy *Systematic Theology* Deel I (p 152) sê:

From these statements it appears that Protestants hold ... that the Scriptures are the word of God, written under the inspiration of the Holy Spirit, and are therefore infallible, and of Divine Authority in all things pertaining to faith and practice, and consequently free from all error whether of doctrine, fact or precept.

Dié 'organiese' (soms ook genoem 'grafiese') inspirasieeler hét dan ook nie juis dramaties verskil van die 'volle' inspirasiebeskouing van die fundamentalisme (Du Plessis, 1928h:376-377) of van die meganiese teorie van die skolastici nie.<sup>9</sup> In elke geval moes die besondere

inspirasiebeskouing die *waarborg* voorsien vir die soort *gesag* wat die betrokke teologiese sisteem aan Skrifuitsprake geheg het. Du Plessis (1933e:247, 249) het daarom gelyk in sy kritiek op Du Preez se proefskrif (waarin die 'Kuyperse' organiese inspirasieteorie teenoor alle 'dualistiese' beskouings verdedig word)<sup>10</sup> as hy sê:

As ons die twee [die meganiese en organiese inspirasieeerstukke] langs mekaar plaas, dan sien ons dat hulle net soseer na mekaar lyk as tweelingsusters. Alleen maar, die een beskou die Bybelskrywers as meganismes, en die ander as organe.... Die oogmerk van die teorie [is] in beide gevalle ... om 'n meganies volmaakte Skrif te verkry. 'Die Teopneustie werk in feilbare mense onfeilbaar en bring 'n feillose produk voort' (p.355). Nou, as daardie oogmerk, "n feillose produk", bereik word deur mense wat as meganismes, of deur mense wat as organismes (organe) werksaam is, dan maak dit tog maar weinig verskil.... Die essensiële punt in die sogenaamde 'organiese' Inspirasie leer is dit: God moet beskou word as die Outeur van die *hele* Bybel, met gebreke en al; en waar ons foute en feile waarneem moet ons gelowig aanneem dat Hy hulle in sy gepredestineerde plan opgeneem het, maar dat die outografa ... geheel feilloos was: alle foute wat ons teenkom is afskryf- of oorskryffoute.

Naas die gesagselement is daar 'n tweede kernpunt in Kuyper se denke wat bepalend was vir sy teologiese standpunt, naamlik die *gewone gemeentelid*. Sy hele stryd teen die etiese teologie was ter wille van die gewone lidmaat en uiteindelik wou hy 'n teologie ontwerp *uit die gesigspunt van die gewone gelowige*. Die gewone gelowige lees die Bybel as *God* se woorde, en derhalwe moet hy nie uit daardie siening geskok word nie (Augustijn, 1969b:89-90, met verwysing na *De Heraut* van 21 April 1878). Boonop ervaar die gemeente 'instinktief' dat die etiese teologie die Bybel as basis van die geloof ondermyn.

Wanneer Kuyper die relatiewe reg van kritiese Skrifstudie erken, is dit slegs bedoel vir die 'enkele teoloë', maar die resultate daarvan mag nie aan die gemeente deurgegee word nie (Augustijn, 1969b:90 – met verwysing na *De Heraut* van 21 April 1878). En uiteindelik moet die hele kritiese teologie liever laat vaar word, aangesien elke volgende

geslag verder gaan met die kritiek as die vorige (*De Heraut* 12 Junie 1881 – Augustijn, 1969b:92), en die hele doenigheid op die ou einde nie veel nuttigs voortbring nie. In aansluiting hierby wys Kuyper ook elke studie wat hom deur 'n 'filosofiese uitgangspunt' laat beheers, af (Augustijn, 1969b:103) en verklaar dat 'n mens die Bybel moet lees 'soos hy homself aanbied'.

Dié klem op die 'gewone mens' en die keuse téén die kritiese teologie en 'n 'filosofiese uitgangspunt' is nie sonder gevolge nie. Dit het ook 'n keuse vir 'n bepaalde *kenteorie* meegebring – sy dit ook onbewustelik. Vergelyk 'n mens Kuyper se siening van die basiese veronderstellings vir die beoefening van wetenskap met die beginsels van die naïewe realisme, ofte wel *Common Sense Realism* (Van Heerden, 1988:167-173), is die ooreenkoms té opvallend om toevallig te wees.

Maar dan is daar tog ook iets van 'n anomalie in Kuyper se benadering. Aan die een kant bou hy – op voetspoor van die gereformeerde skolastici – op 'n eg rasionalistiese wyse 'n sluitende teologiese sisteem. Aan die ander kant wil hy aan die hand van *Skrifstudie* (Skrifbewyse) daardie sisteem staande hou. Skrifstudie, hoewel dit die skyn van induksie bewaar, het derhalwe geen egte kritiese funksie meer nie en kan nie werklik die *sisteem* bevraagteken nie. Hoewel dit nie die enigste anomalie of spanning in Kuyper se denksisteem was nie (vgl. Klapwijk, 1983:97-99; 100-103; Dooyeweerd, 1939:197, 225), is dit vir die doel van dié ondersoek die belangrikste.

Neem 'n mens in ag dat dit vir Kuyper

- (a) om 'n sluitende teologiese *sisteem* gegaan het, dat hy (daarom)
  - (b) aan die belydenisskrifte 'n sterk normatiewe plek toegeken het, dat hy (onder andere)
  - (c) van 'n naïef-realistiese *kenteorie* gebruik gemaak het en van
  - (d) 'n feitlik meganiese inspirasieteorie uitgegaan het,
- oorreed die konklusie wat Augustijn (1969b:102) hieruit vir die 'lot' van die Bybelwetenskappe trek:

Kuyper zet ... alles op één kaart: de inspiratie der Heilige Schrift garandeerd de feitelikheid van alle in de Schrift vermelde gegevens. Deze opvatting van de inspirasie word dan gedekt met het gezag van Jezus. Vanuit een dogmatisch begrip, een bepaalde inspiratie-teorie, word hier de exegese dus praktisch onmogelijk gemaakt.

## H. Bavinck

### In Bavinck se *Gereformeerde Dogmatiek* Deel I

- \* behandel hy die 'onvolmaakte' gedaante van die Woord van God in menslike vorm (p.352),
- \* sê hy dat die Bybel in sy menslike gestalte net soos alle ander literatuur aan histories-kritiese ondersoek onderwerp kan word (p.382),
- \* gee hy toe dat die Bybel ons nie van 'eksakte kennis' – soos die natuurwetenskappe – voorsien nie (p.416),
- \* sê hy dat die geskiedenisboeke van die Ou Testament nie bedoel om vir ons 'n presiese prentjie van die geskiedenis van Israel te gee soos ons dit vandag sou skryf nie (pp.361-362),
- \* erken hy in soveel woorde dat dit 'n 'ijdele poging' sou wees om die besware van die Hoër Kritiek, naamlik dat daar teenstrydighede en historiese, morele en ander probleme in die Bybel voorkom, 'weg te cijferen en te doen, alsof zij niet bestaan' (p.434),
- \* en gaan hy selfs so ver om verskillende vorme van literatuur, waaronder legendes, in die Bybel te erken wanneer hy sê die Bybel kan nie as 'n 'handboek voor geologie, fysika, astronomie, geografie of historie' gebruik word nie. Net soos Paulus se *argumenta ad hominem* nie 'n les in die logika is nie, is die Bybelse uitsprake oor die natuur nie noodwendig lesse in die natuurkunde nie. Hy vra aandag vir die verskil in opvatting wat daar oor geskiedskrywing bestaan tussen die Semitiese en die modern-Europese wêreld. By nadere ondersoek kan dit blyk dat sommige dele van die Skrif wat ons nog altyd vir geskiedenis aangesien het 'volstrekt geen historie

in onze zin' bevat. 'Materieel kunnen die gedeelten dus fabelen, legenden, allegorieën, poëtiese voorstellingen' ens. bevat, soos die geval kan wees met Genesis 1-3 (p.433).

Hierdie soort uitsprake verskil op die oog af sterk van dié uit fundamentalistiese kringe – soos later sal blyk. Maar dan (pp.410-412) lyk dit weer asof Bavinck dit téén die historiese kritiek het. Historiesekritici het dit nie teen die *vorm* van die Bybel nie, maar – soos dit die gewoonte van die ongeloof is – teen sy soteriologiese *boodskap*.<sup>11</sup> Voorts aanvaar Bavinck skynbaar dat die probleme waarop die historiese kritiek wys, nie in die outografa bestaan het nie, wat impliseer dat die historiese-kritiese arbeid eintlik tydverspilling is. Hy hanteer verder die onderskeid tussen die Goddelike en menslike outeurs (as eerste en tweede oorsake van die geskrewe teks van die Bybel) op so 'n manier (p.405) dat ook die 'periferale' dele van die Skrif *Godswoorde* bly (p.410)<sup>12</sup> en beskou die fundamentaliste Hodge en Warfield (sowel as Kuyper) se inspirasiebeskouings as die ware voortsetting van die ou kerklike belydenis oor dié aangeleentheid (p.391 n 5).

Dié soort uitsprake lyk of dit in konflik is met dié waarna daar vroeër verwys is, en vertoon ooreenstemming met die sienings van die fundamentalisme. Dié skynbare 'tweeslagtigheid' spruit waarskynlik daaruit dat Bavinck met die konsep van die feilloosheid van die outografa werk. Die teenstrydighede en foute waarop die historiese kritiek wys, is *skyn*, omdat die meeste daarvan gewone skryffoute is. Daarom moet 'n mens nie dié sake in berekening bring wanneer jy 'n inspirasieteorie uitwerk nie (pp.393-394). Ignoreer 'n mens die 'afskryf- en oorskryffoute,' bly daar slegs duidelike styl- en taalverskille oor (pp.404-405). En hierdie verskille lewer geen probleem op nie, omdat hulle die (organiese) menslike medewerking by die totstandkoming van die Skrif illustreer en tekenend is van die 'diensknegsgestalte' wat die Goddelike Woord aangeneem het (pp.405-406). Die Woord van God, hoewel dit in diensknegsgestalte na ons toe gekom het, is daarom nog steeds *sine labe* ontvang en neergeskryf.

Vergelyk 'n mens *hierdie* soort argumentasie met dié uit eg fundamentalistiese kringe, is die verskille – indien enige – gradueel:

Inspiration is not a mechanical, crass, bald compulsion of the sacred writers, but rather a dynamic, divine influence over their free-acting faculties in order that the latter in relation to the subject-matter then in hand may be kept inerrant, *i.e.*, without mistake or fault. It is limiting the Holy One of Israel to say that He is unable to do this without turning a human being into an automaton ... [I]f ... God gave them only the thought, permitting them to express it in their own words, what guarantee have we that they have done so? (Gray, III:14-15).

Selfs al sou Bavinck teoreties tog ruimte gehad het vir kritiese Skrifstudie, het die *praktik* vir hom anders gelyk: 'n mens moes liever rigtings vermy wat daartoe kan *aanleiding* gee dat die gesag van die Skrif en die belydenis ondermyn word. So het Bavinck byvoorbeeld geredeneer dat 'n mens die evolusieleer, al is daar elemente van waarheid in, liefs *in toto* moet bestry, omdat dit *aanleiding* kan gee tot die ontkenning van 'n *historiese* sondeval soos in Genesis 3 beskryf (Anoniem, 1929a:51).

Miskien is dit juis Bavinck se epistemologiese onderbou wat hom uiteindelik tog vir die letterlike betekenis van die Bybelse verhale laat kies en die meer kritiese resultate laat verwerp het. In dié verband is die getuienis van 'n student van Bavinck interessant (Anoniem, 1929a:50):

Ek het te Stellenbosch geleer dat dit [die prinsipia van die Godskennis] 'n eerste beginsel is wat nie bewys kan word nie maar 'geglo' word. Selfs so ontbreek daar nog 'n epistemologiese teorie. Flint ontken dat selfs die eerste beginsels 'geglo' word ('Agnosticism,' 228). Hulle word rasonneel-intuïtief ingesien. Hy gee die primaat aan die rede – mits dit verlig is. Bavinck huldig die *common sense* benadering. Ons skep nie self ons kennis nie en ons is ook nie passiewe slagoffers van empirie nie.

Indien hierdie getuienis korrek is en Bavinck dus – soos Kuyper – inderdaad vir die *Common Sense*-benadering gekies het, is sy



denksistiem tog problematies. Want aan die een kant gee Bavick toe dat Genesis 1-3 (of dan 1-11) 'n fabel, legende of poëtiese voorstelling kan wees (wat nie met 'n naïef-realisties-gefundeerde Skrifopvatting gerym kan word nie), maar hou hy aan die ander kant – tipies naïef-realisties – aan die historisiteit van Genesis 3 vas.

Dit mag wees dat daar in Bavinck self 'n stryd aan die gang was tussen 'n meer en minder naïewe benadering – en volgens Du Plessis (1931f:322) wás daar die een of ander tyd inderdaad 'n poging om Bavinck uit die Vrije Universiteit te ontslaan.<sup>13</sup>

Wanneer 'n mens ander sienings van Bavinck met dié van die fundamentalisme vergelyk, is daar meer tekens van 'n kritiese houding wat by hom aan die gis was. Dit word veral duidelik in sy beskouing van geskiedenis. Bavinck sê in sy *Gereformeerde Dogmatiek Deel I* (p.474):

De geschiedbeschrijving der Heilige Schrift draagt een eigen karakter. Het is haar niet te doen, dat wij precies alles zouden weten, wat er in de verleden tijden met ... Israel gebeurd is.... Van het standpunt en naar de maatstaf eener profane geschiedenis beoordeeld is zij daarom menigwerf incompleet, vol leemten.... Zij geeft ons in het bepalen van plaats en tijd, in de orde der gebeurtenissen ... volstrekt niet die nauwkeurigheid, welke wij dikwerf wensen zouden.... [Die waarheid van] de Schrift is volstrekt niet in al haar bestanddelen van dezelfde aard.<sup>14</sup>

Die fundamentalistiese rigting sou, soos later aangetoon sal word, juis betoog dat die gedetailleerde korrektheid van die Bybel die waarborg vir sy inspirasie is en dat die Bybelse waarheid *oral* van 'dieselfde aard' is.

Bavinck (p.401) wys verder op die 'pedagogiese orde' van die openbaring, dit wil sê op die *progressiewe* aard daarvan en die akkommodasie van die openbaring aan die kultuur en tyd van die outeurs – 'n siening wat Muller en Marais ook op Stellenbosch voorgestaan en verdedig het. Hierteenoor het die fundamentaliste die Bybel veel meer as 'n soort a-historiese grootheid hanteer, soos later sal blyk.

Daar was dus kleiner – dog belangrike – verskille tussen, aan die een kant, Bavinck se ‘weergawe’ van die Kuypere rigting en fundamentalistiese Skrifbeskouing aan die ander kant, selfs al sou ‘n mens daardie verskille gradueel eerder as substansieel wou noem. Die blote feit dat die histories-kritiese metode van ondersoek in die Kuypere rigting nie *in beginsel* nie maar om praktiese redes bestry is, dui ‘n verskil aan. En die feit dat Bavinck uit ‘n nagenoeg eenderse inspirasieleer nie dieselfde *konsekwensies* as Kuyper trek nie, toon nuanseverskille binne die geledere van die Vrije Universiteit aan. (Daarby moet ‘n mens natuurlik onthou dat Bavinck nie ‘n blote ‘eksponent’ van Kuyper was nie<sup>15</sup>).

Dit is dus te betwyfel of ‘n mens Du Plessis (1930o:336) sonder meer kan gelyk gee dat die ‘Machen-party’ in Princeton die VSA-bondgenote van die ‘Kuyperiane’ in Holland was. Dat beide partye (Machen en Kuyper) onverdraagsaam was teenoor andersdenkendes (wat die basis is van Du Plessis se argument vir dié identifikasie), beteken nog nie dat hulle *teologies* dieselfde menings toegedaan was nie. Dit spreek vanself dat hierdie rigting op eie stoom ‘n ‘onverdraagsame’ tendens sou vertoon teenoor enige rigting wat van humanisme, modernisme, ‘revolusiegees’ of onchristelikheid in die algemeen verdink kon word.

Aan die ander kant moet ‘n mens toegee dat dit miskien presies vanweë die ‘nabyheid’ van dié twee beskouings aan mekaar was dat die kleiner onderskeidings tussen die Kuypere en die fundamentalistiese rigtings nie deur die BC-groep in Suid-Afrika gehandhaaf is nie en dat ‘n totale vermenging van die twee sisteme hier moontlik was.

### *Die Amerikaanse fundamentalistiese koers*

Hier moet vooraf ‘n opmerking gemaak word oor die gebruik van die term ‘fundamentalisme’. In hierdie studie word die betekenis van die term beperk tot daardie teoloë wat die *feilloosheid* van die Bybel vir een van die grondbelydenisse van die Christelike geloof hou. Dié beperking is ‘n doelbewuste teoretiese konstruk.

'Fundamentalisme' is in die Amerikaanse literatuur van die tyd soms net 'n aanduiding van 'behoudendheid'. Diegene wat óók nog die feilloosheid van die Bybel wou bely (soos Machen, Wilson, Hodge en Warfield) is deur ander 'fundamentalists' as 'hyper-fundamentalists' beskou (vgl. Latsky, 1930:21).<sup>16</sup> Dit beteken dat daar 'n hele skakering van 'fundamentaliste' was, waarvan sommige nog sterker as Kuyper op die feilloosheid van die Bybel gestaan het, andere ooreenkoms vertoon het met die Kuyperse *teologiese* rigting, en nog andere selfs met die teologie van Van Oosterzee.<sup>17</sup> Wanneer hier verder van 'fundamentalisme' gepraat word, word slegs die 'inerrancy'-vorm daarvan bedoel.<sup>18</sup>

### Algemene tipering

Hoewel sosiaal-ekonomiese faktore<sup>19</sup> ook 'n (sekondêre) rol gespeel het<sup>20</sup> in die totstandkoming van die Amerikaanse fundamentalistiese rigting, was dit, in teenstelling tot Kuyper se sterk sosiale oriëntasie, meer spesifiek teologies van aard.<sup>21</sup> Die fundamentalistiese rigting het nie, soos Kuyper, die rekonstruksie van die maatskappy ten doel gehad nie, maar wou gewone mense aan geloofsekerheid help.

Dié primêre belangstelling van die fundamentalisme in die fundering van die geloof in 'n *sekergestelde* basis hang saam met die rol wat dié opvatting gespeel het in die herlewingsbewegings in die VSA. In 'n sin kan 'n mens sê dat die fundamentalisme die *teologiese* been was van die *godsdienslike* herlewingsverskynsel in die VSA. Die stryd teen die relativerende invloed van die 'moderne teologie' op die waarhede wat kerklik *verkondig* is, was die speerpunt van die fundamentalistiese beweging.<sup>22</sup>

Hoewel kerklike konfessies hier – soos by Kuyper – ook 'n rol gespeel het, het dit in die fundamentalistiese beweging eerder gegaan oor die *historiese* 'seker-stelling' van basiese kerklike leerstukke (soos die maagdelike geboorte, die fisiese opstanding van Christus, e.d.m.). Maar om dit te kon doen, moes die *Bybel self* eers teen die aanslag van die kritiek verdedig word, aangesien daardie leerstukke op die getuienis van die Bybel gebaseer is. Hoewel daar verskil van opinie

was tussen verskillende fundamentalistiese groepe oor watter doktrines onverhandelbaar was,<sup>23</sup> was daar eenstemmigheid tussen 'hiperfundamentaliste' oor die feit dat *die Bybel self in elke detail onfeilbaar moes wees*. Val hierdie hoeksteen, so is geredeneer, val die gebou. Daarom is die *feilloosheid* ('inerrancy') van die Bybel 'n idee wat in elke vorm van 'hiperfundamentalisme' voorkom.<sup>24</sup> Dit spreek vanself dat dié rigting geen kompromie kon maak met enige denkrigting wat nie die feilloosheid van die Bybel bely of wat nie die Bybelse siening van die wêreld in elke detail aanvaar het nie.<sup>25</sup>

Die Amerikaanse fundamentalisme het reeds heel vroeg in die twintigste eeu 'n 'uitvoerprodukt' geword. 'n Oliemagnaat (vgl. Latsky, 1932:113) het dit met 'n reuse finansiële bydrae moontlik gemaak dat miljoene eksemplare van 'n reeks boeke getitel *The Fundamentals* tussen 1912 en 1916 wêreldwyd versprei is. Volgens 'n opgaaf in die twaalfde volume (p.4) is nagenoeg drie miljoen van die boekies versprei, waarvan een miljoen in die Britse Ryk. Dat predikante van die Ned. Geref. Kerk dié werkies ook gratis deur die pos ontvang het, is tydens die Du Plessis-hofsaak bevestig (*Kerksaak*, 121-122). Malan (*Kerksaak*, 121), destydse professor aan die Kweekskool, tipeer die artikels hierin as dié van 'goeie skrywers'.<sup>26</sup>

Teen die tyd dat die fundamentalisme sy invloed sterk in Suid-Afrika laat geld het, was die gety in die Presbiteriaanse kerk in die VSA egter reeds aan die draai – of het die *vorm* van 'fundamentalisme' waaroor dit hier gaan daar, soos elders (McGregor, 1930:122-123), begin veld verloor.<sup>27</sup> H.P. van der Merwe (1926e:265) berig byvoorbeeld dat daar tussen 1925 en 1926 'n swaai gekom het weg van die fundamentalisme (soos beliggaam in die werke van persone soos Wilson, Hodge, Warfield en Machen) na die 'nuwe rigting' en dat daar by die 1926-sinode van die Presbiteriaanse Kerk in die VSA besluit is om 'n 'diversity of view' toe te laat.<sup>28</sup> Daar was dus teen 1926 duidelik twee kampe in Princeton, soos uit die volgende voorbeelde sal blyk.

Terwyl die kuratore van die Princeton-skool geweier het om die verkiesing van J.G. Machen tot professor in Apologetiek en

Christelike etiek te bekragtig, was die redaksie van *The Presbyterian* hieroor erg besorg (Du Plessis, 1926i:323):

It has to do with the future policy of Princeton Seminary – whether Princeton Theological Seminary in future, as in the past, is to stand uncompromisingly for the complete trustworthiness of the Bible as record of the supernatural revelation of God, and so for the historicity of the events recorded in the Scriptures as facts, and for the explanation of those facts given in the Scriptures themselves as the only true and Christian explanation of those facts.

Die betroubaarheid van die Bybel as *openbaringswoord* word hier deur 'n 'and so' direk gekoppel aan die *historiese* betroubaarheid van die berigte in die Bybel. En dit is juis hier waar die verskil van opinie in Princeton ontstaan het. Een van die konserwatiewe dosente en jarelange hoof van die Seminarie, prof. Patton, laat hom soos volg oor dié saak uit (Du Plessis, 1926j:342):

Conceding now the inspiration of Scripture, you cannot on that account assume that it is errorless ... It is a hazardous thing to say that being inspired the Bible must be free from error; for then the discovery of a single error would destroy its inspiration.

Daar is vroeër gewys op die feit dat Hodge se dogmatiek – naas dié van Van Oosterzee – een van die voorgeskrewe handboeke aan die Kweekskool was, asook op die groot waardering wat Marais en Muller vir dié skool uitgespreek het. Dié waardering het mettertyd selfs (deur direkte invloed op studente) gegroei. Tydens die Du Plessis-verhoor (*Kerksaak*, 116) vertel D.G. Malan van die invloed van iemand soos Wilson op sy denke, en in dié verband skryf 'n Princetonse professor aan Du Plessis (1930l – sy vertaling):

Ek verstaan dat sommige van die manne wat op Princeton gewees het, getel het onder dié wat u teengestaan het. Hulle is blykbaar persone wat deur Dr. Machen onderrig is en wat onder sy besondere persoonlike invloed gekom het.<sup>29</sup>

Die 'uitgawe' van fundamentalisme wat in Suid-Afrika wortel geskiet het, was dus juis geskoei op die lees van Machen, Wilson, Warfield en Hodge, en wat reeds by Princeton aan die taan was.

### Besondere kenmerke

Die Amerikaanse fundamentalisme het onder meer gereageer op die relativerende invloed van historistiese Bybelondersoek op teologiese waarheid. Daarom het *geskiedenis* in die sentrum van die debat te staan gekom. As eksponent van die 'verset' word Machen hier as vernaamste voorbeeld gebruik, omdat hy

- \* redelik genuanseerd gereageer het,
- \* as tiperend van die latere Westminster-groep beskou kan word, en omdat
- \* dit juis sy invloed en dié van die weggebreekte Westminster-groep is wat sterk in Suid-Afrika deurgewerk het.

Die eerste interessante gegewe omtrent Machen se siening is sy beskouing van die relasie tussen geloofswaarheid en geskiedenis, en dan veral sy siening van geskiedenis self. Sou dit bevind word dat die Bybel histories onbetroubaar is, is

- \* die aanspraak van die Christendom om 'n 'historiese' godsdiens te wees, 'n vergissing,
- \* die openbaring waarop die Christendom hom beroep, 'n leuen, en sal
- \* die sekerheid – selfs die moontlikheid – van geloof daarmee heen wees (Machen, 1951:182-183).

Vir hom was daar iets soos 'the gold standard of truth' in die teologie (Machen, 1936:87 e.v.), dit wil sê 'n blywende waarheid. Maar omdat die Bybel – waarin die waarheid geopenbaar is – 'n boek van en uit die *geskiedenis* is en die Christendom 'n *historiese* godsdiens is (Machen, 1976 [ca 1916]:1, 9) is die waarheid nie 'n 'abstrakte' of tydlose gegewe nie, maar van 'n *historiese* aard. Die Christelike

teologie is derhalwe op die gesonde historiese ondersoek van die Bybel aangewese.

Tot dusver is daar nie 'n verskil met die breë gereformeerde teologie te bespeur nie. Die 'andersheid' van die fundamentalisme lê in die beskouing van wat 'histories' beteken en hoe die 'historiese' ondersoek verloop.<sup>30</sup>

'Historiese waarheid' het vir Machen alles te make met 'feite': die waarheid van die Bybel hang daarvan af of daar 'n korrespondensie bestaan tussen wat die Bybel sê en wat gebeur het. Historiese *feite* is dus essensieel vir sekerheid van geloof 'because they stay put' (Machen, 1946 [1925]:22). Omdat 'feite' onloënbaar is en vas staan, vind die geloof sy vastigheid in feite. En daarom is dit die taak van die Bybelwetenskappe om die betroubaarheid van die Bybelse weergawes van gebeure te bewys. In dié konteks voer Wright (1912:7) die volgende algemene argument:

All history is fragmentary. Each particular fact is the centre of an infinite complex of circumstances. No man has intelligence enough to insert a suppositious fact into circumstances not belonging to it and make it exactly fit. This only infinite intelligence could do. A successful forgery, therefore, is impossible if only we have a sufficient number of the original circumstances with which to compare it.

Hy vergelyk dan Bybelse en buite-Bybelse gegewens om Ou-Testamentiese berigte tot in die kleinste detail met ou Nabye Oosterse dokumente om vas te stel of die enkele feite in die 'infinite complex of circumstances' pas en konkludeer: 'It [d.i. 'n besondere feit] could not have been inserted [d.i. in sy presies korrekte plek] except by a participant in the events, or by direct Divine revelation' (Wright, 1912:14), en: 'This conformity of newly discovered facts to the narrative of Sacred Scripture confirms our confidence in the main testimony ...' (Wright, 1912:23).

Wright maak dus nie alleen die konklusie dat die Bybelse voorstelling van die verloop van *gebeure* korrek is nie, maar lei daaruit verder ook af (1912:23) dat die Bybelse 'testimony' oor

geloofsake *derhalwe* ewe betroubaar is: 'just as the consistency of a witness in a cross-examination upon minor and incidental points establishes confidence in his general testimony'. Daarmee is 'n verdere kenmerk van die fundamentalistiese opvatting van 'histories' en 'historisiteit' reeds aangesny.

Anders as in die historisme, waar daar 'n onderskeid gemaak is tussen 'n historiese *feit* (wat histories-krities bewys kan word) en sy (verskillende) moontlike *interpretasies* (afhangende van die relatiewe visie van die uitlegger), het Machen geredeneer dat historiese feite *nie* oop is vir meer as een interpretasie nie. Marsden (1979:164) stel dit soos volg:

Machen regarded events as inherently having a fixed significance – that is the significance they had in God's eyes. Our knowledge of events then was proper knowledge not when we simply knew that the events took place but when we knew the events in terms of their proper significance. In the case of Scriptural events this significance was revealed by God himself ... So insistent was Machen that the human mind should not *impose* its categories on reality, but rather discover the truth that was already there, that he became quite suspicious of the modern use of the word 'interpretation'.

Hoewel Machen dus, soos die historisme, met 'feite' wil werk, beteken 'feit' vir hom die reeds *geïnterpreteerde* feite van die Bybel soos dit uit die 'plain sense' van die Bybel duidelik is en daarom vir enigiemand wat die Bybel op gesigswaarde lees, toeganklik is. Bloot logies bekyk, kan die 'feitekontroles' slegs bevestig dát iets gebeur het, maar nie óók die interpretasie van so 'n gebeurtenis nie. Vir Machen is gebeurtenis en verslag oor die gebeurtenis egter dieselfde.

Dié oortuiging staan op twee bene. Enersyds het die 'feilloosheids'-*apriori* dit genoodsaak dat die interpretasie van 'n feit deel van die feit self moes wees,<sup>31</sup> anders kon die skeptisisme presies *hier* 'n mes inkry. Andersyds was dié siening deel van die kenteorie waarop fundamentalisme gestaan het.



Die *kenteorie* wat die fundamentalistiese apologetiek soos 'n handskoen gepas het (soos uiteengesit in Bylae 3A) en wat dit vir die fundamentaliste moontlik gemaak het om die dichotomie tussen apriorisme en induktiwisme te handhaaf, was 'Common Sense Realism', wat indertyd die gangbare filosofie in Amerika was (Noll, 1985:21-23),<sup>32</sup> en wat dieselfde spanning tussen apriorisme en empirisme gehuisves het.<sup>33</sup> (Vollenhoven verwys na Common Sense Realism as 'inconsistent empiricism' (Vander Stelt, 1978:15n33)).

'n Mens vind dus in die fundamentalisme iets van 'n inkonsistente wêreldbeeld. Aan die een kant wil dit vashou aan die Bybelse wêreldbeeld, omdat die Bybelse wêreldbeeld nie-empiristies en nierasionalisties is en voluit erkenning gee aan die supranaturele. Aan die ander kant wil dit die empiristiese en rasionalistiese wêreldbeeld op 'sy eie terrein' ontmoet deur die Bybelse wêreldbeeld *rasioneel* seker te stel. Daarvoor gebruik die fundamentalistiese teologie dan aan die een kant 'n deduktiewe en aan die ander kant induktiewe prosedure. Die deduktiewe kant van die argument gaan van bepaalde aksiomas uit (verwant aan die tradisioneel-Calvinistiese dogmas, wat die status van voor die hand liggende en vanselfsprekende waarhede ontvang), terwyl die induktiewe (historiese) kant van die argument bewys lewer van die waarheid van die aanvanklike stellings. Dog, dit is geen werklike induktiwisme nie, aangesien die antwoord van die induktiewe proses *by voorbaat* vasstaan.<sup>34</sup>

'n Verdere probleem met die geskiedbeskouing van die fundamentalisme is dat, hoewel daar soveel klem gelê word op die *historisiteit* van Bybelse gegewens, daar nooit werklik 'n *historiese bewussyn* met dié besef gepaard gaan nie. Dit wil sê: die idee van *voortgang* en *verandering*, wat ten grondslag van die moderne historiese bewussyn lê, word per definisie uitgeskakel.<sup>35</sup> Die Bybel bly, al word dit 'histories' genoem, 'n *organiese geheel van data* waaruit 'n leersisteen op induktiewe manier ontwikkel moet word (Moorehead, 1975:57-58).<sup>36</sup>

'n Derde probleem wat uit dié teologie voortvloei, is die plek en funksie wat dit aan religieuse ervaring/mistiek (en daarmee aan die Heilige Gees) gee. Die rasionalistiese en empiristiese elemente wat in

hierdie hermeneutiese raamwerk ingebou is, voorsien 'n *geloofseksterne* waarheidskriterium aan die geloof, wat die *testimonium Spiritus Sancti* eintlik oorbodig maak,<sup>37</sup> die onderskeid tussen geloof en rede ophief<sup>38</sup> en geloof 'n funksie van die rede maak. Dit is waarom Machen (1946 [1925]:134) kon sê: 'In order to come to the Christian view it is necessary only to be scientific'.<sup>39</sup>

Gegewe die ooreenkomste tussen die Kuyperse en fundametalistiese denkraamwerke is dit verstaanbaar dat kleiner verskille mettertyd sou wegsyfer – veral by 'tweedegenerasie'-Kuyperiane en fundamentaliste. Vanweë die feit dat 'Kuyperianisme' en fundamentalisme op 'n sterk ooreenstemmende Skrifbeskouing en kenteorie gebou is, kon sommige Suid-Afrikaanse eksponente van dié twee rigtings hulle maklik tot één sisteem verenig of ten minste baie nou saamwerk. Dit het ook, soos aangetoon sal word, inderdaad gebeur.

Maar die sintese tussen Kuyperianisme en fundamentalisme wat hier ontstaan het, moes, behalwe vir die ingeboude kenteoretiese spanningselemente in die twee sisteme, noodgedwonge 'n verdere spanning tussen die twee 'moedermodelle' huisves. Terwyl Kuyper 'n skerp onderskeid gemaak het tussen die gevalle en die geheiligde rede, en daarmee tussen ongelowige en christelike wetenskap, het die fundamentalisme hierdie onderskeid nie getrek nie en was die grense tussen natuurlike en openbaringsteologie by hulle baie vaag. Volgens hulle was die 'stem van die rede' nie – soos in Kuyper se siening – deur die sondeval aangetas nie. Derhalwe kon die gewone 'stem' van die naïewe rede ('common sense') konklusies trek wat vir alle praktiese doeleindes dieselfde gesag gedra het as uitsprake van die Skrif, en sou verwysings na die Skrif slegs die konklusies van die gewone rede moes korroboreer.

## *Die Suid-Afrikaanse toneel*

### **'n Vermenging van Kuyperianisme en fundamentalisme**

Op Suid-Afrikaanse bodem het Kuyperianisme en fundamentalisme vermeng geraak en is die een sisteem aan die hand van die ander

uitgebou. Die Kuyperses Skrifbeskouing, wat reeds sterk ooreenkomste met die fundamentalistiese Skrifbeskouing vertoon het, kon deur middel van die toevoeging van die fundamentalistiese bewyse vir die kennelike korrektheid van dié siening verryk word. En omgekeerd kon die Kuyperses *politieke* ideale gemaklik agter die skynbaar politiek-neutrale fundamentalisme 'gehaak' word. Die hibried wat só ontstaan het, is hier 'Calvinisme' genoem.

Dié vermenging het 'n besonder 'harde' denksisteem tot gevolg gehad. Beide die fundamentalisme en die Kuypersianisme is *eksklusiewe* en daarom *imperialistiese* sisteme en omdat hulle so nou verwant was, was die samesmelting wat in Suid-Afrika tot stand gekom het, des te meer eksklusief en imperialisties.

Die Suid-Afrikaanse bodem was besonder ontvanklik vir die vorm van Calvinisme wat hier posgevat het. Enersyds was die dekades vanaf 1910 besonder onrustig – soos reeds in die vorige hoofstuk aangetoon is – sodat daar behoefte was aan *sekerheid*. Gegewe die relatief konserwatiewe tendens in die gangbare teologie van die Ned. Geref. Kerk en gegewe die feit dat sowel Kuypersianisme as fundamentalisme reeds bekende rigtings in dié Kerk was, sou aansluiting redelik gemaklik gevind kon word. Andersyds was die jare vanaf 1910 ook die tyd van groeiende Afrikaner-nasionalisme. En niks kon hierdie strewe beter pas as die Kuyperses politieke model nie. Die bodem vir sowel die teologiese as die politieke been van 'Calvinisme'<sup>40</sup> was derhalwe besonder vrugbaar.

Tog moet 'n mens ook wat die Suid-Afrikaanse toneel betref genuanseerd praat. Terwyl daar by talle predikante en teoloë van die tyd 'n 'verbastering' tussen Kuypersianisme en fundamentalisme plaasgevind het, was dit nie oral die geval nie. Daar was

- \* diegene wat tipiese fundamentaliste gebly het en wat, op voetspoor daarvan, in die herlewingsrigting opgegaan het (bv. D.R. Snyman<sup>41</sup>),
- \* ander, soos D.J. Malan, wat wel Princeton-studente was, maar deel van die A-groep uitgemaak het, en

- \* diegene, soos Keet en Müller, wat, hoewel hulle uit die Kuyperser rigting gekom het, geen fundamentaliste was nie en veel eerder volgelinge van Bavinck as van Kuypers was. Gevolglik was hulle milder en ook nie polities bedrywig nie.<sup>42</sup>

'Calvinisme' – wat sedert die dertigerjare die dominante rigting in die Ned. Geref. Kerk geword het – dui derhalwe in hierdie studie (ideëel-tipes) slegs op dié rigting waarin die Kuypersaanse *politieke* ideaal met 'n fundamentalistiese *Skrifbeskouing* gekombineer het. 'Fundamentalisme' sal, daarenteen, dui op dié rigting waarin die Kuypers-fundamentalistiese *Skrifbeskouing* nagevolg is sonder dat die politieke sy van Kuypersianisme geïmpliseer is.

Dit is in dié verband interessant om te sien dat daar 'n soort middelpuntsoekende krag tussen die verskillende eksponente van die BC-rigting gewerk het, sodat individue met verloop van tyd verskuif het van 'n meer tolerante na 'n meer eksklusiwistiese standpunt. Dit wil voorkom asof die fundamentalistiese tendens mettertyd sterker geword het en asof dit die *Bybelwetenskap-sy* van die BC-rigting geword het, terwyl die 'Kuyperser' sy van die rigting meer op die breë politieke terrein uitdrukking gevind het. Twee voorbeelde sal dié tendens illustreer.

Eerstens die geval van D.G. Malan, wat mettertyd 'n vurige kampvegter vir die anti-evolutionisme geword het. Van hom skryf H.P. van der Merwe (1926b):

Waarom kan Bavinck opkome voor 'de waarheid in de evolutie en descentie' zonder dat hij die wereldbeschouwing de zijne moet maken? Waarom moet Ds. Malan niet verplicht worden te erkennen dat hij 'n evolutionist is? Ik weet van niemand onzer die nog 'n jaar geleden van de evolutie in meer gunstige bewoordingen heeft gesproken dan hij. Mogelijk is hij nu echter weggevlug want sedert had hij in *Het Zoeklicht* geen gunstig woord voor de evolutie. Moet ik tot 'n erkenning gedwongen worden, dan zal ik erkennen dat ik nooit met het evolutionisme verder gegaan was dan Ds. Malan, zoals hij tussen hem en mij weet.

Tweedens is die geval van C.R. Kotzé tekenend. In 1926 (Kotzé, 1926:357, 359-360) verklaar hy onder meer:

Die Boek is van mense geskrywe, maar is van God ingegees, *nie om geskiedenis, aardrykskunde, ensovoorts te leer nie*, maar om die mens tot saligheid te bring ... Ons vind in die Bybel nie die taal van die wetenskap nie, die Bybel kom nie tot ons met geleerdheid nie, maar spreek tot ons in die taal van ervaring, die taal van aanskouing. Die Bybel spreek byvoorbeeld van die hart as die bron van gedagtes, van die bloed as die siel van die dier, van die son wat opgaan, ondergaan en stilstaan ... Natuurlik is dit wetenskaplik verkeerd, maar vir die persoon, wat die Woord verstaan, soos die woord (sic) self wil verstaan wees, is dit nie foutief nie ... Die Bybel is 'n tendensboek en het sy eie rigting. Die eerste hoofstukke van Genesis byvoorbeeld is nie in die gewone sin van die woord deur 'n wetenskaplike geskrywe nie, maar wel deur 'n profeet met 'n teologiese doel. Die Bybel is ook nie 'n geskiedenisboek nie, daar is nie eers 'n geskiedenis van Israel of 'n biografie van Jesus nie; maar wat deur ons geskiedenisboeke genoem word, is deur profete in profetiese gees geskrywe.

Dié uiteensetting staan op één lyn met Bavinck se beskouings en klink baie naby aan die siening wat die A-groep ook voorgestaan het. Maar mettertyd begin Kotzé van opinie verander. 'n Jaar ná bostaande uitspraak wys hy (Kotzé, 1927:48-49) net soos Machen daarop dat die Christelike godsdiens 'n *historiese* godsdiens is waarin die boodskap van die God en die geskiedenis van Israel en dié vroeë gemeente 'n eenheid vorm waarin vorm (geskiedenis van Israel) en inhoud (godsopenbaring *in* daardie geskiedenis) mekaar onskeibaar deurdring. As hy dus toegee dat die Bybelse chronologie en geskiedenis soms onwetenskaplik is, gaan hy voort, praat hy van die Bybel soos ons dit vandag het, nie van die outografa nie. En nog later verklaar hy (Kotzé [ca 1933]:183-197) dat elke besonderheid in die Bybel – ook geografiese en historiese detail – histories korrek is.

Dié verstrengeling van Kuyperianisme en fundamentalisme tot Suid-Afrikaanse 'Calvinisme' het ernstige misverstande tot gevolg gehad.

## 'n Anachronistiese stryd?

Uit 'n historiese hoek bekyk, spruit beide die moedermodelle van die Suid-Afrikaanse Calvinistiese beweging voort uit probleme van die *negentiende eeu*. Sowel Kuyperianisme as fundamentalisme is in die negentiende eeu 'ontwerp' om die sogenaamde 'moderne teologie' of modernisme te bestry – soos die Ned. Geref. Kerk dit ook in die negentiende eeu moes doen (Hoofstuk 1 hierbo). Teen die tyd dat fundamentalisme 'n stewiger vastrapplek in Suid-Afrika gekry het, maar veral teen die tyd toe die Kuypers-fundamentalistiese versmelting voltrek is, was daardie stryd in Europa sowel as in Suid-Afrika reeds iets van die verlede.

Die BC-groep het egter, op voetspoor van hulle moedermodelle, telkens enige rigting wat volgens hulle insig teen die beginsels van die Kuyperianisme of fundamentalisme ingedruis het, met die *moderne teologie* geïdentifiseer.<sup>43</sup> So pas D.G. Malan (1925a:145-148) se beskrywing van die 'moderne beskouinge' van die Bybel beter op die *negentiende-eeuse* liberale rigtings as op die teologie van die A-groep, wat hy eintlik wou beskryf. Malan (1928e:161) skryf later:

[E]k (het) verneem dat die Ring van Stellenbosch wou beweer, dat daar geen die minste vergelyking getref mog word tussen die beskouinge, wat Prof. Du Plessis vandag huldig, en die wat deur die Liberale voorgestaan is in die jare 1862-65 nie. Natuurlik is daar verskil; dit stem ek dadelik toe. Maar daar is ook ooreenkoms! Die sug onder andere om weg te kom van wat genoem word die *uiterlike* gesag van Godswoord na die *subjektiewe* oortuiging van elke individuele soeker na die waarheid!

Hierdie tipering klop *nie* met die siening van die A-groep nie, maar open die deur om die klag van 'modernisme' van toepassing te maak op die A-groep. Dié foutiewe identifikasie van die A-groep se sienings met 'modernisme' het vir heelwat misverstand in die debat gesorg.<sup>44</sup>

Interessant genoeg het Pieter de Waal Neethling – soos die Amerikaanse oliemagnaat in die geval van *The Fundamentals* – later 'n bedrag van £10 000 beskikbaar gestel vir die uitgee van 'n blad wat die sienings van die BC-groep sou propageer (vgl. Du Plessis, 1932g).

Drie Kweekskoolprofessore, te wete E.E. van Rooyen, D.G. Malan en D. Lategan, is as trustees van die skenking aangestel. Elkeen van die trustees en elke lid van die redaksie moes jaarliks 'n plegtige verklaring onderteken waarin onder andere onderskrif word

- (a) dat die beskouing dat Moses nie die outeur van die Pentateug is nie, verwerp word, en
- (b) dat die beskouing van die Bybel as in al sy dele 'deur die Heilige Gees geïnspireerde, geïnskripteerde heilsopenbaring' is, bevestig word.

Dié blad was *Die Gereformeerde Vaandel* (Du Plessis, 1933a:35).

### Basiese konstruksie van die BC-denkmiddel

Beide die 'moedermiddele' is – soos gesê – uit reaksie op die negentiende-eeuse modernisme gebore. Dit is daarom te verwagte dat, soos in die geval van die modernismestryd, die apologetiese invalshoek by die BC-middel weer *wêreldbeskouing* sou wees. In die Suid-Afrikaanse literatuur van die BC-groep kom die term *teïstiese wêreldbeeld* dan ook redelik dikwels voor (vgl. Van Rooyen, 1923a:248). Dié term dui aan dat die werklikheid uit méér as slegs die voorhande en sintuiglik waarneembare bestaan en dat 'n mens vir kennis van die *totaal* van openbaring afhanklik is. Hoewel die A-groep dit nooit ontken het nie, wou die BC-groep hulle dit nooit toegee nie, omdat hulle die A-groep steeds met die 19de-eeuse modernisme verwar het. Waaroor hulle egter wesenlik verskil het, was oor die vraag wat die *implikasies* van dié wêreldbeskouing vir die beoefening van die wetenskap in die algemeen en die interpretasie van die Bybel in die besonder is.

Die A-groep was oortuig dat die aanvaarding van 'n supranaturrele sy van die werklikheid<sup>145</sup> 'n aanname is wat krities op die bevindinge van die wetenskap moet inspeel en dat, omgekeerd, die bevindinge van die wetenskap krities moet inspeel op die teologiese hipoteses wat uit die teïstiese postulaat afgelei word. By wyse van spreke kan 'n mens sê dat die A-groep se denke na die konstruksie van 'n 'derde

werklikheid' gelei het: Die 'eerste werklikheid' is dié van die blote geloofspostulaat, die 'tweede werklikheid' dié van die empiriese ondersoek, en die 'derde werklikheid' die produk van die kruiskritiek van dié twee wêreld op mekaar. Die 'derde werklikheid' was dus 'n konstruksie wat mettertyd kon verander, namate insig vermeerder of verander. Die BC-groep, daarenteen, was geneig om 'n standpunt van *tertium non datur* in te neem, soos blyk uit die siening van D.G. Malan (1928a:23) oor die vraag na skepping en ewolusie:

[K]reasië en ewolusie [verskil] prinsipiëel van mekaar; en dit is net 'n verwarring om die twee te wil deureen meng. Nee; byvoorbeeld wat die oorsprong van die mens betref, moet die keuse noodwendig gedoen word: óf ons moet sy skepping aanneem, soos ons meegedeel word in Gen. 1 en 2, óf, ons moet met die ewolusioniste aanneem, dat hy opgekom het uit 'n laere diersoort. 'n Derde alternatief bestaan nie!<sup>46</sup>

Vir die BC-groep is die werklikheid van die geloofspostulaat die 'ware' werklikheid en dié wat deur 'n bloot empiriese ondersoek bekom word, die 'valse' werklikheid. Die 'eerste werklikheid' kritiseer nie net die tweede wêreld nie, maar sensureer dit. Dit is slegs as die empiriese ondersoeker 'n *gelowige* mens is dat hy die ware wêreld deur middel van empiriese ondersoek kan ontdek. Vergelyk in dié verband Rossouw. (1931:443):

Neen, dit alles (wat Du Plessis oor die rede sê) is naakte rationalisme, deze troonsbeklimming van de rede ... om te heersen over het geloof, over de theologie, en over de godsdienst-waarheid. En het is verkeerd, eenvoudig omdat de rede (Vernunft) *een gevallen rede* is, in een gevallen mensdom, en de waarheid *ongevallen waarheid* is en blijft in God en in de Gods-inspiratie ...

Meer konkreet beteken dit: die *ware* werklikheid is buite bereik van empiriese ondersoek en moet aan die mens geopenbaar word, en daardie openbaring is in die Bybel te vinde. Wie dus na die ware werklikheid soek, moet die Bybel nie slegs as 'n element in daardie soektog beskou nie, maar as die *uitgangspunt* én *norm*: Die Bybelse uitsprake oor die werklikheid moet die empiriese ondersoek rig en die



bevindinge van die empiriese ondersoek 'keur' en 'sensureer'. Die omgekeerde is egter nie moontlik nie: empiriese ondersoek kan die Bybelse werklikheidsvoorstelling nie kritiseer of sensureer nie, juis omdat dit die empiriese werklikheid as *uitgangspunt* en die gevalle rede as *instrument* het. Vergelyk hier byvoorbeeld Malan (1926a:18):

In verband hiermee (d.i. die 'moderne teologie') noem ons ook nog die moderne vernet teen alle gesag van buite of van bowe. Die mens wil in alles sy eie maatstaf aanlê, ja sy eie maatstaf wees ... Vry ondersoek, dit staan hy met alle kragte voor. Hieruit moet verklaar word die rewolusie-gees, wat sig so sterk openbaar in ons tyd ... Nee, die mens wil alles self beoordeel uit sy eie standpunt: volgens sy eie rede. Uit hierdie opvatting kom te voorskyn die historiese kritiek van die Bybel. Nie meer die Bybel as Gods Woord beslis vir die mens nie, maar die mens behou hom die reg voor om die Bybel te kritiseer, en desnoods aan te vul of te verbeter.<sup>47</sup>

Dit is hier reeds opvallend dat Malan, wat eintlik die Princeton-eksponent aan die Kweekskool was, sy argument met verwysing na die 'rewolusie-gees', 'n tipies Kuyperse uitdrukking, onderbou. Maar so is dit ook met die idee van die gevalle rede. Terwyl die fundamentalisme sterk staat gemaak het op die insig van die *natuurlike* rede, het Kuyper uitgegaan van die idee van die gevalle rede wat sonder die goddelike openbaring tot niks in staat is nie. Die veronderstelling in die aanhaling uit Malan hierbo is dat wat van die wêreld geweet kan word, ten minste in beginsel reeds in die Skrif geopenbaar is. Die empiriese ondersoek kan daardie openbaring hoogstens ekspliseer, maar nooit kritiseer nie.<sup>48</sup>

Om dié denksistiem geloofwaardig te maak, was dit nodig om

- (a) empirisme op alle fronte te beveg, en
- (b) die Bybelse openbaring objektief seker te stel.

Die praktiese implikasie van (a) is dat elke verklaring van die werklikheid wat die sweem van empirisme/naturalisme bevat, reeds in die kiem beveg moes word. Daarom sou dié rigting van huis uit meer apologeties ingestel wees. So sou byvoorbeeld elke vorm van

*evolusionisme* – 'n verklaring van die wêreld vanuit die empirie – afgewys moes word en sou die historisiteit van *wonders* verdedig moes word teen elke aanslag wat daarteen gemaak word. Net so moes elke sweem van 'n kritiese omgang met die Skrif geweer word. Van Rooyen (1934:81) sê in dié konteks:

Feitlik breek (die Transvaalse kerklike kommissie se toeweging van redaksionele dele in die Pentateug) op 'n versigtige wyse 'n lansie vir 'wetenskaplike kritiek' op die Bybel binne sekere nie nader aangeduide perke nie. Maar dit kan en sal seker die hek word waardeur die Trojaanse perd van 'n al meer perke-versettende en rasionalistiese Bybel-kritiek in die N.G. Kerk van die Transvaal binne gehaal word.<sup>49</sup>

Die praktiese implikasie van (b) is dat die waarheidsgehalte van die Bybelse openbaring op geen manier beperk mag word tot sekere aspekte daarvan (bv. tot die Bybelse 'boodskap') nie, maar in elke faset van die beoefening van wetenskap erken moes word.

Dat dié denksisteem van huis uit deduktief vanuit 'n geloofsposulaat werk, is duidelik.<sup>50</sup> Maar *om* die korrektheid van dié postulaat aan te toon, was dit nodig om te bewys dat die *deduksies* wat daaruit gemaak word, met die *werklikheid* klop. Dit wil sê: daar moes aangetoon kan word dat die Bybelskrywers die *openbaring van God* aangaande die wêreld verbatim en korrek opgeskryf het. En dit impliseer weer dat

- \* daar aangetoon moes kon word dat die skrywers *self* die oorspronklike waarneming gemaak het,
- \* hulle daardie waarnemings *korrek* gemaak het, en dat
- \* daar tussen hulle op skrif stel van die openbaringsfeite en die later saamgestelde Bybel 'n *direkte lyn* loop, dit wil sê dat daar nie agterna op enige manier aan hulle geskifte verander is nie.

Dié bewysvoering is op 'n historiese en teologiese vlak gelewer. Aan die *historiese kant* het skrywers probeer aantoon dat

- (a) die skrywers van die Bybelboeke self die oorspronklike openbaring ontvang het;
- (b) hulle waarneming van die openbaring korrek en feilloos was;
- (c) hulle weergawe van hulle waarnemings met die waarnemings self klop – 'n terrein waar die argeologiese bevindinge waardevolle diens kon lewer;
- (d) hulle oorspronklike geskrifte ongeskonde bewaar gebly het;
- (e) hulle geskrifte ondubbelsinnig verstaan kan word as dit letterlik opgeneem en uitgelê word; en dat
- (f) Bybelse uitsprake nie in konflik is met die bevindinge van *gelowige* wetenskaplikes nie.

Aan die *teologiese kant* van bewysvoering het skrywers probeer aantoon dat

- (a) die kerklike belydenisskrifte nie vir meer as een interpretasie vatbaar is nie en dat hulle presies in lyn lê met uitsprake in die Bybel self,<sup>51</sup> en
- (b) dat ervaring nie 'n teologiese kategorie is nie.

Die volgende aantal paragrawe belig hierdie argumentasie uit die literatuur van die tyd.

*Die skrywers van die Bybelboeke het self die oorspronklike openbaring ontvang*

Die bewys wat hier gelewer moet word, is dat die oorspronklike ontvanger van die openbaring tegelyk ook die optekenaar daarvan was en dat die Bybel dus die openbaring van God is. Talle publikasies van die BC-groep het te make met die outeurs van die Bybelboeke. Skrywers probeer aantoon dat Moses die hele Pentateug, Jesaja die hele boek Jesaja, Dawid spesifieke psalms geskryf het, en dies meer. Dit is daarom te begrype dat Van Rooyen (1934:81) selfs nie vir Aalders se siening van die ontstaan van die Pentateug te vinde was nie en die Transvaalse kommissie wat op die Du Plessis-aangeleentheid ingegaan het gekritiseer het:

Verder, met beroep op Aalders, neem die kommissie aan dat die Pentateug in sy teenwoordige vorm wel *nie* op die tydstippe en langs die weg deur die Wellhausen Skool uitgestippel, ontstaan het nie, maar wel deur 'n sogenaamde redaktor ná Josuas tyd en nie later as die tyd van Saul of Dawid nie. Geen enkele deugdelike grond word egter vir hierdie datering gegee nie. As die Wellhausen-datering hier onhoudbaar is ... waarom dan nie die vervaardigingsdatum nog verder, tot in die tyd van Moses terugskuif nie?

*Die skrywers se waarneming van die openbaring was korrek en feilloos*

Hoe kan 'n mens saam met die vroeë kerk sê 'die eindige kan die oneindige nie bevat nie' en terselfdertyd sê dat feilbare *mense* die openbaring van die Oneindige feilloos opgeteken het? Dié probleem is deur middel van 'n spesifieke *inspirasieteorie* oorkom. Die Bybelskrywers moes op só 'n manier goddelik ondersteun gewees het dat hulle onfeilbaar kon waarneem en weergee. Dit is die *crux* van die fundamentalistiese argument, want sodra hier enige ruimte vir menslike interpretasie of 'n menslike feil gemaak word, verval die basis van die hele teologiese konstruk.

Dié teorie het egter voor die probleem gekom dat verskillende skrywers verskillende skryfstyl gebruik het, wat op individuele 'insette' in die totstandkoming van die Bybel mag dui. Aangesien die meganiese inspirasieteorie nie dié verskille kon verklaar nie, is die verbale ofte wel 'grafiese' of 'volle' inspirasieteorie ontwerp (in Kuypersse kringe bekend as die 'organiese' inspirasieteorie). Volgens dié teorie(ë) is die Bybelskrywers se gewone vermoëns nie deur die inspirasie oorwoeker nie, maar is hulle nogtans in staat gestel om onfeilbaar waar te neem en te skryf. Snyman (1926a:8-9) argumenteer:

En hoe ver het die inspirasie gegaan? As erken word dat daar inspirasie is, dan is dit apriori onwaarskynlik dat die inspirasie halfweg sou gaan, want sonder God is die mens tog maar 'n dwalende skaap ... God moet help ... sodat alleen wat waar is (in die geskrifte) opgeneem word ... Woordelike inspirasie beteken nie die

vernietiging van die persoonlikheid van die subjek. Sou God wat die toegang tot die menslike gees weet, nie so op hem kan inwerk dat (met eerbied gesê) die wil van die mens en die wil van God saamval sodat die eidelike produk wel van die mens is, maar tog per slot van rekening die van God is? ... As die Gees van God reeds 'n goddelose Bileam so in beslag kon neem sodat hy, met behoud van sy eie persoonlikheid en sy bewussyn onbelemmerd, alleen Gods woorde moes spreek hoeveel te meer nie in die geval van die Godsalige kind van die Heer?

So bely die Vrystaatse Ned. Geref. Kerk (Du Plessis, 1931d:147-148) ook dat 'die Bybel *in al sy dele* van God ingegee, en daarom in al sy dele onfeilbaar is'. Om dieselfde rede het die 1928-sinode van die Kaapse Ned. Geref. Kerk die ondertekeningformulier vir predikante só gewysig dat 'Woord van God' in Art 158 van die Kerkorde verder omskryf is met: 'd.w.z. de *in al hare delen* met absoluut gezag tot ons komende, onfeilbare, door den Heiligen Geest geïnspireerde, geïnscriptureerde, biezondere heilsopenbaring Gods' (*Kerksaak*:13). Hierdie 'in al sy dele geïnspireerd' ofte wel 'volle inspirasie' is, volgens die sinode-besluite van 1928 (*Kerksaak*:27) én die getuienis van Malan (*Kerksaak*:114-115) presies dieselfde as die fundamentalistiese teorie van 'plenary inspiration'. En só vanselfsprekend korrek was dié siening vir die BC-groep dat Van Rooyen (1928b:280) die sinodale omskrywing van 'volle' met 'plenary' as bloot 'redaksioneel' beskou.

*Bybelskrywers se weergawe van hul waarnemings klop met die waarnemings self*

Uitvoerige berigte oor argeologiese ontdekkings en die wyse waarop dit Bybelse uitsprake bevestig en die bevindinge van die historiese kritiek ontkragtig, is gepubliseer (vgl. Lategan, 1916a-b; 1917a-c; 1918a-b; 1923; D.G. Malan, 1926g:187; 1928a:24; 1928c:106-111; 1928d). Die basis van dié argument is: indien die Bybelskrywers op *kontroleerbare* punte nie gefouteer het nie, kan hulle ook in verband met hulle 'geestelike' getuienis geglo word. As hulle egter op historiese, chronologiese of enige ander detail foute gemaak het, kan hulle getuienis aangaande die openbaring ook nie vertrou

word nie. Maar, bevind D.G. Malan (1927b: 103): 'Vas en seker staan egter dat die resultate van die Argeologie tot hiertoe die waarheid en egtheid van Gods Woord op byna alle punte bevestig.'

Terwyl Muller vroeër bevind het dat 'n mens oor die samehang tussen Ou-Testamentiese en ou Nabye Oosterse chronologie liever met 'n *non liquet* moet antwoord, en Marais sy lesers gemaak het om nie peil te trek op die Ou-Testamentiese chronologie nie, bevind D.G. Malan (1926g:133) dat die argeologie vasgestel het 'dat ons in die vroeë Ou Testamentiese geskiedenis 'n werklike sisteem van kronologie besit.' Trouens, Snyman (1932) beantwoord die vraag: 'Hoe weet ons die Bybel is waar?' onder andere deur te verwys na Wilson se 'wetenskaplike metode': 'Hy bewys in die eerste plek dat die kronologie en die geografie van die Hebreeuse offisiële afskrifte ooreenkom met dié, wat ons vind in ander dokumente ... met ander woorde, dat die geskiedenis van Israel presies pas in die kader van die wêreldgeskiedenis' (1932:485).

Dit is egter ook belangrik om hier te let op die *soort* argument wat in dié verband aangevoer word:

[H]oewel al die name van die koninge [in Gen. 14 vermeld] nog nie met absolute sekerheid vasgestel is nie, is die *historiese karakter* van die verhaal bo redelike twyfel gehandhaaf. Daar is 'n plek in die geskiedenis vir hulle gevind, en selfs Melgisedek, wat in dieselfde geskiedenis voorkom, kan nie langer 'n bloot 'poëtiese figuur' genoem word nie (Malan, 1927b:206)

Nou het die Argeologie wel nog nie die werklike name van die patriarge aan die lig gebring nie ... maar dit *het* reeds die *historiese agtergrond* verskaf, waarop die aartsvaders hulle beweeg het. En so kan daar nie langer suspisie wees teen hul historisiteit nie! (Malan, 1927b:206).

Argeologie ... het aangetoon dat die Egipte van Moses se dae sulk een peil bereik het van intellektuele en kulturele beskawing, dat die wetgewing, wat aan hom [Moses] in die Pentateug toegeskrywe word, goed inpas in die kader van daardie tydvak. ... En nou tref dit so dat die wetboek van Hammurabi gevind is,

wat vier of vyf eeue ouer is as die tyd van Moses. Niemand kan dus langer redeneer, dat sulk 'n wetboek nie in dié vroeë dae kon ontstaan het nie (Malan, 1927b:207).

Hier word telkens 'n *algemeen-historiese* toneel geskets en daarvandaan teruggekonkludeer na *spesifieke* persone en gebeure waarna die Ou Testament verwys. Historiese waarskynlikhede word telkens as bewese sake aangedien. Dié soort konkludering is slegs moontlik waar daar nie van huis uit *induktief* te werk gegaan word (soos dié rigting voorgegee het dat hulle werk) nie, maar wel *deduktief*. Die deduktief afgeleide postulate aangaande die noodsaaklike historisiteit van die Bybelse verhaal gee hoogstens aan die aangediende argeologiese gegewens 'n *konteks van waarskynlikheid*. Maar die oppervlakkige indruk is die omgekeerde, naamlik dat die argeologiese gegewens die deduksies *bevestig*.

Vergelyk ook die volgende argument. Die A-groep het daarop gewys dat sommige van die kanonieke boeke van die Bybel uit pseudonieme apokriewe geskrifte aanhaal en die vraag gestel: hoe kan dié 'ongeïnspireerde' inligting op sigself dan *histories* onbetroubaar wees, maar historiese 'gesag' verkry sodra dit 'kanoniek' *aangehaal* word? Hierop antwoord Snyman (1926b:6-7):

Met welke reg kan hieruit afgelei word dat die Apokriefe boek nie 'n suiwere tradisie van die ou patriarg [Henog] bewaar het? ... Wat sou die Gees van God verhinder het om Judas in staat te stel te onderskei tussen die ware en die onware in 'n geskrif wat 'n tradisie uit die gryse verlede bewaar het? Onderskeidingsvermoë is juis een van die gawes van die Heilige Gees (1 Kor. 12:10). Kan dit ontken word dat God die toekoms geopenbaar het, en sou dit dan meer wonderlik wees as God 'n skrywer help om die ware van die onware te skei?

Weer moet die deduktiewe *moontlikheid* die bewys bring vir die geldigheid van die apriori dat elke detail van die Bybel histories klop.

## *Die oorspronklike geskrifte van Bybelskrywers het ongeskonde bewaar gebly*

Dit sou geen doel dien as aangetoon is dat die oorspronklike skrywers self die ontvangers van die openbaring was en dat hulle die openbaring onfeilbaar neergeskryf het, as die Bybelse *teks* daardie aannames weerspreek nie. En dit was juis die argument van die A-groep: die teks van die Bybel *bevat* teenstrydighede en onnoukeurighede. Die BC-groep het hulle hier, soos die Amerikaanse fundamentaliste én die Kuyper-rigting, op die onfeilbare *outografa* beroep. In dié verband skryf Snyman (1926b:6):

[Du Plessis] verdedig [sy] stelling (dat die Bybel en die Woord van God nie dieselfde is nie) op grond van 'teenstrydigheden' die [hy] meen te ontdek.... Dat die oorspronklike skrywer, wat alleen aanspraak gemaak het op goddelike inspirasie, hiervoor verantwoordelik was, kan nooit bewys word nie omdat ons die autographa nie in ons besit het nie. Dat hy nie hiervoor verantwoordelik is nie kan ons (a) a priori veronderstel omdat die Bybelskrywers (afgesien van die kwessie van inspirasie) deur hulle geskrifte toon dat hulle manne van hoë intelligensie is,<sup>52</sup> en (b) uit ander wonderbare noukeurighede soos gesien word in die vervulde profesieë.

Die A-groep se argument, naamlik dat 'n beroep op die outografa sinloos is omdat ons nie daarvoor beskik om dit te kan kontroleer nie, wys Snyman (1926b:7) van die hand 'as beide onredelik en onhoudbaar.' Die outografa<sup>53</sup> *moes* feilloos wees, want 'n onfeilbare en vertroubare Skrif is 'noodsaaklik as die praktiese Godsdiens nie tot wanhoop sal gedryf word, en die gesag van Gods Woord sal bewaar bly.' Van Rooyen (1934:79) verkwalik dit dan ook die kommissie van die Transvaalse Kerk dat hulle skynbaar aanvaar dat daar selfs in die outografa feile was: 'Daar is uit gesond-leerstellige oogpunt veel meer te sê vir die moontlikheid en werklikheid van autographa wat vry van 'onjuisthede' was, as 'autographa' wat daardeur van huis uit ontsier was ...'



En omdat die autografa die werklike Skrif was, steur die BC-groep hulle nie juis, soos die ABC- en A-groep, aan die Griekse, Aramese en ander Bybeltekste nie, maar lê hulle hul, wat die Ou Testament betref, slegs toe op die Hebreeuse teks.<sup>54</sup>

*Bybelse geskrifte kan ondubbelsinnig verstaan word as dit letterlik opgeneem en uitgelê word*

As 'n mens 'n feillose teks het, kan die postulaat van die goddelike openbaring skipbreuk ly op die feilbare *uitleg* van daardie teks. Waar die ABC-groep sowel as die A-groep 'n duidelike historiese hermeneutiek gevolg het, volg die BC-groep 'n a-historiese, ofte wel dogmatiese, uitlegbeginsel.

Eerstens is die Bybel 'n organiese eenheid. Dit beteken dat alle dele van die Bybel op één vlak lê en derhalwe sonder meer met mekaar vergelyk en in terme van mekaar verklaar kan word. Daarom kan die Bybel op 'n 'bewysplaas' -metode ingespan word om 'n 'skriftuurlik-gefundeerde' standpunt oor enige vraag te bekom (vgl. vir 'n tipiese voorbeeld Krige, 1926). Tweedens moet die Bybelse woorde verstaan word soos hulle daar staan, aangesien die *woorde self* geïnspireerd is en die draers is van God se bedoeling. Die *woorde* is die belangrike saak in die eksegeese – nie die tyd van die outeur of die outeur self nie. Derdens, en voorvloeiend uit die eerste beginsel, is daar nie ruimte vir die voortgang van openbaring nie. De Klerk (1926:37) skryf:

[D]ie Ou en die Nuwe Testament staan tog nie teenoor mekaar nie, maar is één Godsopenbaring, altwee bevat één verbond van genade, en altwee word beheers deur die beginsel van liefde. Die Ou Testament staan nie op 'n laer peil as die Nuwe Testament nie.

Wat die effek van dié siening is en hoe dit van die siening van die A-groep verskil, is duidelik uit die BC-groep se interpretasie van die Ou-Testamentiese vloekpsalms. Die A-groep het dit verklaar as behorende tot die tyd toe God Hom nog nie ten volle geopenbaar het nie en Hom aangesluit het by die ou Nabye Oosterse idee van vergelding. Maar, het hulle gargumenteer, 'n mens kan nie iets wat onder die toelataende wil van God neergeskryf is, aansien vir die

morele wil van God nie. By die BC-groep is daar geen verwysing na die historiese milieu van die psalms nie. Dit word binne die organiese eenheid van die Skrif as 'n essensiële deel van die Godsopenbaring opgeneem, aangesien

- (a) die vloekpsalms 'n voorafskaduwing is van die eindoordeel (sodat elkeen wat dié psalms anders probeer uitleê, die eindoordeel loën) (Snyman, 1926:f; De Klerk, 1926) en
- (b) die vyande van Dawid prolepties staan vir die vyande van die Gesalfde, dit is van Christus sodat elkeen wat die vloekpsalms anders uitleê, geen onderskeid maak tussen die Ryk van Christus en die ryk van Satan nie) (De Klerk, 1926).

Tog, by geleentheid word die idee van 'n voortgaande openbaring wél ingespan. Snyman (1926g:49) verduidelik byvoorbeeld die geldigheid van die *ius talionis*-beginsel soos volg. In die Ou-Testamentiese bedeling was daar nog geen onderskeid tussen Staat en Kerk nie. Daar het die vergeldingsbeginsel dus *almal* gegeld. In die Nuwe Testament word Staat en Kerk geskei, en geld die *talionis*-beginsel nog steeds vir die staat, maar nie vir die kerk nie. Hy sê egter nie of *dieselfde talionis-wette* vir die moderne staat geld nie.<sup>55</sup>

*Bybelse uitsprake is nie in konflik met die bevindinge van gelowige wetenskaplikes nie*

Wat onfeilbaar korrek geskryf en geïnterpreteer is, kan nie in konflik wees met wetenskaplik (induktief) verkrygte kennis nie. Indien wetenskaplike kennis in konflik kom met die Skrif se uitsprake, moet die wetenskaplike kennis dus hersien word. In dié verband is die posisie van die Bybel nie altyd heeltemal duidelik nie. Hoewel verskillende eksponente van die BC-riktig selfs by herhaling aanvoer dat die Bybel geen boek van die wetenskap of geskiedenis is nie (vgl. Kotzé, 1926:357, 359-360; D.G. Malan, 1928b:49-50), word daar tog staatgemaak op presiese historiese detail uit die Bybel. So skryf Malan (1928b:51, 53) byvoorbeeld:

Die Bybel verkondig klaar en duidelik, dat alle menslike rasse afstam van één mensepaar in die Paradys. Dit word nie slegs geleer in Genesis nie, ... maar ook in ander dele van die Skrif ... [Dis vir die moderniste nie belangrik of Moses die Pentateug geskryf het, of Dawid die skrywer van Psalm 110 is, of die boek Jona geskiedenis bevat en of daar 'n Deutero-Jesaja is nie]. Nee, is ons antwoord: só eenvoudig staan die saak nie. Prof McFayden vergeet, dat Gods openbaring tot Israel, en deur hulle tot ons, gekom het langs *historiese* weg. En daarom durf ons nie die geestelike waarheid losmaak van die historiese gebeurtenisse nie.

Die A-groep sou met dié stelling saamstem en argumenteer: die taak van die historiese kritiek is *juis* om die *historiese* omstandighede waaronder die boeke tot stand gekom het, uit te vind, sodat hulle teen daardie agtergrond verstaan kan word. Maar die BC-groep verstaan 'histories' anders. Vir hulle beteken 'histories' dat die Bybelse weergawe van die geskiedenis *korrek* is 'soos dit daar staan': as feit én interpretasie – 'n opvatting wat reeds in die uiteensetting van Machen se idee van 'historisiteit' bespreek is.

Hieruit volg ook dat die BC-groep geen onderskeid maak tussen die Bybel en die Woord van God nie (Du Plessis, 1929f:364). Omdat die Bybel vir hulle in alles (d.w.s. ook wat betref die natuurkunde) 'n norm is en die inspirasie derhalwe ook tot in die natuurkunde en geskiedenis toe die korrektheid van die feite waarborg, is die Bybel die Woord van God (ofte wel die woorde van God). Of, omgekeerd gestel, omdat die Bybel God se woorde is en God die outeur van die Bybel is, daarom kan daar geen onderskeid gemaak word tussen verskillende 'grade' van inspirasie of tussen die Bybel en die Woord van God nie.

### *Die kerklike belydenis is net vir een interpretasie vatbaar*

Van die standpunte oor die onfeilbaarheid van die Skrif, soos dit hierbo uiteengesit is, *mag* daar nie afgewyk word nie. Volgens die BC-groep is dít, en dít alleen, die ware gereformeerde geloof soos die belydenisskrifte dít ook leer. Diegene wat ander standpunte met verwysing na die belydenisskrifte wil regverdig, verdraai die

belydenisskrifte self. As mense sê die uitleg van Genesis 1-3 is 'n kwessie van eksegeese, nie van konfessie nie, argumenteer De Wet (1926:185):

Hierdie standpunt ... skyn my onhoudbaar. Immers wat is 'n Kerk se konfessie dan, anders as die beliggaming van sy Skrifopvatting, dit is van sy Skrifverklaring?

In min of meer dieselde trant redeneer ook Malan (1926d:187): *omdat* ons bely dat die belydenisskrifte in ooreenstemming met die Skrif is, mag ons nie by 'n eksegetiese resultaat uitkom wat teen daardie konfessie indruis nie.

Hieruit volg dat daar by elke debat aangetoon moes word watter sake reeds (in prinsiep) in die belydenisse aangespreek is en wat daardie prinsiepe presies vir die betrokke debat beteken.<sup>56</sup> So byvoorbeeld moes die presiese implikasies van die kerklike belydenis aangaande die *inspirasie* van die Bybel konkreet uitgespel word. Dit sou onder andere behels dat

\* slegs 'n inspirasieteorie wat die korrektheid van Bybelse uitsprake tot op die fisiese en historiese sy van die wêreld toe kan *insluit* en *waarborg*,<sup>57</sup> aanvaarbaar sou wees – wat slegs die 'plenary' inspirasie kon wees. Vergelyk hier:

Die Formuliere sê tog duidelik, dat nie net sekere waarhede nie, maar *die Skrif self* deur Gods besondere sorg daargestel is. Dit is tog Skrifinspirasie, dit is grafiese inspirasie!... Die Formuliere sê duidelik, dat die Skrif so geïnspireer is dat daar 'niets teen valt te zeggen' terwyl die Professor [Du Plessis] lang lyste publiseer van Bybelfoute, wat hy nooit deeglik ondersoek het nie. Die Professor leer dus dat die Heilige Gees in ons harte nooit getuig van sulke intellektuele kennis, ouderdom van die patriarge, samestelling van die eerste vyf Bybelboeke, deur wie en wanneer Daniël en ander Bybelboeke geskrywe is, tydrekenkunde..., geslagslyste, geskiedenis en dergelike meer nie.... Ons durf God se werke nie beperk nie! ... [D]ie Heilige Gees ... het die ganse Skrif met die skeppings- en sondevalverhaal, met geskiedenis, Kronologie, outeurskappe, geslagsregisters, ens. ens. onfeilbaar geïnspireer.... Ons hele

teologie, ons godsdiens, ons saligheid rus op die inspirasie van die Bybel (Kotzé [ca 1933]:183-197).<sup>58</sup>

Hier is die wetenskaplike/historiese *akkuraatheid* van die Bybelse verhale en berigte nie alleen 'n noodsaaklike uitvloeisel van die belydenis van die goddelike inspirasie van die Bybel nie, maar ook die basis van *saligheid*.

- \* slegs daardie metode(s) van Skrifuitleg wat die korrektheid van die Bybelse uitsprake *op sigwaarde* aanvaar en kan verdedig, toegelaat kon word. En dit beteken weer dat
- \* Bybelse uitsprake nie simbolies of allegories verstaan mag word nie *tensy* die Bybel self dit as sodanig aandui. Die onderskeiding van literêre vorme, soos dit in die historiese kritiek gedoen word (naamlik op grond van bloot literêre oordeel), is daarmee per definisie uitgekakel as subjektivisme. Slegs 'n letterlike verstaan van die Skrif sou as 'objektief' en 'onbevooroordeeld' kon deurgaan. Vergelyk in dié verband Van Rooyen (1923b:318):

Een onbevooroordeeld lezer krijgt niet de indruk dat Jezus hier [Mat. 12:39] met een parabel of allegorie zijn 'teken'-eisers wilde onderrichten. 'Interlocutor' ... is in gebreke gebleven dit op een objectieve wijze uit de tekst aan te toonen.

Dit spreek vanself dat daar ook vanuit hierdie hoek bekyk, in dié denkraamwerk geen plek kán wees vir

- (a) 'n inspirasie-opvatting wat die inspirasie tot 'n aspek van die Bybel beperk,<sup>59</sup>
- (b) 'n metode van Skrifuitleg wat teenstrydighede in die Bybel aanvaar nie,<sup>60</sup>
- (c) die siening dat 'n Bybelse geskrif eeue ná die datum waarin dit pretendeer om geskrif te wees, tot stand gekom het nie.

Skrifondersoek en Skrifuitleg se funksie is om die *korrektheid* van die deduksies uit die teologiese postulate te bewys, nie om die postulate aan kritiek te onderwerp nie. Want waar dit gebeur, word die postulaat self in die gedrang gebring.

## *Ervaring is nie 'n teologiese kategorie. nie*

Een van die kernvraagstukke waarom dit in die hele proses gaan, is *sekerheid*. Ten diepste gaan dit om *geloofsekerheid*, maar daardie geloofsekerheid kan, volgens dié denkrigting, slegs in die Bybel gevind word, en kan daarom *nie* gevind word as die basis waarop dit bou, naamlik die Bybel, self onseker is nie.

Vir die A-groep was godsdienstige of *geloofsekerheid* nie afhanklik van die uitslag van wetenskaplike navorsing nie, maar uitsluitlik van die gelowige se ervaring van die getuienis van die Heilige Gees in sy binneste.<sup>61</sup> Daardie getuienis het twee kante: eerstens die direkte en *mistieke* getuienis van die Gees van God in die gelowige<sup>62</sup> en tweedens, die getuienis van die Gees dat die boodskap van die Bybel aangaande God se sorg vir die mens waar en onfeilbaar is.

Die BC-groep sou juis teen hierdie opvatting 'n dubbele beswaar hê. Eerstens: Hoe kan menslike ervaring die basis wees van *sekerheid*? Hieroor sê De Klerk (1927:266-267):

Geen ervaring kan tog kenbron van waarheid wees nie, maar alleen Godswoord ... Ons verneem in die Skrif die stem van God, en daarom buig ons ons onvoorwaardelik ... Vir ons is die Skrif die onthulling van die Raad van God. Die Skrif het sy ontstaan in goddelike ingewing, en wel só dat die heilige manne, wat dit geskrywe het *gedrywe* is deur die Heilige Gees; nie maar net *gelei* nie. Die Skrif is die kenbron van die waarheid en nie ons gevoel of ervaring nie ... Al die Skrif is van God ingegee. In die [lees: toenmalige] werking van die Gees van God lê dus vir ons die objektiewe gesag. Die gesag van die Gees van God maak al die subjektiewe objektief vir ons ... Die ervaring gaan dus nooit aan die geloof vooraf nie, maar vergesel dit, en daarom kan dit nie die grond van ons geloof wees nie.... Die getuienis van die Heilige Gees in ons hart is – laat ons dit goed verstaan – nie die grond van ons geloof nie, nee, grond van ons geloof is die *Bybel*; maar die getuienis van die Heilige Gees is die onmisbare vereiste om die Skrif as Godswoord aan te neem ...

Hier is 'n duidelike poging om aan die 'subjektiwiteit' van ervaring te ontkom en *deur middel van 'n inspirasiedogma* die geloofsekerheid objektief, dit is afgesien van of deur 'n minimalisering van ervaring, te veranker. Daarom polemiseer die BC-groep ook sterk teen enige siening van die Bybel as geloofsgetuigenis van mense. De Klerk (1927:266) sien dergelike 'ervaringsteologie' selfs as die invalspoort van die 'hoëre Skrifkritiek' (vgl. ook Snyman, 1928a:174).

Vir die A-groep het dié argument beteken dat die BC-groep daarmee iets *naas* Christus as die grond vir saligheid inbring, naamlik geloof in 'n onfeilbare Bybel, ofte wel 'n spesifieke inspirasieteorie, en dat die Reformatoriese *sola fide*-beginsel daarmee in gedrang kom. Hierop het Snyman (1926g:50) verweer:

Verder sê dr. Van der Merwe: 'Van niemand werd nog bovendien (naas die geloof in Christus) gevorderd geloof *aan* een dogma of een formule.' Teen hierdie verkeerde beskouing moet ons opkom. In die eerste plek moet aangemerkt word dat Kristus alleen kan geken word *uit die Nuwe Testament*. As ons dus 'n feilbare beskrywing het van Kristus in die N.T. – die enigste historiese kenbron van Sy lewe en karakter – dan volg dit noodwendig dat ons geen regte kennis aangaande Hom kan hê nie. Vir die regte kennis aangaande Kristus word dus geëis absoluut vertroubare dokumente ... Nou wil dr. Van der Merwe die *persoon* van Kristus skei van die *dogma (leer)* van of aangaande Kristus. Dit is egter 'n valse teenstelling. Deur middel van die dogma (*geskrewe woord*) druk ons ons geloof uit in Kristus (*die Lewende Woord*).

Dat Snyman geen onderskeid maak tussen die evangelies en die teologiese interpretasie daarvan *ten einde* by 'n dogma uit te kom nie, vloei voort uit die geloof dat 'n mens die Bybel lees 'soos dit daar staan' en dat daar geen 'subjektiewe' interpretasie by betrokke is nie. De Klerk sou sê die Heilige Gees maak die subjektiewe vir ons objektief.

En die tweede beswaar: hoe kan die Heilige Gees iemand van die waarheid van die Bybelse *boodskap* oortuig as die leser van die Bybel deur sy wetenskaplike ondersoek bevind dat die basis waarop die

Bybelse boodskap berus, naamlik die geskiedenis waarin God Hom geopenbaar het, onbetroubaar is? In dié verband skryf Snyman (1926a:61) met betrekking tot die 'sinnebeeldige' verklaring van Genesis 3:

Hoe tog kan die ontvouing van die heilsgeskiedenis – werklik tasbare gebeurtenisse, kulminerende in die kruis – sig beweeg om iets wat slegs denkbeeldig is en nooit gebeur het nie? 'n Reddingsboot veronderstel 'n drinkeling, en die kruis veronderstel 'n *werklike val*, ja, 'in the material.' ... As ons voortgaan om te redeneer op die beginsel van 'not the material, but the spirit',<sup>63</sup> sou dit moontlik wees om elke objektiewe waarheid te ontken en te negeer, en hiermee sou die gesag van Gods Woord as met 'n towerslag verdwyn.<sup>64</sup>

Om sekerheid te kry oor die waarheid van die Bybelse getuienis aangaande God, *moet* die intellek ook kan instem tot die waarheid van die historiese, geografiese en ander besonderhede in die Bybel. Malan (1926f:363) sê hieroor dat die moderniste graag sê die juistheid van historiese, geografiese en etnografiese feite wat in die Bybel meegedeel word, is nie regtig belangrik nie, solank die geestelike uitleg wat die Bybelskrywers daaraan gee, maar korrek is.

Daarom praat [hulle] so gemaklik van mythe en legende as belangrike bestanddele, veral van Genesis ... [Maar] ons durf nie vergeet nie, dat die christendom 'n historiese godsdienst is, wat tot ons gekom het langs geskiedkundige weg. Dit berus op heilsfeite, eers in die geskiedenis van Israel, en later in die geskiedenis van die eerste christelike kerk. En dit is dus willekeurig en verkeerd om die feite te wil logen, en nogtans waarde te heg aan die interpretasie van daardie feite self.

Eers as die historiese feite vasstaan, kan die gemoed oortuig wees van die waarheid van die 'geestelike' boodskap van die Bybel.<sup>65</sup>

Hierop staan die BC-groep baie sterk. Vergelyk Malan (1926g:104; 1926h:133); Snyman (1932:484-485): "n Boek kan outentiek wees en *nie waar nie*, as dit gefantaseer word deur die verbeelding. ... Dit is nou *nie* die geval met die Bybel nie, wat nie alleen outentiek, maar ook



geloofwaardig is. Die waarheid van die Skrif word meer as ooit in ons dae deur bewyse gestaaf ... Dr. Wilson se studies aan die Seminarie [in Princeton] het hom duidelik laat sien dat daar gebrek was aan die nuwe objektiewe opvatting van die Bybelse Godgeleerdheid, en 'n suiwere meedeel van feite wat slegs verkry kon word deur grondige navorsing van die ou tale ... Die waarheid word hierdeur oortuigend bewys.' Dis 'n kwessie van logiese konsekwentheid, sê Malan (1925b:338):<sup>66</sup> as jy die een nie aanvaar nie, staan die ander op losse skroewe.<sup>67</sup>

Dit is om hierdie rede dat die BC-groep telkens op die *wisselende gehalte* van wetenskaplike resultate van die kritiese Bybelondersoek gewys het.<sup>68</sup> Terwyl die A-groep dit *noodsaaklik* gevind het dat die wetenskaplike stand van sake voortdurend moet wissel en vooruitgaan, was dit vir die BC-groep juis die teken dat 'n mens jou nie op so 'n wisselende bodem kan verlaat nie. Geloof moet op 'n *vaste* fondament gebou word en 'n fondament kan slegs vas wees as die hele mens, siel én verstand, kan instem dat die fondament vas staan. Vergelyk in dié verband D G Malan (1925b:339):<sup>69</sup>

Is dit nie ook 'n erkende feit, dat die uitsprake van die wetenskap op verre na *nie vas* staan nie? Daar vind gedurig wysiginge plaas, wat vandag as '*vaste resultate*' verkondig word, word môre weer oorboord gewerp. Die ewolusie-leer b.v. is nog nooit erken geword deur alle wetenskappelike manne as een *exakte* wetenskap. Dit bly nog altyd een teorie: een werk-hypotese! En wat die Hoëre Kritiek betref, wie weet nie, dat baie van die sogenaamde '*vaste resultate*' van 'n paar jaar gelede vandag nie meer gehuldig word in die beste van ingeligde kringe nie? Hulle is eenvoudig onwaar bevind deur die nuwere ontdekkinge op die gebied van die argeologie, ens! ... Die uitsprake van die wetenskap wissel mekaar gedurig af, terwyl daarenteë Gods Woord ewig waar is, en waar bly!

Vergelyk ook Malan (1927a:299):

Moderniste wil nie van vastigheid in die leer weet nie: 'n objektiewe openbaring van God, neergelê in die Heilige Skrif. Nee, by hulle is lewe, persoonlike ervaring die groot saak. En daarom moet daar ook gedurig veranderinge plaasvind in die leer.

Dit is volgens hul beskouing juis 'n teken van vooruitgang. Hierop is ons antwoord: dit verraai 'n verwarde begrip, van wat die Christendom is.

## Die wysgerige bodem van die BC-groep

### *Beoordeling in die literatuur*

Gegewe die sterk ooreenkomste tussen die Kuypere en veral fundamentalistiese beskouings en die beskouings van die BC-groep, sou 'n mens byna by voorbaat kon aanvaar dat 'n mengsel van rasionalisme en naïewe realisme die epistemologiese basis van dié groep is. Dié groep is dan ook reeds in vakliteratuur as rasionaliste<sup>70</sup> en as die naïewe realiste beskryf.

Murray (1947:179) onderskei in die opvoedkundig-filosofiese denke van die tydvak onder bespreking twee rigtings. Die eerste tipeer hy as 'n 'konserwatief-teologiese, byna skolastiese standpunt in ... kennisleer' wat direkte verband hou met sienings aan die Vrije Universiteit in Amsterdam. Volgens dié rigting bevat die Bybel die beginsels van alle bestaan en vir alle kennis, sodat daar vir die gebruik van empiriese (induktiewe) metodes weinig, indien enige, ruimte is. Uit die 'premisses vervat in die Woord ... word 'n stelsel van gevolgtrekkinge afgelei wat dan die raamwerk van die ervaring moet wees waarin die gegewens moet pas ... die kerklike geloofsbelofte is die vooropgestelde uitgangspunt waarvanuit alle ervaring en alle waarneming verklaar moet word.' Vir Murray is hierdie deduktiewe proses 'n 'gedeeltelike terugkeer na die Middeleeuse beginsels in psigologie en epistemologie.'

Die A-groep beoordeel die BC-groep ook as 'n tipies rasionalistiese beweging. Nepgen (1934:13) skryf:

Miskien kom die Rasionalis van die Fundamentalis nêrens so duidelik uit as in sy opvatting van die gesag en die inspirasie van die Heilige Skrif nie. Hy gaan nie uit van die gegewens wat die Heilige Skrif self hieromtrent aanbied nie. Inteendeel, eg rasionalis, gaan hy uit van 'n vooropgevatte mening: 'Die Heilige Skrif is die

Woord van God'... As die feit van aanwesigheid van formele teenstrydighede en *crucis* in die Bybel aangetoon word, dan word òf allerlei argumente rasionalisties by die hare bygesleep, òf triomfantelik word posgevat in die vesting van die ontoeganklike outografa. Die Fundamentalis noem so 'n redenering kinderlike geloof; vir my lyk dit na 'n proses van rasionalisering van die Rasionalis ... Die Rasionalis is 'n deskundige in die definiëring van begrippe, die aanwysing van byna onopmerkbare logiese onderskeidinge, en wat dies meer sy. Hy gaan uit van die versekering dat hy die waarheid volkome in sy intellektualistiese stelsel kan formuleer. Dit is dieselfde gees wat ons by die Fundamentalis aantref ...

'n Tweede mening in die literatuur wat oor dié tyd handel, is dat die grondliggende filosofiese sisteem *nuwe realisme* is (vgl. J.N. Vorster, 1986; Van Heerden, 1988; Deist, 1988a). In dié rigting, so is vroeër beïoog, is daar 'n afsydigheid teenoor 'filosofie'. Murray (1947:185) se beoordeling van die kerkstryd van die twintiger- en dertigerjare bevestig hierdie faset van die 'diagnose' van die BC-groep:

Die ... kerkstryd word aangeknoop teen 'n vermeende dreigende naturalisme waarvan die implikasies en gevolge nie altyd helder deur die aanhangers ingesien is nie, vanweë gebrek aan onderrig in epistemologiese ontleding; en dit word aangeknoop vanuit 'n te haastig en populêr aanvaarde standpunt wat op sy beurt nie 'n duidelike begrip van die gevolge en implikasies van sy uitgangspunte aan die dag gelê het nie, weer vanweë gebrek aan filosofiese onderrigting.

### *Beredenering van die BC-groep se wysgerige grondslag*

Daar was by die BC-groep veel minder wysgerige refleksie as by die A-groep. Vir sover dit hulle a priori-Skrifbeskouing (soos dit in hulle inspirasieteorie tot uitdrukking kom) en hulle deduktiewe metodologie aangaan, is daar duidelike tekens van (skolastieke) rasionalisme. Aan die ander kant dui die klem op die *bewysbaarheid* van die historiese, geologiese, geografiese, biologiese en ander akkuraathede van die Bybelse uitsprake op 'n poging tot *induktiewe*

bewysvoering, en daarmee op 'n empiristiese onderbou of metodologie. Die induktiewe been van die BC-groep se metodologie was bedoel om die aanvanklike postulate en hul voortvloeiende deduksies teen induktiewe kritiek veilig te stel. Dié dubbele metodologie vloei kennelik uit die dubbelslagtigheid in die oorsprong van die rigting voort.

Soos by die 'Kuyperse' rigting en die fundamentalisme word die werklikheid, eg rasionalisties, as 'n enkele logies-sluitende sisteem beskou. Die funksie, betekenis en samehang van die elemente van die sisteem word dan deur middel van deduktiewe argumentasie as logiese noodwendighede voorgestel. Die induktiewe prosedures van die BC-groep berus – weer soos by die Kuyperse rigting en die fundamentalisme – op 'n naïef-realistiese kenteorie, soos Van Heerden (1988) uitgewys het. In aansluiting by Van Heerden se bevindings kan verdere voorbeelde van raakpunte tussen die BC-groep en Common Sense Realism<sup>71</sup> ter illustrasie aangehaal word.

Seker die mees basiese ooreenkoms tussen naïewe realisme en die epistemologie van die BC-groep lê in Reid (1895a:425) se kategoriese stelling:

It is absurd to conceive that there can be any opposition between reason and Common Sense. It is indeed the first-born of Reason.... We ascribe to reason two offices, or two degrees. The first is to judge of things self-evident; the second to draw conclusions that are not self-evident from those that are. The first of these is the province, and the sole province, of Common Sense; and, therefore, it coincides with reason in its whole extent, and is only another name for one branch or degree of reason.

Die 'self-evidensie' van sekere geloofsuitspake staan ook by die BC-groep vas. Wat in die naïewe realisme omtrent 'Common Sense' beweer word, word by die BC-groep oor geloof beweer: beide kan *onmiddellike* oordele vel oor wat 'vanselfsprekend waar' is. Inderwaarheid is daar by die BC-groep tussen geloof en rede prakties geen verskil nie.<sup>72</sup> Geloof is op 'n manier rede, sy dit ook 'n 'verligte' rede. Daarteenoor het die A-groep geloof (in die religieuse sin van die

voord) as 'n 'orgaan' van mistieke belewenis gesien (vgl. Murray, 1947:175-176),<sup>73</sup> wat, hoewel dit nie irrasioneel of a-rasioneel is nie, besonderlik van die rede as 'n 'waarnemingsintuig' funksioneer.

Maar daar is ook ander ooreenkomste. Die BC-rigting is, in teenstelling met die A-rigting, besonder skepties oor die funksie van hipoteses en 'teorieë'. Hulle wil slegs met die werklikheid werk, 'n werklikheid wat korrek waargeneem, onthou en weergegee kan word. Dieselfde tendens vind 'n mens ook in Reid se *Intellectual Powers* (1895b:234-236):

[W]hatever is built upon conjecture is improperly called science, for conjecture may beget opinion, but cannot produce knowledge ... Although some conjectures may have a considerable degree of probability, yet it is ... uncertain. In every sense the assent ought to be proportioned to the evidence; for to believe firmly what has but a small degree of probability, is a manifest abuse of our understanding ... Of all the discoveries that have been made concerning the inward structure of the human body, never one was made by conjecture. Accurate observations of anatomists brought [it] to light ... [I]t ought to have taught men, long ago, to treat with just contempt hypotheses in every branch of philosophy, and to despair of ever advancing real knowledge in that way.... The world has been so long befooled by hypotheses in all parts of philosophy, that it is of the utmost consequence to every man who would make any progress in real knowledge, to treat them with just contempt ... Let us accustom ourselves to try every opinion by the touchstone of fact and experience. What can fairly be deduced from facts duly observed or sufficiently attested, is genuine and pure; it is the voice of God, and no fiction of human imagination.<sup>74</sup>

Dieselfde sentiment vind 'n mens ook in Reid (1970 [1813]:4):

Conjectures and theories are the creatures of men, and will always be found very unlike the creatures of God. If we would know the works of God, we must consult themselves with attention and humility, without daring to add any thing of ours to what they declare. A just interpretation of nature is the only sound and

orthodox philosophy: whatever we add of our own, is apocryphal, and of no authority.

As kennis *seker* moet wees, móét dit dus, volgens naïewe realisme, induktief bereik en getoets kan word. En kennis wat so verkry word, is gelyk aan die stem van God.<sup>75</sup> Dit lê voor die hand dat die naïewe realisme, insoverre dit die epistemologiese onderbou van die BC-riktigting was, die ondersoeker van die Skrif sou *dwing* om die *feite* waarom dit in die Bybel gaan, op een of ander manier seker te stel teen elke argument van die skeptisisme en om elke hipotese wat die werklikheid anders voorstel as wat dit in die Bybel self gedoen is, te ontsenu – en om in die proses op die *onsekerheid* en *wisselvallige aard* van hipotetiese kennis te wys.

Voorts vertoon die tipe argument wat in die BC-groep aangevoer word vir die korrektheid van die Bybelse weergawes van gebeure ooreenkoms met naïewe realisme se opvattinge oor die aard van aksiomas, die insameling van kennis deur waarneming (perception), die rol van geheue, en dies meer. Enkele voorbeelde kan dié punt duidelik maak. Aksiomas soos 'die Bybel is die Woord van God', 'die Bybel is geïnspireerd' – hoewel nie 'n aksioma in die filosofiese sin van die woord nie – word deur die BC-groep met dieselfde stelligheid as 'n matematiese aksioma vooropgestel, en dan word daar afleidings uit gemaak soos: 'Die Bybel is feilloos'. Dit herinner aan Reid (1895a:259-260) se stelling: 'Our belief of the axioms in mathematics is not grounded upon argument – arguments are grounded upon them; but their evidence is discerned immediately by the human understanding.' Die A-groep sou as aksioma aanvaar dat God bestaan en dat Hy Hom openbaar, maar sou 'n stelling soos 'Die Bybel is die Woord van God' aan kritiese analise wou onderwerp. Die BC-groep hanteer so 'n stelling as 'n vanselfsprekende waarheid wat *nie* aan verdere toetsing onderwerp kan word nie.

Uit die (teologiese) aksioma 'die Bybel is die Woord van God' maak die BC-groep onder meer die ononderhandelbare afleiding dat die Bybel *daarom* feilloos is. Die geldigheid van so 'n konklusie is slegs verstaanbaar binne die kontensie wat Reid (1895a:330) so formuleer:

'And when I see a consequence that necessarily follows from one or more self-evident propositions, I want nothing more with regard to my belief of that consequence' (*aksentuering toegevoeg*). Vir die BC-groep is die feilloosheid van die Bybel 'n vanselfsprekende *noodsaaklike* gevolg van die aksioma dat die Bybel: God se Woord is.<sup>76</sup>

En dié stellige wete aangaande die geldigheid van 'n aksioma of sy afgeleide is die paradigma vir die stelligheid waarmee *waarnemings-*kennis vertrou kan word (Reid 1895a:330): '... when I remember distinctly a past event, or see an object before my eyes, this commands my belief no less than an axiom.'

As die waarheid van aksiomas (en hul afgeleides) aangaande die Bybel binne hierdie denksisteem *bloot* onmiddellik gegee is/herken kon word/deduktief afgelei kon word, sou die BC-groep, as hulle blote rasionaliste was, dit nie nodig gevind het om ook nog *eksterne* getuienis vir die geloofwaardigheid van hulle aksiomas en afleidings aan te gebied het nie. Die hele denksisteem sou op 'self-evident truths' gebou kon word. Maar hulle gaan verder deur die *geldigheid* van daardie aannames óók induktief te bewys. En daarvoor was dit nodig om aan te toon

- (a) dat daar 'n direkte relasie bestaan tussen die geloofwaardigheid van die Bybel in historiese sin en sy geloofwaardigheid in religieuse sin, en omgekeerd,
- (b) dat die Bybel, *omdat* dit historiese geloofwaardig is, ook in religieuse sin vertrou kan word.

Die (a)-'proposisie' is die punt waarop die BC-groep die A-groep herhaaldelik gewys het as laasgenoemde van *foute* in die Bybel gepraat het. Terwyl dié nexus (betroubaarheid in historiese detail: religieuse betroubaarheid) vir die A-groep nie as 'n noodwendigheid voorgekom het nie, was dit vir die BC-groep van kardinale belang. Ook dié noodsaak word duideliker in 'n uitlating van Reid (1895a:328): 'We give the name of evidence to whatever is a ground of belief. To believe without evidence is a weakness which every man is concerned to avoid .... Nor is it in a man's power to believe anything longer than

he thinks he has evidence.' Terwyl die A-groep hulle (ten spyte van foute en feile in die Bybel) vir die geloofwaardigheid van die Bybelse boodskap op 'n *ervaringsfeit*, naamlik die *testimonium Spiritus Sancti* beroep het, wou die BC-groep geloof (in religieuse sin) op betroubare ('objektiewe') *getuienis* staanmaak, waar 'betroubaarheid' in alle opsigte afhanklik is van eksakte waarneming en weergawe van die waargenomene.

Dit is waarom dit vir hulle van kardinale belang was dat die openbaringsorgane *self* die outeurs van die Bybelboeke moes wees en dat daar niks agterna aan hulle getuienis toegevoeg is nie. Tussen die gebeurtenis (openbaringsfeit), die waarnemer (outeur) en die opskrifstel van die waargenomene móét daar 'n direkte relasie bestaan. Indien 'n outeur dus 'n relaas gee van wat hy nie *self* waargeneem het nie en wat hy nie *self waargeneem* het nie, of aan 'n berig toevoeg, impliseer dit dat dié skrywer op sulke plekke iets 'uit sy duim gesuig' het, en word hy 'n *leuenaar*. As 'n Bybelse outeur dus beweer dat iets gebeur het, móés dit gebeur het en móét sy weergawe daarvan, ook as dit uit die geheue kom, daardie *werklikheid* in herinnering roep. Die noodsaak van die *nexus*: objek, persepsie en geheue word duidelik uit 'n gesegde van Reid (1895a:340):

Perhaps in infancy, or in mental disorder of mind, things remembered may be confounded with those which are merely imagined; but in more mature years, and in a sound state of mind, every man feels that he must believe what he distinctly remembers, though he can give no other reason of his belief, but that he remembers the thing distinctly ... This belief, which we account real knowledge, [is] no less certain than if it was grounded on demonstration; no man in his real wits calls it in question ...

Aangesien Reid (vgl. 1895a:353) nie 'n voorstander was van die 'picture theory' van geheue nie en aangesien dit in sy argument slegs oor die blote 'distinctness' van die geheue as sodanig gegaan het, kon hy (1895a:340) op sy eie argument toegee dat geheue soms 'less distinct and determinate' is en dat 'n mens soms nie *korrek* onthou nie. Die BC-groep, anders as die A-groep, sou hierdie toegewing nie voluit



kon maak nie. Dis op hierdie punt dat hulle teorie van 'n 'volle' of 'grafiese' inspirasie inspeel: al sou die *skrywer self* hom kon vergis, is wat hy *neerskryf* steeds feilloos, aangesien die (grafiese of volle) inspirasie juis sorg dat die *opskrifstel* van die geheuewerk feilloos geskied.

Aangesien slegs dié inspirasieteorie daardie waarborg kan bied, is dit ook die enigste *logiese* en *vanselfsprekende* keuse wat die BC-groep kon maak om by dié probleem in die Common Sense-teorie verby te kom. Daarom *impliseer* die Nederlandse Geloofsbelijdenis vir hulle (vanselfsprekend) die grafiese inspirasie, en móés elkeen wat 'n ander inspirasieteorie voorstaan, (noodwendig) téén die bedoeling van dié Geloofsbelijdenis ingaan.

Van Heerden (1988:126-132) wys voorts hoedat spesifieke definisies van begrippe soos inspirasie, openbaring, kanon en gesag, soos dit by die BC-groep gefunksioneer het, duidelike tekens van 'n *naïef-realistiese* interpretasie van daardie konsepte vertoon. Sy studie impliseer dat die verskille wat daar tussen die A-groep en die BC-groep bestaan het oor die *betekenis* van bepaalde geloofspostulate, herlei kan word tot die wysgerige kader waarbinne elke groep die postulate gedefinieer het.

Dié voorbeelde van ooreenkomste tussen naïef-realistiese denke en die argumentasie van die BC-groep is te veel om toevallig te wees. Hoewel dit onwaarskynlik is dat alte veel voorstanders van die BC-groep hulle *bewus* was van hulle filosofiese vertrekpunte, beteken dit nie dat hulle nie sodanige vertrekpunte gehad het of dat daar nie aanwysbare historiese verbande tussen naïewe realisme en fundamentalisme is nie. Van Heerden (1988:155) gee 'n skematiese voorstelling van die historiese verband tussen Skotse naïewe realisme en Amerikaanse fundamentalisme wat die invloed van eersgenoemde op laasgenoemde in 'n historiese verband plaas. Die verband tussen die BC-groep en die Amerikaanse fundamentalisme sowel as die Kuiperse Skrifbeskouing lê via die Suid-Afrikaanse studente wat daar gaan studeer het en met groot lof van dié inrigtings gepraat het, voor die hand.

Hoewel dit eenaardig mag voorkom dat die BC-groep (soos met die fundamentaliste en die Kuyperser rigting) 'n 'dubbeldeur'-epistemologie ten grondslag van hulle denke gehad het, kan dit miskien tog histories verklaar word. Die skakel tussen die rasionalistiese en empiristiese veronderstellings van die BC-groep lê waarskynlik in die dubbele moontlikheid in 'rasionalisme' self.

Terwyl vroeëre rasionaliste, soos Descartes, die werklike bestaan van 'n geestelike wêreld en van God aanvaar het en God inderwaarheid 'n noodsaaklike verklaringskategorie in die sisteem was, het latere *naturalistiese* rasionaliste juis die bestaan van daardie 'groter' realiteit ontken. Indien Murray (soos trouens ook Du Plessis en Neppen) korrek is dat eksponente van die BC-groep 'n nagenoeg *Middeleeuse* (ofte wel skolastieke) rasionalisme aangehang het,<sup>77</sup> en hulle self nie epistemologies onderlê was nie – soos Murray bevind<sup>78</sup> – sou die *teïstiese* rasionalisme by die realistiese faset van hulle *teologiese* sisteem aangesluit het. Dieselfde realistiese element in hulle *teoretiese* mondering sou hulle egter genoop het om die *naturalistiese* aanslag teen die *teïstiese* wêreldbeskouing op 'n *empiristiese* wyse te beveg.

## Die verloop van die stryd tussen die A- en BC-rigtings

Ná ongeveer 'n dekade van stryd (1922-1932) het die BC-groep se sienings die oorhand gekry en uiteindelik, soos by die bespreking van die A-groep opgemerk is, die dominante rigting in die Ned. Geref. Kerk geword. Dat dit wel die geval was, blyk uit talle gegewens uit dié tyd, waarvan die volgende as 'n indikasie kan dien.<sup>79</sup>

In *Die Kerkbode* is daar vanaf die uitgawe van 25 September, 1935 (pp.637-638) vir lank korrespondensie gevoer oor die 'swaai' in die Ned. Geref. Kerk vanaf 'n 'evangeliese' na 'n Kuyperser rigting.<sup>80</sup> Dit is begin deur briewe wat 'Bekommerd' geskryf het en wat deur voor- en teenstanders beantwoord is (sien bibliografie). In die korrespondensie is dit interessant om te sien dat die A-groep aan die kant van 'Bekommerd' staan (vgl. byvoorbeeld Du Toit, 1935; Wassenaar, 1935; 'Toeskouer', 1935; P. van der Merwe, 1935; 'Bekommerd No 2',

1935; 'Saam Bekommerd', 1935; Mc Gregor, 1935; Wessels, 1935) en die BC-groep téén hom skryf (vgl. byvoorbeeld Krige, 1935; De Lange, 1935; Vorster, 1935a, 1935b; 1935c; Le Roux, 1935a; 1935b; Kotzé, 1935b).

Dit is ook opvallend dat die *belydenisskrifte* vanaf die middel twintigerjare 'n baie meer prominente plek in die teologiese debat in die Ned. Geref. Kerk ingeneem het as wat vroeër die geval was. En vanaf die dertigerjare begin die konfessies selfs 'n meer prominente plek in die diskussies in te neem as die Skrif self. Oral word sake op 'konfessionele' grondslag bespreek en beslis. Daar is 'n ook uitgebreide pogings om elke faset van die kerklike lewe – en selfs skole en universiteite – op 'n konfessionele grondslag te plaas. Hierdie belangstelling in die konfessies vloei voort uit die 'Kuypurse' invloed – nie uit die fundamentalisme nie.

Tekenend van die ingang wat die Kuypurse samelewingsmodel in Suid-Afrika gevind het, was die stigting van die 'Kalvinistiese Bond' (1929) waarvandaan talle oproepe tot die *verchristeliking* van die samelewing gekom het.<sup>81</sup> So het

- \* E.E. van Rooyen in 1930 gepleit vir die oprigting van 'n Christelike politieke party met 'n Christelike nuusblad (Du Plessis, 1930j:195),
- \* die Federale Raad van die Kalvinistiese Bond in 1935 opdrag gekry om 'n Christelike Pers tot stand te bring wat die beginsels van 'n Christelik-Nasionale onderwys en 'n Christelike staatkunde sou propageer ('Uit die Vrystaat', 1935e:39),<sup>82</sup>
- \* A.J.V. Burger gepleit vir die oprigting van 'n Christelik-Letterkundige tydskrif (*Die Kerkbode* 4/9/1935:472-474),<sup>83</sup>
- \* stemme opgegaan vir 'n sterker vereenselwiging van kerk en staat vir die totstandkoming van 'n teokrasie ('Uit die Vrystaat', 1935a),
- \* die Vrystaatse sinode gevra vir wetgewing op kleredrag (*Die Kerkbode* 29/8/1934:371),<sup>84</sup>
- \* Van Wageningen gepleit vir die stigting van Christelike vakbonde (*Die Kerkbode* 9/5/1934:337),

- \* 'n konfessionele vereniging in die Kweekskool tot stand gekom (Du Plessis, 1933i:336), en is daar sterk pogings aangewend
- \* om die CSV as interkerklike organisasie te vervang met 'n KSCV (Konfessionele CSV) (Keet, 1935c:171), en
- \* om die gewetenskousule aan universiteite afgeskaf te kry en Christelik-Nasionale onderwys sover moontlik op konfessionele grondslag te bedryf (vgl. Greijvenstein, Engelbrecht & Gemser, 1927).

Daarby vind 'n mens in hierdie tyd ook 'n merkwaardige toename in stukke wat dit het oor die 'volk' as selfstandige skeppingseenheid met sy eie 'roeping' en sy reg op 'n aparte bestaan, wat eweneens tipies van die Kuiperse denke is. Die voorstanders van dié idees kom oorwegend, indien nie uitsluitlik nie, uit die geleedere van die BC-groep (vgl. Kotzé, 1935c; De Klerk, 1935:576; 'Uit die Vrystaat', 1935e; N.J. van der Merwe, 1935). Daarteenoor doen die A-groep se mense voorspraak vir 'n meer liberale en inklusiewe politiek (Du Plessis, 1934e; F.S. Malan, 1935; D.J. Malan, 1935b).<sup>85</sup>

Die tendens is duidelik: die Kuiperse politieke model is oor 'n wye front bepleit en aktief bevorder. Die Du Plessis-saak het ook daarvoor gesorg dat fundamentaliste en 'Kuyperiane' vir meer as 'n dekade ten nouste saamgewerk het, sodat daar 'n hegte vennootskap ontstaan en 'n huwelik tussen Kuiperse en fundamentalistiese denke plaasgevind het. Hoewel dié vennootskap ná 1935 in individuele gevalle opgebreek het, het sommige fundamentaliste sedert daardie tyd hulle volle steun aan die Calvinistiese beweging gegee. En deur dié vereenselwiging is die Kuyperiaanse Skrifbeskouing nóg sterker deur die fundamentalistiese Skrifbeskouing beïnvloed – ook by diegene wat meer of bloot polities geïnteresseerd was.

Die besluite van die Kaapse en Vrystaatse sinodes tydens en ná die Du Plessis-saak het voorts die groen lig aan die fundamentalistiese werkswyse en Skrifbeskouing gegee. Trouens, dié besluite het kritiese Bybelwetenskap vir alle praktiese doeleindes taboe verklaar.

Die vraag is nou hoe dit alles binne 'n kwessie van ongeveer 'n dekade of twee sover gekom het dat bewegings wat aanvanklik slegs latent in die Ned. Geref. Kerk of swak verteenwoordig was, so vinnig die oorhand kon kry.

Teen die agtergrond van die geskiedenis van teologiese opleiding in die Ned. Geref. Kerk, maar veral gesien die nood van die tyd – soos in die begin van hoofstuk 2 uitgespel – is dit verstaanbaar dat hierdie meer 'volkse' teologie as vanselfsprekende waarheid ingang sou vind en dat die Kuyperiaanse model 'n uitlaatklep sou voorsien aan die Afrikaner-nasionalisme. Vergelyk byvoorbeeld die betoog van Kotzé, 1935:271:

Sommige mense meen dat Calvinisme net kan meepraat oor kerksake en leerkwessies, terwyl dit juis van Calvinisme kenmerkend is, dat hy die soewereiniteit van God erken en bely op elke terrein van die lewe ...

waarná hy dan uitspel hoedat 'Kalvinisme' leer dat God vir elke volk sy eie regeringsvorm gegee het wat by hom pas, dat 'n regering 'n volksregering moet wees, maar dan nie in die hande van die 'onontwikkelde en onverantwoordelike gepeupel' moet beland nie, en dat 'n mens nie met die idee van 'n meerderheidstem moet dweep nie. So spel J.S. du Plessis (1926:16) dit ook uit dat die anti-radikalisme, wat uit die Bybel gevoed word, die 'Boer suiwer gehou en sy volkskarakter gesterk het ... sodat die Boer nie met die inboorling 'n nuwe ras gevorm het nie.' En D.C.S. van der Merwe (1934:241) verduidelik hoedat, binne die Calvinistiese siening van nasionalisme, elke 'aparte volk of nasie 'n eiesoortige kosmiese verskynsel met 'n eie wetmatigheid is', en hoedat 'n verknegte nasie, nes 'n slaaf, nie sy roeping kan uitleef nie. Dit lê voor die hand dat dié soort 'teologie' die verbeelding sou aangryp, terwyl die meer liberale politiek van die A-groep kwalik die ontwakende nasionale bewussyn sou aanspreek.

Maar ewe goed sou die eenvoud van die fundamentalistiese Skrifbeskouing (wat ook latent in die Kuyperse rigting gelê het) die meerderheid aantrek en die meer filosofiese en kritiese teologie onnodig laat lyk. In 'n tyd van gisting en onsekerheid bied die

fundamentalisme *sekerheid*, terwyl kritiese teologie geneig is om presies die sekerhede wat die fundamentalisme bied, te relativer. Gegewe die tydsgewrig is dit verstaanbaar dat die fundamentalisme meer aanhangers sou kry as die kritiese teologie en dat kritiese teologie as 'n *eksistensiële* bedreiging ervaar sou word.<sup>86</sup>

Dit was juis omdat hy onder andere bang was dat die kritiese teologie om nie-teologiese redes versmoor kon word, dat Du Plessis nie alleen met die hofsak voortgegaan het nie, maar ook (1931d:144-150) so sterk te velde getrek het teen die besluit van die Vrystaatse sinode om predikante van dié Kerk te laat sweer:<sup>87</sup>

- 1 Dat die Bybel Gods Woord is.
- 2 Dat die Bybel in al sy dele van God ingegee, en daarom in al sy dele onfeilbaar is.
- 3 Dat die wonders van die Bybel nie deur die menslike rede kan verklaar word nie, maar alleen met kinderlike geloof moet aanvaar word.
- 4 Dat die verhaal van die skepping en sondeval, soos vervat in Genesis, onfeilbaar geïnspireerde heilsgeskiedenis is.
- 5 Dat die geskiedenis, soos die Oue Testament self ons dit voorhou, tot ons heil moet gehandhaaf word teenoor die ewolusionistiese rekonstruksieteorie van die Hoër Kritiek.
- 6 Dat Jesus Christus nie alleen in etiese sin heilig en sonder sonde is nie, maar dat Hy ook intellektueel sonder dwaling, leuen of bedrog is.
- 7 Dat die leer van Jesus Christus oor Moses as die skrywer van die Pentateug, oor Jona en die vis, oor David as skrywer van Ps. 110, oor die ganse Skrif, onfeilbaar is. Dat Jesus Christus altyd die waarheid is.

Dergelike besluite, het Du Plessis (1931d:150) gesê, sou, as hulle op Gereformeerde teoloë toegepas word, snaakse gevolge hê: 'Is dit nie duidelik dat bostaande stellings en antistellings 'n *reductio ad absurdum* is, as hulle manne soos Kuyper en Bavinck en Orr, om nie te praat van

Van Oosterzee nie (wat 50 jaar lank op ons Kweekskool gedoseer was) uit die bediening van die Vrystaatse Kerk moet weer nie? Ook Kuyper het gesê dat dit nie die geïnstitueerde kerk is wat eksegetiese bedryf nie, maar 'de wetenskap in de organiese Kerk' (Du Plessis, 1931d:149), sodat die Vrystaatse besluit wetenskaplike ondersoek effektief aan bande lê.

Met hierdie besluit van die Vrystaatse sinode kan dié in ander sinodes van die tyd vergelyk word. In 1928 het die Kaapse sinode dergelike 'nadere verklarings' aan die Kerklike Belydenisskrifte gegee. Dié besluite is ná die hofsak van 1931 herroep. Dié skraping het egter nie beteken dat die *sentiment* van daardie besluite daarmee ook uitgewis is nie. Inteendeel: die hof het die sinode se skuldigbevinding van Du Plessis *de jure* tersyde gestel, maar toe die 1932-sinode Du Plessis sy leerstoel ontnem het, het hy – volgens die opinie van twee advokate (Davies & Dönges, 1935: 107-109) – Du Plessis presies op grond van die geskrapte 1928-besluite as professor afgesit. Die *de facto*-situasie in die Kaapse Ned. Geref. Kerk was derhalwe nie eintlik verskillend van dié in die Vrystaatse Ned. Geref. Kerk nie. Bybelwetenskap in die styl van Du Plessis sou uit die Ned. Geref. Kerk geweer word – al was dit dan ook net omdat dié soort ondersoek die ondersoeker onder verdenking van onregsinnigheid sou bring.<sup>88</sup>

Die rede wat P.S. van Heerden by geleentheid van die 75ste verjaardag van die Kweekskool uitgespreek het, is dan ook tekenend van 'n 'kentering' in benadering. Waar Neethling en Hofmeijr by die stigting van die Kweekskool dit beklemtoon het dat die Kweekskool-professore *nie* die kerkleer slaafs moet navolg nie, maar dit juis moet *toets*, verklaar Van Heerden (*Die Kerkbode* 12/12/1934) dat die Kweekskool leerstellig Gereformeerd moet wees – waarmee Hofmeijr sou saamstem – en die leerstellige standpunt van die Kerk moet *uitlê en handhaaf*. Volgens hom is dit *nie* die roeping van die Kweekskool om 'nuwe teologiese standpunte' uit te dink, te ontwikkel of aan te prys nie. 'Gereformeerd' skyn hier 'n enger en veel meer 'finale' betekenis te hê as wat tradisioneel daaraan gegee is.

Daarmee saam is die 'verdraagsaamheidsbeginsel' ook – ten minste tydelik – gesensureer. In 'n brief aan *Die Kerkbode* (19/12/1934:1185) maak G. Cillie, H.P. Cruse en J. Honiball beswaar:

As 'n mens hier op Stellenbosch van liefde en vrede praat, bring hy die kerkleer in gevaar! As hy praat van verdraagsaamheid en versoening, verwerp hy die Belydenisskrif! Is hy nie 'n Kalvinis nie! Nie Gereformeerd nie!

en C.M. Neethling beweer (*Die Kerkbode*, 19/12/1934:1185-1186) dat daar op die kerkraad in Stellenbosch net 'manne van een rigting' gekies word en dat die deur gesluit is vir mense uit die 'minderheidsparty'. Dieselfde klag kom ook van die kant van P.J. Pienaar (*Die Kerkbode*, 19/12/1934:1186-1187). Terselfdertyd pleit C.R. Kotzé van die Vrystaatse sinode (*Die Kerkbode* 21/2/1934) dat 'ons soos waardige Calviniste ... daartoe [moet] oorgaan om almal wat die Bybel eenders verstaan ... byeen te bring ... met ernstige en breë Skrifstudie.... Dit is nou vir ons in woord en daad die Formuliere van Enigheid ... *Die wat die Skrif anders verstaan*, moet en sal soos eerlike mense elders gaan aansluit' (kursivering toegevoeg). Maar dan het Snyman (1927a) al téén die toleransie-idee gepleit, 'n pleidooi wat ook in 1935 deur vier jong teoloë in nog sterker taal gestel sou word (Vorster, Potgieter, Hattingh & De Vos, 1935).

Die situasie in die Transvaalse Ned. Geref. Kerk was egter anders (Du Plessis, 1934c:65-68; *Die Kerkbode*, 19/9/1934:539-540). Dié sinode het onder andere aanvaar dat die Belydenis nie 'n spesifieke inspirasieleer voorskryf nie, dat die Hoër Kritiek 'n noodsaaklike deel van die teologiese wetenskap uitmaak (hoewel hiermee skynbaar net kritiese inleidingswetenskap bedoel is),<sup>89</sup> en dat daar 'binne die perke van die Geloofsbelijdenis' vryheid gelaat moet word vir individuele gevoelens aangaande die menslikheid van Christus. Dié houding was nader aan die tradisie van die Ned. Geref. Kerk ten tye van die stigting van die Kweekskool en het meer speelruimte gelaat vir wetenskapsbeoefening.

Dat dié 'ruimte' sommige voorstanders van die konserwatiewe teologiese rigting in die Kaapse Sinode gepla het, blyk uit die feit dat



hulle, toe die Transvaalse Ned. Geref. Kerk te kenne gegee het dat hulle 'n eie teologiese fakulteit wil oprig, daarteen geprotesteer het. Hieroor skryf F.S. Malan (1936:346):

Verskeie sprekers kon hulleself nie weerhou van te insinueer dat die Du Plessis-saak die eintlike rede vir hierdie beweging is nie. Sommige wou selfs te kenne gee dat dit die Transvaalse Kerk nie so seer te doen was om sy eie predikante in Pretoria op te lei nie, as wel om aan die invloed van die Teologiese Kweekskool op Stellenbosch te ontkom. En by die stemming was die meerderheid ten gunste van 'n voorstel om die versoek nie toe te staan nie, omdat hulle bevrees was dat die stigting van 'n tweede inrigting vir die opleiding van leraars vir die Gefedereerde Kerke tot verdeeldheid en verwydering kan lei.

Terwyl Van Rooyen (1934) hierdie ongelukkigheid oor 'die Transvaal' deel, spel Cloete (1934:269-270) dit in soveel woorde uit:<sup>90</sup>

[D]aardie sieklike, onnatuurlike kindjie, naamlik 'n Teologiese Fakulteit te Pretoria, is in 1922 gebore uit die politiek (dat Stellenbosch te 'nasionaal' is) en *beslis* nie uit 'n natuurlike behoefte van die Transvaalse Kerk nie ... Maar die Afrikanerhart het in daardie dae reggeklop in die Transvaalse Sinode – die oorgrote meerderheid wou *niets* weet van 'n Teologiese Fakulteit te Pretoria nie. Maar nege jaar daarna is daar 'n Kerkstryd – en Stellenbosch is nog Stellenbosch ... En nou in 1934 is daar weer 'n kragtige poging om 'n Teologiese Fakulteit te Pretoria. Skynbaar dan is Stellenbosch in 1934 vir party te ortodoks – te gereformeerd! ... Persoonlik is ons oortuig dat die voorgestelde Teologiese Fakulteit te Pretoria enkel en alleen 'n uitvloeisel is van die Kerkgeskil en dat die volgende argumentjies later bygekom het, om die *eintlike rede* agter 'n rookskerm te verberg.

Lategan (1936a:236) verwys na die 'nuwe geestelike en godsdiensige invloede wat in die lewe geroep word deur die nuwe skema,' 'n vrees wat hy later (1937a:131) herhaal. Van Rooyen (1936:266; 1937:164; 1940d:274; vgl. ook Lategan, 1940:272) noem die Kerksaak die 'ware rede vir die handelwyse van die Transvaalse Kerk'. Mentz (1937:149) sien die nuwe fakulteit as 'n 'verset teen die ortodoksie van

Stellenbosch [wat geweier het] om hom op te laat lei op die pad van Modernisme en Liberalisme,' en Strümpfer (1937:286) maak die insinuasie dat 'n mens maar net moet kyk watter mense in Lategan (1937c) se lys kursief gedruk is (dié wat téén die stigting van die fakulteit gekant was) om te sien wie die mense was wat 'betyds gewaarsku het' – kennelik die 'anti-Du Plessismense' in die Transvaal. Dieselfde beskuldiging van valse motiewe het ook uit die geledere van die Vrystaatse Kerk gekom (Cloete, 1940).

Dat die stigting van die Teologiese Fakulteit van die Ned. Geref. Kerk te Pretoria gemoedere gaande gemaak het rondom die vraag 'liberaal' (soos die Du Plessis-rigting verkeerdelik genoem is) teenoor 'ortodoks', blyk ook baie duidelik uit die korrespondensie wat indertyd in *Die Kerkbode* (vgl. die uitgawe van 6/6/1934:1044-1048) oor dié saak gevoer is. Sommige wou dié fakulteit aan die PU vir CHO koppel. Andere wou dit 'n samewerkingsaksie met die Hervormde Fakulteit te Pretoria maak.<sup>91</sup> Vergelyk in dié verband die brief van P.W. Jordaan aan *Die Kerkbode* (15/5/1935:930), waarin dit onder meer lui:

Deur een verandering in die voorgename program sal my insiens 'n kweekskool in Transvaal vir ons Kerk vrug dra van die regte gehalte, en dit is as die kweekskool nie in Pretoria gestig word nie, maar in verband met die Potchefstroomse Universiteitskollege vir Christelike Hoër Onderwys. Dan is daar geen gevaar van Humanisme nie, want die wysgerige rigting daar is Calvinisties ... Dit sal die Transvaalse Kerk red van Humanisme en Modernisme en haar hou op die paaie van die Calvinisme waar tog die regte weg is.

Dié paar voorbeelde is genoegsame aanduiding dat die A-rigting ná die Du Plessis-saak onder sterk druk gekom het in die Ned. Geref. Kerk – ten minste in die Vrystaat en in die Kaapprovinsie.<sup>92</sup> En in die Transvaal was die 'minderheidsparty'<sup>93</sup> se gemoedere só hoog téén die stigting van 'n teologiese fakulteit in Pretoria dat van hulle – selfs ná 'n plegtige onderneming tot heelhartige samewerking (Lategan, 1937c:220) hulle samewerking (Strümpfer, 1937:286), finansiële steun

(Mentz, 1938) en selfs voorbidding met die oog op die beroeping van professore (Stander, 1937) geweier het.

Dit alles dui daarop dat, selfs al sou die stigting van die Pretoriase Teologiese Fakulteit deels uit 'protes' teen die Kaapse Kerk plaasgevind het – 'n aantyging wat konsekwent deur die 'meerderheidsparty' in die Transvaal verwerp is – sou diegene wat in 1938 die doseerwerk daar opgeneem het, baie versigtig moes wees as hulle nie óók onder verdenking van Humanisme en Modernisme wou kom nie.

'n Sprekende voorbeeld van hoe sterk dié verdenking indertyd geloop het en van die soort 'druk' wat dit op individue gelaai het, blyk uit Lategan (1943c:204) se opmerking oor Gerdener (1943) se lewensbeskrywing van Du Plessis:

Wat is die doel van die skrywer met die uitgee van hierdie werk? Wat is die standpunt van die skrywer self teenoor die standpunt van wyle Prof. Du Plessis en van die N.G. Kerk self? ... Wat verwag die lesende publiek van 'n beskrywing wat deur 'n Hoogleraar van 'n konfessionele Kweekskool opgestel word? In hoever stem die inhoud van die werk ooreen met die ware feite soos elke kenner van die geskiedenis dit onpartydig en objektief leer ken het? ... Wat is die bedoeling van die titel van die boek [*Die boodskap van 'n man*] en waarom is dit gekies? ... Kan die doel wees om 'n propaganda veldtog op tou te sit vir die nuwe beskouinge om weer lewe in die brouery te bring omdat daar gevaar bestaan dat die nuwe oriëntering (sic) in die sand sal verloop soos vroeër die geval was met die Liberalisme? So 'n doelstelling kan ons seker nie aanvaar nie omdat dit in stryd is met die hoë roeping en besliste heilige beloftes wat 'n Professor aan 'n Kweekskool afgelê het ... Ons weet nie en daarom sal ons graag die waarheid self wil weet.

Hoe dit ook al sy, die 'kritiese paradigma' wat vir byna sewentig jaar in mindere of meerdere mate deel was van die Ned. Geref. Bybelwetenskaplikes se 'mondering', of ten minste 'n werkbare moontlikheid was, is met die Du Plessis-saak en die opkoms van die Kuyperianisme en fundamentalisme vir baie dekades effektief gestuit

en met die paradigma van die BC-groep vervang. Maar dit is reeds die onderwerp van die volgende hoofstuk.

## Notas

- 1 Vergelyk Van der Merwe (1926ca:166), waar hy wys op die verskillende Gereformeerde strome in die VSA: Almal stem saam oor die kardinale *sake* waaroor dit in die Christelike geloof gaan, maar nie almal aanvaar die *teorieë* wat die fundamentaliste op hierdie basiese leerstukke nhou nie.
- 2 Die fundamentalistiese rigting se siening van geloof word uiteengesit in J.G. Machen se boek *What is faith?* London: Hodder & Stoughton, 1925. Uiteindelik het die fundamentaliste (wat vir Bybelse feilloosheid gekies het) uit die personeel van Princeton se Seminarie bedank (Du Plessis, 1929d) en 'n eie fakulteit te Westminster gaan stig ('Rondschoouer', 1929:340-343) met prof. R.D. Wilson, J.G. Machen, O.T. Allis, C. van Til, R.B. Kuiper en N.B. Stonehouse as dosente. Vir die A-groep se reaksie op dié werk, vergelyk Du Plessis, 1926c:130. Vergelyk ook Du Plessis, 1929c:221-223).
- 3 'Politiek' moet hier in die wydste sin van die woord verstaan word, naamlik as strategie ter ordening van die totale gemeenskap.
- 4 Hoewel die belydenisskrifte *teoreties* as ondergeskik aan die Skrif beskou is, was hulle in die *praktiek* die 'sibboleë' van regsinnigheid en die 'kortbegrip' van die waarheid, en dit dan in die betekenis waarin die leiersfigure van die kerlike gemeenskap daardie belydenisskrifte geïnterpreteer het. Die *quia*-belydenis aangaande die belydenisskrifte het dié standpunt as voor die hand liggend laat voorkom.
- 5 Vergelyk Ericson, 1987, asook die kritiek wat Du Plessis (1924g:279-285) op Kuyper se siening van die 'revolusiegees' uitspreek, omdat hy die Franse revolusie afkeur, maar die Amerikaanse revolusie goedkeur.
- 6 In dié opsig het Kuyper redelik sterk afgewyk van Calvin se beskouing van die rede. Klapwijk (1983) bespreek hierdie saak uitvoerig.
- 7 Vergelyk Anoniem (1929c:379) se opmerking in verband met die gesagskwessie by Kuyper: 'Die onoordeelkundige bestryder van *rede*verheerliking verval lig in *gesags*aanbidding. En 'die laaste dwaling is erger as die eerste.'
- 8 Vergelyk Anoniem (1929b:56-57) oor die posisie van Aalders met betrekking tot historiese kritiek en hoe hy eintlik teen sy sin sommige van die resultate van dié metode moet toegee. Dit is uit dié berig ook duidelik dat die 'Kuyper'-kamp, soos enige 'skool', redelik gevarieerd is.
- 9 Die term 'organies' het Kuyper aan die Romantiek ontleen, maar dit met anti-romantiese inhoud gevul, soos Ericson (1987:222-225) aangetoon het, en moet daarom nie met die Romantiese idee van 'organies' verwar word nie.
- 10 Vergelyk ook Müller (1929) se uiteensetting van die organiese Skrif- en inspirasiebeskouing.
- 11 Hoewel hy steeds bly erken dat daar sekere *crucis* is wat ons seker nooit sal oplos nie. Maar dié beantwoord hy deur te sê dat sulke 'onoplosbaarhede' in elke wetenskap voorkom en deur daarop te wys dat geen geloof sonder stryd is nie (p.413).
- 12 Vergelyk Vander Stelt (1978:323) se opmerking in dié verband: 'The natural, then, can ultimately be no other than the means for the supernatural, and the latter is the origin and purpose of the former. The certainty found in the natural realm somehow has to be based upon and guaranteed by the divine reliability of the supernatural ... This ontological dualism is the source of the religious tensions between these two distinct realms of reality.'

- 13 P.J. Hoedemaker, wat – soos Bavinck – uit die Afskeie Gereformeerde Kerk gekom het en een van die eerste professore aan die Vrije Universiteit was, het in 1887 uit die Vrije Universiteit bedank vanweë geskille met Kuyper oor die Doleansie. Bavinck se eie agtergrond kon dus hier wel 'n rol gespeel het.
- 14 Die probleem is natuurlik by dié soort uitspraak dat Bavinck, soos ander lede van die 'Kuypergroep', dikwels die effek van so 'n konklusie onmiddellik weer relatieweër. In dié besondere geval gebeur dit ook, wanneer Bavinck op dieselfde bladsy sê: 'Wanneer dit beginsel consequent werd toegepast, dan zouden niet alleen de eerste hoofdstukken van Genesis, ... maar zou alle historie van Israel en van het oorspronkelijk Christendom in mythen en legenden kunnen worden opgelost.' Nietemin: terwyl Bavinck ten minste in *sekere gevalle* tipies histories-kritiese metodes aanwend en gevolgtrekkings daaruit maak oor die 'historiese gehalte' van daardie dele, sou die fundamentalisme – en waarskynlik ook Kuyper – dié werkswyse ten ene male afwys.
- 15 Hy het byvoorbeeld ook nie die sosiale konsekwensies uit sy teologie getrek wat Kuyper uit sy teologie getrek het nie.
- 16 Patton, wat lank die president van die Princeton Seminarie was, het byvoorbeeld in sy *Fundamental Christianity* (p.163) gesê: 'Conceding now the inspiration of Scripture, you cannot on that account assume that it is errorless. ... You cannot license Reason to seek truth and deny her right to see error.'
- 17 'n Goë voorbeeld van laasgenoemde is die artikel van James Orr, wat ook in vierde volume van die reeks *The Fundamentals* opgeneem is onder die titel 'Science and Christian faith', waarin selfs ruimte gemaak word vir 'n veel minder as letterlike interpretasie van Genesis I en die akkomodasie van evolusiebeskouings. Vir 'n uiteensetting van die komplekse aard van die Noord-Amerikaanse Presbiteriaanse situasie en die posisie wat die verskillende seminaries daarin beklee het, vergelyk Vander Stelt (1978:36-37).
- 18 'n Tipiese voorbeeld van die belangrikheid van die 'inerrancy'-dogma is die aanvangswoorde van Munhall (*The Fundamentals* VII:21): 'The Bible is inspired. It is therefore the Word of God' en die verduideliking van 'inspiration' (p.22): 'The original writings, *ipsissima verba*, came through the penmen direct from God...'
- 19 Vergelyk Anderson (1912:84): 'The effects of this 'Higher Criticism' are extremely grave. For it has dethroned the Bible in the home, and the good, old practice of 'family worship' is rapidly dying out. And great national interests are also involved. For who can doubt that the prosperity and power of Protestant nations of the world are due to the influence of the Bible upon character and conduct? ... And more than this, no one who is trained in the fear of God will fail his duty to his neighbor, but will prove himself a good citizen.' Veel meer eksplisiet kom hierdie tendens by Mauro (1912:92, 94, 95, 96, 98) voor as hy telkens daarop wys dat die Bybel teen sosialisme gekant is en dat die kritiese teologie daarvoor sal sorg dat die magtige nasies van Amerika en Engeland hulle posisies sal verloor.
- 20 Vergelyk Vander Stelt (1978:58): 'To consolidate the relatively new order of political independence, to promote industrial and commercial enterprises, and to recover from Deistic Jacobian hysteria, many prominent leaders found a source of assurance and stability in the metaphysics of a Christianized version of CSP' [d.i. common sense philosophy, wat – soos aangetoon sal word, die basiese filosofie van die fundamentalisme was]. Vander Stelt (p.61) wys ook daarop dat invloedryke Presbiteriaanse opvoedkundiges 'n groot rol gespeel het in die vorming van die Amerikaanse gemeenskap tot 'n 'officially, so-called, Christian nation.'
- 21 Vergelyk Noll (1985:28-29): 'Princeton used the Bible to construct dogma, while it was content to accept the cultural conventions of the merchant-yeoman middle class without question. ... The Dutch, by contrast, almost defined themselves by their capacity to find scriptural principles for cultural formation, whether in education, politics, voluntary organizations, or economics.'

22 H.P. van der Merwe (1926c:164) haal Richardson aan om die verskil tussen die 'fundamentalists' en die 'modernists' te omskryf: 'The old and the new ideas may be briefly contrasted as follows: God above the world and sporadically active upon it versus God in the world and continuously active in it; a finished creation by fiat, versus perpetual creation by process; the concept of the supernatural and the natural, versus the concept of the spiritual and the material; revelation by dictation from on high, versus revelation by intuition through the varied experiences of men in the struggle for life; the Bible as an inerrant revelation of doctrine, history, laws and science, versus a Bible as the record of the redemptive activity of God both in individuals and in groups ... The Modernist holds Christ as the only ground for salvation. The Fundamentalist seems to rebuild the Christian religion on two foundations. One is Jesus Christ ... The other is the whole Bible from Genesis to Revelation, regarded as a single book whose authority at every point, whether ... scientific, moral or religious, no Christian is at liberty to question.'

23 Vergelyk Richards (1923:86), wat 'n onderskeid tref tussen die 'Pre-milleniaarise' en die 'Orthodox Konfessionele', wie se 'onverhandelbare dogmas' só vergelyk:

*Pre-millennium-groep*

*Konfessioneles*

Godheid van Christus

Feilloosheid van die Bybel

(maagdlike geboorte, wonder, fisiese opstanding uit dood)

Die woordelike inspirasie van die Bybel

Maagdlike geboorte van Jesus

Die satisfaksie-teorie van versoening

Die fisiese opstanding van Jesus

Die onmiddellike wederkoms van Christus.

Die outentisiteit van die wonder.

24 Die idee van 'biblical inerrancy' was egter nie – soos soms beweer word – 'n uitvindsel van die twintigste-eeuse Princeton nie, maar reeds sedert die stigting van die Seminarie deel van die teologiese mondering van daardie teoloë, asook van talle ander Amerikaanse godsdienstige groepe, soos Balmer (1982) met talle voorbeelde aangetoon het.

25 So byvoorbeeld kon die redaksie van *De Wachter* nie insien hoe dit van iemand soos Machen (van die fundamentalistiese rigting) verwag kon word om verdraagsaam te wees teenoor die Princeton-dosente wat nie die feilloosheid van die Bybel aanvaar nie. So 'n verdraagsaamheid is 'ten slotte een gebrek, een zondig gebrek, in getrouweheid aan de waarheid' (Du Plessis, 1927e:162).

26 Nie al die bydraes in hierdie werke vertoon egter die kenmerke van fundamentalisme, soos dit vir die doeleindes van hierdie studie gedefinieer is nie. Die werkies bevat byvoorbeeld ook artikels waarmee mense uit die A-groep hulle volledig sou kon vereenselwig. Maar verreweg die meeste van die artikels, veral dié oor die inspirasie van die Bybel en die historiese juistheid van die Bybelse berigte, is tipies van die enger definisie wat hier aan fundamentalisme gegee word.

27 'Fundamentalism' het indertyd in die VSA meer as een betekenis gehad. Dit kon gewoon 'konserwatief' of 'behoudend' beteken (in die sin van 'n rigting wat aan die basiese kerklike leer van die belydenisskrifte vashou), maar dit kon ook meer spesifiek 'geloof in die Bybelse feilloosheid' beteken. Daarom kon iemand soos Campbell Morgan in die *British Weekly* van 5 Julie 1928 sê: 'If you have to place me, I have no doubt I should count as a Fundamentalist, though of quite a different school [than those who separate themselves ... from those who deny the literal inerrancy of the Bible].' Daarom kon Pienaar (1929b:301-304), al was hy van die A-groep, selfs 'n lansie breek vir fundamentalisme van die eerste soort.

28 Vergelyk Anoniem (1929ba:223), waar uitvoerig oor die 'twee rigtings' in Princeton berig word.

29 Die naam van R.D. Wilson word ook in dieselfde brief genoem.

30 Hier is dit belangrik om daarop te wys dat ook Kuyper se opvatting van geskiedenis – ten spyte van die skynbaar romantiese terminologie wat hy gebruik – in effek *anti-Romantiek* van aard was (Ericson, 1987:213-215).

- 31 Verskeie outeurs wys dan ook op dié spanning. Marsden (1979:168) sê byvoorbeeld: 'The most perplexing is, why does he [Machen] draw the implication from the common sense observation that if Christianity be true it must be historically true, that then one should be able to *demonstrate* that it is historically true.' In J.A. Alexander se denke vind Moorhead (1975:56-57) dieselfde kontradiksie deurdat Alexander aan die een kant vashou aan die sewentiende-eeuse rasionalisties-gekonstrueerde Gereformeerde skolastieke teologie, maar aan die ander kant 'n empiristiese waarheidsbeskouing handhaaf. Hy wys egter ook op 'n ander, maar verwante, kontradiksie: 'From his writings emerge the broad outlines of two belief systems, which, if not mutually exclusive, tended to operate at cross purposes – Princeton orthodoxy forged in the conceptual-apparatus of the Enlightenment and an historical awareness reflecting Romantic spirit. Had Alexander focussed sharply the two views in an attempt to integrate them, his massive intellect might have brought his own edifice tumbling down
- 32 Maar dan moet 'n mens daarby onthou dat die Amerikaanse weergawe van Common Sense Realism (ten minste in fundamentalistiese teologie) 'n *reads* aangepaste of 'verchristelike' filosofie was. Vander Stelt (1978:32-35) beskryf die 'verchristeliking' van Common Sense Realism in besonderhede en maak hierdie insiggewende opmerking (p.33): 'By broadening common sense to include also the perception of self-evident supra-natural truths, these synthesizing Presbyterian theologians [d.i. James Beattie en James Oswald] transformed, with intense apologetic fervor, certain modified semi-empiristic conceptions into supposedly conclusive affirmations about God, revelation, and the Christian religion.'
- 33 Daar was natuurlik ook nog 'n verdere spanning in die teologies aangepaste 'common sense'-filosofie: Reid se persepsieteorie was bedoel om geldig te wees vir die waarneming van *natuurlike* fenomene, terwyl die *teologiese* model veronderstel het dat die model ook geldig is vir die 'waarneming' van *supra*naturele waarhede. Daarom is Vander Stelt (1978:33-34) korrek as hy opmerk: 'Since there is no natural way to get to *supra*-natural truth, the dialectical tension remained: on the one hand the Creator sets aside the creaturely, and, on the other hand, the creaturely can still grasp the Creator. In spite of this internal dialectical problem, Scottish (and later also North American) Presbyterian theologians firmly believed the proposed synthesis to be both possible and legitimate.'
- 34 Vir die fundamentalisme kom dit uiteraard nie so voor nie, aangesien die *witgangspunte* wat hulle gebruik vir 'self evident truths' gehou word en die status verkry van *feite* waarvan elke regdenkende en onbevooroordeelde mens *onmiddellik* oortuig behoort te wees. Vir hulle lê die teologiese aksiomas op dieselfde vlak as die aksiomas van Common Sense Realism. Derhalwe bemerk hulle nie dat hulle inderwaarheid sowel deduktief as induktief te werk gaan nie.
- 35 Hier lê waarskynlik die mees wesenlike verskil tussen Bavinck en die fundamentalisme, omdat Bavinck veel maak van die 'pedagogiese proses' van die openbaring.
- 36 Vergelyk Vander Stelt (1978:311): 'Integral to this principal interest in the foundational role of Scripture ... was the assumption that truth is basically static. Because of this static conception of truth, these Presbyterian theologians were prevented from acknowledging the value of the historical dimension or the dynamic aspect of truth. They thought of truth in terms of contrasting ideas ... propositional, not historical; absolute, not relative; objective, not subjective; permanent, not dynamic; supernatural, not natural; divine, not human; infallible, not fallible. To doubt in any way ... is to deny or discard all truth.'

- 37 Vergelyk Vander Stelt (1978:311): '[T]here was a tendency in the Princeton-Westminster view of Scripture to treat the testimony of the Holy Spirit ... as though [it] were almost [an] appendage or of secondary importance. The primary interest in this conception of Scripture lay in a different and *prior* element, that is, a view of the inspiration of Scripture which would yield testimonial evidences that are rationally reliable and confessionally certain.' Dit is juis by hierdie geïnspireerde geskrewe getuienis dat die Heilige Gees kan aansluit 'in moving sinners to assent and trust in the objectively valid, rationally reliable, epistemologically infallible, and lingually inerrant revelation of Scripture.'
- 38 Vergelyk Vander Stelt (1978:284): 'To make sure that this particular truth character of Scripture, creeds, and doctrines will not be undermined, the word that was emphasized in the following expressions was in each instance the first one: doctrine and experience, intellect and emotion, assent and belief, thinking and feeling, cognition and affection, head and heart, stimulus and response, permanence and instability, propositional and mystical, external and internal, objective and subjective.'
- 39 Vergelyk Hoffecker se opmerking oor Warfield (Vander Stelt, 1978:285): '[H]e might just as well have) parroted Scottish philosophy and made faith little more than knowledge of assent based on evidence.'
- 40 Vergelyk in dié verband Murray (1936a) se skerp kritiek op die inhoud van *Koers in die Krisis* en sy (1936b) uiteensetting van die Afrikaanse Kerke se opvatting van 'Calvinisme', waarin hy aantoon hoedat die ouer opvatting van Calvinisme in die Afrikaanse kerke onder die invloed van die Vrije Universiteit (na sy oordeel) in super-Calvinisme ontaard het. Vergelyk ook Anoniem (1936) se jukstaposisie van twee sienings omtrent Calvyn, wat kennelik bedoel was om die houding van twee groepe 'Calviniste' in Suid-Afrika te tipeer.
- 41 Vergelyk Snyman (1936:1187) oor sy betrokkenheid by die opwekkingsbeweging van Fletcher te Stellenbosch.
- 42 By die bespreking van Bavinck is daar reeds gewys op verskille tussen sy siening en dié van Kuypers. Bavinck was kennelik meer geneë om na die kritiese kant van Skrifstudie te luister as Kuypers. En so was Keet, wat ná Du Plessis se dood redakteur van *Die Soeklig* geword het en wie se getuienis voor sowel die Ring van Stellenbosch as voor die Kaapse Hooggeregshof teologies aanmerklik van dié van iemand soos D.G. Malan verskil het.
- 43 Omgekeerd was sommige lede van die A-groep geneig om enigeen wat hom op die belydenisskrifte beroep het, as 'n 'fundamentalis' uit te maak. So klassifiseer Van der Merwe (1926:132) selfs Van Oosterzee saam met Hodge as 'n fundamentalis.
- 44 Vergelyk die uitspraak van die Ringskommissie wat die Kuratorium se klag teen Du Plessis ondersoek het en wat onder meer bevind (Du Plessis, 1928e:229): 'De Ring betreurt het dat het verschil tusschen het Kuratorium en Prof. Du Plessis vereenzelvigd is geworden met de strijd tegen het Liberalisme die meer dan zestig jaar geleden in de N.G. Kerk gewoed heeft. De strijd ging over de loochening van fundamentele leerstellingen, terwijl de huidige strijd gaat over de interpretatie van leerstellingen.'
- 45 Dit is belangrik om daarop te let dat dié postulaat vir die A-groep 'n onontbeerlike deel van teologie is. Teen enige naturalistiese siening van die wêreld het hulle hul heftig verset, omdat op daardie manier geen teologie moontlik sou wees nie. Tog het die B-groep die A-groep voortdurend daaraan bly herinner dat die erkenning van die bonatuurlike (en derhalwe die aanvaarding van 'n kategorie soos 'wonders') nooit aangetas mag word nie (vgl. Malan, 1926a:18). Dié vermaning spruit daaruit dat, hoewel die A-groep aanvaar het dat wonders *a priori* moontlik is, hulle dié kategorie nie sonder meer wou inroep ter verklaring van die Skrif nie – byvoorbeeld in die verklaring van die Jona-verhaal – maar daarop aangedring het dat elke wonderberig *op sy eie meriete* beoordeel moet word.



- 46 Vergelyk 'n mens hierdie uitspraak met dié van Riley in *The Christian Fundamentalist* (Du Plessis, 1928f:261), is die ooreenkoms opvallend: 'If the evolution theory is true, the Bible is not; and if the Holy Scripture is not inerrant, then we have no 'sure foundation.' Vergelyk ook Rabie (1931:23): 'Hoe is dit moontlik om die Bybel as die openbaring van die alwetende God te neem en sy gesag te beperk? As God in sy Woord vir my iets meedeel van die 'Hoe' dan moet daardie Woord vir my net so baie gesag hê as wanneer Hy my iets meedeel van die 'Wat'? As dit nie so is nie, ... watter waarborg het ek dat hy die hoogste woord voer oor die 'Wie?' ... [W]aar die Bybel ons iets oor die ontstaan van diere, of oor enig iets sê, sake wat die Wetenskap sig mee inlaai, [is dit] vir die ware wetenskaplike 'n baken ... wat hy nie durf veronagsaam nie.'
- 47 Dit is hier belangrik om te let op die verband wat hier gelê word tussen die *historiese kritiek* – wat in Kuyperse kringe onder bepaalde voorwaardes wel aanvaarbaar was – en die *'revolusie-gees'*, wat een van die basismotto's van 'Kuyperianisme' was. Hier word die fundamentalistiese teologiese verset teen historiese kritiek en die Kuyperse politieke afwysing van die revolusie-gees in verband gebring met mekaar.
- 48 In dié verband skryf Pierson (*The Fundamentals* VII:61): 'The Bible is not a scientific book, but it follows one consistent law. Like an engine on its own track, it thunders across the track of science, but is never diverted from it. (1) No direct teaching or anticipation of scientific truth is here found. (2) No scientific fact is ever misstated, though common, popular phraseology may be employed. (3) An elastic set of terms is used, which contain, in germ, all scientific truth as the acorn enfolds the oak tree.' Hierna gaan hy voort om op die 'scientific accuracy' van Jer. 30:22 (die sterre van die hemel kan nie getel word nie) in terme van die bevindinge van die astronomie te wys, en op hoe Pred. 12:6 'n perfekte beskrywing gee van die menslike anatomie, ensovoorts.
- 49 Vergelyk in dié verband ook Van Rooyen (1923a:249) se argument rondom die interpretasie van die Jonaverhaal: 'Bij niet weinige nieuwere uitleggers zit er aan de wortel van hun allegoriese opvatting van het geïncrimineerde Jona-verhaal een zekere mate van verholen of uitgesproken wonder-vrees. Dan komen zij gemakkelijk ertoe de Schrift met haar wonderen op een Procrustes-bed te leggen en wat zij niet conform de rede vinden, moet óf weggeruimd óf allegories óf mythologies verklaard worden. Deze soort exegese verkeert dikwels onbewust onder invloed van het naturalisme, dat geen enkel 'supranaturalistiese stoot' in zijn wereldbeskouwing wil gedogen.'
- 50 Dit was juis vanweë hierdie deduktiewe argumentasie dat Du Plessis (1931e:245-246) die B-groep van 'skolastisisme' beskuldig het.
- 51 Van die konfessies sê J.D. Vorster en J.J. Krige (1933:379): 'Met die 'vaders van die 19de eeu' glo ons dat geen ketter of stroming die Belydeniskrifte, wat deur stryd en onder leiding van die Heilige Gees tot stand gekom het, sal kan omver werp nie ... ons kerk staan tog op die quia-standpunt en as eerlike mense handhaaf ons daardie standpunt.' Dit blyk hieruit reeds dat daar binne dié geleedere weinig ruimte was vir die siening dat Skrifstudie juis die belydenis moet teels.
- 52 Hier wyk Snyman sterk van Kuyper se gedagte van die 'gevalle rede' af en volg hy die fundamentalistiese siening.
- 53 En volgens Snyman (1926b:11), ook die huidige Bybel.
- 54 C.J.H. de Wet van die Gereformeerde Kerk het in sy *Die Bybel en die Christus van die Bybel* selfs so ver gegaan as om die Septuaginta – wat soms redelik sterk van die Hebreëuse teks afwyk – 'n 'liberale' teks te noem (Du Plessis, 1931b). Hierteenoor het die A-groep juis die Septuaginta gebruik as een van die historiese argumente vir die siening dat die *kanon* van die Ou Testament 'n disputabele punt is.
- 55 Vergelyk egter die volgende verklaring van die Vrystaatse Ned. Geref. Kerk in dié verband: 'Onder die oue Bedeling was Kerk en Staat een. Dit was 'n Teokrasie. ... En dit is 'n bewys dat in Gods oorspronklike plan, die twee een behoort te wees. Onder die Nuwe Bedeling word die twee wel as apart bestaande beskou, maar hulle is tog nie geskei nie, en kan nie, en mag nie, geskei word nie. Dit

is ook hier waar dat 'wat God saamgevoeg het, moet die mens nie skei nie' (*Die Kerkbode* 11/9/1935:513). Hier neem die Ou Testament selfs 'n hoër plek in as die Nuwe, omdat dit neerslag is van 'God se oorspronklike plan.' Die rede vir dié verskil in opinie lê waarskynlik daarin dat Snyman tipies a-polities interpreteer, soos die fundamentalisme doen, terwyl die kerklike uitspraak binne die Kuypersse denkraamwerk verstaan moet word.

- 56 Vergelyk Snyman, 1925:343: "n Kerkgenootskap staan vir 'n duidelike en ernstige oortuiging wat *noukeurig beskryf en skerp belyn* is in haar belydenisskrifte, en as haar dienaars nie meer saamstem met daardie oortuiging, dan behoort hulle by die 'sedelike moed' tenminste ook die sedelike eerlikheid te hê om *wit haar diens te tree*.' (Klem bygevoeg). Dit was juis die kontensie van die A-groep dat die kerlike belydenisse *nie* so noukeurig uitspraak doen oor allerlei aangeleenthede nie en dit ook nie kán doen nie, omdat sekere kwessies histories lank ná die opstelling van die belydenisse eers aan die orde gekom het en die opstellers derhalwe nie eers van dié probleme bewus kon wees nie.
- 57 Vergelyk hierteenoor die siening van die A-groep, soos verwoord deur Van der Merwe (1925:329): 'De Bijbel is geen handboek op sterrekunde of geologie, evenmin als hij 'n handboek is op chemie. Hij is 'n handboek op de weg ter zaligheid in Christus. Zijn boodschap is 'n geestelike en gaat alleen over geestelike dingen. Tegen zulk een opvatting heeft de eeuwgeest het niet, maar hij stelt zich vierkantig tegen 'n 'plenary inspiration', die elke phrase en letter van, de Schrift schat als hebbende gezag van bovennatuurlike openbaring.'
- 58 Vergelyk ook Kotzé, 1928:114.
- 59 Du Plessis (1929f:325) het klaarblyklik gelyk as hy sê: 'Die Inspirasie van die Heilige Skrif is die eerste en die vernaamste punt van die Aanklag. Om hierdie punt wentel sig die hele saak. Hieruit word al die kwessies gebore, wat onder die ander aanklagte begryp is. Die hele stryd gaan oor die vraag van die ingewing van die Heilige Skrif (sic).' Die B-groep se benadering tot die Bybelwetenskap wentel inderdaad om die inspirasiebeskouing, want as dié verval, tuimel die hele sisteem.
- 60 Vergelyk Boshoff (1926:118-119) se opmerking: 'Oor die *skynbare* teenstrydighede hoef ons nie ons hoof te breek nie. Dit verwag ons; maar ons verwag nie, as die Statevertalers 3 Tim. 3:16 reg vertaal het, dat daar *werklike* teenstrydighede in sal wees nie.'
- 61 Hierdie standpunt het natuurlik te make met die mistieke opvatting wat daar in dié geleedere oor godsdiens en geloof bestaan – 'n opvatting waarvan die B-groep niks wou weet nie en wat vir hulle altyd in die teken van 'Methodisme' gestaan het. Die hele dispuut wat later oor 'opwekkingsdienste' in die Ned. Geref. Kerk ontstaan het, het heelwat met hierdie verskil in opvatting te make.
- 62 Vergelyk Keet (1926a:95): 'Nou wil ons nie beweer, dat die inspirasieleer, hoe suiwer dit ook mag staan, die ongelowige sal oortuig, dat die Skrif Gods Woord is nie. Die geloof in die Woord van God word nie deur argumente en redenering gewek nie; die band wat ons daaraan bind is 'n mistieke, geestelike band en kan alleen in die siel gewek word deur die Gees van God. Maar ons kan in alle geval die redelikheid van so 'n geloof verdedig ...'
- 63 Van der Merwe het Dods aangehaal dat Gen. 3 wel geïnspireer is, maar dan 'in the spirit' en nie 'in the material' nie. Hy het ook geargumenteer dat die val inderdaad 'werklik' is, maar dan nie in die sin waarin Gen. 3 dit voorstel nie. Dit moet histories as 'n proses verstaan word.
- 64 Snyman (1926:151) 'rek' egter die kategorie van 'werklikheid' om meer in te sluit as letterlike historiese *gebeure* wanneer hy argumenteer dat selfs beeldsprakige gedeeltes van die Bybel teruggaan tot 'iets wat werklik en waar is', byvoorbeeld verwys die gelykenis van die verlore seun na 'iets werkliks' en 'objektiefs', naamlik 'die liefde van God'. Maar dit sou enigeen van die A-groep juis vanweë die realistiese tendens in hulle wysgerige veronderstellings dadelik toegee. Snyman besef blykbaar nie dat hy hiermee juis sy opponente se argument verstewig nie en bedoel dié argument kennelik om sy eie siening dat Bybelse uitsprake na werklike historiese *gebeure* verwys, verder te onderbou.

- 65 Hierop staan die BC-groep baie sterk. Vergelyk Malan (1926g:104; 1926h:133); Snyman (1932:484-485): "n Boek kan outentiek wees en *nie waar nie*, as dit gefantaseer word deur die verbeelding. ... Dit is nou *nie* die geval met die Bybel *nie*, wat *nie* alleen outentiek, maar ook geloofwaardig is. Die waarheid van die Skrif word meer as ooit in ons dae deur bewyse gestaaf ... Dr. Wilson se studies aan die Seminarie [in Princeton] het hom duidelik laat sien dat daar gebrek was aan die nuwe objektiewe opvatting van die Bybelse Godgeleerdheid, en 'n suiwer meedeel van feite wat slegs verky kon word deur grondige navorsing van die ou tale ... Die waarheid word hierdeur oortuigend bewys.'
- 66 Vergelyk ook Malan (1926b:55), waar hy weer gewag maak van die 'omvattende logiese samehang van die Gereformeerde teologie', waarin 'alles op sy regte plek' inval en wat derhalwe groot bewondering afdwing.
- 67 Op hierdie argument van Malan antwoord Van der Merwe (1926:19-20) dat 'n mens op die gebied van die godsdiens nie al te veel moet maak van logiese konsekwenste nie: Ons aanvaar byvoorbeeld dat God dinge voorbeskik. Die logiese konsekwenste is dat die mens bloot 'n masjien is – wat ons verwerp. Ons aanvaar ook dat God die *prima causa* is van alles wat bestaan. Die logiese konsekwenste is dat God ook die *prima causa* van die sonde moet wees – wat ons eweneens verwerp. Verder, as die logiese konsekwenste van die aanvaarding van die modeme wêreldbeeld die loëning van die Bybelse boodskap impliseer, is Malan self op daardie spoor as hy die geosentriese wêreldbeeld aanvaar en dat die aarde rond is en om sy as draai. Dan is die logiese konsekwenste daarvan dat hy Christus moet verwerp.
- 68 Hoewel hulle andersyds juis op wetenskaplike navorsing staat gemaak het vir objektiewe waarheid. Maar dan het hulle die wisselende konklusies van die opponente aan subjektiwiteit gewyt. Die objektiewe navorser kan slegs een konklusie bereik sover dit die Bybel aangaan.
- 69 Vergelyk ook D.G. Malan, 1926c:79.
- 70 Maar dan het die A- en die B-groep mekaar indertyd ook oor en weer van 'rasionalisme' beskuldig. Vergelyk byvoorbeeld Snyman (1926a:6) se lys van sinonieme: 'liberalisme, rasionalisme en modernisme'.
- 71 Reid word hier as eksponent van Common Sense Realism gebruik, aangesien sy naam in die literatuur oor fundamentalisme die meeste gebruik word as die 'geestelike vader' van dié rigting.
- 72 Trouens, geloof kan soms blykbaar selfs ontbeer word, solank daar formele instemming is met die 'stelsel' – of so lyk dit altans as 'n mens in die Vrystaatse Kerk se bydrae tot *Die Kerkbode* van 11/1/1939 (p.65) lees: 'Selfs sonder hierdie innerlike betrekking tot God kan daar uiterlike getrouheid in kerklike sake bestaan en dit is ook by die ware Afrikaner as 'n saak van beginsel aangetref.'
- 73 Murray (1947:176) se oordeel oor die verskil tussen die A-groep en die B-groep se *godsdienstige* benadering dui in dieselfde rigting. Hy sê dat die Suid-Afrikaanse teologiese debat onder meer gegaan het tussen mense wat mistiek as die kern van godsdiens gesien het (en wat daarmee geneig was tot spekulatiewe panteïsme), diegene wat 'n naturalistiese estetisisme en liberalisme voorgestaan het (en wat dus meer positivisties georiënteerd was) en diegene wat voorstanders was van 'n ortodokse formalisme (wat Murray dan as wesenlik rasionalisties beoordeel).
- 74 Hoewel 'n mens ook die konteks van Reid se uitspraak in aanmerking moet neem, aangesien hy later (p.251) sê: 'Let hypotheses be put to any of these uses as far as they can serve. Let them suggest experiments, or direct our inquiries; but let just induction alone govern our belief.'
- 75 Die interessante is dat Reid na die vermoëns van 'common sense' as *inspirasie* verwys het en die vermoë om feite ('no fiction of human imagination') direk waar te neem aan sowel die rede as geloof toegeken het (Vander Stelt, 1978:28).

- 76 Wat natuurlik reeds die geldigheid van die oordeel van die 'common sense' bevestig, aangesien 'Die Bybel is feilloos' nie noodwendig voortvloei uit 'Die Bybel is die Woord van God nie' – soos die A-groep tereg ingesien het.
- 77 Vergelyk ook Deist, 1984b.
- 78 Waarskynlik ook tereg, aangesien hulle kennelik nie die verskil tussen die stryd teen die vroeë moderne teologie (van die negentiende eeu) en die stryd teen die modernistiese teologie (van die twintigste eeu) ingesien het nie. Hoewel Malan (Kerksaak, 123) onder kruisverhoor toegegee het dat die 'modernisme' van Du Plessis "n bietjie anders" was as die 'modernisme' van 1865, is dié twee rigtings altyd in die literatuur met mekaar vereenselwig, terwyl daar inderwaarheid 'n groot filosofiese en wêreldbeskoulike verskil tussen die twee rigtings was.
- 79 Enkele voorbeelde sal hier genoeg wees, aangesien die bespreking van die Bybelwetenskappe in die volgende era (1936-1957) genoegsaam sal aandui dat daar hoofsaaklik één rigting van denke geheers het.
- 80 'Bekommerd' se briewe is later in pamfletvorm uitgegee: *Christus die deur: Die twee rigtings in die Calvinisme*. Kaapstad: Nasionale Pers, 1936.
- 81 'n Mens moet egter versigtig wees om die Calvinistiese Bond nie sonder meer met Kuiper te identifiseer nie. Dit gaan hier om 'n unieke Kuiper-interpretasie, waarin sommige idees van Kuiper oorgeneem en 'verplaaslik' is. So byvoorbeeld is Kuiper se volksidee oorgeneem, maar daar is 'n inhoud aan gegee waarmee Kuiper self hom nie sou kon vereenselwig het nie. Die Calvinistiese Bond se volksoopvatting het hoe langer hoe meer trekke van die Duitse volksidee oorgeneem. Dié 'samesmelting' blyk maar al te duidelik uit die agenda van die Calvinistiese Kongres wat op 4 Julie 1935 te Bloemfontein gehou is. Van die punte op dié kongres-agenda was:
- (a) die stigting van 'n 'algemene Calvinistiese skakel-organisasie';
  - (b) die vraagstuk van Christelik-Nasionale onderwys;
  - (c) die Jode-gevaar
  - (d) Christelike politiek.
- Tereg het 'n korrespondent (Jones, 1934:128) beswaar gemaak teen die anti-Semitiese propaganda van ander korespondente en het Du Plessis in dieselfde jaar (1934a:34) vroeë gevra oor die 'oordrewe nasionalisme', waar 'Jode-haai' so 'n groot rol speel. Kort voor lank sou daar 'n brief van 'Gryshemp' in *Die Kerkbode* (7/2/1934: 272) verskyn namens die 'Suid-Afrikaanse Christelik Nasionale Sosialistiese Beweging' om te verduidelik dat die gesindheid teen die Jode 'Christelik' geregverdig is en sou 'n brief op die volgende bladsy die stigting van die 'Ariese Bond' aankondig.
- 82 Vergelyk ook die toespraak deur N.J. van der Merwe by die 1935-kongres waarin hy onder meer sê: 'Veral in tye van nood en van storm en drang openbaar die Calvinistiese Wêreldbeskouing sy krag ... Dit gee staal in die bloed, dit gee 'n toevlugsoord van hoop en vertroue. ... Calvinisme is die geestelike waarmerk, deur die geskiedenis geregistreer vir die volk van Suid-Afrika' ('Leraar wat daar was', 1935:41-42). Dit is voorts opvallend dat van Du Plessis se heftigste teenstanders juis deel van die voorhoede van die Calvinistiese Bond vorm, byvoorbeeld C.R. Kotzé, E.E. van Rooyen, L.J. du Plessis (Uit die Vrystaat, 1935e).
- 83 Hy sê onder meer dat daar in die Afrikaanse letterkunde 'n sterk naturalistiese element voorkom. In 'n insiggewende artikel wys Z.J. Pretorius (1988) op die ontwikkeling in die kringe van die Dertigers in samehang met die Du Plessis-saak van die tyd.

- 84 Mettertyd het vreemde invloede ook van elders in hierdie denktgting ingekom om sekere groepe in die B-rgting van die Kuyper-spoor af te bring. So vra Keet (1935:133): 'Oms wil die aandag vestig op die aanstaande kongres van die Kalvinistiese Bond wat opgevoer is om in Bloemfontein te vergader eerskornende Julie. Onder die sake wat ter bespreking kom, word genoem die Joodse gevaar en die Christelike politiek ... [Wat die Joodse gevaar betref, is dit nie vreemd om van Christelike standpunt van enige rassegevaar te spreek nie?] Waarom nou juis Joodse gevaar?
- 85 Vergelyk die brief van 'Ook Bekommerd-Ligsoeker' in *Die Kerkbode* van 8/1/1936 p. 87 wat wil weet of 'Bekommerd' misken politieke intensies het met sy aanval op die 'Enkel-Cereformeerde' (stroom in die Ned. Ceref. Kerk).
- 86 Dit verbaas daarom nie dat 'n korrespondent in *Die Kerkbode* (10/1/1934:69) die volgende aanrgting maak nie: 'Die Kommuniste beskou die Moderniste as hulle sterkste bondgenote ...'
- 87 Die verklaring bevat, naas onderstaande sewe positiewe punte, ook die omgekeerde stellings van die sewe punte, wat voornemende predikante van die Vrystaat ook met hulle handtekening moes versimp om toegelaat te word.
- 88 Hoewel Keet (1936d) bly pleit het vir 'n ruim opvatting van 'getoemerdheid' het die konspektiese posgevat dat die kansse daarvoor gering is: 'Toe Du Plessis oorlede is en daar besin moes word oor die voortsetting van *Die Soeklig*, het 'n predikant (Anoniem, 1935:214) vir die behoud van die blad gespelt en in kurstvering aangevoer: 'Daar is geen teologiese blad in die Ned. Ceref. Kerk wat vry genoeis is om teologiese en aanverwante probleme streng wetenskaplik te benader nie' en gepleit vir 'n blad wat 'onomwonde die reg van verskil binne die perke van die Gereformeerde belydenisskryfte erken en handhaaf'.
- 89 Die kommissie wat die verslag saamgestel het, het veral sterk op Alders, professor in Ou Testament aan die Vrije Universiteit, gesteen; maar daarmee is 'n ander koers as in die Vrystaat ingestaan, aangesien Alders, soos Kuyper en andere, aanvaar het dat daar ook *post-Apostoliese* dele in die Pentateurf vooruikom, terwyl die Vrystaatse besluit oor die persoon van Christus die ruimte laat dat uitsprake van Jesus nie *nooakwendig* as wetenskaplike uitsprake aangaande Ou-Testamentiese boeke en hul inhoud beskou moes word nie.
- 90 Mondelinge navrae wat tydens die ondersoek gedoen is by predikante uit die era, bevestig hierdie siening siegs gedeeltelik. Die aanhaling wys egter ten minste hoe hoog die gemoedere geloop het. Hier moet in gedagte gehou word dat lede van die Hervormde fakulteit, met name prof S.F. Engelbrecht, simpatiek gestaan het teenoor Du Plessis en sy probleme met die Kaapse sinode.
- 92 In die verband is die antwoord van Vorster (1934:63) op Du Plessis se vraag, naamlik of die stgting van die Konfessionele Vereniging aan die Kweekskool (waartoe later berrig word) nie die mense wat nie daaraan wil behoort nie, onder verdenking sal plaas nie, veelbeseggend: 'Die volkome juis dat onder verdenking is nie, onder verdenking kan staan ...' 'Diegene wat nie die vrymoedigheid of die lus het om by die Vereniging aan te sluit nie' staan, myns insiens, regmatiglik onder verdenking. Maar dan het daardie persone nie die Vereniging of sy lede nie, maar alleen hulself daarvoor te blameer. 'Die uitspraak wys dat daar bedenkinge was teen diegene wat hulle nie by die 'Calvinistiese' beweging wou aansluit nie, net soos daar bedenkinge was by die A-groep oor diegene wat wel by die beweging aangesluit het.
- 93 Die stgting van 'n teologiese fakulteit vir die Ned. Ceref. Kerk in Pretoria is uiteindelik met 'n meerderheid van 139 teenoor 68 stemme goedgekeur (Lategan, 1937b:220).

# Calvinisme en Bybelwetenskap (1935–1957)

## Die opkoms van 'Calvinisme'

Die pamflet met die 'Bekommerd'-korrespondensie waarna in die vorige hoofstuk verwys is, is beantwoord met 'n teenpamflet (Malan, Lategan & Van Rooyen, 1936) met die hooftitel *Christus en die Calvinisme*. Daarmee is die 'tema' van die volgende tydvak in die geskiedenis van Bybelinterpretasie in die Ned. Geref. Kerk aangedui, naamlik *Calvinisme*. 'n Mens sou die eerste deel van dié tydvak (ong. 1935-1950) met reg die '(Neo)-Calvinistiese periode' van die Ned. Geref. Kerk kon noem.<sup>1</sup> *Die Kerkbode* (12/12/1934) bemerk byvoorbeeld in dié tyd "n groeiende beweging' in die land ten gunste van 'n herfundering van ons volkslewe op Calvinistiese grondslag en die samevatting van alle organisasies wat enigsins werk in die rigting van die reoriëntering van ons volkslewe volgens die Christelik-Nasionale beginsels van ons volksverlede ...<sup>2</sup> Waar sommige van die vroeëre teenstanders van die A-rigting hulle nog, op voetspoor van die Amerikaanse konserwatiewe teologie, op 'n aantal dogmatiese 'fundamente' beroep het en na die Kweekskool op Stellenbosch as 'n 'fundamentalistiese Kweekskool' verwys het (Lategan, 1930), het hulle mettertyd

- (a) dié benaming verander na 'konfessionele Kweekskool' (Lategan, 1943:202),
- (b) na die Ned. Geref. Kerk verwys as 'n 'Calvinistiese belydeniskerk' (Malan, Lategan & Van Rooyen, 1936:29), en
- (c) het hulle eerder op Calvyn beroep as op Amerikaanse teoloë.<sup>3</sup>

Dit beteken nie dat die BC-groep van rigting verander het nie. Van Rooyen (1944a-e) sluit byvoorbeeld 'n hele aantal tipies fundamentalistiese kenmerke onder 'ons Calvinistiese erfgoed' in,<sup>4</sup> sodat feitlik enige vorm van konserwatiewe teologie mettertyd in die Ned. Geref. Kerk vir 'Calvinisme' aangesien is. Die BC-groep het hulle egter wel sedert die begin van die vierde dekade al hoe meer in 'n ander *verwysingsraamwerk* bevind. Groenewald (1952a:508) maak in dié verband die volgende betekenisvolle opmerking (klem toegevoeg):

Ná 1900 het die Suid-Afrikaners ... 'n [geestelike] tuiste gevind aan die Vrye Universiteit van Amsterdam. *Tot vandag toe* het dit ook die enigste werklike tuiste vir ons jong teoloë gebly. Die gevolg is dat hierdie universiteit 'n sterke invloed op die teologiese denke in ons land kon uitoefen, te meer omdat hy in die verlede professore gehad het van buitengewone formaat. Ons hoef slegs te herinner aan die name van A. Kuyper en H. Bavinck.

Heyns (1954a) steun – tot die misnoeë van Lubbe (1954) – die idee van die VU as natuurlike 'geestelike tuiste' vir Ned. Geref. teoloë van die tyd. Dit ly geen twyfel nie – en dit sal ook weldra blyk – dat die Vrye Universiteit, en dan veral elemente uit Kuyper se rigting, in dié tyd 'n beslissende invloed gehad het op die teologiese denke in die Ned. Geref. Kerk. Gevolglik was die term 'Calvinisme' ook vir hulle verkieslik bo 'gereformeerdeheid'. Malan (1937) verduidelik waarom:

[O]ns *het* nie 'n ander benaming wat ewe geskik is nie. 'Gereformeerde' sal nie gaan nie, want dit dek nie dieselfde grond as 'Calvinis' nie. Daar is immers Calviniste, wat ... die leer betref, beide [lees: sowel] in die Episkopaalse en Baptiste Kerke, dog ons kan hulle nie 'Gereformeerde' noem nie, omdat hulle 'n ander stelsel van kerkregering het. Ons sal derhalwe die volgende definisie van 'Gereformeerde' moet gee: 'Gereformeerde' is dié kerk wat 'n Calvinistiese belydenis én 'n Presbiteriale kerkregering het. Maar hieruit volg dan ook dat 'Calvinisme' 'n wyer term is en baie meer insluit as 'Gereformeerde'.

'Calvinisties' verteenwoordig dus vir hom 'n hermeneutiese raamwerk, terwyl 'Gereformeerde' op 'n spesifieke soort kerkregering dui. Dis eers byna twee dekades later dat die redakteur van *Die*

*Kerkbode* (Redaksioneel, 1954b:335) teen die uitdrukking 'Calvinistiese Kerk' kapsie maak. Geen denominasie, betoog hy, het hom ooit na die naam van Calvyn genoem nie. Lombard (1956:705) stel dan ook voor dat daar liever van 'n Gereformeerde as van 'n Calvinistiese aksie gepraat moet word.

Terwyl 'Calvinisme' vir Malan (1937) 'n redelik inklusiewe begrip was, het ander skrywers van die era die term in 'n veel meer eksklusiewe, onverdraagsame en absolutistiese sin gebruik. In dié verband kom die uitdrukking *contra principia negantem, non est disputandum* (met diegene wat van [die Calvinistiese] uitgangspunt verskil, kan daar nie geargumenteer word nie (Kock, 1936:85)) dikwels in literatuur van die tyd voor.<sup>5</sup>

In die lig van vermenging tussen Kuyperianisme en fundamentalisme in die BC-rigting en die meer eksklusiewe betekenis van 'Calvinisme' wat hier ontstaan het, wys Erasmus (1946) tereg daarop dat daar in Suid-Afrika "n eie Afrikaanse Calvinisme"<sup>6</sup> ontstaan het wat nie 'n 'ingevoerde Calvinistiese stempel wil dra nie, nie 'n anderlandse Calvinistiese tipe na-aap nie, nie die spreekbuis van oorsese Calviniste [wil] wees nie,' maar wat 'ons eie Boerepad loop'. Dis 'n Calvinisme wat hom aangepas het by die 'nasionale verskille van aanleg, temperament, volksaard, geskiedenis en omstandighede' en wat 'ons volk in die vorige eeu bewaar [het], aan die een kant teen verengelsing en aan die ander kant teen verbastering'.<sup>7</sup> Insgelyks het hier mettertyd 'n Afrikaanse (BC-groep) Gereformeerde teologie ontwikkel, wat Groenewald (1952:509) beskryf as "n teologie wat uit eie bodem en volksverlede spruit en beter as enige vreemde die geestelike voedsel vir die volk van hierdi[e] bodem kan voorberei en aanbied'. Dié 'volkse' karakter van die Afrikaanse Calvinisme en Gereformeerde teologie sal mettertyd duidelik word.

Die term *Calvinisme* het gevolglik in hierdie hoofstuk enersyds 'n spesifieke en andersyds 'n redelik generiese betekenis. Dit gaan in hierdie hoofstuk *nie* om Calvinisme in die algemeen nie,<sup>8</sup> ook nie altyd oor die 'Afrikaanse Calvinisme' nie, maar oor die Afrikaanse Calvinisme binne die *Ned. Geref. Kerk* van 'n bepaalde era.<sup>9</sup> Dit is



die spesifieke betekenis waarin 'Calvinisme' hier gebruik sal word. Aan die ander kant is die term redelik 'los' in die Ned. Geref. Kerk gebruik, soos reeds aangetoon is. Hoewel die term dus in dié hoofstuk gebruik word soos *outeurs dit indertyd self gebruik het*, moet 'n mens daarop bedag wees dat dit sowel 'n uitsluitende (tipies 'Afrikaanse') as 'n insluitende (algemeen-gereformeerde) betekenis gehad het. Trouens, Stoker (1936:79) het dit nie verniet nodig gevind om, as gevolg van die 'veelsinnigheid waarmee die begrip 'Calvinisme' vandag belas word', op 'n baie beskeie maar besliste manier te waarsku teen *Pseudo-Calvinisme* nie.<sup>10</sup>

## Die algemene denkkonteks waarbinne Bybelwetenskap bedryf is

Die (kerklike en teologiese) literatuur van die Ned. Geref. Kerk uit die jare 1936-1950 bevat 'n refrein wat ons 'n invalshoek tot dié tydvak bied. Daar is 'n byna pessimistiese gevoel van dreigende onheil<sup>11</sup> en 'n mens kry die indruk van 'n diepgewortelde *afkeer* van 'n wye reeks 'ismes'.<sup>12</sup> (Bylae 4A verstrekkende voorbeelde van dié verskynsel):

Ook ons beleef moeilike, gevaar- en kommervolle tye ... deur die gevaarlike stroom van die Humanisme ... En die Humanisme word gesteun deur die magtige handlangers van die *Rasionalisme*, die *Naturalisme*, die *Materialisme*, die *Baalisme*, die *Ateïsme*, die *Totalitarisme*, die *Kommunisme* (Lategan, 1944b:13).

Aan die ander kant is daar 'n baie sterk en optimistiese *roepingsbewustheid* te bespeur wat, gewortel in 'n eiesoortige Calvinistiese tradisie, die versekering gee dat die Christendom teen dié isme-aanslag kan bly staan en 'n nuwe wêreldorde kan skep. 'Alleen die Christendom,' skryf Lategan (1945b:11), 'en meer besonder die Calvinisme is in staat om op die enige fondament Christus Jesus 'n hegte grondslag te lê wat sterk g[e]noeg is om die swaarwigtige gebou van maatskaplike grootheid te dra.' En Botha (1940a:173): '[H]ierdie ideaal is bedoel om net diegene in te sluit wat kerklik en

godsdienstig eners dink en voel ... . In ander woorde ons bedoel die kerklike konsolidasie van die Calviniste in Suid-Afrika.'

Ten diepste staan hier twee wêreldbeskouings teenoor mekaar: die een wat afgewys en beveg word, en 'n ander wat gesoek en uitgebou word. Die een wat afgewys word, is die antroposentriese en nivellerende *humanisme* wat uit die rewolusiegees voortspruit. (Bylae 4B verstrek voorbeelde wat dié punt illustreer en waarin die relevante uitdrukkings gekursiveer is). Uitgroeisels van die nivellerende *humanisme* is, naas die *liberalisme*, *kapitalisme*, *kommunisme* en *sosialisme*, 'n rigting soos die 'Hoër Kritiek' (Anoniem, 1936:259), die *modernisme* (Malan, 1936e:238-240), die *Metodisme* (Kikillus, 1937:83; Koornhof, 1936a:252; 1936b:281),<sup>13</sup> die ideaal van 'n wêreldparlement, grootkapitaal en wêreldstede (Kruger, 1947), die kerklike eenheidstrewe (Lategan, 1941e:304-307; Koornhof, 1936a:252) soos beliggaam in die Wêreldraad van Kerke (Lategan, 1949:12), en vermoedelik ook die *piëtisme* (Vorster, 1949a). Selfs diegene wat hulle vir die 'broadminded' teologiese fakulteit te Pretoria beywer het, het gevaar geloop om 'wegbereiders vir die Bolsjewisme' te word (Kikillus, 1937:84), terwyl grondbaronne wat armes dwing om na die stede te trek, as een van die groot oorsake van *kommunisme* beskou is (De Villiers, 1953c:503).

Die wêreldbeskouing wat gesoek en gevoed word, is die *Calvinisme* wat sy grondslag vind in die soewereiniteit van God en die gevolglike goddelike orde wat gehoorsaam moet word. Seker een van die mees tekenende voorbeelde van die selfbewussyn van die Calvinistiese wêreldbeskouing is te vinde in Lategan (1944b) se rede tydens 'n jaaropening van die Kweekskool.

Die tema van sy rede is: 'Die Gees van Elia'. Elia is 'n voorbeeld van iemand wat, ten spyte van hewige aanslae teen die ware godsdiens, vas bly staan het en sy volk so gered het. Elia kom te staan voor 'die Baälisme, die Naturisme, die Materialisme, die Humanisme, die Ateïsme en die Totalitarisme'. En dan lui dit onder meer (Lategan, 1944b:12):

Die gees van Elia was nie 'n bloot Humanisme wat op natuurlike grondslag rus en deur die profeet self opgebou was nie ... [Dit] omvat in die eerste plek die wêreldbeskouing van die groot profeet-staatsman en in die tweede plek die wyse waarop hy sy lewens- en wêreldbeskouing in die praktiese lewe as openbaring van sy innerlike lewe en goddelike opdrag, laat geld het ... . [Hy het] teenoor die Baälisme die absolute Soewereiniteit van God gestel, teenoor die Naturisme ... die suiweren Supranaturalisme wat beide die transendensie en immanensie van God benadruk het. Teenoor die Materialisme ... het hy die aksent laat val op die rasegte Spiritualisme ... . Teenoor die Humanisme ... het hy die suiweren Calvinisme gestel wat God en sy eer nommer een van sy lewe en strewe gemaak het. Teenoor die Ateïsme ... het hy die suiweren Theïsme gestel ... Teenoor die Totalitarisme ... het Elia die Raad van God gestel wat in sy goddelike voorsienigheid alles reël en bestier.

Die klem op die soewereiniteitsidee en op die kwessie van 'n lewens- en wêreldbeskouing, asook die teenkanting teen die 'rewolusiegees' van die 'humanisme' maak die oorsprong van dié rigting onmiskenbaar 'Kuypers'.

Die 'rationalist fallacy' wat hier met anachronismes gepleeg word, is uit 'n hermeneutiese hoek interessant. Dit demonstreer in hoe 'n mate die 'suiweren waarheid van Gods Woord' (Malan, 1936e:240) met die Calvinisme geïdentifiseer is. Ander sienings, soos dié wat vermoedelik deur die nog te stigte teologiese fakulteit van Pretoria gevolg sou kon word, is in 'n 'Judasrol' gesien 'saam met die vyande van God se Woord' (Kikillus, 1937:84).<sup>14</sup> Omdat die 'Calvinisme' direk met God se wil geïdentifiseer is, was enigiets anders téén die wil van God en daarom 'n bedreiging vir die waarheid. Dis waarom 'Christelike onverdraagsaamheid' as 'n Bybelse opdrag verstaan kon word ('Uit die Vrystaat', 1948a:60-62) en waarom Erasmus (1942:124) kon sê: 'So moet die Christen op politieke terrein die eer van God in alles beoog. Ook die politiek moet onder die tug van die christelike belydenis staan, dit wil sê ook op hierdie gebied moet die soewereiniteit van God ... erken word. Wat daarmee in stryd is,

moet prinsipiël teengestaan word. 'n Verdraagsame toegeeflikheid aan beginsels wat nie ooreenkom met wat die Skrif ... leer nie, is sonde.'

Die 'beginsels' waarom dit hier gaan, is – soos dit nog sal blyk – dié van die *Suid-Afrikaanse* interpretasie van Calvyn se geskifte en die *Suid-Afrikaanse* weergawe van die 'Kuyperse' (kultuur)filosofie. Dié (aangepaste) filosofiese sisteem het by talle onbewustelik gefunksioneer. Trouens, binne die Afrikaanse Calvinisme was mense daarvan oortuig dat daar *geen* filosofiese sisteem ten grondslag van die Calvinisme lê nie. Daarom kon Jordaan (1939:26) sê: 'Die Calvinis filosofer nie oor God nie ... ' en Van Rooyen (1944c:5) dat die Calvinistiese teologie, anders as die Lutherse, van 'wysgerige bestanddele' vry gebly het. Hoewel hy daarop attent maak dat Calvyn hom bewustelik teenoor die (Roomse) skolastici opgestel het en hom in sy interpretasie van die Bybel van 'n skepping-sondeval-verlossing-skema bedien het, is Potgieter (1949c:33) insgelyks daarvan oortuig dat Calvyn 'niks meer maar ook niks minder doen as om gelowig oor die Skrifopenbaring te besin nie'. Ook *Die Kerkbode* (Redaksioneel, 1951b:706) is daarvan oortuig dat Calvyn 'nie gevra het na wat hierdie of daardie filosofiese stelsel te sê het nie, maar wat die goddelike openbaring sê'. Venter (1956:801) glo ook dat Calvyn, anders as die teoloë vóór en van sy tyd, hom *slegs* deur die Heilige Gees in sy uitleg van die Skrif laat lei het. En dit, so meen Potgieter (1959b:14 – vgl. D.W. de Villiers, 1959:17) is die rede waarom Calvyn, anders as Augustinus, nie nodig gehad het om enige korreksies in sy latere uitgawes van die *Institusie* aan te bring nie: Calvyn het hom 'onvoorwaardelik voor die gesag van die Woord van God gebuig, en dit met eerbiediging van die leiding van die Heilige Gees deur die eeue heen uitgelê ... '. Rosslee (1959:980) skroom dan ook nie om hoofstuk 20 van Boek IV van die *Institusie* 'die Waarheid van God ... belangriker as enige ideologie, ... finaal en beslissend' te noem nie (kyk ook Bylae 4C).

In die Ned. Geref. Kerk is die Kuyperse sisteem mettertyd tot 'n redelik eenvoudige formule gereduseer. Enigiets wat as individueel,

subjektief, ervaringsmatig of mensgesentreerd uitgemaak kon word, was deel van die 'rewolusiegees' en daarom verwerplik. Die omgekeerde formule vir die waarheid was: die geopenbaarde, objektiewe en suiwere Bybelse leer, wat te vinde is in die Skrif en die Gereformeerde belydenisskrifte van die Calvinisme, en – natuurlik – by Calvyn.<sup>15</sup>

In die lig van die voorafgaande bespreking is dit dus noodsaaklik dat 'n mens die teologiese besinning van die tyd in die raamwerk van die (Suid-Afrikaanse weergawe van die) Kuypse onderwys-, volks- en staatsideale en konfessionele teologie sal verstaan. (Oor die verband tussen dié Calvinisme en die Vrije Universiteit van Amsterdam, kyk Bylae 4D). Dié omvattende *wêreldbeskouing* en hermeneutiese raamwerk sou noodwendig 'n invloed hê op die siening van die Bybel en van Bybelnavorsing.

Die Bybel is hier die objektiewe openbaringsbron waaruit die goddelike verordeninge vir elke terrein van die lewe afgelees moet word, en wat daarom 'n onfeilbare voorskrif móét bevat, of die geleentheid moet skep om vir elke lewensfaset onfeilbare riglyne daaruit af te lei. As Woord van *God* bied dit die geleentheid om

- (a) die wêreld nie antroposentries nie, maar *teosentries* te beskou,<sup>16</sup>
- (b) subjektiewe oordele met objektiewe norme te vervang,<sup>17</sup> en
- (c) die gehoorsaamheidsbeginsel teenoor die rewolusiegees te bly handhaaf.

Hoewel die Calvinisme as wesenlik nie-filosofies beskou is, het Calviniste van dié era veel meer aandag as enige van hulle voorgangers gegee aan die wysgerige en lewensbeskoulieke grondslae van die teologie en die etiek, maar terselfdertyd ook heelwat minder besin oor Skrifbeskouing, eksegetiese metodiek of hermeneutiek. Daarmee is die bordjies verhang: waar Skrifbeskouing en teologiese hermeneutiek in die vorige era sentraal gestaan het, het die *sisteen* nou sentraal kom staan en was die uitbou van 'n denksisteen nou die belangrikste. Ná die beslissende Du Plessissaak het die debat óór die Skrif tot feitlik in die sewentigerjare van die toneel verdwyn. Wat

Skrifbeskouing, eksegese en hermeneutiek betref, is alles byna kritiekloos uit die Kuyperse (ofte wel Amsterdamse/Kampense) beskouings as (vanselfsprekende) veronderstellings oorgeneem, aangesien daardie veronderstellings die juistheid en objektiwiteit van die Skrifuitleg gewaarborg het.<sup>19</sup>

Die wysgerige en teologiese agtergrond van dié hermeneutiek en Skrifbeskouing is reeds in die vorige hoofstuk behandel. In hierdie hoofstuk sal die klem daarom meer val op die *sisteem* waarbinne die Skrif gefunksioneer het en op hoe die sisteem op sy beurt Skrifbeskouing en Skrifstudie beïnvloed het.

### Calvinisme: sy grondslae en konsekwensies

S.J. Ridderbos<sup>20</sup> bespreek die Rooms-Katolieke, etiese en Kuyperse kultuurbeskouings uitvoerig en wys op die deurslaggewende rol wat 'gemeene gratie,' Skrif, belydenis, geskiedenis en ervaring in Kuyper se model speel. Soos nog sal blyk, was dit juis die reeks: 'Skrif, belydenis, geskiedenis en ervaring' wat 'n kardinale aandeel gehad het in die Suid-Afrikaanse Calvinistiese kultuurbeskouing. Hoewel hierdie reeks *teoreties* by die Skrif begin en by die ervaring eindig, sal verderaan betoog word dat dit in die *praktyk* presies omgekeerd verloop het: dat die ervaring die geskiedenisinterpretasie geïnformeer het, dat dié 'duet' die belydenisskrifte geïnterpreteer het en dat die Skrif vanuit hierdie trilogiese hermeneutiek uitgelê is.<sup>21</sup>

Om die hermeneutiese proses te verstaan, moet daar egter 'n onderskeid getref word tussen *Kuyper se* kultuurbeskouing en dié van die Afrikaanse Calvinisme. Kuyper se idee van 'n (antitetiese) Christelike kultuur het streng saamgehang met die gedagte van 'n Christen as 'n *herbore* kultuurskepper, terwyl die Afrikaanse Calvinisme, soos dit nog sal blyk, geneig was om Kuyper se onderskeid tussen algemene en besondere genade – hoewel nie in teorie nie, dan tog wel in praktyk – op te hef.

Hoewel die Calvinistiese *kultuurmodel* 'n veel belangriker rol in die Ned. Geref. Kerk gespeel het as die Calvinistiese wysgerige model,<sup>22</sup>

moet 'n mens, om die tersaaklike denksisteem te verstaan en die rol van die Bybel in die geheel te begryp, eers die *lewensbeskoulike* en *Christelik-wysgerige* raamwerk waarbinne die sisteem gewerk het, van nader beskou.

### *'n Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing*

Die gelowige mens kán nie anders nie as om te aanvaar dat die werklikheid groter is as die sigbare. Reduseer hy die werklikheid ten spyte van sy geloof in God tot die sigbare, soos byvoorbeeld in die positiwisme gebeur, is hy in homself verdeeld. Sy wêreldbeskouing móét dan ook noodwendig 'n teïstiese wêreldbeskouing wees waarin daar ruimte is vir God en die bonatuurlike. Die religie, sê Kuyper (1898:39), 'bestaat niet om den mensch, ze bestaat *om God*. Niet God is er om zijn schepping, maar de schepping is er om Gods wil. Hij heeft alle ding (sic) om zich zelfs wil geschapen. Deswege schiep Hij zelfs eene religieuse expressie in heel de natuur, in de plant, in het dier, in het kind.' Die religieuse ingesteldheid van die kosmos is dus *ingeskape* en derhalwe *natuurlik* en vir die geloofssoog *evident*.

Indien God die Skepper en Voleinding van die werklikheid is, is die *sin* van die kosmos buite die kosmos self in God veranker en móét 'n gelowige wêreldbeskouing 'vanuit die oogpunt van God' geformuleer word. Dis die miskening van die gerigtheid van die geskape werklikheid op God wat die ongelowige wetenskap tot gevolg het en wat gevolglik 'n immanente *sin* in die skepping begin soek het. Daarom is die belydenis van die 'soewereiniteit van God,' die onselfgenoegsaamheid van die kosmos en kenners van die kosmos (Kock, 1940c:175), asook die etiek van 'soli Deo gloria' logiese wêreldbeskoulike konsekwensies van die geloof self. Kuyper (1898:51) formuleer soos volg:

De religie niet in utilitair en of eudaemonistischen zin om den mensch, maar *om God* en *God alleen*, ziedaar haar (die Calvinisme se) dogma van *Gods soewereiniteit*. In de religie geen tusschenperzoon tusschen God en de ziel, maar alle religie *rechtstreeks* door God in de ziel gewerkt, ziedaar het leerstuk *der uitverkiezing*. De

religie niet partieel, maar universeel, aldus spreekt het zich uit in de dogma der *algemeene genade*. En eindelijk, de religie, in onzen zondigen toestand, niet normaal, maar *soteriologisch*, aldus luidt het antwoord in het dubbele dogma van de *palingenesie* en de *necessitas S. Scripturae*.

Op sigself beskou is die klem op 'n godsdienstige, en by name 'n *Christelike* lewens- en wêreldbeskouing 'n groot winspunt uit dié era, aangesien dit 'n oplossing gebied het vir die andersins onontwykbare dualisme van geloof en wetenskap (vgl. Olwagen, 1949:14). Die probleem is egter die *basis* van die besondere lewensbeskouing, naamlik dat dit 'n *spesifieke* opvatting van die Skrif en Skrifuitleg benodig het om in dié (Kuyperse) vorm gehandhaaf te kon word, aangesien die inligting oor dié opvatting van die ware religie en dié besondere religieuse visie uit die Skrif gekonstrueer moes word. Omdat die onderliggende Skrifbeskouing en hermeneutiek uit 'n naïef-realistiese kenteorie opgekom het – soos in die vorige hoofstuk betoog is – is die Skrifberoep en Skriffundering van menige faset van dié weergawe van 'n *Christelike*, ofte wel *Calvinistiese*, wêreldbeskouing uiters problematies en het dit ook snaakse vrugte gedra, soos nog sal blyk.

Inderwaarheid het dié naïewe, 'selfevidente' komponent van die denksisteem, wat mense verhoed het om bewus te word van hulle subjektiwiteit, dikwels aanleiding gegee tot eksegetiese resultate wat allesbehalwe getuig van 'n kritiese denkhouding, soos wat die Christelike wysbegeerte van die wetenskap verwag het. Dit sal aanstons blyk wanneer in meer detail na 'n paar fasette van die destydse Christelike lewens- en wêreldbeskouing gekyk word.

### *Calvinistiese wysbegeerte*

Uit Kuyper se besondere klem op die antitese tussen ongeloof en geloof, normaal en abnormaal, vloei dit logies dat iemand wat 'n Christelike lewensbeskouing huldig, kennis oor die wêreld anders sal sistematiseer – vir eers al omdat hy vanuit die besondere openbaring dink en nie vanuit die natuur nie. Seker die beste apologie vir 'n



Christelike wysbegeerte wat uit Ned. Geref. geleedere verskyn het, is dié van Kock (1938a; 1938b; 1938c; 1953). Sy argument kom kortliks op die volgende neer.

Wysbegeerte het ten doel om 'n teoretiese uiteensetting te gee van die sintotaliteit van één kosmiese werklikheid.<sup>23</sup> Dit impliseer, eerstens, dat geen deelassek van die kosmos die 'wese' of sin van die totaliteit kan huisves nie (vgl. Venter, 1959:9). Die antwoord op die vraag na die sin van die kosmiese werklikheid moet dus die kosmos self transendeer (vgl. Van Wyk, 1947:1139-1140). En omdat dit van *alle* vorme van wysbegeerte waar is, gaan *elke* wysbegeerte van 'n *religieuse* grondslag uit.

Tweedens impliseer die soeke na 'n sintotaliteit dat die sinsoeker

- (a) die sin nie maar – soos in humanisme en rasionalisme gebeur – bloot uit sy eie denke kan aflei nie, aangesien hy self ook deel is van die werklikheid wat gedui moet word, en dus
- (b) 'n Argimediese punt *buite* die totaliteit moet kry vanwaar hy die geheel kan interpreteer (Kock, 1938b).

Die vraag ontstaan egter: Waar vind ons so 'n Argimediese punt wat ons 'n waarborg kan bied vir die 'objektiewe algemeengeldigheid van die resultate van so 'n wysbegeerte?' Kock (1938a:275-276) antwoord:

Hierdie stellingkeuse kan alleen *dan op algemene geldigheid aanspraak* maak, as dit gerig is op die werklike Wortel van alle bestaan. Die Christendom *glo* egter dat ons selfheid van sy *ware transendente Wortel* deur die Sondeval *vervreemd* geraak het en *dit* alleen deur *wedergeboorte in Christus* terug kan vind. So ontpop alle nie-Christelike wysbegeerte sig dus, vanuit geloofsstandpunt in Calvinistiese sin beskou, as van die ware sinvolheid afvallige, subjektiewe denkkonstruksie ... Hiermee word elke -isme-beskouing as vir die Christen prinsipiëel onaanneemlik gekwalifiseer. Elke -isme-filosofie tog herlei die hele kosmos tot 'n bevoorregte binne-kosmiese sinsbesonderheid.

Maar waar kry die wedergebore subjek kennis aangaande die sin van die totaliteit en hoe kom hy tot kennis daarvan? Van Wageningen (1937) argumenteer dat wetenskap en werklikheid deur die eksperiment, en wetenskap en waarheid deur die openbaring aan mekaar verbind word. Die Skrif is ál kennisbron wat van *buite* die geskape kosmos kom en wat ons dus oor die 'oorsprong, oorsaak en gevolg, doel of bestemming' (Van Rooy, 1947:10) van die totale werklikheid kan inlig. Daarom vervul die Skrif 'n sleutelrol in die Christelike wysbegeerte (kyk Bylae 4E).

Maar om die Skrif in dié 'buite-kosmiese' ruimte te laat funksioneer, benodig die sisteem 'n spesifieke Skrifbeskouing- en 'n spesifieke soort Skrifuitleg: *Die Skrif en sy inhoud móét 'objektief' en afgesien van die mens ontstaan het en bestaan, én objektief en afgesien van die mense verstaan kan word* (vgl. Van der Westhuizen, 1939:217-219).<sup>24</sup> So nie, word 'die hele kosmos' tog maar weer, soos in die -isme-filosofieë, herlei tot 'n bevoorregte binne-kosmiese sinsbesonderheid' (Kock, 1938a:276). Die Calvinistiese wysbegeerte gaan dan ook voort om die Skrif as kenbron oor die buite-kosmiese orde veilig te stel.

Aan die objekpool word die objektiwiteit van die Skrif deur 'n spesifieke inspirasieteorie,<sup>25</sup> en aan die subjekkant die objektiewe uitleg van die Godswoord deur die 'testimonium Spiritus Sancti' gewaarborg. Vergelyk in dié verband Potgieter (1949:11) se verslag oor 'n CNO-vergadering op Stellenbosch, waar 'n spreker oor die plek van die Skrif in die onderwys gepraat het. Potgieter berig:

Veral teen sy uitsprake in verband met die Heilige Skrif teken ons sterk beswaar aan. Weliswaar het hy beklemtoon dat hy voor die gesag van die Woord van God buig; maar dat dit 'n besondere gesagsaanvaarding was, het gou geblyk. Die Skrif is vir hom onfeilbaar wat die religieus-etiese inhoud betref, maar met betrekking tot chronologiese, historiese en dergelike gegewens is dit volgens hom glad nie feilloos nie ... [D]ie teoloë wat aanwesig was, het die standpunt meteens onderken as dié van die voorstanders van die dualistiese inspirasieteorie.

Potgieter het dadelik ingesien dat die spreker se Skrifbeskouing 'onbruikbaar' is vir die Christelike wysbegeerte en wetenskap. Enige Skrifbeskouing wat die inhoud van die Skrif in enige opsig relatiewe, bedreig die *totale denksisteem* en enige eksegetiese wat krities georiënteer is, sal die sisteem eweneens in beginsel bevreemte, en is daarom onbruikbaar. Die sisteem van die Christelike wysbegeerte vereis dus 'n relatief 'harde' Skrifbeskouing én Skrifleer.

Die vraag dring hom nou as 't ware self na vore: as die bronne van kennis geïdentifiseer is, hoe *ken* 'n mens dié bronne? Kock (1953:52) onderskei – aan die hand van Dooyeweerd – kenteoretiese twee soorte ervaring, naamlik die *nuwe ervaring*<sup>26</sup> (ofte wel die voor-teoretiese denkhouding) en die *teoretiese denkhouding*.<sup>27</sup> In die teoretiese of wetenskaplike denkhouding word die sinsverbande krities beskou en geartikuleer uiteengesit.<sup>28</sup> Wetenskap is *bewuste refleksie* oor die kenproses sowel as oor dit wat geken word.

Dit geld ook die teologie, wat so 'n kardinale rol in die hele sisteem speel. Ook die teologie moet op 'n *teoretiese of wetenskaplike*, en dus kritiese, niveau bedryf word. Daarom sê Kock: die teologie is 'n vakwetenskap. 'n Mens voel egter presies hier 'n logiese teenstrydigheid aan, wat Kock (1953:53) ook toegee: 'Uit die Woord het ons *kosmiese* kennis van die *kosmies-transendente*, hoe skynbaar teenstrydig so 'n stelling by die eerste aanhoor ook mag klink.' Die probleem is dat die *menslike* ken-akte die versamelde kennis onmiddellik relatief tot die *mens*, sy kenvermoë en sy kosmiese staanplek maak. En Kock (1953:51) gee dit in soveel woorde toe:

Om deur die mens geken te word moes God noodwendig onder die grenslyn van die tyd, en dus onder die wet openbarend ingaan ... [D]an is die Openbaring van God iets kosmies, deel van hierdie wêreld waarin ons leef; en die kennis wat hieruit geput kan word, kan alleen deur die kosmies-verankerde kenfunksies van die mens bemeester word.

Die openbaring, wat die Archimedespunt van die denksisteem is, het óók *deel van die kosmiese werklikheid* geword wat geken moet word. Sowel die Skriftuurlike neerslag van die openbaring as die kennis

daarvan is *kosmiese* gegewens. Ons het dus nog nie aan die kosmos self ontsnap nie.

Uit hierdie dilemma kan feitlik net 'n naïewe en voorteoretiese openbaringsbegrip en Skrifbeskouing red, sodat die Skrif, ten spyte van sy binne-kosmiese karakter, 'n objektiewe en statiese gegewe kan bly.<sup>29</sup> In dié verband is Jordaan (1939; vgl ook Potgieter, 1955:6-7) se uiteensetting van die grondbeginsels van die Calvinistiese wetenskapsleer veelseggend:

Die beginsels [waarop die Christelike wetenskap bou] is nie blote hipoteses nie, maar hulle is geloofswaarhede waarvan uitgegaan word. Beginsels is voorwetenskaplike, a prioriese, selfevidente, onherleibare, outopistiese, ewige waarhede wat intuïtief ingesien en geglo word om hulleself ontwil ... Die Calvinis ... neem die Skrif aan. Hy het ook reg om die Skrif aan te neem *soos dit sig aandien*, nl. as die Woord van God ... Die waarheid van die Skrif kan nie iets anders wees as wat ons uit die empiriese feite in ons naïewe ervaring kry nie, nee, die waarheid is een organiese geheel, en kan homself nie weerspreek nie ... Beginsels, en die daarop gebaseerde teorieë en hipoteses, moet almal getoets word aan die Skrif en die kosmos, soos dit in ons naïewe ervaring gegee is.<sup>30</sup>

Wat benodig word om die hele sisteem te laat werk, is dus 'n 'voorwetenskaplike, a prioriese, selfevidente, onherleibare, outopistiese' Skrifbeskouing. En dié het inderdaad ondertussen in die fundamentalisties-Kuyperiaanse siening van die Bybel as *statische* gegewe uitgekristalliseer – soos ons in die vorige hoofstuk aangedui het. Vorster (1935b:970-971) stel dit dan ook onomwonde:

Immers Oue en Nuwe Testament is die een openbaring van 'n onveranderlike God. Wel is daar progressie, maar geen tweërlei interpretasie nie ... As jy begin praat van 'n Ou-Testamentiese en 'n Nu-Testamentiese interpretasie van die Tien Gebooe, kan jy logies konsekwent nie ontkom aan die ultra-modernistiese beskouing van 'n Ou-Testamentiese God en 'n Nu-Testamentiese God nie.<sup>31</sup>

Hoewel die Christelik-wetenskaplike sisteem dus 'hoër op' krities kon funksioneer en inderdaad gefunksioneer het, was sy onderbou in

die realisme, en wel in die naïewe realisme, veranker. Ons sal mettertyd weer op dié punt terugkom wanneer ons spesifiek oor die Skrifbeskouing van die era praat. Wat hier belangrik is, is dat die Calvinisme, om op geldigheid aanspraak te kon maak, 'n spesifieke Skrifbeskouing en 'n spesifieke eksegetiese prosedure *benodig* het. Uit die veelvoud van Skrifbeskouings en eksegetiese prosedures sou één homself aan die naïewe ervaring as *selfeident* aandien, sodat verdere ondersoek en kritiek oorbodig sou wees. Dit is waarom daar in dié tyd weinig geskryf word oor hermeneutiek en eksegetiese metode.

### *Christelike wetenskap*

Uit die Christelike lewens- en wêreldbeskouing en die Christelike filosofie volg noodwendig dat álle kennis, dus ook dié wat deur nie-teologiese vakgebiede ingesamel word, aan die norme van die besondere wêreldbeskouing moet voldoen.<sup>32</sup> Indien dit nie gebeur nie, verval die navorser in religieuse skisofrenie. Kuyper (1898:105) betoog in dié verband:

Ook wat de enkele wetenschappen vormden, moet door resultaat of hypothese, groepsgewijze onder één hoofd, onder de heerschappij van één beginsel worden gebracht, en ten slotte treedt de filosofie uit haar tente, om al wat dusver groepsgewijze gevormd werd, als één organisch geheel in te denken.

Daar móét dus in elke wetenskapsbeskouing ten slotte 'n regulatiewe prinsiep wees van waaruit die geheel as organiese samehang verklaar kan word. Dis juis oor dié sinsamehang dat die religieuse wêreldbeskouing hom uitspreek, en waar die idee van die voorbeskikking deur God se skeppingsordes in die spel kom – 'n idee wat in die Afrikaanse Calvinisme 'n vername rol sou speel.

Dis daarom ook verstaanbaar dat daar talle oproepe uitgegaan het na ouers en kerklike instansies om toe te sien dat hulle kinders, wat hulle belof het om Christelik op te voed, die wetenskap op 'n Christelike manier beoefen. So nie, sal die 'neutrale' wetenskap, wat nie aan die Skrif gebonde is nie, die kinders verwar en uiteindelik van hulle

geloof beroof (Vorster & Koornhof, 1936; P.W. Vorster, 1937; Kock, 1940a; 1940b; Olwagen, 1949). Daarom is dit noodsaaklik dat studente nie blootgestel word aan die 'neutrale' wetenskap (wat in feite die miskenning van God beteken) nie en dat dosente so gekeur word dat, 'naas die eis van wetenskaplike kwalifikasie die eis [gestel word] dat hy die Bybel as Gods Woord aanvaar ... ' (P.W. Vorster, 1937:90).<sup>33</sup> Dit is ook waarom daar hard geywer is vir die skrapping van die gewetenskousule aan universiteite (vgl. P.W. Vorster, 1937:90; Krynauw, 1943; 'Uit die Vrystaat', 1945c: 362-363; Van Rooy, 1947:8; Franken, 1949a:14).<sup>34</sup>

Die idee was nie dat die wetenskap nou 'kerklike wetenskap' en die universiteit nou 'kerklike universiteit' moes word nie (Potgieter, 1949b:1112). Tog dien dit vreemd aan dat die Ned. Geref. Kerk van die OVS, ten spyte van die feit dat veertien van die sewentien lede van die Raad van die Universiteit van die OVS lidmate van die Ned. Geref. Kerk was ('Ondersteuner van UKOVS', 1949b:1087-1088) en 90% van die senaatslede ook lede van 'n Bloemfonteinse Kerkraad was (Venter, 1952:603), byvoorbeeld op sterk *amptelike* verteenwoordiging op die Raad aangedring het om 'toe te sien' dat Christelike wetenskap gedoseer word, en dat daar, ten spyte van 'n soberende woord deur Du Plessis (1949a:1151) met dié eis volhard is.

Omdat die ideaal van 'n 'Skriftuurlike wetenskap' (P.W. Vorster, 1937:91) rondom die Bybel en Bybelinterpretasie wentel, is dit nodig om te sien waar die Bybelwetenskappe in die sisteem ingedeel word en wat van die Bybelwetenskappe verwag word. Hieroor sê Kock (1940c:176):

Van belang ... is alleen om in te sien dat die teologie byvoorbeeld nie die reg het om aan die christelike wysbegeerte voor te skryf wat hy van die teologie moet oorneem nie. Nee, die wysgeer self kom by die teoloog leen wat hy nodig het (omgekeerd gebeur dieselfde natuurlik), en die teoloog *moet alleen toesien dat wat die wysgeer van hom oorneem suiwer oorgeneem word* (klem toegevoeg).

En Jordaan (1939:27):

Die wisselwerking tussen wetenskappe vind sy beslag ook in Skrif gebruik (sic). Die Skrif mag nie op onwetenskaplike wyse gebruik word nie, en daarom moet die teoloog, wat Skrifeksegese as sy terrein het, ook hier geken word. Wie die wisselwerking tussen wetenskappe erken, en teologie as wetenskap beskou, is genoodsaak om ook die gesag van die resultate van die teologie te erken in verband met die ander vakwetenskappe. Die Skrif is geen natuurwetenskaplike handboek nie, en daarom mag die vakwetenskappe hulle resultate nie baseer op Skrifuitsprake as sodanig nie, maar op die kosmiese feitegewens van hul eie terrein, belig alleen deur die Skrifwaarhede.

Die ideaal van 'n *wetenskaplike* – en derhalwe kritiese – teologie word ook aangesny deur Kock (1953:53: "n Teologie ... kan ... alleen bestaan in die wetenskaplike verwerking van die goddelike Woordopenbaring.) Die teoloog sal dus in sy wetenskaplike Skrifinterpretasie die 'beligting' van die kosmiese feitegewens moet verskaf. Hy sal (weliswaar saam met die vakwetenskaplike) moet weet wat die 'kosmiese orde'<sup>35</sup> is, en dan besluit watter ewiggeldende skeppingsnorme of kosmiese perspektiewe die Skrif op dié orde bied en watter gegewens vir die vakwetenskappe van werklike belang is. Dit gee aan die teologie 'n werklik sentrale plek in die Calvinistiese wetenskapsidee.

Jordaan se siening van die wetenskapsensiklopedie begin dan ook met die Gereformeerde teologie as 'die wetenskap van God en sy verwesenliking van die deur Hom bepaalde bestemming van die mens en die kosmos'. Daarnaas staan die Calvinistiese wysbegeerte en volg die feite-, beginsel-, waarde-, en tegniese wetenskappe.<sup>36</sup>

Dit is noodsaaklik om bewus te wees van die krasse lyn wat Kuyper – en in sy denkvyn die Afrikaanse Calviniste – tussen gelowige en ongelowige wetenskap, ofte wel die *abnormaliste* en die *normaliste*, trek (Kuyper, 1898:124-134). Hoewel Kuyper moet erken dat die 'ongelowige' wetenskap magtige prestasies lewer, word dié prestasies aan die 'algemene genade' van God toegeskryf. Die kennis wat uit die algemene genade en algemene openbaring voortspruit, is egter nog nie *ware* kennis nie, want dit herlei alle kennis na die kosmos self. Daar

is geen erkenning vir die totale deprivasie van die menslike rede as gevolg van die sondeval nie. Ongelowige wetenskap aanvaar die *status quo* van die skepping as normaal, terwyl dit, vanuit die besondere openbaring beskou, abnormaal is. En dit is waarom abnormaliste (christelike wetenskaplikes) alle resultate van die wetenskap nog eers aan die lig van die besondere openbaring móét toets om *ware* kennis te verkry. Dié skeidslyn word só sterk getrek dat 'n mens uiteindelik met 'n *radikale* alternatief te make het van pseudo-wetenskap of ware wetenskap, waarvan slegs laasgenoemde, naamlik die christelike wetenskap, betroubare resultate bied (vgl. Meeter, 1960:70-78; maar ook vir 'n kritiek Klapwijk, 1983:97-103; 103-104).

Dit is nogeens duidelik dat daar aan die Bybel en Bybelinterpretasie 'n kardinale rol toegeken word en dat Skrifbeskouing en Skrifuitleg 'n wesenlike invloed sal hê op die hele wetenskapstruktuur wat daarop gebou word. Die hele oefening *noodsaak* dus diepgaande besinning oor ten minste metodiek van uitleg en hermeneutiek. Want as die 'oorgeërfde [teologiese] kennis' – soos Van Wageningen (1937:178) alle voorkritiese kennis noem – nie krities (dit wil sê teologiesvakwetenskaplik) *getoets* word nie, kan die hele gebou wat daarop opgerig word, skeef staan.

### *'n Christelike volks- en staatsbeskouing en Christelike politiek*

Soos daar geywer is om die wetenskap te verchristelik, is daar ook geywer vir die verchristeliking van die maatskappy, waarby die nasionale of volksbelang van die Afrikanergemeenskap ten nouste betrokke was. Pienaar (1940:165-166) berig dat die Vrystaatse Sinode kerkrade versoek het om 'slegs Christen-besighede, en by voorkeur dié van Afrikaners, [te] ondersteun ... wat betref die koop van goedere vir alimentasie en ander doeleindes'. Die vraag of dit knoeiery is, word ontkenkend beantwoord:

[D]ie Kerk wat Calvinisties-Gereformeerd georiënteerd is, het die reg om hom op alle terreine van die lewe te laat geld ... Die Kerk mag nie slippedraer wees nie, maar moet steeds vaandeldraer wees



in die voorste geleedere van die stryd, altyd klaar om die waarheid te verdedig, en met Gods Woord in die hand die weg te wys en self koers te hou. Hy is daar om die hele mens, die ganse volk, te dien in al sy menigvuldige belange. Ons Kerk is geen staatskerk nie, hy is veel meer, hy is volkskerk, en daarom is daar geen belange van die volk waaromtrent hy onverskillig staan nie, maar met dié verstandhouding dat die geestelike belange sy eerste aandag verg ... Die sinode het dit sterk gevoel, dat die ekonomiese, maatskaplike en godsdienstige terreine van die volkslewe so inmekaar geweef is, dat hulle feitlik onskeibaar is.<sup>37</sup>

Dis juis uit dié dubbeldoelwit van 'verchristeliking van die samelewing' en 'die nasionale belang van die Afrikaner' dat die ideaal gebore is om alle lewensterreine op 'n 'Christelik-Nasionale' grondslag te plaas. Dis hier waar die (Suid-Afrikaanse weergawe van) die Kuyperse *kultuurmodel* 'n vername rol gespeel het. Dit lê buite die bestek van dié studie om op die invloed van dié model op die hele kultuurspektrum in te gaan.<sup>38</sup> As voorbeeld word slegs aandag gegee aan die Christelik-Nasionale gedagte, die Christelik-Nasionale volks- en staatsbeskouing en die Christelik-Nasionale politiek, om daarmee te illustreer wat die rol van Skrifuitleg in die denksistiem was.

### Die Christelik-Nasionale gedagte

Op die Volkskongres van 1939 is daar (namens alle Afrikanerouers) besluit dat

- \* die Christelike en nasionale lewens- en wêreldbeskouing van die Boerenasie die grondslag moet wees van alle opvoeding en onderwys van die Boerevolk
- \* en om 'n Instituut vir die bevordering van dié ideaal daar te stel, waarop die drie Afrikaanse Kerke verteenwoordig sou wees (Du Plessis, 1947:305).<sup>39</sup>

Christelik-Nasionale onderwys, skryf Vorster (1949b:2), 'is na die wil en openbaring van God'.

Die grondslag van die Christelik-Nasionale lewens- en wêreldbeskouing, soos dit op ons volk van toepassing is, is vir ons

vervat in die belydenisskrifte van die drie Afrikaanse kerke. Dit is die fondament waarop die openbaring van God aanvaar word en die regte beskouing oor die oorsprong, wese en einddoel van die mens gehuldig word.

Die Christelike komponent van dié beskouing het te make met 'n beskerming van eerbied vir die Bybel, die naspeuring van en onderrig in die waarhede van Gods Woord, die uitbou van 'n sedeleer van Christelike deugde en die bevordering van die geloofslewe deur 'n gehegtheid aan die Drie Belydenisskrifte (Du Plessis, 1948c:713-714; 1949b:139). Die rol van die Bybel en Bybeluitleg binne die raamwerk van die Christelik-Nasionale ideaal kan egter eers bespreek word nadat die rol van die 'nasionale' element in dié beskouing van nader beskou is, aangesien dit die *raamwerk* voorsien het waarbinne die Skrif verstaan en uitgelê is.

Die 'nasionale' inhoud van hierdie beskouing het te make met die erkenning van die leiding van God in die vorming en behoud van die Afrikanervolk, die in-ere-hou van die geskiedenis van die Afrikanervolk; die voortplanting van die sedes en tradisies van die Afrikanervolk; die invoer van Afrikaans as voertaal<sup>41</sup> vir die Afrikaanse skoolkind, sodat die godsdiens en kultuur van die Afrikaner tot sy reg kan kom met die oog op die uitbouing van die gesins- en volkslewe op 'n nasionale grondslag (Du Plessis, 1948c:713-715; 1949b:139) en sodat die waardering vir die eie vaderland, geskiedenis en godsdiens 'n nasionalisme sal kweek 'wat nie agter vreemde gode aanloop nie en die kultuur uit eie bodem, onderskei, ken, waardeer en uitbou' (Francken, 1949).<sup>42</sup> Dit gaan oor die skep van 'n bepaalde 'atmosfeer, gees, [en] rigting', oor die uitbou van 'n bepaalde 'volksfilosofie' om die liberalistiese stroom van internasionale verbroedering teen te werk (Franken, 1949b:14).

Dis hier waar kerk en volk en later ook staat en kerk vervloei het. Daarom kon De Beer (1939:298) skryf: 'Die 1938-feesvieringe [met die simboliese ossewatrek] weerspieël 'n drang na volkseenhed ... Durf ons dié groot geleentheid, wat God daargestel het, om een volkskerk te kry, onbenut laat verbygaan?' Die volksideaal het die kerkideaal

later dermate oorwoeker dat Rossouw (1941:73-75) as die vier vernaamste beweegredes vir die vereniging van die drie Afrikaanse kerke noem: die selfbehoud van die Afrikaner, die geskiedenis van die Afrikaner, die ideaal van die Afrikanervolk, en praktiese aangeleenthede soos Christelike nasionalisme, om dan eers in die vyfde en volgende plekke by die eenheid *in Christus* te kom. Tereg het Groenewald (1941:190-192) daarop gewys dat die vernaamste redes vir kerkvereniging van 'n *teologiese* aard is en daarom nie in sosiologiese, kulturele of politieke motiewe gesoek moet word nie. Nog sterker het Marais (1939:395-398) gewaarsku teen die verbastering van vaderlandsliefde, patriotisme en dies meer tot 'n soort nasionalisme wat die staat tot die hoogste en finale lojaliteit van die burger verhef, waar die Christendom slegs welkom is insoverre dit die volk of nasiegroep volgens die heersende beskouings van die dag opbou. Marais voorsien dan ook dat slegs daardie elemente van die Christendom wat as boustof vir die nasiegroep beskou word, deur dié sisteem ruimte gegun sal word. So 'n soort nasionalisme, sê hy, kan 'n vyand word van die ware Christendom.

### Die Christelik-nasionale volks- en staatsbeskouing

Die kerntema van die Calvinistiese volksbeskouing is die *veronderstelling* dat elke volk 'n unieke organiese eenheid is met 'n godsbestemde 'eie aard en roeping' (Strauss, 1947b:12)<sup>43</sup> en wat deur sy eie inherente kragte tot 'n eenheid groei (Kotzé, 1935b:334). Mentz (1945b:11) stel byvoorbeeld die volgende 'tipologie' op van die 'inwendige tekens' van eiesoortigheid by volkere: 'Die stoere Hollander ..., die fyn geestige Fransman ..., die swaarmoedige Duitser ..., die gladde oppervlakkige Italiaan ..., die kalme Noor ..., die Spanjaard met sy warm bloed.' Daarom: 'Wie as Boer gebore is, sterf as Boer al ken hy ook net Engels ... Elke volk vervul sy roeping in aansluiting by sy eie aard, en alle volke saam behoort dit te doen in gehoorsaamheid aan hul Skepper ...' (Strauss, 1947b:12).<sup>44</sup>

Hierdie siening van *volk* kom, volgens Venter (1946b:7) van Calvyn. Hy verduidelik:

In die gemeenskap, aldus Calvyn, is daar 'n vaste God-gewilde ordeningssisteem waar reg en plig verenig is ... Die individu lewe nie vir homself nie, maar as lid van die geordende geheel moet hy sy gawes tot eer van God en vir die welvaart van die geheel aanwend. Onder 'geheel' verstaan Calvyn nie die mensheid nie; ook nie die Kerk (soos Luther) nie, maar die *populus*, die *volk* ... Die organisme-gedagte staan dus duidelik op die voorgrond. Aan hierdie organisme gedagte het Calvyn die gesagsbeginsel verbind.<sup>45</sup>

Elke volk moet gevolglik 'n staatsvorm kry wat die beste sal aanpas by sy 'volkslewe en die naaste sal staan aan die beginsels van die Skrif' (Venter, 191:358).<sup>46</sup> Hoewel Kotzé (1935a:272) sê: 'Of dit nou 'n monargistiese, aristokratiese of demokratiese regeringsvorm is ..., Gods voorsiening gee vir elke volk die regeringsvorm wat by hom pas', kan Calviniste nie anders as om die 'liberaal-demokrasie' te verwerp nie. Dié staatsvorm is gebaseer op die *onskriftuurlike* standpunt van die rewolusionêre bandeloosheid (Kotzé, 195a:272; 1935b:335)<sup>47</sup> en soewereiniteit van die volk, waar die menslike gewete gebind word deur die willekeur van die volksmassa (Venter, 1941:359; 1949:1400-1401). Dis waarom Rosslee (1954a; 1954b) dit die redakteur van *Die Kerkbode* verkwalik dat hy die Provinsiale Rade (as plaaslike owerhede) as die 'penwortel van die Calvinistiese staatkunde' kan omskryf. In die Calvinistiese staatkunde, sê Rosslee, gaan dit 'primêr om die persoonlike gesagsdraer in die sentrale owerheid as verantwoordelike persoon voor God'. Van 'n plaaslike demokratiese stelsel – soos dit in die gereformeerde *kerkregering* geskied – weet die Calvinistiese *staatsopvatting* nie. Demokrasie – ofte wel volksoewereiniteit – is 'puur en simpel liberalisme onvervals' (Rossouw, 1951b:1083). Dis waarom die Raad van die Kerke besluit het: 'Dit is onsin om te beweer dat die nie-blanke in Suid-Afrika verdruk word omdat hom die reg om te stem verbied word ... Die stem is 'n voorreg wat slegs aan mondiges toevertrou word en wat dit met verantwoordelikheid teenoor die Here kan beoefen' (Steenkamp, 1951:1365).

Calviniste moet eweneens die despotistiese nasionaal-sosialisme verwerp,<sup>48</sup> omdat dié sisteem weer gebou is op die idee van die soewereiniteit (oppergesag) van die staat (Kotzé, 1935b:335; Venter, 1949c:1400-1401; Treurnicht, 1957a; 1957b). Calviniste glo daarenteen aan die soewereiniteit van God, van wie alle ander gesagsvorme afgelei word (vgl. Venter, 1941:359, wat Kuyper (1898:75-82) byna voetstoots volg).<sup>49</sup>

Hoewel kerk en staat 'soewerein in eie kring' is, is dit – ter wille van die bydrae wat die kerk kan lewer om te verseker dat soewereiniteit van God eerbiedig word – nodig dat die skeiding tussen kerk en staat nie alte streng getrek word nie.<sup>50</sup> In die rubriek 'Uit die Vrystaat' van *Die Kerkbode* van 11 September, 1935 (p. 513) lui dit:

Onder die oue Bedeling was Kerk en Staat een. Dit was 'n Teokrasie ... En dit is 'n bewys dat in Gods oorspronklike plan, die twee een behoort te wees. Onder die nuwe Bedeling word die twee wel as apart bestaande beskou, maar hulle is tog nie geskei nie, en kan nie, en mag nie, geskei word nie. Dit is ook hier waar dat 'wat God saamgevoeg het, moet die mens nie skei nie'. Hierdie verband word ook aangetoon deur artikel 37 (sic) van ons Ned. Geloofsbelydenis.<sup>51</sup>

Die staat is dan ook deur God ingestel om die mag van die *sonde* te bekamp.<sup>52</sup> Die mensdom was oorspronklik bedoel om harmonieus onder God se soewereine bestuur te gedy, maar die mensdom het gekies om nie onder God se bestuur te staan nie. Ná die sondeval moes God 'n manier bedink om die deurwerking van die sonde te stuit. En so het die gevalle mens self God se middel geword om die sonde teen te werk. Nadat hy Abel doodgeslaan het, vrees Kain die *ander* mense wat sou *wraak neem*. 'Staat' is daarom 'n *regsbegrip* en is bedoel om God se reg – en nie dié van die gepeupel nie (Retief, 1938a:284) – te laat geskied. Daarom 'het die staat altyd afgeleide gesag, maar terselfdertyd ook 'n Godgegewe gesag om die kwaaddoener te straf'.<sup>53</sup> Dié gesags- of magbeginsel in die Calvinistiese staatsbeskouing word egter (ten minste teoreties) 'getemper' deur die kringsoewereiniteit

van ander lede van die staatsorganisme, waaronder ook die individu tel: 'Alleen die *innerlike krag* van die individu sal die *uiterlike mag* van die staat balanseer en beheer' (Retief, 1938b:319).

Die beste regeeringsvorm is – volgens Calvyn – dié waar 'die volk sy eie owerheid kies', soos gebeur het toe Dawid, nadat hy deur God tot koning gesalf is, ook deur die *volk* gesalf is (2 Sm 5:1-3). Hierin skuil 'n demokratiese beginsel, maar 'n regering is slegs dan skriftuurlik demokraties as die nasie-geheel as *organisme* homself in sy regeringstelsel weerspieël vind – soos wat Israel hulle in Dawid weerspieël gevind het. 'n Veelpartydemokrasie wat bloot op die 'regte van die individu' of die 'wil van die meerderheid' gebaseer is, is daarom onskriftuurlik, en 'n vrugbare bodem vir intrige, uitbuiting en verbittering (Venter, 1941:359-360; Kotzé, 1935a:272).

### Christelike politiek

Soos demokrasie slegs demokrasie is as die volksorganisme deur sy regeeringsvorm weerspieël word, kan daar ook slegs sprake wees van die vryheid van die pers insoverre die pers 'die ware gees, die inhoud van die siel van die nasie-geheel vertolk'.<sup>54</sup>

Op die ekonomiese front is dit verwerplik as 'n minderheidsgroep (hier: die Suid-Afrikaanse Engelse) sy wil deur sy kapitaalkrag op 'die oorspronklike bevolking' (hier: die Afrikaners) afdwing. In so 'n geval eis die *christelike beginsel* dat 'kragtige stappe teen daardie minderheidsgroep geneem word om sy invloed te verminder of te verwyder' (Venter, 1941:360). 'Enige stelsel,' skryf De Villiers (1941) 'wat die arm man verlaag of verdruk, of geen kans gun in die lewe nie, moet ons veroordeel ... Mense moet gedwing word om hulle besittings tot voordeel van andere te gebruik ... Die arbeider moet deel in die winste wat gemaak word.'

Wat presies hierdie beskouing van die volk as 'n statiese 'organisme' (met sy 'bypassende' staatsvorm) 'christelik' of 'Skriftuurlik' maak, is nie duidelik nie.<sup>55</sup> Badenhorst (1941:883-886) argumenteer soos volg:

Nou is daar geen christelike nasie waarvan alle lede wedergebor-  
enes is nie, maar juis dit is die belangrike waarop gelet moet word.  
Waar die besondere genade sterk ingewerk het op 'n volk of ras of  
nasia, kom dit uit in die maatskappy, in die wetenskap, in die kuns  
... Waar 'n volk hiervan verstoke gebly het, is dit duidelik sigbaar.  
Vergelyk maar die blanke ras in Suid-Afrika met die inboorling-  
stamme. 'Christelik' is hier nie 'n tipering van die sielstaat van 'n  
volk of ras nie, maar van die invloed wat uitgeoefen word op die  
publieke opinie, die algemene bewussyn, die heersende denk-  
beelde ... die wette en gewoontes ... Duidelik blyk dit dus dat 'n  
christelike nasie, 'n christelike staat, 'n christelike ras wat  
voortlewe onder die algemene genade, danksy die optrede van  
die Kerk, tot hoë opbloeï gekom het ... Die vraag doen sig hier  
voor of die invloed van die besondere genade op die terrein van  
die algemene genade nie die verskille tussen rasse eindelik sal  
uitwis nie. Hierop moet ontkennend geantwoord word. ... [D]ie  
religie ... [druk altoos] 'n eienaardige stempel op die sedes en  
gewoontes, op die wette, ensovoorts van 'n volk af ... Die religie  
beheers die grondoortuiging van die ras, maar ook staan hierdie  
grondoortuiging nie los van die aard en karakter van die ras nie.

Hier vind 'n mens 'n eienaardige (retoriese) spel met 'algemene' en  
'besondere genade', ofte wel met natuur en genade (vgl. Le Roux,  
1941:193-197),<sup>56</sup> en 'n spel met 'volkseïendomlikhede' en die  
'verchristeliking' daarvan deur die inwerking van die besondere  
genade. Teen dié spel, wat neerkom op 'n vermenging van kategorieë,  
het Keet (1949c:1086-1087) beswaar aangeteken. Tog, ten spyte van  
dié kritiek vind 'n mens nêrens in die geskifte kritiese reflekse op  
Kuyper se onderskeiding van algemene en besondere genade nie, wat  
een van die wortelprobleme in die denksisteem is.<sup>57</sup> Van die stryd wat  
daar in Nederland oor dié saak aan die gang was (Ridderbos ca, 1949)  
word geen woord geryp nie.

Uitgangspunt vir die Afrikaanse Calvinisme bly in alle gevalle die  
*natuurlike volkseïe* – as vrug van die algemene genade – soos dit hom  
aan die *naïewe ervaring* voordoet.<sup>58</sup> En oor dié indrukke van die  
naïewe ervaring val nie te redeneer nie. Dit is immers deel van die  
'veronderstellings' van die Christelik-Nasionale volksbeskouing.<sup>59</sup> Die

waarnemings van die naïewe ervaring, gesterk deur die natuurlike geskiedenis (Retief, 1938b: 320), word dan die basis waarop die Skrifte gefynkam word vir *beginsels* wat die waarnemings van die naïewe ervaring kan begelei. Dis waarom die Federale Raad van Kerke op hulle vergadering van 16 Mei 1935 (Die Kerkbode 5/6/1935: 1055-1056) die Sendingbeleid van die Ned. Geref. Kerke onder meer kon begrond op 'die tradisionele vrees by die Afrikaner vir gelykstelling tussen swart en wit' en dan kon vervolg: 'Die Kerk verklaar hom onomwonde teen hierdie vermenging ... maar misgun ... die naturel en die kleurling ewe min 'n sosiale status so eerbaar as hy kan bereik ... Waar die Kerk hom teen sosiale gelykstelling ... verklaar, wil hy sosiale differensiasie en geestes- of kulturele segregasie aanmoedig en bevorder ...'<sup>60</sup> Hier word die 'natuur' (tradisionele vrees) die *basis* van die 'beleid', selfs al is dit 'n 'onherbore' natuur. Insgelyks kan Kotzé (1935:384) aanvoer: Elke kind word gebore met 'n 'natuurlike' Godsbegrip of Godsbesef. 'Hierdie natuurlike Godsbesef moet deur huislike opleiding gebring word tot die regte Godskennis.' Die 'natuurlike gegewene' of naïewe wete moet dus slegs (aan die hand van die Skrif) uitgebou en voorgelig word om waarheid te word.

So word die natuurlike volksoortuigings en selfbeeld van die naïewe ervaring kort voor lank 'n 'skriftuurlike' beginsel. (Die aanhalings in Bylae 4F sal die proses illustreer). Die 'Skriftuurlikheid' van Afrikanerideale en opvattinge is waarskynlik (onderbewustelik) gelegitimeer deur die selfevidente parallel wat daar vir die naïewe ervaring tussen die Bybelse Israel en die Afrikanervolk bestaan het (kyk Bylae 4G).

Dát elke volk 'n unieke 'roeping' het wat by sy 'eie aard' pas, is veronderstel, en wát daardie eie aard en roeping sou wees, eweneens. Tog word beide 'Skriftuurlik' verklaar en daarmee tot 'n onverhandelbare 'Skrifbeginsel' verhef. Dit is daarom verstaanbaar dat die Gereformeerde Ekumeniese Sinode van 1949 'n verslag van die Suid-Afrikaanse afvaardiging oor Christelik-Nasionale onderwys na die deputate terugverwys het omdat die stuk 'te veel die karakter van 'n konfessie dra, en [om]dat die inhoud nie alle aspekte van die vraagstuk



dek nie en daarby Bybeltekste op 'n ongeoorloofde wyse gebruik' (Groenewald, 1949b:723). Die Christelik-Nasionale volksbeskouing het in so 'n mate 'n geloofsbelydenis geword dat 'n Skrifdeel wat in botsing gekom het met die gewaarwordinge van die nuëwe ervaring selfs op 'n 'hoër-kritiese' wyse buite spel geplaas is. As Marais in sy boek *Kleurkrisis in die Weste* daarop wys dat *eenheid*, en nie apartheid nie, 'n basiese beginsel in die vroeë kerk was, argumenteer Hanekom (1953b:118) dat dié eenheidsbeginsel nie deel van die besondere openbaring is nie, maar verklaar kan word as die natuurlike gevolg van die internasionalisme van die Hellenisme en die Romeinse staatswil.<sup>61</sup> Die natuurlike Afrikaanse 'volkswil' sensureer daarmee die Nuwe Testamentiese vertolking van die Gees van Christus en stel 'n suiwerder vertolking aan die orde.

Dié hele proses van 'verskriftuurliking' van 'n natuurlike ingesteldheid<sup>62</sup> kom seker die duidelikste na vore in Du Plessis (1939a; 1939b; 1939c) se uiteensetting van die Sendingbeleid van die Ned. Geref. Kerk – 'n beleid wat in 1951 uitgeloop het op die stigting van die Ned. Geref. Bantoesinode (Greyling, 1951) en 'n 'eie' teologiese skool vir die Sendingkerk (Redaksioneel, 1954d:524), waarvoor daar reeds sedert 1916 geywer is (Breedt, 1954:480-481).

Du Plessis voer die sendingbeleid terug na die Afrikaners se *ervaring* met

- (a) swartmense en
- (b) die Engelse liberale beleid tussen die jare 1800 en 1850

en beskryf dan die pad waarlangs die beleid tot met sy uiteindelijke formulering in 1935 ontwikkel het, aook die weg wat dit tot met 1939 ingeslaan het.<sup>63</sup> Tog is dit presies hierdie beleid (uit *ervaring* gebore) wat later van 'n Skriftuurlike basis voorsien is (vgl. Groenewald, 1939:990-991; Naudé, 1939:25-27) en uiteindelik as die enigste Skriftuurlike rassebeleid (Du Preez, 1959:206) en kerkbeskouing voorgedra is.<sup>64</sup> Dis oor dié beleid, gegrond op die 'beginsel' van die 'eie aard' van elke volk, dat Greyling (1951:820) met entoesiasme skryf: '[O]ns verwag dat die Bantoe-Kerk vir die Bantoe moet word

wat die Boerekerk vir die Boerenasie geword het ... Ja, die Boerekerk is vir ons op elke lewensgebied die toonaangewende faktor, die bepaler van ons wêreld- en lewensbeskouing, die kanaal tussen God en die Afrikanernasie.<sup>65</sup> En dis dié beleid wat P.J. Loots (1957a:527) soos volg beskryf (klem toegevoeg):

Uit hierdie *reformatoriese beginsel* van aparte, selfstandige groepe binne die grense van die koninkryk spruit ons apartheidsbeleid op kerklike en staatkundige gebied, en dit is 'n *lewensbeginsel* wat die groot Skepper volgens die *Skrif en die Natuur* ingestel het, en hierdie beginsel moet die Afrikanervolk en die Boerekerk handhaaf tot die uiterste toe, ook en veral [teen die] gelykstellingsbeleid van die moderne liberalisme.

Nou is daar geen sprake meer van die 'natuurlike afkeer' waarop die beleid berus nie. Apartheid is nou 'n skeppingsordening wat uit die natuur afgelees en deur die Skrif bevestig word. Daarom kan Potgieter (1958) sê:

Dit sou regdraads indruis teen die geopenbaarde wil van God om vermenging van Blankes, Kleurlinge en Bantoes te bepleit. Soos Kuyper hom teen die eenvormigheidsideaal van die Franse Revolusie verset het, is ons vandag geroepe om die kreet wat die Liberaliste as geesteskinders van hierdie Revolusie aanhef, te bestry – teenoor hulle eiedunklike gelykheid moet gestel word die Skriftuurlike veelvormigheid.

En daarom kon die *Kerkboderedakteur* skryf (Redaksioneel, 1954e:575): 'Wie meer vra [as die geestelike eenheid van die Moederkerk en die Sendingkerk] vra te veel en spreek nie na die Gees van Christus nie, maar na die tydsgees waarin die menslike menings van 'n moderne wêreld beliggaam is.' In dié lig bekyk, is dit verstaanbaar dat selfs gesamentlike aanbidding 'onskriftuurlik' is (vgl. Gerdener, 1957:709; Loots, 1957b:926-927).

Die *veronderstelde* skeppingsordelike natuurlike en unieke 'volks-aard' het dus in die loop van die argument 'n regulatiewe (Skriftuurlike) *beginsel* geword. Soos dinge is, is hulle deur God bepaal en moet hulle tot eer van God gehandhaaf word. Dis waarom

Venter (1941:358) skryf: 'Immers, ons moet bepaal watter [regering]stelsel ooreenstem met die geopenbaarde wil van God, *maar dan ook* rekening hou met die volkslewe, sy geskiedenis, sy algemene ontwikkeling en sy lewensaard.' En Retief (1938b:320): 'Die gedagte van nasionale selfstandigheid stem ooreen met die ideaal van die Christendom om altyd by die *objektief-gegewene* aan te sluit en nooit rewolusionêr op te tree nie. En so 'n gegewene is 'n nasie as die histories-geworde organiese eenheidskring van mense.' Venter (1946a:11) argumenteer in dieselfde trant oor die ongelykheid van mense: Die spanning tussen die natuurlike gelykheid en ongelykheid word eers dan opgehef wanneer ons bedink dat beide – gelykheid en ongelykheid – in die wil van God veranker is ... '. In dieselfde trant argumenteer L.E. du Toit (1936) oor die Afrikaner se teenkanting teen 'gelykstelling' as hy dié houding aan die volk se 'godsdienssin en waaragtige Godsvertroue' toeskryf.

Dat die nuwe ervaring (geïnformeer en bevestig deur die 'objektief-gegewene' en historiese ervaring) as basis van *Christelike* veronderstellings van die Calvinisme uit die *sondige mens* opkom, maak hier blykbaar nie meer verskil nie. Die konsep 'algemene genade' vrywaar die Calvinisme van die beskuldiging dat hulle uit 'n naturalistiese vertrekpunt dink. Daarom waarsku Van der Merwe (1935:924): '[Sommige beklemtoon die besondere en ander die algemene genade meer.] Dit kan nie ontken word nie dat die leer van Gods algemene genade, veral met betrekking tot die instellings van Staat en maatskappy, in Suid-Afrika baie op die agtergrond geraak het.' En as die teenargument aangevoer sou word dat die natuur nie die interpreet van die Skrif kan wees nie, was die teenargument:

Die gereformeerde Skrif-eksegese leer tog baie duidelik dat daar 'n tweërlei openbaring bestaan: algemene en besondere, of ook genoem fundamentele en besondere openbaring. Hierdie beskouing vind sy duidelikste eksegetiese bron in Rom. 1:18-32, waaruit baie duidelik blyk dat *daar steeds voortgaande openbaring van God deur middel van sy werke in die skepping en voorsienigheid plaasvind*. Immers, hierdie fundamentele openbaring is van die grootste betekenis, want dit stel die verband tussen natuur en genade,

skepping en herskepping, die geskiedenis van die mensheid en die koninkryk van die hemele. Die besondere openbaring (met Christus as sentrum) sluit by hierdie fundamentele openbaring aan ... Die Christendom het nie net 'n soteriologiese sin nie ... maar het ook kosmiese wêreldomspannende betekenis (Heyns, 1950:713).

Dit is vir die Calvinistiese beskouing belangrik dat die natuurlike ordes (skeppingsordes) *naas* die Skrif, maar ook die Skrif *naas* die natuurlike ordes gehandhaaf word. Dat die een soms in die ander vervloei en die 'kosmiese ordes' die *regula fidei* van die Skrifinterpretasie word, is nie altyd raakgesien nie. Die *kritiese* moment wat die Christelike wetenskap van die teologie vereis het, het in dié sisteem ontbreek.

In die Afrikaanse Calvinisme is daar op die terrein van die politiek nie 'n (waarneembare) onderskeid tussen natuur en genade nie<sup>66</sup> en vervloei die grense tussen 'algemene' en 'besondere' openbaring. Selfs as Potgieter (1946:379) die gedagte aan 'n volkskerk afwys as 'n onskriftuurlike res van die 'liberalistiese denke,' en daarop klem lê dat 'kerk' en 'wedergeboorte' saamloop (vgl. ook Potgieter, 1948:589-590), word die *Afrikanervolk* as 'Christelike volk' (Redaksioneel, 1954q) tog weer via 'n byna meganiese verbondsgedagte<sup>67</sup> dermate geheilig (vgl. Kock, 1948a; vgl. Wijnja, 1956) dat die grens tussen die *Afrikanervolk* en die kerk haas onsigbaar word (vgl. egter Boshoff, 1956:209-210).<sup>68</sup> Waar Potgieter nog versigtig is vir 'n volkskerkgedagte, verwyf die redakteur van *Die Kerkbode* (Redaksioneel, 1954b:493) Alex van Wyk (1954a:438-439) dit dat hy 'n Roomse idee aanhang wanneer hy beweer dat meer as een volk tot dieselfde Kerk kan behoort, en wil die redakteur (Redaksioneel, 1955h:814) Barnard (1955a:771) se gedagte dat die Ned. Geref. Kerk tot 'n volkskerk *verval* het, nie aanvaar nie. Terselfdertyd sien Alheit (1955) – tot die misnoeë van Lombard (1955:1005) – die verband tussen die Ned. Geref. Kerk en die Hervormde Kerk in Nederland juis daarin dat beide volkskerke is.

Die vereenselwiging van volksaard met Godswil wat via die konsepte 'algemene genade' en 'algemene openbaring' plaasvind, lei onvermydelik daartoe dat alles wat die status quo van die volksaard (vgl. Albertyn, 1942b:78-80) dien en beskerm, beskou word as die vrug van die algemene genade van God, sodat dit ook 'Skriftuurlik' is – aangesien natuur en skriftuur mekaar nie kan weerspreek nie. Wat daardie doel nie dien nie, is onskriftuurlik.<sup>69</sup>

Die Bybelse geskiedenis van Israel se verlossing uit Egipte en die staatstigting onder Dawid het, vanweë die sigwaarde-parallel met die Afrikanergeskiedenis en die *eksistensiële appél* daarvan op die naïewe ervaring, die 'Skriftuurlike grond' verskaf vir volkshoudings en politieke strategie. Maar dan is die Skrif self ook op 'n *naïewe* manier op sy sigwaarde gehanteer. Daar is in die literatuur van die tyd volop vermelding van die geskiedenis van Israel en daar word argumente gebou op spesifieke insidente waaroor die Ou Testament berig, byvoorbeeld die toringbou by Babel, maar daar is geen kritiese refleksie op *die Bybel self* of die hermeneuse *tussen* die Bybelse en hedendaagse gegewe nie.

Die eis wat aan wetenskaplike geskiedskrywing gestel is, naamlik dat die geskiedskrywer 'net so te werk gaan as die regter op die regbank' deur sy bronne te toets en te weeg (De Swardt, 1947:12), is nie op wetenskaplike Skrifstudie van toepassing gemaak nie. So 'n 'toetsing' is natuurlik by voorbaat verbied deur die veronderstelde Skrifbeskouing. Gevolglik kon die teologie, wat een van die basiese bronne van informasie vir die Calvinistiese denksisteem was, ook nie – soos veronderstel was – op wetenskaplike wyse beoefen word nie. Die feit dat veronderstellings – ook dié aangaande die Skrif – kritiekloos geponeer is en dan as aksiomas aanvaar is, het die hele skema skeefgetrek. Die naïewe ervaring en 'objektiewe-gegewe' *status quo* het, sover dit die teologiese debat aangegaan het, die eintlike bron van informasie geword, waarvoor die (naïewe) eksegeese maar net die legitimasie moes verskaf.

Terwyl die hele Calvinistiese denksisteem op die gedagte van die *herbore* staat van die navorser berus het en 'n mens dus sou verwag dat

daar vanuit die *herskepping* gedink en gefilosofeer sou word, is die (naïewe ervaring van die) *sondige* staat van die *gevalle skepping* as argumentbasis ingespan. Maar as regter Maritz sê hy glo die mens is 'fundamenteel goed' – 'n idee wat prakties ten grondslag van die volksbeskouing van die Calvinisme lê – is *Die Kerkbode* haastig om dié beskouing af te maak as 'n produk van 'heidense filosofe, Pelagiane, Sociniane, Wederdopers, rasionaliste en vrydenkers' en om die regter se siening af te wys as 'in flagrante stryd ... met die waarheid van die Bybel en 'n loëning van die mees fundamentele grondslae van die evangelie van die kruis ...'

Dat die *status quo*, insluitende die volkereverskeidenheid, veronderstel is om te verdwyn en herskep te word, is ingesien; maar dié herskepping is gesien as 'n eskatologiese daad van God wat nie bedoel is om in *hierdie bedeling* gerealiseer te word nie (vgl. Strydom, 1938:308; Vorster, 1947:4; Du Preez, 1950b: 555). Daarom moes 'n mens waak teen die 'oormatige projeksie van 'n eskatologiese ideaal in die huidige sondige bedeling' (Gerdener, 1956:397). Die veranderingsfobie wat deur die vrees vir die 'rewolusie', die 'humanisme' en die 'liberalisme' gevoed is (vgl. Oglethorpe, 1956:645), het gemaak dat die Skrif selde sosiaal-krities ingespan is en hoogstens aangewend is vir die formulering van 'ordeningsbeginsels' van die konserwatiewe teologie en die Afrikaner se volksideale (vgl. Wessels, 1939:121-122; Z.B. Loots, 1957b:275, 277).

Keet (1955:45; 1956:563-564; Marais, 1956:607) se diagnose van die apartheidsideaal, naamlik dat dit op *vrees* gebaseer is, eerder as op die Skrif, is derhalwe naby aan die waarheid. Dit blyk maar alte duidelik uit artikels soos dié van Rossouw (1938a), De Villiers (1939:244-247) en Van Rooyen (1944a; 1944b; 1944c; 1944d) waarin die Nabotepisode van 1 Konings 21 as analogie gebruik word om die Afrikaner se situasie en roeping te illustreer. Wat die 'Afrikaanse' Nabot moet weier om aan die imperialisme, liberalisme en humanisme af te staan, is sy Calvinistiese teologie (Godsbeskouing – vgl. T.J. Kotzé, 1938) en lewenswandel, sy Skrifbeskouing en sy Bybel (vgl. De Vos, 1938), sy grond, geskiedenis, monumente en taal. Al dié dinge is

Godgegewe erfenisse en moet, soos Nabot gedoen het, tot die dood toe verdedig word.

Daarmee word elkeen van dié terreine ook 'n taboe-gebied vir die wetenskaplike kritiek waartoe die Christelike wetenskap hom eintlik verbind het.

Die versameling onverhandelbare, *selfevidente* veronderstellings van die hele sisteem het, namate teologiese en politieke sienings 'outopisties' geword of 'Skriptuurlik' verklaar is, al hoe groter geword en die ruimte vir kritiek al hoe kleiner. Want één vaste beginsel van die Calvinistiese wetenskapsbeskouing was *contra principia negantem, non est disputandum* (Kock, 1936:85; Jordaan, 1939:25) ofte wel *contra principia negantem disputari non potest* (Potgieter, 195:7).<sup>71</sup> Dié houding spreek uit talle reaksies van kerklui en *Die Kerkbode* op kritiek wat daar op die Ned. Geref. Kerk se rassebeskouings ingebring is.<sup>72</sup>

Van die *teoretiese ideaal* van Du Plessis (1948c:714) het weinig gekom. Du Plessis was daarop bedag dat die 'nasionale' element uiteindelik die Procrustusbed van die Bybelse of Christelike element van dié lewensbeskouing kon word. Maar hy was oortuig dat die chronologiese orde van *Christelik*-nasionaal die logiese orde van Nasionaal-Christelik sou voorkom. Dié oortuiging was egter gebaseer op die naïewe aanname dat die Bybel 'objektief' verstaan kan word en dan as 't ware 'van buite af' op die nasionale beskouings sou kon inspeel – en talle het inderdaad probeer om dié ideaal te verwesenlik (vgl. onder andere Redaksioneel, 1953e; Retief, 1954:733-734; Müller, 1959b:270 ev). Dog, behalwe dat Du Plessis (1948:651-652, 659) dit sêlf nie regkry om Bybelse figure en Afrikanervoorvaders uiteen te hou nie en derhalwe self 'Christelik' met 'nasionaal' vermeng,<sup>73</sup> is hierdie siening van en hoop op 'objektiwiteit' deur die geskiedenis geloënstraf.<sup>74</sup> Hoe die Skrif in effek binne die Calvinistiese Christelik-Nasionale denksisteem gefunksioneer het, word in Bylae 4H aan die hand van die apartheidargument geïllustreer.<sup>75</sup>

## Calvinisme: Skrifbeskouing en Skrifuitleg

In die vroeëre bespreking van die ideaal van 'n Christelike wysbegeerte is onder meer die volgende opgemerk:

Enige Skrifbeskouing wat die inhoud van die Skrif in enige opsig relativeer, bedreig die *totale denksisteem* en enige eksegetiese wat krities georiënteer is, sal die sisteem eweneens in beginsel bevraagteken, en is daarom onbruikbaar. Die sisteem van die Christelike wysbegeerte vereis dus 'n relatief 'harde' Skrifbeskouing én Skrifleer.

Wat hier [d.i. in die Calvinistiese Wysbegeerte] belangrik is, is dat die Calvinisme, om op geldigheid aanspraak te kon maak, 'n spesifieke Skrifbeskouing en 'n spesifieke eksegetiese prosedure *benodig* het. Uit die veelvoud van Skrifbeskouings en eksegetiese prosedures sou één homself aan die naiewe ervaring as *selfevident* aandien, sodat verdere ondersoek en kritiek oorbodig sou word.

Om sy bydrae op 'n sinvolle manier binne die teoretiese raamwerk van die Calvinisme te kon lewer, móes die Bybelwetenskap die Bybel op realistiese wyse beskou as 'n bron van feillose historiese informasie. Indien die verhaal van die sondeval, die seuns van Noag of die toring van Babel byvoorbeeld *onhistories* verklaar sou word, sou die hele 'Skrifargument' oor apartheid – en daarmee oor 'n Christelike staatkunde – tuimel. Net so: indien die skeppingsverhaal *onhistories* verklaar sou word, sou die argument teen die evolusieleer verval. Skrifgegewens móes dus histories wees om die natuurlike historiese situasie te kon belig. Dis daarom óók te verstane dat daar so sterk teen die 'modernisme' te velde getrek is en waarom die 'gereformeerde' reëls van Skrifuitleg kritiekloos as veronderstelling geponeer móes word.

In hierdie paragraaf gaan dit nou spesifiek oor die Skrifbeskouing en uitlegkundige reëls wat deur die Calvinisme vereis is en in die Calvinistiese periode in die Ned. Geref. Kerk in swang was. Daar is egter, soos later aangetoon sal word, vanaf ongeveer 1950 'n kentering merkbaar.



## Die periode tot ongeveer 1950

Dat die eksegetiese bedryf as die basis van die Calvinisme beskou is, blyk duidelik uit Malan (1936a:9) se opmerking:

Op die voorgrond staan die feit, dat ons as Gereformeerdes die Skrif volmondig aanvaar as die Woord van God, en as die hoogste, ja die absolute gesag vir leer en lewe. Hieruit volg vanself die besondere hoë waarde, wat ons aan 'n suiwere skrifverklaring heg ... Daarom ook is die skrifverklaring die fondamentsteen, waarop hy [die Gereformeerde eksegeet] sy hele teologiese gebou soek op te trek. Dis op sy eksegetiese, wat ter laasten instansie berus sy dogmatiek, sowel as sy etiek en sy homiletiek.

Dié eksegetiese bedryf gaan uit van bepaalde veronderstellings<sup>76</sup> wat as 'in sigself waar' aanvaar moet word (Malan, 1936a:9-13):

- (a) Die Bybel is uniek, beklee met die hoogste gesag vir leer en lewe (vgl. ook Van Rooyen, 1948a:10).
- (b) Die hele Bybel dra 'n ondeelbare God-menslike karakter, sodat nie slegs die religieus-etiese aspekte daarvan nie, maar ook die 'historiese, geografiese en etnografiese gedeeltes, van God afkomstig en derhalwe gesaghebbend is en daarom onfeilbare Woord van God' (vgl. ook Van Rooyen, 1948a:11).<sup>77</sup>
- (c) Dié gesag van die Bybel berus nie op menslike ervaring nie, maar op die selfgetuienis van die Skrif aangaande sy goddelike oorsprong en inspirasie.

Dié veronderstellings sluit sekere ander uitgangspunte, asook sekere resultate van die 'rasionalistiese' wetenskap by voorbaat uit. So sluit dit uit dat sekere dele van die Skrif 'legende' of 'mite' kan wees, of dat 'n gebod van God in die Skrif 'uitgedien' kan wees (Malan, 1936b:46). Juis die idee dat enige deel van die Bybel 'uitgedien' kan raak, het Calviniste versigtig – indien nie allergies nie – gemaak vir die siening dat die openbaring van God tussen die Ou en die Nuwe Testament *voortgang* vertoon, of dat 'n bepaalde opdrag in die Bybel as *kultuurgebonde* beskou word.<sup>78</sup> Enige kritiek wat die Skrif se karakter

as 'Woord van God' (soos dit in die Calvinisme verstaan is) bevraagteken, is per definisie uit die kanon van toelaatbare eksegetiese uitgesluit.

Die sleutelwoorde in hierdie Skrifbeskouing is *sekerheid* en *gesag*.<sup>79</sup> Dat sekerheid so 'n kardinale plek het in dié denksisteem, is vanuit die naïef-realistiese onderbou van die sisteem te verstane, aangesien naïewe realisme juis die (rasionalistiese) skeptisisme die hoof wil bied. En dat gesag so prominent figureer, is ook nie vreemd binne die raamwerk van die Kuypere Calvinisme nie, aangesien *gesag* daar teenoor die *rewolusiegees* staan.<sup>80</sup> Vanweë sy teenrewolusionêre en anti-demokratiese herkoms, en nog te meer vanweë die Afrikaanse patriargale gemeenskap waarin dit toegepas is, is dié gesagsbegrip outoritêr gekleur. Dis 'n gesag wat uit beginsel geen vorm van teenspraak duld nie en waarvoor gewoon gebuig móét word.

'n Mens kan, volgens Jooste (1946:15) die begrip *gesag* 'maklik begryp as dit in verband geneem word met die begrip 'gehoorsaamheid. Dit bind naamlik die wil om iets te doen'. Toegepas op die Bybel beteken dit dat die gelowige, 'voor daardie goddelike Woord (buig) sonder enige sweem van twyfel in die hart' (Jooste, 1946:15). Die Calvinisme het dan ook aan die woorde van die *Nederlandse Geloofsbelydenis*, 'En ons glo sonder enige twyfel alles wat [in die Skrif] vervat is', die interpretasie gegee dat die gesag van die Skrif van die gelowige vereis dat hy elke woord daarin as *histories korrek* en *normatief* moet aanvaar.

In die volgende paragrawe sal daar agtereenvolgens aandag gegee word aan:

- (a) die (naïef-)realistiese basis van die Calvinisme, waarin – soos reeds aangetoon is – die naïewe ervaring 'n groot rol speel,
- (b) die Calvinistiese afwysing van 'subjektiwiteit' en hoë waardering vir objektiwiteit, en
- (c) die noodsaak van die historisiteit van die inhoud van die Bybel vir die instandhouding van die Calvinisme self.

## Die eis van realisme

Venter (1950:8) merk op: 'Die bestryder van apartheid maak hom skuldig aan 'n poging tot nivellering van 'n Godgewilde verskeidenheid. Bewus of onbewus stel hy homself op die nominalisties-individualistiese standpunt wat eie is aan die meganistiese liberalisme ...' Dié opmerking is betekenisvol, omdat hy sy 'teenstanders' in die kader van die nominalisme plaas, en daarmee impliseer dat 'n realistiese wysgerige basis verkieslik is. Dit impliseer ook 'n realistiese Skrifbeskouing, waarin 'Woord van God' werklik en reël 'Woord deur God gespreek' beteken<sup>81</sup> en elke woord 'n spesifiek-realistiese verwysingswaarde het.<sup>82</sup> En dié betekenis van die uitdrukking impliseer op sy beurt 'n inspirasieteorie wat die realiteitswaarde van die uitdrukking 'Woord van God' kan waarborg.<sup>83</sup>

Godsdienstige konsepte en teologiese taal (soos *sonde, verlossing, in Christus, in Adam*) is hanteer asof dit dieselfde realistiese verwysingswaarde het as konsepte wat na fisiese werklikhede (soos *oermens, mens, ras*) verwys. So kan Potgieter (1944b:60) oor 'uitgestorwe mensesrasse' argumenteer:

Allereers staan dit vas dat die Heilige Skrif van geen mense-ras of -rasse ... weet wat uitgesterf het nie. Miskien kan daar teengewerp word: Die Bybel *swyg* alleen maar daaromtrent, dog wie só spreek, verstaan heel weinig van die heilsopenbaring. Leer die Skrif ons dan nie dat die *dood* deur die *sonde* in die wêreld gekom het nie (Rom. 5:14)? En Adam en Eva, uit wie alle rasse wat vandag bestaan, spruit (Gen. 3:20), was ook die eerste mense wat gesondig het, sodat daar van uitsterwe voor hulle geen sprake kan wees nie ... Hieruit is dit duidelik dat wie met die evolusioniste aanneem dat daar al vóór Adam mense geleef het wat 'uitgesterf' het ..., moet aanneem dat Christus nie hul Verlosser kan wees nie, en hulle derhalwe almal verlore is. In sulke moerasse beland diegene wat die Skrifwaarheid in een opsig prysgee.

Die interessante hier is dat Potgieter (1944b:62) sy eie realisties-filosofiese uitgangspunt eksplisiet afgrens van die realisme van positivisme en dit inderwaarheid *teenoor* die positivisme opstel. Dis

ook verstaanbaar, aangesien die positivisme juis nie realiteitswaarde aan godsdienstige en teologiese konsepte wou toeken nie, maar slegs aan fisies-waarneembare objekte. Die verskil tussen Potgieter se soort realisme en dié van positivisme is dat syne 'n *gelowige* en dié van die positivisme 'n *ongelowige* realisme verteenwoordig.

Dit verbaas dan ook nie dat Van Niekerk (1951:1227) die realistiese teologie van Machen, McIntire en ander fundamentaliste teenoor Keet (1951b:971) verdedig nie. Van Niekerk reken dat die Auburnse Affirmasie ('n anti-fundamentalistiese stellingname) die gesag van die Skrif, die godheid van Christus, die plaasbekledende soendood van Christus en die wonderleer 'offisieel verwerp' het, en dat Machen en andere slegs 'kampvegters [was] vir die Skrif en belydenis' teen mense wat die '*waarheid* geweld aandoen'. In die vorige hoofstuk is aangetoon dat die '*waarheid*' waaroor dit in Machen se teologie gaan, juis dié van die naëwe realisme was.

Hoe belangrik dié realistiese uitgangspunt vir die Calvinisme was, blyk uit die feit dat selfs die sogenaamdè '*realiteitsteologie*', wat groot klem geplaas het op die ervaring van die *werklikheid* van God as die Objek van godsdiens – met bepaalde reserwes – van die hand gewys is, omdat dit die geestelike ervaring van die mens te veel in die sentrum stel, maar veral ook omdat dit (Lategan, 1936a:93)

die objektiewe fundamente waarop die christendom en die christelike kerk rus gaandeweg ondermyn. Die kerklike tradisie, die Bybel as christelike rigsnoer vir leer en lewe as gesaghebbend vir heel die lewe word in meerdere of mindere mate prysgegee en oorgelaat aan die persoonlike interpretasie van die indiwidu.<sup>84</sup>

Hierteenoor staan die Calvinistiese realisme:

Nee, die Heilige Skrif is self objektiewe openbaringswaarheid en is vir sy openbaringskarakter van geen subjektiewe beskouingswyse daaromtrent of van die vraag of dit 'vir my' openbaring is, afhanklik nie ... Omdat die 'profetiese woord baie vas is', staan die dogma wat daarmee ooreenstem, vas, hoewel dan relatief, maar tog met die klem op vas' (Potgieter, 1952c:62).

Hier is 'n mens by die punt waar die metodologiese eis van objektiwiteit op die realistiese kenteoretiese basis geplaas word. Van dié 'raakpunt' is daar talle voorbeelde in die literatuur van die era onder bespreking (kyk Bylae 4I). In nie een van hierdie artikels is selfs die *gedagte* dat Bybelse taal oor God, die lewe na die dood, skepping, en dies meer, moontlik metafories opgeneem moet word nie. Elke detail het 'n realistiese verwysingswaarde en daarom is enige interpretasie wat dié verwysingswaarde anders as realisties opneem, onmiddellik geïnterpreteer as 'n subjektiewe ondergraving van die gesag van die Bybel.

Tog, soms is daar 'n demper op die realisme – ten minste wat betref Bybelse uitsprake oor God. As die Bybel sê dat God iets gedoen of gesê of verorden het, word dit fisies-letterlik opgeneem. Maar as die Bybel sê dat God 'berou gehad het' dat Hy die mens gemaak het, kan dit nie letterlik verstaan word nie (Venter, 1942b:444-445; vgl. Müller, 1957:20):

Van 'n werklike berou by God oor een van sy dae kan daar tog geen s̄prake wees nie. Van voor die grondlegging van die wêreld tog, het Hy nie alleen alles wat sal plaasvind, *geweet* nie, maar ook daadwerklik *bepaal*. Uitdruklik staan daar ook in Num. 23:19: 'God is geen mensekind, dat dit Hom sal berou nie. ['Berou hê' beteken] slegs uitdrukking gee aan die ontsaglike breuk wat daar geslaan is in die verhouding tussen God en mens.

Waarom 'n teks wat sê dat God geen berou kan hê nie meer realisties opgeneem moet word as 'n ander wat sê dat God wél berou kan hê, of dat God Adam en Eva gemaak het, word nie beargumenteer nie. Dát so 'n onderskeid gemaak kan word *en* by watter geleenthede dit kan gebeur, word as vanselfsprekend veronderstel (vgl. die retoriese 'tog' in die eerste en tweede sin van die argument).

Die oorwig van teoloë van die tyd eis dat teologiese uitsprake oor God, om waar te wees, realistiese waarde moet hê.<sup>85</sup> In dié verband is die volgende argument van Rossouw (1949:893) oor die botsing tussen natuurwetenskaplike teorieë oor die ontstaan van die aarde en die Genesisweergawe interessant:

Die teologie is immers menslike kennis van Gods Woord soos gesistematiseer deur mense. Die wetenskap is weer menslike kennis van Gods werke in die natuur soos gesistematiseer en geklassifiseer deur mense. Deur die sondeval is die mens egter 'n feilbare wese, vandaar dat sy kennis noodsaaklikerwys onvolmaak en soms foutief is. Daarom skyn daar dikwels 'n botsing te wees tussen teologie en wetenskap, maar tussen Gods Woord en Gods werke kan daar geen teenstrydigheid wees nie ... Daar is 'n hemelsbreë verskil tussen die egte wetenskap en die hipotetiese teorieë.

Die argument hier is daarop gemik om te sê dat die Skrif dinge sê soos *dit werklik is*, en dat enige wetenskaplike of teologiese teorie wat daarvan verskil, per definisie foutief móét wees, en as 'n uitvloeisel van die sondeval verstaan moet word. Dat sy *interpretasie* van (in dié geval) Genesis foutief kan wees, kom nie by Rossouw as 'n moontlikheid op nie, aangesien die Skrif vanselfsprekend duidelik is. Rossouw kan daarom konkludeer:

In die Bybelse verhaal van die skepping is die orde van die 'genera' (die geskape klasse of soorte) wetenskaplik volkome korrek ... Niemand durf ... Genesis langer in dié opsig 'n 'storie' noem nie. Moses moes óf die beroemdste dobbelaar van die ganse geskiedenis gewees het, óf 'n onfeilbaar geïnspireerde profeet.

Rossouw is hom daarvan bewus dat menslike kennis relatief is, en hy is bereid om 'teologie' ook onder menslike kennis te klassifiseer, maar as dit by die Bybel kom en die *interpretasie* van die Bybel, is daar geen sprake van enige vorm van relatiwiteit nie. Dan is sowel die Bybelse berig as die menslike interpretasie daarvan in één realistiese ketting aaneengeskakel, sodat die Bybelleser presies geïnformeer kan word oor hoe dinge werklik *is*. Om die waarheid só te ken, is dit nodig dat die leser die Bybel objektief benader.

### **Die noodsaak vir objektiwiteit**

Daar is in die literatuur van die tyd 'n voortdurende klem op die 'objektiewe waarnemer' (van die Calvinisme) teenoor die 'subjektiewe gronde' op sterkte waarvan ander waarnemers tot ander gevolgtrek-

kings kom (kyk Bylae 4)).<sup>86</sup> Maar dan gaan dit hier om 'n besondere soort objektiwiteit. Dit gaan nie oor 'n tipies positivistiese 'waardevrye onbevooroordeeldheid' waarin die navorsers 'n soort *tabula rasa* is waarop objekte indrukke maak nie.<sup>87</sup> Potgieter (1949b:1112) betoog juis dat 'objektiwiteit' *nie* waardevryheid kán beteken nie:

Objektief is die vorsaer namate hy getrou is aan die waarheid; dog die waarheid is juis nooit neutraal nie ... [die] Christenvorsaer [betoog] dat, terwyl alle wetenskappe van veronderstellinge uitgaan, hy nooit meer objektief kan staan as wanneer hy hom laat lei deur die Skrifopenbaring nie. Sonder twyfel is die Bybel nie 'n handleiding vir die wetenskap nie; maar net so vas staan die belydenis van die Hervorming aangaande die genoegsaamheid en volmaaktheid van die Skrif. Die Woord van God laat sy lig val op alle lewensterreine en lê ook vir die wetenskap die grondwaarhede neer waarvan dit moet uitgaan.

As die Bybel dan die 'staanplek' van die objektiewe navorsers bied, moet daar 'n manier wees om te verseker dat die Bybel self objektief gelees word en nie misverstaan word nie. Dis in dié verband dat Pienaar (1952c:639) sê: '... ons glo dat die *letterlike betekenis* van die teks hoofsaak is. Om aan 'n teks 'n ander betekenis te gee as wat deur die geïnspireerde skrywer bedoel is en wat die Here self dus daarin gelê het, is tog seker 'n baie ernstige saak.' Geïmpliseer in hierdie hermeneutiese stelreël is 'n essensialistiese teksbeskouing, wat netjies aansluit by die naïef-realistiese kenteorie waarop die sisteem rus: die Bybelse teks bevat nie net nie, maar *is* Godswoorde wat, as dit letterlik (dit is: op gesigswaarde) verstaan word, daardie goddelike gedagtes sal 'vrystel'.

As die Bybel in realistiese terme, en daarom in objektiewe sin, die Woord van God *is*, en dié uitgangspunt selfevident is vir die geloof, spreek dit vanself dat enige opvatting wat aan dié realistiese basis van die teologie afdoen, van subjektiwiteit (en ongeloof) verdink of beskuldig sou word.<sup>88</sup> Daarom verwyt Lombard (1945:98) dit die 'metafisiese stroming' in die Europese teologie dat dit van die

*Aufklärung* af 'steeds die smet van 'n filosofiese uitgangspunt [dra] en stel in die plek daarvan 'die absolute eis van *eksegese*, deeglike, diepe eksegese'. Net so vind Snyman (1946:19-20) Müller se verklaring dat die *inkonsekwensies* in die Openbaringboek hom noop om dit figuurlik te interpreteer, onaanvaarbaar en 'buitendien subjektief'. Dis ook juis om die objektiwiteit van kennis te waarborg dat Venter (1949a:619) – die latere professor in filosofie aan die UOVS – Dooyeweerd dit verkwalik dat hy die *hart* as uitgangspunt en grondslag van die Christelike wysbegeerte beskou in plaas van die *besondere openbaring*.

Voorts: as die Bybel in realistiese sin Woord van God is, kán daar geen ruimte wees vir die menslike 'ontvangskant' van die Godsopenbaring nie, veral nie vir 'n ewolusie in die Godskonsep by die Bybelskrywers nie. Dan is daar ook geen ruimte vir 'literatuurvorme' wat verskillende soorte Godskennis kan huisves nie. Dergelike beskouings bring 'n subjektiewe element in die Godsopenbaring in en tas daarmee die realistiese, ofte wel objektiewe, opvatting oor die openbaring aan (vgl. Malan, 1936d:215).<sup>89</sup> As Jac J. Müller, ondersteun deur Verhoef (1945c:629-630) en die *Kerkboderedakteur* (30/1/1946:94), in *Die Kerkbode* (10/10/1945:371; vergelyk ook sy brief van 6/2/1946:127-128 – Müller, 1946c) sê:

Verskillende Bybelboeke en gedeeltes moet op verskillende wyses uitgelê word, en elke boek moet na sy eie karakter verklaar word. So kan ons byvoorbeeld nie die apokaliptiese boek *Openbaring* en sy melding van 1 000 jaar in *Openbaring* 20:5 op dieselfde letterlike wyse gaan uitlê soos die geskiedkundige boek *Konings* met sy vermelding van 1 000 ruiters nie ...

word hy deur Rabie (1945a:443; vgl. ook Rabie, 1945b; 1945c; De Vos, 1945: 596) ernstig verkwalik vir die 'hemeneutiese reël wat die geagte broeder neerlê,' aangesien

- (a) dit die inspirasieleer aantas as 'n mens 'n onderskeid maak tussen historiese boeke (wat oor 'n vergange werklike gebeurtenis berig) en profetiese boeke (wat oor toekomstige werklike gebeurtenisse berig);



- (b) dit indruis teen die vernaamste reëls van Skrifverklaring, naamlik dat die woorde van die Skrif letterlik, in hulle gewone betekenis verstaan moet word tensy so 'n betekenis strydig is met die ander woorde van die Skrifgedeelte waarin die woorde voorkom, met die verband of met ander uitsprake van die Woord van God. Dit is slegs waar jy as 't ware gedwing word om af te sien van die natuurlike betekenis van 'n profetiese uitspraak dat jy van dié reël mag afwyk;
- (c) die toepassing van Müller se reël groot verwarring veroorsaak en die gesag van die Skrif ondermyn, want as gesigte en visioene (soos Openbaring en Daniël) geestelik verklaar moet word, waarom dan nie ook die visioene wat Moses moes gehad het om die geskiedenis van die skepping van die wêreld te kon opskryf nie? Waarom sou ons dan nie ook dié geskiedenisse figuurlik opneem nie?<sup>90</sup>
- (d) die letterlike vervulling van profesieë soos dié in Openbaring getoets kan word soos enige geskiedenis getoets kan word. Dit word bereken dat 50% van alle Bybelse profesieë reeds letterlik vervul is.

Wat ons nodig het om te toets watter beskouing reg is, sê Rabie (1945b:472-473), is: 'Ons moet die Woord van God laat spreek, en Hom laat spreek soos Hy wil spreek – met ander woorde die uitsprake van Gods Woord moet volgens gesonde uitlegkundige reëls verklaar word. Dit vereis die onbevooroordeelde studie en toetsing van menings aan die Woord van God.'<sup>91</sup> Anders as die paleontoloog 'wat uit 'n paar kiestande of 'n skeenbeen 'n hele prehistoriese mens rekonstrueer, hou die paleograaf slegs rekening met wat hy het en nie met wat hy nie het nie' (Gerdener, 1949:355).

Dit volg logies dat die kritiese rekonstruksie van die geskiedenis van Bybelboeke, waarvolgens *mense* vir eeue aan dieselfde boek gewerk het, prinsipiëel afgewys móés word. Want so 'n proses veronderstel 'n *menslike* aktiwiteit en skakel die idee van 'n 'Godsdiktaat' aan 'n geheiligde openbaringsorgaan uit.<sup>92</sup> In 'n origens

simpatieke resensie van Obbink en Brouwer se *Inleiding tot den Bijbel* reken Malan (1936d:215) dit die outeurs byvoorbeeld alreeds (prinsipieel) ten kwade dat hulle "n Deutero-Jesaja aanneem", die boek Daniël eers in 165 v C dateer en sekere briewe aan Paulus ontsê. Net so meen Gerdener (1949:354) dat die ontdekking van die Jesajarol uit die tweede eeu voor Christus by Qumran 'vanselfsprekend ... die late datering van hierdie slotgedeelte van Jesaja [Jes. 40-55] deur die Hoër Kritiek die bodem [sal] inslaan ... Voorlopig kan ons agteroor sit en wag ... en twyfel ons nie daaraan nie dat die waarheid van die ewige Woord van God ook nou weer bevestig sal word'.

Laastens: as die openbaring objektief in die Bybel gegee is, en die Bybel dus 'n deposito van die openbaring is wat alleen nog gesistematiseer hoef te word,<sup>93</sup> moet daar

- (a) 'n objektiewe *metode* wees wat verstaansfoute aan die kant van die Bybelleser kan uitskakel en
- (b) 'n objektiewe *maatstaf* wees waaraan menslike interpretasies van die Bybelse inhoud gemeet kan word.

Eersgenoemde word voorsien deur die Gereformeerde hermeneu-  
'तिक<sup>94</sup> en laasgenoemde deur die belydenisskrifte en kerkleer.<sup>95</sup>

#### *Calvinistiese hermeneutiek: 'n objektiewe metode*

Wat die uitlegkundige reëls betref, sê Malan (1936b:51): Die Calvinistiese eksegeese verwerp

- (a) die gedagte dat eksegeese 'n bloot historiese wetenskap is – omdat dié benadering die Skrif as blote mensewerk beskou en so die normatiwiteit van die Skrif ontken;
- (b) die gedagte dat eksegeese bloot te make het met die ontdekking van die bowe-historiese waarhede in die Skrif – omdat dié benadering die Skrif aan die historiese kritiek prysgee (vgl. Venter, 1939:116).
- (c) die rasionalistiese allegorese,<sup>96</sup>
- (d) die idee dat Christus Hom aan sy tyd geakkomodeer het,

- (e) die mitiese beskouing van die evangelies,
- (f) die godsdienshistoriese rigting,
- (g) die gedagte van 'gemeenteteologie' en
- (h) die vormhistoriese benadering.

Met dié (negatiewe) uitgangspunte in gedagte kan 'n mens 'n opmerking soos dié van Lategan (1941b:154) verstaan, as hy sê: "n *Suiwere eksegetese* bring ons tot gans ander resultate as die waartoe Gunkel geraak' (klem toegevoeg).

Hierdie 'suiwere eksegetese' behels gewoonlik verskeie stappe. In die eerste stap word 'n gedetailleerde histories-grammatiese analise van die teks gemaak, sodat die letterlike betekenis van die woorde ernstig geneem kan word (vgl. Rabie, 1945a). Die tweede stap behels óf 'n redelik sterk dogmaties gekleurde interpretasie van dié letterlike betekenis (vgl. Van Rooyen, 1939a; Colijn, 1946a, 1946b) óf 'n direkte en letterlike toepassing daarvan op 'n hedendaagse situasie.<sup>97</sup>

Die polemieë oor die vraag of teologiese studente Grieks en Hebreeus moet leer (Ouderling, 1944:545; Du Plessis, 1944d:19; Van Wyk, 1944:45), illustreer die rol van 'teksanalise' in die histories-grammatiese proses. Dit gaan hoofsaaklik oor detail woord-analises met hulle etimologiese verklarings. Die individuele *woord* 'soos dit uit die pen van die geïnspireerde skrywers gevloei het in die tale waarin hulle geskryf het' (Du Plessis, 1944a:19) en *woordbetekenis* dra die klem. Daar is wel vermelding van 'sinsverband', maar dié speel 'n ondergeskikte rol by interpretasie. Dié soort eksegetese het dan ook maklik daartoe aanleiding gegee dat tekste op die *klank van die woorde af*, en nie in hulle historiese verband nie (vgl. bv. Raath, 1946:143-144) uitgelê is. Dat dié praktyk nie in ooreenstemming is met hoe histories-grammatiese eksegetese behoort gedoen te word nie, is nie ter sake nie. Wat ter sake is, is hoe dit in effek gedoen is (kyk Bylae 4K).

#### *Die Calvinistiese norm: 'n objektiewe maatstaf*

Wat die eksegetiese maatstaf aangaan, sê Malan (1936b:51) die Gereformeerde eksegetese lê homself vrywilliglik al die bostaande

beperkings op omdat dit 'van harte eens is' met die Gereformeerde leer, soos wat die kerk 'haar kachet' daarop gesit het in die Belydenisskrifte (voorbeeld in Bylae 4L). Die feit dat die Ned. Geref. Kerk op die *quia*-belydenisstandpunt staan, het daartoe aanleiding gegee dat daar 'n reguit lyn getrek is tussen die Bybel en die belydenisskrifte (vgl. Heyns, 1956:809).<sup>98</sup>

Die beroep op die belydenisskrifte was egter nie die einde van kontrole oor Skrifuitleg nie. In die praktyk van Skrifuitleg het dit oor méér as net die belydenisskrifte gegaan, en wel oor

- (a) die Calvinistiese *interpretasie* van die belydenisskrifte *plus*
- (b) die hermeneutiese raamwerk van die Gereformeerde dogmatiek<sup>99</sup> *plus*
- (c) die hele stel veronderstellings van die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing wat sekere eksegetiese metodes en konklusies by voorbaat uitgesluit het.

Groenewald (1952a:508) beskou byvoorbeeld die 'worstelstryd' om leersuiwerheid aan die beginjare van die Kweekskool as 'n stryd om 'die voortsetting van die historiese lyn wat teruggevoer kan word oor die sinode van Dordt ... Calvyn en Augustinus na die oorsprong van die Evangelie by Jesus Christus en die apostels'. Daar is dus 'n *direkte* lyn tussen die gereformeerde teologie van die 19de eeu en Christus self. Potgieter (1952b:16) aarsel dan ook nie om vroegkerklike konsiliesbesluite vir alle praktiese doeleindes op een lyn met die Bybel self te plaas nie. Hy (Potgieter, 1952b:17) ken weliswaar slegs aan die Skrif absolute gesag toe en beskou alle ander gesag as afgeleide gesag. Maar: hoewel die kerklike dogmatiese tradisie feilbaar is, is dit tog bindend (1952b:21), só bindend dat hy (1952c) geen vrede kan vind met Barth se siening van *respek* vir die dogma van die kerk nie. As Barth sê ons is gedwing om *kritiese* respek te hê vir die dogma, is dit juis oor dié kritiese ingesteldheid dat Potgieter met Barth verskil.<sup>100</sup>

Lategan (1943b:154) maak dit nog duideliker dat 'belydenis' méér as die blote Belydenisskrifte ingesluit het. In sy oorsigartikel oor die eerste tien jaar van *Die Gereformeerde Vaandel* merk hy op dat die blad

opgerig is met die doel om die leer van die Ned. Geref. Kerk, soos uitgedruk in die Drie Formuliere van Enigheid, 'suiwer te bewaar'. Maar dié 'suiwerheid' het 'n konteks. Hy het pas vantevore gesê dat elkeen van die redaksieledes van die blad 'n dokument moes onderteken waarin hulle hul bereidheid verklaar het om 'die dwalinge van die Nuwe Oriëntering te verwerp, naamlik die Hoër Kritiek wat ... die volle inspirasie van die Skrif loën, die Kenosis teorie ... en ander verwante leringe'. Daarmee is veel meer as slegs die Drie Formuliere as 'suiwer leer' gedefinieer, aangesien die 'suiwer leer' hier ook

- (a) 'n spesifieke inspirasieteorie, en gevolglik
- (b) 'n spesifieke Skrifbeskouing, sowel as
- (c) 'n spesifieke eksegetiese metode voorskryf,

wat *nie* in die Formuliere genoem word nie. Dit blyk voorts uit dieselfde artikel dat die 'suiwer leer' ook

- (d) die beginsel van 'geen gelykstelling' behels het, aangesien pogings tot 'gelykstelling' pogings is 'om die N.G. Kerk uit die ou groewe te lig en hom in die ry van internasionale denke te bring,' en
- (e) die 'Afrikanertradisie en die Geref. geloof van die vaders' ingesluit het (Lategan, 1943b:155).

Soos die heersende kerklike *interpretasie* van die belydenis dat die Bybel geïnspireerd is in die Du Plessissaak as enigste moontlike interpretasie van die belydenis beskou is, was daar dus kennelik meer kerklike *interpretasies* van die belydenis wat as 'kanoniek' beskou is. Dis waarom Lategan (Malan, Lategan & Van Rooyen, 1936: 37) kon sê: 'Leervryheid in 'n belydenis Kerk bestaan daar nie, ook nie leervryheid binne die perke van die belydenis nie.' Sodra mense soos 'Bekommerd' begin om die belydenisskrifte te interpreteer, argumenteer Lategan (p.40), 'word alles op losse skroewe gestel. Die weg word dan geopen vir allerlei en velerlei interpretasies al na die beskouing van die interpreteerder self. Dit alles beteken leervryheid en 'n verreikende subjektivisme.' (Vir verdere voorbeelde, kyk Bylae 4M.)<sup>101</sup>

*Skrif en belydenis* het kennelik heelwat meer beteken as wat dié twee woorde afsonderlik aandui. Dit sluit die *totale stand van kerklike leer van die oomblik in*, dus óók die Calvinistiese of Christelik-Nasionale beskouings wat as enigste ware interpretasie van die (konsekwensies van die) belydenis beskou en gepreek is. Dis waarom die doelwit met die *Kommentaar op die Bybel*, waarvan die eerste volume in 1949 verskyn het, geformuleer kon word as 'om 'n uiteensetting te gee van die Gereformeerde verklaring van die Skrif ... gebore uit die Gereformeerde godsdienstige oortuigings van die volk' (H.D.A. du Toit, 1949:725).<sup>102</sup> Hierdie 'Gereformeerde godsdienstige oortuigings van die volk' sluit die *tradisie* van die Ned. Geref. Kerk in.<sup>103</sup>

Dat 'Skrif en belydenis' inderdaad hierdie (uitgebreide) betekenis gehad het, blyk uit 'n besluit van die Vrystaatse sinode om nie in 'n veldtog vir die behoud van die familie en die heiliging van die huwelik met die *Church Council of South Africa* saam te werk nie, omdat die *Council* 'geen beswaar het teen die ergste rassevermenging met die huwelike van wit, bruin en swart deurmekaar nie' en omdat die Vrystaatse sinode 'nie weet hoe sulke huwelike geheilig kan word nie'. Die sinode besluit daarom 'liewer [om] soos voorheen, alleen as Kerk en volk voort [te] gaan om die heiligheid van die huwelik en die huwelikslewe te handhaaf en te bou' ('Uit die Vrystaat' 1948e). Die Kerk se *rassepolitiek* was teen dié tyd al deel van die kanonieke opvatting oor wat die Skrif leer. Dit verbaas dan ook nie dat die Gereformeerde Ekumeniese Sinode die Suid-Afrikaanse stuk oor Christelik-Nasionale Onderwys terugverwys het met die kritiek dat dit te veel na 'n *belydenis* lyk (Groenewald, 1949b:723). Teen daardie tyd wás dié lewensfilosofie reeds deel van die kerklike 'belydenis' en deel van die veronderstellings waarmee die Skrif geïnterpreteer is.<sup>104</sup> Wie van hierdie hermeneutiese raamwerk verskil het en die Skrif gevolglik anders geïnterpreteer het, was 'ongereformeerde'.<sup>105</sup>

Daarmee is die hele Afrikaanse Calvinistiese sisteem tot onveranderlike en onbetwisbare kriterium van Skrifuitleg gemaak. Van Rooyen (1945b:648) bespreek byvoorbeeld die terreine van die lewe waarop daar 'rekonstruksie' nodig is, maar sluit die Gerefor-

meerde geloofsisteem eksplisiet uit: 'Die gebied waarop die rekonstruksie nie hoef en ook nie moet plaasvind nie ... is die suiwer-christelike godsdiens, en veral in sy Gereformeerde-Protestantse verskyningsvorm'. Hierdie godsdiens is 'n gawe van God – van God 'by wie daar geen verandering of skuduwee van omkering is nie'.

As objektiwiteit in Skrifuitleg 'n bepaalde vooroordeel ingesluit het en 'n mens jou gewillig daaraan moes onderwerp, het jy jou nie net aan die beperkinge van die Belydenisskrifte onderwerp nie, maar ook aan die beperkinge van die kerklike *interpretasies* van die belydenis, aan sinodale besluite, die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing, wetenskapsbekouing, volksbeskouing, en dies meer. As 'objektiwiteit' voorts aan die onverdraagsaamheidsbeginsel gekoppel word, kan daar vir *kritiese* wetenskap en die toetsing van oorgeërfde kennis geen ruimte meer wees nie. Trouens, dit het so ver gegaan dat Calviniste tot die Skrif (hoërkrities) bekritisiseer het waar dit nie met die gangbare dogma ooreengekom het nie! (kyk Bylae 4N).

### Die historisiteit van die Bybelse gegewens

As God self die outeur van die Bybel is en die Bybel se onfeilbaarheid geleë is in sy geïnspireerde en daarom realistiese beriggewing oor God se handelinge, volg dit logies dat die geskiedkundige korrektheid van elke gegewe in die Bybel daardeur gewaarborg is, sodat dit *selfevident* word dat die Bybelse inhoud geskiedkundig korrek is. Daarom kon Potgieter (1946:379) sê: "n Openbaring vol foute sou tog nooit Woord van die ewige, volmaakte God kan wees nie.' Dit beteken dat elke opvatting wat die historisiteit van Bybelse gegewens bevraagteken of loën, afgewys móés word.

Dié gevolgtrekking word ondersteun deur opmerkings in Potgieter (1944a:32-33) se resensie van *Die Afrikaanse Kinderensiklopedie*-artikel oor die oorsprong van die mens. Daar (vgl. ook Blom, 1944:229) lui dit onder meer:

Selfs is daar geen sprake van dat die Skrifgelowige kan aanvaar dat daar afsonderlike steen-, brons- en ystertydperke was, soos die *Kinderensiklopedie* in evolusionistiese trant leer nie. Reeds in

Genesis 4:22 lees ons van Tubal-Kain, 'n smid wat 'allerhande koper- en ysterinstrumente gemaak het,' die sesde geslag in die linie van Kain. As daar 'n steentydperk van verskeie honderde duisende jare was; as daar 'n bronstydperk ongeveer tweeduisend jaar voor die ystertydperk begin het; as die ystertydperk nou sowat tweeduisend-vyfhonderd jaar duur, soos die *Kinderensiklopedie* beweer ... dan is die woorde wat ons hierbo uit die Bybel aangehaal het, nie waar nie.

Dié streng eis van 'natuurwetenskaplike' historisiteit is egter nie altyd en oral voorgestaan nie. Die gesagvolle openbaring, so het ander geargumenteer, dra 'n spesifieke karakter, sodat daar 'n duidelike onderskeid gemaak moet word tussen die gesag van die Bybelse uitsprake oor 'natuurwetenskaplike' en *historiese* sake (Malan, 1936b:48-49).<sup>106</sup>

Die organiese inspirasie van die Heilige Skrif ... beteken ... nie tegniese onderwys in sterrekunde, taalkunde of ander natuurwetenskappe nie. Anders egter is dit gestel met *die geskiedenis*. Dit moet ons as volkome waar aksepteer. Want die Skrif *wil* aan ons historie meedeel. En die besondere openbaring van God het tot ons gekom nie in die natuurwette nie, maar wel langs die weg van 'n heilige storie ... Immers, alles wat ons van Christus weet, weet ons uit die Skrif. Indien die Skrif histories onbetroubaar is, val Christus self ook weg.

Hieroor sê Van Rooyen (1948a:12): 'Met die *historiese gesag* word kortliks die volgende bedoel. Uit 'n *historiese* of *geskiedkundige* oogpunt beskou het alles wat in die Heilige Skrif verhaal word, so en nie anders plaasgevind nie'.<sup>107</sup>

Dit beteken egter nie dat géén kritiek toelaatbaar was nie:

... as ons die Gereformeerde uitgangspunt aanvaar, ... is *Skrifkritiek dan nog toelaatbaar?* Was nou die antwoord op hierdie vraag beslis ontkenkend, dan sou daar inderdaad van die wetenskaplike bestudering van die Skrif weinig of geen sprake kon wees nie. Sonder kritiek immers is alle wetenskap onbestaanbaar (Malan, 1936b:47).

Geoorloofde vorme van kritiek sluit in



- (a) *tekskritiek* (wat probeer om 'sover moontlik die oorspronklik suiwere teks van die Skrif terug te win'),<sup>108</sup>
- (b) *Besondere Kanoniek* (wat probeer om die 'outeurskap, die tyd van ontstaan en die historiese milieu van die afsonderlike Bybelboeke na te speur), en
- (c) *kultuurgeskiedenis* (wat normaalweg daarin bestaan het dat die geskiedenis/argeologie/geografie vanuit die perspektief van die Bybelse verhaal nagevors is om die verwysings van die Bybelse verhaal op te helder (vgl. De Villiers, 1951a; 1951b; Snyman, 1951:1138) – hoewel 'n mens hier versigtig moes wees om nie die feit dat die Bybel 'n Oosterse boek is, te oorbeklemtoon nie, want dit 'het Woord van God gebly ... Al is die vorm dus Oosters, die openbaring self is nie uit daardie milieu nie, maar van God self uit die hemel' (Malan, 1936b:47).<sup>109</sup>

Maar juis as gevolg van die groot klem op historiese juistheid van die Bybelse weergawe van die geskiedenis was daar nie ruimte vir 'historiese kritiek' nie. 'Kritiek' het meestal neergekom op apologetiek – soos wanneer Van Niekerk (1950:249) hom dit ten doel stel om aan diegene wat die Genesisverhaal allegories of simbolies wil uitlê, 'te toon dat die Genesisverhaal se historisiteit bo alle twyfel vasstaan'. En dié apologetiek kon verskillende vorme aanneem.

So kon Venter (1940a:318) vooraf met betrekking tot 'hiate' en ander probleme in die Eksodusverhaal 'n immuniseringstaktiek toepas: 'Immers, die Ou Testament wil geen geskiedenis gee van die lotgevalle van Israel nie. Die Heilige Skrif is nie 'n gewone geskiedenisboek nie. Dit gee *openbarings*geskiedenis en vermeld net feite wat vir hierdie doel nodig is.' Aan die ander kant kon hy (1940b:368) weer 'n saak wat op die oog af wel letterlik geneem moes word, soos die perdebye wat telkens in die uittog-intog-verhaal as Israel se medevegters vermeld word, (maar onwaarskynlik lyk) 'onthistoriseer' tot 'n simbool vir die Egiptiese leërs van Tutmoses III wat die Kanaänitiese leërs sou verswak voordat Israel die gebied sou inkom. Net om dan weer by 'n saak waaroor daar geskiedkundig

wél verskil van opinie was, sterk daarop te staan dát dit histories gelees moes word, soos die verhaal van Jona (Venter, 1952).

Dit is ook opmerklik tot watter mate Skrifuitleggers, vanweë die prinsipiële noodsaak vir die historisiteit van Bybelse gegewens, bereid was om harmonistiek toe te pas en hoe gemaklik ander standpunte (wat binne 'n radikaal ander konteks van regverdiging opgestel is) afgewys is sonder dat daar werklik oor geargumenteer is (vir voorbeelde, kyk Bylae 4O).

Die 'aanslag' van die kritiese kant is egter nie slegs met 'n harmoniërende 'conventional twist' of summier uit prinsipiële oorweging afgewys nie. Soms is daar 'n mate van akkommodasie en soms word argumente tot die teendeel aangevoer. Dit is veral in gesprek met die natuurwetenskap – met name met die geologie en biologie – waar sommige bereid was tot akkommodasie. So byvoorbeeld was Rabie (1937) bereid om 'tussen' Genesis 1:1 en 1:2 'n katastrofe groter as die sondvloed en 'n tydsverloop van miljoene jare te aanvaar, om ruimte te maak vir die vorming van fossiele.<sup>110</sup> Hoewel Moses geen kennis gedra het van die fossiele nie, het God die Bybel só laat opteken dat die moderne wetenskap se ontdekkings die Skrif nou op dié punt kan aanvul.

Wanneer argumente téén die standpunte van die kritici geopper word, is een van twee weë opgegaan. Eerstens is die reël van 'Skrif met Skrif vergelyk' ingespan. So argumenteer Van Niekerk (1950:250-251) dat *ander* dele van die Skrif (bv. uitsprake van Jesus en die apostels) die historisiteit van Genesis 1-3 aanvaar en dat dit dáárom histories juis moet wees. Diegene wat téén die historisiteit van Genesis 1-3 argumenteer, verwerp dus ook Jesus en die apostels se oordeel. Tweedens is die argeologie ingeroep om die historiese juistheid van die Bybel te bevestig (vgl. Venter, 1939a; 1939b; 1940a; 1940b; 1940c; 1940d; 1940e; Van Wijk 1947:1196-1197, 1219).<sup>111</sup> In die woorde van Van Wijk (1948:8):

... as die argeologie dan net bewys dat, waar die Bybel skrywe oor plekke, persone en toestande sover terug as drie- tot vierduisend

jaar voor Christus, hy nêrens 'n flater begaan nie, dan kan ons die Bybel ook in alle ander opsigte glo as waar.

Joubert (1940:236) is ewe optimisties dat nuwe ontdekkings, soos ou papiri, die *historiese* geloofwaardigheid van die evangelies kan verhoog:

Hul dien nie slegs om diegene wat onbesorgd die historiese gegewens van die Nuwe Testament oor die hoof sien, te breidel en die skrifgelowige groter vrymoedigheid te gee nie, maar dien ook as 'n teenwig teen die rigting wat selfs onder gelowiges aangetref word en waarvolgens die berigte omtrent Jesus se lewe nie geskiedenis in die gewone sin van die woord is nie ... As 'n mens egter kan aantoon – en dit doen die genoemde vondste – dat daar beslis geen besonder lang tydsbestek verloop het tussen die gebeurtenis self en die optekening daarvan nie, dan boet die Muthos-gedagte tot 'n baie groot mate, indien nie geheel-en-al nie, sy oortuigingskrag in.

Die bewysvoering vanuit die argeologie laat egter dikwels veel te wense oor. Soms is die *argumentasie* wat aangebied word, slegs vanuit die veronderstelde uitgangspunt (en veronderstelde konteks van regverdiging) oortuigend, soos wanneer Lategan (1941a:106) beweer dat die ontdekking van die *wettekodes* van Hammurabi – wat hy sonder huiwering met die Bybelse Amrafel gelykstel – 'bewys' dat Abraham en Moses (1941d:213) *historiese persone* was, of wanneer hy aanvoer dat, omdat Hammurabi 'n argief met historiese oorkondes kon hê, 'dit nie meer moontlik [is] om die patriargale periode as mythies of half histories te bestempel nie' (Lategan, 1941d:212). Elkeen van dié argumente behels massiewe logiese spronge, maar lyk *vanuit die besondere Skrifbeskouing* oortuigend.

Soms is 'n standpunt meer substansieel beredeneer, soos wanneer Lategan (1946b) die Bybelse en ou Nabye Oosterse skeppingsverhale met mekaar vergelyk om die verskille uit te wys. Maar dan is die *gevolgtrekking* dikwels weer slegs vanuit die vooropgestelde uitgangspunt oortuigend. So *konkludeer* Lategan (1941b:154) eenvoudig sonder enige verdere argument (of *bevind* hy deur die blote eliminasië van

standpunte wat nie met die Calvinistiese uitgangspunt ooreenkom nie – 1941a: 106)<sup>112</sup> : 'Veel waarskynliker is dit dat ons in Genesis 1 te doen het met die oorspronklike Semitiese tradisie, wat op Israelitiese bodem deur inwerking van die Gees van God en 'n bo-natuurlike openbaring rein bewaar is in 'n verhewe monotheïsme met 'n godsdienstige gees en strekking.' (Verdere voorbeelde in Bylae 4P).

Ten spyte van hierdie groot klem op die historiese juistheid van die letterlike betekenis van Bybelse geskrifte is daar – net soos by die eis dat teologiese uitsprake realisties opgeneem moet word – tog soms 'n eienaardige afwyking van dié beginsel te bespeur. Venter (1940d:364) beskuldig die modernisme van 'n 'wondervrees' omdat hulle die wonders waaroor die Bybel berig, naturalisties verklaar of ontken. Maar wanneer die Calviniste met 'wondertekste' gekonfronteer word, interpreteer hulle dit soms op 'n heel eienaardige wyse.

Van Rooyen (1940e:117-119) kan byvoorbeeld nie aanvaar dat die Egiptiese towenaars – *soos die teks sê* – 'dieselfde' gedoen het as Moses en Aäron (toe hulle stawwe in slange verander is) nie. Moses en Aäron het *wonders* gedoen, en 'n wonder is "n buitengewone, direkte ingryping van Gods almag ... met die doel om 'n daad van swaarwigtige betekenis in belang van die godsryk op aarde te verrig'. Dus: as die Egiptiese towenaars werklik 'dieselfde' as Moses en Aäron gedoen het, het hulle wonders gedoen en was hulle openbaringsorgane, en dit kán nie. Daarom moet 'dieselfde gedoen' 'so verstaan word dat wat hulle met hulle stawwe gedoen het, net vir die sintuiglike waarneming vir die oomblik so voorgekom het, maar in die werklike sin van die woord het hulle geen wonders verrig nie'. Dat hierdie verklaring in effek 'hoër kritiek' inspan om 'n definisie van 'wonder' te red en dat hy daarmee die grond onder sy eie voete uitkalwer, het Van Rooyen blykbaar nie agtergekom nie. (Vir verdere voorbeelde, kyk Bylae 4Q.)

Van Rooyen (1948a:12) se definisie van historisiteit, naamlik dat dinge wat in die Bybel berig word, 'so en nie anders plaasgevind nie het' was dus wél onderhandelbaar wanneer sy eie veronderstellings oor wat moontlik en/of wenslik is, ter sprake gekom het. Die onkrities-

geponeerde teologiese veronderstellings kon derhalwe soms die realistiese kenteoretiese basis waarop die hele sisteem berus het, onbewustelik ondergrawe. Tog, ten spyte van dié inkonsekwente toepassing van die veronderstelde Skrifbeskouing en hermeneutiese reëls staan dit vas dat dit vir dié denkrigting van die uiterste belang was dat Skrifuitsprake, as die Skrif gesag moet hê, histories juis moes wees.

### *Die periode 1950-1957*

In die eerste paragraaf van hierdie hoofstuk is opgemerk dat die 'Calvinistiese periode' van die Ned. Geref. Kerk se geskiedenis tot ongeveer 1950 geduur het. Daarmee is geïmpliseer dat dié rigting teen 1950 ten einde geloop het en daar 'n nuwe rigting ontstaan het. Dit is egter in twee opsigte oordrewe om te praat van 'n 'ander benadering' ná 1950. 'n Mens kan

- \* eerstens, nie ná 1950 van 'n radikaal ander teologiese koers praat nie – soos die voorbeelde in Bylae 4R aantoon, en
- \* tweedens was die teologiese tendense wat ná 1950 merkbaar word, deel van die Ned. Geref. tradisie wat met die opkoms van die 'Calvinisme' onderdruk is, soos Bylae 4S aandui.

Die redes waarom daar juis sedert 1950 tóg 'n wending merkbaar is, word in Bylae 4

S aangevoer.

Hoewel 'n mens dus kennelik nie ná 1950 van 'n 'paradigma-verskuiwing' in die Ned Geref Kerk se Bybelinterpretasie kan praat nie, verskil die geskifte ná 1950 tog aanmerlik van dié vóór 1950. Die grootste merkbare verskil lê daarin dat

- (a) die *polemiese trant* van die geskifte van die vroeëre era begin verdwyn en plek maak vir 'n meer rustige en *selfstandige* ondersoek van die Skrif binne die gegewe parameters, en
- (b) ander standpunte minder om *prinsipiële/ideologiese* redes, en meer op argumentatiewe gronde afgewys is, sodat 'n mens kan sê dat

- (c) daar 'n groter mate van bereidwilligheid was om intensief van ander sienings kennis te neem en daarmee debat te voer,<sup>113</sup> en daarin dat
- (d) daar uiteindelik weer tekens te bespeur is van 'n bereidheid om krities in te vra oor die veronderstellings waarop die (oorgeërfde) teologie berus.

### **Vroeë tekens van 'n ander benadering**

In Verhoef (1945a) se reeds vermelde simpatieke bespreking van die Metodisme is daar werklik 'n poging om dié beweging histories te *verstaan*. Die leerstellings en beskouings van die Metodisme word binne die raamwerk van sy ontstaanstyd profiel gegee. Eers daarna volg 'n gemotiveerde kritiese stellingname. Waar ander beoordelings van die tyd die indruk skep van 'n ideologiese vooroordeel en waar 'Metodisme' daarin 'n *chiffre* word vir 'individualistiese gevoelsgodsdienst' en derhalwe vir 'liberalisme,' skep hierdie artikel *begrip* en weerspieël dit veel groter toleransie as ander bydraes van die era. Dieselfde meer tolerante waardering vir ander standpunte spreek ook uit Verhoef (1952) se pleidooi in sy artikel oor 'Nuansering en vervreemding', waarin Berkhouwer se waarskuwing teen die 'hardnekkige stryd-houding wat 'n sekere behae skep in die polemieks as polemieks' onderstreep word, en waarin gepleit word dat nuanserings in die leer nie tot vervreemding moet lei nie.<sup>114</sup> 'n Mens vind dié gesindheid ook – ten spyte van sterk reserwes – in Groenewald (1952b-e) se bespreking van buitelandse teologiese rigtings.

In ons vroeëre bespreking van literatuur van die 'Calvinistiese era' het dit aan die lig gekom dat

- (a) die rol van die onkrities-geponeerde 'naïewe ervaring' dikwels 'n oorweldigend groot rol gespeel het,
- (b) die filosofiese bodem van Calvinisme naïewe realisme was, en dat

- (c) 'n omvangryke stel aannames onkrities 'selfevident' verklaar is, sodat daar vir kritiese *toetsing* van veronderstellings kwalik ruimte was.

By iemand soos Jac. J. Müller kry 'n mens egter die indruk dat sy teologie gebaseer is op wat ons vroeër as (gekwalfiseerde) 'kritiese realisme' uitgewys het: Die geloofspostulaat word wel ernstig geneem,<sup>115</sup> maar daardie postulaat berus op geloofservaring (Müller, 1949),<sup>116</sup> terwyl die geloofservaring én die geloofspostulaat *redelik* getoets moet word om teologie te word. Of 'n mens die voorgestelde toetsing genoegsaam bevind, is nie ter sake nie.<sup>117</sup> Die blote feit dat aan die geloofservaring 'n veel meer prominente rol gegee word en dat die veronderstellings van die geloof aan toetsing onderwerp word, verskil sterk van die blote postulering van die 'naïewe ervaring' as *contra principia negantem disputari non potest*.<sup>118</sup>

Dieselfde tendens is ook te bespeur in Müller (1946a; 1946b) se intreerede as professor aan die Teologiese Seminarium op Stellenbosch. Dit het gehandel oor 'Die historisiteit van Jesus Christus'. Nadat hy die buite-Bybelse historiese dokumente aan die orde gestel het, behandel hy die Nuwe-Testamentiese getuienis, en merk op (1946a:4): '... opsetlik sal ons ons hier bepaal by gedeeltes van die Nuwe Testament wat algemeen deur die kritiek as eg en as die oudste Christelike oorkondes erken word.'

Afgesien van standaard-retoriese afwysing van die histories-kritiese werkswyse<sup>119</sup> gee Müller (1946b) 'n groot tree vorentoe in die derde deel van sy rede, waarin hy die redes aanvoer waarom dit nodig is om die ondersoek na die historiese Jesus in te stel: Die Christendom baseer homself as *verlossingsgodsdienst* op "n historiese daad van plaasvervangende lyding en versoening wat deur die Middelaar Jesus Christus bewerkstellig is' (Müller, 1946b:5). Christus is nie maar net 'n voorbeeld nie, maar die *voorwerp* van geloof. Dit gaan nie daarom om te glo soos Jesus nie, maar daarom dat 'n mens *in* Jesus moet glo. En daarom is dit nodig om krities vas te stel óf Jesus wel geleef, gesterf en opgestaan het.

Müller ontmoet die kritiek dus 'op eie werf' – iets wat vroeër *prinsipieel* ondenkbaar was. Wanneer hy die getuienis van die evangelies behandel, beroep hy hom (hoewel effens verskuild) op die *Logiabron* waaruit die evangelies geput het (Müller, 1946a:5), wat eweneens vroeër 'ontoelaatbare spel' sou wees.

Minder 'verskuild' is Weiss (1951a) se opmerkings oor Rowley se *The Old Testament and modern study*: die 'geveg' teen die 'Hoër Kritiek' in die Ned. Geref. Kerk is dikwels teen 'n verouderde beeld of persepsie daarvan gevoer en daar is 'n behoefte aan 'n meer nugtere waardering van dié rigting. Rowley se boek 'sal 'n heilsame korrektief wees vir diegene wat nog altyd sit met die probleme wat gedurende die eerste kwart van hierdie eeu gestel en bespreek is'.

Dit is in dié verband ook opvallend hoeveel versigtiger J.H. Kritzinger (1950) as Gerdener (1949:354) oordeel oor die waarde van die Qumran-Jesajarol. Terwyl Gerdener betoog dat die breuklose oorgang tussen Jesaja 39 en 40 in dié rol die 'Hoër Kritiek die bodem [sal] inslaan,' sê Kritzinger: al wat uit die Jesajarol omtrent die 'sogenaamde Deutero-Jesaja' afgelei kan word, is dat 'vir die kopieerder van hierdie handskrif die werk in sy tyd al as 'n eenheid gegeld het. Maar wat voor die tyd die toestand was, weet ons nie uit hierdie rol nie'.

Ewe interessant is die briewewisseling rondom Werner Keller se *Die klippe roep dit uit*, wat in die vroeër era 'n welkome gas sou wees. In die boek word Bybelse wonderverhale – baie op die styl van Van Rooyen se uitleg van die Egiptiese towenaars en die hemelvaart van Elia – op eg rasionalistiese wyse 'moontlik' verklaar. Maar nou gaan daar 'n protes teen dié werkswyse op (Hay, 1957; G.J. van der Merwe, 1957). Die korrespondente sien in dat religieuse realisme en historiese realisme twee sake is.

Daar is ook by die jonger geleerdes van die tyd 'n fyner genuanseerde 'hermeneutiese bewussyn' te bespeur. Waar dieselfde uitlegreëls in die 'Calvinistiese era' vir alle Bybeltekste gegeld het, stel



Verhoef (1940:215) die volgende 'ekstra' beginsels vir Skrifinterpretasie:

- (a) Die Bybel is uit verskillende bestanddele saamgestel wat elk op sy eie wyse benader moet word: die historiese gedeeltes verg 'n ander verklaringswyse as die profetiese, ensovoorts.<sup>120</sup>
- (b) Die Heilige Skrif bevat 'n bonte verskeidenheid voorstellingsmiddels wat 'n star uniforme verklaringsbeginsel ten ene male uitsluit, byvoorbeeld beeldspraak, figuurlike taal, allegorie, antropomorfisme, simboliek, ens.

Hoewel die *manier* waarop hy verskillende genres onderskei<sup>121</sup> redelik grof en ongenuanseerd is, erken hy die *prinsipiële* onmoontlikheid om alles in die Bybel letterlik te interpreteer, soos die vroeëre generasie daarop aangedring het. Met name wys Verhoef (1940:217) daarop dat die uitwendige partikularistiese en nasionaal-Israelitiese betekenis van Ou-Testamentiese tekste 'afgelê' word deur die wyer organiese verband met die Nuwe Testament.<sup>122</sup>

### Versigtige treë vorentoe

Dit is uit die literatuur duidelik dat die jonger generasie Ned. Geref. teoloë van die tyd meer 'selfbewus' begin word het. Daar is 'n duidelike tendens om krities te besin oor 'voorrae' en metode. Die era van die kritieklose *contra principia negantem disputari non potest* het plek gemaak vir navra en invra, en daarmee vir groter toleransie. En daar is 'n opmerklike groei in die historiese bewussyn van eksegete.

### Veronderstellingskritiek en toleransie

Dat baie van die jonger geleerdes – wat intussen dosente en predikante geword het – die ou strydbyle agter hulle wou laat, nuwe veld wou ontgin, en bereid was om krities in te vra oor veronderstellings, blyk uit Kotzé se proefskrif *The divine charge of the christian in the church* (1951), en Verhoef (1950) se intreerede oor die teks van die Ou Testament.<sup>123</sup>

Kotzé beklemtoon die belang van die belydenisskrifte by die interpretasie van die Skrif, maar beroep hom op Doedes se uitleg van die belydenisskrifte (1951:170-171) en waarsku teen die eensydige beklemtoning van die idee van die soewereine genade en die sondigheid van die mens (1951:250-255). Dit is reeds 'n stap weg van die oormatige beklemtoning van die soewereiniteitsbeginsel in die Afrikaanse Calvinisme. Wat in die konteks van Bybeluitleg egter meer interessant is, is 'n uitspraak soos die volgende (Kotzé, 1951:219-220):

It has often been said that the interpretation of the New Testament priesthood given by Reformed faith, leaves nothing but a mere metaphorical priesthood to the church. This is false; but even if it is conceded it cannot be denied that it is a metaphor with a profound underlying reality.

Kotzé, wat hom interessant genoeg op *Doedes* beroep, 'herwin' die ouer 'krities-realistiese' benadering. Dát religieuse woorde referensieël waarde het, wil hy bly vashou, maar dat hulle *direk* referensieel funksioneer, ontken hy. Sy siening van die *metaforiese* gehalte van Bybelse uitsprake verhoed dat hy 'n reëlregte identifikasie kan maak tussen die term 'priesterskap' en enige hedendaagse konkrete, institusionele amp. Terselfdertyd wil hy 'n term soos 'priesterskap van die gelowige' ook nie nominalisties as 'niks anders nie as 'n naam' beskou nie. Die term verwys na 'n religieuse *ervaringsrealiteit* wat metafories met 'priestersamp' benoem word.

Woordverkondiging is dan ook vir Kotzé (1951:308) nie in die eerste plek 'leer' en dogma nie, maar 'n 'mutual exchange of experience and spiritual gifts'. Gegewe die Calvinistiese paradigma van die tyd, is dit verstaanbaar dat Du Preez (1952:264) hom dié beskouing verkwalik, aangesien Woordverkondiging 'tog' in eerste instansie te make het met die 'suiwerheid' van die verkondiging. Dit is duidelik dat Kotzé hoogstens op die rand van die Calvinistiese paradigma beweeg.

'n Mens sou kon sê dat Verhoef (1950) se keuse om sy intreerede oor die teks van die Ou Testament te hou, in die lig van die polemiek van die voorafgaande twee dekades, 'n 'versigtige' keuse was. Maar dit sou afdoen aan die waarde van die rede, aangesien dit

- (a) krities invra oor die (betroubaarheid) van die *teks* waaruit daar geteologiseer word (vgl. ook Fensham, 1959b), en
- (b) inspeel op die *debat* van die tyd oor die vraag of die Septuaginta of die Hebreeuse teks die waardevolste invalspoort tot die Ou Testament is – soos blyk uit die intreerede van De Bondt by Kampen in dieselfde jaar oor dieselfde tema en met nagenoeg dieselfde inhoud (Weiss, 1951b; 1951c).

Die onderwerp én die manier waarop dit aangepak word, vertoon 'n bereidwilligheid om krities in te vra en nie maar net terug te val op *contra principia negantem disputari non potest* nie, én 'n bereidwilligheid om aan die internasionale en interkerklike debat deel te neem. Van hierdie tendens is Van Zyl en Kritzinger se verslag (Van Zyl, 1956) oor die tweede internasionale Ou-Testamentiese kongres in Frankryk 'n sprekende voorbeeld.

Dieselfde gees blyk ook uit 'n geskrif soos dié van Groenewald, waar hy (1957:33) selfs oor Bultmann se Nuwe-Testamentiese teologie sê:

Ook hierdie boek van die Marburgse professor dwing tot bewondering vir die groot geleerdheid en buitengewone skerpsinnigheid, maar die wyse waarop hy met die Skrif omgaan, laat 'n mens terugdeins. Nietemin is sy boek 'n belangrike bydrae tot hierdie vakgebied en mag niemand dit verbygaan nie.

Hy beveel ook verskeie kommentare uit nie-Gereformeerde oord sterk aan (vgl. reeds Groenewald, 1947a) met 'n opmerking soos (Groenewald, 1957:32): 'Hierdie manne is ... minder behoudend as Schlatter. Dié feit behoort ons egter nie te verhinder om ons kennis uit hulle geleerde geskrifte te verryk nie.' Dieselfde bereidwilligheid om krities besig te wees, blyk ook uit Groenewald (1947b; 1947c) se bespreking van die Bybelvertaling van die Nederlandse Bybelgenootskap (VNBG) en die *Revised Standard Version*. In die bespreking toon hy, die redelik ingrypende dogmatiese implikasies ten spyte, aan dat die Afrikaanse Bybelvertaling by Kolossense 1:24 en 2 Timoteus

3:16 swakker is as dié van die VNBG. Net so openhartig is sy antwoord oor die uitsluiting van 1 Johannes 5:8 en sekere woorde in Openbaring 14:5 uit 'n verantwoordbare vertaling as hy ruitelik daarop wys dat Erasmus bepaalde dinge in die teks ingevoeg het (Groenewald, 1948:170).

Publikasies in die tydskrif *Die Studiekring* getuig eweneens van 'n nuwe benadering. Enersyds is die grammatiese teorie waarmee daar in dié publikasies gewerk word – veral sover dit die semantiek aangaan – ver verby die woord-etimologieë wat in die veertigerjare so gewild was. Pistorius lê veral klem op die waarde van teksverband en *Aktionsart* (vgl. Pistorius, 1950d; 1950g; 1950j, en vgl. Theron, 1950), terwyl P.J. du Plessis (1959) se proefskrif 121 bladsye afstaan aan 'n deeglike filologiese analise, sonder dat 'dogmatiese vrae' aangeroe word.<sup>124</sup>

Op dieselfde wyse lewer Weiss (1950a) 'n belangrike kritiese bydrae as hy die eerste Jesajarol met die Septuaginta en die Massoretiese teks vergelyk en tot die gevolgtrekking kom dat die Massoretiese teks nie *die* teks van die Ou Testament is nie, maar slegs één van die *gestandaardiseerde* tekste van die Ou Testament. Daarmee is die kritiese vraag oor die *basis* van Ou-Testamentiese teologie aan die orde gestel en gee Weiss 'n tree vóór die intreerede van Verhoef.

Die beginsels wat Verhoef (1940) vroeër uitgespel het vir die interpretasie van die Ou Testament het vir hom steeds van krag gebly, soos blyk uit sy *Krisiswoorde in krisistye* (1959f), sy analise van tekste in verband met die Dag van die Here (Verhoef, 1957a) en van tekste oor die gee van tiendes (Verhoef, 1959b). In die laaste geval neem hy selfs standpunt in téén 'n aantal sinodebesluite en interpreteer Ou-Testamentiese tiende-wette binne hulle kultuurhistoriese en Bybelse konteks (vgl. ook Swart, 1955; Du Toit, 1955). Daarmee maak hy (Verhoef, 1959a:30-33) 'n eksplisiete bydrae tot die definiëring van begrippe soos die 'normatiewiteit' en 'gesag' van die Skrif, konsepte wat vroeër (op naïewe wyse) as ononderhandelbare – dog ongedefinieerde – veronderstelling gegeld het.<sup>125</sup> Terwyl Verhoef se beskouings van die gesag en inspirasie van die Skrif relatief

konserwatief bly, kan dit nie meer in die kader van die nuwe teorieë van die Afrikaanse Calvinisme gepas word nie. Groenewald (1956c:757) gaan selfs sover om te sê:

'n Argument [vir die inspirasie van die Skrif] kan wel opgebou word deur te wys op die verheuenheid van die inhoud, taal en gedagtegang ... Maar dergelike bewysvoering ... laat altyd die gevoel van onbevredigdheid na ... En selfs as ons Skrif-uitsprake sou soek om die inspirasie te bevestig, sou nie veel gevind kan word nie. Maar daar is een bewys wat niemand kan ontwyk nie en wat ons oortuiging dat die Bybel Woord van God is, onwankelbaar vas laat staan. Dit is die getuienis van die Heilige Gees in ons harte.

Groenewald 'onttrek' die veronderstelling van die Gereformeerde teologie aangaande die Bybel aan die sfeer van die 'objektiewe' en plaas dit vierkantig in die subjektiewe ervaring – iets waarin die Calviniste Du Plessis in die twintiger- en dertigerjare nooit wou gelyk gee nie. Net so beskou Groenewald 'wat die Skrif aangaande Christus verkondig' as die hermeneutiese sentrum van Skrifuitleg. Ook in dié beginsel wou die Calviniste Du Plessis nie gelyk gee nie. Inteendeel, hulle het daarop aangedring dat die Bybel in elke opsig en in alle detail op gesigwaarde aanvaar en uitgelê moes word as direkte Woord van God.

Dieselfde 'indelf' in die veronderstellings van die eksegeese vind 'n mens ook by Verhoef (1954), wanneer hy oor die tipologiese metode van eksegeese uitwei. Verhoef het, blykens sy resensie van Aalders se *Hooglied* kommentaar (Verhoef, 1953b) besondere waardering vir die tipologiese eksegeese, maar dan gaan dit nie bloot om 'n 'prinsipiële' stellingname, soos wat vroeër gebeur het, nie. Waar die Christologies-tipologiese uitleg van die Ou Testament vroeër byna as 'n *sine qua non* vir Ou-Testamentiese eksegeese gegeld het (vgl. Holzapfel, 1937; Kikillus, 1947) en 'Christus' dus teen wil en dank in elke teks gevind móés word, wil Verhoef die Christologiese interpretasie aan *kontroleerbare* uitlegstrategieë verbind sien.<sup>126</sup>

'n Mens bespeur ook 'n veel groter versigtigheid by Potgieter (1952a) as by ouer dogmatici – en sy eie vroeëre publikasies – wanneer hy oor die probleem skepping-en-ewolusie praat. In sy hantering van die onderwerp waarsku hy teen die summiere oordrag van Bybelse gegewens na 'n totaal ander wêreldbeeld en teen historiese afleidings uit literatuursoorte van die Bybel wat nie die intensie het om historiese inligting te gee nie. Hoewel hy Genesis 1 nog steeds as 'nugtere verhaaltrant van die geskiedenis' bestempel en die teks ook so interpreteer, probeer hy tog 'n weg vind waarlangs kennis uit die natuurwetenskap en die Skrif met mekaar in verband geplaas kan word.<sup>127</sup>

### *Ontwaking van 'n historiese bewussyn*

Müller (1958a) betree 'n pad wat vroeër redelik onbegaan was in Ned. Geref. kringe, deur te praat van die *boodskappe* van die Nuwe Testament en lê sterk klem op die feit dat 'elke boek teen 'n bepaalde agtergrond geskrywe [is], met 'n bepaalde doel, op grond van een of ander aanleiding, en gerig [is] tot mense onder besondere omstandighede, tot wie 'n spesifieke boodskap oorgebring moes word'. Dan vervolg hy: 'Dit is bv. nie eners vir ons of dit Mattheüs dan wel Lukas se evangelie is nie, want hul doelstellings is verskillend, hulle is op verskillende plekke deur verskillende persone geskrywe, en het verskillende lesers op die oog.' Net so praat hy van Paulus se briewe as 'geleentheidsgeskrifte'. Wat hier – soos in die inleiding tot sy Kolossense-kommentaar (1959c) opval, is dat die *menslike* en *historiese* sy van die Bybel veel sterker op die voorgrond kom. Dié aspek van Bybelnavorsing het in die vyftigerjare al hoe sterker klem begin kry.

Groenewald (1949a) wy groot dele van sy boek oor Paulus en Korinte aan die historiese omstandighede waarbinne die Korintiërbrief verstaan moet word, omdat dit historiese antwoorde van die historiese Paulus op historiese vrae bevat. Net so gee Groenewald, naas die klem wat hy plaas op die goddelike werking in die snelle uitbreiding van die vroeë kerk, besondere aandag aan Paulus se *publisiteitsmetodes* in sy

evangelisasieveldtogte, dit wil sê aan die menslike en historiese sy van die Bybeltekste. Müller (1956a) is eweneens bereid om – al is dit ook as alternatiewe verklaring vir Judas vers 9 – te aanvaar dat Bybelskrywers ‘apokriewe materiaal’, wat nie noodwendig ‘n ‘faktiese basis’ het nie, as illustrasiemateriaal gebruik het, en maak heelwat van die menslike faktor by die opskryf en oorskryf van die Bybelse teks (Müller, 1956b).

In dié verband bevat Fensham (1956a; 1956b; 1956c) se bespreking van die kultuurhistoriese bedding van die boodskap van die Bybel ‘n belangrike hermeneutiese opmerking: ‘Omdat die Woord ‘n boodskap het vir ons uit ‘n bepaalde tyd aan ons gerig, is dit ons plig om alles in ons vermoë te doen om die Skrif te verstaan.’ Die Skrif kan dus nie meer ‘soos dit sig aandien’ en bloot op gesigswaarde of op die klank af geïnterpreteer word. nie. Daar is meer nodig, want: ‘Geen ernstige geleerde sal vandag wil beweer dat alles wat in die evangelies staan nuut uit die Christendom gebore is nie. Daar was die agtergrond van die Joodse tradisies en die Joods-Griekse idees wat ‘n rol gespeel het. Die evangelies het nie in ‘n lugleegte hulle ontstaan gehad nie, daarom moet nuwe materiaal [soos dié uit Qumran] wat hulp kan verleen in die verstaan van die evangelies verwelkom word’ (Fensham, 1959:15).

Weiss (1956:807) sien ook in die Qumrandokumente ‘n bron van inligting wat nuwe lig kan werp op die ‘godsdienstige opvattinge wat in die tyd van die ontstaan van die Christendom in sekere kringe – wat van die ortodokse Jodendom afgewyk het – gelewe het’. Van Zyl (1959a) wys ook op die waarde van die Targumim vir die opspoor van die geskiedenis van die uitleg van die Ou Testament. Die Targumim, aldus Van Zyl, kan aantoon wat die gangbare uitleg van die Ou Testament in die tyd van Jesus was en ons help verstaan hoe Nuwe-Testamentiese skrywers die Ou Testament verstaan het.

Dié besef van die historiesiteit van Bybelse materiaal het ook in invloed uitgeoefen op die teologiese gebruik van die Ou en die Nuwe Testament. Hoewel Smal (1956) baie konserwatief oordeel oor die ‘Messiaanse psalms’, het hy tog ‘n oog vir die *partikulier-Israelitiese* tendense in die psalms wat nie religieus veralgemeen kan word nie.

Van Zyl en Kritzinger (Van Zyl, 1956:749) berig ook sonder enige kritiek oor die historiese uitleg van Jesaja 7:14, waarvolgens Jesaja 7:14 primêr 'n boodskap aan Agas is en derhalwe 'n profesie bevat wat in die konteks van daardie tyd verstaan moet word. Kritzinger (1957) se proefskrif doen ook in 'n groot mate weg met Israel se statiese 'besondere posisie' wanneer hy die reinheidswette van die Ou Testament onder die kategorie 'volksgeloof' tuisbring, en die 'gemeente-karakter' van die 'volk van God' (wat hy van Israel as etniese eenheid onderskei) as 'n *dinamiese* en derhalwe ook religieus *ontwikkelende* entiteit opneem.

Hierdie voorbeelde illustreer 'n duidelike groeiende *historiese bewussyn* onder eksegete. Binne dié hermeneutiese raamwerk is dit onmoontlik om tekste op te klank af, in isolasie, of as 'uit die hemel gevalle' woorde te hanteer. Dit is 'n hele ent verwyder van Malan (1936b:47) se waarskuwing oor die gebruik van kultuurgeskiedenis by die verklaring van die Bybel, omdat dit 'Woord van God gebly [het] ... Al is die vorm dus Oosters, die openbaring self is nie uit daardie milieu nie, maar van God self uit die hemel'.

### *Groeiende metodebewustheid*

Daar is ook 'n nuwe 'metodebewustheid' merkbaar. Verhoef (1954) het dit oor tipologie, Fensham (1957a) oor metode in geskiedskrywing en oor metodes van verklaring van apokaliptiese materiaal (Fensham, 1954), en Joubert (1954) oor metodes in die verklaring van gelykenisse. De Villiers (1954) gee op sy beurt aandag aan die 'bevooroordeeldheid van die eksegesi'. In dié stuk word die onvermydelikheid van vooroordeel bespreek, maar dan nie – soos vroeër dikwels gebeur het – in die gees van *tu quoque* (om daarmee enige voorveronderstelling kritiekloos te kan poneer) nie. Elke belangrike eksegetiese metode se *filosofiese* bedding word belig. En hoewel oordeel oor ander presupposisies en die uiteensetting van die *Gereformeerde* stellingname nog meestal in die clichés van die vorige era kom (vgl. De Villiers, 1954:7, 10), bespeur 'n mens nie meer die summiere *prinsipiële* afwysing van ander sienings nie. Intendeel, daar



is nou *prinsipieel* ruimte vir die histories-kritiese metode' wanneer dit met 'teologiese eksegeses' gepaar word (De Villiers, 1954:7-8), terwyl daar ruimte is dat teenstrydige eksegetiese bevindings die eksegeet na die tekenbord kan terugstuur (De Villiers, 1954:10; vgl. ook De Villiers, 1957a:8). Net so spreek Fensham (1957a) gekwalifiseerde goedkeuring uit oor metodes van geskiedskrywing wat vroeër taboe was.

### *Nuwe wyn in ou sakke?*

Dit is, uit 'n ander hoek as die voorgaande beskou, belangrik dat die teks van die Ou Testament die onderwerp van Verhoef se intreerede was, aangesien dit op 'n manier die *definisie van Gereformeerde teologie* wat veronderstel is, weerspieël, naamlik: 'n teologie wat sy basis vind in die interpretasie van die Bybel. Heyns (1958a:9-10) verduidelik dié definisie of beskouing soos volg:

In die godsdienswetenskap is op goeie gronde onderskeid gemaak tussen die primitiewe godsdienste en die boekgodsdienste ... Hieruit is dit al duidelik dat die *boek* 'n wesenlike faktor in enige geestesbeweging is ... omdat dit [die boek] die versameling is van die *woorde* en woorde is die beliggaming van die *gedagte* ... [D]ie boek is die inkarnasie van die gees en die gees is die stimulus vir die lewe ... Was die Christelike geloof ... nie steeds *geloof in die Bybel nie*, sou ... die oorlewering heel spoedig in mitologie ontaard waarin waarheid en verdigsel nie van mekaar onderskei sou kon word nie.

Dat die wydste verstaanshorison (wetenskaps- en Skrifbeskouing), ten spyte van die tekens van 'n meer kritiese en tolerante aanpak, nie *wesenlik* verander het nie, is reeds duidelik uit die vervolg van Heyns (1958a:10) se betoog:

[D]ie bepaalde Skrifbeskouing wat sentreer rondom die *vrae: wat is die gesag van die Skrif, waarop rus dit, hoever strek dit, hang wesenlik ... saam met die strominge en splittings binne die Christendom self.*

maar net onbevange/met die regte stel veronderstellings en gereedskap wil luister. Dié siening blyk ook uit Fensham (1957a) se 'hermeneutiese benadering' tot die geskiedskrywing van die Ou Testament, waarin hy verskillende 'moderne opvattinge oor hoe 'n geskiedenis beskrywe moet word' die een na die ander 'te lig' bevind omdat hulle op 'subjektiewe oordeel' berus (Fensham, 1957a:23-25), terwyl die enigste 'objektiewe' metode daarin bestaan dat die Bybelse beskrywing van die Godsopenbaring opgeneem word as 'ware, egte geskiedenis [wat] geen valse intensies en tendense kan besit nie' (Fensham, 1957a:25). Dieselfde geld ook Joubert (1954), vir wie die korrekte Skrifbeskouing die *sine qua non* is vir die korrekte verklaring van Jesus se gelykenisse. Hy onderskei, naas die outonoom bevooroordeelde (allegoriese, gemeenteteologiese en vormhistoriese) en die sogenaamde onbevooroordeelde metode, die Skrifgebonde bevooroordeelde metode. Terwyl laasgenoemde die enigste korrekte metode vir die verklaring van gelykenisse is, word die gemeenteteologiese en vormhistoriese metodes soos 'van ouds' *prinsipiël* verwerp 'omdat dit as onderdeel van die Ervaringsteologie [en dus van die subjektiwisme] sy uitgangspunt soek in die vroom gemoed van die mens in plaas van in die Woord van die Here' (Joubert, 1954:24, vgl. 25).

Nietemin, binne hierdie 'ou kruike' is daar 'n *tendens* te bespeur tot groter openheid en tot 'n bereidheid om die eie vooronderstellings aan kritiese toetsing te onderwerp. Die eksegetiese bedryf binne die Ned. Geref. teologie het gaandeweg teen die grense van die heersende dogma as verstaanshorison begin stuit. Dit is hierdie tendens wat momentum gekry het met

- (a) die verzet teen die 'verstaansparadigma' van die nasionalistiese apartheidsbeleid;<sup>130</sup>
- (b) die werksaamhede van die Ou- en Nuwe-Testamentiese werkgemeenskappe, waar interdenominasioneel kontak gemaak is, en met

Dié *vrae* oor die hoe en wat van die Skrif wat hier aangeroeer word, maak 'n debat oor uitgangspunte moontlik, maar die *stelling* dat verskillende antwoorde op hierdie vrae tot verskillende 'strominge en splittings' lei, sluit daardie deur weer effektief. Dit blyk ook uit sy byna definisie-agtige uiteensetting van wat die Bybel is en hoe dit in die teologie moet funksioneer (Heyns, 1958a:10):

In die Bybel gaan dit wel om *geskiedenis*, want die *openbaringsfeite* van dáár en tóé is opgeteken, maar dit word tog tot boodskap hiér en nou wanneer die Heilige Gees die Skrifwoord oor die openbaringsfeit gebruik en hanteer as *openbaringsfeit*.

Al is daar ook 'n moontlikheid oopgemaak vir debat, bly die openbaringspositivistiese beskouing van die Skrif onveranderd in postulaatvorm staan en het ten minste die dogmatiese gebruik van die Skrif, ten spyte van 'n meer verantwoordbare ekesegetiese bedryf en 'n historiese bewussyn, in hierdie stadium nog nie verander nie. Dit blyk veral uit S.J.L. Marais se rede tydens die silwerjubileum van die Afrikaanse Bybelvertaling, waarin Bybelverse nog steeds die funksie van *dicta probantia* het, terwyl die 'plenêre inspirasie' – wat sy grond in die fundamentalisme het – nog steeds bepleit word (Marais, 1958:7). Fourie (1951:182) se verwerping van die apokriewe 'omdat hulle ver benede die kanonieke boeke staan wat geestelike toon, leerstellige gehalte en geskiedkundige betroubaarheid betref' en sy uiteensetting van die Gereformeerde Skrifbeskouing vertoon eweneens sterk trekke van die vroeëre 'postulaatteologie'. Dit geld ook Potgieter (1954a) se beoordeling van die 'subjektivistiese' Skrifbeskouing van Barth<sup>128</sup> en Luther en sy verdediging van Calvyn wat 'onvoorwaardelik voor die gesag van die Skrif gebuig [het]' en wat die 'veelvuldige waarhede' wat hy daarin gevind het 'getrou gekonstateer' het 'alleen vir sover as wat die Skrif hom die reg verleen het'.

Hieruit blyk die ou 'objektiwiteitsideaal' wat (skynbaar) *slegs* deur die aanvaarding van die Gereformeerde standpunt bereik kan word.<sup>129</sup> En daaruit blyk weer 'n naïef-realistiese, of selfs positivisties-georiënteerde wetenskapsbeskouing waarin die objek (die Skrif) objektiewe positiewe indrukke op die waarnemer maak – as die leser

(c) die stigting van 'onafhanklike' Bybelkundedepartemente binne Letterefakulteite.

Maar dit is reeds die tema van die volgende hoofstuk.

## **Konklusie: die geïmpliseerde wysgerige agtergrond en vertrekpunte**

Daar is dikwels in die loop van die diskussie gewys op die naïef-realistiese basis waarop die Ned. Geref. weergawe van die Afrikaanse Calvinisme gestaan het, sowel as op die feit dat indrukke van die voorteoretiese of naïewe ervaring van die 'natuur' én 'Skriptuur' 'n belangrike rol gespeel het. Dié voorteoretiese hantering van die Skrif 'soos dit sig aanbied', so het dit geblyk, was 'n belangrike steen in die wetenskaplike gebou en het verhinder dat die Skrif of die verstaansparadigma waarbinne die Skrif gehanteer is, deel geword het van die kritiese refleksie. Inteendeel, die hermeneutiese raamwerk én Skrifbeskouing is aanvaar asof dit vir elke rasonale en onbevooroordeelde waarnemer selfevident sou wees.

Dié toedrag van sake het gemaak dat die veronderstelde hermeneutiese raamwerk mettertied met al hoe meer selfevidente veronderstellings belas kon word, totdat die raamwerk waarbinne die Skrif geïnterpreteer is nie alleen die Skrif as 'n blote legitimasiebron vir die bevindinge van die naïewe ervaring ingespan het nie, maar soms tot die Skrif self kon kritiseer.

Dat dié hermeneutiese raamwerk op naïewe realisme staan, is in die vorige hoofstuk betoog. Dié bevinding klop met dié van Helm (1983), naamlik dat Calvinistiese vertrekpunte – soos dié van die fundamentalisme – ook elders 'n naïef-realistiese kenteoretiese basis gehad het. Mouton & Pauw (1988) se uiteensetting van die 'foundationalist' basis van fundamentalisme steun hierdie gevolgtrekking insgelyks.

Dit is egter belangrik om daarop te wys dat, hoewel die Afrikaanse Calvinisme – soos kru vorme van positivisme – 'n naïef-realistiese basis het, dit van Comteaanse positivisme onderskei moet word.

Trouens, dit is as 'n teenvoeter teen positivisme ervaar en beskou. Naïewe realisme was, soos Wolters (1983) uitgewys het, slegs die kenteoretiese grondslag van die veel ruimer Neo-Platoniese wêreld-beskoulike verklaringsraamwerk<sup>131</sup> van die Calvinisme. *Dieselfde* realisme wat ten grondslag van Calviniste se beskrywing van die *natuurlike* (en sigbare) wêreld gegeld het, is net so op die onsigbare sy van die realiteit oorgedra. Daarom was daar geen ruimte vir die gedagte dat godsdienstige en teologiese taal van 'n analogiese, simboliese of metaforiese aard is nie.

Dit is, laastens, ook noodsaaklik om in die Afrikaanse Calvinisme in die Ned. Geref. Kerk te onderskei tussen volgelinge van Kuyper en volgelinge van Bavinck. In die vorige hoofstuk is daar reeds ingegaan op die verskille tussen Kuyper en Bavinck. Die subtiele verskille tussen dié twee geleerdes het 'n duidelike verskil gemaak tussen Kuyperiane (soos Potgieter, Vorster, C.R. Kotzé, Rossouw en Venter) en die Bawinckiane (soos Keet en Marais), terwyl sommige, soos Verhoef en Müller, 'n posisie beklee het tussen dié twee 'pole'.

Ná die kerklike én politieke oorwinning van Calvinisme het daar 'n groter rustigheid in teologiese geledere gekom wat aanleiding gegee tot meer oorwoë opinievorming binne die Ned. Geref. Kerk, soos hierbo geblyk het. Uit dié gegewens het dit duidelik geword dat die jonger geslag Bybelwetenskaplikes naas 'n historiese bewussyn ook 'n merkbare belangstelling begin ontwikkel het in voorvrae en metode, terwyl die verdringde (meer krities-realistiese) paradigma ook weer na vore begin kom het (bv. by Kotzé).

Dié ontwikkeling sou uiteindelik saam met die veranderende sosiaal-historiese situasie sterk druk plaas op die dominante Calvinistiese paradigma en dit uiteindelik deurbreek.

Die Calvinistiese era in die Ned. Geref. Kerk was egter nie slegs 'n tyd van verstarring of agteruitgang nie. Die Calviniste het groot klem geplaas op die belangrikheid van 'n wetenskaplike se lewens- en wêreldbeskouing. Dié tema is kwalik – indien ooit – in die periode wat daaraan voorafgaan, aangesny. Daar is egter nou met reg ingesien

- (a) dat wetenskapsbeoefening, en daarmee ook teologie, relatief tot die navorser se omvattende verklaringsraamwerk staan;
- (b) dat geloof – en hier dan by name die Christelike geloof in sy gereformeerde gestalte – déél van daardie omvattende verklaringsraamwerk is, en
- (c) dat 'n navorser se geloof 'n bepalende invloed het op die 'omvang' van sy verklaringsraamwerk en daarmee van sy 'plausibility structures', wat weer bepaal watter soort argumente hom sal oortuig.

Die gevolgtrekking wat uit hierdie insigte gemaak is, naamlik dat veronderstellings 'n beduidende, indien nie bepalende, rol speel in die beoordeling van die geldigheid van argumente in en resultate van wetenskaplike ondersoek, is 'n besliste winspunt in die Suid-Afrikaanse konteks.

In die Ned. Geref. Kerk sou dié insig, wat inderwaarheid 'n *kritiese* insig is, egter nie in die teologiese wetenskap tot kritiese *wetenskap* lei nie. Omdat die gangbare teologiese wetenskap op 'n *naïef-realistiese* bodem gerus het, het die insig dat wetenskap op veronderstellings berus, nie aanleiding gegee tot *refleksie* oor veronderstellings nie. Inteendeel, dit het – via 'n eenvoudige beroep op die *selfevidensie* van veronderstellings – 'n alibi geword vir die kanonisering van *bestaande* veronderstellings en vooroordele. Meer nog: die stel veronderstellings wat op selfevidensie aanspraak gemaak het, het gegroei tot veel meer as wat in normale wetenskaplike kringe as aanvaarbaar sou geld en elke alternatiewe veronderstelling is met die etiket van 'subjektiwiteit' in die ban gedoen.

Dat 'n hele *denksistiem* mettertyd tot selfevidente 'veronderstelling' gekanoniseer is, en dat *wetenskap* – in enige kritiese definisie van die woord – daarmee, sover dit teologie en Skrifuitleg aangaan, prakties onmoontlik geword het, het die navorsingsgemeenskap, op enkele uitsonderings na, nie opgeval nie. Die vraag is nou hoe dit moontlik was.

## Kontekstualisering van Bybelwetenskap in die tydperk 1935-1950

As 'n mens die opkoms, aanvaarding en eiendomlikhede van die Afrikaanse Calvinisme wil verstaan, is dit noodsaaklik om 'n indruk te hê van die sosiaal-historiese kader van die dertiger- en veertigerjare.

In 'n interessante artikel, wat as 't ware 'n terugskou bied oor die Calvinistiese periode, het Van Schalkwyk (1952) dit oor 'Wêreldbeskouing en kulturele omgewing'. Hy gee 'n duidelike uiteensetting van die redes waarom die *evolusionistiese* wêreldbeskouing, wat aanvanklik geen aanhangers kon lok nie, 'skielik' in die negentiende eeu 'evangelie' geword het. In aansluiting by Calverton se *The making of man* verklaar hy dan dat 'n gegewe wêreldbeskouing op 'n gegewe tydstip eenvoudig die spesifieke behoeftes van 'n gegewe kulturele milieu bevredig: 'a doctrine is only seized upon ... when it supplies some great need, emotional as well as intellectual, in the life of man' (Van Schalkwyk, 1952:129).

Ná sy bespreking van die aanvaarding van die negentiende-eeuse wêreldbeeld trek Van Schalkwyk (1952:134-135) dan die volgende veelseggende konklusies met betrekking tot die Suid-Afrikaanse konteks:

Die kulturele milieu waarin mense hulle bevind, is 'n belangrike determinerende faktor in die aanvaarding of verwerping van teorieë. Dit wat 'n regverdiging bied vir die *status quo*, of wat die voortbestaan van geaksepteerde waardes waarborg, word aanvanklik aanvaar en by die lewensbeskouing geïnkorporeer. Derhalwe moet altyd met groot versigtigheid gewaak word teen 'n te maklike aanvaarding van stelling wat in ooreenstemming is met die waardering vir eie kultuurgoedere, of wat 'n *subjektiewe* waarderingsoordeel regverdig, of wat die voortbestaan van eie kultuurvorme waarborg ...

Onder die huidige omstandighede is ons in Suid-Afrika sterk voorstanders van 'n beleid van apartheid ... Ons apartheid het nou deel geword van ons lewensbeskouing. Om so 'n beskouing wetenskaplik te regverdig, want daaraan het ons behoefte, soek

ons nou na 'n wetenskaplike basis vir ons argumente ten gunste van 'n apartheidsbeleid ... Is dit nie moontlik dat 'n volgende geslag, wat miskien nie dieselfde maatstawwe sal toepas om waardes te meet nie, heeltemal ander beskouinge sal hê nie? Dan sal hulle weer teenargumente ophoop om te bewys hoe onwetenskaplik hierdie geslag te werk gegaan het ...

Myns insiens is die mees wetenskaplike benadering dié waar ons begin deur by ons self navraag te doen na ons eie subjektiewe waarderingsoordele. Die wetenskaplike moet helder bewus wees van sy eie vooroordele, die maatstawwe wat hy toepas in die lewe, en watter eie kultuurgoedere vir hom 'n waarde het. Dan het hy min of meer 'n idee van die selfverdedigingsmeganisme in sy denke waarmee hy rekening moet hou. Dan weet hy ten minste waar die terreine is waarop hy met groot versigtigheid en selfkritiek moet beweeg. Na my mening kan ons skaars meer wees as wetenskaplik-versigtig.

Hoewel Van Schalkwyk dié opmerkings slegs op die regverdiging van apartheid toegepas het, is dit ewe waar van ander 'kultuurwaardes'.

In die vorige hoofstuk is aangetoon hoe (en waarom) Kuypere en fundamentalistiese *teologiese* idees sedert ongeveer 1916 al hoe sterker in die Ned. Geref. Kerk wortel geskiet het.<sup>132</sup> Die Du Plessis-saak was maar net die kulminasie van die 'magstryd' tussen twee soorte teologie (die een op 'n meer naïef-realistiese en die ander op 'n meer krities-realistiese/krities-rasionalistiese basis). Die afloop van die kerksaak het die meer naïef-realistiese teologie aan die 'wenkant' geplaas, sodat dit via hulle opleiding 'n *vanselfsprekende* deel van die teoretiese mondering van die meerderheid teoloë in dié Kerk geword het.

Die Ned. Geref. Kerk het hom voorts só nou met die Afrikanervolk geïdentifiseer dat daar in 'n redaksionele kolom van *Die Kerkbode* (1943d:406-407) gesê kon word: 'Dit gaan tans vir ons oor die vraag of Kerk en volk nog, wat ons volk betref, sinonieme terme is.' Net so vereenselwig Albertyn (1942b:78-80) die 'dierbaarste van ons geestesgoedere, al wat kenmerkend is van die Afrikaanse nasie' met die Calvinistiese lewensbeskouing en wys daarop dat die 'Boerekerk'



nog altyd in 'n 'nouve verband met die volksiel' gestaan het.<sup>133</sup> Gegewe dié identifikasie en die sosiaal-historiese omstandighede van die tydvak is dit begryplik dat die naëwe ervaring die naïef-realistiese kenteorie sowel as die Calvinistiese lewensbeskouing wat daarop gebaseer was, vir selfevidente waarheid sou aansien.

Dit gaan natuurlik nog steeds hier om 'n *algemene* karakterisering wat nie op elke individuele geval van toepassing gemaak kan word nie. Trouens, die stryd tussen verskillende politieke en ander faksies in Afrikanergeledere was indertyd so sterk dat 'n dag van verootmoediging 'met die oog op die toestand van verdeeldheid onder ons volk' vir 4 Junie 1939 uitgeroep is (*Die Kerkbode* 17/5/1939:889). Onder die *teologiese* en dan met name die *Bybelwetenskaplike* bydraes van die era is daar egter weinig wat nie die Calvinistiese sienings gedeel het nie. aangesien dit in 'n *pertinente behoefte* voorsien het.

Die behoefte waarin die Calvinistiese denksisteen voorsien het, was veral van 'n politiek-maatskaplike aard en het gewentel om die *behoud* van Afrikanerwaardes. Omdat Afrikaanssprekendes in dié tyd vinnig besig was om te verstedelik (vgl. Grobler, 1949; Redaksioneel, 1950g) het tradisionele waardes sterk onder druk gekom. Kompetisie in die werkplek het ook die behoefte aan 'geen gelykstelling' meer as ooit op die voorgrond gedruk (vgl. Deist, 1986a). Dit was in dié bres dat die Calvinisme gaan staan het en wat Calvinisme uiteindelik dié paradigma van die Ned. Geref. Kerk gemaak het.

### *Sosiaal-historiese omstandighede*

Die volgende tabel gee 'n indruk van die tempo waarteen die kerklike 'bevolking' en aantal gemeentes in die dekade tussen 1936 en 1946 in die verskillende provinsies toegeneem het (Kriel, 1946:59):

<i>Getal</i>	<i>OVS</i>	<i>Kaapland</i>	<i>Natal</i>	<i>Transvaal</i>
<i>Lidmate</i>	4%	18%	68%	51%
<i>Gemeentes</i>	11%	19%	45%	54%

Dit is duidelik dat die *gemeentelike* groei in die Transvaal die sterkste was.

Die goudvelde van die Oranje-Vrystaat is eers in die middel van die veertigerjare ontdek en die toestroming daarheen het eers later gekom (vgl. Mentz, 1946:46). Ander Afrikaners het 'n groot getalle na die destydse Rhodesië en na Angola getrek, terwyl groot getalle immigrante Suid-Afrika binnegekom het (Eagar, 1946:1049; Liebenberg, 1946:1051; Malherbe, 1946:1051; Redaksioneel, 1948d:507). Trouens, terwyl die persentasie van die totale aantal blanke inwoners van Suid-Afrika tussen 1911 en 1946 in die Kaapprovinsie afgeneem het van 43% tot 36% en dié in die OVS en Natal feitlik konstant gebly, het dit in die Transvaal toegeneem van 28% tot 37% (P. du Toit, 1949:485). Tussen 1934 en 1949 het die sieletal van die Transvaalse Ned. Geref. Kerk met 163% toegeneem, terwyl die toename in die Kaapprovinsie 119% en in die OVS 104% was (P. du Toit, 1950a:205).<sup>136</sup> Net tussen 1937 en 1947 het die sieletal aan die Rand 'n toename van 111% getoon.<sup>137</sup>

Uit 'n ondersoek wat in 1946 onder 2 300 lidmate (4 016 siele) in Boksburg gedoen is (Roos, 1946:171-172) het geblyk dat slegs 16% aan die Rand gebore is, terwyl die orige 84% van die platteland afkomstig was. Van diegene wat van elders ingetrek het, was 43% (1 446 persone) uit die Kaapprovinsie afkomstig, 24% (803 persone) uit die OVS en 34% (1 084 persone) uit die Transvaalse platteland. Die volgende tabel (vgl. Du Toit, 1940:179-182; Albertyn, 1946: 10-11)<sup>138</sup> gee 'n indruk van dié snelle verstedelikingsproses. Die tabel verlyk die persentasie Ned. Geref. Kerklidmate wat in 1936 en 1945 plattelanders en stedelinge was:

<i>Jaartal</i>	%	%
	<i>Platteland</i>	<i>Groot dorp/stad</i>
1939	42,6	57,4
1945	29,0	71,0

Teen 1936 oortref die aantal lidmate van Afrikaanse Kerke reeds die aantal lidmate van Engelse Kerke in vyf uit die nege grootste stede

in Suid-Afrika. In dieselfde jaar was die aantal Ned. Geref. lidmate in Pretoria en aan die Rand reeds meer as die totale aantal lidmate in die hele Transvaal (Albertyn, 1942a).

Afrikaners, wat vir eeue lank 'n tipiese landbougemeenskap was, moes skielik aan 'n totaal nuwe omgewing gewoon raak. Tussen 1926 en 1936 groei die aantal mense wat van landbou afhanklik was vir hulle lewensonderhoud maar met 2%, teenoor die 46% vermeerdering in mense wat hulle lewe uit die industrieë gemaak het, en teen 1942 beklee landbou maar die vierde plek ná handel, mynbou en nywerheid wat betref die produksiewaarde van dié sektore (P.J. Pienaar, 1943).

Afrikaners wat eens op 'n tyd grondeienaars was, het nou aan die onderpunt van die sosiale leer beland. Volgens 'n opname in 1945 het 71% Afrikaanssprekendes op die platteland nog eiendom besit, teenoor slegs 9% van dié in die stede (Albertyn, 1946: 10-11). 10 000 Afrikaanse kinders het hulleself in weeshuise bevind, byna 6 000 was in pleegsorg, 50% van die bejaardes<sup>139</sup> het geen ouderdomspensioen ontvang nie,<sup>140</sup> 25 000 gesinne (wat 42 000 individue betrek het) het op die paaie gewerk en 'n trekkersbestaan gevoer, terwyl 300 000 as 'armblankes' geklassifiseer is (P.J. Pienaar, 1943: 254-255; vgl. ook 'Uit Natal', 1946; H.S. Theron, 1946:197-198). Uit opnames wat in 1939 en weer in 1945 (Albertyn, 1950e) in nege stede gedoen is, het die volgende gegewens aan lig gekom met betrekking tot Afrikaners se aandeel in die Suid-Afrikaanse beroepslewe:

Sektor	% Afrikaners van totaal in beroep <sup>141</sup>	
	1939	1945
<i>Professioneel</i>		
Direkteurs van firmas	3%	3%
Ingenieurs		4%
Handelaars		11%
Winkelbestuurder	5%	
Rekenmeesters	4%	4%
Regspraktyk	11%	12%
Mediese praktyk	15%	11%

Klerke		19%
Joernaliste		21%
Onderwysers	49%	
Staatsamptenare	43%	
Polisiebeamptes	77%	
<i>Vakmanne</i>		
Messelaars	52%	
Elektrisiëns		11%
Setters		19%
<i>Hande-arbeiders</i>		
Fabriekswerkers	50%	
Mynwerkers	69%	
Ongeskoolde arbeiders	82 %	

In 'n dorp soos Boksburg (Roos, 1946) was 'n groot aantal lidmate (20%) gepensioeneerde teringlyers of gewone pensioenarisse, terwyl die res van die gemeentedele beroepe beoefen het soos mynwerkers (30%), spoorwegwerkers (9%), fabriekswerkers (8%), boubedryfslui (7%), vragmotorbestuurders (3%), munisipale werkers (3%), leëraangesteldes (5%); polisie/bewaarders (3%), vakleerlinge (2%), ensovoorts.

Die oorgrote meerderheid van stedelike Afrikaners het dus nie net in ondergeskikte posisies gewerk nie, maar was gewone hande-arbeiders. En onder dié mense, berig die rubriek 'Uit die Natal' (1945:540), het 'n 'houding van berusting, nabootsing en verowering' posgevat. Hulle het by hulle nuwe omgewing probeer aanpas (vgl. Roos, 1946b) deur te aanvaar dat hulle aan die onderend van die leer staan, of deur die mense aan die oorwegend Engelssprekende bokant van die leer se lewenstyl na te boots. Afrikaners was besig om die bewussyn te verloor dat hulle aan 'n spesifieke Kerk behoort (Minnaar, 1947).

Hóé onkant dié ontwikkeling die Ned. Geref. Kerk betrap het, blyk uit die noodkreet van die rubriek 'Uit die Transvaal' (1949b; vgl. ook Steyl, 1949):

Hulle is daar in hulle honderde en duisende, en die werk wat hulle doen of hul arbeidsorganisasies of die oorgelewerde opvatting

wat uit ander lande tot ons gekom het, of al hierdie faktore saam dreig om hulle af te sonder tot 'n afsonderlike klas in die samelewing ... Die Kerk word voorgestel as 'n kapitalistiese onderneming, by wie daar geen simpatie vir die werker gesoek moet word nie ... Die Kerk ... moet toesien dat geregtigheid geskied op sosiale gebied en ... bereid wees om te protesteer teen drukkende bepalings wat in stryd is met die Woord van God en teen misstande wat onversoenbaar is met die gees en die gesindheid van die evangelie van Jesus Christus.

Die staat is eweneens onkant betrap. Terwyl die platteland ten spyte van idealistiese planne (Albertyn, 1953) leeggeloop het van Afrikaners (T.C. de Villiers, 1953a; 1953b) en plaasskole doodgeloop het ('Magister', 1951) was daar in die stedelike gebiede 'n nypende tekort aan onderwysers en klaskamers (vgl. 'Uit die Vrystaat', 1951a; 'Uit Natal', 1952; Redaksioneel, 1952b; 1954n; 1956m; 1957j) en die korrespondensie oor die 'skoolstryd' in Bellville in *Die Kerkbode* van 14 Februarie, 1951:355, 357).

Die proses van verstedeliking het daartoe bygedra dat tradisionele gebruike, soos getroue kerkgang en huisgodsdienste, versaak is. 'n Ondersoek wat in 1944 in Johannesburg onderneem is, het byvoorbeeld aangetoon dat 22% van die lidmate een of albei weeklikse eredienste, 15% voorbereidingsdienste en 25% Nagmaalsdienste bywoon, terwyl slegs 3% die weeklikse biduur meegemaak en slegs 27% nog huisgodsdienste gehou het (Meiring, 1944:501-502).<sup>142</sup> Kerklike sensusse het dan ook aangetoon dat talle mense in die trek na die stede kerklos geword het (vgl. Redaksioneel, 1943f) sodat aansienlike getalle lidmate wat in die stede gewoon het, onbekend was aan die Kerk se eie sensusopnemers. So was daar in 1945 18 000 dergelyke mense (Albertyn, 1946:10-11) en in 1948 byna 20 000 (Du Toit, 1948d:1361-1362).

Die kerklosheid het weer daartoe bygedra dat tradisionele waardes in die slag gebly het. Die gesinslewe het verbrokkel (Albertyn, 1949a; T.C. de Villiers, 1949; Lubbe, 1950; Cronjé, 1951; Pauw, 1954;

Redaksioneel, 1954h; 1954j) en egskeidings het toegeneem (Steyn, 1949):

<i>Jaar</i>	<i>Egskeiding as % van huwelike gesluit</i>
1918-1920	5%
1927-1929	6%
1936-1938	8%
1942-1945	14%

37 uit 93 (of 38%) Afrikaanse Bloemfonteinse gesinne het 'n probleem ondervind met drankmisbruik, terwyl gevalle van dobbelaryverslawing, mishandeling en bigamie 'n ontstellende frekwensie gehad het (L.E. du Toit, 1950f). Terselfdertyd het die wisselwerking tussen plattelanders en stedelike familie en kennisse, beter vervoer en makliker beskikbaarheid van leesstof (Albertyn, 1950b:193) meegebring dat die plattelandse waardes verander het (Albertyn, 1950a:145; 1950b:192). Die Afrikaner se ingebore afkeer van die stad is stadig maar seker afgebreek, sodat 'die ganse volksaard en karakter (sic) nou verander word' (Albertyn, 1950a:146) en selfs die godsdienste van die Afrikaner 'n ander vorm begin aanneem het (L.E. du Toit, 1950a-e; Botha, 1959).

Hierbenewens was die gekleurde bevolking besig om óók te verstedelik en sterk vooruit te gaan. Volgens die 1936-sensus was daar in dié jaar dubbeld soveel swartmense in 'blanke' gebiede woonagtig as in 1911. Veral in die myne en nywerhede het die arbeidsverhoudinge probleme veroorsaak. Volgens die 1936-sensus was 22% van die totale swart bevolking van die land as ongeskoolde arbeiders in diens (Krüger sj (a): 537; vgl. T.C. de Villiers, 1951). Baie van dié mense was op plase in diens, maar die stede het hulle ook gelok. Afrikaners het egter in daardie stadium 82% van die ongeskoolde werk in die stede verrig (Albertyn, 1950e:928). Hoe meer swartmense dus in diens geneem is, hoe kleiner het die ruimte dus vir ongeskoolde blanke arbeiders geword.

Die swart bevolking het ook al hoe meer begin studeer. Teen 1949 was daar 450 000 blanke kinders op skool teenoor 800 000 swart

kinders. Tussen 1930 en 1954 vermeerder die aantal bruin kinders op skool van 60 561 tot 208 775 en die aantal onderwysers vir dié skole van 1888 tot 6 260, sodat haglike onderwysomstandighede uit dié vinnige toename ontstaan het (Redaksioneel, 1956f). In 1949 was daar 441 en in 1950 reeds 503 swartmense op universiteit ('Uit die Transvaal' 1950:695).

Afrikaanssprekende mense, wat relatief tot die Engelssprekende bevolking nog op die onderend van die sosiale leer gestaan het, het hulleself bedreig gevoel – veral aangesien die intelligensia van die swart bevolking al hoe meer beswaar aangeteken het teen die diskriminerende stelsels van die owerhede (Redaksioneel, 1956f).

Die Ned. Geref. Kerk, wat deur talle as 'n volkskerk beskou is, het dit as sy taak beskou om die verval van Afrikanerwaardes en sedes te stuit. Op die klag wat soms geopper is oor 'n alte sterk *volkse* klem in die kerklike bediening en die argument dat Engelse en Afrikaners vroeër sonder skade vryelik gemeng het, antwoord die rubriek 'Uit die Vrystaat' (1948d):

Graag word dit erken. Dit het wel vroeër gebeur toe die Afrikaner in 'n groot meerderheid was en betreklik geïsoleerd op die platteland geleef het, maar vandag is dit 'n uitsondering, veral in die stede. Die gevolge is gewoonlik verwatering van beginsel, louheid en neutraliteit, so nie vyandigheid teenoor Kerk en volk nie.

Hieruit spreek enersyds die houding van die Afrikaanssprekende stedeling en andersyds die *Kerklike* reaksie daarop, naamlik om die Afrikaner met sy gewoontes en sedes te red van die 'internasionalisme' van die stede.

Hoewel kerklidmate oor die algemeen nog steeds nie skolasties ver gevorderd was nie (vgl. Redaksioneel, 1949e), was hulle egter ook nie meer, soos vroeër, feitlik uitsluitlik op die predikant aangewese vir geestelike en intellektuele leiding nie. Meer nog: daar het 'n generasiegaping ontstaan tussen ouers en die groot getalle stedelike kinders. Teen 1945 was 61% van die Afrikaanssprekendes aan die

Rand tussen die ouderdomme van 17 en 25 jaar ('Uit die Transvaal', 1945c:616; Albertyn, 1946:10-11) oor die algemeen skolasties beter opgelei as hulle ouers (vgl. Albertyn, 1950c-f). Die rubriek 'Uit die Transvaal' (1949a:545) tipeer dié jeug as buitengewoon vry en selfstandig, maar met 'n 'mindere selfbeheersing', en as mense met 'n gebrek aan vertroue en sekuriteit en 'n behoefte aan gemeenskap met ander mense. Die jeug was geneig om hulle eie kop te volg, veral waar die stede hulle 'n opsie gebied het van 'n verskeidenheid Christelike kerke en bewegings en 'n variasie van kompeterende ideologieë.<sup>143</sup>

Albertyn (1946:10-11) se klag dat die Ned. Geref. Kerk nie meer 'n 'Boerekerk' genoeg kon word nie, is dus simptomaties van die feit dat die Afrikanervolk sy landelike en konserwatiewe identiteit aan die inboet was in die verstedelingsproses.

### *Kerklike reaksie*

Die stedelike bediening was vir die meeste predikante veeleisend en vreemd, soos Hattingh (1952 – vgl. ook Stulting, 1956) dit treffend uitspel. Reeds in 1939 het die gemiddelde plattelandse gemeente 1800 siele getel teenoor die gemiddelde 2 400 siele van stedelike gemeentes (P. du Toit, 1940a). Hulle vind ook die stedelike bedieningspatroon vreemd, omdat hulle opleiding hulle nie vir dié nuwe situasie toegerus het nie. In die rubriek 'Uit die Transvaal' (*Die Kerkbode* 3/1/1945:10) word gekla dat die teologiese leerplan reeds 85 jaar oud is en dringende aanpassings verg om die probleme waarmee die bediening te kampe het, die hoof te bied (vgl. ook Albertyn, 1950b en Van Vuuren, 1950).

Die vinnigste uitweg uit hierdie nuwe omstandighede op die korttermyn<sup>144</sup> was om, gegewe die noue identifikasie tussen Kerk en volk, op die naïewe ervaring terug te val, te probeer rem aandraai<sup>145</sup> om die *status quo* van die Afrikanergroep vir hom te probeer bewaar<sup>146</sup> en om – namate hulle deur opposisiegroepe (waaronder die regering van die dag) van 'politiekery' beskuldig is (vgl. 'Diep Bekommerd', 1945) skriftuurlike regverdiging vir hulle optrede te vind.



Potgieter (1945:37-40) bied byvoorbeeld 'n skriftuurlike regverdiging vir sy pleidooi dat 'vir hierdie abnormale omstandighede' die Kerk die inisiatief moet neem 'om 'n muur op te werp' deur Christelike vakbonde in die lewe te roep vir 'kantoorarbeiders, tekstiel-arbeiders, mynwerkers, tipograwe, ens.' en dat die Kerk hom 'vir die propagering van die desbetreffende Christelike beginsels in woord en daad' moet beywer (vgl. ook Redaksioneel (1946:647-648). Dieselfde idee, naamlik dat die Kerk in die noodsituasie moet inspring en doen wat gedoen moes word, vind 'n mens ook by Van Schalkwyk (1947:305), wat daarop aandring dat die Kerk 'n kongres moet hou oor die rassevraagstuk, omdat die saak nooit langs politieke weg opgelos sal word nie.

Die wrywing wat uit sterk kompetisie op die arbeidsmark ontstaan het, het ook nie aan die Ned. Geref. Kerk verbygegaan nie. In 1945 is daar onder opsig van die 'Breë Kerklike Komitee insake die Fabriekstryd' 'n konferensie gehou (De Klerk, 1945: 251) oor dié aangeleentheid. Dit was ook die jaar waarin die Kerk by 'n uitgerekte lastersaak betrokke geraak het (E.S. Sachs *versus* A.B. du Preez). Sachs het 'n blanke vrou, wat geweier het om saam met bruin vroue op die fabrieksvloer te werk, ontslaan. Daarop het Du Preez dié fabriekseienaar daarvan beskuldig dat hy 'n kommunist is. Sachs het Du Preez voor die hof gedaag. Tydens die hofsitting het dit aan die lig gekom dat sommige predikante vakbondvergaderings van die Tekstielwerkersunie ontwig het. 'n Groot groep Ned. Geref. predikante het ook as getuies vir Du Preez opgetree (De Beer, 1945a – 1945g). Wm Nicol het onder meer getuig dat dit die verweerder [A.B. du Preez] se plig as leraar was om in sy herderlike brief sy gemeente in te lig oor die Germistonse klerewerkersgeskil:

Die geskil het gegaan oor die vraag van gelykstelling van blankes en nie-blankes en deurmekaarwerkery in die fabriek. Indien die praktiese lewenswyse wat die Kerk aan sy lidmate voorskryf ... aangetas word, sal die Kerk dit sy plig ag om genoemde verskynsels aan die kaak te stel. Dit is die Kerk se sienswyse dat dergelike gelykstelling en vermenging nie voorbeeldig is van 'n Christelike lewenswyse nie (De Beer, 1945a:283).

Die vraag was nou hoe hierdie probleme opgelos kon word.

Hulle ervaring van armoede<sup>147</sup> en ongelykheid<sup>148</sup> in vergelyking met die Engelssprekende deel van die gemeenskap<sup>149</sup> het die meriete-ideaal van kapitalisme by Afrikaners onder sterk verdenking geplaas, terwyl die kompetisie van die swart arbeidsmark die gelykheidsideaal van liberalisme en kommunisme (vgl. Redaksioneel, 1945d:94-95) sowel as die demokratiese meerderheidskonsep<sup>150</sup> vir Afrikaners onaanvaarbaar gemaak het.

Daar was indertyd verskeie politieke opsies om die probleme die hoof te bied, soos dié van (Gesuiwerde) Nasionale Party (republikeinse nasionalisme), die Nuwe Orde (nasionaal-sosialisme)<sup>151</sup> en die Ossewabrandwag (magstaat) (vgl. Retief, 1938a:284; 1938b:320).<sup>152</sup> Die vraag watter van dié opsies vir die Kerk aanvaarbaar sou wees, sou deur 'Calvinisme' se Christelik-Nasionale opsie met sy ideologie van nasionalisme, segregasie<sup>153</sup> en 'n sosiaal-georiënteerde Calvinistiese gesagstaat (vgl. Venter, 1941:360; 1946b; Strauss, 1942:14-15; Strauss, 1943a:247-248; Kruger, 1947; Kock, 1946) beslis word. Op die ou einde is sowel 'n volksdemokrasie as nasionaal-sosialisme afgewys (Venter, 1941:359; Redaksioneel, 1944j:310-311)<sup>154</sup> en het die sosiaal-georiënteerde nasionalistiese volksrepubliek-idee<sup>155</sup> (met 'n eie regering vir elke volk volgens sy 'eie aard') veld gewen en was dit die model wat om Skriftuurlike regverdiging geroep het.

Die naaste politieke keuse aan dié bevinding was die Gesuiwerde Nasionale Party van D.F. Malan. Krüger (sj(a):540) bevind:

Malan het ... die steun gehad van baie Calviniste, en Calviniste het altyd 'n sterk invloed uitgeoefen op die ontwikkeling van die politieke en nasionale bewussyn van die Afrikaners. Die Calvinisme was steeds gekant teen alle sweem van imperialisme of Britsgesindheid en liberalisme. Dit het altyd gewerk in die rigting van 'n eksklusiewe Afrikaanse nasionalisme as die waarborg vir die handhawing van die volkstradisies en godsdienstige oortuigings.

Die naïef-realistiese Skrifbeskouing en letterlike eksegesi, wat in elk geval reeds in die Ned. Geref. Kerk as selfevidente veronderstelling

van regsinnigheid gegeld het, het hom daartoe geleen om binne hierdie verstaanshorison die politieke opsie van nasionalistiese aard te ondersteun.<sup>156</sup>

Omdat die nasionalistiese opsie homself mettertyd as enigste oplossing gevestig het,<sup>157</sup> het dit *deel* geword van die veronderstelling waarmee die Skrif gelees is. En omdat sowel die Skrifbeskouing as die wetenskapsbeskouing op 'n naïef-realistiese basis gestaan het, was daar geen ruimte vir 'n kritiese inset op die vlak van veronderstellings nie. Inteendeel, aangesien dit as uitgangspunt aanvaar is dat die Afrikaanse nasionalistiese kyk op sake die korrekte, Skriftuurlike uitkyk is,<sup>158</sup> is dáárdie siening verdedig. 'Uit die aard van die saak,' skryf Albertyn (1942c:132), 'is die Kerk een van die mees behoudende institusies op aarde. Sy natuur is om die gevestigde sedelike orde, in sover dit gegrond is op die onveranderlike Skrif, te handhaaf en teen afbrekende invloede te beskerm.'<sup>159</sup>

Omdat veronderstellings gedefinieer is as 'outopistiese' geloofstandpunte wat nie rasideel geregverdig kán word nie en derhalwe nie aan kritiek of debat onderwerp kán wees nie (*contra principia negantem disputari non potest*), was die enigste wetenskaplike en objektiewe opsie om die selfevidente veronderstellings te *aanvaar* en vanuit daardie aannames te dink. Enige kritiese inset op die vlak van veronderstellings is vir 'subjektivisties', 'onwetenskaplik' en 'onwaar' aangesien, omdat dit die *selfevidente waarheid* van die veronderstelling oorboord gegooi het om plek te maak vir 'n tipies liberale en subjektivistiese 'persoonlike' vooroordeel, eie aan die rewolusiegees – soos teoloë wat ander sienings toegedaan was, inderdaad verwyte is. En dit is verstaanbaar dat eksegete, gegewe dié stel selfevidente veronderstellings, (ongestraf) 'n 'beweringseksegete' en 'n 'beweringsteologie' kon bedryf, waar alternatiewe sienings 'vanselfsprekend' verkeerd was.

## Konklusie

Teen dié agtergrond beskou, is die redes wat Helm (1983) aanvoer waarom die fondasionalisme/naïewe realisme so 'n vanselfsprekende

keuse vir die Calvinisme was, insiggewend. Helm voer vier basiese argumente aan:

- (a) *fondasionalisme/naïewe realisme het 'n pasklaar argument voorsien teen die skeptisisme van die nominalisme en rasionalisme: '[T]he truths on which all else is to be built are said to be matters of common sense. That is to say, no great amount of theoretical reflection and argument is required in order to arrive at a set of foundational propositions or notions. Thus an appeal of a simple and straightforward kind could be made to those whose primary interest was not philosophical but theological; yet it was an appeal which at the same time evidently had a reputable philosophical backing.'*
- (b) *fondasionalisme/naïewe realisme het 'n baie breë toepassingsmoontlikheid gebied: '[T]he acceptance of such a position is clearly inconsistent not only with global skepticism but with specific skepticisms about, for example, the existence of God, the reliability of testimony ... materialism and the obviousness of certain moral principles. Any philosophical position that could deliver on such an impressive list of issues of concern to the theologian and pastor, and deliver with such a small intellectual outlay – an appeal on common sense – was going to have a considerable appeal.'*
- (c) *fondasionalisme/naïewe realisme het polemieke aansienlik vergemaklik: 'A Reidian ... could make the assumption, as a busy pastor or apologete, that he, his flock, and the enemies of unbelief all live in the common-sense world. Appearances are not deceptive. They are a good guide, the best guide, to reality. Such a position affords to the one who holds it a tactical advantage. He is able, by an appeal to common sense, to place the onus on someone who wishes to disprove ... these common-sense notions. After all, being common-sense notions, they do not actually need proving.'*

- (d) *fondasionalisme/naïewe realisme kon ander Calvinistiese waardes en houdings korroboreer, byvoorbeeld induktivisme en 'n a posteriori apologetiese strategie, sonder dat dié kenmetode en verifikasieprinsiep direk as voortloeiëls van 'n rasionalistiese filosofiese sisteem kenbaar word.*

Dit was juis die beroep op die naïewe ervaring wat dit vir die Afrikaanse Calvinisme (as volksbeweging) moontlik gemaak het om naïewe volkse politieke en kulturele vooroordele as selfevidente waarhede in die sisteem van veronderstellings in te sluit, en om 'n naïewe vorm van natuurlike teologie onder die vaandel van 'algemene openbaring' en 'algemene genade' as kenbron van die teologie te inkorporeer, soos Klapwijk (1983) tereg aangevoer en die studie tot dusver ook uitgewys het.

Dit is egter duidelik dat, indien

- (a) die kulturele milieu waarin mense hulle bevind, 'n belangrike determinerende faktor in die aanvaarding of verwerping van teorieë is, en indien, soos hier betoog is,
- (b) die destydse sosiaal-historiese bodem van die Afrikaner sterk bygedra het tot die aanvaarding van die Calvinistiese teorie,

slegs veranderde *omstandighede*, wat nuwe probleme en nuwe vrae kon opper of wat die *denksisteem* self onder druk kon plaas,

- \* die ontoereikendheid van die paradigma sou kon aandui, en
- \* aanleiding sou kon gee tot kritiese vrae oor veronderstellings.

En dié omstandighede het begin intree met die bewindsoorname deur die Nasionale Party, toe

- \* die ideale waarvoor die hele sisteem gestaan het, die een ná die ander verwesenlik is,
- \* daar, wat die Afrikaanse sy van die gemeenskap betref, 'n groter rustigheid ingetree het, en,
- \* daar vernet gekom het teen die nuutgeïmplementeerde nasionalistiese apartheidsbeleid.

Meer nog: indien aannames (a) en (b) hierbo korrek is, sou veranderde omstandighede *noodwendig* aanleiding gee tot verskuiwings op die gebied van teologiese teorie, en daarmee in die Bybelwetenskappe. Dit is die hipotese wat in die volgende hoofstuk ondersoek moet word.

- 1 Vergelyk byvoorbeeld die ekstasiasme van L.J. du Plessis 1935. Of die opmerking van N.J. van der Merwe (*Die Kerkbode* 28/8/1935:42) tydens die opening van die 'Kalinistiese Kongres' te Bloemfontein: 'Kalinisme is die geestelike waarmak, deur die gesiedendes geregtigsteer vir die volk van Suid-Afrika'. Vergelyk ook Vorster (1936b:186), Nel (1936:227), P.W. Vorster & Koomhof (1936:316-317), J.J. le Roux 1936a; 1936b; Yssel, 1936:478). Aan die ander kant is daar egter ook diegene soos Bekommend (dl. de. A.A. Weich - C.W. Rethel (1936) *ann sus*, van wie in die vorige hoofstuk melding gemaak is; wat hulle, ten minste aanvanklik, teen die rihging in die Ned. Geref. Kerk verset het, byvoorbeeld Du Pisanl (1936:227), Van Wyk (1936a; 1936b), 'Student' (1936a; 1936b), 'Welmenende' (1936:479), ens. Vergelyk ook die brief van 'Saam Bekommend' in *Die Kerkbode* (27/11/1935:1084-1085) waarin hy sterk te velde trek teen die CNO-beweging van die Kalinistiese Federasie en die Afrikanerbroederbond, 'wat net een doel voor of het, en dit is staatsbeheer', wat meen dat die boekeercks *Koers in die kers* enitlik *Koers in die kern* moes heet, wat Bekommend is oor die Vrystaatsse kerktid wat hulle met die koers verenselswig wat ook die ANS voorigebring het, wat mense soos N.J. van der Merwe, D.F. Malan, C.R. Kotzé, E.E. van Rooyen en T.J. Kotzé waarku om 'verligtig te wees' vir hierdie 'dorre, doolie, starre ortodoksisme, en 'n geklets oor Kalinisme, of soos hulle se, "n Afrikaner Kalinisme", en wat die Gereformeerde Kerk en Potchefstroom uitsonder as 'die geuar in Suid-Afrika, wat Suid-Afrika in helike dinge gaan dompel'. Van Wyk (1935:189) noem die 'Afrikaner-Kalinisme' 'eiegeestigisme' en vind dat die stryd teen die beweging in die Transvaal 'veel enger is as in die Kaap, waarku derhalwe nie verniet teen Faluus, Apollon- en Christuspartysipisjpe in die Kerk nie. Volgens hom moet 'n mens 'beginselvaartheid' van kopphigheid onderskei en daarop bedag wees dat die Ned. Geref. Kerk al die tyd nog ewangelies was sonder dat die verbondegedagte verwaarloos is. Metodisme' en 'Doppertheid' staan nie in die Kerk teenoor mekaar nie.
- 2 Vergelyk ook H.D.A. du Toit, 1936:1011; *Die Kerkbode* se redaksionele kolom van 2/7/1941:5-7; 9/7/1941:52-54; 16/7/1941:100-101), en Heitzog (1941:166-167).
- 3 Vergelyk byvoorbeeld *Die Gereformerte Vaarwd* 3/10 van 1935, waarin die volgende artikels verskyn: 'Die grondbeginsels van die Kalinisme', 'Die kerkehervorming van die sesihende eeu en die grondbeginsels daarvan', 'Kalin en die hervorming', 'Kalin en die geestelik-godsdienstige lewe', 'Kalin en Kalinisme in Suid-Afrika', 'Die lewe van Kalyn', 'Kalin en die opvoeding', 'Kalin en die katecheses', 'Die huisbesoek van Kalyn', 'Die Kalinistiese grondslag van die N.G. Kerk in S.-Afrika'. Vergelyk ook D.G. Malan (1937) en Van Rooyen (1944b-e); *Redaksioneel* 1946:980-981. Intussen het heelparty nagraadse studente nog in Princeton gaan studeer (vgl. D.J. Theron, 1946:245).
- 4 Onder meer word die volle insprasieler (wat tipies fundamentealisties is) aangedien as 'Kalinisties' en sulwer gereformeerd' (Van Rooyen, 1944c:7).

- 5 So sê Lategan (1941c:306): 'Volgens ons Kerkleer spreek ons van 'n ware en 'n valse Kerk en is ons, as Gereformeerdes oortuig, dat die Calvinistiese standpunt van die Gereformeerde Kerke die suiwerste openbaring bevat van die goddelike waarheid ... ' en noem Vorster (1936:186) die Calvinistiese leer 'die skoonste uitdrukking ... van die Evangelie van onse Heiland en Meester' – 'n teologie wat 'onder Hoër Hand die Kruisevangelie teen Roomse goeie werkeleer en Modernistiese en Metodistiese selfverlossingsleer verdedig en gehandhaaf het'.
- 6 Dis ook die term wat Kotzé & Du Plessis (1942) gebruik as hulde kennis gee van 'n Konferensie oor volksvraagstukke wat gehou sou word en 'n oproep doen 'tot alle oortuigde Afrikaner-Calviniste' om die kongres by te woon.
- 7 Vergelyk vir 'n feitlik gelykduidende beoordeling van die 'Suid-Afrikaanse Calvinisme' Rossouw (1948b:13): '... hoedat ons Suid-Afrikaanse Calvinisme 'n eie "geen-gelykheids"-strekking met betrekking tot die kleuring en naturel ontwikkel het. Ons wil nie bloedvermenging van Europeane verwar met rassevermenging van Europeane met inboorlinge nie.' In hierdie formulering steek die rassistiese element van die 'Suid-Afrikaanse Calvinisme' sy kop uit, 'n element wat reeds onverbloemd uitgespel is deur L.E. du Toit (1936). Vergelyk ook Redaksioneel, 1944g:5-6, waarin berig word dat D.J. Erasmus 'n referaat gehou het oor 'Ons eie Calvinisme' en oor die feit dat die Calvinistiese kongres hom uitgespreek het ten gunste van die ontwikkeling van 'n eie, Afrikaanse Calvinistiese tipe, gewortel in die fundamentele beginsels van die Calvinisme en met inagneming van ons eie volksaad en geskiedenis'.
- 8 Vergelyk die oorsigartikels van Weiss (1942a; 1942b; 1942c) oor Calvinisme, waarin die verskillende vertakkinge van die Calvinisme duidelik uiteengesit word, en waarin 'n besonder breë definisie aan 'Calvinisme' gegee word. Ook die redaksionele berig oor Calvinistiese groepe in die buiteland in *Die Kerkbode* van 4/11/1942:530-531.
- 9 Vergelyk byvoorbeeld Rosing (1939:226) wat die verskil tussen die Afrikaanse en die Kuypere Calvinisme uitwys met 'n aanhaling uit 'n artikel van Kuypers in *De Herald*.
- 10 Stoker wys op die gevaar van reaksionêre *eensydigheid* in Calvinisme, wat kan aanleiding gee tot Pseudo-Calvinistiese fatalisme, fideïsme, intellektualisme, en dies meer. En sulke eksesse het inderdaad voorgekom onder die naam van Calvinisme. Dis ook waarom Malan (1937) tydig – hoewel miskien effens tevergeefs – gewaarsku het teen 'n onverdraagsame Calvinisme en teen 'n oorwaardering van en vir Calvyn.
- 11 Dit is opmerklik hoeveel aandag daar in preke, artikels en briewe in *Die Kerkbode* van dié era aan die 'eindtyd' en die antichris gegee word. Die krisis van die Tweede Wêreldoorlog het hierdie eindverwachting net aangehelp. Verhoef het hom besonderlik op die interpretasie van eskatologiese tekste toegelê. Kyk onder Verhoef in die bibliografie; Redaksioneel, 1954i; Müller, 1958c:506 *ev*; Groenewald, 1958: 508*ev*; H.D.A. du Toit, 1958; Heyns, 1958b.
- 12 By die verdere bespreking van dié '-ismes' word daar nie aandag gegee aan die hewige teenkanting uit dié kringe teen Rooms-Katolisisme' ofte wel die Roomse gevaar' nie (vgl. 'Protestant', 1939a-f), omdat dié debat – behalwe vir die duidelike teenkanting teen die invoer van 'n normatiewe tradisie – nie direkte betrekking het op die tema van die ondersoek nie.
- 13 Saam met die stryd teen die Metodisme (vgl. ook Anoniem, 1936:1155) het die stryd oor die CSV opgevlam, omdat die CSV leerstellig 'kleurloos' sou wees en 'interkerkisme' sou aanmoedig. In die korrespondensiekolomme van *Die Kerkbode* is 'n lang debat oor dié aangeleentheid gevoer. Vergelyk De Lange (1936:475-476); Naude (1936:518-519); Veen (1936:519); Vorster & Potgieter (1936:582-583); Loedolf (1936:674); 'Uit die Vrystaat' (1936). Vir die Calviniste was dit belangrik dat die CSV 'n belydenisgrondslag moet hê, en wel die grondslag van die Drie Formuliere van Enigheid, en dat

- 14 Vergelyk die brief van 'Daniël' (1947:1231-1233), waar die onverdraagsaamheidsbeginsel baie duidelik geïllustreer word. Dit verbaas daarom nie dat Keet (1947:50-51), na aandleiding van die Konvensionele nulpuntkeuringe en om onder kerktaraastoeëing te funksioneer, op 1 Mei 1941 aan die UKOVS verbind, omdat dit ekumeniese samewering as beginsel wou behou 'n Kerklieke vereniging is daarna aan die Universiteitskollege gestig (Berig in Die Kerkbode van 7/5/1941M).
- 15 Spreekend in die verband is Venter (1948a; 1948b) se opstelle oor 'Die moderne kapitalisme', waarin die moderne kapitalistiese stelsel grondig gekritiseer en Max Weber se Calvinïnterpretasie deeglik waardeer word, om daarna 'n uiteensetting te gee van Calvin se (nominaal) sosiaal-ekonomiese beginsels. Dat Calvin se beginsels Skrifuurlik is, word stilswyend veronderstel.
- 16 Vergelyk Mahan, Latagan & Van Rooyen (1936:23): 'Ons mag nooit die onderskeid uit die oog verloor tussen Luther en Calvin nie. By eerstgenoemde tog tree die *sofiologiese* aspek op die voorgrond. Vir Luther naamlik was die groot vraag: *Hoe word die mens salig?* Dog Calvin gaan nog 'n stap verder terug, en besien alles uit suiwer *teologiese* standpunt. By hom immers is die groot vraag: *Hoe kom God tot sy eert?* 'Soll Deo Gloria: Aan God alleen die eer' - dit was by Calvin die hoofsaak. So moet dit immers wees en bly in die ware Gereformeerde prediking.'
- 17 Vergelyk De Kock (1936:85): '... hoe word die mens - ingesluit in sy krasnatuurlike grense en beperkings - bekwaam om die Goddelike openbaring te onderskei van die veelheid van hom-onnuttige verklaringssteorieë? Immers God word alleen deur God geken; dit spreek in die lig van die Calvinistiese Gods-opvatting self. Die antwoord is veral van wettelike aard en hui: die objektiewe karakter van die Skrif en deur die *Testimonium Spiritus Sancti*.'
- 18 Vergelyk De Kock (1936:86): 'Vir die Calvinis is daar net een ware etiek ... en dit is naamlik 'n Calvinistiese gefundeerde, dit wil sê 'n etiek wat aansluit by die beginsels van die onfeilbare Woord van God, wat herleibaar is tot die sedelike prinsipes van die Wet van Sinai ...'
- 19 Dit waarom Mahan (1937:68-69) sonder vrees vir teenspraak eenvoudig die stelling kon maak 'Op voetspoor van Calvin immers staan die suiwer Calvinistiese landers as die modernisme] lojal en leer en lewe. Bowendien vind ons by die Calvinisme 'n gesonde Skrifverklaring gebaseer op duidelike hermeneutiese reëls, waar nie op hooghartige en eiedunklike wyse menslike beskouings aan die Skrif opgeding word en in die Skrif ingele word nie, maar waar die Woord van God op eg wetenskaplike dog tewens ootmoedige wyse onder die leiding van die Heilige Gees ekegetteer word.'
- 20 S.J. Ridderdos, *De theologiese cultuurbeskouing van Abraham Kuyper*. Kampen: J H Kok, 1947.
- 21 Die Afrikaanse Calvinistiese self sou nie instem dat daar by hulle 'n kontradiksie tussen teorie en praktyk bestaan het nie. Trouens, tot vandag toe hou Calvinistiese volk dat teologiese en Skrifliewe 'n bo' (d.w.s. vanuit die Skrif) bedryf kan en móet word en nie 'van onder' (d.w.s. vanuit die ervaring) nie.



- 22 Hoewel Venter (1953) meer optimisties was oor die 'wysgerige denke' van die Afrikaner as andere (Venter, 1953:9-10), is die oes aan *Christelike wysgerie*, en dan veral uit die geleedere van die Ned. Geref. Kerk, selfs teen 1953 maar klein.
- 23 Hierdie uitgangspunt van één kosmiese werklikheid is besonder belangrik. Venter (1959b) sit die kwessie van die meganistiese en dinamiese wêreldbeelde van die positiwisme en die kwantumeganika besonder helder uiteen en argumenteer ewe helder oor die reduksionistiese aard van dié wêreldbeelde. In dié opsig sluit die Christelike wysbegeerte direk aan by die debat van die vorige eeu, waaraan in die tweede hoofstuk aandag gegee is.
- 24 Só versigtig was Kotzé (1941:437-438) byvoorbeeld vir enige idee van 'ervaring' as basis van die geloof dat hy bereid was om met sekerheid te poneer dat die moordenaar aan die kruis langs dié van Christus deur sy *Bybelkennis* gered is.
- 25 Vergelyk byvoorbeeld F.J. van der Merwe (1935:1244-1245) se uitspraak: 'Liewer 'n Neo-Kalvinis as 'n Kalvinis (soos 'Bekommerd'] wat meen dat die belydenisskrifte ruimte laat vir 'n 'moderne inspirasieleer.'
- 26 Vir Dooyeweerd is die *hart* die uitgangspunt van die Christelik-wysgerige denke, maar Venter (1949a:619) maak juis hierteen kaspie en verkies die *besondere openbaring* as vertrekpunt.
- 27 Vir 'n uitvoerige bespreking en evaluering van die konsepte 'naïewe ervaring' en 'teoretiese denkhouding' binne die besondere kenteoretiese raamwerk, kyk Antonites (sj: 20-28). In die voor-teoretiese denkhouding beleef 'n mens die volle konkrete werklikheid implisiet en ongeartikuleerd in sy *sin-sistatiese* gegewenheid.
- 28 Van Wageningen (1937:178) verduidelik die wetenskaplike denkhouding soos volg: 'Eers deur die kritiek word die oorgeërfde kennis gesuiwer van teenstrydighede – van onsekerhede – en dan kan ons wat oorbly feitlik die wetenskap noem ... [O]m die oorgeërfde kennis te kan toets moet die kritikus op 'n hoër standpunt kan gaan staan – en dit lê in die aard van die saak dat die kritikus self gevoed is deur middel van kennis, wat hy later wil bekritiseer. Met ander woorde, die kritikus kan hom moeilik losmaak van sekere vooroordele. Nietemin is hy soms in staat om ... die onsekerhede te verminder ... Dit word soms uitgedruk as 'n benadering van 'n ideaal ... Die vraag is maar of ons ver van die ideaal verwyder is. Want alle benadering is relatief.'
- 29 Vergelyk Vorster (1935a:821): 'Bekommerd' tas die genoegsaamheid van die Skrif aan as hy sê dat die Nuwe Testament nie 'haarfyn beskryf en verorden hoe 'n kerk regeer moet word nie'.
- 30 Vergelyk ook Müller (1940) in 'n antwoord op 'n vraag of daar naas 'n verkeerde opvatting van die wetenskap ook 'n verkeerde opvatting van die Skrif kan wees (*opvatting* beteken hier kennelik 'uitleg'): 'Dus wat die voor-die-hand-liggende bedoeling van die Skrif is (ná vergelyking met ooreenstemmende plekke en die verband waarin die dele voorkom), dit neem ons aan as die waarheid, gesaghebbend en onomstootlik.'
- 31 Dieselfde siening van die Skrif blyk ook uit die begeerte by talle predikante en teoloë van die tyd dat daar 'sabbatswetgewing' ingedien moet word. Vergelyk byvoorbeeld Botha (1941b) wat 'n Sabbatsbond bepleit met 'n lyforgan *Sabbatsrus* wat hom sal beywer vir 'sabbatsheliking'. Vir hulle was die Nuwe-Testamentiese Sondag *gelyk* aan die Ou-Testamentiese sabbat. Vergelyk in dié verband 'Uit die Vrystaat' (1946c:644-645); Redaksioneel (1946h; 1946i); 'Uit Natal' (1947:1007-1008); Kikillus (1948a; 1948b); Redaksioneel, 1948f.
- 32 Hier kan onmoontlik op alle fasette van die Christelike wetenskap ingegaan word. Hier gaan dit slegs om breë buitelyne ten einde die rol van die Bybel en Bybeluitleg binne dié denksisteem te verstaan. Vergelyk egter Strauss (1953c), die bydraes van Verhoef (1945b) en Botes (1948) oor Christelike kuns en van Hattingh (1947) oor die Christelike Sielkunde, asook Redaksioneel (1954f:627).

- 33 Vergelyk egter ook Du Preez (1936:20-21) wat beswaar maak teen die idee van 'n Christelike wetenskap, omdat dit daarop sou neerkom dat Christene hulle 'tot 'n klein kring' terugtrek vir hulle wetenskapsbeoefening. Hierdie houding om terug te trek tot die laaste forte en dié op lewe en dood te verdedig, getuig van die treurigste kleingelowigheid en wanhoop aan die wereld. Dit verloor ... uit die oog ... om soos suurdeeg deur te werk ook tot in die ongelowige wetenskaplikes.'
- 34 In 1945 kan Strauss (1945:434) aankondig dat die Calvinistiese Studiekring 'n afdeling vir Christelike wetenskap gestig het met vyf onderafdelings, elk met sy eie hoof. Die stryd om 'n Christelike universiteit is veral duidelik uit die korrespondensie oor die karakter wat die UKOVS moes aanneem wanneer dit 'n selfstandige universiteit sou word: Lange (1949a:131), Loubser (1949:383); De Lange (1949:384); Lange (1949b:686), 'Ondersteuner van UKOVS' (1949a:780); Du Toit (1949: 834-835); Joubert (1949:896-897); Lange (1949d:909-910); 'Uit die Vrystaat' (1949c:1006); Venter (1949b:1023); Olivier (1949:1023-1024); 'Ondersteuner van UKOVS' (1949:1087-1088); Stone (1949:1150); Van Niekerk (1949:1151); J.C. Du Plessis (1949a:1151); Fourie (1949); Anderssen (1949); Redaksioneel (1950c:595). Uiteindelik is dié universiteit 'gestig' met 'n bepaling in Art. 3 van die statute: Hoewel die beleid van die universiteit deur die Raad bepaal word, dra die Universiteit van die Oranje-Vrystaat met die oog op die geskiedenis, 'n Christelike karakter en is sy strewende in ooreenstemming met die volksaard en kulturele behoefte van die Oranje-Vrystaat' (Venter, 1952:603).
- 35 Die gedagte van 'n 'kosmiese skeppingsorde' is redelik 'neutraal' solank dit op die terrein van die natuurwetenskappe veronderstel word, maar sodra dieselfde beginsel op die dinamiese maatskaplike orde toegepas word, het dit die tendens om die status quo te bevestig – soos later aangetoon sal word. Die 'Skriptuurlike beligting' gaan minder oor hoe sake behoort te staan en meer oor die verklaring van die rede waarom sake is soos hulle is. Wat as 'kosmiese orde' vasgestel word, word terselfdertyd tot goddelike orde verklaar en daarmee verderaan as bousteen (verdere voorveronderstelling) in die wetenskaplike argument ingespan. Dit was veral in die volks- en staatsbeskouing waar hierdie probleem hom op sy duidelikste aangemeld het.
- 36 'n Alternatiewe prinsipiële indeling onderskei slegs geesteswetenskappe (waar die Calvinistiese beginsel veral aandag moet kry) en die natuurwetenskappe (wat meer eksak en minder prinsipiële bepaald is) (Jordaan, 1932:27; vgl ook Venter (1959), wat kultuur- en natuurwetenskappe onderskei).
- 37 Naudé (1940:370-371) voeg by: 'Dit help nie om met 'n man te praat oor taal en kultuur en selfs godsdienste, as hy vergaan van ellende en sy kinders om brood huil nie. Die ekonomiese, maatskaplike en godsdienstige terreine van die volkslewe is onafskeibaar van mekaar.' Potgieter (1946:379-380) argumenteer weliswaar dat die konsep van 'n 'volkskerk' 'n voortvloeiende van die liberalistiese denke is, maar as dit by die Afrikanervolk kom, is daar 'n 'konvensionele kinkel' in sy argument: 'Wat ons volk betref, wat uit verbondsgeslagte ... voortspruit, kan 'n mens 'n buitengewoon groot aantal verbondskinders verwag; vandaar dat die Afrikaanse Kerke met dieselfde leerstellige grondslag ook byna die hele volk omvat. Maar dan moet ons ook die bewys lewer dat ons nog kinders van die verbond is.' Hier kom Potgieter dus via die Kuypersse verbonds-idee weer tot digby – indien nie in nie – die volkskerk-idee.
- 38 Vergelyk byvoorbeeld Redaksioneel (1945c:335) waar 'n volkskongres aangekondig word met die tema: "n Christelik-Nasionale maatskaplike beleid'.
- 39 Vergelyk ook J.C. du Plessis (1948a:19-21). Vir 'n kort geskiedenis van die CNO-gedagte, kyk Redaksioneel (1949c).
- 40 Vergelyk ook L.J. du Plessis (1938:731) in verband met 'n kongres oor Christelik-Nasionale Volksorganisasie.

- 41 Oor dié aangeleentheid – en oor die invoer van 'n Christelik-Nasionale onderwysbeleid in die algemeen – het die Ned. Geref. Kerk in al vier provinsies van die destydse Unie 'n hewige stryd gestry. Vergelyk in *Die Kerkbode* Redaksioneel 1944a:117-118; 'Uit Natal' 1944a:166; Möller, 1944: 476-477; J.C. du Plessis, 1944b:34-35; 1944c:167-168; 1944d:231; 1944e:275-276; H.D.A. du Toit, 1944c:99-100; 'Uit die Transvaal', 1944:207; 'Uit die Vrystaat', 1945:189; Redaksioneel, 1945b:399-400; 'Uit die Transvaal', 1945b:100; Redaksioneel, 1945f:484-485; Redaksioneel, 1948e:852,857; Venter (1949d:962); 'Uit Natal' (1950:833-835); Brink (1952); 'Uit Natal' (1955); Du Plessis (1955); Joubert (1958); Lombard (1959a;1959b); Verhoef (1959d:328).
- 42 Dié doelstellings klop merkwaardig met dié van die Afrikaner Broederbond, naamlik (a) die bewerkstelliging van 'n gesonde vooruitstewende eengesindheid onder alle Afrikaners wat die welsyn van die Afrikaner wil nastreef; (b) die opwekking van 'n nasionale selfbewussyn by die Afrikaner en die inboeseming van liefde vir sy taal, godsdiens, tradisies, land en volk, en (c) die bevordering van alle belange van die Afrikanernasie (Müller, 1954b:121). Müller se artikel oor die Broederbond bevat egter 'n ironiese verskrywing: 'Dit (die AB) wil niemand benadeel, maar sy eie handhaaf en bevorder langs ongeloorloofde (sic) weë en Afrikaanse paaië'.
- 43 Vergelyk De Villiers (1935a) waar die 'roeping' van die Afrikaner gelykgestel word met sy 'wil' om nie gelykstelling te gedoog nie.
- 44 As Kies (1946b:7) wil verklaar waarom Colenso so 'n rebelse mens was, sê hy: 'Moontlik is dit 'n uiting van sy Keltiese blóed wat ook blyk uit die mentaliteit van die Iere en die Franse – albei van Keltiese oorsprong. Daarom het hy hom vereenselwig met wat genoem word die Liberale of Moderne, of Breë Kerklike rigting, wat maar net 'n ander naam is vir die ou Rasionalisme op godsdienstig gebied ...'
- 45 'n Mens vind egter hier ook duidelike tekens van Kuypers se organiese opvatting van volkseenhede.
- 46 Vergelyk ook die volgende aanhaling uit 'n verslag oor die Ekonomiese Volkskongres van 3 tot 5 Oktober 1939 (*Die Kerkbode* 8/10/1939:861-862): Die ekonomie moet 'n Christelik-Nasionale inslag hê: 'Die Afrikaner is in murg en been 'n Calvinis en glo dat die eer van God op alle terreine in die lewe gehandhaaf moet word ... Een van die hoofspreekers het in dié verband gesê: "n Christelike moraal (f.w. op handelsgebied) wat pas by die aard van ons volk moet opgebou word'.
- 47 Dieselfde 'anti-bandelooheids sentiment' blyk ook uit Botha (1941a:22-23) se (enigsins chauvinistiese) afwysing van 'dogmatiese' opleiding vir maatskaplike werkers: 'Wat gaan die gevolg wees? Dit gaan die begin wees van 'n bende vroue lekepredikers in die Kerk, en nog verder die begin van die vrouekerkraadslid en vroue-predikant, soos dit in die buiteland die geval is'. Vroue moet vakke bestudeer wat by *vrou-wees* pas, en 'n vrou is nie aangelê om in dogmatiek leiding te gee nie. 'Hoe sal die godsdienstige toesprake nie soms deurspek wees van allerlei verkeerde leer ... nie?'
- 48 Vandaar miskien die skielike belangstelling van korrespondente in die 'Jodevraagstuk', vergelyk Kohl, 1939; A.J. Burger, 1939; J.S. de Villiers, 1939). Die feit dat daar in dié jare ook heelwat aandag gegee is aan die probleem van die 'toekoms van die Jodendom' in die debat oor die eskatologie, getuig ook van die feit dat baie mense die Nazi-idees oor die Jode ernstig opgeneem het. Vergelyk 'Uit Natal', 1939:705-706, 721).
- 49 'Daar is maar een "orde"' betoog Strauss (1941:271-273), 'en dit is *Godsorde* ... Hy verordeneer vir al die terreine van die aardse lewe, en sy norme is nie – soos ons – deur die sondeval getref nie. Nee, hulle bly altyd ongeskonde dieselfde ...'. Die Bybel is nie 'n handboek vir maatskaplike orde nie, '... maar ons moet ons God-gegewe verstand gebruik ons hart ... aan Hom oorgee, en dan by die lig van sy Woord die goddelike norme in gelowige besinning probeer ken en begryp'.

- 50 Vergelyk die rubriek 'Uit die Vrystaat' in *Die Kerkbode* van 9 Oktober 1935:707: "n Onchristelike wetgewing mag deur die Kerk nooit met onverskilligheid aangesien en gedooë word nie. Sy is geroep om hierteen protes aan te teken, en te wys op die gevare van nasionale ontwaarding ... [Die Kerk mag weliswaar nie partypolitiek nie bedryf nie] maar as mense van ons eis dat die Kerk nie moet waak oor die heiligste belange van die volk nie, dan eis hul 'n onmoontlikheid. Want die Kerk mag aan haar roeping nie ontrou wees nie.'
- 51 Vergelyk ook die artikel 'Uit die Vrystaat' (1948b:1580-1582) oor 'President en predikant,' waarin die verhouding tussen kerk en staat in 'n 'modelstaat' aan die hand van die verhouding tussen die Vrystaatse Kerk en president Steyn geïllustreer word. En weer: 'Uit die Vrystaat' (1950c:349) waar gepleit word vir die siening dat staat en kerk ook in die Skrif dikwels vervloei. Rossouw (1951b:1083) maak in dié verband die volgende eienaardige opmerking: 'Dit is wel waar, in sekere sin, dat 'vox populi' ook 'vox Dei' is, maar dan moet die nadruk gelê word op die 'Dei' en nie op die 'populi' nie, dit wil sê, op God en nie op die volk nie. Die stembus durf ons nie hoër skuif as die Woord van God nie.' Dit is duidelik dat hierdie gespeel met woorde 'n praktyk verberg waar 'vox populi' inderdaad as 'vox Dei' geïnterpreteer is.
- 52 Vir 'n uiteensetting van die Calvinistiese staatsbeskouing uit dié era, vgl Hugo (1947).
- 53 Interessant genoeg wou die Suid-Afrikaanse afvaardiging na die Gereformeerde Ekumeniese Sinode van 1949 nie sien dat Artikel 36 van die Nederlandse Geloofsbelijdenis, wat bepaal dat die staat die plig het om afgeodery met die swaard uit te roei, verander word nie (Groenewald, 1949:724). Die Calvinistiese gesagsbeginsel sou daarmee in die gedrang kom. Daarom neem Kock (1957:1019) met "n ligte skok kennis van Treurnicht se byna terloopse opmerking oor die verandering in Artikel 36 van die NGB. Dat die Nederlandse Gereformeerde Kerke almal dié artikel verander het, maar die Afrikaanse Gereformeerde Kerke dit nie wou doen nie, spreek van 'n *ander* gesagsopvatting in die Afrikaanse Calvinisme, 'n gesagsopvatting wat ook in verband met die Skrif gehandhaaf is, soos later sal blyk.
- 54 Daar het dan ook in die jare veertig 'n polemieë ontstaan oor die vraag of die Ned. Geref. Kerk nie 'n eie dagblad moet uitgee of 'n Sentrale Persburo moet bepleit nie. Vergelyk die briefwisseling in *Die Kerkbode* van 1944: De Lange (19/1:68-70); Loots (26/1:90); Snyman (2/2:108-109); Rossouw (2/2:109-110); De Lange (16/2:151); Hanekom (23/2:170-171); Venter (23/2:171); Redaksioneel (1/3:178-179); Grobbelaar (1/3:189-190); Du Toit (1/3:190-191); Redaksioneel (8/3:198-199); De Wet (8/3:211-212); Grobbelaar (8/3:212); Botha (15/3:219); Wassenaar (15/3:230); Malherbe (15/3:231); Hertzog (15/3:231); Loots (22/3:257-258); De Lange (29/3:278-282).
- 55 Argumente oor 'volk' en 'staat' word meestal met verwysing na Calvin en/of Kuyper begrond. Vergelyk Gey van Pittius (1941a; 1941b; 1942) – hoewel hy in die laaste artikel, anders as wat gebruikelik was, aantoon dat die ideale van die Franse revolusie, nl. vryheid, gelykheid en broederskap, geen uitvindels van die revolusie was nie, maar inderdaad deur Calvin (!) bedink was – hoewel by hom altyd 'ondergeskik stel aan die soewereiniteit van God'. Vergelyk ook Rosslee (1954b). Strauss (1954) wys egter daarop dat Calvin se staatskunde, vanweë veranderde omstandighede, net nie op moderne state toegepas kan word nie.
- 56 Venter (1945b:148) skryf oor die leiding van die Heilige Gees en sê dit geskied nooit los van die Vader en sy skepping nie. As 'n mens wil weet wat God se wil is, moet hy ook 'rekening hou met uitwendige omstandighede, sy verstand, sy aanleg, sy liggaamsgesteldheid'. Hoewel 'n mens Venter se argument in hierdie geval, waar dit om die leiding van die Gees in die persoonlike lewe gaan, moet gelyk gee, is dieselfde beginsel ook op God se wil betreffende die *maatskappy* toegepas, sodat God se skepping (en daarmee die *status quo* van die volkswil en volksiel) ook daár 'n sterk medebepalende faktor is. Op feitlik dieselfde patroon as Venter argumenteer De Villiers (1946b:297) dan ook: 'Elkeen wat die goddelike gawe van sy verstand ook gebruik, weet dat hierdie doel [om Suid-Afrika 'n christelike en beter land te maak] nooit verweselik sal word as ons die beginsel van apartheid of afsondering wat Gods Woord verkondig, nie handhaaf nie.'

- 57 Kock (1951c:184-186) lewer wel kritiek op Kuyper se siening van die 'onsigbare kerk,' wat met die idee van die 'inwerking' van die besondere genade op die volkslewe saamhang, maar hy beoordeel nie Kuyper se dualistiese genadekonsep nie.
- 58 Die verskuilde verwysings na die Engelse owerheid se kapitaalkrag wat die 'oorspronklike bevolking' op alle fronte verdruk en derhalwe verwyder moet word, bevestig dié vermoede dat die konkrete ervaring van Engelse oorheersing 'n belangrike 'invoer' gelewer het tot die nafewer ervaring van die Afrikaners. Dit verklaar hoe Du Toit (1935:200) Paul Kruger sonder meer 'die Moses van die Afrikaanse volk' kon noem. (Vergelyk De Villiers (1938) oor die vraag of Moses meer 'Afrikaans' was as die Afrikaners!). Vergelyk ook die preek van J.C. du Plessis (1939d), waarin Eksodus 1-15 'n paradigma word om die Afrikanergeskiedenis mee te verstaan. Sien verder Kruger (1947:15-16) oor die 'moderne Simson' wat heerskappy voer oor die arbeider en sy loon. Ook Conradie (1940: 86) wat protes teen 'alle imperialisme en verowering ook waar dit gekleur gaan in die meer moderne drag van ekonomiese dominasie' as 'n Christelike roeping beskryf. By Strauss (1947:12) gaan dit selfs nog verder: 'As lewens- en arbeidseenheid is elke volk iets apart, maar die Boerevolk is 'n uitstaande uitsondering in die ry van volkere. In die Nuwe Bedeling is hy die enigste volk wat gebore is by die lig van Gods Woord. In die Ou Bedeling geld dieselfde, hoewel in 'n ander sin, van die Joodse volk. Daar is ooreenkomstig en dit is die rede waarom die vader altyd ons geskiedenis met die van Israel vergelyk het. Hulle het skriftuurlike gronde gehad ...'
- 59 Vergelyk die 'selfevidente' wyse waarop die redakteur van *Die Kerkbode* in die uitgawe van 22/7/1942:101-102 sy argumente téén 'rasvermenging' aandien as sou rasvermenging outomaties neerkom op stadellike gevolge vir die fisiese, intellektuele en godsdienstige lewe van die Afrikanervolk.
- 60 Dit is in dié verband waarin 'Mfundisi' (1935:660) beweer dat dit merkwaardig is hoe 'moderne wetenskaplike ontdekkings' die korrektheid van Moses en Josua se wette oor die afsondering van Israel steun.
- 61 'n Argument waarop Pistorius (1953:155) met reg skerp reageer: die eenheidsbeginsel van die Nuwe Testament word in die argument voorgestel as 'n historiese besoedeling wat tot in die Heilige Skrif deurgedring het'.
- 62 Vergelyk ook Du Preez (1950a:503) se manier van met 'skeppingsordeninge' omgaan en die wyse waarop hy langs dié weg algemene en besondere openbaring vermeng.
- 63 Vergelyk ook artikels en briewe oor die Sendingbeleid in *Die Kerkbode* 15/3/1939:466-467; 22/3/1939:542-543, 548; 12/4/1939:656-658; 26/4/1939:742-744; 3/5/1939:787-788; 10/5/1939:862; 15/5/1940:872-873; 19/6/1940:1076; 3/7/1940:38-39; 17/7/1940:111-112; 30/4/1941:789-790 en die redelik eensame kritiek van Marais op hierdie beleid in die uitgawes van 10/4/1940:645-646; 5/6/1940:1007-1008 en 31/7/1940:217-218. Vergelyk voorts 'Uit die Vrystaat' 1945b:228-229 waar die 'volksiel'-idee die argument van die eenheid en gelykheid van die menslike geslag oorwoeker om 'n argument te word vir 'n aparte Bantoekeerk'.
- 64 In dié verband is die uitgebreide polemieë oor die deelname al dan nie van die Ned. Geref. Kerk aan die Sondagskoolkonvensie van 1939 ook insiggewend. Van die korrespondente beskou dit as dié geleentheid waarby die Ned. Geref. Kerk as 't ware met 'n sendingywer hierdie beleid, wat ondertussen stuk vir stuk landswet geword het, kan ten toon stel. Vergelyk byvoorbeeld *Die Kerkbode* 15/2/1939: 294; 8/3/1938: 434; 12/4/1939:676; 17/5/1939:874-875; 887-888.
- 65 Dié vereenselwiging van beleid en 'wil van God' het die kerklui blind gemaak vir protesaksies deur swartmense (Redaksioneel, 1955c:630-631) sowel as vir kritiek deur ander Kerke (vgl. Brink, 1955:776-778; Redaksioneel, 1955d:805). Omdat die sendingbeleid wil van God was, is enige teenstand daarteen beskou as 'n modernistiese of liberale of selfs kommunistiese 'aanslag' teen die

gesag van die Skrif en die beginsels van die Skrif. So skryf Hanekom (1952a:1061): '... as ons so bang is vir die gedwonge segregasie, waarom dan nie vir die gedwonge gelykstelling nie – ook *gleichschaltung* was 'n Nazi-woord en is vandag die grondbeginsel van die kommunisme?' Vergelyk hierop die reaksie van Keet (1952b:1161).

- 66 Vergelyk C.W. Retief (1940a:261-262): 'Die skepping van die hemel en aarde is slegs openbaring van die Raad van God in die tyd. In die onderhouding en regering van alles wat God geskape het, gaan God voort om te openbaar sy ewige voorneme.' Uit hierdie grondstelling, waarin die *natuurlike* toestand as *normatiewe* goddelike openbaring aanvaar word, word dan afgelei dat die idee van 'volksowereniteit' en 'staatsowereniteit' verkeerd is. Die verkeerdheid blyk uit die feit dat sulke sisteme ruimte skep dat die staat sy wil op minderheidsgroepe kan afdwing en elke mag en gesag uit die staat of die volkswil afgelei kan word.
- 67 Kuyper se kerkbeskouing het dit ook oor 'n *verbondsvolk* (vgl. Langman ca. 1950) – wat te onderskei is van 'n volksverbond. Potgieter se betoeg neig om dié twee konsepte te verwar.
- 68 Dit sluit aan by A.J. van der Merwe (1948) se uitspraak dat die Hugenate 'n 'Calvinisme van grote keur' in Suid-Afrika help vestig het en dat hulle invloed saam met dié van die reeds bestaande Gereformeerde leer 'n nasie met sy 'eie karakter' in Suid-Afrika gevestig het.
- 69 Dit is daarom te verstane dat 'Calvinisme' – Calviniste se protes ten spyte – mettertyd as 'n blote *politieke* ideologie aangesien is (L.E. du Toit, 1936:306). Wat in dié verband interessant is, is dat die Ned. Geref. Kerk onmiddellik ná die 1948-verkieping baie versigtig was vir die volk-en-kerk 'duet'. Hoewel Die Kerkbode hom verheug dat 'ons Christelike volk andermaal in die loop van sake gesien het: die Kerk en die Parlement staan baie naby aan mekaar', wys die redakteur daarop dat die tyd toe Kerk en volk saamgeval het, lankal verby is en dat daar tye kan kom dat die Kerk 'totaal afsydig mag staan van die volk se politieke of kulturele strewes, ja, selfs hom as teenstander daarvan mag openbaar, en nogtans juis in daardie opsig en om daardie rede sy hoogste roeping kan vervul' (Redaksioneel, 1948h:1366).
- 70 Hier 'hoor' 'n mens 'n eggo van Kuyper se onderskeid tussen die *tydelike* en *ewige* toekoms van kultuur, waar in die ewigheid slegs 'n 'schuilende levenskiem,' d.i. die wese van 'n tydelike kultuur, sal oorbly. Dat daar so 'n 'kiem' móét oorbly, grond Kuyper daarop dat God se skepping nie vernietig sal word nie, maar slegs 'verheerlik' word (Ridderbos, 1947:229).
- 71 Vergelyk Marais (1950:14): 'En toe daar [tydens die sinodesitting] 'n vraag aan die Sinode gestel is of hy nou seker is dat die Skrif wel alles leer wat hier beweer word, was daar onder sommige groot verontwaardiging dat so 'n vaselsprekende feit bevraagteken kon word.'
- 72 Vergelyk Redaksioneel, 1949a:985-986; 1949d:411; 1949f:674-675; 1950a:34-35; 1950k:738-739; 1950j:515; 1950l:946-947; 1952a; 1954a:820; 1954o:676; 1955d:805; 1956i:292-293; 1957a; 1958c:292; 1958d:340; 1958h:1108-1109; 1958n:932; 1959a; De Beer 1950:607; Kock 1950:976-977; Van Niekerk, 1950:1398-1399; 1952:800; Strauss, 1951:80-81; Kikillus, 1952; P.J. Loots, 1957; 1957b; Schoon, 1958; Brink, 1954; 1958; Van der Merwe, 1958; Vorster, 1958. En hierteenoor Van Wyk, 1950:816-817; Gerdener, 1950b:870; G.C. Oosthuizen, 1950:1399, 1401.
- 73 By Du Plessis (1948b:652) heet dit: 'Hierdie taak van opvoeding en onderwys [n. om mense onder die besef van hulle *roeping* te bring] in die Mosafese tydperk en, soos opnuut deur die Hervorming beklemtoon, het ons vaders – wie se lewensomstandighede hulle so afhanklik gemaak het van die Bybel as leerboek by uitnemendheid, so sterk beïnvloed dat hulle in menige opsig 'n ooreenkoms gesien het tussen hulle eie wordingsgeskiedenis as volk en dié van Israel, en gevolglik ook dit as hoofzaak van opvoeding beskou het om die voortbestaan van 'n godsdienstige Afrikanervolk onder goddelike leiding te verseker.' Daar is duidelike logiese spronge in dié argument, maar vir Du Plessis

moes die geheel as vanselfsprekende opeenvolgende denkstappe voorgekom het (Moses-Hervorming-Voortrekkers; Afrikaners-Hervormers-Israel). Dit illustreer die verviegting van 'Christelik' en 'nasionaal' en maak dit duidelik dat daar van 'n kritiese inset vanuit die Christelike hoek op die opvatting van *nasionalisme* kon kom, geen sprake kon wees nie.

- 74 Herhaaldelik moes *Die Kerkbode* met leedwese berig oor die rassitiese optrede van amptenare (Redaksioneel, 1953e:252; vgl. ook Redaksioneel, 1955f:270; 1955:926; ens). As mense 'uit die hart' geskryf het oor motiewe vir sendingwerk, word 'selfbehoud' 'n belangrike 'newe-motief' (De Wet, 1957a; 1957b). As 'n swart leraar in 'n blanke gemeente preek (Redaksioneel, 1957e:724-725), breek daar verontwaardiging los (Du Preez, 1957). As die regering wetgewing indien wat die kerk vryheid waarborg 'solank as sodanige vryheid nie misbruik word vir die steuring van die goeie orde in die gemeenskap nie' en mense teen dié staatsinmenging protesteer (vgl. Oglethorpe, 1957:973; De Wet, 1957b:974; Keet, 1957:1023; Alex Van Wyk, 1957:925) verdedig *Die Kerkbode* (Redaksioneel, 1957g:973-974) dié staatsreëling.
- 75 Vergelyk byvoorbeeld J.F. Brits (1948:265); Kock (1948:265-266; 1948: 875-876); Cilliers (1948:316); Loots (1948:316); Venter (1948a:317; 1948b: 807-808); Rossouw (1948c:441-443); De Villiers (1948:506); R H Venter (1948: 572); Marais (1948b:632-634); Redaksioneel (1948i:664-665; 1948j:724-725); 'Uit die Vrystaat' (1948c:685-686); Spies (1948:747-748); Gerdener (1948d:925-928); Pistorius (1948b:937-939) in *Die Kerkbode*.
- 76 Malan (1936a:11) stel hierdie bevooroordeeldheid van die eksegetiese direk teenoor die sogenaamde 'neutrale' positiewisme wat "n ewolusionistiese lewens- en wêreldbeskouing huldig en daarom van huis uit teen die wonder en die bonatuurlike gekant' is.
- 77 C.R. Kotzé (1935c:383) kon daarom sonder vrees vir teenspraak beweer: 'Vir elke wending in die mens se lewe is daar 'n Skrifgedeelte van toepassing.'
- 78 As die Skotse Kerk die Ned. Geref. Kerk daarvan verwyf dat dit 'n 'separatistiese verklaring' van die Skrif gee deur die Pentateugwette wat oor die afsondering van Israel handel, te beklemtoon en apartheid só te begrond, antwoord Gerdener (1950c:446): 'Sou die neiging om een deel van die Bybel minder normatief te beskou as 'n ander, nie eerder 'separatistiese skrifverklaring' te noem wees nie?' Die Bybel bevat dus van voor tot agter één boodskap en bied één norm. Vorster (1935a:821) reken byvoorbeeld dat die Nuwe Testament 'haarfyn beskryf en verorden hoe 'n kerk regeer behoort te word'.
- 79 As Barth byvoorbeeld sê dat die Bybel deur en deur mensewoord is wat wondermatig Woord van God word wanneer dit God behaag, is dit vir Potgieter (1952c:61) totaal onaanvaarbaar: 'Dat die beskouing van Barth alles op losse skroewe stel en ons per slot van rekening alle sekerheid ontnem, ... behoef geen betoog nie.' Die 'kortbegrip' vir 'n teoloog se instelling teenoor die Bybel, wat soos 'n refrein deur talle geskrifte van die era loop, is dat hy of sy 'kinderlik voor die gesag van die Woord van God buig' (vgl. Snyman, 1951:865).
- 80 Hanekom (1951) se proefskrif oor die liberale rigting in Suid-Afrika gaan van die standpunt uit dat die weselike kenmerk van die liberalisme nie die strewende na vryheid is nie, maar die verwerping van gesag.
- 81 Vergelyk Van Blerk (1945:278) se beswaar teen die mode van predikante om die bladsynommers van die Skriflesing in die erediens te verstrek: 'Vir Gods volk is die Bybelboeke Heilige Skriftuur. Hulle is geskrywe deur manne wat daartoe deur die Heilige Gees geïnspireer is. Alles moet vermy word wat by die kind afbreuk doen aan die heiligheid van die Bybelboeke'.
- 82 Vergelyk Hanekom (1947:113) se beswaar teen die *Nuwe Kinderbybel* van CUM, omdat daar soms in dié Bybel na Bybelse verhale as 'stories' verwys word. 'Storie' beteken klaarblyklik vir Hanekom 'onwaar', omdat die verhaal nie 'n direkte geskiedkundige verwysingspunt het nie. Net so maak Potgieter (1949:575) beswaar teen die uitdrukking 'die stories van Genesis'.

- 83 Vergelyk Van Rooyen (1948a:11): Hy [d.i. God] het die Bybelskrywers nie alleen geprikkel om die besondere openbaring oor die eeue heen op te teken wat hulle opgeteken het, maar selfs in hul woordkeus was Hy hulle behulpsaam en het Hy hulle op besondere wyse beïnvloed. S6 het Hy gesorg vir die juiste en onfeilbare teboekstelling van dié deel van die besondere openbaring ...'
- 84 Vergelyk ook T.J. Kotzé (1947) vir 'n baie realistiese interpretasie van die hemel.
- 85 By hoë uitsondering gee 'n skrywer blyke van 'n kritiese ingesteldheid wat teologiese taalgebruik aangaan. So protesteer D. Badenhorst (1943:433-434) oor Keet se rubriek 'Ons redelike godsdiens' omdat Keet daarin van God praat as die *Eerste of Absolute Oorsaak* van die skepping. Oorsaaklikheid, argumenteer Badenhorst, is eie aan die kategorieë van ruimte en tyd wat noodsaaklik is om die fisiese wêreld rasioneel te orden, 'maar in die lig van oneindigheid en ewigheid is dié begrippe ook gelaai met teenstrydigheid'. God se 'oorsaaklikheid' as Skepper is soos dié van 'n skilder teenoor sy skildery of 'n komponis teenoor sy komposisie. Oorsaaklikheidskategorieë soos die spoed van lig en klank is hier wel die oorsaak van die fisiese waarneming van die skildery of die komposisie, maar dié kategorieë is nie die 'oorsaak' van die *objek* wat waargeneem word nie.
- 86 Vergelyk ook Van der Westhuizen (1939:217-219), waar die subjektiewe element van vroomheid feitlik uitgeskakel word, omdat dit 'die Skrif van die troon stooft'.
- 87 Hoewel dit die indruk is wat Hanekom se kritiek op Marais se *Kleinrijs in die Weste* maak. Hanekom (1952d:1054) skryf: 'Ons het hier nie te doen met 'n objektiewe wetenskaplike verhandeling nie, maar met 'n persoonlike waarneming waarin daar 'n sterk subjektiewe klank gehoor word - 'n reisbeskrywing met 'n *tema* en 'n *tendens*!' Marais moes in staat wees om dinge te sê soos dit is. In stede daarvan het hy die feite tematies, en daarby ook vanuit 'n bepaalde gesigshoek, behandel, wat aan die boek 'n 'tendens' gee. Dié idee van objektiwiteit is egter nie die gangbare in destydse Calvinistiese kringe nie.
- 88 Venter (1939a:116) verwyt Barth dan ook daarvoor dat hy ontken dat ons die openbaring van God in die Bybel *besif*.
- 89 Dat iemand uit histories-kritiese kant hoegenaamd respek kon hê vir die Bybel, was uit hierdie oord ondenkbaar. Daarom skryf Kies (1946b:8) oor Colenso, wat gesê het hoe meer hy die Bybel bestudeer hoe goddeliker, hoe meer agtenswaardig, groots en wonderlik kom dit voor: 'Hoe hy dit ooit kon regkry om so 'n lofrede te gee oor die Bybel, terwyl hy dit hou ... vir 'n boek van fabels, legendes en vervalsings ... dit gaan ons verstand te bo. Ons is almal bekend met die moeilikhede van die Bybel, maar ons is seker daarvan, dat baie daarvan die gevolg is v[an] afskryffoute ...' Vergelyk ook Rex (1949b:821-822) waar ander teologiese en eksegetiese rigtings teenoor die Calvinisme opgestel word. Eienaardig genoeg - en onverklaarbaar - neem Potgieter (1949d:575) niemand minder nie as Colenso as 'wêreldberoemde teoloog en filoloog' in beskerming en ontken dat Colenso ooit die historisiteit van die<sup>1</sup> Genesisverhale betwyfel het. Vergelyk egter Deist, 1984:102-107, 115-122.
- 90 De Vos (1945:596) vul aan: Daar kan verskil van opinie bestaan oor wat die letterlike betekenis van 'n teks is, 'dog die saak kry dadelik 'n ander kleur wanneer vir sekere teorieë of beskouings 'n willekeurige Skrifverklaring noodsaaklik gevind word ... Indien Openbaring 20 'n letterlike verklaring ontse word, dan is daar baie uitsprake in die Ou Testament en ook gedeeltes van die Nuwe Testament wat vir die skrywer hiervan onverklaarbaar is.'
- 91 Wat die sinsnede presies beteken, is nie duidelik nie, maar dit lyk of Du Preez (1947:829-830) min of meer ook dié siening huldig as hy sê: 'Die soewereiniteit van God blyk ook uit sy openbaring as tipiese kenmetode in die teologiese denke.'



- 92 'n Langer ontstaanperiode en 'vele hande' laat natuurlik ook die moontlikheid van menslike feile oop, sodat dié prinsipiële weiering om die 'kritiese rekonstruksie' van die Inleidingswetenskap te aanvaar, ook te make kan hê met die eis van historisiteit van Bybelse gewens, waaroor hieronder gehandel word.
- 93 Op sy duidelikste is dié siening deur Van Rooyen (1950:9) verwoord toe hy na die 'stel waarhede' verwys het as *dogmata quoad se* wat 'soos 'n kosbare pèrel met hemelse fonkeling op die bodem van die Heilige Skrif geskitter het'. In daardie bestaansvorm, gaan Van Rooyen voort, 'het hulle al hoë waarde en betekenis gehad,' maar was hulle 'die nog onbewerkte goud van die Skrif.' Dié waarhede is deur 'kundige en godvrugtige manne opgespoor ... en in logiese en teologiese verband met mekaar gestel.' Daarna het die 'leerstellige godgeleerdheid' dit verder toegelig. (Dit is waarom kerklike belydenisskrifte, waarvan die gereformeerde simbole 'die relatief-suiwerste formulering en ook sistematiesing van hierdie waarhede' is, *eenkom* met die Woord van God).
- 94 Dit is duidelik dat *hermeneutiek* hier slegs 'metodiek van eksegesi' kan beteken en nie 'verstaanskunde' in die breë nie. Dit gaan hier bloot om objektiewe *reëls* wat, stip nagekom, korrekte uitleg waarborg, en nie oor die verstaansproses nie.
- 95 Dit was juis oor die rol van die Belydenisskrifte in Skrifuitleg dat daar meningsverskil was tussen Ned. Geref. en Hervormde teoloë. Vergelyk in dié verband H.D.A. du Toit (1944b:57) wat die doelstellings van die eerste nommer van die *Hervormde Teologiese Studies vir die bevordering van die Bybels-Reformatoriese teologie in Suid-Afrika* aankondig: Die studie van die Bybel sal in dié blad die hoogste prioriteit hê en die Belydenisskrifte 'n tweede plek, omdat die blad teologie in die gees van die *Hervorming* met sy *sola Scriptura*-belydenis wil bedryf. Hoewel 'Skrif-en-belydenis' en 'Bybels-Reformatories' op die oor af baie eenders mag klink, is daar 'n groot verskil tussen dié twee benaderings tot Skrifuitleg.
- 96 Vergelyk egter Kritzinger (1941:483-485) wat, heeltemal uit pas met die historiese betekenis van die teks, in effek 'n allegorie op Hooglied 2:10-12 bied.
- 97 Vergelyk in dié verband Retief (1943:118-119), waar hy 'n uiteensetting gee van 'Gereformeerde Skrifuitleg' se verskillende stappe, maar waaruit dit blyk dat dié stappe (ten minste by die studente van die tyd) as 'n redelik meganiese proses oorgekom het. So byvoorbeeld behandel hy tekskritiek as die tweede stap, maar 'gissingskritiek' – wat eintlik 'n onderdeel van tekskritiek is – as vierde stap ná die grammaties-historiese uitleg. Net so is kennis van die 'tydsomstandighede' van die teks vir hom sowel 'n onderdeel van die 'voorbenedigdhede' as van die grammaties-historiese stap. Wat hy onder die 'diepe sin' van die Skrif verstaan, die stap waarin gesoek word na die 'bedoeling van die Heilige Gees,' is eintlik maar die dogmatiese eksegesi.
- 98 As Van Niekerk (1950b:735) met verwysing na die evolusieteorie sê: 'Waar is daar plek vir die oorspronklike skeppingsmens, die oemens Adam en Eva, as geskape in ware *heiligheid, geregtigheid en kennis*, in hierdie skema?' speel die belydenis 'n belangrike rol by die interpretasie van die Skrif. Die Bybel self sê nie dat Adam en Eva 'in ware heiligheid, geregtigheid en kennis' geskape is nie. Dié uitdrukking kom uit die Heidelbergse Kategismus (Sondag 3 vraag 6), waar verduidelik word wat 'beeld van God' beteken.
- 99 Hier gaan dit onder andere oor die Christologiese interpretasie van die Ou Testament. Vergelyk Holzapfel (1937) en Kikillus (1947).
- 100 Hierdie instelling blyk uit die feit dat die Bybelkorrespondensiekursus wat in 1947 begin het (Redaksioneel, 1947b:289-290; Retief, 1947:785, 787; Redaksioneel, 1948b:25-26), vir sestig lesings lank 'n streng dogmatiese kursus was om die leerstellige bedding te voorsien vir die interpretasie van Bybelboeke wat daarop sou volg.
- 101 Hierdie stellingname verteenwoordig 'n reuseskuif vergeleke by die vroeë jare van die Kweekskool, toe daar 'nie bewus en prinsipiële stelling ingeneem is teen ander rigtings in die teologie, behalwe die liberalisme nie' (Keet, 1959b:660).

- 110 Vergelyk egter Kock (1941) en Colijn (1946a; 1946b) waar presies hierdie akkommodasie ten sterkste aangeval en veroordeel word.
- 111 In hierdie artikels oor 'Moderne opgrawing en die Bybel' word die argeologie ingespan om die historiese juistheid, en daarmee die *gesag* van die Bybel, te bevestig. Vergelyk formulerings soos: 'Dit was ... gebiedend noodsaaklik dat wetenskaplike gegewens aangevoer sou word om die bewys te lewer dat geen enkele feit van die Bybel onjuis of onwaar is nie' (Venter, 1939a:125); 'In Tablet uit Ugarit waarop die name Adam en Eva voorkom, bewys dat hulle] werklik historiese figure was. In Genesis 2:7 staan daar dat die mens geformeer is uit die stof van die aarde. Ook dit is wetenskaplik waar, want al dertien elemente waaruit die menslike liggaam bestaan, word in die grond van die aarde gevind' (Venter, 1939b:442-443); 'Latere opgrawing het ons egter weer in staat gestel om die *gesag* van die Skrif te handhaaf' (Venter, 1940e:767-768).
- 112 Nadat hy vier moontlike oplossings vir die ooreenkomste tussen Babiloniese en Bybelse verhale genoem het, vervolg hy (1941a:106): 'As tradisionele Gereformeerde standpunt neem ons die vierde teorie aan (omdat dit ooreenstem met die gegewens wat Gods Woord bied) ... ' maar hy bly in gebreke om te sê *hoe* die Bybel self hieroor 'n uitsluitel kan gee. Dit gaan dus hier bloot om 'n saak van beginsel.
- 113 Dié bereidwilligheid blyk veral uit die verskerpte bewussyn van die noodsaak vir ekumeniese betrekkinge (vgl. Groenewald, 1953a; 1953b; 1953c; 1953d en veral 1953e; J L de Villiers, 1957a-d; Van Wijk, 1958b; 1958c).
- 114 Hoewel hy in sy proefskrif (Verhoef, 1950) daarvan uitgegaan dat 'n mens se uitgangspunt en Skrifbeskouing die resultate van jou ondersoek bepaal, en die werk hierdie beginsel duidelik illustreer, is sy gesprek met 'andersdenkendes' saaklik, en vry van polemik.
- 115 Vergelyk ook Müller (1948:581-583), waar die geloofsbeslissing in die beoefening van teologie sterk beklemtoon word en waar Muller met 'n aanhaling uit Fernhout afsluit: 'Het gevaar van het gemeenzaam-zijn met *het* heilige, wordt alleen ontgaan door het gemeenzaam-zijn met *den* Heilige.'
- 116 In drie artikels van Jac J. Müller (1936; 1945a; 1945b) word *erowering* as 'n teologiese kenniskategorie erken. Müller (1936) sê byvoorbeeld: 'Ons geloof aan God rus nie op verstandelike bewyse en oorweginge nie ... maar dit grond hom in die werklikheid van God self, deur 'n lewende aanraking van ons siel met Hom.'
- 117 'n Mens moet ook in gedagte hou dat dit hier gaan oor 'n *populêre* voordrag en nie om 'n werklik akademiese verhandeling nie.
- 118 Müller (1945) se (populêre) artikel onder die opskrif 'Is die Bybel waar?' behandel die tradisionele 'bewyse' vir die waarheid van die Bybel (bv. die eenheid, verspreiding, geskiedenis en invloed van die Bybel, die kerklike belydenis oor Bybel, die vervulling van Bybelse profesieë, die argeologiese bevestiging van detail, ens). Maar dié bewyse is *sekondêr* (Müller, 1945b:4). Die waarheid van die Bybel, sê Müller (1945b:5), 'word *veronderstel* deur die goddelike inspirasie (djaaran ... *bevestig* deur die getuienis van Jesus Christus daaromtrent ... *gehandhaaf* deur die gelowige se eie ervaring, deur die getuienis van die Heilige Gees in sy eie hart. Dit is miskien ook hier die plek om melding te maak van 'n persoonlike gesprek wat ek, saam met twee ander studente van die tyd, naamlik dr. J.J. Botha – tans van die Uitgewery J L van Schaik – en ds. J. Smit – tans van die gemeente Helderberg, Somerset-Wes) in 1972 aan huis van prof. Müller met hom gehad het. In dié gesprek het hy te kenne gegee hoeveel waardering hy as student vir prof. J. du Plessis se lesings en bidaurtoesprake gehad het en hoe hulle as studente die diep geestelike van die professor waardeer het. Iets van die kritiese toetsing van geloofservaring – wat in die bespreking van Du Plessis se denke aangetref is – word ook kennelik in Müller se geskrifte geopenbaar.

- 102 Dit was juis hierdie betekenis van 'Skrif en belydenis' wat gemaak het dat Hervormde teoloë nie wou meedoen aan die *Kommentaar op die Bybel* nie. Die Hervormde teoloë het gevra: 'Waar kry ons die reg om Woord en Gees te bind aan menings van konsilies of sinodes of 'Gereformeerde' dan wel ongereformeerde belydenisskrifte?' (H.D.A. du Toit, 1949:725).
- 103 Dit wil sê die tradisie van die Ned. Geref. Kerk soos dit deur Calvinistiese oë gesien is: as iets 'wat nie meer na buitelandse model georiënteer wens te wees nie' (vgl. Rex, 1949a:764). Dié tradisie vind onder meer uitdrukking in preke soos dié van Kotzé (1955) en Boshoff (1959), preke wat só polities gelaai was dat lidmate daarvoor gekla ('Ook Welmenend', 1941:230) en na sommige eredienste verwys het as politieke vergaderings (Van der Walt, 1941: 408).
- 104 Vergelyk Rex (1953:460-461, 467) se byna belydenismatige ode op die partikuliere Afrikaanse kultuur.
- 105 Daarom kon die rubriek 'Uit die Vrystaat' (1950a: 451-452) onder die titel 'Eenheid of waarheid' met oortuging verkondig: 'As eenheid hoofsaak was, moes die Here teenoor Beëlsebul verdraagsaam wees ...' moes Paulus en Petrus deel van die sinagoge bly en moes Luther en Calvin in die Roomse Kerk bly. Waarheid [soos dit in die Kerk geleer word] is belangriker as eenheid. Diegene wat hulle indertyd vir ekumeniese betrekkinge en dialoog met andersdenkendes beywer het (vgl. Lombard, 1950; Keet, 1952a:551-553) het 'n redelik eensame stryd gestry teenoor diegene wat die Afrikaanse Calvinisme ten spyte van 'isolement' wou bevorder.
- 106 Vergelyk egter Olwage (1939:290-292) volgens wie die 'wetenskap nou 'n definitiewe wending geneem het om die leringe van ons besielde profete te verklaar,' soos blyk uit die feit dat 'die vindinge van die wetenskap' die juistheid van 1 Johannes 1:1-5 bewys het. Ook Rossouw (1940:636-637) wat argumenteer dat Genesis 1 wetenskaplik korrek móét wees omdat dit vyftien dinge, wat op 1 307 674 368 000 maniere gerangskik kon word, in die 'korrekte' volgorde plaas, dat Prediker 12:6 die bloedsomloop 'akkuraat' beskryf, dat Job 26:7 sterrekundig 'akkuraat' is, en dat die lang dag van Josua 10:12-14 en 2 Kr 20:11 se verlengde dag presies akkuraat is volgens son tyd.
- 107 Müller (1955h:316) skryf met betrekking tot Adam en Eva: 'Die historiesiteit van die skeppingsverhaal, die gesag en geloofwaardigheid van die Bybel op daardie punt [n.l. dat die Adam-en-Eva-verhaal nie 'werklik só' plaasgevind het nie] word (deur sommige) verwerp, maar daarmee ook die hele leer van Paulus oor die erfsonde of algemeenheid van die sonde ... asook die plek en betekenis van Christus as tweede Adam ...' Een van die redes waarom die apokriewe boeke nie as kanoniek aanvaar kan word nie, is dan ook 'omdat die Apokriewe by 'n grondige vergelyking met die genoemde 66, in historiese geloofwaardigheid en innerlike waarde ver benede hulle staan' (Van Rooyen, 1948a:12).
- 108 Die reg van tekskritiek word weliswaar in beginsel toegegee, maar as die vraag opduik waarom die beste teks nie in 1933 vir die Afrikaanse Bybelvertaling gebruik is nie en die *Textus Receptus* ingespan is, antwoord Malan (1935a:110-112) dat 'n ander basisteks as dié van die Statevertaling 'nie nou wenslik is vir ons volk en Kerk' nie, omdat dit 'onnodig twyfel [sou] wek in die gemoed van sommige ...'. Die *festina lente* moet beoefen word. Net so probeer Erasmus (1935) regverdig waarom die *pericope adulterae* wel in die Johannesevangelie ingesluit behoort te word al staan dit nie in die beste tekste nie.
- 109 Vergelyk ook die waardering wat Van Rooyen (1943a:23) uitspreek vir die feit dat Du Toit in sy *Bybelse en Babiloniese-Assiriese spreuke* bevind het dat die Bybelse spreuke 'uit materiële oogpunt' selfstandig en onafhanklik van die Babiloniese materiaal ontstaan het. Hierteenoor bevind D. Lategan (1941d:216), hoewel hy pas vantevore gesê het 'oorname' nie die bo-natuurlike karakter van die Mosatiese wetgewing aantast nie, dat Moses sommige van die wette uit 'ou kultuurmomente van 'n rein-natuurlike karakter, sedes en regsbegrippe oorgeneem het, dit veredel het en aan die diens van Jehova diensbaar gemaak het'. Dié oorname-konsep klop nie met die openbaringskonsep wat in dié kringe gebruiklik is nie. Trouens, dit klop eerder met die 'kritiese' siening van 'n 'verjahweisering' van algemeen-Oosterse wette.

- 119 Byvoorbeeld: 'So het dan die historiese kritiek, wat hom nie aan die gesag van die Heilige Skrif gebonde geag het nie, dit by die liberale teologie sover gebring ... dat die werklike bestaan van Jesus nie meer wesenlik onontbeerlik vir die Christelike geloof vandag beskou word nie' (Müller, 1946a: 5). Dit is egter nie op papier duidelik of die 'wat hom nie aan die gesag van die Heilige Skrif steur nie' alle vorme van historiese kritiek insluit, en of dit 'n bepaalde soort historiese kritiek uitsonder nie. Die betekenis van die tussensin sal daarvan afhang hoe streng Müller hom by punktuasiereëls gehou het.
- 120 Vergelyk Verhoef (1949) waar dié beginsels op 'n spesifieke teks toegepas word.
- 121 Hy laat hom byvoorbeeld lei deur die opsigwaarde van die *taalnorm* (bv prosa of poësie) en die 'afstand' tussen die teks en die (ongedefinieerde) 'werklikheid' (Verhoef, 1945c:630).
- 122 Dit is juis die miskenning van hierdie hermeneutiese insig waarop Marais (1950) attent gemaak het tydens die 'apartheidsdebat,' maar waarop destyds weinig ag geslaan is.
- 123 Miskien is 'n duidelike teken van strydbyle begrawe juis die feit dat die publikasie van *Die Gereformeerde Vaandel* in 1959 gestaak is en vervang is met die *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, op die redaksie waarvan drie teologieprofessore van Stellenbosch en drie van die teologiese fakulteit van die Ned. Geref. Kerk in Pretoria sou dien (Verhoef, 1959c). (Dit is opmerklik hoe selde professore in die Bybelwetenskappe van Pretoria in die *Vaandel* gepubliseer het).
- 124 In dié verband is Pistorius (1951:28) se antwoord aan 'n korrespondent na aanleiding van 'n vraag oor 1 Johannes 1:8; 2:1 insiggewend: 'U probleem in verband met die sondig of nie-sondig van die Christen, raak in ieder geval die Dogmatiek, en 'Die Studiekring' wil hom sover moontlik by die taalkundige eksegese hou; dit wil slegs 'n hulpstudie vir die Dogmatiek wees.' Pistorius is slegs geïnteresseerd in 'wat die teks sê' en laat die leerstellige konsekwensies daarvan aan die dogmatici oor. Hoewel 'n mens hierop kritiek sou kon uitspreek, aangesien die tekskundige terselfdertyd óók teoloog is, is dit binne die konteks waarin *Die Studiekring* gepubliseer is, 'n stap vooruit om 'n keer ernstig en slegs op die teks te fokus, want só word kritiese vrae aan die dogma gestel.
- 125 Joubert (1954:27) gaan verder as Verhoef (1940) in die onderskeiding van literêre vorme in die Bybelse literatuur deur eksplisiet na Rigters 9 en 2 Konings 14:9 as 'n fabel te verwys.
- 126 Vergelyk ook Steyl 1955 se hantering van die interpretasie van profetiese voorseggings in dié verband.
- 127 Vergelyk 'n mens Heyns (1956) se bespreking van Barth se teologie met verspreide oordele van Potgieter in dié verband, is die groter toleransie en begrip by Heyns opvallend.
- 128 Vergelyk Keet (1935d:63) wat met verwysing na die onenigheid tussen Haitjema en Schilder op die Calvinherdenkingskongres in Amsterdam sê: 'Vir sommige Nederlandse teoloë is daar net een ding wat erger is as 'ongereformeerd', en dit is om enige simpatie met die beskouinge van Karl Barth te hê.' Dié tendens is ook by sommige Suid-Afrikaanse eksponente van die Amsterdam-Kampenrigting te bemerk.
- 129 Potgieter (1955:6-7) trek wel sterk te velde teen die positivistiese idee van voorveronderstellingloosheid en sê: 'Dat die wetenskap van sekere *Voraussetzungen* of voorveronderstellinge wat self nie bewysbaar is nie uitgaan, staan vas. Alle eersterangse denkers erken dit. Niemand minder nie as Immanuel Kant handhaaf dat die wetenskap altyd uitgaan van sekere *a priori's* ... [D]ie *terminus a quo* van alle wetenskaplike arbeid [is] apriories van aard. Sonder twyfel is daar die feitemateriaal wat die vorseer se hipoteses medebepaal; maar as *subjek* van die ondersoek is hy gedurig besig om hierdie data ooreenkomstig sy uitgangspunt te *interpreteer*.' 'n Paar sake word egter hier buite rekening gelaat. Eerstens, dat Kant se aprioristiese denkkategorieë nie van dieselfde orde is as die veronderstellings waarvan Potgieter hier praat nie, sodat die Kantiaanse apriorieë nie as genuë ingeroep kan word nie. Tweedens, *het* die Kantiaanse apriorieë later – in die teoretiese fisika – geblyk onvoldoende te wees en is dit aangepas, sodat dit hier nie gaan om onbetwisbare

veronderstellings nie. Derdens is dit moeilik te begrype hoe Calvin dan die subjektiewisme vrygesping het by sy interpretasie van die Skrif en – anders as Luther en Barth – objektief kon interpreteer en weergee. Verskuuld in Potgieter se argument sit nog altyd die idee dat die *Gereformeerde* beskouing objektiwiteit waarborg.

- 130 Die eerste verwysing na die ANC in 'n inleidingsartikel in *Die Kerkbode* kom voor in die uitgawe van 27 Mei 1959 (p. 868) en daar lui dit onder meer: 'Oor die verhouding Kerk en volk' het die inboorlingeiers baie besliste en uitgesproke meninge, wat altyd weer terug kom op die één eis dat die Kerk sy deel moet bydra tot die vryheid vir die volkere van Afrika. In werklikheid word hiermee 'n beroep gedoen op die Christelike Kerk om kant te kies teen die owerhede wat tans aan bewind is, ten gunste van die revolusionêre vryheidsbeweginge onder die mense van Afrika. Dit is ook die standpunt van die algemene sekretaris van die African National Congress ... 'We shall organise a purely African Church under the banner of the ANC, and this Church will see to it that it draws away all Africans from the existing Churches'. *Die Kerkbode* betwyfel dit egter dat die ANC in dié doelwit sal slaag. Engelse Kerke steun hierdie bewegings, maar die Ned. Geref. sendelinge is onpartydig en weerhou hulle van inmenging op die politieke terrein. Dit beteken volgens *Die Kerkbode* nie dat teen swartmense en hulle strewe kant gekies word nie, want daar kan nie 'n 'Dopese myding van die volkslewe' wees nie. Die Kerk móét help om 'n Christelike volksgemeenskap met 'n Christelike wêreldbeskouing te bou.
- 131 Antonites (sj.86-105, 106-147) argumenteer dat dié wydste metafisiese raamwerk van 'n neo-Hegeliaanse aard was.
- 132 Volgens die rubriek 'Uit die Transvaal' (1935:117) was die Ned. Geref. Kerk juis in die jare 1900-1920 'nagenoeg die enigste liggaam ... wat die Afrikaanse beskawing [in Johannesburg] aan die gang gehou het'. Dié toedrag van sake het volksbelange en kerkbelange heg aan mekaar verbind. En die Kuypere model het presies dié koppeling moontlik gemaak.
- 133 Dié identifikasie spreek ook uit die rubriek 'Uit die Transvaal' in *Die Kerkbode* van 19/11/1941 oor 'Internering van predikante', waarin dit onder meer lui: 'Dit is die oortuiging van ons predikante dat dit hulle heilige roeping is om te ywer vir die aparte voortbestaan van die Boernasie; hulle hou vol dat daar geen Ned. Geref. Kerk sonder 'n Boernasie kan wees nie ... ' Vergelyk ook die groot aandeel wat die Ned. Geref. Kerk gehad het in die agitatie vir enkelmediumskole, o a *Die Kerkbode* 17/6/1942:835; 5/8/1942: 170; 18/11/1942:639-640; 24/2/1943:163; 5/5/1943:366; 1/9/1943:187-188; 8/9/1943:202-204; 15/9/1943: 231; 29/9/1943:274-275; 17/10/1943:432; 9/2/1944:17-118; 23/2/1944:166; 31/5/ 1944:476-477; 2/8/1944:99; 9/8/1944:117; 23/8/1944:167-168; 6/11/1944:207. H.D.A. du Toit (1945:54-55) merk in verband met die prediking in die Ned. Geref. Kerk op: 'In ons dae hoor ons ook nog 'n vierde eis [vir 'n goeie preek], en verwys dan na die 'volkspraak' wat handel oor die 'agteruitgang van die volk en die weë wat teruglei na die God van die vaders, ... wat landsprobleme behandel en wat ons mense beter vaderlanders maak'.
- 134 Dit gaan natuurlik nog steeds hier om 'n *algemene* karakterisering wat nie op elke individuele geval van toepassing gemaak kan word nie. Trouens, die stryd tussen verskillende politieke en ander faksies in Afrikanergeledere was indertyd so sterk dat 'n dag van verootmoediging 'met die oog op die toestand van verdeeldheid onder ons volk' vir 4 Junie 1939 uitgeroep is (*Die Kerkbode*, 17/5/1939:889). Onder die *teologiese* en dan met name die *Bybehoetenskaplike* bydraes van die era is daar egter weinig wat nie die Calvinistiese sienings gedeel het nie.
- 135 Die goudvelde van die Oranje-Vrystaat is eers in die middel van die veertigerjare ontdek en die toestroming daarheen het eers later gekom (vgl. Mentz, 1946:46). Ander Afrikaners het in groot getalle na die destydse Rhodesië en na Angola getrek, terwyl groot getalle immigrante Suid-Afrika binnegekom het (Eager, 1946:1049; Liebenberg, 1946:1051; Malherbe, 1946:1051; Redaksioneel, 1948d:507).
- 136 Die eerste *staats*ring van die OVS is eers in 1949 gestig (Wiegand, 1949), en die eerste gemeente is eers in 1950 op die Vrystaatse goudvelde gestig (vgl. McDonald, 1956).

- 137 Stede soos Kaapstad, Port Elizabeth (vgl. Alheit, 1955) en Kimberley het tussen 1923 en 1948 egter ook 'n gesamentlike groei van 285 % lidmate beleef, terwyl die groei in die getal lidmate vir die Kerk as geheel vir dié tyd maar 40 % was (P. du Toit, 1948a). Wat Oos-Londen betref, vgl Redaksioneel (1950e; 1952g).
- 138 Dié statistiek is gebaseer op die kerklidmate met die die Ned. Geref. Kerk kontak behou het (vgl. Wassenaar, 1940:234-235).
- 139 Die aantal bejaardes in die stede het sterk toegeneem. Die volgende tabel dui aan watter (benaderde) persentasie blanke persone bo 65 in verskillende tye in die stede gewoon het:
- 1911: 51%
- 1926: 60%
- 1936: 66%
- 1946: 73%
- 1949: 75% (P. du Toit, 1951).
- 140 Landwyd het slegs 29,2% van blanke persone bo 65 ouderdomspensioen ontvang (P. du Toit, 1951:231).
- 141 Die bronne vermeld ongehoordig nie telkens alle beroepe nie. Waar slegs een syfer vermeld word, is dit omdat die bronne nie dieselfde indelings gebruik het nie.
- 142 L.E. du Toit (1950e) berig dat in Bloemfontein 67% van die Afrikaners selde of ooit kerk toe gegaan het nie en slegs 18% gereeld, terwyl 66% selde of ooit Nagmaal gebruik het, 58% selde of ooit Bybel gelees het en 52% van die gesinne glad nie huisgodsdienis gehou het nie (vgl. ook Kocks, 1955).
- 143 Dit word weerspieël in die groot aantal kerklike publikasies oor 'sekte' (vgl. Redaksioneel, 1953c) en in Lombard (1945) se berig oor 'n jong vrouelidmaat wat sterk aangespreek voel deur Joad se *Guide to modern wickedness*, van 'n boer wat die onverkorte uitgawe van *Mein Kampf* van hoek tot kant bestudeer het en van pamflette, vlugskrifte en brosjures met kommunistiese propaganda wat in die stedelike gebiede versprei en greig gelees is.
- 144 Op die langer termyn is die probleem van verstedeliking wel deeglik aangespreek, bv deur studies en volkskongresse, soos dié van 1947 (vgl. Redaksioneel, 1947:853) Vergelyk ook Nicol (1947:116-120).
- 145 Vergelyk Rossouw (1945:315-316) se protes teen predikante wat hulleself nie kenbaar maak deur hulle amptelike kleredrag nie en hom via die priesterlike eford van die Ou Testament teen Luther op Calvin beroep, wat 'n 'deftige gewaad' vir die predikant gepropageer het, 'wat op niks anders neerkom as 'n spesiale, erkende klerikale drag nie'.
- 146 Vergelyk Ebersohn (1946:1088) wat die 'stedelike trek' van die predikante vergelyk met witbloedliggaampies wat na 'n wond toe stroom om die gevaarplek te verdedig.
- 147 Volgens die Carnegieverslag was 25% van alle blankes teen die begin van die era, waaroor dit hier gaan, armbblankes (Kruger sj. (a):529).
- 148 Vergelyk die rubriek 'Uit die Vrystaat', 1940:127-128.
- 149 Vergelyk byvoorbeeld die rubriek 'Uit die Transvaal' in *Die Kerkbode* (16/1/1935:117), waar dit onder meer lui: 'As ons die besigheid wil gebruik om ons eie waarde te bevorder, moet dit geskied met Afrikaanse kapitaal, deur Afrikaanse bestuurders.' Dit was aan dié behoefte dat die Reddingsdaadbond konkrete beslag gegee het (vgl. die rubriek 'Uit die Vrystaat' in *Die Kerkbode*

- van 10/1/1940:61-63, waar die doelstellings en werksywyse van dié Bond uiteengesit word). Hierby moet ook nog gevoeg word die Afrikanerverset teen die immigrasiebeleid van die destydse regering as gevolg waarvan 'n stroom buitelanders, veral Engelsspreekendes die land binnegekom het (Krüger s.j. (a):536).
- 150 Selfs die Wêreldraad van Kerke is daarvan verdink dat 'Rockefeller se miljoene' daaragter skuil (Wassenaar, 1948:1393-1394).
- 151 Vergelyk Bruwer (1935) se voorspraak vir 'n nasionaal-sosialistiese staat en Schumann se resensie op dié boek in *Die Kerkbode* 29/5/1935:1040-1041.
- 152 Vergelyk ook die September 1942-uitgawe van *Wapenskou* (die amptelike orgaan van die Afrikaanse Nasionale Jeugbeweging) waarin 'n verskeidenheid van persoonlikhede die idee van 'n magstaat propageer.
- 153 Dit was juis J.B.M. Herzog se beleid van 'n Suid-Afrikaanse nasionalisme, van die gelykberegtiging van Afrikaans en Engels as voertale en die instel van dubbelmediumskole wat tot sy ondergang gelei het en bygedra het tot die groei van die Gesuiwerde Nasionale Party van D.F. Malan (Krüger s.j. (a):532 e v).
- 154 Vergelyk egter Hay (1945:345) wat *Die Kerkbode* dit verwyrt dat dié blad tot in 1944/5 gewag het voordat dit nasionaal-sosialisme as politieke sisteem afgewys het en dat die Ned. Geref. Kerk nasionaal-sosialisme nie reeds in 1940 die stryd wou aansê en as 'n vreemde ideologie wou veroordeel nie. Volgens hom sou dit vir die Ned. Geref. Kerk teen 1945 beter wees om liewer ook verder te swyg.
- 155 Terme wat in dié tyd vir staatsstrukture gebruik is, is vloeibaar. Na regte het die Ossewabrandwag en die Nazi-gesindes die regte nasionaal-sosialistiese gesagstaat-idee voorgestaan. Die Nasionaliste het soms gepraat van 'n 'magstaat', sonder dat daarmee 'n nasionaal-sosialistiese filosofie aan gekoppel is. In die voorsprekers van dié idee is die idee van 'n veelpartystaat egter nie altyd met akklamasie begroet nie. Venter (1941:359) het byvoorbeeld bedenkinge oor dié stelsel, omdat 'die partystelsel in die praktyk nog altyd 'n vrugbare bodem vir intrige en uitbuiting en verbittering geword het'. Hy is ook gekant teen die 'vryheid van die pers' (Venter, 1941: 360): 'Vryheid mag slegs aan die pers gegee word as dit vertolk die ware gees, die inhoud van die siel van die nasie-geheel. Te lank reeds het die vryheid van die pers gelei tot die verslawing van ons volk,' en staan 'n 'staatsbeheerde kapitalisme' voor.
- 156 Dis is belangrik om hier te wys op 'n 'alternatiewe stroom' in die eksegese van die tyd, wat nie meegedoen het aan die nuwe identifisering van volksideale met die Calvinistiese voorveronderstelling nie. Vergelyk in dié verband bv Verhoef (1943a:310-311) se artikel oor 'Christus wat gekruisig is: onderwerp van ons prediking' en A.J. van der Merwe (1943) se bydrae oor 'Christus die middelpunt van die Skrif. Oor die algemeen is die preke wat weekliks in *Die Kerkbode* verskyn ook geestelike of dogmatiese meditasies oor die een of ander teologiese tema, en bevat dit min 'nasionalistiese' stof.
- 157 Hier het die simboliese ossewatrek van 1938 en die inwyding van die Voortrekkemonument 'n geweldige rol gespeel. Vergelyk in dié verband die artikels in die Voortrekkereufeensnommer van *Die Kerkbode* (23 November, 1938). Uit dié trek is sowel die Reddingsdaadbond as die Ossewabrandwag gebore, wat beide 'n groot invloed op Afrikanerselfbeeld en Afrikanernasionalisme sou uitoefen.
- 158 Vergelyk veral die rubriek 'Uit die Transvaal' van *Die Kerkbode* van 21/1/1942:85 onder die opskrif: 'Ons grootheid'. Daarin word veral die Afrikaner se godsdienssin as dié onderskeidende kenmerk aangedui.
- 159 Vergelyk bv. die polemieke rondom die Afrikaanse letterkunde van die dertigerjare: 'Uit die Transvaal', 1943a; Redaksioneel, 1943e; T.C. Pienaar, 1943, maar ook Z.J. Pretorius, 1988.

---

# Gisting en verandering (1958–1990)

## Inleiding

Dat die verandering wat daar in die vyftigerjare in die Bybelwetenskappe in die Ned. Geref. Kerk begin intree het sedert die sestigerjare momentum sou kry, was om verskeie redes onvermydelik.

### *Beter gespreksmoontlikheid*

Afgesien van J.H. Kritzinger [1938], E.P. Groenewald [1938] en P.F.D. Weiss [1948], was dit maar eers sedert 1950 dat Ned. Geref. geleerdes wat in daardie vakke gepromoveer het, dosente geword het in Semitiese Tale en Ou- en Nuwe-Testamentiese wetenskap (Fensham, 1969:81-83). Gevolglik was dit eers sedert die vyftigerjare dat studente van die Ned. Geref. Kerk nagraadse studies onder hierdie persone kon begin doen.<sup>1</sup> Fensham (1969:83) het gelyk wanneer hy sê: 'Met die vermeerdering in getal promovendi in die Ou Testament en Semitiese tale het 'n gesprek moontlik geword wat bevrugterend inwerk.'

Die feit dat 'n groot getal studente hulle nagraadse studie in die Semitiese en Klassieke Tale gedoen het, het 'n besliste invloed op die gesprek gehad. In die Semitiese Tale is Ou-Testamentiese geskrifte byvoorbeeld in die konteks van tydgenootlike ou Nabye Oosterse dokumente, en die godsdiens van Israel op 'n meer godsdienswetenskaplike as teologiese manier bestudeer. Dié perspektiefverskuiwing sou die Ou-Testamentiese wetenskap nie onaangeraak laat nie.



## *Veranderde wetenskaplike wêreldbeeld*

Terselfdertyd het die bewussyn ook posgevat dat die Westerse meganistiese wêreldbeeld – waarteen die gereformeerde teologie so sterk opgekom het – intussen verander het. Venter (1965:231) het gelyk as hy sê:

In die eerste plek is die wêreldbeeld dinamies, indeterministies. Materialistiese beskouinge is ingeruil vir meer biologiese, psigologiese en sosiologiese beskouinge. Die nadruk val nie meer soseer op waarneming en logiese denke nie, maar op begrippe soos lewe, eksistensie, skepping, ensovoorts ... Verder, die geheel word vandag meer beklemtoon as die samestellende dele.

Hoewel dié verandering nog geensins die wêreldbeeld van die *Christelike* wetenskap bevredig het nie (Venter, 1965:232), het dié veranderde situasie gemaak dat die ou strydpunte irrelevant begin word het. Die *konteks* waarbinne teologie bedryf is, het vir 'n ander benadering gevra.

## *Woelinge in gereformeerde kringe oor Skrifbeskouing*

Die woelinge wat daar in dié tyd in Nederland, en spesifiek in Gereformeerde kringe, rondom Skrifbeskouing en Kuyperianisme aan die gang was (Potgieter, 1965; Huijser s.a.; Trimp, 1970; Kuiper, 1971; Van Genderen, 1971) moes noodwendig die een of ander tyd in die Suid-Afrikaanse gesprek aan die orde kom. Verhoef (1969a:137) dui tereg aan dat die vraag na die 'gesag van die Ou Testament' met publikasies van Baarda, Koole, Hartvelt en Kuitert in Nederland aan die orde gestel is. Tussen studente van die middel sestigerjare was die diskussie oor onderwerpe soos 'Skrifbeskouing', 'die historisiteit van Bybelse verhale', en 'geskiedenis en kerugma' aan die orde van die dag. Studente het boeke soos dié van Lever (*Waar blijven we?*), Th. Delleman (*Wording van mens en wereld; Begin en nieuw begin*) en Kuitert (*Verstaat gij wat gij leest?*), waarteen Verhoef (1969a:137) dit opneem, ywerig geles, bespreek, betwis of bewonder. Dié gesprekke moes op die duur 'n invloed uitoefen.

## *Wyer ekumeniese betrekkings*

Terwyl 'ekumene' in die Calvinistiese era as 'n teken van liberalistiese 'interkerkisme' aangesien is, is dit interessant om te sien hoeveel daar sedert die jare sestig in Ned. Geref. kringe oor ekumene en ekumeniese betrekkings geskryf is. In sy stuk oor die *academica oecumenica* en die betekenis van *universitas* merk Hanekom (1964) op dat die 'tydperk van akademiese isolasie, wat in meer as een opsig saamhang met wetenskaplike onvolwassenheid, nou verbygaan' (1964:67). Hy bepleit interdisiplinêre, interkerklike en internasionale samewerking op die gebied van die teologie. Hoewel die praktyk van ekumeniese gesprek nog in dié tyd moeilik sou verloop (De Gruchy, 1974), kon König (1970a:258-259) selfs Rooms-Katolieke Bybelnavorsing ongestraf 'n pluimpie gee. Terselfdertyd het 'n hele aantal studente by teologiese inrigtings *anders* as die Vrije Universiteit gaan studeer. Sommige promoveer in Kampen of Basel, terwyl ander weer hulle doktorsale studies in Suid-Afrika klaarmaak en dan oorsee gaan studeer. Utrecht, Groningen, Leiden, Göttingen, Tübingen, Münster, Bonn, Marburg, Cambridge, Oxford en Londen is almal plekke waar Ned. Geref. teologiestudente ná-doktorsale studie onderneem. Hierdeur ontstaan daar 'n internasionale kontak wat veel wyer is as wat voorheen die geval was, sodat die horison noodwendig moes verskuif.<sup>2</sup>

## *Die verselfstandiging van Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap*

Fensham (1969:77) periodiseer die geskiedenis van Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap met reg met verwysing na die stigting van die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika (OTWSA). Die stigting van die OTWSA [1957] en Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika (NTWSA) [1965] (en die latere Vereniging vir Bybelkunde [1980]) dui inderdaad op 'n waterskeiding in die geskiedenis van die Bybelwetenskappe in Suid-Afrika (vgl. Van Selms, 1959).

Mense uit verskillende denominasies en selfs van uiteenlopende godsdienstige oortuiging het referate by werksessies van die gemeenskappe gelewer en aan die diskussies deelgeneem. Teen 1969 is kongresse van die OTWSA ook reeds toegesprek deur mense soos Th.C. Vriezen (Utrecht), G. Fohrer (Erlangen), J. Bright (Richmond), A. Malamet (Jerusalem), J. Barr (Manchester) en A.S. Herbert (Birmingham) (Fensham, 1969: 84).

Die selfstandigheid van Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap het ook uitdrukking gevind in die feit

- (a) dat studente nou veel meer as tevore hulle doktorsale studies in Suid-Afrika voltooi het,
- (b) dat eie Suid-Afrikaanse handboeke vir die Bybelwetenskappe geskryf is, byvoorbeeld die reekse *Gods Woord in mensetaal* [1972+]; *Handboek by die Nuwe Testament* [1978+] en *Die Literatuur van die Ou Testament* [1986+], en boeke soos Deist (1975b; 1976a; 1976b); Van Zyl (1976); Eybers (1977a; 1977b); Deist & Burden (1980); Deist, Vosloo, Pretorius & Du Plessis (1981); Deist & Du Plessis (1981); Fensham & Pienaar (1982); I.J. du Plessis (1985); De Klerk & Schnell (1987),
- (c) dat, afgesien van die *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* (wat die *Gereformeerde Vaandel* vervang het), verskeie nuwe Afrikaanse teologiese tydskrifte in hierdie tydvak die lig gesien het, byvoorbeeld die publikasie van die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap, wat onlangs herdoop is tot *Old Testament Essays (New Series)*; *Neotestamentica*, *Skrif en Kerk*, en *Scriptura*, asook verskeie fakulteitstydskrifte, en
- (d) dat, soos Van Selms (1959) vir die OTWSA in die vooruitsig gestel het, heelparty boeke in Afrikaans verskyn het waarin bevindinge van die Bybelwetenskappe op gepopulariseerde wyse aan die breër publiek bekend gestel is, terwyl verskeie fakulteite sentra gestig het wat Bybelkursusse vir gewone lidmate aanbied.

## *Interdenominasionele Bybelkundedepartemente aan universiteite*

Die stigting van interdenominasionele Bybelkundedepartemente soos die Departement Ou- en Nuwe Testament aan die Universiteit van Suid-Afrika [1961] en die latere Bybelkundedepartemente aan verskillende universiteite (bv. Fort Hare, Port Elizabeth, Oranje-Vrystaat, Randse Afrikaanse, Noorde, Stellenbosch, Wes-Kaap, Pretoria, Natal, die Universiteite van Durban-Westville en Zululand, Potchefstroom vir Christelike Hoër Onderwys) het ook 'n verandering gebring in die benadering tot die Bybelwetenskappe. Behalwe aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys was dié departemente nie aan die een of ander Kerk of konfessie gebonde nie. Die dosente sowel as die studente van dié departemente het uit verskillende denominasies gekom, sodat verskillende sienings mekaar begin slyp het.

In 'n resensie op 'n simposiumpublikasie van die Instituut vir Teologiese Navorsing aan UNISA (Vorster (ed), 1980) merk Jonker (1981:240) onder meer op: 'Die wins wat opgesluit lê in die groot verskeidenheid van vertrek- en gesigspunte word myns insiens ... grotendeels verminder deur 'n gebrek aan rekenskap van bestaande verskille. Heterogene groothede staan hier langs mekaar. Is dit kenmerkend van ons teologiese toekoms?' In 'n sin reflekteer dié opmerking inderdaad die nuwe fase wat Suid-Afrikaanse teologie – en dan met name ook die Ned. Geref. teologie – in hierdie era ingegaan het, naamlik 'n era waarin 'n groot verskeidenheid standpunte *langs* mekaar en in kompetisie met mekaar te staan gekom het.

Dat dergelike standpunte luiters langs mekaar gestaan het, het egter nie, soos Jonker se stelling mag impliseer, beteken dat hulle nie in voortdurende gesprek met mekaar was nie. Dié soort konfliktsituasie het op die duur altyd 'n invloed op wetenskapsbeoefening. Heisenberg (1969:147, 155, 173) se opmerkings in dié verband is insiggewend (kursivering toegevoeg):

Verschiedene Beobachtungssituationen ... sind eben häufig komplementär zu einander, dass heisst sie schliessen einander aus, können nicht gleichzeitig verwirklicht werden, und die Ergebnisse der einen können nicht eindeutig mit denen der anderen verglichen werden ... Aber die beiden Betrachtungsweisen ergänzen einander auch ... Es wäre an dieser Stelle sicher falsch, naturwissenschaftliches oder philophisches Wissen mit dem Satz > Jede Zeit hat ihre eigene Wahrheit < aufweichen zu wollen. Aber man muss sich doch gleichzeitig vor Augen halten, dass sich *mit der historischen Entwicklung auch die Struktur des menschlichen Denkens ändert*. Der Fortschritt der Wissenschaft vollzieht sich nicht nur dadurch, dass uns neue Tatsachen bekannt und verständlich werden, sondern auch dadurch, *dass wir immer neu lernen, was das Wort > Verstehen < bedeuten kann.*<sup>3</sup>

Die 'heterogene groothede' wat Jonker tydens die simposium teenoor mekaar sien staan het, sou mettertyd 'n verandering in die wetenskaplike *bewussyn* tot stand bring en 'n ander definisie aan *verstaan* gee.

### *'n Wending in die sistematies-teologiese gesprek*

Waar die kollig in die dogmatiek vroeër (teties) op Gereformeerde denkers of (apologeties) op skeptici geval het, het die gesprek nou meer internasionaal en interdenominasioneel geword (vgl. bv. Van Huyssteen, 1969; I.J. du Plessis, 1972; Louw, 1973; König, 1974b). Reeds die feit dat die term 'dogmatiek' minder dikwels en die term 'sistematiese teologie' meer dikwels gebruik is, dui op 'n verandering. Soos later aangedui sal word, was dit juis uit hierdie oord dat die noodsaak van besinning oor kenteoretiese en wetenskapsteoretiese besinning geblyk het. Dié deel van die gesprek, wat eers later in die Bybelwetenskappe begin het, sou 'n beslissende wending in die besinning bring.

### *Veranderde politieke situasie*

Die era onder bespreking is ingelui met die byna gelyktydige gebeurtenisse van die Republiekwording en die Cottesloe-beraad

(Lückhoff, 1978), waar die apartheidstelsel enersyds grondwetlik vasgelê is en andersyds skerp onder kritiek gekom het (vgl. Lede van Suid-Afrikaanse Werkgemeenskap vir Sendingwetenskap, 1980). Die vroeëre 'skeidslyne' wat 'liberale' politiek en teologie van konserwatiewe politiek en teologie geskei het, het nou begin vervaag. Terwyl sommige konserwatiewe teoloë dié beleid steeds gepropageer het, het ander hulle sterk uitgespreek teen die Kerk se rassebeleid. Dié onderskeid kan duidelik gesien word in geskrifte van onderskeidelik Groenewald en Verhoef.

Ná die Cottesloe-beraad het die Ned. Geref. Kerk 'n verklaring uitgereik waarin lidmate verseker is dat dié Kerk se 'verklaarde beleid (van apartheid) nog onaangetas staan' (Groenewald, 1961a:131-133). Groenewald (1961a:136) self is egter nie heeltemal tevrede met die verklaring nie, omdat apartheid (insluitende die Wet op Gemengde Huwelike) volgens dié verklaring te veel as 'n blote *metode* vir die hantering van die rasseprobleem voorgestel word, en as "n suiwer praktiese maatreël wat nie noodwendig Skriftuurlik verantwoord hoef te wees nie ... Na die insig van die kerk is hierdie lewenspatroon ook Skriftuurlik verantwoord'. Daarteenoor spreek Verhoef hom skerp uit teen die Skriftuurlike begroning van die verbod op gemengde huwelike, soos dit sedert 1915 deur die Ned. Geref. Kerk bepleit is en bevind:

Die Afrikaanse kerke het dus die perke van hulle profetiese getuienis oorskry, toe hulle knaend by die owerheid daarop aangedring het dat laasgenoemde 'n Wet op Gemengde Huwelike sou instel. *Vir hierdie profetiese getuienis het hulle geen grond in die Skrif gehad nie!* (Verhoef, 1961b:168).

Kotzé (1961:95)<sup>4</sup> kom weer, hoewel versigtig, op teen die idee van aparte kerke vir aparte bevolkingsgroepe, bepleit gereelde gesamentlike aanbidding en voorsien dat die era van 'voogdyskap' ten einde sal loop, omdat dit slegs 'n tydelike maatreël is (1961:125-127; vgl. ook W.J. van der Merwe, 1962), terwyl König (1974a) kerklike apartheid skerp kritiseer en iemand soos Krüger (1972) die hele beleid van apartheid prinsipieel verwerp (vgl. ook Van Wyk, 1976). Die rol van

die kerk (Du Toit, 1981a), en by name die Ned. Geref. Kerk, en die gebruik van die Skrif in die apartheidsdebat sou telkens onder die soeklig kom (vgl. Vorster (red), 1979). Die verdeling in Afrikanergelede oer die beleid het weerklank gevind in die Kerk, en daarmee ook in Bybelwetenskaplike gelede, sodat die één soliede sosiale raamwerk waarbinne die Bybel vroeër bestudeer is, nou begin verbrokkel het.

### *Die invloed van die sendingsituasie*

Namate die Ned. Geref. Kerk se sendingaksie sy koloniale verlede begin ontgroeï het, het die sendingsituasie nuwe eise gestel aan Skrifuitleg en teologisering. Wat vroeër teologies en hermeneuties vanselfsprekend korrek voorgekom het, het nou problematies geword (vgl. Burden, 1973; Bosch, 1972a; Pretorius, 1975; 1980a; 1980b). Sendelinge wat self Bybelwetenskaplikes was, het die irrelevansie van die Europees-georiënteerde Gereformeerde teologiese raamwerk en hermeneutiek vir Afrika duidelik begin aanvoel en gewys op die noodsaak om aanpassings te maak vir *Afrika* se eie konteks.

### *Die invloed van swart teologie en bevrydingsteologie*

Veral sedert die sewentigerjare het swart teologie en veral bevrydingsteologie die 'blank-alleen'-greep op die (Gereformeerde) teologie gebreek. Ned. Geref. teoloë is gedwing om hulle te verantwoord teenoor die meer materialistiese hermeneutiese basis van dié teologieë, wat vreemd was aan die idealistiese basis van klassieke Gereformeerde denke (vgl. Bosch, 1972b; Boshoff, 1973; Smith, 1973; Crafford, 1973; Meiring, 1975; Boesak (red), 1976; Pretorius, 1977). Een van die reaksies van Ned. Geref. kant was 'n oproep om 'teologiese kontekstualisasie' (D.R. de Villiers, 1973: 241; Burden, 1983; 1986a; vgl. Sebothoma, 1989; Lapointe, 1986). Hierdie beweging het die selfevidentheid van die veronderstellings van Gereformeerde Bybelwetenskap skerp bevraagteken en 'n indringende gesprek daaroor aan die gang gesit.

## *Verandering in die dosentekorps*

Die geslag wat nog steeds die ortodokse standpunte in die Ned. Geref. Kerk voortgesit het of verandering geïnisieer het, het in 'n tyd waarin dinge oor 'n wye front verander het, die een ná die ander die tuig neergelê: Kotzé [1969], Hanekom [1976], Potgieter [1977], Verhoef [1979], Du Preez, Groenewald, Fensham, Van Zyl. Hulle plekke is ingeneem deur 'n generasie wie se biografieë en teologiese opleiding (ten minste sover dit na-doktorale studie betref) sterk verskil het van hulle eie.

In verskeie gevalle het die jonger generasie Bybelwetenskaplikes teen daardie tyd reeds op politieke en/of teologiese front sterk verskille gehad met die Ned. Geref. Kerk.<sup>5</sup> Dié wat op teologiese front met die Kerk gebots het, het hoofsaaklik beswaar gehad teen die kerklike *Skrifbeskouing* (en gevolglik ook die *Skrifgebruik*), terwyl diegene wat op 'n politieke front met die Kerk gebots het, hoofsaaklik beswaar gehad teen die kerk se *Skrifgebruik*. Dit spreek vanself dat die 'beswaardes' 'n ander koers sou inslaan in hulle eie navorsing en onderrig en dat hulle soms reaksionêr sou reageer.

## *Gevolgtrekking*

Aangesien die Bybelwetenskap in die Ned. Geref. Kerk op die een of ander manier op een of meer van bostaande invloede gereageer het, is dit moeilik om die koers wat hulle in dié era ingeslaan het, onder 'n eenvoudige noemer te bring – ten minste sover dit die tyd ná 1970 aangaan. Die tydvak sedert 1970 is eerder gekenmerk deur 'n verskeidenheid in benadering en deur 'n lewendige gesprek tussen die verskillende benaderings.

In die vorige hoofstuk is melding gemaak van 'n groter openheid en verdraagsaamheid wat in die Ned. Geref. teologie en Skrifhantering gekom het ná die era waarin 'n ortodokse teologie 'n houvas op dié Kerk gehad het. Daardie gees word duidelik weerspieël in verskeidenheid van sienings in die artikels wat in die *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* en deur die *Ou Testamentiese Werkgemeenskap*



gepubliseer is. Dit is interessant om te sien dat outeurs in hierdie tyd self geneig is om etikette soos *behoudend* en *liberaal* in aanhalingstekens te skryf (vgl. Verhoef, 1960a: 61; Fensham, 1960a:57 – vgl. egter Verhoef, 1970c:228; Potgieter, 1976:258), waardeur hulle die vervaging van vroeëre onoorbrugbare grense aandui.

Dit beteken egter nie dat die deure vir kritiese wetenskap meteens oopgeswaai het nie. Daar is in die ouer generasie van dié tyd 'n duidelike onderskeid tussen 'n meer konserwatiewe en 'n meer kritiese benadering. 'Konserwatief' en 'krities' dui hier egter nie op 'pole' nie, maar op verskillende punte op 'n kontinue skaal, waartussen *dieselfde* persone selfs heen en weer kon skuif. Daarom word hier 'n onderskeid gemaak tussen die *meer* konserwatiewe en *meer* kritiese benaderings.

## Die meer konserwatiewe benadering

By hierdie groep merk 'n mens

- (a) 'n prinsipiële afkeer in die histories-kritiese metode,
- (b) 'n sterk verwantskap met die konserwatiewe Gereformeerde teologie, en
- (c) aansluiting by
  - (1) die Calvinistiese Wysbegeerte,
  - (2) die gedagte van Christelike wetenskap en
  - (3) die gevolglike afkeer in allerlei 'ismes'.

Hoewel die Calvinistiese wysbegeerte en Christelike wetenskap 'n duidelike ondertoon in baie geskrifte is, is dié onderwerpe veel minder as in die vorige era die *tema* van ondersoek. Waar daar wel oor die tema geskryf is, verskil dit inhoudelik nie juis van vroeëre geskrifte nie (Venter, 1960; 1961a; 1961b; 1964; 1967; Potgieter, 1959a; Verhoef, 1965b; vgl. die kritiese opstel van Strauss, 1969). Omdat daar egter 'n beweging op terreine (a) en (b) hierbo te bespeur is, konsentreer ons vervolgens op dié gebiede.

## ***Evaluering van die histories-kritiese metode***

Verhoef (1960a:61) skryf in dié verband:

Ondanks die stralekrans van wetenskaplikheid waarmee hierdie 'hipoteses' [van die historiese kritiek] versier word, besef 'n mens te goed dat die metode van benadering en die uiteindelijke resultate daarvan deur 'n 'filosofiese' apriorisme beheers word, wat niks minder nie as die ontkenning van die openbaringskarakter van die Bybelboek behels.

Die weersin in kritiese teologie, sowel as die verwyf teen die 'hipotetiese aard' van dié rigting<sup>6</sup> resoneer nog uit die vroeëre era. Verhoef (1960a:62) is ook, soos die vroeëre generasie, oortuig dat argeologiese vondste en bevindinge die outentisiteit van die outeurskap van Genesis kan bewys. Dié oortuiging het, soos by die 'Calviniste', te make met twee (versweë) veronderstellings, naamlik

- (a) dat die menslike skrywers nie werklik as *historiese* subjekte by die opskrifstelling van die tekste betrokke was nie, maar reine kanale vir die goddelike openbaring (voorbeeld hiervan verskyn in Bylae 5A); en
- (b) dat die goddelike openbaring 'n geskiedkundig feitelik korrekte karakter het (voorbeeld hiervan verskyn in Bylae 5B).

Wie die feitelike karakter van (gegewens in) die Bybel betwyfel, betwyfel die objektiwiteit, en dus die waarheid, van die openbaring.

## ***Die teologies-hermeneutiese raamwerk***

Die konserwatiewe rigting hanteer die Bybel in die eerste plek as normatiewe Godswoord. In die gang van die openbaring wat dié Woord tot stand gebring het, kan daar hoogstens 'n onderskeid getref word tussen die ou en die nuwe bedeling, maar beslis nie – soos by die meer kritiese teoloë – tussen verskillende tradisies en 'teologieë' in die Bybelse tyd of die Bybel self nie. Hoewel daar dikwels gesê is dat 'n eksegeet van die resultate van die historiese Skrifondersoek moet 'kennis neem', het daar van dié kennisname in die praktyk weinig tereggekem. Die Bybelse teks is, ten spyte van kultuurhistoriese

opheldering in eksegetiese opmerkings, basies as bó-tydelike dokument gehanteer. Heyns (1966:37) skryf in dié verband: 'Wat God in sy openbaring vóórgedink het, moet in die teologie nagedink word. Die teologie moet die spreke van die lewende God in menslike begrippe sistematies weergee.'

Verhoef (1959a) se bespreking van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament sien weliswaar af van die vroeëre benadering<sup>7</sup> waar Nuwe-Testamentiese tekste as dogmatiese *loci* gehanteer is (vgl. egter De Villiers, 1964:21), maar hy wys 'n godsdienst-historiese benadering van dié probleem van die hand (Verhoef, 1959a:90) en verkies 'n *openbarings*historiese benadering, waarvolgens daar slegs 'n dispensasionele verskil is tussen die Ou en die Nuwe Testament. Anders as in die histories-kritiese benadering, is daar in die openbaringshistoriese rigting geen ruimte vir die opvatting dat Bybelse uitsprake in die eerste plek *tydgebonde* en kultureel relatief is nie.<sup>8</sup> 'Vir die *eksegese* is die oordeel oor hierdie verhouding (tussen die Ou en Nuwe Testament) die kruising van die weë wat die resultate van die histories-kritiese, die Joodse en die Christelike eksegese wesenlik bepaal' (Verhoef, 1959a:90).

Vanweë die klem op die openbaringsgehalte, en daarmee op die goddelike sy, van die Bybel word Bybelse uitsprake as (direk) normatief vir die moderne gelowige opgeneem (vgl. P.R. van der Merwe, 1962:443,447-448; Riekert, 1976:241 – voorbeelde verskyn in Bylae 5C). Juis omdat die direkte Bybelwoord die norm verskaf, mag daar geen 'eksperimente met die eksegese' wees nie (Groenewald, 1964:137). Eksegese moet (grammaties-histories – Groenewald, 1964:139; Verhoef, 1977:147)) uitlê wat daar staan, en niks meer of minder nie.<sup>9</sup> M. Müller (1975:340) formuleer selfs eksplisiet:

As gekom word by die teologiese soeke na hoofaksente by Paulus en ook by die literêr-kritiese aanbiedinge is dit miskien goed om saam met Shepard 'n streep te trek deur alle spekulatiewe sisteme, hoe teologies wetenskaplik dit ook al skynbaar poog te wees. Die beginsel wat hy neerlê, sny nie alleen alle gissinge af nie, maar is verreweg die beste versekering dat by die boodskap van Paulus

uitgekom sal word. Hy onderstreep baie sterk ... en lê as korrekte wetenskaplike teologiese metode dié reël neer: 'The best and really only way to interpret Paul's message concerning Christ is to follow the common sense method of historico-grammatical exegesis ...'

As kriterium vir goeie eksegeese voeg Verhoef (1977) by die grammaties-historiese analise ook nog die heilshistoriese kontekstualisering van 'n teks. Deur die Ou Testamant loop daar ses 'bane' wat in die Christusgebeure en die Christusfiguur uitmond.<sup>10</sup> Die heilshistoriese konsep wat hier ingespan word, vertoon egter 'n eienaardige karakter. Hoewel dit volgens dié siening belangrik is dat dinge in die Bybelse tyd gebeur het soos dit in die Bybel beskryf word,<sup>11</sup> en die 'feite' dus krities seker gestel moet word, mag Bybelse beskrywings nie aan historiese kritiek blootgestel word nie, omdat *heilsgeskiedenis* en *heilsfeite* iets *anders* is as gewone geskiedenis (vgl. König, 1979b; Jonker, 1979).<sup>12</sup> Daarmee word die 'feitelikheid' van die Bybel aanvaar én buite kritiek gestel.

Dat die *openbarings*beskouing wat hier ongedefinieerd funksioneer, direk aansluit by die sienings van die 'ortodokse' gereformeerde teologie van die vorige era, is duidelik: 'Openbaring' word nie regtig *histories* verstaan nie, maar as iets absoluuts en ewig (vgl. Verhoef (1964a:73). Daarom is Bybelse uitsprake normatief.

Tog is daar onderskeid gemaak tussen dele van die Bybel wat 'normatief' is en ander wat 'nie normatief is nie'. Waar iets as nie-normatief beskou is, is die dispensasionele 'skaduwee-werklikheid'-skema gebruik: sekere Ou-Testamentiese gebruike was 'n 'skaduwee' wat na Christus heengewys het en in Hom 'vervul', en derhalwe nie nou meer van krag is nie. *Watter sake* as 'verbygaande' beskou moes word, was egter dikwels 'n kwessie van persoonlike opinie. Vergelyk byvoorbeeld Kritzinger (1960:45) se argument oor bepaalde liturgiese gebruike van die Ou Testament:

Nou is daar inderdaad baie gebruike wat vir die gelowige van die Ou Testament normatief was, wat vir die Nuwe-Testamentiese gelowige nie meer normatief is nie, so bv. alles wat in die skema

van die skaduwee staan. Maar daar is ook die dinge wat nie verval het nie, wat hulle geldigheid behou het – omdat dit onveranderlike beginsels beliggaam wat vir die gelowiges van albei bedelinge geld. En dit is onses insiens ook in hierdie saak die geval (klem toegevoeg).

Ou- of Nuwe Testamentiese 'teologie' bestaan, as gevolg van die besondere openbarings- en Skrifbeskouing, hier hoofsaaklik uit 'n sistematisering van Bybelse gegewens wat met 'n bepaalde *begrip* of tema, soos 'kerk' (Groenewald, 1962b), 'geregtigheid' (Eybers, 1963), 'vreemdeling' (Muntingh, 1962), 'Israel' (Verhoef, 1964a), 'dankbaarheid' (Bothma, 1964), of 'eersgeborene' (König, 1967) verband hou, sonder om aandag te skenk aan die sosiale bedding, teologiese tradisie, verskil in historiese tydvakke of literêre genres waarin die besondere konsepte in verskillende tekste gebruik is. Trouens, Verhoef (1961c) wil nie weet van verskillende 'tradisies' in die Ou Testament nie, en Eybers (1970; 1971) bespreek profetisme en apokaliptiek in die Ou Testament sonder enige verwysing na die sosiale bedding waaruit dié bewegings opgekom het.<sup>13</sup>

Binne 'n raamwerk waar die historisiteit van gebeure sonder meer aanvaar word, die eksegetiese metode én die hermeneutiese opsies beperk is en geskiedenis geen werklike rol speel nie, is daar kwalik ruimte vir *nuwe* insigte. Daar is hoogstens plek vir metodiese aanpassing en die raffinerings van bestaande standpunte.<sup>14</sup> So het daar mettertyd 'n verandering gekom in die *metode* wat vir teologiese woordstudies gebruik is. Waar vroeëre eksegete op 'n histories-filologiese manier probeer het om agter die betekenis van woorde te kom, het Louw (1965) begin om die groter (sintaktiese) *konteks* waarin woorde staan, ernstiger te neem en die betekenis van woorde binne spesifieke periodes te bestudeer.<sup>15</sup>

Dit het egter nie daartoe bygedra dat eksegete 'n sterker historiese bewussyn ontwikkel het of selfkrities geword het nie. Die 'common sense' benadering (van die grammaties-historiese metode – M. Müller, 1975:340) het dit boonop vir eksegete onmoontlik gemaak om die rol wat hulle eie sosiale konteks (vgl. Du Preez, 1960) by die interpretasie

van Bybelse tekste speel, raak te sien, terwyl dié konteks soms juis die 'interpret' van die Bybelse teks geword het.<sup>16</sup>

### *Die konserwatiewe opsie onder druk*

Dat die ortodokse Gereformeerde Skrifbeskouing selfs binne hierdie behoudende denksisteem onder druk gekom het namate daar kennis geneem is van ontwikkelinge op die gebied van die Bybelwetenskappe,<sup>17</sup> en dat moeite ondervind is om die resultate van die nuwere Bybelwetenskaplike ondersoek binne die ou raamwerk te pas, blyk baie duidelik uit Heyns (1972) se artikel oor Skrifbeskouing.

Aan die een kant sê Heyns (1972:1) dat die Bybel nie uit die hemel geval het nie. Die Bybel is nie 'n bo-tydelike versameling (gesistematiseerde logies-wetenskaplike) Goddelike waarhede nie (1972:3), maar 'n boek in die 'denk- en taalidoom van [die tyd van die Bybelskrywers], en dus ook binne die ruimte van die begrensde kennishorison van hulle tyd en vóórwetenskaplike wêreldbeeld ... So vertoon die Skrif dan in taal en styl, literêre genres, begrippe en voorstellinge onmiskenbaar die kenmerke van die tyd waarin hy ontstaan het' (1972:4).

Aan die ander kant is die Bybel vir hom in *vorm én inkleding* Woord van God:

Die antwoord wat die Bybelskrywers [op die Godsopenbaring] gegee het, was ... nie maar net hul *eie* individuele geloofsuitdrukking nie, ook nie die resultaat van hulle *eie* teenoor die Heilige Gees min of meer selfstandige geloofsinsig nie, maar 'n getuienis wat die Heilige Gees self hulle ingegee het of van hulle ontlok het en wat met betrekking tot bepaalde sake moontlik selfs hulle *eie* begrip en insig te bowe gegaan het. Met ander woorde nie alleen die spreke waarmee God Hom tot die Bybelskrywers gerig het, was openbaring nie, maar ook die antwoorde van die Bybelskrywers self was in die *openbaringshandelinge van God opgeneem* ... Die mensewoorde verander nie ... in Goddelike

woorde nie, ... maar in, met en onder die geskrewe mensewoorde, ja, as mensewoorde [bly dit] in Gods Woord aanwesig (1972:6-7).

Hier word klaarblyklik gepoog om ruimte te maak vir die insig dat die Bybel verskillende genres gevat, tekens van sy kulturele ontstaansbedding vertoon, en dies meer. Die *perspektief* waaruit daar egter oor die Bybel gedink word, bly dié van die ortodokse Gereformeerdes, naamlik 'van God se kant af', ofte wel 'van bo' (vgl. ook König, 1974c:323 se kritiek).

Dit is interessant om te sien dat Heyns (1972:7) praat van mensewoorde wat in Gods Woord opgeneem word, terwyl Van Zyl (1971c) sy inleiding tot die Ou Testament 'n omgekeerde titel gee: 'Gods Woord in mensetaal'. Dié verskil in formulering dui tegelyk die verskil in perspektief aan waaruit daar oor die Skrif gedink word. Diegene wat die menslike sy van die Skrif werklik ernstig neem, het mettertyd by 'n ander Skrifbeskouing uitgekom.<sup>18</sup>

Heyns bly egter versigtig om die *menslike* (subjektiewe) sy van die Woord werklik ernstig te neem en beklemtoon die *goddelike*, want dié perspektief moet uiteindelik die betroubaarheid en onfeilbaarheid van die Skrif waarborg 'in die aangesig van' die resultate van die Bybelwetenskap.

Dieselfde probleem blyk uit Heyns se inspirasiebeskouing. Aan die een kant sê hy die Skrif bied ons geen geskiedenis van Israel of biografie van Jesus nie. Daarom kan ons nie sê die Skrif is as 'historiese handboek op dieselfde wyse betroubaar as waarop hy heilshistories wél betroubaar is nie' (1972:11). Die Bybel het 'n bepaalde (heilshistoriese) sentrum of skopus waarop sy betroubaarheid betrekking het. Maar dit 'beteken nie dat die inspirasie van die Gees net op die *inhoud* van hierdie sentrum en nie ook op die *vorm* daarvan betrekking het nie' (1972:11). Vorm en inhoud mag wel onderskei, maar nie geskei word nie. Die sentrum is geïnspireerde sentrum, die vorm periferie van die Skrif, maar ook die periferie is goddelik geïnspireer, en dus God se Woord.

Die gevolgtrekking wat hieruit gemaak moet word, is dat die 'periferie' betrekking het op – onder meer – die tydsgebonde, kulturele vorm van die Bybel. As daardie periferie ook geïnspireerd is (en vir Heyns is dit), is die kulturele vorm self deel van die inspirasie, en moet dit dus, as die term 'inspirasie' konstante betekenis het, op dieselfde vlak lê as die sentrum, waarmee die ortodokse Gereformeerde inspirasieleer herwin sou wees. Dit is ook die gevolgtrekking waartoe Heyns (1972:13) self kom as hy sê die Bybel het, in lyn met die vroeëre onderskeid, sentrale en perifere gesag, en dat die gelowige hom 'deur albei hierdie vorme van gesag sal ... laat aanspreek.'

Maar dan voeg hy toe (1972:13):

... hoewel die wyse van aanspreek en sy gehoorsame reaksie daarop, nie in albei gevalle dieselfde sal wees nie. Die periferiese gesag is, vanweë sy betrokkenheid op die skopus of die sentrum, 'n indirekte gesag terwyl die sentrale gesag, omdat hier 'n betrokkenheid op 'n hoëre instansie of verdere referensiepunt ontbreek, direk van aard. Hierdie situasie roep by die mens dan ook 'n dienooreenkomstige reaksie op. Sy gehoorsamheid van die periferiese gesag is indirek, in soverre as wat hy aan die sentrum van die Skrif gehoorsaam is, maar aan die sentrale gesag is hy direk gehoorsaam, omdat dit hom nie via 'n ander instansie aanspreek nie.

Dit is duidelik dat Heyns ruimte wil maak vir nuwe insigte rakende die ontstaansproses van die Bybel én wil bly vashou aan die meer ortodokse gereformeerde Skrifbeskouing. Die argument om dié doel te bereik, is egter uiters problematies: *Wat is die 'sentrum' (of die 'sentrum binne die sentrum' (Heyns, 1973:93)) van die Skrif waaraan 'n mens direk gehoorsaam moet wees?* Heyns meen dis *die koninkryk van God*. Wat die kriteria is waaraan 'n mens dit kan herken, is egter nie duidelik nie, behalwe as dit weer – soos by die ortodokse rigting was – 'n spesifieke dogmatiese kanon in die kanon is (vgl. die kritiek van Roberts, 1979:27). Om voorts van 'afgeleide' gesag en 'indirekte' gehoorsamheid te praat, is om die werklike probleem te sistap, naamlik: as 'n historiese gegewe in die Bybel demonstreerbaar foutief is en daarom *as historiese gegewe* betwyfel moet word, of as 'n sekere



kulturele gebruik (soos dat vroue nie kerklike leerampte beklee het nie) mettertyd uitgedien raak, hoe moet 'n mens die 'afgeleide' gesag van daardie historiese gegewe of kulturele gebruik verstaan? En hoe is 'n mens 'indirek' gehoorsaam in so 'n geval?

Heyns (1972:18) beantwoord hierdie vraag self: 'Die tipiese tydgebonde aspekte in [die Bybelskrywers se] antwoorde sal in ons antwoorde [d.i. teologie] *wegval* en alleen die algemeen geldige universeel ware sal in ons antwoorde opnuut konkrete gestalte kry' (klem toegevoeg). Heyns poog om die 'ewige en universeel-ware'<sup>19</sup> te handhaaf, maar in sy poging om insigte uit die Bybelwetenskap te akkommodeer, oorspan hy die ortodokse Skrifbeskouing, wat nie 'n onderskeid wil maak tussen verskillende soorte inspirasie en gehoorsaamheid nie. Dit maak dat hy 'n 'immuniseringstaktiek' moet volg: terme (bv inspirasie/onfeilbaarheid) wat binne die Calvinistiese denkraamwerk 'n duidelike betekenis het, word gheredefinieer om dit teen verdere kritiek te immuniseer. Maar daarmee word hulle van hulle wettige betekenis beroof. Dit gebeur bepaald as 'n mens die klassieke betekenis van *inspirasie* (wat onfeilbaarheid en feilloosheid impliseer – vgl. Heyns, 1972:18) as 'sentrale' en 'periferale' inspirasie, en *gehoorsaamheid* (wat slegs één respons toelaat) tot 'direkte' en 'indirekte' gehoorsaamheid herdefinieer.

Dat dié taktiek die probleem nie oplos nie, maar bloot verskuif, blyk uit die volgende argument. As periferaal-tydsgebonde, maar nietemin *geïnspireerde*, dinge tydens ons teologisering 'wegval', soos Heyns sê, watter *gesag* het dit dan nog? Watter betekenis het hulle *inspirasie*, en op watter manier is die Bybelleser dan nog (selfs indirek) daaraan *gehoorsaam*? Wat gebeur, is dat sekere dele/uitsprake van die Bybel slegs nog 'in beginsel' gesag het, maar nie in die praktyk nie – 'n standpunt wat slegs binne 'n idealistiese (Platoniese?) kenleer gehandhaaf kan word.<sup>20</sup> Is daar regtig 'n verskil tussen 'indirek gehoorsaam' en 'ongehoorsaam'?

Hierdie problematiese posisie van die meer ortodokse denkraamwerk verklaar waarom ander geleerdes 'n verskuiwing in hulle denke ondergaan het (vgl. Roberts, 1979:24-32; Du Toit, 1979b:88). Die

resultate van Bybelnavorsing kon net nie in die ou raamwerk gepas word nie, en daarom moes daar aan die raamwerk self verander word.<sup>21</sup>

## Die meer kritiese benadering

Die eerste artikel in die eerste nommer van die nuwe *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* (1959) is in meer as een opsig belangrik. Eerstens is dit belangrik omdat Keet dit geskryf het, en tweedens vanweë die inhoud daarvan.

Keet was die persoon wat tydens die Du Plessis-verhoor (1928-1932) 'n gematigde houding ingeneem het en na die gereformeerde ortodoksie as 'n 'starre beweging' verwys het<sup>22</sup>. Hy was die persoon wat in 1935, ná Du Plessis se dood, redakteur van *Die Soeklig* geword het en wat deur al die jare saam met sy student B.J. Marais teen die 'apartheidsteologie' gestry het. Daarom is sy 1959-artikel, waarmee hy sy emeritaat aanvaar het, eintlik 'n terugskou oor sy teologiese loopbaan en die afsluiting van 'n era.

In dié artikel prys Keet (1959a:5) die werk van Schleiermacher aan wat, ná die 'ontaarding van die teologie, eers in die dooie ortodoksisme en later in die rasionalisme van die agtiende eeu' weer vir die Christelike teologie 'n 'ereplek in die geleerde wêreld' kon verower. Hy wys egter ook op die probleme wat daar met die ervaringsteologie ontstaan het, totdat die Nuwe Ortodoksie van Barth, Brunner, Thurneysen en andere die pad terug na die Woord gewys het. Merkwaardig aan dié artikel is Keet (1959a:8-13) se groot bewondering vir Barth se *Skrifbeskouing*, wat allesbehalwe dié van die ortodokse Gereformeerde teologie was, veral insoverre Barth 'n skerp onderskeid getref het tussen Woord van God en Heilige Skrif en aan die menslike ervaring van die werking van die Gees van God *deur* die Woord 'n beslissende rol gegee het<sup>23</sup>.

Dis moeilik om te sê in hoeverre die Barthiaanse Skrifbeskouing inslag gevind het in die Ned. Geref. Kerk (vgl. die negatiewe opmerkings van Du Toit (1962:464-465) in dié verband). Dat die

Barthiaanse Skrifbeskouing dit egter moontlik gemaak het om die menslike karakter van die Skif voluit ernstig te neem, staan buite kyf. Maar dan het die 'ou' ervaringstradisie van Ned. Geref. teologie, waarop Keet hier terugval, kritiese wetenskap in ieder geval moontlik gemaak.

### *'n Groter klem op die historiese aard van die Bybel*

Daar kom in dié tyd 'n al hoe meer kritiese benadering tot die Bybel op die voorgrond waarvolgens die Bybel nie meer beskou word as 'n bowe-historiese openbaringsdokument nie, maar as 'n historiese boek. Nie die heilshistoriese lyn of dispensasies nie, maar historiese en kulturele agtergrond van die *Bybelskrywers* word die hermeneutiese invalspoort (vgl. Van Zyl, 1975),<sup>24</sup> terwyl die oorspronklike *lesers* van die teks óók al hoe meer in ag geneem word (Combrinck, 1966).

Vir so 'n benadering, om nog gereformeerd te wees, móés daar 'n meer dinamiese Skrifbeskouing veronderstel word,<sup>25</sup> naamlik een waarin die term 'Woord van God' nie 'n statiese entiteit aandui nie, maar 'n kontemporêre gebeurtenis – 'n opvatting wat deur die Barthiaanse Skrifbeskouing ondersteun sou word, maar ook deur die ouer Ned. Geref. interpretasie van die leser se 'verligting deur die Gees'.<sup>26</sup> Die 'latere' Groenewald (1969:4) verwys dan ook na Barth as iemand wat die 'hermeneutiese lugleegte', wat deur die histories-grammatiese en histories-kritiese eksegeese geskep is, kom opvul het. Hoe ook al, die *historiese* karakter van die Bybel en die *Bybelskrywers* word by die meer kritiese groep ernstig geneem (kyk Bylae 5D vir voorbeelde).

### *Die aanvaarding van kritiese resultate van Bybelwetenskap*

Hoewel outeurs versigtig is om hulle nie té nou met die histories-kritiese *metode* van eksegeese te vereenselwig nie (vgl. egter Fensham, 1961:105) en diegene wat dit wel gebruik, soms daarvoor kritiseer, aanvaar hulle (anders as die meer konserwatiewes – Fensham, 1961:106), Ou- en Nuwe-Testamentiese tekste *as* tekste van die

kulturele omgewing van destyds (Fensham, 1961; 1978) en word tekste se taal (vgl. Van Zyl, 1961b), ontstaanstyd en genres nie meer volgens die tradisionele konserwatiewe opvatting gehanteer nie. So kon Fensham (1961:111-112) byvoorbeeld sê:

Wat wel duidelik is, is dat die Ou Testament gebruik gemaak het van die mitologie van die ou wêreld. Die dae toe dit ontken of weggedoesel is, behoort vir goed verby te wees ... Myns insiens het die aanwending van Kanaänitiese mitologie 'n besondere rol gespeel. In die aanwending daarvan is daar 'n boodskap vir daardie tyd opgesluit. Dit toon die almag van die Here op 'n figuurlike wyse teenoor die gode van die Kanaäniete.

Dié groep gebruik tegnieke én resultate van historiese-kritiese Bybelnavorsing en skroom nie om die konsekwensies daarvan vir die teologie uit te spel nie (kyk Bylae 5E vir voorbeelde). Tog kan 'n mens hulle nie onder 'kritiese' teoloë klassifiseer nie. Vergelyk byvoorbeeld die volgende uitspraak van Fensham (1962a:309):

Amazingly enough the results of both schools (Baltimore and Kaufmann) are rather to the conservative side and much more value is attached to the reliability of material than to its unreliability. This move to the right creates the possibility of coöperation (*sic*) with more conservative groups than ever before... On the other hand, the sceptical approach of the Leipzig-school is to be taken seriously, because it is very popular with continental scholars and various other groups. We must confess that outstanding work was done by this school and light was shed on many problems.<sup>27</sup>

Dit is juis uitsprake soos dié<sup>28</sup> wat soms, as 'n mens nie die totale prentjie van die literatuur van die tyd in ag neem nie, maak dat jy die meer kritiese groep Ned. Geref. Bybelwetenskaplikes oor dieselfde kam skeer as die meer konserwatiewes (vgl. Deist, 1989b se kritiek op Loader, 1978). Hierdie 'sekere omsigtigheid ten aansien van die kerklike milieu' – soos Van Selms (1959:52) dit uitgedruk het – moet begryp word teen die spesifieke Gereformeerde agtergrond waaruit dié groep kom en die klimaat waarbinne hulle hul werk gedoen het.

Hecht (1961b: 194) is korrek as hy sê: '... historic criticism has become a theological – mark well! – a theological necessity in modern German theology'. Die meer kritiese Ned. Geref. teoloë het nie hierdie teologiese tradisie gedeel nie en het gevolglik slegs daardie aspekte van die vastelandse navorsingsresultate aanvaar wat binne hulle eie teologiese (konfessionele) raamwerk gepas het. Dit spreek dus vanself dat die Baltimoreskool vir hulle 'n meer aanvaarbare skool sou wees as die Leipzigskool. Tog is dit opmerklik dat Fensham selfs die resultate van dié skool nie by voorbaat van die tafel vee, soos vroeër gebeur het nie.

Nietemin, die wyse waarop hierdie geleerdes te werk gaan, is ver verwyderd van die ortodokse werksywyses van die verlede, en selfs van die werkswyse van hulle meer konserwatiewe tydgenote. Hulle werk verteenwoordig 'n besliste verskuiwing in teologiese metodiek – ook onderrigmetodiek (Van Zyl, 1970:182 e.v.; vgl. D.W. de Villiers, 1976; Müller, 1980). Dié groep teoloë het kritiese vrae ernstig begin opneem en aan die internasionale gesprek begin deelneem. Hulle benadering sou uiteindelik daartoe lei dat daar nuwe vrae gestel sou word wat nie binne die raamwerk van die ou teologiese paradigma beantwoord kon word nie, en wat 'n verskuiwing na die kritiese kant én 'n gevolglike herbesinning oor ten minste die ortodokse *interpretasie* van 'gereformeerdeheid' genoodsaak het. In 'n sin is die diskussie teruggedruk op die soort vrae wat Hofmeijer, Murray en Marais reeds in die vorige eeu aan die orde gestel het om gereformeerdeheid aan te toets, naamlik of 'n uitlegger 'n *teïstiese* of 'n *deïstiese* wêreldbeskouing daarop nahou (Van Zyl, 1975:16-17), 'n vraag wat weer in die laat tagtigerjare by die jonger geslag teoloë opnuut aan die orde sou kom, soos later sal blyk.

## Die volgende geslag

Wat by die vorige (meer kritiese) geslag latent was, het by die volgende geslag, dit is teoloë wat in die laat sestiger- en vroeë sewentigerjare gepromoveer en begin doseer het, sterker op die voorgrond getree. Aanvanklik het publikasies 'n sterk tradisionele

kleur gehad (vgl. Roberts, 1967; Du Plessis, 1967; Botha, 1967; Du Toit, 1967; Vorster, 1971; Pretorius, 1981). Maar die gesprek het gou rigting gekry en in die geleedere van sowel die Ou- as die Nuwe Testamentiese wetenskap is diskussie gevoer oor

- (a) die *aard* van Bybelse verhalende materiaal,
- (b) 'n geskikte *metode* om Bybelse geskrifte te interpreteer,
- (c) hermeneutiese, en
- (d) wetenskapsteoretiese vrae.

Dié gesprek het mettertyd op vier probleemareas begin fokus, naamlik,

- (a) historiografiese studies aan die hand van die Bybelse teks,
- (b) die konstruksie van tegnieke vir 'n literêre interpretasie van Bybelse dokumente,
- (c) die konstruksie van 'n kontekstuele hermeneutiek, en
- (d) kenteoretiese besinning met betrekking tot Skrifuitleg.

### *Die aard van Bybelse verhalende materiaal*

In teologiese geskrifte van die laat sestigerjare kom die term 'kerugmaties' dikwels voor: die gesprek het begin verskuif van vrae oor die historisiteit van Bybelse verhalende materiaal na hulle teologiese *inhoud*. So beskou Lategan (1970b:123) dit as een van die positiewe resultate van die historiese kritiek dat dit, ten spyte van die mislukking van dié benadering om die oorsprong van die Christelike geloof te verklaar, 'die Evangelies nie langer beskou [het] as biografieë van Jesus se lewe nie, maar as geskrifte met 'n bepaalde doel ... Die Evangelies [bied nie] in die eerste plek 'n lewensbeskrywing van Jesus nie, maar bevat ... die neerslag van die *prediking* van die jong kerk aangaande Christus.' Hoewel dié insig reeds deur die ABC sowel as die A-groep van die eerste twee dekades gedeel is, het hulle nie die konsekwensies van so 'n stelling verder uitgewerk nie. Die opmerking van Lategan tipeer egter 'n 'navorsingsprogram' van 'n belangrike

been van die ondersoek wat nou sou volg, naamlik navorsing oor die *verhaalmatige* van Bybelse vertelstof (vgl. Deist, 1973; 1975a; 1976; Van Zyl, 1972; 1973). Terselfdertyd waarsku Lategan (1970b:123) egter dat die klem op die kerugmatiese aard van die Evangelies kan aanleiding gee tot 'n eensydigheid, naamlik 'dat alle klem op die 'gepredikte Christus' gelê [word], terwyl die 'historiese Jesus' feitlik heeltemal uit die gesigsveld verdwyn ...' (vgl. Groenewald, 1972). Daarmee is die tweede been van die navorsing van die volgende dekade ook aangestip, naamlik 'n kritiese bestudering van die Bybelse verhalende materiaal met die oog op die rekonstruksie van die geskiedenis uit die kerugmatiese materiaal (vgl. I.J. du Plessis, 1972).

Interessant genoeg was dit veral Nuwe-Testamentici wat aandag sou skenk aan die verhaalmatigheid van Bybelse vertelmateriaal, terwyl Ou-Testamentici oor die algemeen meer sou aandag skenk aan geskiednavorsing. Anders gestel: Nuwe-Testamentici sou hulle meer toelê op die *literêre* (vgl. *Neotestamentica* 11 (1977)) en Ou-Testamentici meer op die *historiese* interpretasie van Bybelse materiaal.<sup>29</sup> Dié verskil in benadering sou mettertyd aanleiding gee tot 'n debat oor die geskikte metode vir die uitleg van Bybelse literatuur.

### *'n Geskikte metode om Bybelse geskrifte te interpreteer*

Die jonger geslag het allerweë aangevoel dat die Bybelwetenskappe 'n metode-krisis beleef (Lategan, 1973a:150; Du Plessis, 1976; Deist, 1978b; Prinsloo, 1979). Namate die ouer paradigma (Gereformeerde Skrifbeskouing, eksegetiese metodiek, hermeneutiek, nuwe realisme) homself as onvoldoende uitgewys het, het die metodekrisis toegeneem. Bybelwetenskaplikes het al hoe meer van die histories-kritiese metodes begin gebruik maak (vgl. Deist, 1971a; 1975a; Nicol, 1972; Du Plessis, 1975; Vorster, 1979a; Bosman, 1983a; 1983b; Annandale, 1984; Van Zyl, 1986) en by ander dissiplines soos algemene taalwetenskap en literatuurwetenskap, sosiologie, sielkunde en antropologie begin lig opsteek.<sup>30</sup> Daar was 'n ywerige gesoek na nuwe weë om met die Bybelse teks te werk.<sup>31</sup>

'n Mens kan die (voorlopige) posisies wat mettertyd ingeneem is in twee breë kategorieë verdeel, naamlik 'n A-rigting wat (metodies) literêr georiënteerd is en 'n B-rigting wat meer histories georiënteerd is.

### Die A-rigting: literêre benadering

In lyn met Van Zyl (1972) se gedagte dat literêre vorme belangrik is vir die interpretasie van die Bybel, bepleit Deist (1973) aanvanklik 'n rigiede onderskeid tussen eksegeese en geskiedskrywing. Eksegese moet hom besig hou met die *finale* teks van die Bybel as *literatuur*, terwyl historiese insigte oor die groei van die Bybelse teks hoogstens sekondêre informasie by die interpretasie bied. Wanneer die Bybel as *literatuur* uitgelê word, moet die metodes wat daarvoor gebruik word aan die algemene literatuurwetenskap ontleen word. Dié aanpak sou dan beter inpas by die Gereformeerde Skrifbeskouing, waarvolgens nie slegs die oorspronklike teks nie, maar die finale teks (met sy redaksionele toevoegings en al) as Woord van God aanvaar word:

Om telkens die teks en die werklikheid met mekaar te probeer versoen, is om die metode van die historisisme, wat teenoor teksimmanente eksegeese staan, te gebruik. Eksegese kan alleen of histories of immanent wees. Die wyse waarop teks en werklikheid met mekaar in verband staan, wissel van literatuursoort tot literatuursoort. Hierdie opmerkings ... stel 'n groot vraagteken aan die 'toetsing' van die sg. *waarheid* van die teks. Die literêre teks besit *literêre* waarheid wat aan die literêre werk eie is. Elke verklaring dat 'n werk 'vals' is omdat dit nie werklikheidsgetrou is nie, is 'n verkragting van die outonomie van die literêre werk (Deist, 1973:80).

Hierdie lyn van argument is (versweë of uitgesproke) vandag nog baie gewild, en literêre ondersoeke in die Bybelse teks, waarin afgesien word van enige historiese informasie, is redelik algemeen. Die motivering hiervoor is egter nie altyd van 'n (bewuste) teologiese aard nie.

Die eerste wortel waaruit die nuwe benadering gegroei het, is die sogenaamde dinamies-ekwivalente vertalingstegniek van Eugene Nida



(Roberts, 1974; vgl. Van Zijl, 1977:206 en Pretorius, 1981 se reaksie hierop). Die tweede wortel, wat ten nouste met die eerste saamhang, is die nuwer benadering tot Griekse (en Hebreeuse) sintaksis en semantiek, waar Louw (1970) die voortou geneem het.<sup>32</sup> Roberts (1975:201, 203; vgl. Roberts, 1974) beskryf die basiese argument van dié benadering onder meer soos volg:

Die strewe na 'n letterlike vertaling hou verband met die ou taalbeskouing dat tale 'n gemeenskaplike basis het. In die nuwere linguistiek word die klem verskuif na die basiese verskille tussen tale ... Tegelyk word uitgegaan van die insig dat alle taaluitinge basies teruggaan op heel eenvoudige segginge. Hierdie segginge is die kerne of nukleêre taalvorme en maak die diepte-struktuur uit van wat in die oppervlakte-struktuur as taaluitinge te voorskyn tree. *Die bedoeling van die spreker is in die dieptestruktuur gegee.* Hierdie bedoeling van die dieptestruktuur word deur transformasies omgesit in die uitinge van die oppervlaktestruktuur ...

'n Verdere onontbeerlike linguistiese stap ... is die bepaling van die woord-semantiek deur middel van 'n konsekwent deurgevoerde program van komponente-analise ... (klem toegevoeg).<sup>33</sup>

Hoewel teoloë uit dié rigting nie probleme ervaar het met die bevinding dat die Bybel historiese foute bevat nie (Prinsloo, 1982:186; Vosloo, 1983:98), die belang van historiese ondersoek meestal in dié benadering erken het (vgl. Prinsloo, 1980:162), en in die uitleg van spesifieke tekste kort terloopse historiese opmerkings gemaak het, funksioneer die *historiese* sy van die literatuur nie regtig by hulle wanneer die eksegese self aangepak word nie (vgl. Prinsloo, 1979:146; 1980:165-166; 1984:4; vgl. Le Roux, 1989:387-389).<sup>34</sup>

Historiese, ofte wel histories-kritiese ondersoeke, wat as diachrone eksegese bestempel is, is as nie-toepaslik beskou vir literatuurkundige en diskoersanalitiese ondersoeke, wat as streng sinchrone eksegese gedefinieer is (Prinsloo, 1980: 162; 1983:157). Aangesien die finale gestalte van Bybelse dokumente *literatuur* is, is geargumenteer, is die aangewese weg om suiwer sinchronies te werk te gaan – hoewel 'sinchronie' soms in die praktyk naastenby a-chronie beteken het.<sup>35</sup>

Die toepassing van die diskoersanalitiese metode het dan ook inderdaad ou geskille wat nie deur die grammaties-historiese uitleg bygelê kon word nie, opgelos of verhelder.<sup>36</sup>

Diskoersanalise (vgl. *Neotestamentica*, vol. 11 (1977); Prinsloo, 1985; Strydom, 1988; Smith, 1984) was egter maar één van die 'sinchrone' metodes wat toegepas is. Daar is ook struktuuranalitiese (vgl. Vosloo, 1978), strukturalistiese (Jones, 1981; Combrink, 1988a), en gewone literêre studies (Vorster, 1981a; Du Rand, 1983; Deist & Vorster, 1987; De Klerk & Schnell, 1987; Potgieter, 1988; Oosthuizen, 1989; Lamprecht, 1991) van Bybelse literatuur gedoen.

Die resultate van dié ondersoek het soms dramaties verskil van die bevindinge van die klassieke histories-grammatiese uitleg, aangesien dit nou nie die betekenis van afsonderlike woorde was waarop klem gelê is nie, maar die *funksie* van woorde in 'n (literêre) teks. Die feit dat Bybelse tekste as literatuur gelees is, het ook gemaak dat die *betekenis* van die tekste verskuif het van 'n referensiële of denotatiewe betekenis na binne-tekstuele referensie: die literatuur skep sy *eie* wêreld waarbinne woorde en sinne refereer, en daar is slegs 'n indirekte band tussen teks en werklikheid.

Dit spreek vanself dat hierdie benadering, waarin die band tussen teks en (destydse) werklikheid al hoe dunner geword het, die klassieke naïef-realistiese teksbeskouing van die Calviniste of die konserwatiewes gaandeweg onmoontlik sou maak, sodat daar 'n dringende behoefte ontstaan het aan 'n alternatiewe Skrifbeskouing. Aangesien Bybelse tekste nie meer referensieel verstaan is nie, was dit nie meer moontlik om hulle 'waarheid' aan die hand van byvoorbeeld argeologiese bevestiging te kontroleer nie en moes hulle 'waarheidsgehalte' dus anders verstaan word. Verder moes konsepte soos inspirasie en openbaring herbedink word, aangesien die opvatting oor wat die Bybelse tekste is dramaties verskuif het.

## Die B-rigting: historiese benadering

Die feit dat die sinchrone/literêre benadering die Bybelteks prakties van die (destydse) werklikheid ontkoppel het, het mettertyd reaksie uitgelok. Deist (1983b:83) skryf byvoorbeeld:

That an author creates a 'new world' in his literary work of art, was a happy insight to counter the facile identification of a literary world with the 'real world'. But perhaps an even better insight is that every linguistically created world – even that of history – is distinct from and other than the physical world of events. It is thus not something peculiar to literary worlds to differ from the 'real world', and if so, it is perhaps not too solid a defence to say that, since the literary work creates its own world, it therefore has no connection with the 'real world' and that literary works should be interpreted 'in terms of themselves' – as if there were no meaningful connection between literature and life. [If we knew the world from which literature originated we would be in a better position] to identify the author's point of view and ideological bias ... and so have better access to the *function* (illocutionary force) of his linguistically constructed world.

Wanneer daarop aangedring word dat Bybelse literatuur *in die konteks* van bepaalde tendense in die geskiedenis van Israel en die vroeë Christelike kerk verstaan moet word, beteken 'in historiese konteks' egter nie wat die grammaties-historiese metode onder 'historiese omstandighede' verstaan het nie. *Histories* het hier 'n *ideologie-kritiese* bodem. Die teks (met sy boodskap) word beskou as 'n *produk* van sosiale en ander omstandighede. Die historiese analise van die teks (gepaard met ander historiese inligting oor die tyd) moet derhalwe die ideologiese tendense uit die tekste rekonstrueer. Vir dié doel het die histories-kritiese eksegetiese metode homself aangebied, terwyl 'n spesifieke geskiedteoretiese raamwerk die resultate van dié teksanalises in 'n samelewingskonteks plaas (vgl. Deist & Le Roux, 1987).

Studies soos dié van Oosthuizen (1989) en Snyman (1991) kan hier as voorbeeld dien van pogings om tekste *histories* te verstaan. Oosthuizen ondersoek die 'God-karakter' in die uittogverhaal en

probeer die manier(e) waarop God in die verhaal geteken word, histories plaas en verstaan, terwyl Snyman probeer om die verskeidenheid weergawes van die Arkverhaal (2 Sm. 6 in Samuel en Kronieke én in die Septuaginta- en Qumranweergawes van die Samuelteks) te verstaan as histories-bepaalde *resepsies* van 'n tradisie.

### Samevatting

Dit wil voorkom asof die keuse vir 'n immanente of 'n historiese aanpak<sup>37</sup> Bybelwetenskaplikes op 'n wysgerige, en gevolglik ook op 'n metodevlak, van mekaar onderskei. Oppervlakkig beoordeel, lyk dit asof diegene wat vir 'n 'literêre' aanpak kies, binne 'n meer idealistiese raamwerk opereer en dié wat 'n meer historiese aanpak voorstaan, 'n meer materialistiese raamwerk. (Hierop sal daar later onder die hoof van wetenskapsteorie ingegaan word.)<sup>38</sup>

Op 'n manier gaan dié twee teksbeskouings (idealisties en materialisties) terug op 'n dubbelslagtigheid wat daar in die ortodokse gereformeerde Skrifbeskouing self sit: vir sover die Bybel as *Godswoord* aangesien word, kan dit nie anders nie as via 'n idealistiese raamwerk geïnterpreteer word, want sodra daar aan die menslike outeurs 'n historiese of kreatiewe rol toegeskryf word, word die suiwerheid van die openbaring in die gedrang gebring. Maar vir sover die Bybel as 'n *historiese* dokument beskou word, kan dit nie anders benader word nie as via 'n historiese metodiek.<sup>39</sup>

Eienaardig genoeg het die reaksie van die literêre benadering op die naïef-realistiese identifikasie van teks en werklikheid wel dié identifikasie deurbreek, maar toe in gebreke gebly om te sê wat die verband is tussen die 'literêre wêreld' in die teks en die denkwêreld van die tyd van die Bybel. Die historiese aanpak probeer juis om dié historiese probleem aan te spreek deur tekste byvoorbeeld ideologiekrities te verstaan. Maar in dié proses kry die fynere literêre besonderhede van die Bybelse *teks* en sy eie wêreld nie altyd genoegsame aandag nie.

Wat egter opval, is dat die metodiediskussie tussen Bybelwetenskaplikes meestal *afgesien* van die Gereformeerde teologiese verwy-

singsraamwerk gevoer is. Die rede hiervoor lê waarskynlik daarin dat 'gereformeerde' vir dié geleerdes min of meer identies was met die 'Calvinisme' van die vorige tydvak en dat hulle die probleme waaroor dit in die 'Calvinistiese' gesprek gegaan het, *reeds* agtergelaat het. Dit is daarom belangrik om aandag te gee aan die gesprek wat daar oor hermeneutiese probleme aan die gang gekom het.

### *Hermeneutiese vrae*

Vir sommige van die 'nuwe geslag' was dit aanvanklik moontlik om bloot binne die konserwatief gereformeerde heilshistoriese raamwerk te bly opereer. Omdat die diskoersanalise *'teksimmanent'* te werk gegaan het en dus nie kritiese *historiese* vrae gestel het nie, het die bevindinge van dié metode nie in botsing gekom met die ortodokse hermeneutiese raamwerk waarbinne dit gebruik is nie. Miskien was dit juis omdat die diskoersanalise mense in staat gestel het om met 'n relatief gesofistikeerde *metode* te werk, sonder dat voorvrae ter diskussie gestel hoef te word, wat dié metode so aantreklik gemaak het. Hoe ook al, by sommige was daar hoogstens 'n verskuiwing in *metode* van eksegetiese, sonder dat dié verskuiwing die veronderstelde hermeneutiese raamwerk bekritisiseer het.

Namate die gesprek rondom *literatuur* en *geskiedenis* egter gevorder het, het dit geblyk dat die nuwere insigte nie so gemaklik binne die ouer raamwerk verpak kan word nie, maar Bybelwetenskaplikes het hulle selde oor dié konsekwensies uitgespreek.<sup>40</sup>

Dié 'stilswye' het, eerstens, te make met die feit dat talle Bybelwetenskaplikes buite die offisiële raamwerk van die Ned. Geref. Kerk in 'n interdenominasionele omgewing gewerk het, waar hulle nie gedwing was om hulle teenoor die kerklike tradisie te verantwoord nie. Tweedens het die jonger generasie eerder aan die internasionale gesprek oor metode van eksegetiese deelgeneem as aan die plaaslike hermeneutiese gesprek. Dertens het die optrede van die Ned. Geref. Kerk self aanleiding gegee tot die hermeneutiese stilswye, deurdat verskeie lede van die jonger geslag vanweë die 'koers' wat hulle ingeslaan het, offisieel van 'dwaalleer' aangekla is of bloot

daarvan verdink is. Daarmee is die *gesprek* wat sou kon ontstaan, effektief gesmoor. Die jonger generasie se hermeneutiese publikasies het gevolglik al hoe meer op die *algemene* hermeneutiese gesprek begin konsentreer, sodat die gesprek oor die verhouding tussen Skrifuitleg, gereformeerde belydenis en kerkleer binne die Ned. Geref. Kerk feitlik doodgeloop het (vgl Deist, 1976a:158-164; 1976b; 1982; 1986b; Vorster 1979b; Van Huyssteen & Du Toit, 1982).

'n Interessante ontwikkeling op hierdie terrein is egter dat, toe die hermeneutiese gesprek onder Bybelwetenskaplikes begin stol het, sistematiese teoloë soos Van Huyssteen (1971) en Wethmar (1977; 1981; 1984) en praktiese teoloë soos Pieterse (1978; 1979) erns begin maak het met die hermeneutiese raamwerk waarbinne teologie opereer. Die groeiende erkenning van die menslike bydrae tot die totstandkoming van die Bybel en die insig dat

(a) die teoloog se beskouing van die werklikheid, rasionaliteit en openbaring (Van Huyssteen, 1973; A. van Niekerk, 1982), en

(b) sy geloofsbetrokkenheid (Van Huyssteen, 1981)

medebepalend is vir sy bevindinge (Wethmar, 1977:265-271; Deist, 1979b; 1979/80) het dit al hoe meer problematies gemaak om te praat van: 'Wat sê die Skrif?' (Van Huyssteen, 1973:134, 148).

### Die historiese 'been' van die gesprek

Omdat die ou Calvinistiese paradigma veel gemaak het van die historisiteit van die Bybel en van die *historiese* aard van die Godsopenbaring, het die tema *geskiedenis* noodwendig telkens in die hermeneutiese besinning aan die orde gekom (Lategan, 1970b; 1979; Du Plessis, 1980b; Deist, 1981a; Vorster, 1984a; 1987b; Wethmar, 1984; Botha, 1987; 1988). Lategan (1973a:157) wys byvoorbeeld die gereformeerde-skolastiese 'metafisiese' beskouing van die Bybel, waarvolgens tydlose waarhede van die geloof in die Skrif vasgelê is, van die hand en vra (1973a:158) dat daar 'voluit erns [gemaak word] met die historiese karakter van die Skrif'.<sup>41</sup> Omgekeerd tree Lategan (1979) ook in gesprek met die geskiedwetenskap self en wys op die

problematiese aard van moderne (positiwistiese) historiese metodiek vir die Bybelwetenskap, aangesien positiwistiese geskiedskrywing oor die geskiedenis wil veralgemeen, terwyl dit in die Bybel oor *kontingente* gebeure gaan wat moeilik vatbaar is vir veralgemening (vgl. egter Van Niekerk, 1979 se kritiek op Lategan).

Deist (1981a; 1987c) gaan 'n ander weg op. Volgens hom gaan die Bybelwetenskap nog nie *radikaal* genoeg histories te werk nie. Sowel die histories-kritiese metode as die immanente metode van eksegetiese werk met die konsep van 'gestolde' tyd, terwyl tyd (die kern van geskiedenis) altyd beweeg. Daarom is dit uiters problematies om van die teologie van 'n Bybelboek of Bybelse passasie te praat sonder om dié 'teologie' in *relasie* tot ander boeke, strominge en tye te plaas. 'Histories verstaan' beteken nie maar net om 'n gestolde teks teen 'n gestolde agtergrond te verstaan nie, maar om 'n teks-in-wording te verstaan as deel van die *lopende* tyd (vgl. Fensham, 1979:32-34; Van Zyl, 1987:59-61; Le Roux, 1987a). So word dit onmoontlik om betekenis te 'stol' en om van 'absolute waarheid' te praat (Deist, 1983a), en word die resepsie-historiese benadering tot vir eksegetiese 'n noodsaaklikheid.

Hoewel die (nuwe) historiese benadering tot die Skrif erns gemaak het met die 'historisiteit' van die Bybel, was die geskied*beskouing* wat hier veronderstel is, uiters problematies sover dit die ortodoks-Gereformeerde Skrif*beskouing* aangaan. Die klem wat gelê is op die teks as *produk* van sosio-ekonomiese en historiese omstandighede van die gemeenskappe waaruit dit kom, is juis die siening wat deur die 'ortodokses' bestry is, omdat hulle nie wou aanvaar dat ('subjektiewe') *mense* 'n produktiewe aandeel in die openbaringsproses gehad het nie. Vergelyk in dié verband Heyns (1987:19-20) se kritiek op Deist (1987c) se pleidooi vir 'n radikaal historiese benadering tot die Bybel:

[W]at duidelik ... opval, is die buitengewoon belangrike, skynbaar outonome funksie wat die Bybelskrywer en sy konkrete omstandighede in die *beskouing* van Deist vervul. Eerder as 'n reseptiewe funksie ten opsigte van die openbaring, vervul die Bybelskrywers 'n kreatiewe funksie ... ten opsigte van die linguale

en met name die metaforiese spreke oor die openbaring. Ek vra myself die vraag af of ons nie langs dié weg die moontlikheid open vir die beskouing dat die Bybelskrywer met sy geloof as subjektiewe pool, ingebed in sy konkrete historiese omstandighede, medebepalend was vir wat wel en wat nie as Woord van God erken kan word nie ... Om dit nog 'n keer anders te sê: die Godsbeeld word vanuit en volgens die mens se selfervaring gekonstrueer ... My probleem is die kousale korrelasie: 'n veranderde samelewing lei tot 'n veranderde taal oor God en 'n veranderde taal oor God lei tot 'n veranderde Godsbeeld. Ek mis in hierdie voorstelling van sake: die beslissende inisiatief van die Goddelike handeling in die daad van sy woordopenbaring. Deist se uitspraak sou ek dus só wou herformuleer: namate die Godswoord verander, verander die teologiese taal, namate die teologiese taal verander, verander ook die metafore, en namate dit alles verander, verander ook die Godsbeeld.

Die verskil in benadering is duidelik. In Heyns se herformulering word daar steeds uitgegaan van die 'objektiewe' Godswoord, terwyl die menslike pool, hoewel teoreties erken, prakties uitgesluit word. Dit kan egter binne die raamwerk van die meer ortodoks-gereformeerde Skrifbeskouing nie anders voorgestel word nie.

Daarmee is die een kant van die hermeneutiese gesprek aan die orde gestel, waarin die rol van die historisiteit<sup>42</sup> van die Bybelse teks by sy interpretasie 'n vername diskussiepunt vorm. Die ander kant van die gesprek het te make met die Bybelse tekste as menslike taal (Vorster (1972); Lategan, 1973b:109; Combrinck (1973; 1975b); vgl. König, 1974a).

### Die literêre 'been' van die gesprek

Die streng skeidslyn wat diskoersanalitici aanvanklik tussen 'historiese' en 'immanente' teksanalise getrek het, het dit vir hulle moontlik gemaak om weg te kom van die tradisionele naïef-realistiese waarheidsbeskouing waarvolgens

(a) Bybelse verhale refereer na 'hoe dit werklik gebeur het' en



(b) die Bybel slegs 'waar' kon wees as die teks se referensies met die 'werklikheid' klop.

Deur slegs op teksbetekenis te konsentreer en historiese vrae tot 'diachroniese' teksanalise te verban, kon aan die probleem van die samehang tussen teks en werklikheid ontsnap word (vgl. Prinsloo, 1983:262) en kon daar ten minste oënskynlik binne die klassieke gereformeerde paradigma voortgewerk word. Op die oog af lyk dit ook asof dié metode, net soos die klassieke gereformeerde eksegeese, erns maak met die teks 'soos dit daar staan' sonder om – soos die verwyte teen historiese kritiek was – allerlei 'subjektiewe' en 'spekulatiewe' analises van die geskiedenis van die teks te maak wat die teks 'versplinter' (Roberts, 1981:191). Dis egter slegs oënskynlik die geval, aangesien dié benadering – ten minste sover dit gereformeerde hermeneutiek aangaan – in die gat getrap het waarteen Lategan (1970b:123) gewaarsku het, naamlik dat dit die verhaal los sny van die geskiedenis *waaroor* dit vertel, en bes moontlik ook van die geskiedenis *waaruit* dit vertel.

Diskoersanalise se bydrae was egter dat dit die Bybel *as taal* aan die orde gestel het (vgl. Roberts, 1973; 1974; Vorster, 1974; Du Toit, 1974; vgl. *Neotestamentica*, vol. 11 (1977); 13 (1979)). Die interpretasie van die Bybel as *taalverskynsel* (vgl. Snyman, 1979; Smith, 1983), en daarmee as literêre verskynsel, het mettertyd aanleiding gegee tot die vraag na die *aard* van die taal van die Bybel.

Terwyl vroeë diskoersanalitiese studies die indruk skep dat die taal van die Bybel nog steeds as direk referensieel beskou is en dat dit juis om daardie rede so noukeurig bestudeer is, het daar mettertyd op dié gebied 'n verskuiwing gekom. Waar Bybelse woorde in die ou paradigma beskou is as referensies na die *buite-tekstuele werklikheid*, het die A-rigting 'verwysing' begin opneem as verwysing binne die 'storiewêreld' van die teks self (vgl. Vorster, 1980; Deist, 1980). Dié literêre aanpak het 'n hele teologiese verskuiwing gebring.

Bybelskrywers (en hulle 'bedoeling'<sup>43</sup>) het uit die gesigsveld verdwyn namate die klem wegbeweeg het van diskoeranalise na 'n

meer letterkundige benadering (vgl. Vorster, 1986a; De Klerk & Schnell, 1987). Outeurs se plek is deur hulle 'vertellers' ingeneem.<sup>44</sup> Die wêreld waarin die Bybelskrywers geleef het, is vervang met die vertelde wêreld van die teks. Die tyd waarin Bybelskrywers geleef het, is vervang met literêre tyd Kategorieë soos 'verteltyd' en 'vertelde tyd'. Bybelse 'figure' het karakters of funksies in verhale geword, 'historiese persoonlikhede' die spelers in 'n intrige (vgl. Du Rand, 1985; Vorster, 1987c). Wat vroeër vir historiese verwysings in die teks aangesien is (bv. die *ipsissima verba* van Jesaja of Jesus), het nou struktuurfunksies, stilistiese patrone (vgl. Vosloo, 1978), monoloë en dialoë van karakters binne die teks geword (vgl. Burden, 1980). Die 'werklike' wêreld is op dié manier redelik effektief van die vertelde wêreld afgesny, aangesien vertellings die 'werklike' wêreld herskryf ('re-describe') en daarom óórteken (vgl. Lategan & Vorster, 1985:53-63, 75-85). Dit was nie meer van *fundamentele* belang op watter manier die tekste met die geskiedenis saamgehang het nie (vgl. Vosloo, 1982; vgl. egter Lategan & Voster, 1985:85-93).

Binne 'n Gereformeerde benadering, waarin die *historiese* Godsopenbaring belangrik geag word (Verhoef [1970], 1980:66), is so 'n aanpak uiteraard problematies<sup>45</sup> – ten minste vanuit 'n ortodokse raamwerk beskou. Al 'historisiteit' van Bybelse tekste wat daar by 'n hele aantal 'immanente eksegete' oorgebly het, is die blote feit dat dit in 'n Bybelse kanon opgeneem is wat deur 'n (historiese) kerklike beslissing tot stand gekom het (Burger, 1983). Vergelyk in dié verband Prinsloo (1986:410):

[V]ir my as ekseget ... bestaan daar geen vrae oor die gesag van die Ou Testament nie. Dit is my basiese voorveronderstelling dat die *Ou Testament die gesaghebbende Woord van God is*. As biblioloog is dit vir my feitlik *onmoontlik om teoreties* oor die gesag van die Ou Testament te praat. Ek laat dit aan my kollegas in die Dogmatiek oor om oor die teoretiese fundering en oor die dogmatiese aspekte te praat.

Hierdie aanhaling wys dat die gesag en betroubaarheid van Bybelse tekste, en derhalwe ook die legitimititeit van Bybelse verwysings in die

teologiese argument, slegs op 'n fideïstiese basis bely word, maar nie werklik histories of andersins begrond word nie. Dat daar van 'n geloofstandpunt uitgegaan word, klop met die benadering van mense soos Van Oosterzee, Doedes, Hofmeijr en andere. Maar, anders as by dié figure, ontbreek die *kritiese* element waardeur daardie vertrekpunt rasioneel begrond word of die konsekwensies van 'n metodologie vir die geloofsvertrekpunt verreken word.

Ná 'n verskuiwing van posisie sê Deist (1976b:28-29, vgl. Deist, 1975a:127, 135-136; en die kritiek van Du Plessis, 1976:84 n 15) in dié verband:

'n Redusering van die eksegetiese werk tot 'n blote immanente werkinterpretasie kan heel maklik lei tot 'n óórinterpretasie van die vorm voor die eksegeet ... Deur bloot op die *vorm* te konsenteer en eksegeese bloot te beoefen aan die hand van struktuuranalise, loop 'n mens gevaar om die Skrif te onthistoriseer. Eerste van alles het die Skrif sy ontstaan in die *geskiedenis van mense* ... Geen werk van die literatuur [kan] *konteksloos* verstaan word nie ... Die Skrif spreek verder ook *in die geskiedenis* ... 'n [E]ksegeese wat tydloos georiënteer is, is gedoem om tydloos te spreek ... Vanweë hierdie geskiedenis- en werklikheidsgebondenheid van die Skrif spreek dit vanself dat blote struktuuranalise nog nie eksegeese is nie.

## Bybelse taal en geskiedenis

Die debat oor die verband tussen 'Bybelteks' en 'geskiedenis' en oor die aard van die referensie van die Bybelse teks het reeds in die sewentigerjare begin en duur steeds voort (vgl. Fensham, 1979; Van Zyl, 1979; 1987; Lategan, 1979; Deist, 1976b, 1981a; 1983b; 1987c; Lategan & Vorster, 1985; Le Roux, 1987a). Hiermee is die hermeneutiese gesprek oor die aard van die referensie en/of die historiese gesitueerdheid van Bybelse taalgebruik, wat al in die vorige eeu aangevoer is, weer aan die orde gestel:

Wie het Christendom losrukt van zynen historischen grondslag, miskent daarmede ... zyn Openbaringskarakter, en werkt het Naturalisme met alle kracht in de hand.... Zeker, 'God en den naasten lief te hebben, dát zou de ware godsdienst zijn, al ware er

nimmer een enkel wonder gebeur,' maar het blijft de vraag, waarom hij, die daarop ... zich toelegt, voor zichzelf ... den naam van *Christelijk* vraagt, en reeds die vraag lokt een historisch onderzoek naar den persoon van Christus en den oorsprong des Christendoms uit.... Feit en idee staan tot elkaar, als de albasteren vaas tot het licht, daarin geplaatst en ontstoken. Neemt het licht weg, en dof is de vaas; sla de vaas aan stukken, en het licht wordt door den eersten windvlaag geblusht; ... (Van Oosterzee, 1876:265-266).

## Terwyl

- 1 die meer histories-georiënteerde groep
  - (a) Bybelse taal oorwegend (indirek) referensieel verstaan en bepaalde dele van die Bybel, wat die ander groep as verhale sou bestempel, geskiedenis sou noem (vgl. Du Plessis, 1982) en,
  - (b) alle tekste binne 'n kontinue groeiproses verklaar (vgl. Lombard, 1987), en
- 2 die meer literêr-georiënteerde groep
  - (a) Bybelse taal oorwegend as 'verhaaltaal' opneem (sodat ekstras-tekstuele referensie eintlik by voorbaat 'n sekondêre probleem word), en
  - (b) Bybelse tekste oorwegend sonder verwysing na sosiaal-historiese kontekste verklaar, het
- 3 Van Huyssteen (1975:150-151) daarop gewys dat Bybelse taal, juis vanweë sy gerigtheid op God, nie anders verstaan kan word as *metafories* nie, 'omdat hierdie taal die vermoë het om dit uit te spreek wat hom te bowe gaan'. Vergelyk ook Vorster (Lategan & Voster, 1985:31) se formulering: ' ... parables are extended metaphors and, *as such*, they mean and refer', en weer (Lategan & Vorster, 1985:51): 'How the [parable] story means is determined by its context and text type. It is a metaphoric narrative within a narrative context. *In that context* the referents are filled out' (klem toegevoeg).

Dié drie opvattinge het met 'n kenteoretiese beslissing te make waaroor daar meer uitvoerig in die volgende paragraaf gehandel sal word. Wat hier van (hermeneutiese) belang is, is die rol wat *geloofsoortuiging* in die beskouing en interpretasie van Bybelse tekste speel.

### Bybeluitleg en die geloofsoortuiging van die eksegeet

Dit is opvallend dat, terwyl die vorige geslagte Bybelwetenskaplikes van die Ned. Geref. Kerk groot erns gemaak het met dié tema, die geslag tans onder bespreking dit selde of ooit aangespreek het. Dat ons

(a) hier met *godsdienslike* tekste te make het wat pretendeer om iets oor God te sê, en dat dit

(b) *teoloë* is wat as lesers van die teks optree,

is selde – indien ooit – *teoreties* in die spel gebring (vgl. egter Lategan & Vorster, 1985:5-7).

Een van die redes vir dié stilsywe lê waarskynlik in die fideïstiese en deduktiewe aanslag van die vorige generasie ortodokse eksegete, waarvolgens die Bybelse teks *uniek* was. Die volgende generasie wou die Bybel nie as 'n 'unieke' teks beskou nie, maar as 'n menslike teks waaroor daar op 'n rasionele wyse geargumenteer kan word. Daarom het hulle na 'n meer (rasioneel) regverdigbare basis vir die gesprek gesoek. Vir sommige het die *taal* van die teks die argumentbasis geword en vir ander die histories-aanwysbare *proses* van Bybelwording en -interpretasie.

'n Ander rede mag daarin lê dat 'n hele aantal Ned. Geref. Bybelwetenskaplikes aan 'onverbonde' teologiese fakulteite of Bybelkundedepartemente verbonde was, waar hulle nie gedwing was om hulle spesifieke geloofsoortuiging teoreties te verdiskonteer nie.

Wat ook al die rede, die gevolg was dat die *verband* tussen die Bybelse tekste en interprete se geloofshouding op enkele uitsonderings na (vgl. Du Toit & Roberts, 1979) en afgesien van apologieë (vgl.

Deist, 1976b,, 1986), dermate verwaarloos geraak het dat dit uit die *teoretiese* spel verdwyn het en dat die onderskeidende kenmerk van die teologie, vergeleke by byvoorbeeld geskiedenis, sosiologie of literatuurwetenskap, in die gedrang gekom het. Dit is maar in die jongste tyd dat daar weer meer ernstig aan dié aangeleentheid aandag gegee word (Du Toit, 1986 – kyk ook Bylae 5F, waar ook aangetoon word dat die hermeneutiese gesprek op dié punt in 'n sekere sin teruggekeer het na teologiese vrae wat 'n eeu gelede reeds in die Ned. Geref. Kerk gestel is).

### **Bybeluitleg en die historisiteit van die eksegeet**

Mede as gevolg van die kenteoretiese en wetenskapsteoretiese diskussie wat ontstaan het, maar ook as gevolg van die inset van die kant van die bevrydingsteologie (vgl. Marais, 1988:6.36 – 6.48), het daar mettertyd 'n verdere hermeneutiese tema aan die orde gekom, naamlik die rol van die historiese omstandighede en teoretiese mondering van die *eksegeet self* en sy/haar gevolglike skeppende bydrae tot die interpretasie van Bybeltekste.

Die sestigerjare was die era van dekolonisasie in Afrika, en vanaf die vroeë jare sewentig het die Suid-Afrikaanse apartheidsbeleid al hoe meer onder druk gekom, en daarmee saam 'objektiewe' ivoortoringsteologisering. Reeds in 1971 skryf Du Toit (1971) 'n artikel oor die teologie van die rewolusie wat hom al hoe sterker 'aanmeld' en waarsku dat 'n alte sterk vertikalisering van die teologie aanleiding gee tot reaksionêre horisontalisering. Hy trek ook 'n interessante parallel tussen rewolusionêre politieke teologie en restourasieteologie, ofte wel teologie wat homself geroepe voel om 'n politieke status quo ten alle koste te beskerm (Du Toit, 1971:187).

Die geskrifte van die tyd wat aandag gee aan die probleem van 'volkereverhoudinge' (bv. Durand, 1970; Muntingh, 1971) is nie meer – soos vroeër – 'objektiewe monoloë' nie. Die opkoms van bevrydingsteologie (Meiring, 1976; Pretorius, 1977; De Gruchy, 1979a) in Suid-Afrika het dit noodsaaklik gemaak dat uitsprake wat op die Bybel gegrond word, vanuit die 'staanplek' van die eksegeet

beoordeel moes word (vgl. Van Niekerk, 1981; 1982):<sup>47</sup> die vraag was of die eksegeet vir of teen apartheid was, uit die onderdrukte stand gekom het of nie, saam met die armes geleef het of nie. Want dit het duidelik geword dat elkeen van dié 'staanplekke' 'n bepaalde *soort* Bybeluitleg tot gevolg het. Dit was nou ook duidelik dat die ideaal van 'objektiewe' Skrifuitleg nie prakties haalbaar was nie.

Die gesprek tussen swart, bruin en wit teoloë oor dié aangeleentheid het dit onmoontlik gemaak om 'neutraal' of sogenaamd 'objektief' te bly staan (vgl. Adonis, 1982). Juis die feit dat *gereformeerde* bevrydingsteologie<sup>48</sup> se uitleg van die Skrif so radikaal verskil het van dié van tradisionele teoloë, omdat hulle sosio-politiese 'staanplek' radikaal van die tradisionele gereformeerde s'n verskil het, het die swak plekke in die klassieke idealistiese gereformeerde hermeneutiek uitgewys (vgl. A.A. Boesak, 1976; 1984; W.A. Boesak, 1982; 1984; Abrahams, 1984; Booys, 1984; 1986; 1987; Russell, 1987).

Terselfdertyd bring ander geskrifte van die tyd die probleem van ekumeniese betrekkinge tussen die Ned. Geref. Kerk en kerke in Afrika onder die aandag (Bosch, 1972a; 1972b). Dié geskrifte belig dieselfde hermeneutiese probleem net van 'n ander kant en wys op die problematiese aard van die klassieke Gereformeerde teologiese raamwerk binne die konteks van Afrika-kulture (Schrotenboer, 1972; Burden, 1973). Tereg merk Pretorius (1974:232)<sup>49</sup> op: 'Die Christendom kan in hooftrekke nog steeds as 'n 'Westerse' godsdiens beskou word' (vgl. Van Niekerk, 1981). Dit het nodig geword om die Afrika-gestalte van die Christelike geloof, en daarmee ook die Afrika-gestalte van Skrifuitleg, aan die 'staanplek' van Afrika-kulture self, eerder as aan 'Westerse standaarde' te beoordeel (vgl. Pretorius, 1980a; 1980b).

Bevrydingsteologiese hermeneutiek is meestal vanuit die tradisioneel-teologiese hoek skepties bejeën as 'subjektiewe' of 'eensydige' Skrifuitleg en het aanleiding gegee tot die tipering van die klassieke paradigma as 'teologie van bo' en die gereformeerde bevrydingsteologie as 'n 'teologie van onder'. Dié hewige verskil móés uiteindelik die hermeneutiese bewussyn van eksegete verander (vgl. die aanhaling uit Heisenberg op p.264 hierbo). Die besef dat Skrifuitleg relatief tot

die tydvak en omstandighede van die eksegeet beoordeel moet word, het dan ook gaandeweg in die meer tradisionele Ned. Geref. teologie inslag gevind.

Le Roux (1975:255) verwelkom dit byvoorbeeld dat Kamphuis in sy beoordeling van Richard Wurmbrand se teologie gelet het op die manier waarop Wurmbrand die Skrif gebruik, maar verkwalik Kamphuis dat hy nie gelet het op die *omstandighede* waarin die uitleg gedoen is nie, aangesien die eksegeet se omstandighede medebepalend is vir die uitleg wat hy doen. Deist (1976a) probeer verskillende benaderings tot die Pentateug teen die sosiaal-historiese agtergrond van die relevante eras verstaan. Burden (1977:174) wys daarop dat 'verandering in die wêreldgeskiedenis of in die denkpatrone van die mensdom' aanleiding gee tot nuwe benaderings in teologiese metodiek. Du Toit (1983:105-106) neem König kwalik dat hy vroeëre teologiese sisteme nie as produkte *van hulle tyd en kultuur* evalueer nie en Lategan (Lategan & Voster, 1985: 13) stel dit onomwonde: 'In most models of communication the receptor occupies a position of equal 'status' as compared to that of the sender', maar waarsku terselfdertyd (Lategan & Vorster, 1985:15) teen 'n oorbeklemtoning van die reseptor ten koste van die teksprodusent.

Van sulke rudimentêre opmerkings af het die gesprek gegroei tot meer uitgebreide studies oor die inset van die leser by die interpretasie van Bybelse tekste. Deist (1981b) bespreek die rol wat verskillende *teologiese* perspektiewe op die uitleg van die Bybelse teks het, Vorster (1984a) toon aan hoedat die *politieke* gesitueerdheid van die eksegeet die resultate van die eksegeese kan bepaal, terwyl Deist (1987b) argumenteer dat *sosio-ekonomiese* omstandighede konsekwent bepaalde modusse van uitleg oproep (vgl. ook Loubser, 1985; Vorster, 1986b; Lategan, 1987).

Die probleme het gelei tot

- (a) 'n uitgebreide ondersoek deur die Instituut vir Teologiese Navorsing aan UNISA (onder leiding van H.L. Bosman en W.S. Vorster) na Skrifgebruik onder swart kerkklimate,



- (b) die stigting van die Sentrum vir Kontekstuele Hermeneutiek aan die Universiteit van Stellenbosch en
- (c) die huidige studie.

Hoewel die navorsing oor die rol van die eksegetiese konteks op Skrifuitleg nog maar in sy kinderskoene is, bring dié ondersoek belangrike hermeneutiese insigte na vore wat die Bybelwetenskappe net ten goede kan kom.

### *Wetenskapsteoretiese vrae*

#### **Die agtergrond van die vraagstellings**

In hierdie verband is daar veral twee sake wat aandag verdien. In die eerste plek het die kontekstualiteit van teologiese besinning eksegete mettertyd na die 'tekenborde' teruggedwing. Die blote feit dat die vanselfsprekende kanonisiteit van klassieke Westerse denksparadigmas deur ander kosmologieë en denksmodelle – byvoorbeeld uit Afrika – bevraagteken is, het kritiese besinning oor kenteoretiese en wetenskapsfilosofiese aangeleenthede noodsaaklik gemaak (vgl. Deist, 1991b). Dié gesprek is egter, wat die Bybelwetenskappe betref, van só onlangse datum dat daar weinig oor te berig is (vgl. Bosman, 1987).

In die tweede plek het die 'standaard' Westerse hermeneutiese gesprek mettertyd die waarheidsvraag akuut aan die orde gestel:

- (a) as Bybelse (verhalende) tekste nie as geskiedenis opgeneem moet word nie, maar as menslike (literêre) getuigenis aangaande God se betrokkenheid by die wêreld,
- (b) as Bybelse taal
  - (i) nie referensieel nie, maar funksioneel of metafories verstaan moet word,
  - (ii) nie as a-historiese Godswoorde nie, maar as 'produkte' van 'n menslike begrip van God in 'n bepaalde tyd, en as

(c) die eskegeet se 'staanplek' so 'n vername rol speel in sy uitleg van die teks, hoe moet daar dan oor die

(1) waarheidsgehalte van die inhoud van die Bybel, en

(2) geldigheid van eksegetiese resultate

geoordeel word?

Terwyl Lategan (1973a:160) terloops gewys het op die noodsaak dat Bybelwetenskaplikes aan die wetenskapsteoretiese sake moet aandag gee, en Deist (1973; 1975a) se metodebesinning die waarheidsvraag implisiet aan die orde gestel het, was dit Van Huyssteen (1973; 1983) wat die bal werklik in die Ned. Geref. teologiese wêreld oor wetenskapsteoretiese besinning aan die rol gesit het (vgl. König, 1979a).

Hierdie soort besinning het daartoe aanleiding gegee dat die Instituut vir Teologiese Navorsing aan UNISA sy 1978-simposium aan die onderwerp 'Scripture and the use of Scripture' gewy het (Vorster (ed) 1979). Hoewel die bydraes by dié simposium merendeels streng teologies van aard was, was dit die begin van 'n veel ernstiger besinning oor Bybelwetenskaplike arbeid. In dieselfde jaar (1978) het die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap sy kongres gewy aan 'n diskussie oor eksegetiese metodes en hulle veronderstellings en het daar 'n gesprek ontstaan oor die wetenskapsteoretiese en teologiese aannames onderliggend aan die diskoersanalitiese (vgl. Deist, 1978a) en histories-kritiese eksegetiese prosedures (vgl. Deist, 1979/80) en die inleidingswetenskap (Bosman, 1987).

In plaas van die groot klem wat daar in die verlede op outoriteit of gesag in die formulering van 'n Skrifbeskouing (Du Preez, 1973:302) gelê is, het dit al hoe noodsaakliker geword om teologiese uitsprake aan die standaard van algemene rasionaliteit te toets:

Die teoloog wil ... nie die openbaring van God bloot vroom beleef nie, maar wil hierdie openbaring juis in ernstige refleksie nadink en bewustelik en geartikuleerd die relevansie daarvan vir die werklikheid in sy totaliteit tematiseer ... Juis omdat die wetenskap[lik] geloofwaardige bestudering van hierdie saak in

die gedrang is, kan ook die Bybelkundige ... onmiddellik aanvoel dat hy enige pretensieuse irrasionalisme moet vermy en hom daarom onmoontlik kan terugtrek in 'n bastion van 'veilige' geloofsbegrippe en 'n esoteriese ghetto-agtige teorievorming ... Alleen verantwoorde metode- en teorievorming sal daarom ook aan die Bybelkunde 'n geloofwaardige wetenskaplike selfstandigheid gee (Van Huyssteen, 1975:140,144,148).

Afgesien van hierdie direkte stimulus is teoretiese besinning ook uit ander oorde genoodsaak. Eerstens het alternatiewe verstaanshorisonne, byvoorbeeld tradisionele Afrika-kulture (Pretorius, 1980a; 1980b), Swart en bevrydingsteologie (De Gruchy, 1979b; Vorster (ed) 1984), al hoe meer pertinent op die voorgrond gekom en 'n herbesinning aan die kant van die tradisionele teologie vereis. Tweedens het die toenemende gewelddadigheid van die Suid-Afrikaanse samelewing (Moulder, 1979; Vorster (ed) 1985) Bybelwetenskaplikes genoop om aandag te gee aan die veronderstellings waarmee die tradisionele Afrikaanse teologie gewerk het, aangesien dié teologie – wat ingestel was op die status quo – tot groot hoogte vir dié geweld mede-verantwoordelik was. Derdens het die toenemende sekularisasie die vanselfsprekende 'korrektheid' van die ouer wêreldbeeld én gereformeerde teologie vernietig (Esterhuysen, 1975; 1979; Malan, 1979; Rossouw, 1979; Van Wyk, 1978; 1979), sodat die vraag ontstaan het: hoe dink 'n mens op 'n geldige manier binne die nuwre wêreldbeeld en lewensbeskouing en, veral, in Suid-Afrika oor God en die Bybel na?

## Geskiedenis, teologie en waarheid

Een van die vrae wat aan die orde gekom het, is die vraag na die samehang van geskiedenis, teologie en waarheid. D.A. du Toit (1979:177) het dié probleem in 'n paar woorde geformuleer: '... dit begin lyk asof die historisiteit van die waarheid ook beteken dat die waarheid self verander.' Du Toit soek in dié artikel kennelik na die 'ou' idealistiese waarheid wat êrens 'gegee' is en wat konstant bly. Dit was juis met verwysing na dié idealistiese waarheidsbeskouing en die probleme wat dit in die Bybelwetenskappe oplewer dat Deist (1983a)

betoog het dat die teologie Lessing se vraag omseil, naamlik: 'hoe kan 'n mens tydlose waarhede uit 'n historiese dokument aflei?' Hy bevind dat die aanspraak dat die Bybel 'ewige' waarheid bevat op 'n kenteoretiese teenspraak stuit, en stel voor dat die Bybelwetenskappe die idealistiese waarheidsbeskouing inruil vir die kennis-sosiologiese insig dat alle kennis relatief is, en tevrede moet wees met 'n historiese, en dus hipotesies-voorlopige, waarheidsbegrip – juis dié begrip waarvoor Du Toit terugdeins.

Sedert Van Huyssteen se *Teologie as kritiese geloofsverantwoording* (1986) verskyn het, het verskeie Bybelwetenskaplikes begin om hulle eie tradisies in die lig van die geskiedenis van wetenskaps- en kenteorie te bestudeer. Die eerste reaksie was dié van H.L. Bosman, wat voorgestel het dat die RGN-projek waarvan hierdie boek 'n deelproduk is, van stapel gestuur word. Inmiddels het Van Heerden (1988) spesifiek aandag gegee aan die aanname in die ortodokse Gereformeerde Skrifbeskouing dat geskiedkundige korrektheid van Bybelse verhale 'n voorvereiste is vir hulle betroubaarheid, gesag, en dies meer, en bevind dat dié veronderstelling uit 'n naïef-realistiese bodem stam wat onderliggend is aan sowel die fundamentalisme as die Kuyperianisme – twee strominge wat die Ned. Geref. Kerk ten diepste beïnvloed het. Scheepers (1988) toon weer aan dat die manier waarop die Albright-skool, en daarmee eintlik ook Fensham – met argeologiese data omgaan, uit 'n positivistiese agtergrond spruit, of dan ten minste met 'n positivistiese kultuurdefinisie werk, terwyl kritici van dié skool, soos Dever en Van Seters, op stuk van sake met nagenoeg dieselfde model werk. Die Ou-Testamentiese Werkge-meenskap se 1989-kongres is ook volledig gewy aan teoretiese voorvrae van die verskillende subdissiplines van dié vakgebied.

Dié analises het baie nuwe insigte gebring in die geskiedenis van die vak, maar min is nog gedoen om rigting te gee aan die hede en die toekoms. Daar bly nog baie oor om op dié gebied te ondersoek. Wat hier volg, is derhalwe 'n voorlopige poging om verskillende bestaande *eksegetiese* benaderings in die Bybelwetenskappe uit 'n teoretiese hoek te verstaan.

## Veronderstellings van eksegetiese metodes

Ons het vroeër 'n onderskeid gemaak tussen 'n literêre en 'n historiese benadering tot Skrifuitleg. Van nader beskou, lyk dit of daar sedert die sewentigerjare veral drie teksbeskouings en twee metodologieë na vore gekom het.

### *Die literêre benadering*

Wanneer 'n mens oor die 'literêre benadering' praat, moet daar ten minste twee fases in die verloop van die geskiedenis sedert die vroeë sewentigerjare onderskei word.

#### (a) Die beginjare

Aanvanklik het die immanente rigting sterk trekke vertoon van 'n realistiese/essensialistiese teksbeskouing en 'n positivistiese wetenskapsbeskouing (Deist, 1978a). Dit wil sê: die teks en die wêreld van die teks is beskou as 'n 'deposito van betekenis'. Daardie betekenis kon, met die regte apparaat tot die eksegeet se beskikking, korrek daaruit afgelei word.

Dié siening het nie wesenlik verskil van die teoretiese raamwerk van die grammaties-historiese eksegeese nie (vgl. Deist, 1988a). Roberts (1974:206) sê byvoorbeeld dat die dinamies-ekwivalente vertaaltegniek (wat op dieselfde grammatikale basis as die destydse diskoersanalise berus het) 'n mens 'n beter toegang gee tot *die openbaring van God*: 'Slegs dan gee 'n vertaling die openbaring van God vir mense weer, wanneer die mense die taal van die vertaling volkome verstaan ... Om God se spreke, sy selfopenbaring, betroubaar te kan deurgee, moet 'n vertaling dus in die taal van die mense presies vir hulle sê wat die teks bedoel om te sê.' 'God se openbaring' word hier klassiekerwys geïdentifiseer met 'wat daar geskryf staan'. Die veronderstelling bly dat die teks 'n vaste betekenis *het*. Al wat nodig is, is die korrekte *metode* wat in staat is om dit 'wat daar geskryf staan' beter (meer gekontroleerd) te kan 'tap'. Dié metode vind 'n mens in die diskoersanalise. Dit is waarom Roberts (1975:203) kon sê: 'Die bedoeling van die spreker is in die dieptestruktuur gegee. Hierdie

bedoeling van die dieptestruktuur word deur transformasies omgesit in die uitinge van die oppervlaktestruktuur ... 'n Verdere onontbeerlike linguistiese stap ... is die bepaling van die woord-semantiek deur middel van 'n konsekwent deurgevoerde program van komponente-analise ...'

Die vraag of dit 'wat die teks sê' en 'wat werklik gebeur het' met mekaar klop, word nie eens gestel nie. Die Calvinistiese korrelaat tussen werklikheid en tekstuele weergawe het nou bes moontlik onbewustelik verskuif na die korrelaat tussen taaltkens en betekenis. In dié stadium het diskoersanalitici (met groot vertroue in die objektiwiteit van die metode) gereken dat 'n rigied deurgevoerde teksanalise die betekenis wat aan die teks toegeken word, kon verifieer. Daarmee is 'n positivistiese metodologie (onbewustelik) onderskryf (vgl. Deist, 1978a). Dié versweë aanname blyk uit Prinsloo (1984:357) se kritiek op Krinetzki se dieptepsigologiese interpretasie van sekere Skrifgedeeltes:

Dit is eerlikwaar te betwyfel of die oorspronklike outeur(s) alles in die teks *bedoel* het wat Krinetzki daar raakgesien het. Een van die grondreëls van die eksegeese is immers *om uit te lê* wat in die teks staan ... Toegegee, daar bestaan nie so iets as objektiewe eksegeese nie. Elkeen gaan met sy eie voorveronderstellings na die teks toe. Die ideaal sou egter wees dat ons voortdurend krities na ons eie voorveronderstellings sal kyk. Is ons besig met eksegeese of vind ons juis in die teks wat ons graag wil hê daarin moet staan? ... Veronderstellings kan die teks skeef trek of iets inlees wat nie daar staan nie. In die kerklike en teologiese debat behoort daar veel meer aandag gegee te word aan die aspek van die hermeneutiese voorveronderstelling (klem toegevoeg).

Prinsloo openbaar weliswaar 'n sekere versigtigheid oor 'objektiewe' teksuitleg, maar die grondtoon bly steeds: wanneer veronderstellings hok geslaan word, sal die Bybelse teks nie 'skeef getrek' word nie en: 'n teks het 'n *vaste* betekenis wat (met die regte metodes) redelik suiwer uitgelê kan word.

## (b) Latere ontwikkeling

Mettertyd het dié essensialistiese teksbeskouing en positivistiese metodologie en wetenskapsbeskouing (ten minste by sommige) plek gemaak vir 'n idealistiese teksbeskouing en krities-rasionalistiese wetenskapsbeskouing toe daar oorgeskakel is na 'n deur-en-deur literatuurkundige benadering tot Bybelse tekste.

Hoe meer die klem op die rol van die eksegeet self geval het, hoe duideliker het die ooreenkoms met die Kantiaanse rasionalistiese idealisme geword. Die teks 'het' nie meer, soos in diskoersanalise, 'n struktuur nie en staan nie, soos in die strukturalisme, as teken van 'n onderliggende funksie/betekenis nie, maar is hoogstens swart tekens op wit papier wat volledig deur die *leser* tot teks en as betekenis gekonstitueer word. Kantiaans vertaal, sou 'n mens kon sê die teks het die *noumenon* geword waaraan die eksegeet se *denkkategorieë* betekenis toeken. Dit sover dit die teksbeskouing aangaan.

Wat die metodologie betref, het die insig dat die *leser* 'n besondere rol speel by die interpretasie van die teks en dat elke leser sy eie historiesiteit het, gelei tot die erkenning dat elke interpretasie voorlopig is, maar ten minste so gedoen moet word dat die hipotese oor 'n teks se betekenis gevalsifiseer kan word. Hierdie opvatting kan 'n aanduiding wees van 'n krities-rasionalistiese metodologie.

Binne 'n rasionalistiese/idealistiese oriëntasie is dit nie alleen moontlik om (sonder om op die 'produksiefaktore' en buitetekstuele referensie te let) op die literêre konstruksie van die teks te konsentreer nie, maar selfs noodsaaklik. Binne 'n materialistiese teksbeskouing móét die 'idee in die teks' egter in verband gebring word met sosio-ekonomiese en materiële omstandighede *buite* die teks, en daarmee met die skrywers en hulle tyd. In dié denkraamwerk is 'n teks immers 'n produk van 'n historiese konstellasië van omstandighede (Fensham, 1979; Van Zyl, 1979; Du Plessis, 1976: 85; Deist, 1979/80; 1987c; Le Roux, 1987a; 1987b) – of dit nou al 'n stuk geskiedenis of fiksionele literatuur is, goed of swak gestruktureer.

## *Die historiese benadering*

Teenoor die meer rasionalistiese/idealistiese aanpak van die literêre benadering kan 'n mens by die 'historiese' eksegete praat van 'n romantiese/materialistiese teksbeskouing. Dit gaan hier om 'n poging om die tyd en denke van die teks te 'herleef' en om dan in die Rankiaanse sin van die woord te probeer sê 'hoe dit werklik was' (vgl. De Villiers, 1978).<sup>50</sup>

Vroeë studies in dié verband (vgl. Deist, 1975b) het, soos klassieke histories-kritiese studies, geneig om die teks essensialisties-'referensieel' op te neem en dit dan aan positivistiese waarheidskriteria te onderwerp. By teksuitleg het dié studies weer in 'n sirkelredenasie vasgeval: die produksie-omstandighede van die tekste is uit die tekste self afgelei en die tekste dan weer teen daardie agtergrond uitgelê.

Latere studies het egter begin om sosiologiese modelle en argeologiese studies te gebruik vir die rekonstruksie van die *gemeenskappe* waaruit die literatuur gekom het (vgl. De Villiers, 1982; 1982/3; Deist, 1982/3; De Klerk & Schnell, 1987; Olivier, 1987; Deist & Le Roux, 1987; Gous, 1989; Heyns, 1989). Binne hierdie konteks het die histories-kritiese analise van die Bybelse tekste egter dié invalspoort tot die Bybel gebly, sy dit ook in aangepaste vorm (vgl. Le Roux, 1987a:71-73; 1983).<sup>51</sup>

Ook in dié geval het die bewussyn van die rol van die leser – ofte wel die rekonstrueerder van die tydsomstandighede – met verloop van tyd 'n temperende rol begin speel, sodat eksponente van dié oriëntasie tans baie meer geneig is om hulle rekonstruksies as teoretiese konstrunkte te beskou (van waaruit 'n kreatiewe interpretasie van die Bybelse teks in 'n moderne samelewing moontlik gemaak kan word). Die feit dat dié soort ondersoek bewustelik met nomotetiese modelle werk en as teoriebemiddeld, hipoteties en voorlopig beskou word (vgl. Deist & Le Roux, 1987:20-28), dui ook in dié geval op 'n hipoteties-deduktiewe ofte wel krities-rasionalistiese metodologie.



## *Samevatting*

As 'n mens dan kan sê dat die literêre aanpak met 'n idealistiese teksbeskouing en 'n krities-rasionalistiese metodologie werk, kan van die historiese benadering gesê word dat dit met 'n materialistiese teksbeskouing en 'n krities-rasionalistiese metodologie werk. As hierdie tipering korrek is, verklaar dit miskien waarom dié twee groepe, hoewel hulle sterk ten opsigte van hulle teksbeskouings verskil, tóg nie in 'n stryd met mekaar geraak het nie: elke groep beskou sy besondere benadering as één moontlike invalshoek op die teks, en resultate van teksuitleg as voorlopig. Dit is egter nie te sê dat die een groep die ander daarmee gelyk gee wat teksbeskouing betref nie. Die feit dat daar, soos by die bespreking van eksegetiese metodiek aangedui is, pogings aangewend word om dié twee strominge te kombineer, sê dat daar ook 'n onbehae is oor die huidige stand van sake. Die gesprek op dié terrein sal derhalwe in die toekoms voortgesit moet word.

## *Besinning oor die geldigheid van teologiese konstrakte*

By die bespreking van die stand van sake in die hermeneutiese gesprek is daarop gewys dat die kwessie van die relasie tussen eksegetiese bevindings en *teologiese* argumente wat daarop gebou word, nie dikwels aan die orde gestel word nie.

Een van die (wêreldwye) kenmerke van die Bybelwetenskappe is dat daar geen (werklik) nuwe 'teologieë' van die Ou en die Nuwe Testament geskryf word nie. Die redes hiervoor is waarskynlik dat

- (a) klassieke eksegetiese benaderings in dié verband opgelewer het wat hulle kón lewer, sodat daar binne dié raamwerke nie juis interessante vrae oorgebly het om te beantwoord nie; en dat
- (b) die ou raamwerke nie die nuwe vrae wat in die Bybelwetenskappe opgeduik het, oortuigend kon beantwoord nie.

In die Ned. Geref. konteks kan daar drie verdere redes vir die gebrek aan *teologiese* besinning verstrekkend word, naamlik dat

- (a) Bybelwetenskaplikes hulle die afgelope twee dekades meer besig gehou het met vrae oor eksegetiese metodiek as met die teologie self,
- (b) die nie-kerklike konteks waarin 'n groot groep Bybelwetenskaplikes werk, hulle nie juis gedwing het om indringend te besin oor die waarde van hulle resultate vir die Christelike teologie in die algemeen en die gereformeerde teologie in die besonder nie, en
- (c) die Ned. Geref. Kerk se houding teenoor hierdie 'nie-kerklike' teoloë ook geen positiewe bydrae gelewer het om hulle aan te moedig om oor dié sake te besin nie.

Van Huyssteen se werk oor die rasionaliteit en geldigheid van teologiese uitsprake het egter die *teologiese* probleem weer sentraal gestel en geniet ten minste by sommige eksegete ernstige aandag. Daar sal inderdaad dringend besin moet word oor die vraag

- (a) wat die *kennis*waarde is van eksegetiese resultate vir 'n besinning oor die verhouding tussen *God*, mens en wêreld,
- (b) wat die status van daardie kennis is, asook oor
- (c) die *geloofs*relevansie van eksegetiese resultate vir die konteks waarin eksegete hulle bevind.

Miskien is dit juis die gebrek aan besinning in dié verband wat die twee teksbeskouings so gerieflik naas mekaar laat bestaan: daar is nie werklik iets 'op die spel' nie. Sodra die eksegetiese resultate egter teologies *aangewend* word, sal die waarheidsvraag hom veel sterker in die gesprek laat geld.

Prinsloo (1987) is byvoorbeeld van gedagte dat 'n Bybelse teologie mettertied uit 'n reeks sinchroniese studies oor dele van die finale teks van die Bybel opgebou kan word (vgl Prinsloo, 1981b vir 'n voorbeeld). Vosloo (1987) reken weer dat enige Ou-Testamentiese teologie die groeikarakter van die teks moet weerspieël – waarmee Van Zyl (1979), Fensham (1979) en Le Roux (1987a) waarskynlik sou akkoord gaan. Hieruit blyk die impak van die onderskeie teksbeskouings weer eens duidelik. Sodra hierdie gesprek *teologies* verder gevoer

word, sal kenteoretiese en wetenskapsteoretiese vrae hulle sterker aanmeld, byvoorbeeld:

- (a) Watter rol speel die kosmologie van die eksegeet in die beoordeling van die kenniswaarde van Bybelse uitsprake?
- (b) Watter rol speel die eksegeet se 'commitment' in die konstruksie van 'n teologiese argument uit die Skrif?
- (c) Watter verband bestaan daar tussen die Bybelse tekste en kennis van *God*?
- (d) Watter rol speel historiese en/of literêre kennis in die *regverdiging* van teologiese uitsprake?
- (e) Watter status het eksegetiese uitsprake in *teologiese* sin?

Wanneer sulke vrae aan die orde gestel word, sal die Bybelwetenskappe eers werklik weer aan die *teologiese* gesprek deelneem. Wanneer dié gesprek weer aan die gang kom, sou Ned. Geref. eksegete 'n volledige sirkelbeweging voltooi het, want reeds in die vorige eeu is daar gesê:

De Heilige Schriften zijn door menschen, voor menschen, op echt menschelijke wijze geschreven, en eerst van lieverlede vereenigd tot een welgesloten geheel. De wetenschap kan zich het recht en den plicht der vrije kritiek van den Kanon der Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds op Christelijk-protestantsch gebied onmogelijk laten betwisten, maar het denkend geloof erkent tegelijk in geheel de geschiedenis van de wording en bewaring dezer gewijde verzameling de sporen van Gods bijzondere zorg voor de hoogste belangen der menschheid....

Eene kritiek van de Kanon, die iets betekenen zal, moet iets meer zijn dan de uiting eener bloot-subjectief, wellicht voorbijgaande mening. En de echt theologisch kritiek zal daarbij nimmer vergeten, dat de gewijde Verzameling, ofschoon door menschen tot stand gebracht, nog iets meer is dan de vrucht van menschelijk overleg en menschelijke wijsheid *alleen* (Van Oosterzee se *Christelijke Dogmãtië* Deel I, 1876, pp. 244-258).

Hopelik sal die Bybelwetenskappe binne die huidige sosiaal-historiese konteks, waar Europese kenteorieë en wetenskapsfilosofieë nie noodwendig meer die denkkanon sal vorm nie, op 'n oortuigende manier oor dié aangeleenthede kan besin en terselfdertyd die waarskuwing van Schimsheimer (1850) – met al die nodige kenteoretiese en wetenskapsfilosofiese aanpassings gemaak – ter harte neem:

Ook in de Godsdienst is nog veel dat enkel voorbereiding en ontwikkeling is tot hooger doel. Daarom moet men niemands Godsdienst beschimpen ... [D]e ijverigste bekeerders zijn gewoonlijk de wraakzuchtigsten, wanneer zij hun oogmerk niet bereiken. Hoe velen twisten over de sleutel der Schrift, niet om haar voor zich te openen, maar om de eer van het bezit van den sleutel te hebben! ... Men beproefd meestal de geesten, niet of zij uit *God*, maar of zij uit de *Kerk* zijn, en stelt hiermede feitelijk het gezag van deze boven dat van God ...

De valsche vroomheid kent slechts eenen *uitroeijende* ijver; maar een valze ijver is dikwijls nog gevaarlijker dan het ongeloof zelf: want men kan geen menschenliefde verwachten van eenen mensch, die God eene dienst meent te doen door een mensch te dooden ...

Alleen wanneer wij ons zelve meer genegen vinden om te overreden, dan om te vervolgen, mogen wij ons verzekert houden, dat onze ijver uit liefde en niet uit hoogmoed opspringt. De liefde te verzaken in de verdediging van onze Godsdienst, is hetzelfde als het binneste der vesting over te geven, om het buitenwerk te behouden ... Het wapen van de waarheid is de *overtuiging*, het wapen van de dwaling is het *geweld*.

## Notas

- 1 Die Kweekskool op Stellenbosch het eers in 1963 'n fakulteit van die Universiteit geword. Tot daardie tyd toe het dié inrigting diplomastudente afgelewer en moes graadstudies en nagraadse studies óf deur die Universiteit van Suid-Afrika óf aan die Universiteit van Pretoria gedoen word.
- 2 Vergelyk ook die groot aantal artikels van Fensham wat in buitelandse tydskrifte verskyn het (Claassen (ed), 1987:303-309).

- 3 Fanon (1982:179-180) praat van 'adaptations of a much more fundamental substance which itself is constantly renewed. When people undertake an armed struggle or even a political struggle [lees: in konflik kom] ... *the significance of tradition changes.*'
- 4 Kotzé was nie 'n Bybelwetenskaplike nie. Tog kan hy, soos ons in die vorige hoofstuk aangedui het, onder die 'nuwe geslag' getel word, aangesien hy in sy proefskrif duidelik standpunt ingeneem het teen die naïef-realistiese interpretasie van die Bybel.
- 5 In sommige gevalle het dit op kerklike tugsake uitgeloop, byvoorbeeld Deist in 1976 en Vorster in 1978.
- 6 Waarom iets verkeerd moet wees as dit 'hipoteties' is, is nie duidelik nie, aangesien hipoteses blykbaar wêl soms aanvaarbaar is. So argumenteer Verhoef (1964b) oor die afwesigheid van verwysings in Dawid se genealogie na Rut en sê dan (1964b:116): 'Persoonlik voel ek vir hierdie hipotese ...' Nadat hy sy hipotese opgestel het, maak hy dan ingrypende gevolgtrekkings daaruit: (a) Rut is vóór Samuel geskryf en (b) Rut 4:18-22 is nie sekondêr tot die teks toegevoeg nie. Verhoef stel dus eweneens 'n hipotese op en bou ander argumente op daardie hipotese, sonder dat dit pla. Dit wil voorkom asof 'n hipotese slegs dan geldig is as dit die saak van die konserwatiewe teologie kan steun, want langs die weg van sy hipotese kan Verhoef wegdoen met die idee dat die Kronis 'tendensieuse' geskiedenis skryf, met die 'kritiese' datering van Rut, én met die kritiese opvatting dat die genealogiese slot van Rut 'sekondêr' is.
- 7 Tog handhaaf hy sekere tipes ortodokse interpretasies van belofte-ervullingtekste, byvoorbeeld Genesis 3:15 (Verhoef, 1959:82).
- 8 Odendaal (1978) bespreek byvoorbeeld die verskillende interpretasies van die Wet in die Ou en in die Nuwe Testament en kom tot die gevolgtrekking (1978:180): 'Die gedagte van 'n tydlose, algemene en gevolglik altyd blywende sedewet [is] 'n abstraksie wat vreemd is aan die Ou Testament ... Tans, in die prediking binne die Christelike gemeente, het die dekaloo die Bergpredikasie en die apostoliese paranese as definitiewe konteks. Daarom kan dit nóg as tydlose sedewet nóg as godsdienshistoriese dokument beskou word, maar moet nogtans as radikaal geherinterpreteerde, maar tog maklik hanteerbare en onontbeerlike model dien van dit wat die verhoogde Christus aan sy gemeente as die wil van God openbaar.' Dit is interessant dat Odendaal (1980:202) – hoewel hy kragtens die vereistes van die grammaties-historiese metode eintlik beswaar moes gehad het teen 'tydlose' eksegesië – geen beswaar het teen die feit dat Van Uchelen 'geen poging aanwend om historiese agtergronde, geografiese gegewens en biografiese verwysings te reconstrueer nie.' Ook nie teen Beuken se hantering van Jesaja 40-48 as blote 'komposisionele totaliteit' nie (Odendaal, 1981). Dié gegewe skyn die relatiewe plek van 'geskiedenis' binne die heilshistoriese benadering te bevestig. Omdat die teks by voorbaat as geskiedkundig aanvaar word, is dit eintlik nie nodig om dié aanname te toets nie. Voorts het die konserwatiewe teoloë reeds die ontstaanstyd van die boek vasgestel. Al wat nog oorbly is die analise van die teks.
- 9 Dit is ook teen die agtergrond van die beskouing van die Bybel as bowe-historiese openbaringsbron dat 'n mens Du Preez (1965) se afkeur van enige afbeelding van Bybelse figure, maar veral van Jesus, moet verstaan. Dit is interessant dat Du Preez (1965:153) nog bereid is om afbeeldings van Bybelverhale te aanvaar, maar byvoeg: 'Dieselfde en radikaler oordeel moet gevel word oor die poging om die *Heidelbergsse Kategismus* in beeld en in simbool voor te stel, want hier gaan dit dikwels oor diep geestelike begrippe wat eenvoudig nie in beeld kan uitgedruk word nie.'
- 10 'Hierdie 'bane' vorm gesamentlik die 'weg' tussen teks en preek (vgl. Verhoef, 1983:251 e.v.). Ons het nie sinvol oor 'n Ou-Testamentiese teks gepreek as ons die teks nie met een of meer van hierdie 'bane' in verband gebring het nie' (Verhoef, 1977:148).
- 11 Daarom verkwalik Verhoef ([1970]1980:75) dit Von Rad dat hy belangstel in die manier waarop Israel oor die geskiedenis gedink het, en nie gaan kyk het hoe God Hom in die werklike geskiedenis teopenbaar het nie.

- 12 Verhoef ([1970]1980:76) wys op die ironie dat Von Rad wou vasstel hoe *Israel* die geskiedenis verstaan het en uiteindelik op die 'gladde paaie van die Hoër Kritiek begin ghy het', maar kyk die ironie mis dat die konserwatiewe geleerdes die Bybelse geskiedenis nie as geloofsbelydenisse nie, maar as *werklike* geskiedenis wil beskou, maar dan weer om daardie dokumente aan historiese ondersoek bloot te stel.
- 13 'n Uitsondering in dié verband is verskeie studies van Muntingh (1963; 1964/5; 1966; 1967) waarin die kultuurhistoriese agtergrond van verskeie tekste ernstig opgeneem word. Hy bespreek byvoorbeeld Hosea se huwelik en egskeiding (wat hy letterlik interpreteer) teen die agtergrond van ou nabye Oosterse reg. en Ou Testamentiese profetisme teen die agtergrond van profetisme in Mari. Telkens neem hy egter die Ou-Testamentiese teks 'op gesigwaarde', sonder om werklik te vra na die literêre genre of historiese tydvlak waaruit 'n spesifieke teks kom.
- 14 Die 'behoudendheid' van die besondere benadering blyk onder meer uit Verhoef (1970c:232) se evaluering van die *New English Bible* as hy, by alle waardering daarvoor, dit as 'n 'liberale' vertaling – of dan 'n vertaling met 'n 'liberalistiese tendens' tipeer insoverre dit die 'aantal Messiaanse profesieë drasties ... verminder' het.
- 15 Dié meer kontekstuele uitleg bring soms nuwe insigte. Botha (1960), wat nouer aandag gee aan die eksegeese van Eksodus 14, bevind byvoorbeeld dat die water van die Skelfsee wat "n muur was" vir Israel, metafores verstaan moet word: die water van die Rooi See en die water van een van die moerasse is só uiteengedryf dat die Israëliete daar kon deurtrek, terwyl die twee uiteengedryfte watermassas die Egiptenare verhinder het om Israel aan die flanke aan te val.
- 16 Vergelyk die volgende twee aanhalings wat die kultureel-relatiewe (status quo)-staanplek van die eksegeet verrai: 'Die lieflikoosde leerstelling van die gelykstelling van alle mense versterk die onwil om gesag te eerbiedig. Van wederkerige onderdanigheid kan daar gee sprake wees nie' (Groenewald, 1960a:4), en: 'Dit is van belang op daarop te let dat die apostel nie teen die bestaende sosiale orde te velde getrek het en bevryding van die diensbares geeis het nie ... Daardeur aanvaar die apostel die toedrag dat in die samelewing, en ook in die huishouding, daar altyd diegene sal wees wat aan ander ondergeskik is, en wat die hande-arbeid sal moet doen' (Groenewald, 1960a:4).
- 17 Vergelyk byvoorbeeld Muntingh (1959:79) se bevinding dat die 'kritiese' beskouing dat Habakkuk 3 nie deel uitgemaak het van die oorspronklike geskrif nie, bes moontlik korrek kan wees, aangesien dié hoofstuk in die Qumrankommentaar óók ontbreek. So ook sy opmerking (1959:81, 82) dat die kommentator van Qumran moontlik bewus kon gewees het van 'n Habakkukteks met 'n ander bewoording as die een waarmee hy gewerk het, en dat daar in die tyd van Qumran nog geen eenvormige tekstradisie bestaan het nie, sodat 'n mens wat die Ou-Testamentiese teks betref, miskien aan Kahle se hipotese oor die Massoretiese teks as officieel-gestandaardiseerde teks moet dink, eerder as aan 'n 'oerteks'. Sulke insigte moes mettertyd die basiese veronderstellings van die konserwatiewe teksbeskouing bevraagteken. Vgl. ook Eybers (1960) se bevindinge omtrent die rol van die Qumrandokumente op die klassieke opvatting aangaande die Massoretiese teks, hoewel Eybers meer konserwatief reageer as Muntingh.
- 18 'n Skrifbeskouing wat miskien nie 'Calvinisties' is nie, maar ook nie daarom ongereformeerd nie.
- 19 Hier skemer die invloed van die Platoniese denkskema van die ortodokse leer, waarop S. du Toit (1965) gewys het, beslis sterk deur.
- 20 Vergelyk König (1976:122-123) se kritiek op Heyns se mensbeskouing in dié verband.
- 21 Dergelike veranderings aan die denkraamwerk is heel dikwels deur offisiële kerkdiggame as 'afwyking van die Gereformeerde leer' aangesien. Sien egter Deist (1986b:26-39; 1988a) vir uitvoerige argumente tot die teendeel.
- 22 Vergelyk Hanekom (1965) oor storings tussen Keet en die Kuratorium.

- 23 Barth het natuurlik self téén die 'subjektiwisme' van Schleiermacher opgekom en wou 'n objektiewe teologie bedryf. Uiteindelik blyk dit egter dat Barth se Skrifbeskouing, waarvolgens die Bybel telkens tydens die verkondiging Woord van God *word*, 'n sterk subjektiewe element huisves.
- 24 Vergelyk I.J. Du Plessis (1962) waar die konsep 'Christus die Hoof' telkens binne die raamwerk van totale briewe (Romeine, I Korintiërs, Efesiërs en Kolossense) ondersoek word en waar die *historiese oorsprong* van die gevarieerde betekenis van dié konsep nagegaan word.
- 25 So nie, moes daar 'n ander betekenis teorie veronderstel word, waarvolgens verskillende diskoerstitipes aan verskillende (waarheids)maatstawwe gemeet kon word (Van Wyk, 1967:179-80, 185-188).
- 26 Vergelyk ook Groenewald (1964:135) se interpretasie van Calvyn se Skrifbeskouing, waaruit die dinamiese opvatting van Calvyn duidelik blyk.
- 27 Vergelyk ook Fensham (1972) se huldigungsartikel vir R. de Vaux en W.F. Albright, waarin hy sy relasie met Albright uiteensit.
- 28 Vergelyk ook Fensham (1965b:126) se beoordeling van Van Zyl se *Kyk, Hy kom* as 'behoudend', en Van Zyl (1969) se tipering van Hendriksen se siening van Israel as 'suiwer skriftuurlik'. Verder ook Fensham (1965c) se argumentasie oor die Merenptah-stele se verwysing na Israel: Pierre Montet wys daarop dat dié verwysing gemaak is vóór Israel uit Egipte getrek het, sodat 'Israel' iets anders moet aandui as die volk Israel. Montet het dit dus oor die feit dat dit 'n anachronisme sou wees om die Israeliete met die Israel van die stele te identifiseer. Hierop reageer Fensham deur daarop te wys dat volkere in die Lied van Debora óók geografies onlogies georden word: 'Waarom sal 'n lied wat in Egipte min of meer dieselfde tyd ontstaan het, nou so 'n volgorde moet hê?' Montet het dit oor chronologie, Fensham oor logika. Dié fout in die argument kan bes moontlik verklaar word uit Fensham se angstigheid om Bybelse gegewens so ver as moontlik 'korrek' te bewys. Vergelyk ook Fensham (1968:7).
- 29 Dis natuurlik nie 'n absolute stelling nie, aangesien individue uit elke groep telkens hulle eie benadering volg. Vergelyk byvoorbeeld Schnell se bydrae in De Klerk & Schnell (1987), waar hy as Nuwe-Testamentikus 'n sosiologiese interpretasie aan Markus en Johannes gee, en daarteenoor Prinsloo se benadering (vgl. Le Roux, 1989) en dié van Potgieter (1988), wat as Ou-Testamentici diskoersanalities en narratologies met Ou-Testamentiese tekste werk.
- 30 As 'n mens die publikasies van die afgelope twee dekades beskou, maak Van Niekerk (1979:136) se opmerking sin: '... it seems that whenever historical thought, philosophy, sociology, etc. sneezes, theology catches a cold'.
- 31 In dié verband is dit interessant om Smit (1981) se resensie op die heruitgawe van Hodge en Warfield se *Inspiration* te lees. Vroeër, in die tyd van die Du Plessis-saak én daarna, was Hodge en Warfield se werk nie alleen voorgeskrewe literatuur aan die Kweekskool nie, maar ook nagenoeg die kanon van regsinnigheid. Oor hulle werk merk Smit op dat die Gereformeerde belydenis van die *testimonium Spiritus Sancti internum* hier 'byna moet plek maak vir 'n rasionalistiese bewysvoering, tot op die punt dat die inspirasieteorie nie meer 'n geloofsbelydenis is en 'n 'eerste religieuse waarheid' nie, maar die 'laaste' religieuse gevolgtrekking'.
- 32 Vergelyk ook Snyman 1975 vir 'n oorsig; Lategan 1975; Snyman, 1978; Prinsloo, 1980; 1981b; Du Rand, 1981; Smith, 1982/3 vir 'n toepassing; en Deist, 1978a; Snyman, 1979; Smith, 1983; Snyman, 1984 vir 'n debat.
- 33 Hoeveel vertrou daar in dié benadering gestel is, blyk uit Le Roux (1976) se opmerkings na aanleiding van die semantiese beginsel waarvan hierdie metode uitgegaan het, naamlik: 'Woorde het nie betekenis nie, maar betekenis is die woorde.' Vir Le Roux is dit 'n 'taalbewys vir die bestaan van God', omdat die werklikheid as skepping van God *reads* sinvol was toe die menslike taal dit benoem het. Dan gaan hy voort: 'In die ou taalkunde is die bestaan van God, al was dit dan nie in

soveel woorde nie, ontken. Wat die uitleg van die Skrif aangaan het dit beteken dat mense al die betekenis van woorde in 'n konteks ingelees het, terwyl die sin van daardie gedeelte soos *God dit deur die Bybelskrywers gegee het* (klem toegevoeg), nie ter sprake gekom het nie ... Laat ons bly wees dat die werk van herstel wat God in Christus begin het, nou ook beslag gevind het in mense se denke oor en gebruik van sy taal. Laat ons voortaan soek na God se bedoeling met die Woord se woorde en *dit* onder woorde bring.'

- 34 Vergelyk Prinsloo (1981a:86-87), waar 'n aantal tradisies ofte wel geïkonneerde motiewe in Psalm I geïdentifiseer word en die psalm ook gedateer word. Maar dan word van die geïkonneerde motiewe gesê: 'Hierdie geïkonneerde motiewe word natuurlik hier funksioneel binne die konteks gebruik om die reeds genoemde antitesis te laat uitkom.' Wat die geïkonneerde motiewe elders (in ander kontekste en tye) beteken, en wat die nuwe funksie is wat dié psalm daaraan gee, word nie gevra nie. Wanneer die psalm as eksilies gedateer word, funksioneer dié datum nie by die interpretasie van die psalm nie. Dit wil sê daar word nie gevra hoe die 'teologie' van die psalm met die eksiliese teologie saamhang of daarvan verskil nie. Die psalm word voorts ook binne die kader van die wysheidsliteratuur geplaas, maar dié plasing bring nie 'n gesprek tussen die besondere teks en wysheidsteologie of die wêreldbeskouing van die wysheid tot stand nie. Dié opmerkings beteken nie dat die Psalm derhalwe 'verkeerd' uitgelê is nie. Dit beteken slegs dat, hoewel historiese opmerkings binne struktuuranalitiese studies gemaak word, daardie opmerkings geen funksionele of hermeneutiese rol vervul nie. Die uitleg kon ook daaronder klaargekom het.
- 35 Vergelyk egter, sover dit taalkundige ondersoeke aangaan, Deist (1971a) en Vorster ([1974] 1979), waar sinchronie in die Sauriaanse sin van die woord gehanteer word deurdat die tekste waarin woorde voorkom, gedateer word en daardie tekste wat sinchron bestaan het, aan 'n semantiese analise onderwerp word.
- 36 Byvoorbeeld die vraag of vroue in die gemeente mag praat (Snyman, 1978:209), die kwessie van persoonlike charismata (A.B. du Toit, 1979a), wat Paulus se 'doring in die vliees' beteken (Loubser, 1981; Louw & Stander, 1981), ensovoorts.
- 37 In die jongste tyd is daar pogings om dié twee gesigspunte metodies met mekaar te versoen (vgl. Oosthuizen, 1989; Deist, 1989a wat van 'n esteties-historiese metode praat), is ander skepties oor so 'n metodiese moontlikheid (Vorster, 1989).
- 38 Dit gaan egter nie om ideologiese posisies nie. 'n Brug is teenswoordig kennelik aan die ontwikkel tussen wat eens op 'n tyd 'n redelik radikale onderskeid was.
- 39 Dit sou egter 'n ooreenvoudiging wees om te suggereer dat die literêre en historiese benaderings uit dié dubbelslagtigheid verklaar kan word. Die voorstanders van die literêre/immanente benadering skryf volle *kreatiwiteit* aan die Bybelskrywers toe, sodat hulle nie as blote idealistiese 'tregters' van die goddelike openbaring beskou word nie. Die voorstanders van die historiese benadering maak weer erns met die historisiteit van die Bybelskrywers sonder om hulle tekste as spieëlbeelde van die werklikheid te sien.
- 40 Vir 'n ruk lank het die hermeneutiese gesprek nog bly draai om die probleemstellings van veral die Duitse Bybelwetenskap en teologie (vgl. Joubert, 1970; Du Plessis, 1970; Goliath, 1983), maar dié gesprek het ook mettertyd doodgeloop.
- 41 Deist (1976b) wil ook nie die vraag *wat* die Bybelse dokumente is, deduktief uit kerlike belydenisse nie, maar (induktief) uit die Bybelse geskrifte self, albei en die belydenisse oor die Skrif dan in die lig van dié bevinding interpreteer. Cloete (1977) brei hierop uit deur daarop te wys dat die 'eenheid' van die Ou Testament nie gesoek moet word in 'n teologiese tema wat van buite af aan die dokumente opgedwing word nie, maar in die 'historiese ruggraat' van die Ou Testament self, naamlik in die wyse waarop ou geloofstradisies van Israel aaneengeskakel is (vgl. Fensham, 1979).
- 42 'Historisiteit' beteken hier: die Bybel as dokument wat *uit die geskiedenis opkom*.



- 43 Die 'bedoeling van die skrywers' was ook nog die doelwit van die vroeë diskoersanalise. Vgl. Roberts (1975:201): 'Die bedoeling van die spreker is in die dieptestruktuur gegee.'
- 44 Of Du Rand (1983: 384, 386) se terme van 'getuigende verteller' en 'skrywer-verteller' werklik die probleem oorbrug, is 'n ope vraag.
- 45 Ongelukkig het die voorstanders van dié benadering tot nog toe nie veel aandag aan hierdie onderwerp gegee nie.
- 46 Byvoorbeeld in die piëtisme, vergelyk Durand, 1970:139-142.
- 47 Van Niekerk (1981) stel die irrelevansie van die Gereformeerde teologie en die vernietigende aard van die (gepaardgaande) Westerse kultuur vir die Afrika-kultuur in besonder skerp taal en wys op die vlak van onbewustheid waarmee gereformeerde teoloë opereer.
- 48 Hoewel Ned. Geref. bevrydingsteoloë hulle oorwegend sterk by die gereformeerde tradisie aansluit, beteken 'gereformeerde' eksplisiet nie 'Calvinisties' nie (Marais, 1989:4.6-4.9).
- 49 Hierdie artikel is 'n samevatting van Pretorius se DD-proefskrif aan die Universiteit van Pretorsdia: *Kosmologie en separatisme. 'n Ondersoek na separatisme in Afrika as resultaat van kosmologiese onderskatting met seksualiteit as leidraad.*
- 50 Vir die presiese konteks waarbinne dié uitdrukking verstaan moet word, vergelyk Deist, 1987c:4-7.
- 51 Deist sou mettertyd sy oordeel oor hoe Ou-Testamentiese verhale soos dié in Samuel, Konings en Kronieke gekategoriseer moet word, drasties wysig. Vergelyk byvoorbeeld: 'Wanneer ons die Bybelse ... verhalende dele aan dié kriteria (van geskiedskrywing) gaan meet, dan sou ons dit kwalik as geskiedenis kan bestempel. Die blote feit dat mense moes probeer om die Bybelse verhale te sinchroniseer en te harmoniseer, spreek daarvan dat ons hier nie met 'n verhaal te make het wat ons - met eerlikheid - geskiedenis kan noem nie' (1976b:10), en daarteenoor: 'Ons moet wegdoen met kategorieë soos heilsgeskiedenis, geïnterpreteerde of kerugmatiese geskiedenis ... Die Ou Testament moet toegelaat word om 'n boek van die Ou Nabye Ooste te wees... Ons moet ook ophou om in ons eksegetiese weg te hardloop van die kategorie van 'geskiedenis' in die verhale van die Bybel, asof die mense deurgaans probeer preke maak of skone literatuur probeer skep het. Hulle het (meestal) probeer om *geskiedenis* te skryf, maar dan volgens hulle norme en gebruike. Die tekste moet só verstaan word' (1987a:15-16).

---

## Beoordeling

Dit was een van die oogmerke van hierdie ondersoek om te probeer vasstel wat die wetenskapsteoretiese grondslae is waarop die Bybelwetenskappe in die verlede in die Ned. Geref. Kerk bedryf is. Een van die fasette van wetenskapsteorie is die onderliggende *kenteorie* van verskillende denksisteme. Tydens die ondersoek het dit geblyk dat daar in Ned. Geref. Bybelwetenskaplike geleedere vir meer as 'n eeu weinig, indien enige, werklike refleksie oor dié aangeleentheid was. Ten minste is dergelike refleksies (met uitsondering van enkele Neo-Calvinistiese publikasies) nie gepubliseer nie. Gevolglik moes die onderliggende kenteorieë meestal afgelei word uit geskryfte wat oor ander sake gehandel het. Wat hier volg, is dus 'n rekonstruksie van die *implisiete* rasionaliteit wat in die teologiese debat gefunksioneer het (vergelyk Van Niekerk, 1992:229-230). Die *argumente* vir die onderstaande beoordeling dergelike implisiete aannames in die Ned. Geref. Bybelwetenskap is in die voorafgaande hoofstukke gevoer.

### Kenteorie en teologie

#### *Oriëntering*

Sedert die *Aufklärung* was die probleem van die verhouding tussen geloof en rede in teologiese debatte aan die orde van die dag. Die vraag waarom dit gegaan het, is

- \* of geloof kennis wat nie van redelike oorsprong is nie en nie redelik begrond kan word nie as legitieme kennis kan aanvaar,
- \* of geloof toegang het tot kennis wat vir die rede verborge is, en indien wel,
- \* hoe geloofskennis dan rasioneel verdedigbaar is.

Die liberale teologie van die negentiende eeu het sterk op die *Aufklärung* se definisie van redelikheid van menslike kennis geleun en het daarom sterk gestaan op die vryheid van die akademikus om 'n redelike regter te wees oor die kennis wat volgens die tradisionele siening in die Skrif *geopenbaar* is. Dié vryheid het implikasies vir die tradisionele teologie gehad, aangesien sy tradisionele kenbron, die Skrif, daarmee aan die kritiek van die rede onderwerp is.

Die redelike analise van die Skrif het nie alleen mettertyd die historiese basis van kerklike leer ondergrawe nie, maar ook kernleerstukke van die kerk, soos die inkarnasie en opstanding van Christus, bevraagteken. Die rasionalistiese teologiese wetenskap het die tradisionele 'bewyse' vir die betroubaarheid van Skrifgetuienis, soos die inspirasie en onfeilbaarheid van die Bybel, skerp bevraagteken. Selfs die basiskategorie waarmee die teologie tradisioneel geopereer het, naamlik goddelike openbaring, het onder skoot gekom. In die rasionalistiese teologie is openbaring gesien as 'n Goddelike noodmaatreël in 'n tyd toe mense se verstand nog nie verlig genoeg was om *self* tot kennis van God te kom nie en sou die Bybel daarom mettertyd oorbodig word. Lessing (1982 [1780]:307-308) het dit so verwoord (klem toegevoeg):

So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testaments *entbehren können*; so wie wir allmählich zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele *auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen*, könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarung *so lange* erstaunen sollen, *bis sie die Vernunft aus ihren anderen ausgemachten Wahrheiten herleiten* und mit ihnen verbinden lernen?

In dié denkrigting sou die Bybel sy sentrale plek in die teologie verloor en sou kerklike belydenisskrifte en kerklike tradisie nie die norm wees waaraan Skrifuitleg getoets sou word nie. Daardie toetssteen sou die rede van die individu wees.

Aan die hand van die Kuhnianse konsep van denkparadigmas kan mens die reaksies in die Nederlandse teologie op hierdie uitdaging

(’n tydperk van) teoretiese pluralisme noem. Daar was, eerstens, die liberale teologie wat kategorieë soos ‘openbaring’, ‘inspirasie’, ‘onfeilbaarheid’ en dies meer, as ontoepaslik verwerp en die Skrif gesien het as ’n dokument uit ’n vervloë mitiese tyd wat slegs *as* mite verstaan kan word – hoewel ‘verstaan’ nog lank nie ‘aanvaar’ beteken het nie. Hierdie opsie is aanvanklik in Groningen, maar later veral aan die universiteit van Leiden voorgestaan, waar sommige Ned. Geref. predikante opgelei is.

Daar was, tweedens, die ortodokse rigting wat met teoretiese verfyning na binne en apologie na buite gereageer het. Hulle het sterker op die kerklike konfessies en op hulle juridiese funksies begin staan, en so aanleiding gegee tot die Afskeiding en die Doleansie, uit wie se tradisie die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika stam en met wie die Ned. Geref. Kerk algaande ’n sterker verstandhouding opgebou het. Die Amerikaanse reaksie op ‘modernisme’ (wat in Europa as ‘liberalisme’ bekend gestaan het) was fundamentalisme, wat mettertyd bande met die Gereformeerde Kerke in Nederland aangeknop het. ’n Kombinasie van die ‘Gereformeerde’ en fundamentalistiese opsies het sedert ongeveer 1930 die dominante paradigma in die Ned. Geref. Kerk geword.

Derdens was daar die sogenaamde ‘vroeë etici’ wat probeer het om die rede binne die tradisionele paradigma te akkommodeer deur *geloofservaring* naas redelike kennis as ’n kenbron te erken. In dié opsie is daar aansluiting gevind by die Duitse piëtisme (bv. Tholuck), die Nadere Reformasie in Nederland, en mettertyd ook by Skotse herlewingsbewegings. In dié rigting is aanvaar dat, hoewel geloofskennis krities deur die rede ondersoek en gesistematiseer moet word, dit nooit voldoende deur die rede *begron*d kan word nie. Dié begronding kan slegs geskied as dit deur die Skrif as geloofsdokument bevestig en deur die kerklike ervaring (soos in die belydenisse verwoord) ondersteun kan word. Die Skrif is egter nie, soos by die ortodoksie, gesien as ’n bowe-historiese ‘kenbron’ nie, maar as ’n *historiese* dokument waarin mense met beperkte vermoëns uitdrukking gegee het aan hulle ervaring van die goddelike

openbaring. Hoewel kerklike belydenisse nie, soos by die ortodoksie, 'n regulatiewe rol by Skrifuitleg gespeel het nie,<sup>1</sup> het dit tog 'n belangrike argumentatiewe rol in teologisering vervul in dié sin dat dit die 'hoofwaarhede' van die Christelike geloof onder woorde bring. Hierdie rigting is veral deur die Utrechtse skool (waaronder Doedes en Van Oosterzee) voorgestaan, waar die oorwig van Ned. Geref. predikante tot met die stigting van die Kweekskool op Stellenbosch opgelei is. 'n Mens sou dus kon sê dat dié teologiese opsie die vroeë teologie van die Ned. Geref. Kerk gekenmerk het.

Vierdens was daar die 'latere etiese' opsie met figure soos De la Saussaye en Valetton (jr.) aan die spits. Dié opsie het 'n sterk invloed uitgeoefen op die vroeë teologie van die Hervormde Kerk van Afrika (Loader), maar nie op die Ned. Geref. Kerk nie. Daarom word dit nie hier verder behandel nie.

### *Die rol van naïewe realisme*

Die Europese debat oor die verhouding tussen geloof en rede in die beoefening van teologie is nie in Suid-Afrika verder gevoer nie, sodat die werklike gesofistikeerde kenteoretiese problematiek onderliggend aan die verskillende kerklike tradisies hier ver op die agtergrond geraak het. Die *wending* in die Ned. Geref. Kerk in die vroeë twintigste eeu van 'n vroeë etiese na 'n ortodokse koers is daarom nie met verwysing na onderliggende *wysgerige* strominge beargumenteer nie, maar is om veel meer pragmatiese redes deurgevoer.

Met die aanstelling van De Vos,<sup>2</sup> met 'n *Skotse* agtergrond, is die dogmatiek van Hodge ('n Skotse realis) mettertyd náás dié van Van Oosterzee (uit die vroeë etiese rigting) aan die Kweekskool gebruik en het studente met fundamentalistiese idees begin kontak maak. Voorts is die opleiding aan die Kweekskool nie deur die Nederlandse Ryksuniversiteite erken nie, maar ná 1905 wel deur die Princetonse Seminarium en die Vrije Universiteit van Amsterdam, sodat Kweekskoolstudente wat verder wou studeer, feitlik gedwing was om na dié inrigtings te gaan. In sy verbintenis met dié inrigtings het die Ned. Geref. Kerk van koers verander *sonder dat daar weer, soos in die*

tyd van die liberale stryd, oor die kennisstatus van teologiese uitsprake gedebatteer is. Ten slotte het die Kuypers-fundamentalistiese rigting die sosiaal-politieke gees van die tyd beter gepas as enige kritiese teologie.

Die vroegste Ned. Geref. 'stem' wat teen dié 'koersverandering' opgegaan het, was dié van J. du Plessis, wat reeds in 1910 gewaarsku het dat die Kerk besig was om die Utrechtse teologiese 'paradigma' te verruil vir Amsterdamse teologie. Hoewel Du Plessis se aanvoeling vir die koersverandering korrek was, kon hy ook nie sy vinger op die wese van die wending lê nie en 'n mens kry die indruk dat sy waarskuwing meer te make gehad het met sy afkeer in die *plaaslike Gereformeerde Kerke* as met 'n werklike insig in die kenteoretiese verskuiwing wat geïmpliseer was. In die tydskrif *Het Zoeklicht* is daar ook soms geprotesteer teen die 'vreemde' (bv. 'Dopperse' en fundamentalistiese) invloede in die Ned. Geref. Kerk, maar die argumentasie gaan telkens meer oor afwykings in kerklike tradisie as oor wysgerige sake. Dit geld ook die belangrike 'Bekommerd'-korrespondensie.

Hoewel die tradisie van die Ned. Geref. Kerk, vanweë sy oorsprong in die vroeë etiese teologie, op 'n vorm van krities-realistiese kenteorie<sup>3</sup> gefundeer is, is die teologiese debatte reeds van redelik vroeg af gekenmerk deur 'n *naïef-realistiese* kenteoretiese basis. Hiervolgens is die waarheid direk toeganklik vir die 'gesonde verstand' en is elkeen wat die waarheid problematiseer of anders vertolk, 'n moedswillige rasionalis. Mettertyd het dié kenstyl 'n spesifieke Skrifbeskouing, metodiek van Skrifuitleg en spesifieke vorme van argumentvoering as apriorieë in die kerklike debat gekanoniseer, is alternatiewe opvattinge met *dwaalleer* gelykgestel en as 'n relativering van die evangelie self beskou.<sup>4</sup>

Hierdie kenteoretiese basis het dit ook vir teoloë onmoontlik gemaak om die invloed van hulle sosiaal-politieke *omgewing* op hulle teologiesering te onderken. Omdat die naïewe realisme (wat ook onderliggend is aan fundamentalisme) die werklikheid aanvaar soos dit *onmiddellik* ervaar word en dit as die enigste werklikheid beskou, was

die teologie wat geproduseer is, wesenlik sosiaal-polities behoudend. Gegewe die sosiale posisie en relatiewe magposisie van die Ned. Geref. Kerk het die kenteoretiese grondslag van sy teologie nie net *teologiese* konserwatisme in die hand gewerk nie, maar ook sosiaal-politieke verandering teengestaan.

Wat die Bybelwetenskappe betref, was dit eers in die sewentigerjare van die twintigste eeu dat teoloë *bewus* begin word het van die invloed van wysgerige veronderstellings op die resultate van teologiese ondersoek. Dit is maar ongeveer sedert die tagtigerjare dat Bybelwetenskaplikes ook aan die *debat* oor kenteoretiese vertrekpunte begin deelneem het.

### *Die rol van 'kritiese' realisme*

Hoewel 'n mens kwalik vóór Sellars se *Critical realism* van 1916 in die wetenskapshistoriese sin van die woord van 'kritiese realisme' as 'n *wysgerige* denkrigting kan praat en hoewel 'kritiese realisme' teenswoordig meer as een betekenis het, is die kenteoretiese oortuigings waarop Sellars sy weergawe van kritiese realisme bou, reeds in die negentiende-eeuse Nederlandse gereformeerde teologie aanwesig.

Saam met die naïewe realisme het die etiese teoloë teenoor die rasionalistiese liberale teologie aanvaar dat verwysings na God en die goddelike sfeer *realistiese* waarde het, maar teenoor die naïewe realisme (van die ortodoksie) het die etici óók aanvaar dat menslike denke die ewige nie kan bevat nie en dat menslike taal (insluitende die Bybel) daarom ook nie 'n *afbeelding* kan maak van die ewige nie. God is, ten spyte van sy openbaring aan die mens, nie direk vir 'waarneming' beskikbaar nie. Tog is menslike denke en taal oor God nie, soos in die nominalisme en rasionalisme, maar net leë 'name' of denkkategorieë nie. Daar *is* 'n betroubare mate van korrespondensie tussen waarneming (geloofservaring, intuïsie) en objek (die goddelike) waarvoor (gedeelde) geloofservaring kan instaan, maar dit is altyd 'n onvolledige korrespondensie.

Saam met die idealisme het die etici dus aanvaar dat alles wat waargeneem word (insluitende religieuse ervaring) 'n objek *vir die gees* ('object for the mind') is, maar teenoor die idealisme het hulle volgehou dat dit nie beteken dat die objek (die Goddelike) slegs bestaan insoverre dit in die bewussyn bestaan nie. Die *beeld* wat die teologie van God maak, is 'n 'object for the mind', maar God *self* bestaan onafhanklik en buite die grense van daardie beeld. Die aanvaarding van die *realiteitswaarde* van teologiese kennis was een van die kernverskille tussen die etiese en liberale teologie. Maar as een van die wesenskenmerke van nuwe realisme 'immediacy' is, beweeg die etiese teologie juis op daardie punt weg van die nuwe realisme van die ortodoksie.

In die polemieë oor liberale teologie in die Ned. Geref. Kerk is dit opmerklik dat mense soos Neethling en Hofmeijr (vgl. hoofstuk 1) kritiese Bybelwetenskap aanmoedig en aanvaar dat Bybelse woorde en uitsprake tydsgebonde is, maar terselfdertyd daarop aandring dat dié insigte nie die 'hoofwaarhede' van die kerklike verkondiging moet aantast nie. Dit dui daarop dat hulle die Bybelse getuïenis weliswaar as menslike en daarom indirekte getuïenis oor die goddelike beskou het, maar dat dit waarna dié indirekte getuïenis *verwys* (die basiese geloofsbelydensisse van die kerk) realistiese referente het.

Dat die vroeë Ned. Geref. teoloë egter hierdie denkhouding bloot saam met hulle teologiese opleiding ingekry het en nie selfbewus daarvoor gereflekteer het nie, blyk uit die feit dat daar nie in één van die geskrifte 'n enkele woord oor die kenteoretiese implikasies van teologisering geryp word nie. Dit was juis hierdie intuïtiewe, onreflekerende aard van hulle kenteoretiese vertrekpunte wat gemaak het dat teoloë dikwels byna irrelevante sake by hulle debatte betrek het, en dat hulle ander denkhoudings (bv. die nuwe realisme) sonder veel kritiek kon aanvaar. Soms, soos in die geval van Andrew Murray en J.H. Hofmeijr se apologie vir gereformeerde teenoor liberale teologie, argumenteer mense uit verskillende denkhoudings (Murray vanuit 'n naïef-realistiese en Hofmeijr uit 'n krities-realistiese



teorie) asof hulle uit een mond praat, en sien wesentliche verskille tussen hulle óf nie raak nie óf verswyg dit gewoon.<sup>5</sup>

Dit was eers ná die publikasie van Van Huyssteen se *Teologie as kritiese geloofsverantwoording* in 1986 dat die gesprek oor nuwe en kritiese realisme as kenteorie onder Afrikaanse teoloë aan die gang gekom het. Tot met dié publikasie het verskillende grade of vorme van kritiese realisme verskuil en meestal onbewustelik by Bybelwetenskaplikes gefunksioneer. Hoewel dit nie altyd duidelik is of meer onlangse verwysings na 'kritiese realisme' in Bybelwetenskaplike geskrifte 'n blote *sjibbolet* of *chiffra* is vir 'ware' teologie-beoefening en of die *teologiese* implikasies daarvan werklik deurdink is nie, wil dit tog voorkom asof iets van dié denkstyl in moderne Bybelwetenskap deurslaan.<sup>6</sup> Dit blyk uit die tendens om die Bybelse teks nie, soos vroeër die geval was, naïef-referensieel te lees nie, maar as verhaalmatige, indirekte of metaforiese verwysings na God en die religieuse sfeer van die lewe. Daar is ook 'n duidelike tendens om 'betekenis' nie as iets inherent 'in die teks' te beskou nie, maar as iets wat in die *interaksie tussen teks en leser* tot stand kom en daarom krities beoordeel moet word en voorlopig is.

### *Rasionalisme*

Die kenteorie ten grondslag van die negentiende-eeuse Suid-Afrikaanse liberale teologie was 'n redelike kru vorm van rasionalisme. Hierteen het die Ned. Geref. Kerk hom ná 'n lang tyd van toleransie met mag en mening verset. Die ouer etiese rigting waarin die Ned. Geref. Kerk gestaan het, het 'n bepaalde ruimte gehad vir kritiese teologie en daarom is die liberale teologie vir 'n geruime tyd in die Kerk geduld. Die kerklike verset teen die liberale teologie het daartoe bygedra dat die Ned. Geref. Kerk nader aan konfessionalisme en verder weg van die kritiese kant van die etiese rigting beweeg het. Rasionalisme het dus slegs vir 'n kort rukkie 'n klein aanhang in die Ned. Geref. Kerk gehad, maar het tog daartoe bygedra dat die Kerk die konfessies sterker beklemtoon het.

Die Skrifbeskouing en wyse van wetenskapsbeoefening van die fundamentalistiese en Neo-Calvinistiese denktradisies in die Ned. Geref. Kerk vertoon egter bepaalde kenmerke wat aan rasionalisme herinner.<sup>7</sup> Eerstens vertoon dit 'n sterk anti-empiristiese tendens wat uitdrukking vind in 'n afkeer van *ervaring* as 'n kenbron vir die teologie – hoewel 'n mens moet byvoeg dat fundamentaliste en Neo-Calviniste nie sou sê dat die rede alleen genoeg is om die totale werklikheid te ken nie. In hulle apologie teen die kritiese teologie het hulle dan ook dikwels van empiriese gegewens gebruik gemaak. Hulle *werkswyse* is egter rasionalisties. Hulle wil byvoorbeeld nie toegee dat *empiriese gegewens* uit Skrifondersoek hulle teorie kan ondergrawe of dat hulle eie kennis teoriebemiddeld is nie. Wat hulle betref, is hulle suiwer 'objektief'.

Hieruit vloei 'n tweede kenmerk van die fundamentalistiese en Neo-Calvinistiese denktradisie wat aan rasionalisme herinner. Soos Descartes se *ego cogito sum* die apriori vorm waaruit alle ander logiese deduksies voortvloei, so vorm die 'soewereiniteit van God' die één basisaanname waaruit die totale Neo-Calvinistiese denkraamwerk afgelei word. Teorieë oor die Skrif word byvoorbeeld ook *nie* uit die empiriese gegewens óór die Skrif geformuleer nie, maar deduktief uit die teologiese sisteem afgelei en hoogstens, ter wille van die apologie, deur gebruikmaking van empiriese gegewens gestaaf.

Dit spreek dus vanself dat kennis, derdens, vir dié denkriging één sluitende sisteem gevorm het, waaruit die sin van die totale werklikheid deduktief afgelei kan word. In die praktyk was die oortuiging dat dié sisteem finaal in die gereformeerde belydenisskrifte geformuleer is. Daarom moes alle proposisies aan dié toessteen gemeet word. Maar juis hier vertoon die hibridiese aard van die 'Calvinistiese' denkparadigma homself: terwyl die argumentstyl oorwegend deduktief is (en daarmee kenmerke van rasionalisme vertoon) is die kenbasis van die teologie naïef-*realisties*. Daarom verset dié rigting hom teen alle vorme van 'interpretasie'. Ook die belydenisskrifte behoef geen interpretasie nie, aangesien enigiemand met 'gesonde verstand' die betekenis van dié geskrifte kan ken.

## *Samevatting*

Hoewel daar spore van kritiese realisme in die tradisies van die Ned. Geref. Kerk voorgekom het en daar moontlik geargumenteer kan word dat rasionalisme via Neo-Calvinisme en fundamentalisme 'n vasskopplek in die Kerk gekry het, was die oorwegende kenteoretiese vertrekpunt van die Bybelwetenskappe tot ongeveer die tagtigerjare van die twintigste eeu oorwegend naïef-realisties van aard.

Dié 'common sense'-benadering het die *omstandighede* waarin die Kerk geopereer het, goed gepas, soos uit die sosiale kontekstualiserings van die teologiese debat tussen 1900 en 1957 aangetoon is. Die sosiale, ekonomiese en politieke realiteite was eenvoudig van so 'n aard dat daar weinig behoefte was aan, maar ook feitlik geen ruimte nie vir, kritiese teologie. Trouens, dit blyk dat die kerklike teologie al hoe minder krities geword het namate Afrikanernasionalisme op die voorgrond gekom het.

Met verwysing na Laudan se konsep van 'most preferred intuitions' kan 'n mens sê die politieke en sosiaal-ekonomiese opset van Afrikaners sedert 1900 het baie daartoe bygedra dat naïef-realisties gefundeerde kennis as vanselfsprekend waar aanvaar is. Insigte wat op ander kenteoretiese grondslae berus het, is vir skeptisisme (teologies as 'liberalisme' of 'modernisme') aangesien en daarom verwerp.

## **Metodologie en rasionaliteit**

In sy 1939-artikel 'Fundamentals of concept formation in empirical science' in die *International encyclopedia of unified sciences II/7* gebruik Hempel die beeld van 'n veiligheidsnet om die vorming van wetenskaplike teorieë te verduidelik. Soos 'n sweefstokveiligheidsnet nie by elke knoop in die net nie, maar net op bepaalde punte geanker moet wees en nog steeds die sweefstokarties se veiligheid kan waarborg, so moet 'n teorie ook slegs op bepaalde kernpunte op die waarnemingsvlak 'geanker' te wees sonder dat die teoretiese refleksie wat daarop gebaseer word daardeur 'onveilig' gemaak word. Die vraag is egter: *waar* moet die net geanker wees en *hoe* moet dit

geanker wees om veilig te wees? Watter proposisies van 'n wetenskaplike teorie moet op watter manier veilig gestel word om 'n steekhoudende teorie daar te stel?

Gegewe die 'aanslag' van die liberale teologie van die negentiende eeu in Nederland én Suid-Afrika en die relativerende invloed van dié teologie op die basis van tradisionele teologie, is dit verstaanbaar dat die tradisionele teologie die veiligheidsnet van sy teorie so goed moontlik wou anker. Een van die basiese ankers is vervat in die antwoord op die vraag: hoe kom 'n mens aan teologiese kennis? Sonder om die twee rigtings hermeties van mekaar te skei, kan 'n mens verwag dat die meer eties-georiënteerde teoloë *ervaring/waarneming* die basis van hulle argument sou maak, terwyl die meer ortodokse teoloë hulle sou wend tot *teologiese postulate*. Hieruit volg dat die eerste groep 'n meer induktiewe metodologie, en laasgenoemde 'n deduktiewe prosedure sou verkies.

## *Induktivisme*

### **Die eties-gesinde groep**

Alle teologiese groeperings het aanvaar dat die Bybel 'n vername kenbron vir die teologie is, maar die geskil het gegaan oor hoe die Bybel as kenbron seker gestel kan word. In die etiese teologie en die vroeë Ned. Geref. teologie wat daaruit voortgespruit het, het die feit dat *mense* die Bybel geskryf het, 'n belangrike rol in die argument gespeel. Die Bybel getuig van *menslike* ervarings van bonatuurlike openbaring. Daardie ervaring word dan ondersteun deur die kerklike ervaring oor die eeue (soos dit neerslag gevind het in kerklike belydenisse) én die geloofservaring van die navorser self. 'n Mens sou dus kon sê dat die *geskiedenis van gelowige waarneming* die basiese ankerpunt in hierdie denksisteem was. Dit is in dié verband dat Ned. Geref. teoloë van die negentiende eeu altyd na die 'hoofwaarhede' van die Christelike geloof verwys het. Dit was die kontrolepunte vir teologiese teorievorming. Die etici was egter, danksy die kritiese aard van hulle kenteorie, daarop bedag dat dié neerslag van menslike

ervaring nie met die openbaring of met God gelyk gestel mag word nie. Daarom was teologiese teorieë in hulle oë altyd voorlopig en kritiseerbaar.

As 'n mens hulle wetenskaplike bewussyn wil verwoord, kan die onderskeid wat in die logiese rekonstruksionisme (bv. Campbell 1957) tussen verskillende vlakke van wetenskaplike taalgebruik getref word, nuttig wees:

	Taalvlakke in wetenskaplike taalgebruik
VLAK	INHOUD
Teorie:	Deduktiewe skemas waarbinne wette teoreme is
Wette:	Invariante relasies tussen wetenskaplike konsepte
Waarde van Konsepte:	Stellings wat waardes aan wetenskaplike konsepte toeken
Primêre eksperimentele waarneming:	Stellings oor lesings op instrumente/primêre waarnemings

Die drie onderste vlakke van wetenskaplike taalgebruik verteenwoordig die 'waarnemingsvlak', terwyl die laaste vlak die 'teoretiese vlak' is. Die waarnemingsvlak bevat stellings oor waarneembare dinge, die teoretiese vlak oor nie-waarneembare dinge. Die 'waarnemingsvlak' voorsien die toetsbasis vir die waarheidsgehalte van die teoretiese vlak, aangesien elke volgende vlak 'n interpretasie is van die voorafgaande vlak. Volgens rekonstruksionistiese teorie sypel empiriese verifikasie dus van die waarnemingsvlak na die teoretiese vlak (Koertge, 1972).

By die eties-gesinde teoloë sou 'n mens kon sê dat die eerste drie 'waarnemingsvlakke' onderskeidelik deur die Skrif en geloofservaring, die belydenisskrifte en kerklike leertradisie verskaf is. Op hierdie fondament is die teologiese konstruk dan opgebou. Maar die waarnemingsvlak is *eers* deur kritiese Skrifstudie (bv. deur middel

van historiese kritiek) en deur 'n *histories-kontekstuele* interpretasie van die belydenisskrifte en ander kerklike uitsprake seker gestel. Die teologie wat dan op dié basis gebou word, verteenwoordig die teoretiese vlak.

Binne hierdie benadering<sup>8</sup> word die net van die teologiese teorie aan die 'hoofwaarhede' geanker terwyl die 'hoofwaarhede' self seker gestel word deur die kritiese analise van die kerklike tradisie, persoonlike geloofservaring en Skrifstudie. Sou gegewens op die onderste waarnemingsvlak tot 'n gevolgtrekking lei wat die kerklike teorie (oor byvoorbeeld die status van die Skrif) bevraagteken, moet die *teorie* verander word. So sê Du Plessis (1925d) oor die invloed van die bevindinge van die historiese kritiek op die inspirasieleer:

Een andere weg moet worden ingeslagen: de inspiratie-theorie van vroegeren tijd moet gewijzigd worden: aan het menschelijk element in den Bijbel moet meer ruimte worden toegekend.

By die Ned. Geref. Kerk het dié benadering teen ongeveer 1920 onder verdenking begin kom en teen ongeveer 1930 verdwyn toe dit vervang is met die Kuypurse rigting, om weer teen die sewentiger- en tagtigerjare van die twintigste eeu na vore te kom.

### **Die ortodoksgesinde groepe**

By die meer ortodokse groepe kan 'n mens praat van 'n kwasi-induktiewe metodologie. Op voetspoor van die natuurwetenskaplike kenmetode van die tyd het hulle voortdurend aangedring op 'n onbevooroordeelde grammaties-letterlike interpretasie van die Bybel, omdat so 'n analise die 'data' sou voorsien vir die oprigting van 'n teologiese teorie. In die praktyk het hulle egter van 'n suiwer deduktiewe metodologie gebruik gemaak en het hulle slegs na die 'data' gevra wanneer die sisteem self deur kritici bevraagteken is. In die debat oor apartheid sê Du Preez (1950a:502) byvoorbeeld:

So volkome moet ons ons onderwerp aan Gods geopenbaarde wil dat as dit uit die Skrif blyk dat volkome gelykstelling en bloedvermenging, ja selfs die verdwyning van die blanke bevolking die wil van God is, ons dit heelhartig moet aanvaar

en ... dan moet ons ook alle poginge tot apartheid ... met krag teëwerk as strydig met God se wil.

Du Preez se veronderstelling is dus dat 'n mens (*nadat* die Bybel deduktief met 'Gods geopenbaarde wil' gelykgestel is) objektief, dit wil sê sonder enige vooropgestelde idee oor God se wil (of jou eie wil), na die Skrif moet gaan om daar deur 'n induktiewe proses te wete te kom wat God se wil is. Teen die tyd dat hy dié stelling gemaak het, het die kerkleer egter reeds die (deduktiewe) konsekwensies van die teorie oor die inspirasie en onfeilbaarheid van die Bybel uitgespel en was apartheid lank reeds 'n onverhandelbare element van die kerklike praktyk. Die 'bewyse' wat agterna vir die korrektheid van die teorie gebring is, was meer uit apologetiese oorweging as 'n metodologiese noodsaak. Dat dit die geval was, blyk uit die volgende tipiese argumente (soos vroeër aangehaal):

'n Openbaring vol foute sou tog nooit Woord van die ewige, volmaakte God kan wees nie (Potgieter, 1946:379) ... [A]s die argeologie dan net bewys dat, waar die Bybel skrywe oor plekke, persone en toestande sover terug as drie- tot vierduisend jaar voor Christus, hy nêrens 'n flater begaan nie, dan kan ons die Bybel ook in alle ander opsigte glo as waar (Van Wyk, 1948:8) ... Immers, alles wat ons van Christus weet, weet ons uit die Skrif. Indien dié Skrif histories onbetroubaar is, val Christus self ook weg (Malan, 1936b:48-49) ... Uit 'n historiese of geskiedkundige oogpunt beskou het alles wat in die Heilige Skrif verhaal word, so en nie anders plaasgevind nie (Van Rooyen, 1948a:12) ... Ons durf God se werke nie beperk nie! ... [D]ie Heilige Gees ... het die ganse Skrif met die skeppings- en sondevalverhaal, met geskiedenis, Kronologie, outeurskappe, geslagsregisters, ens. ens. onfeilbaar geïnspireer.... Ons hele teologie, ons godsdiens, ons saligheid rus op die inspirasie van die Bybel (Kotzé ca. 1933:183 e.v.).

### **Induksie in die onlangse verlede**

Dit was veral sedert ongeveer 1970 dat die Suid-Afrikaanse weergawe van diskoersanalise veld gewen het in die Bybelwetenskappe. Dié metode het die grammaties-historiese metode vervang en

is ontwerp om met inagneming van meer moderne taalkundige teorieë 'n so akkuraat moontlike analise van Bybelse tekste te maak en om dan met dié analise as basis 'n sistematiese teologie van die Ou en Nuwe Testament op te stel. Op die oog af gaan dit hier oor 'n suiwer induktiewe metode. Baie teoloë wat dié metode verkies het, het egter steeds binne 'n naïef-realistiese kenteorie en 'n ortodoks-gereformeerde hermeneutiese raamwerk gewerk, sodat die impak van dié induktiewe metode op die gereformeerde paradigma self nie groot was nie.

'n Mens sou ook kon sê dat die sterk klem op *ervaring* wat veral in bevrydingsteologiese kringe gelê word, 'n induktiewe kenstrategie veronderstel. Dit is na hierdie manier van teologiseer dat daar in die tagtigerjare verwys is as 'teologie van onder'.

### Beoordeling

Braithwaite sê oor wetenskaplike 'wette': 'A number of important scientific laws seem not to be about constant conjunctions at all since they refer to idealized situations that do not exist' (Losee, 1987:181). Die ortodokse opvatting van teorieë oor inspirasie, feilloosheid, ensovoorts, was dat dit universele (teologiese) 'wette' was wat die korrespondensie-waarheid van Bybelse proposisies waarborg. Die induktiewe analise van die Skrif (bv. deur middel van historiese kritiek) het egter aangetoon dat daardie teorieë na geïdealiseerde situasies verwys. Terwyl Du Plessis juis deur kritiese induktiewe navorsing oortuig is en *daarom* gepleit het dat die teorieë verander moes word, het die ortodoksie hulle daarteen verset, aangesien dié bevindinge die hele *denksisteem* in gevaar gestel het.<sup>9</sup>

Hoewel die meer kritiese (eties-gesinde) teoloë dus 'n ander metodologie gevolg het, was hulle, ewe min as die ortodokses, bewus van die feit dat ook hulle waarnemings teoriebemiddeld was. Die oorwig Ned. Geref. Bybelwetenskaplikes (indien nie almal nie) was oortuig van die objektiwiteit van hulle 'waarnemings' en kon nie insien waarom die teenparty nie kan *sien* wat voor die hand liggend was nie. Vir Ned. Geref. Bybelwetenskaplikes het 'teorievrye' observasies 'n



*bona fide* basis gevorm vir teorievorming en het stellings op die teoretiese vlak hulle betekenis (en waarheid) direk aan stellings op die waarnemingsvlak ontleen. Tog het Whewell al so lank gelede as 1847 geargumenteer dat sintuiglike waarnemings eers via relasionele beginsels in 'feite' geformuleer word (Losee, 1987:121). Selfs teen die 1960's, toe Feyerabend nogeens aangetoon het dat die betekenis van 'n waarneming bepaal word deur die teorieë waarmee waarnemings verklaar word, het Bybelwetenskaplikes nog steeds met 'n naïewe vorm van empirisme gewerk.

## *Deduktiwisme*

### **Deduktiwisme in die Neo-Calvinisme**

Vanweë sy basiese rasionalistiese onderbou was die Neo-Calvinistiese gedaante van gereformeerde teologie in Suid-Afrika by uitstek geneig om deduktief te argumenteer. Hoofstuk 4 toon uitvoerig aan hoe daar vanuit bepaalde aksiomas (bv. die soewereiniteit van God, die Bybel as die Woord van God) allerlei logiese afleidings gemaak is rakende die teologie, wetenskapsbeoefening, die onderwys, die politiek, en dies meer. Dit is na hierdie manier van teologiseer dat daar in die tagtigerjare verwys is as 'teologie van bo'.

Dié metodologie het implikasies gehad vir die Bybelwetenskap. Die teologiese aksiomas waarvan uitgegaan is, het nie alleen menslike ervaring as kenbron vir die teologie asook sekere *Skrifbeskouings* by voorbaat uitgesluit nie, maar ook bepaalde eksegetiese benaderings. Skrifondersoek het in effek alleen nog die funksie gehad om die deduktief-afgeleide sisteem te bevestig. Dit verbaas daarom nie dat daar vir meer as honderd jaar geen nuwe eksegetiese metode in die Afrikaanse Kerke posgevat het of geen werklik nuwe insigte verwerf is nie. Ook die omskakeling na 'n diskoersanalitiese metodiek het geen noemenswaardige effek op die teologiese 'bobou' gehad nie.

Waar historiese ondersoeke die sisteem wel geïdentifiseer het, is een van drie uitweë gevolg. Eerstens is die effek van die 'vreemde'

resultaat met behulp van 'n *No true Scotsman-argument* ontsenu: geen 'regsinnige' teoloog sal tot so 'n gevolgtrekking kan kom nie, aangesien dit die hele gereformeerde leer in die gevaar stel. Lategan (Malan, Lategan & Van Rooyen, 1936:40) sou byvoorbeeld sê dat dergelike resultate alles 'op losse skroewe' stel en die weg open vir 'allerlei en velerlei interpretasies al na die beskouing van die interpreteerder self. Dit alles beteken leervryheid en 'n verreikende subjektivisme.' Tweedens het eksegete *ontwykingsmaneuvers* uitgehaal, soos dié wat Venter gebruik het om by moeilike historiese probleme verby te kom. 'n Saak wat op die oog af letterlik opgeneem sou moes word, maar onwaarskynlik lyk, soos die perdedebye wat telkens in die uittog-intog-verhaal as Israel se medevegters vermeld word, word opgeneem as 'n simbool vir die Egiptiese leërs van Tutmoses III wat die Kanaänitiese leërs sou verswak voordat Israel die gebied sou inkom (Venter, 1940b:368). 'n Derde manewer was om die sisteem deur 'n *herdefiniëring* van begrippe teen kritiek te immuniseer. So het Venter (1940a:318) met betrekking tot 'hiate' en ander probleme in die Eksodusverhaal gesê: 'Immers, die Ou Testament wil geen geskiedenis gee van die lotgevalle van Israel nie. Die Heilige Skrif is nie 'n gewone geskiedenisboek nie. Dit gee *openbarings*geskiedenis en vermeld net feite wat vir hierdie doel nodig is.' Daarmee is die Bybel aan enige induktiewe toetsing onttrek en tot 'n geskiedenis *sui generis* verklaar. Dieselfde manewer is uitgehaal toe histories-kritiese analises aangetoon het dat die huidige Bybelteks inderdaad teenstrydighede en foute bevat. Die ortodokses het 'Bybelteks' toe eenvoudig as 'outografa' geherdefinieer en die moontlikheid van verdere debat daarmee gesluit.

### Deduktivisme in onlangse verlede

Eksegete van die onlangse verlede neig nog steeds om voor te gee dat hulle 'n induktiewe *eksegetiese* prosedure volg (bv. in die toepassing van diskoersanalise), maar val by die *interpretasie* van hulle tekste terug op die dogmatiese sisteem waarbinne hulle opereer, byvoorbeeld deur teologies problematiese gevalle (soos waar God mense opdrag gee om ander mense dood te maak) aan die 'vrymag van God' toe te skryf.

## Beoordeling van die deduktiewe metodologie

### Selfbeoordeling

Herschel (1830) het gesê die aanvaarbaarheid van 'n teorie kan getoets word aan kriteria soos:

- \* of die teorie ook op ekstreme gevalle van toepassing gemaak kan word
- \* of die teorie ook op onverwagte fenomene van toepassing gemaak kan word
- \* of die teorie die toets van die 'crucial experiment' kan deurstaan, dit wil sê: die teorie moet getoets word aan omstandighede wat dit beslis sal valsifiseer as dit swakhede het.

Iets van hierdie prosedure word in die Calvinistiese argumente weerspieël.

Die Calviniste het teorieë uit opponente se kamp graag deur 'n *reductio ad absurdum* aan ekstreme gevalle getoets. Veral is daar toegeslaan op die idee dat die menslike rede 'n belangrike rol in die eksegeese speel. Teen dié opvatting is die 'totale verdorwenheid van die mens' ingespan: hoe kan 'n teologiese teorie wat deur 'n *sondige en verdorwe mens* voortkom of op so 'n mens se *ervaring* gebaseer is, enige betroubare resultate lewer? Die alternatief is duidelik: teologie kan slegs op onfeilbare goddelike *openbaring* gebaseer word.

Die tweede en derde kriteria is implisiet deur neo-Calviniste self aangevoer ter verdediging van die geldigheid van hulle teorie. Hulle het naamlik aangevoer dat hierdie teorie nie alleen die tyd oorleef het nie – sodat dit beslis gevalsifiseer sou word indien daar swakhede in was – maar ook op die mees uiteenlopende terreine van die gewone lewe met groot sukses toegepas kan word, byvoorbeeld onderwys, politiek, ekonomie, ensovoorts.

Die probleem met hierdie selfbeoordeling herinner egter aan die probleme wat lank gelede voorgekom het in die beoordeling van teorieë oor lig. Omdat Foucault se eksperimente konsistent

voorgekom het met Huygen se golfteorie, maar onversoenbaar was met Newton se korpuskulêre teorie, het wetenskaplikes Huygen se teorie aanvaar en bevind dat lig 'werklik' golwe is. Die fout was egter om te aanvaar dat Huygen en Newton se teorieë die *enigste* moontlike opsies was waaruit gekies kon word – wat later geblyk het 'n valse aanname te wees. Die neo-Calviniste het ook gereken dat daar *slegs* 'n keuse was tussen hulle teorie en dié van die liberale teologie (waarmee hulle elke vorm van 'opposisie' geïdentifiseer het) en hulle teorie toe, sonder om alternatiewe te soek of te oorweeg, superieur verklaar.

Maar die eintlike rede waarom hierdie teorie so aantreklik was, was waarskynlik in die feit geleë dat die politieke *resultate* van die teorie geklop het met die gewone mense se 'most preferred intuitions of rationality' – soos later aangedui sal word.

### *Beoordeling 'van buite'*

Henri Poincaré se stelling oor wetenskaplike 'wette' is miskien ewe goed van toepassing op die deduktiewe prosedures wat vir lank in 'n groot deel van die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskaplike wêreld gedoen is. In die woorde van Losee (1987:167):

The fact that a scientific law is held to be true independently of any appeal to experience merely reflects the implicit decision of scientists to use the law as a convention that specifies the meaning of a scientific concept. If a law is *a priori* true, it is because it has been stated in such a way that no empirical evidence can count against it.

Die feit dat die Neo-Calvinistiese deduktiewe hulle teologiese teorieë ook 'a priori' opgestel het (vgl. die frase *contra principia negantem, non est disputandum*), het daardie teorieë feitlik onvatbaar gemaak vir empiriese/induktiewe kritiek.<sup>10</sup> Die naïef-realistiese kenteorie waarbinne die deduktiewe metodologie gebruik is, het egter verhoed dat Calvinistiese teorieë as 'konvensies' gesien is. Tussen teorie en werklikheid was daar geen verskil nie. Trouens, die werklikhede wat nie binne die teoretiese raamwerk gepas het nie, is met allerlei manewers in die *sisteem* se werklikheid tuisgemaak.

Een van die probleme van die deduktiewe skema was dat die teoretiese konsepte waarmee gewerk is (bv. konsepte soos Woord van God, inspirasie, onfeilbaarheid) nie, soos dit in 'n deduktiewe sisteem hoort, van ondubbelsinnige operasionele definisies voorsien was nie. Bridgman (1927:28-29) het al gesê: as 'n konsep nie van 'n operasionele definisie voorsien kan word nie, het die *konsep* geen empiriese beduidendheid nie. Wanneer die induktiwiste die empiriese geldigheid van sommige deduktiewe bevindinge van die Calviniste bevraagteken het (deur bv. te sê dat 'onfeilbaarheid' nie 'feilloosheid' kan beteken nie), is definisies vir dergelike konsepte eenvoudig *ad hoc* opgestel of verander, ongeag of daardie definisies inderdaad in die totale *sisteem* pas of logies daaruit afgelei kon word. In sy uitspraak in die saak Du Plessis vs Kuratorium sê Regter Gardiner (*Kerksaak*: 225):

Daar is talryke teologiese outoriteite aan altwee kante. Ek spreek natuurlik geen oordeel uit omtrent die gewig van die onderskeie outoriteite nie; ek wil alleen sê dat die Belydenisskrifte nie so duidelik is dat 'n mens sonder om die argumente te hoor, kan sê dat net een teorie moontlik is nie. Maar wat het die sinode van 1928 gedoen? Wetende dat hierdie kwessie van inspirasie een van die punte in die klag teen die Eiser was; wetende dat 'n appèl by hom aangeteken was waarin hierdie saak geopper word, het hy tog nog opsetlik besluit om nie die appèl te behandel voordat hy hom oor die kwessie van inspirasie uitgespreek het nie. Hy het die ... aanbeveling van die leerkommissie aangeneem ... opdat daar geen twyfel oor die saak sou bestaan nie, opdat dit duidelik sou wees dat die teorie van die Kuratorium, en nie dié van die Eiser nie, aanvaar word, is die Engelse woord 'plenary' ingevoeg – 'n woord wat 'n welbekende betekenis in die teologiese wêreld het.

Die hofuitspraak ten gunste van Du Plessis was nie, soos dikwels in die literatuur beweer word (Snyman s.a.:36; Van der Watt, 1975:52), bloot op 'tegniese punte' nie. Dit het ook te make met die werking van teorieë. Die Kuratorium (gesteun deur die Kaapse Ned. Geref. Kerk) het ingesien dat die Eiser se teorie oor inspirasie óók uit die Belydenisskrifte afgelei kan word en het toe die *betekenis* van bepaalde woorde in die belydenis *ad hoc* 'nader omskryf' sodat slegs één

korrekte afleiding uit die belydenisskrifte gemaak kon word, naamlik dié van die Kuratorium. Die feit dat die meerderheid van die 1928-sinode daarmee genoë geneem het, toon dat die fundamentalistiese konsep van 'volle inspirasie' teen daardie tyd reeds as die 'vanselfsprekende' betekenis van 'inspirasie' gegeld het. Waaroor dit onder meer vir die Eiser gegaan het, was dat die tradisionele *gereformeerde openheid* oor dergelike definisies gehandhaaf moes bly. Hierdie toedrag van sake dui op die ongesofistikeerde manier waarop die ortodokse groep met wetenskap omgegaan het en die gebrek wat daar reeds in dié vroeë stadium was aan insig in die Ned. Geref. leertradisie.

'n Verdere probleem van die deduktiewe skema was dié waarop Hempel & Oppenheim (1965:246) se 'covering law explanation' die aandag gevestig het: proposisies oor 'n fenomeen kan nie *slegs* uit algemene wette herlei word nie. Die *kontekste* waarin dergelike proposisies geldigheid het, moet ook gespesifiseer word: "[T]he question 'Why does this phenomenon happen?' is construed as meaning 'according to what general laws, and by virtue of what antecedent conditions does this phenomenon occur?'" Byvoorbeeld: as gevolg van ligbreking wat plaasvind omdat water opties digter is as lug (algemene wet) lyk 'n roeispaan krom *indien* (a) dit reguit is, (b) in water gedruk word *en* (c) uit 'n sekere hoek waargeneem word (antecedente kondisie).

Die Neo-Calviniste het normaalweg geen kondisionele kontekste vir die geldigheid van hulle operasionele konsepte of hulle proposies geformuleer nie, maar dit eenvoudig uit die algemene sisteem herlei (of *ad hoc* geformuleer). Dit het gesprek tussen hulle en hulle opponente uitermate bemoeilik. As 'n mens hulle inspirasiedogma egter as 'n 'covering law', en die 'foutloosheid' van die Bybel as die kondisie van inspirasie beskou, sou die Calvinistiese argument soos volg veraanskoulik kon word:

*Inspirasie*      Algemene wet  
*Foutloosheid*      Kondisie

---

Daarom is die Bybel onfeilbaar

Afgesien van Scriven (1959; 1962) se indringende kritiek op dié logika, is daar twee vrae wat in dié verklaring onbeantwoord bly. Eerstens is die vraag of alle dokumente wat foutlose beriggewing bevat, onder die 'covering law' tuisgebring moet word, dit wil sê, of alle foutlose berigte dus geïnspireerd is. Tweedens verontagsaam dié argument Hempel en Oppenheim se voorwaarde, naamlik dat die argument deduktiewe *sowel* as induktiewe geldigheid moet hê. Die induktiwiste het voortdurend, maar tevergeefs, daarop gewys dat die Bybel inderdaad foute bevat. Vanuit dié empiriese gegewe sou dit dan noodwendig volg dat die 'covering law' in sy geïmpliseerde Calvinistiese definisie nie die Bybel dek nie.

Omdat hulle deur die meer kritiese teoloë se argumente gedruk gevoel het, het die deduktiwiste 'n konvensionele kinkelmaneuver ('conventional twist') uitgevoer deur die Bybel aan die sfeer van die empiries waarneembare wêreld te onttrek. Toe die kritiese teoloë klinkklare teenstrydighede en foute in die Bybel uitwys, het die Calviniste 'onfeilbaarheid = foutloosheid' eenvoudig geherdefinieer tot 'n kwaliteit van die 'outografa': die *outografa* moes foutloos gewees het. Aangesien die outografa onherroeplik verlore is en daarom nie gekontroleer kan word nie, was hulle deduksie weer buite bereik van kritiek.

Uiteindelik het die 'harde' deduktiewe teologiese sisteem waarmee Bybelwetenskaplikes vir byna vyftig jaar gewerk het (en in sommige gevalle nou nog werk) die vooruitgang van die Bybelwetenskappe gekortwiek, omdat die sisteem nie selfkrities werk nie, kritiek nie kan akkommodeer nie en meestal *ad hoc* definisies bedink om aan empiriese kritiek te ontkom.

## Retroduksie

Met die stigting van die Ou- en Nuwe-Testamentiese Werk-gemeenskappe en die vestiging van nie-kerklike departemente van Bybelkunde is die isolasie waarin die Bybelwetenskaplikes van die Ned. Geref. Kerk gewerk het, deurbreek. Hoofstuk 5 wys op 'n hele aantal punte waar daar sedert die sestigerjare dramatiese verandering in die *omgewing* van die Bybelwetenskappe ingetree het. Die nouer nasionale én internasionale kontak asook die snel veranderende politieke en ekonomiese situasie het nie alleen die verskillende kerklike en teologies-wetenskaplike paradigmas waarmee die Bybelwetenskaplikes gewerk het, met mekaar in kontak gebring nie, maar die plaaslike teologie ook in kontak gebring met die internasionale teologiese gemeenskap. Hierdie proses het daartoe bygedra dat induktiwiste met ander *gevolgtrekkings* (teorieë) as hulle eie in kontak gebring is en deduktiwiste met ander *sisteme* as hulle eie gekonfronteer is.

Hierdie blootstelling het tot gevolg gehad dat eksegete teruggedwing is na hulle basiese aannames en metodes en dat meer en meer eksegete *retroduktief* begin werk het, dit wil sê, hulle moes aandag gee aan die 'empiriëse' basis van hulle teorieë én aan die sisteme waarbinne hulle gewerk het, sodat induksie en deduksie *beide* deel van die spel geword het. Dit het weer tot gevolg gehad dat eksegetiese arbeid vir die eerste keer in die Ned. Geref. geskiedenis as 'n *hipotetiese* en *teoretiese* vakgebied erken is.

Dit was juis hierdie ontwakende insig wat naïewe realisme mettertyd laat plek maak het vir 'n meer *kritiese* realisme, wat rasionalisme mettertyd laat plek maak het vir 'n meer *kritiese* rasionalisme en wat eksegete mettertyd meer en meer bewus gemaak het van hulle kenteoretiese en metodologiese aannames en 'n werklike metodebewussyn geskep het. Dit verklaar waarom *metodevrae* sedert die sewentigerjare in die kollig gekom het. Omdat die ou oorheersende deduktiewe sowel as die induktiewe stelsels nie die nuwe situasie kon hanteer nie, 'n nuwe generasie teoloë aan die 'stuur' van sake begin kom het en daar dringend na nuwe weë gesoek moes word om teologiese stagnasie te voorkom, het die jonger geslag



bloë ywerig met allerlei metodes en teologiese teorieë geëksperimenteer.

Aangesien weinig Bybelwetenskaplikes egter in ken- en wetenskapsteorie geskool was, was die soeke na nuwe *metodes* nie noodwendig die gevolg van 'n veranderde teoretiese bewussyn nie, maar eerder die pragmatiese uitvloeisel van 'n stel ander omstandighede. Dit verklaar waarom dié nuwe metodes dikwels slegs 'nuwe wyn ou sakke' was in die sin dat Bybelwetenskaplikes nog steeds binne 'n tradisionele teoretiese en positiwistiese rasionaliteitsraamwerk werk het. Hoewel die metodekwessie dus nog nie noodwendig 'n wetenskapsteoretiese verskuiwing aangedui het nie, sou die debat in die laat sewentigerjare onvermydelik in daardie rigting begin beweeg.

## Inkorporering

Die metodedebat van die sewentigerjare in die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskappe het aanvanklik sterk ooreenkomste met die oer teologiese debatte vertoon deurdat voorstanders van dié of daardie metode eksklusiewe aanspraak gemaak het op die korrektheid van die betrokke metode. So is daar sterk betoog vir 'n radikale skeiding tussen diachroniese en sinchroniese metodes, waar 'diachroniese' metodes op histories-evolutionêre en skrywersgeoriënteerde benaderings (soos historiese kritiek) gedui het en 'sinchroniese' metodes op tekstimmanente benaderings. Omdat die tekstimmanente metodes – in teenstelling met hulle fenomenologiese herkoms – historiese vrae per definisie uitgesluit het, het dit gemaklik binne die meer ortodokse Skrifbeskouing gepas en is dit geredelik aanvaar. Dié (kerklike) aanvaarding het meegebring dat eksegete nie genoodsaak was om na die wetenskapsteoretiese grondslae en hermeneutiese implikasies van dié benadering te vra nie. Waar die hermeneutiese en teologiese implikasies van die 'tekstimmanente' metodes wél deurdink en uitgespel is (bv. dat die Bybel daarmee tot 'literatuur' verklaar is wat soos enige ander literatuur bestudeer kan word) het dit tot spanning tussen Kerk en Bybelwetenskaplikes gelei.

Daar was egter ook Bybelwetenskaplikes wat die 'diachroniese' metodes (veral historiese kritiek) verkies het en wat dié weg opgegaan het. Hulle het inderwaarheid (ten minste aanvanklik) slegs binne die Ned. Geref. Kerk bekendgestel wat reeds vir meer as 'n eeu in Europese Bybelwetenskappe praktyk was, maar wat vanweë die houvas van die ortodokse deduktiewiste op kerklike Skrifuitleg nooit toegelaat is om eerstehands bekend te raak nie. Die hermeneutiese en teologiese implikasies van dié benadering het eweneens tot spanning tussen kerklike kringe en Bybelwetenskaplikes gelei.

Mettertyd was daar verskeie pogings om dié twee benaderings tot één te versmelt. Daar was sprake – en daar is steeds sprake – van die skepping van 'n 'komprehensiewe' benadering, waarin 'immanente' en 'historiese' metodes van Skrifuitleg versoen moet word. Dat dié twee benaderings egter moeilik versoenbaar is en elkeen bepaalde hermeneutiese en teologiese implikasies het, val nie altyd ewe skerp op nie – hoofsaaklik as gevolg van 'n naïewe wetenskapsteoretiese bewussyn. Om dit effens oorspits te stel: 'n Historiese benadering mag byvoorbeeld 'n romanties-georiënteerde hermeneutiek impliseer waarin die *outeur* van 'n werk en die tyd waarin die werk ontstaan het, 'n belangrike rol in die interpretasie van die teks vervul<sup>11</sup>. Daarbenewens impliseer dit 'n bepaalde *teksbeskouing*, naamlik dat 'n teks betekenis 'bevat' wat 'ontgin' moet word deur dit aan die hand van die 'outeursbedoeling' en teen die agtergrond van die ontstaanstyd van die teks te rekonstrueer. Hierteenoor impliseer die 'immanente' benadering 'n bepaalde 'tydloosheid' vir 'n geskrif waarin 'outeursbedoeling' geen rol het nie, maar betekenis in die linguïstiese en literêre patrone van die teks geënkodeer is om deur 'n prosedure van linguïstiese dekodering geïnterpreteer te word. En daarteenoor impliseer die *lesers*georiënteerde benaderings weer dat betekenis nie 'in' 'n outeursbedoeling óf 'in' 'n teks setel nie, maar tydens die leesproses in 'n interaksie tussen die teks en die leser gekonstitueer word.

Volgens Nagel (1961) se konsep van wetenskaplike vooruitgang as 'growth by incorporation' kan 'n wet/insig van een teorie onder twee

voorwaardes by 'n ander teoretiese sisteem geïnkorporeer, ofte wel tot 'n ander teoretiese sisteem gereduseer word:

- (a) Wanneer die *teorie* waarin die wet/insig gepas word, *substansieel* dieselfde is as die een waaruit dit geneem word.
- (b) 'n 'Vreemde' *element* kan in 'n ontvangerteorie geïnkorporeer word, mits
  - \* die 'vreemde element' na *makro-* en die ontvangerteorie na *mikroskopiese* eienskappe van die tersaaklike fenomeen verwys, en<sup>12</sup>
  - \* die terme en konsepte wat ter sprake is, operasioneel helder gedefinieer is.

Blykens die vorige paragraaf geld voorwaarde (a) nie in die geval van die inkorporering van 'historiese' konsepte in 'n 'immanente' teksteorie nie, aangesien dié twee *teorieë* substansieel verskil. Die inkorporering van elemente van die historiese eksegesi by die immanente eksegesi sou kon voldoen aan Nagel se tweede stel voorwaardes, aangesien die historiese benadering inderdaad na 'makroskopiese' (dinamiese) en die immanente benadering na mikroskopiese (statiese) eienskappe van tekste verwys. Maar die vermenging van die twee teorieë voldoen nie aan die tweede vereiste van voorwaarde (b) nie, aangesien die konsepte wat in dié twee teoretiese raamwerke gebruik word, allesbehalwe helder gedefinieer is. Beide teorieë hanteer konsepte soos 'teks', 'leser', 'betekenis', 'konteks' gevarieerd.

Maar selfs al sou dié ideale definisies vir terme gevind word, sou Feyerabend se kritiek op 'n dergelike vermenging van teoretiese konstruksie van krag bly. Hy beweer dat die oordrag van elemente van een hoëvlaktheorie (wat teksteorieë inderdaad is) na 'n ander *altyd* betekenisverskuiwings in die oorgedraagde terme tot gevolg het. Die 'ontvangerteorie' *herinterpreteer* die konsepte wat dit uit ander teorieë oorneem, sodat hoëvlaktheorieë in wese '*incommensurable*' is. Dit gebeur inderdaad wanneer 'n term soos 'konteks' (wat aanvanklik 'n *historiese*

konsep was) in 'n immanente teorie gepas word, aangesien dit daar 'linguïstiese omgewing' beteken.

Dié situasie verskil formeel nie veel van die probleem wat daar in die vroeëre dekades tussen induktiwistiese en deduktiwistiese Bybelwetenskap bestaan het nie. Dit was net nie moontlik om 'etiese' teologiese konsepte in die Neo-Calvinistiese raamwerk te pas nie. Hoewel daar aansienlike (skynbare) terminologiese ooreenkoms tussen die twee denksisteme bestaan het, was die *betekenisse* van die terme (openbaring, inspirasie, uitleg, ens.) só verskillend dat dit nie na dieselfde fenomene of konsepte verwys het nie.

### *Rasionaliteitsraamwerk*

Ten spyte van die onderskeie kenteoretiese grondslae en die verskille in metodologie wat tot dusver tussen die verskillende groepe Bybelwetenskaplikes uitgewys is, was *positiwisme* die oorwegende *rasionaliteitsraamwerk* waarbinne oor die geldigheid van teorieë en bevindinge van teologiese ondersoek geargumenteer is. In argumente word daar voortdurend op die 'feite' geappelleer, word 'feite' gekontroleer aan die waargenome werklikheid en speel 'n bepaalde vorm van kousaliteit 'n baie prominente rol. Daar is ook 'n voortdurende gesprek aan die gang oor 'objektiwiteit' en 'onbevooroordeeldheid'.

Hierdie toedrag van sake kan moontlik soos volg verklaar word. Onderliggend aan die meeste Bybelwetenskaplike navorsing het *naïewe realisme* 'n sterk rol gespeel, 'n kenteorie wat ook wesenlik ten grondslag van die vroeë vorme van positiwisme lê. Hoewel daar in die vorige eeu se Bybelwetenskap duidelike spore is van 'n vorm van kritiese realisme en dit hier en daar ook in latere werke deurskemer, was die Bybelwetenskaplikes self nie altyd van dié kenteoretiese grondslag bewus nie, sodat naïewe realisme 'n aantreklike opsie was vir diegene wat in elk geval 'n konserwatiewe disposisie gehad het.

Die 'liberale stryd' in die Ned. Geref. Kerk het gewis 'n bydrae gelewer tot die swaai na 'n meer konfessionele teologiese rigting, en

het die Ned. Geref. Kerk daarmee nader aan die Kerke van die Afskeiding en die Doleansie gedryf, waar naiewe realisme in ieder geval redelik sterk gefunksioneer het. Die politieke omstandighede van die Afrikaanssprekendes het ook 'n groot bydrae daartoe gelewer dat mense 'n groter waardering sou ontwikkel vir 'n 'common sense' benadering as vir gesofistikeerde wysgerige argumente. Buitendien was die oorwig van teoloë in die Ned. Geref. Kerk en die Gereformeerde Kerke tot redelik laat in die twintigste eeu nie werklik opgeleide (gepromoveerde) Bybelwetenskaplikes nie. Dit sou maar eers, met enkele uitsonderings, ongeveer sedert die vyftigerjare wees dat mense wat in die Bybelwetenskappe self gepromoveer het, dosente in Bybelwetenskappe geword het, en dan was daardie teoloë oorwegend in die Kuypurse skool opgelei.

'n Mens moet natuurlik hierby in gedagte hou dat die positivistiese rasionaliteitsraamwerk ten minste in Suid-Afrika in ieder geval in die meeste vakgebiede tot ongeveer die vyftigerjare aan die orde van die dag was. Enige interdisiplinêre gesprek sou daarom noodwendig in daardie kader gevoer moes word.

Dit was maar eers in die laat sewentigerjare dat Bybelwetenskaplikes werklik *bewus* geword het van die oorgeërfde rasionaliteitsraamwerk waarmee die teologie 'opgesaal' is – waarmee nie gesê kan word dat Bybelwetenskaplikes nie vandag nog met dié model van rasionaliteit werk nie. Solank *sekerheid* die doel is wat in die Bybelwetenskappe nagestreef word, sal dié model (sy dit ook in die vorm van die hipoteties-deduktiewe of 'n veel meer geraffineerde induktiewe metode) sy gewildheid bly behou.

Daar is egter tans, nadat daar 'n veel ernstiger ekumeniese en interdisiplinêre gesprek ontstaan het, besliste tekens dat Bybelwetenskaplikes dié rasionaliteitsmodel verruil vir veel meer beskeie modelle waarin die hipotetiese en voorlopige aard van teologiese teorieë erken word. Dit blyk veral uit die redelik algemene besef dat Bybelwetenskaplikes ernstig moet besin oor die rol van die (wysgerige en teologiese) veronderstellings waarop hulle hulle wetenskaplike werk baseer. Daar is 'n groeiende bewussyn dat die geldigheid van

waarneming en interpretasie direk relatief is tot die (tydgenootlike) verdedigbaarheid van dergelike veronderstellings. Die probleem is egter dat, hoewel die meeste Bybelwetenskaplikes daarvan bewus is dat veronderstellings en 'commitments' 'n belangrike rol in wetenskapsbeoefening speel, niemand werklik aandag gee aan die *struktuur* en *meganika* van dergelike veronderstellings nie, sodat niemand werklik weet wat die effektiewe invloed daarvan op teorievorming, die keuse van metodes en op interpretasie is nie. Dit is 'n saak wat in die toekoms ernstige aandag sal moet kry, aangesien die postulering van ongekontroleerde (en onbewuste) veronderstellings gemaklik tot 'n bloot restouratiewe teologie kan lei.

### Die mees verkieslike intuïesies

Tot dusver is hoofsaaklik aandag gegee aan die wetenskapsfilosofiese sy van die ondersoek en is daar bevind dat

- \* naïewe realisme en rasionalisme vir ongeveer 'n volle eeu baie gewilde kenteoretiese houdings onder Bybelwetenskaplikes was, deduktiewisme vir baie lank 'n gewilde metodologie was, en dat
- \* positiewisme 'n gewilde rasionaliteitsraamwerk was.

Hoewel dit duidelik was dat daar ook ander teoretiese aannames (bv. 'n vorm van kritiese realisme en later ook kritiese rasionalisme, induktiewisme en retroduksie) gefunksioneer het, was dit ook duidelik dat eersgenoemde reeks tot baie onlangs, en in sekere kringe nog steeds, die *dominante* paradigma van Bybelwetenskappe uitgemaak het.

Die vraag is nou: waarom? Wat is dit wat dié denksisteem so aantreklik gemaak het vir Bybelwetenskaplikes? Watter mees verkieslike intuïesies ('most preferred intuitions') is in dié model aangevoel en waarom is mense daardeur aangetrek? Waarom is selfs Bybelwetenskaplikes wat in *ander* paradigmas opgelei is, mettertyd deur 'n vreemde denksisteem oorrampel, sodat dit uiteindelik met hulle ondersteuning die dominante paradigma geword het? Om dié vraag te kan beantwoord, is daar in die studie aandag gegee aan die *sosiale omgewing* waarin die Bybelwetenskappe bedryf is. Maar voordat dié sy

van die ondersoek aan die orde kom, is 'n opmerking oor die aanvanklike doel van teologiebeoefening in die Ned. Geref. Kerk nodig.

### ***Die kader en doel van teologiebeoefening in die Ned. Geref. Kerk***

Die eerste dosente van die Ned. Geref. Kerk se Kweekskool was nie beroepsteoloë nie, maar predikante, wat meestal slegs 'n BD-graad gehad het. 'n Mens sou dus kon verwag dat die dosente (wat ook nie almal langdurige buitelandse blootstelling gehad het nie) minder geprofileerd sou dink en meer geneig sou wees om die tradisie te volg waarin hulle opgelei is. Dit het boonop in die Kweekskool nie in eerste instansie gegaan om die beoefening van teologie in 'n universiteitskonteks nie, maar om die opleiding van predikante vir 'n spesifieke kerklike gemeenskap. 'n Mens kan dus verwag dat die opleiding meer instruktief en prakties gerig sou wees as spekulatief-wetenskaplik, sodat refleksie en die kweek van 'n selfkritiese bewussyn beslis nie hoog op die agenda sou wees nie.

Tweedens is die teologiese opleiding in die Ned. Geref. Kerk hoofsaaklik genoodsaak deur die kerklike kommer oor die invloed van die rasionalistiese liberale teologie wat oral in Holland kop uitgesteek het. Daar is reeds gewys op die feit dat hierdie stryd die Ned. Geref. Kerk sterker konfessioneel gemaak het as wat dit was en dat dié ontwikkeling die Ned. Geref. Kerk verder weg van die etiese teologie af laat beweeg het in die koers van Kuyperianisme en fundamentalisme.

Die Ned. Geref. opleiding was dus van die begin af *behoeftegeoriënteerd* en omstandighede het 'n harde woord meegesprek in die aanpak en inhoud van die teologiese leerplanne. Dit was maar eers met die stigting van die Teologiese Fakulteit van die Universiteit van Suid-Afrika en die stigting van nie-denominasioneel beheerde Bybelkundedepartemente in die 1960's dat teologiese opleiding uit die greep van 'kerklike/sosiale funksionaliteit' gekom het. Dit is om dié rede dat die sosiale geskiedenis van die Afrikaanse gemeentes vir die

ondersoek van belang is, aangesien die aanvaarbaarheid van die teologiese opleiding afhanklik was van die vraag of die 'produkte' van dié opleiding die intuïtiewe voorkeure van die gemeentes sou bevredig.

### *Afrikanernasionalisme as intuïtiewe voorkeur*

Die rol van die Groot Trek en die twee Vryheidsoorloë in die Transvaal in die gang van teologiese oortuigings in Suid-Afrika kan moeilik oorskot word. Die vryheidstrewes van Afrikaners en hulle weersin in Engelse oorheersing was vir hulle meer as 'n bloot politieke probleem. Hulle het daardie probleem *religieus* verstaan, en die Bybel gebruik as 'n riglyn om die probleem op te los. Die blote plekname langs die roete van die Groot Trek in die Transgariëpse nedersettings illustreer reeds die noue verband wat mense tussen die uittoggeskiedenis van Israel en die Afrikanergeskiedenis gesien het. Hierdie Bybelse 'bevestiging' van hulle politieke ervaring het Afrikaners op 'n bepaalde manier aan die Bybel verbind en hulle het algaande al hoe meer 'parallele' tussen hulle eie geskiedenis en die Bybel gesien. Die Bybel het op hierdie manier vir hulle 'n boek van *bevestiging* eerder as 'n boek met kritiek geword. 'n *Teologie* wat hulle ervaring bevestig, sou daarom uit die aard van die saak intuïtief beter ontvang word as 'n teologie wat hulle politieke en eksistensiële ervarings of hulle begrip van die Bybel bevraagteken.

Terwyl die Ned. Herv. Kerk van Afrika hom van die staanspoor af met hierdie volkse ideale geïdentifiseer en homself vandag nog as 'n 'volkskerk' beskou, en die Gereformeerde Kerke hulle ook van die begin af met die nasionale gedagte geïdentifiseer het (die leuse van hulle Teologiese Skool 'Gereformeerd en Nasionaal' getuig daarvan) het die Ned. Geref. Kerk eers mettertyd in dieselfde kraal beland. Dit spreek dus vanself dat die Ned. Geref. teologie mettertyd ook 'n sterk 'volkse' karakter sou dra.

Ná die Tweede Vryheidsoorlog het die Ned. Geref. Kerk hom sterker as vantevore met die nood van Afrikaners geïdentifiseer. Die Kerk het, saam met die ander Afrikaanse Kerke, Christelike skole op



die been gebring, weeshuise opgerig en talle armes versorg. Die verdere ekonomiese geskiedenis van Afrikaners, wat op die groot trek na die stede uitgeloop het, en die gevolglike morele verval van die stedelike Afrikaners is in hoofstukke 2, 3 en 4 hierbo bespreek. Die Ned. Geref. Kerk se identifikasie met die nood van Afrikaners het ook 'n identifikasie met hulle *politieke* nood en daarom ook met die strewe van Afrikanernasionalisme beteken.

'n Teologie wat aan hierdie strewes kon voldoen, sou intuïtief aanvaar word, al was sy teoretiese onderbou swakker en minder deurdag as dié van die verwerpte sisteem. Miskien is die geval Du Plessis in die Ned. Geref. Kerk 'n sprekende voorbeeld van dié situasie. Dat hy 'n veel meer deurdagte teoloog was as sy teenstanders, sal weinige Ned. Geref. teoloë vandag ontken. Dit blyk ook uit hoofstuk 3. Maar sy teologie het slegs 'n aanhang onder geleerde en elite-Afrikaners gehad. Die massas is meer aangetrek deur die 'volkse' teoloë wat hom teengestaan het.

In die meer 'volkse' teologie was die gedagte van nasionalisme sterk op die voorgrond, sodat die Kuypere kultuurfilosofie miskien meer as enigiets anders sy *teologiese* sisteem vir Afrikaners aanvaarbaar gemaak het. Die band tussen die Vrije Universiteit en Princeton het hierdie aanvaarding vir die Ned. Geref. Kerk nóg makliker gemaak, aangesien daar 'n goeie verhouding met Princeton bestaan het.

Kortom: Afrikanernasionalisme en die Afrikanergeskiedenis soos Afrikaners dit verstaan het, het 'n bepalende rol gespeel in die keuse van 'n teologiese model. Hoewel die *argumente* wat ten gunste van die Kuypere sisteem aangewend is (teenoor bv. die Utrechtse of Groningse rigtings) oorwegend van 'n teologiese aard was, was die werklike aansluiting met Amsterdam eerder kultureel en polities van aard. Dit was die intuïtiewe voorkeure van Afrikaners vir hierdie *soort* teologie wat gemaak het dat Kuyperianisme 'n dominante sisteem in die Suid-Afrikaanse konteks geword het.

Dit beteken egter nie dat die Kuypere sisteem onveranderd in Suid-Afrika oorgeplaas is nie. Dit was eerder 'n geval waar – in

Feyerabend se woorde – terme van een sisteem *hergedefinieerd* in 'n ander sisteem oorgeneem is. En die Afrikaanse teoloë was hulle hiervan welbewus. Dis waarom daar gesê kon word dat daar in Suid-Afrika "n eie Afrikaanse Calvinisme" ontstaan het wat nie 'n 'ingevoerde Calvinistiese stempel wil dra nie, nie 'n anderlandse Calvinistiese tipe na-aap nie, nie die spreekbuis van oorsese Calviniste [wil] wees nie,' maar wat 'ons eie Boerepad loop'; 'n Calvinisme wat hom aangepas het by die 'nasionale verskille van aanleg, temperament, volksaard, geskiedenis en omstandighede' en wat 'ons volk in die vorige eeu bewaar [het], aan die een kant teen verengelsing en aan die ander kant teen verbastering' (Erasmus, 1946). Dis ook waarom van die Ned. Geref. teologie gesê kon word dat dit 'n teologie is 'wat uit eie bodem en volksverlede spruit en beter as enige vreemde die geestelike voedsel vir die volk van hierdi[e] bodem kan voorberei en aanbied' (Groenewald, 1952:509).

### *Sekerheid as intuitiewe voorkeur*

Reeds van vroeg af is daar in die Ned. Geref. teologie 'n afkeer te bespeur in 'teorieë', 'hipoteses' en dergelike 'onsekerhede'. In die lig van die sosiale geskiedenis van Afrikaners is dit begryplik dat mense wat in soveel onsekerheid geleef het, geen intuitiewe aanvoeling vir 'teorievorming' en teoretiese refleksie sou hê nie, maar aangetrokke sou voel tot 'n sisteem waarin daar *sekerheid* te vinde was. Daarom sou sulke mense ook meer aangetrokke voel tot 'n Bybelbenadering wat hulle *self* kon verstaan en hanteer. Enige sisteem wat na 'geleerdheid' sou klink en die intuitiewe aanvoelings van 'common sense' weerspreek, sou nie welkom wees nie.

Kyk 'n mens na die lewensgevoel van die teoloë van die veertigerjare, blyk dit dat daar 'n byna pessimistiese gees geheers het en dat mense bedreig gevoel het deur die humanisme en sy 'magtige handlangers van die Rasionalisme, die Naturalisme, die Materialisme, die Baalisme, die Ateïsme, die Totalitarisme, die Kommuniste' (Lategan, 1944:13). Waaraan mense behoefte gehad het, was *sekerheid*. En dié sekerheid is voorsien deur 'n deduktiewe

sisteem waarin daar geen plek was vir skeptiese twyfel nie. Dié sekerheid is ook vir Jan en Alleman bereikbaar gemaak deur die 'common sense' benadering waarmee die teologie in die algemeen, en die Bybelwetenskappe in die besonder, bedryf is. Dit was juis die beroep op die naëwe ervaring wat dit vir die Afrikaanse Calvinisme (as volksbeweging én as 'volksteologie' [civil religion]) moontlik gemaak het om naëwe volkse politieke en kulturele vooroordele as selfevidente waarhede in die sisteem van veronderstellings in te sluit, en om 'n naëwe vorm van natuurlike teologie onder die vaandel van 'algemene openbaring' en 'algemene genade' as kenbron van die teologie te inkorporeer, soos Hoofstuk 4 aantoon.

Dit is egter ook duidelik dat, indien

- (a) die kulturele milieu waarin mense hulle bevind 'n belangrike determinerende faktor in die aanvaarding of verwerping van teorieë is, en indien, soos hier betoog is,
  - (b) die destydse sosiaal-historiese bodem van die Afrikaner sterk bygedra het tot die aanvaarding van die Calvinistiese teorie, veranderde *omstandighede*, wat nuwe probleme en nuwe vrae kon opper of wat die *denksisteem* self onder druk kon plaas,
- \* die inadekwaatheid van die paradigma sou kon aandui, en
  - \* aanleiding sou kon gee tot kritiese vrae oor veronderstellings.

### *Verandering in intuitiewe voorkeure*

Hoofstuk 5 wys ter inleiding op 'n aantal verskuiwings wat sedert 1960 ingetree het in die konteks waarin Bybelwetenskappe in die Ned. Geref. Kerk beoefen is, naamlik beter akademiese gespreksmoontlikhede, 'n veranderde wetenskaplike wêreldbeeld, woelinge in internasionale gereformeerde kringe oor Skrifbeskouing, wyer ekumeniese betrekkinge, die verselfstandiging van Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap, die stigting van interdenominasionele Bybelwetenskapdepartemente aan universiteite, 'n wending in die sistematies-teologiese gesprek, die veranderde politieke situasie, die invloed van

die sendingsituasie en van swart en bevrydingsteologie en 'n geleidelike verandering in die dosentekorps in die teologiese fakulteite van die Ned. Geref. Kerk.

Dit vloei min of meer logies uit dié uiteensetting voort dat wetenskaplikes wat in só 'n veranderende situasie werk, se intuïtiewe voorkeure van rasionaliteit sal verskuif. Wat vroeër eksistensiële noodsaak was (bv. die instelling van apartheid) was nou al hoe meer 'n eksistensiële verleentheid. Wat vroeër teologiese taboe was (bv. invloede uit die Duitse teologie) was nou aan die orde van die dag en letterlik in aanvraag. Die hele Suid-Afrikaanse samelewing was uit een era na 'n volgende aan die verskuif en het momentum gekry namate swart bevrydingsbewegings meer prominent geword het en mense die ekonomiese en politieke druk van die situasie sterker begin aanvoel het. Wat *nou* nodig was, was iets anders as wat veertig of vyftig jaar gelede nodig was. Denksisteme wat nie vir die *huidige* nood oplossings kon bring nie, sou intuïtief as 'ongeldig' of 'onvrugbaar' aangevoel word. Dit sou net nie 'rasioneel' wees om met dergelike sisteme en metodes te bly werk nie.<sup>13</sup>

Sosiaal-historiese omstandighede is uiteraard nie die *enigste* faktor wat aanleiding kan gee tot 'n verskuiwing in intuïtiewe voorkeure vir 'rasionaliteit' nie. Die blote feit dat Bybelwetenskaplikes sedert die sewentigerjare al hoe meer op die internasionale terrein begin beweeg het en veel meer selfbewus begin werk het as vroeër, het uiteraard 'n eie bydrae gelewer tot die besef van die inadekwaatheid van die heersende paradigma(s). Ook die nouer en meer demokratiese kontak wat daar sedert dié tyd tussen wit en swart teoloë gekom het, sou tot die besef van die ontoereikendheid van die heersende paradigma(s) aanleiding gee. Tog wil dit voorkom asof die veranderende sosiaal-historiese omstandighede inderdaad 'n groot rol gespeel het in die verskuiwing in *intuïtiewe* voorkeure oor wat as 'rasioneel' beskou kan word, veral as in gedagte gehou word dat die debat oor die wetenskapsteoretiese grondslae van die Bybelwetenskap maar ongeveer in die tagtigerjare werklik eksplisiet geword het.

## Samevatting

Indien Laudan se opvatting korrek is dat bepaalde eras voorkeur gee aan bepaalde definisies van rasionaliteit, en indien bostaande weergawe van die geskiedenis van Bybelwetenskap in Suid-Afrika aanvaar kan word, wil dit vookom asof daardie (onuitgesproke) definisies van rasionaliteit onder meer geformuleer word deur die sosiaal-historiese omstandighede waarbinne wetenskaplikes werk.

Indien dié konklusie korrek is, kan dit die indruk skep dat 'wetenskaplikheid' 'n gediensige konsep is en dat wetenskaplike arbeid uiteindelik maar net 'n gesofistikeerde ideologiese bedryf is. Dit is natuurlik moontlik dat wetenskaplikes (bewustelik of onbewustelik) polities of andersins gediensig kan wees. Indien sodanige gediensigheid inderdaad bewustelik geskied, staan die wetenskap in diens van 'n (politieke) ideologiese bedryf (bv. soos in Stalinisme) en kan die kritiese moment, wat eie is aan wetenskaplike denke, nie funksioneer nie. 'n Mens sou dan 'n argument kon uitmaak dat so 'n akademiese bedryf nie werklik rasonele wetenskap is nie. Indien die gediensigheid onbewustelik geskied, maak dit die akademiese arbeid nie daarom meer wetenskaplik of rasoneel nie, maar kan 'n mens argumenteer dat 'n proses van *bewusmaking* die ideaal van die wetenskap as kritiese bedryf in so 'n gemeenskap kan herstel. Om dus sosiaal-politieke argumente aan te voer waarom dié of daardie wetenskapsmodel bo ander verkies is, is nie om wetenskap aan relatiewiteit prys te gee nie, maar bloot om 'n konteks te skep waarbinne die funksie van *naïewe* voorkeure verstaan kan word.

Tog is daar ook so iets as 'kontekstualiteit'. Die *probleme* waarmee die wetenskap gekonfronteer word, word nie uit die lug gegryp nie, maar deur die *konteks* opgewerp. Wetenskaplikes wat probeer om daardie probleme op te los, het uiteraard met dáárdie konteks se probleme te make en het slegs die apparaat tot hulle beskikking wat die verskillende vakwetenskappe op daardie tydstip aan hulle verskaf. Daarmee neem hulle waar en daarmee teoretiseer hulle. Teoretiese raamwerke wat nie die probleme van daardie konteks kan sigbaar maak, oplos of verlig nie, is inderdaad irrelevant. Watter model egter

as 'relevant' sal geld, sal onder meer saamhang met die intuïtiewe voorkeure van die gemeenskap vir wie die oplossings aangebied word. Daar is derhalwe 'n sekere mate van 'n onontwykbaarheid in die kontekstuele bepaaldheid van 'rasionaliteit'.

Rasionaliteit kan derhalwe nie losgemaak word van die konteks waarbinne oplossings vir probleme gesoek word nie. Wat egter belangrik is, is dat wetenskaplikes 'n duidelike *bewussyn* van hierdie toedrag van sake sal hê, aangesien so 'n bewussyn nie alleen ideologiese wetenskapsbeoefening sal voorkom nie, maar ook aanleiding sal gee tot debat en 'n soeke na intersubjektiewe instemming. Die probleem met die neo-Calvinistiese paradigma was dat dit 'n *eksklusiewe* aanspraak op die rasionaliteit van sy eie oplossings gemaak het en hom hermeties van ander moontlike denkrigtings afgesluit het. En dit is die gevaar van enige wetenskapsbeoefening wat binne 'n positivistiese rasionaliteitsraamwerk opereer.

Dit was juis die meervoudige kontekstualiteit ná 1960, en veral ná 1970, wat betekenisvol bygedra het tot verandering in die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskappe, 'n proses wat nou, ná dertig jaar, nog steeds aan die gang is.

## Die hede en toekoms van die Bybelwetenskappe

### *Die gewildheid van positiwisme as rasionaliteitsraamwerk*

*Positiwisme* verwys hier na 'n *bepaalde* vorm van wetenskapsbeoefening, waar 'n realistiese epistemologie gekoppel word aan 'n ideaal van veronderstellinglose waarneming (wat ook 'n fenomenologiese metodiek kan volg!), gevolg deur induktiewe logika en kousale verklaring. Die vraag waarop hier 'n antwoord gesoek word, is waarom dié model – eerder as 'n modelmatige benadering of 'n funksionalistiese/instrumentele teoriebeskouing – die verkose raamwerk van soveel Afrikaanse teoloë uitgemaak het. Dit kan waarskynlik aan vier sake gewyt word.

In die eerste plek is 'n metodologiese en wetenskapsfilosofiese *bewussyn* nog steeds nie algemene besit onder Bybelwetenskaplikes nie. Daar is tans wel 'n veel groter bewussyn en 'n meer genuanseerde omgang met wetenskapsfilosofiese probleme as twintig jaar gelede. Dit blyk uit 'n veel groter toleransie in Bybelwetenskaplike geleedere, sowel as uit die feit dat 'n liggaam soos die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap 'n subgroep 'Teoretiese Vrae' huisves, wat soos ander subgroepe van die Werkgemeenskap op 'n gereelde basis 'n kongres vir die hele Werkgemeenskap reël. Maar die bewussyn van die invloed van wetenskapsteoretiese keuses op die resultate van teologiese arbeid beteken nog nie bedrewenheid in dié kader nie.

In die tweede plek werk Ned. Geref. Bybelwetenskaplikes bewustelik of onbewustelik met 'n definisie van 'gereformeerheid' waarbinne *sekerheid* (een van die eerste ideale van die positiwisme) 'n groot rol speel. Die konsep 'Woord van God' en die operasionele definisies wat aan dié term gegee word, impliseer 'objektiwiteit', 'gesag' en 'sekerheid'. Watter *metode* daarom ook al ingespan word in die analise van tekste, die resultate word binne 'n sekerheidsraamwerk geïnkorporeer.

Die derde waarskynlike oorsaak vir die intuïtiewe voorkeur vir 'n positivistiese rasionaliteitsraamwerk sluit by die tweede aan. Ek het betoog dat naïewe realisme nog steeds 'n gewilde kenteoretiese strategie in Bybelwetenskaplike geleedere is. Indien die diagnose korrek is, is dit verstaanbaar dat dié kenteorie se bloedbroer, positiwisme, die aangewese rasionaliteitsraamwerk is as *wetenskaplike* geloofwaardigheid verwerf moet word. As naïewe realisme die kenteorie is, induktiwisme die metodologie en positiwisme die rasionaliteitsraamwerk, kan die resultate van 'n ondersoek makliker vir *seker* aangedien word.

'n Vierde rede vir die intuïtiewe voorkeur vir 'n positivistiese rasionaliteitsraamwerk is waarskynlik sosio-polities van aard. Toe Du Plessis in die twintigerjare begin het om 'n kritiese teologie in die Ned. Geref. Kerk te propageer, was dit pas ná die Eerste Wêreldoorlog en die griep epidemie van 1918 en ongeveer in een van die diepste

ekonomiese depressietye van dié eeu. Dit was 'n tyd waarin Afrikaners op groot skaal na die stede verhuis het waar hulle verarm en veragter het. Dit was 'n tyd van groot politieke woelinge en 'n ontwakende Afrikanernasionalisme. Dit was 'n tyd waarin *sekerheid* gevra is, 'n soort *sekerheid* wat nie deur kritiese teologie verskaf kon word nie – in elk geval nie as mense daardie styl nog eers moes aanleer nie. Iets soortgelyks is moontlik tans weer aan die gebeur. Die kritiese debat in Bybelwetenskaplike geleedere is moontlik gemaak deur die verval van die sosio-politieke bestel wat aan die ou paradigma geboorte gegee het. Maar juis die aftakeling van daardie bestel het weer onsekerheid geskep, sodat die produk van die kritiese debat nou weer eens 'ontydig' voorkom. By meer as een groepering in die Ned. Geref. Kerk is daar 'n neiging tot groter konserwatisme, sodat kritiese gesprek nie juis welkom is nie. 'n Positivistiese rasionaliteitsraamwerk – wat aan die tradisionele Afrikaanse teologie eie was en wat oor dekades feitlik in teologiese kringe gekanoniseer is – is daarom op 'n intuïtiewe vlak die vertroude raamwerk wat resultate kan lewer wat hulleself as 'rasioneel' aandoen.

### *Rewolusie of herinterpretasie?*

Die vorige paragraaf het dit oor die 'meerderheid' Bybelwetenskaplikes gehad. Dit beteken dat daar óók 'n groep of groepe is waarbinne die ou raamwerk *nie* meer funksioneer nie. Die vraag is of 'n mens by dié groep(e) saam met Kuhn van 'n paradigmatische *rewolusie* kan praat en of dit – in Laudan se terme – oor 'n progressiewe *verskuiwing* gaan.

Dié vraag moet waarskynlik op twee vlakke beantwoord word, naamlik op die vlak van effektiewe teologiebeoefening en op die vlak van kenteorie/metodologie/metode/rasionaliteitsraamwerk. Op die vlak van teologiebeoefening kan 'n mens waarskynlik van 'n (implisiete) *rewolusie* praat, terwyl daar op die vlak van wetenskapsfilosofie eerder sprake is van 'n progressiewe *verskuiwing*.



## Rewolusionêre verandering?

Kyk 'n mens na Bybelwetenskaplike publikasies oor die afgelope twee dekades, val dit op hoe min *teologiese* refleksie daar is. Waar die vroeëre Bybelwetenskap konstant met vrae oor die *teologiese status* van Bybeltekste besig was en gevra het waarom en in hoeverre dié dokument ons by teologiese kennis kan bring, het dié soort vrae – wat tipiese *teologiese* kennisvrae is – by die groep onder diskussie op die agtergrond geraak. Dié toedrag van sake is hoofsaaklik meegebring deur die *metodedebat* wat in die sewentigerjare begin is. Die groot verskeidenheid benaderings wat uit ander vakwetenskappe en dissiplines in die eksegetiese bedryf ingevoer is, getuig van 'n soeke na 'n geskikte manier om Bybelse tekste te interpreteer en vertoon trekke van 'n (Kuhniaanse) voor-rewolusionêre fase in wetenskaps-beoefening. Dié verandering is onder meer meegebring deur die werk wat aan kerklik onverbonde departemente van *Religious Studies* en Bybelkunde gedoen is en waar die *teologiese* (voor)vrae nie so direk op die agenda is nie.

Dit is egter 'n ope vraag of 'n mens die verdwyning van 'teologiese vrae' as 'n paradigmatische rewolusie moet beskou, of eerder as 'n *vakverwisseling*. Dit wil sê: gaan dit oor 'n rewolusie in *teologiese* denke, of speel teologiese denke *hoegenaamd* geen rol meer in die analise van die Bybel nie? 'n Mens kry die indruk dat dit by heelparty eksponente van die kritiese benadering nie meer om *Bybelwetenskap* (en daarmee om teologie) gaan nie, maar eerder oor die sosiologiese, antropologiese, of literêre analise van tekste wat 'toevallig' in hulle geval op die antieke tekste van die Bybel toegepas word. Die vraag wat die effek van hierdie benaderings op *teologie*-beoefening is, is iets waarmee Bybelwetenskaplikes *as teoloë* hulle in die toekoms sal moet besig hou.

## Progressiewe verskuiwing?

Laudan formuleer die volgende drie progressie-kriteria:

- (a) Teenoor die logisitiese idee dat wetenskaplike vooruitgang aan 'n bepaalde standaard van rasionaliteit gemeet behoort te word, stel Laudan die kriterium van die 'increasing problem-solving

effectiveness' van teorieë. Daardie teorieë wat 'n meer effektiewe probleemoplossende vermoë het as kompeterende teorieë is 'progressief' en verteenwoordig vooruitgang in die wetenskap.

- (b) Die tweede kriterium handel oor die skep van anomalieë: 'Whenever an empirical problem,  $p$ , has been solved by any theory, then  $p$  thereafter constitutes an anomaly for every theory in the relevant domain which does not also solve  $p$ ' (Laudan, 1977: 29). 'n Teorie wat so 'n 'anomalie' skep, is 'n beter teorie as kompeterende teorieë. 'n Teorie kan 'n voorheen onopgeloste probleem op drie maniere uit die weg ruim:

- (1) deur 'n revisie van die empiriese data, dit wil sê deur weer na die data te kyk, nuwe data te betrek of die data anders te interpreteer;
- (2) deur hulphipoteses ('auxiliary hypotheses') op te stel wat die hoofteorie in staat stel om die probleem op te los;
- (3) deur aansienlike verskuiwings in teorie self.

'n Teorie wat dié drie dinge moontlik maak en 'n probleem sodoende oplos, is dus 'n beter teorie as een wat dié aanpasbaarheid nie het nie.

- (c) Die derde kriterium handel oor 'n teorie wat daarin kan slaag om konseptuele harmonie tussen konflikterende teorieë te bewerkstellig. So 'n teorie is beter as teorieë wat nie ander teorieë kan 'huisves' nie.

'n Mens sou allerlei besware teen hierdie kriteria kon inbring. 'n Mens sou byvoorbeeld kon vra of *probleemoplossing* (wat so 'n prominente rol in Laudan se kriteria speel) werklik 'n finale kriterium vir die gehalte van 'n teorie behoort te wees. E. de Bono (1987:34-43) sou byvoorbeeld hiervan verskil, omdat probleemoplossing vir hom té beperkte doelwitte aan denke stel:

You define the problem and then you set about solving it. In the 1950's and 1960's the problem-solving idiom was indeed a sufficient thinking idiom. In a growing economy problem solving

is sufficient. The path is clear and the market is growing. Provided you manage your resources efficiently (the definition of management) all you need to do is to be a problem solver. When a problem arises you define it and solve it and you are back on track ... Problem solving is still as vital as it ever was and no organisation could survive unless it employed some efficient problem solvers at all levels ... Unfortunately problem solving is no longer sufficient ... We talk about 'closed' problems when we know what we want to achieve ... We ... talk about 'open-ended problems' when we only vaguely know what we want to achieve ... Open-ended problems require thinking that is conceptual, creative and constructive.

Volgens De Bono is daar dus 'n *konteks* waarbinne probleemoplossing belangrik is, 'n *konteks* waarbuite dit oneffektief word. Daarom sou dit kortsigtig wees om probleemoplossing die hoogste doelwit van denke te maak. Om probleemoplossing die doelwit van denke te maak, is vir hom 'n seker manier om *voortgang in denke te verhoed*. Volgens De Bono is 'n denkstrategie (teorie) wat jou help om nuwe probleme te *vind*, meer kreatief en daarom te verkies bo bloot probleemoplossende denke. 'Problem finding ... means defining an area in which the application of thinking could make a significant difference. It is defining an improvement area or a change area.'

As 'n mens dus die Bybelwetenskaplike werk van die afgelope drie dekades moet beoordeel, sal die vraag tweeledig moet wees: of die nuwe benaderings en teoretiese konstruksie probleme wat nie deur die vroeëre paradigma(s) opgelos kon word nie wél opgelos het, en of die nuwe benadering interessante areas ontsluit het wat nuwe besinning geverg het.

Op beide dié vrae kan 'n mens *met die oog op die Suid-Afrikaanse toneel* bevestigend antwoord. Aan die een kant het die historiesekritiese, sosiologiese en sosiaal-antropologiese studies die *wêreld waarbinne die Bybelse teks ontstaan en aanvanklik geleef het* veel beter ontsluit as wat die 'historiese' been van die 'grammaties-historiese' metode dit ooit kon doen. In dié proses is talle historiese probleme

waarop vroeër met blote harmonistiek of met 'n *non liquet* geantwoord is, opgelos. Die nuwe insigte in (mondelinge en skriftelike) literêre vorme het die voortslepende debat tussen die Bybelwetenskappe en die natuurwetenskappe ten minste oor die probleem skepping-evolusie tot 'n suksesvolle einde gebring. Dié nuwe insigte het ook vraagtekens gestel agter gangbare teologiese opvattinge oor die verhouding tussen 'feit' en 'fiksie', oor 'waarheid', 'inspirasie' en dies meer. Net so het die sosiologiese benaderings nuwe insigte gebring in die funksie van ideologie en mag in die produksie en interpretasie van literatuur, wat eweneens vroeër geskep het oor 'n reeks tradisionele veronderstellings oor Bybelse literatuur.

Aan die ander kant het die toepassing van literêre interpretasietegnieke op Bybelse literatuur nuwe probleemareas geopen wat nuwe denke gestimuleer het. Insigte in die verskil tussen die wêreld waaróór 'n verhaal vertel en die wêreld wat in die verhaal geskep word, insigte oor die funksie van genre, verhaaltegniek, retorika, metaforiek, resepsie-estetika en dies meer, het interessante teologiese denkbereike geopen, aangesien dit die definisies van talle gangbare teologiese konsepte bevraagteken het (bv. kanon, Woord van God, waarheid, interpretasie).

In die proses waarin ou probleme opgelos en nuwes geskep is, het die nuwere benadering sonder enige twyfel vir die ou benadering 'n aantal anomalieë geskep. Die meeste van die probleme waarna hierbo as voorbeelde verwys is, het reeds sedert die begin van die eeu onopgelos met die Bybelwetenskappe saamgekom. In die mate waarin die nuwe geslag Bybelwetenskaplikes hulle sedert die sewentigerjare met dié probleme bemoei het, was daar besliste vooruitgang en 'n werklike verskuiwing in die beoefening van Bybelwetenskap. Waaraan daar egter behoefte is, is die bewerkstelling van konseptuele harmonie tussen konflikterende teorieë oor Bybeluitleg aan die een kant en konflikterende teorieë oor die status van die Bybel as kenbron vir die teologie aan die anderkant.

## Samevatting

Soos vroeër betoog is, het Bybelwetenskaplikes by hoë uitsondering die *teologiese implikasies* van hulle nuwe bevindinge uitgespel of werklik in *teologiese* debatte daaroor betrokke geraak, sodat die 'winste' waarna hierbo verwys is, meestal vir die teologie self hoogstens implisiete of potensiële winste gebly het. Bybelwetenskaplikes was skynbaar net nie in *teologiese* teorievorming geïnteresseerd nie. Gevolglik is daar feitlik geen aanpassings gemaak in die gangbare teologiese teorie self nie en was daar voortdurende konflik tussen Bybelwetenskaplikes en die Kerk. Ten spyte van dié konflik was daar selde pogings van die kant van die klassieke paradigma óf die 'nuwer' Bybelwetenskaplikes om konseptuele harmonie te probeer skep tussen die konflikterende teorieë.

Daar was wel, soos vroeër aangedui is, pogings om verskillende nuwer benaderings (bv. die nuwer histories-sosiologiese benadering en die literatuurkundige benadering) met mekaar te integreer – hoewel daarmee nog nie werklike sukses behaal is nie. Maar selfs dié debat en dié integrasiepogings was nog nie *teologies* van aard nie.

'n Mens kan dus sê dat daar oor die afgelope dertig jaar allerlei interessante nuwe benaderings in die Bybelwetenskappe ingevoer is en dat hierdie nuwe rigtings die *potensiaal* het om 'n rewolusie in tradisionele teologiese paradigmas te bewerkstellig. Maar 'n mens moet ook byvoeg dat, met enkele uitsonderings, Bybelwetenskaplikes nie die *teologiese* konklusies van hulle eksegetiese werk getrek het nie. Die gevolg hiervan was dat daar geleidelik 'n verwydering gekom het tussen die Bybelwetenskappe en kerklike samelewings, juis omdat die Kerk die potensiële 'rewolusie' kon antisipeer, maar nie toegang het tot die wetenskaplike argumentasie wat Bybelwetenskaplikes tot hulle gevolgtrekkings gebring het nie.

## Relevansie

As dit hier onder meer oor 'n sosiaal-historiese studie gaan, is 'n laaste tema wat aan die orde gestel moet word, die vraag na wat die

*relevansie* van Ned. Geref. Bybelwetenskap in die konteks van Suid-Afrika is. Op hierdie vraag is daar meer as een antwoord.

Aan die een kant kan 'n mens sê dat die werk wat die afgelope dertig jaar gedoen is, uiters relevante werk was, aangesien dit 'n aansienlike deel van die teologiese bedryf uit die greep van naïewe realisme en positiwisme bevry het, sodat die teologiese wetenskap sy meer beskeie plek tussen die ander wetenskappe kon inneem en sinvol aan die groter wetenskaplike gesprek kon deelneem. Daar was die afgelope dekade 'n geweldige toename in die aantal geesteswetenskappe wat in die teologiese besinning betrek is, byvoorbeeld linguïstiek, literatuurwetenskap, sosiologie, sosiale antropologie en sielkunde. As die teologiese *implikasies* van die insigte van dié nuwer Bybelwetenskap konsekwent uitgespel was, sou die relevansie daarvan vir die Suid-Afrikaanse konteks beslis groter en meer opsigtelik gewees het as wat dit tans is. Ten minste het die nuwer Bybelwetenskap die *potensiaal* om 'n groot bydrae te maak tot konseptuele denke in die Suid-Afrikaanse konteks waarin daar miljoene Bybellesers is.

Aan die ander kant dring die vraag homself aan 'n mens op of die feitlik eksklusiewe *blanke* bedryf van die Ned. Geref. Bybelwetenskap die relevansie van dié vakgebied in 'n nuwe Suid-Afrika kan waarborg. Die debat wat tans aan die gang is, is – weer met weinige uitsonderings – 'n tipies *Europese* debat. Die geldigheid van die veronderstellings en teoretiese raamwerke van dié manier van Bybelwetenskap, bedryf vir ons eie konteks, is reeds in die sewentigerjare bevraagteken (Bosch, 1972a; Burden, 1973; Pretorius, 1980a; 1980b). Vandag, twintig jaar later, het Bybelwetenskaplikes nog kwalik begin om aan dié probleem aandag te skenk. Ons is waarskynlik so geblinddoek deur die kultureel-relatiewistiese basis van apartheid (Van Niekerk, 1988:28) en so opgesluit in ons kulturele 'tuine' (Fabian, 1983:47) dat ons die uitdaging van Afrika aan ons 'slegs blankes'-greep op die Bybelwetenskap nie gehoor het nie (vgl. Bosch, 1972b; Boshoff, 1973; Crafford, 1973; Meiring, 1975; Boesak (ed), 1976).

Indien Laudan korrek is dat 'most preferred intuitions' 'n rol speel by die beoordeling van die rasionaliteit al dan nie van teorieë en as die vroeëre betoog dat sosiaal-historiese omstandighede 'n rol te speel het in die formasie van daardie intuïesies, loop Ned. Geref. Bybelwetenskappe inderdaad gevaar om in die toekoms toenemend irrelevant te word, *tensy* daar dringend aandag gegee word aan die *totale* konteks van die Suid-Afrikaanse samelewing. Terselfdertyd sal daar 'n skerper bewussyn moet wees van die invloed van 'n mens se omgewing en sy behoeftes op die beoefenaar van die wetenskap. Want as dié invloede nie bewustelik in die spel gebring word nie, kan teologie in die algemeen en Bybelwetenskap in die besonder nog 'n keer in die slaggat trap waarin die Calvinistiese teologie getrap het. En juis die sosiale, ekonomiese en politieke gevolge van die Calvinistiese era van Ned. Geref. Bybelwetenskap wys hoe gevaarlik en eties onaanvaarbaar so 'n onderneming kan wees.

Wetenskapsbeoefening, so het hierdie studie uitgewys, is nie 'n ivoortoring-onderneming nie. Dit is 'n onderneming wat onvermydelik sosiale en politieke wortels het wat die keuse van rasionaliteitsmodelle, metodologieë en selfs metodes medebepaal. Juis daarom is die keuse van rasionaliteitsmodelle, wetenskaplike metodologieë en eksegetiese metodes nie eties neutraal is nie. Terwyl die sosiale produkte van die Calvinistiese Bybelwetenskap tans in die openbare beskuldigdebank staan, is dit 'n tydige waarskuwing dat ook Bybelwetenskaplikes sosiaal aanspreeklik is vir die keuses wat hulle agter lessenaars en in klaskamers maak.

## Notas

- 1 In 'n onderhoud tydens die ondersoek maak 'n respondent byvoorbeeld die opmerking dat die gereformeerde belydenisskrifte nêrens in prof. Hofmeijr se geskrifte aangehaal word nie.
- 2 Nadat Lückhoff, wat 'n Duitse opleiding gehad het, die beroep na die Kweekskool bedank het.
- 3 Vir 'n nadere omskrywing van 'kritiese realisme', kyk 3 hieronder.

- 4 In 'n onderhoud wat tydens die ondersoek gevoer is, laat 'n respondēt homself in dié verband soos volg uit (die gekursiveerde deel is hier van belang): 'Iemand met 'n ander benadering – ons ekskommunikeer hom nie sōmmer nie; dit mag by sommige in die verlede so gewees het, dat wat ons ondervind het van ons kant ten opsigte van ander, ook gebeur het. Dit wil ek toegee. Dat as 'n mens hoor van 'krities', dan's jy klaar; jy sny ook net uit. As jy hoor van 'bronne', dan sê jy: daardie man is klaar, hy het 'n etiket, hy is uit... Ek dink dit is verkeerd en dat 'n mens ook die resultaat van ondersoek en van deeglike wetenskap reg kan evalueer.'
- 5 Soos in Hoofstuk 2 aangedui, was dit egter nie altyd so nie, aangesien Marais welbewus van sy kollega Muller verskil het oor die realistiese verwysingswaarde van Bybelse verhale en uitdrukkings.
- 6 Daarmee word in dié stadium nog geen *waarde-oordeel* gevel, asof teologie wat op een of ander krities-realistiese kenteorie gebaseer is, 'beter' is as teologie wat op ander kenteorieë berus nie. Hier gaan dit bloot om die konstatering van 'n *werkswyse*.
- 7 Dit is dan ook die gevolgtrekking waartoe Van Zyl (1959:154-155) gekom het. Hy meen dat die teologiese tradisies van die Gereformeerde ortodoksie (waaraan die fundamentalisme verwant is) en die negentiende-eeuse rasionalisme kenteoreties verwantskap vertoon. Beide veronderstel 'die figuur van die onmiddellike'. In die Gereformeerde ortodoksie word die dialektiese verhouding tussen God se woord en menswoord (met 'n beroep op die getuienis van die Heilige Gees) in 'n direkte eenheid verander, sodat God se Woord *onmiddellik* in die Bybel beskikbaar is, net soos die rasionalisme veronderstel dat die mens deur sy rede *onmiddellike* toegang het tot die waarheid.
- 8 Dit word in hoofstuk 2 hierbo uiteengesit.
- 9 Dit verklaar die pogings tot harmonistiek en ander ontwykingsmaneuvers wat dié groep teoloë toegepas het om aan die induktiewe kritiek van kritiese teoloë te ontkom.
- 10 Dit is ook, soos later aangedui sal word, 'n kenmerk van die materialistiese eksegesi.
- 11 In die meerderheid van die onderhoude wat tydens die ondersoek gevoer is, let dit geblyk dat die outeur en outeursintensie nog steeds 'n vername rol speel by die meeste eksegete in die land.
- 12 Byvoorbeeld wanneer elemente van termodinamika – wat met konsepte soos 'temperatuur' en 'entropie' opereer – in Maxwell en Boltzmann se teorie van statiese meganika geïnkorporeer word – wat met konsepte soos die beweging van molekules opereer.
- 13 Die feit dat 'n verskynsel soos 'volksfeeste' sedert die sewentigerjare al hoe minder op die voorgrond was en 'n groot deel van die Afrikaanse bevolking al hoe meer krities oor hulle eie verlede geraak het, toon miskien ook aan dat daar 'n verskuiwing plaasgevind het weg van 'n historiese oriëntasie. Mense sou minder met die verlede gekonfronteer wees as wat hulle die *huidige* probleme wou aanpak en met *huidige* insigte wou oplos. Die verlede het al hoe minder van 'n 'model' geword vir die hede. Hierdie heroriëntasie kan moontlik 'n parallel vind in die ommeswaai in die Bybelwetenskappe van 'n 'historiese' na 'n 'immanente' metodiek. Indien dit waar is, is die verskuiwings op die breë front 'n motivering vir 'n heroriëntasie in die intuïtiewe voorkeure vir wat as 'rasioneel' beleef sal word.



## BYLAES BY HOOFSTUK 1

### A Changuion se beswaar teen die oprigting van 'n kweek-skool:

Hetzelfde verschil van gevoelens dat in de Kerk in Nederland heerscht, heeft zich ook onder onze leraars geopenbaard; – het is de strijd tusschen het oude en nieuwe licht. Vreesachtige zielen wenschen dien strijd in Zuid-Afrika niet overbracht te zien, en weten dit niet beter voor te komen, dan door eene plaatselijke inrichting, alwaar jonge leeraren voor onze kerk als door ééne bril moet kijken. [En ná verwysing na Gal. 5:13 gaan hy voort] ... men weet niet welk één onwaardeerbaar kleinood, vrijheid van denken in de theologie is, of men zou zoo vaardig niet zijn als menig een is, om des menschen vrijen geest in de middeleeuwsche banden van formulieren en synodale uitspraken te wringen (Hofmeijr, Neethling & Brink, 1854: 41).

### B Hofmeijr, Neethling en Brink se weerlegging van Changuion se besware:

En wat is hierdoor tegen de Kweekskool bewezen? 'Zij zal neologie en rationalismus weren, – maar zij zal voor de orthodoxie eene vrijstad zijn' ... Wij willen den lezer, door een uitleg van de woorden, orthodoxie, neologie en rationalismus, in staat stellen te oordelen in hoe verre Dr. C.'s beschuldiging tegen de Kweekskool ... ten hare nadeele of voordeele spreekt ... De *orthodoxie* kan alleen die gezindheid, leer- of uitdrukkingwijze zijn, welke zich aansluiten aan die der Hervormers, en aan de *orthodoxe* kerk der drie eersten eeuwen, wier gevoelens en leeringen ons in de *formulieren van onze Gereformeerde Kerk* ... zijn overgebleven ... De *hoofdbron* waaruit al de formulieren ... voortvloeien, is het recht bijbelsch begrip dat wij, in onze zaligheid, van God en Christus geheel en alleen afhankelijk zijn, – zodat wij zonder Gods genade niets vermogen te doen, te denken, of te spreken, dat ons ter zaligheid kan voeren. Aldus wordt de mensch geboden, om de zaligheid als een boeteling aan den voet van Jezus' kruishout te komen zoeken. Die dit inzien en instemmen, worden *orthodoxen* of rechtzinnigen genoemd, – dit geloof, dit inzicht, deze belijdenis heet *ortodoxie*.

De *neologie* en het *rationalismus* vloeijen uit eene ganz verschillende bron voort van [lees: dan] die waaruit wij de orthodoxie zagen stroomen. Men geloofde toch niet, dat het der neologie en het rationalismus te doen is, om de vrijheid van onderzoek van Gods Woord. Neen, dit staat immers een' ieder vrij, ook wanneer hij inziet en belijdt, dat de formulieren der Gereformeerde Kerk overeenkomstig is met Gods heilig Woord ... De *neologie* ... begon ... eerst ... de Heilige Schrift te verdraaijen – al het zware, wonderlijke, voor den kleinen mensch te hooge, uit dezelve te wringen. Zij schaamde zich en had den moed niet om te zeggen: de Bijbel bevat

Gods Woord niet, daarom moest de Bijbel verwrongen worden, tot zij met haren wil zoude strooken. Het *rationalismus* kwam toen de neologie verdween, of naar de lagere standen wegzakte, en sprak stoutere woorden tegen Gods Woord en zijnen Christus. Naar de menschelijke rede ... *ratio* ... heet dit *rationalismus*; – deze rede werd tot een regter over het goddelijke en heilige besteld ... Deze toch, niet te vreden met de verbreking van het gezag des Bijbels, sloegen hunne reeds bezoedelde handen voorts aan elke kerkelijke, maatschappelijke en goddelijke banden, – ja konden niet rusten eer in verscheidene landen ... hare klauwen met burgerbloed rood geverwd waren. De geest van neologie en rationalismus is de geest der revolutie (Neethling in Hofmeyer, Neethling & Brink, 1854:41-44).

Zijn de voorstanders der Kweekschool menschen, die aan eene inwendige roeping tot het Leeraarsambt *alle* waarde, en aan wetenschappelijke voorbereiding *geene* waarde hechten? Maar dan zouden zij immers tot de oprichting eener Theologische Kweekschool juist *niet* besloten hebben ... 'Dat onderzoek der Schriften,' zecht Dr. C., 'dat van een Theologant gevergd wordt, is geen werk van maanden, maar van jaren.' Waartoe was deze herinnering of terechtwijzing noodig? Heeft dan niet de Synode besloten dat men *vijf jaren lang* in de Theologie zal moeten studeren, en dezelfde examens als aan de Universiteiten in Holland afleggen? ...

Laten wij ronduit spreken: de klove tusschen liberalisme en orthodoxie is onoverkomelijk. ... Ik wil hiermede niet te kennen geven dat liberalen en orthodoxen nu vijandig tegenover elkander moeten staan – dat zij verre; maar dat de beide stelsels onvereinigbaar zijn. Wat is orthodox in den gewoonen zin des woords? Gehechtheid aan de leer die in de kerk, waartoe men behoort, blijkens hare formulieren, wordt beleden. Wat is liberaal? Dit is moeilijk te beantwoorden, omdat er allerlei geloofsbelijdenissen onder de liberalen zijn. Dit is één kenmerk – dat zij, de één meer, de ander minder – onze geloofsbelijdenissen als veranderd (lees: verouderd), en in deze eeuw niet meer passend beschouwen. Er zijn liberalen die weinig, er zijn er die veel afwijken van de kerkleer. Nu zijn er twee soorten van orthodoxie – eene doode orthodoxie met het verstand, en eene levende met hoofd en hart. De eerste is menigmalen onverdraagzaam en lastig; de tweede werkt altijd heilzaam ...

[Voetnota: Het woord *liberaal* (*vrijzinnig, onbekrompen*), heeft, op zichzelf genomen, geen kwaden, maar veeleer eenen goeden zin. In dezen goeden zin is menig rechtzinnige leeraar zeer liberaal. Wordt het woord echter gebruikt, in tegenstelling van rechtzinnig (orthodox) op godsdienstig gebied, dan heeft het eene min gunstige beteekenis. Dan duidt het gewoonlijk aan – bandeloosheid in zijne godsdienstige begrippen, of den weg die daartoe leidt ... Menigeen die tot de liberalen wordt gerekend, is op den bodem des harten meer rechtzinnig dan liberaal en omgekeerd].

De liberalen hebben vrede met elk leerstelsel, daarom blijven zij in de kerk, al zou ook hunne eigene belijdenis daar lijnrecht tegen aanlopen; en de rechtzinnigen, die wel omtrent de leer onbuigzaam (omdat zij geloven dat zij de waarheid is), maar daarbij omtrent andersdenkenden, niet haatdragend en vervolgziek zijn, verdragen de liberalen, hoewel met onbewimpelde afkeuring hunner begrippen. Bij de liberalen is het omgekeerd. Zij dulden allerlei leerstelsels, ook het rechtzinnige; maar zijn des te onverdraagzamer omtrent de rechtzinnige zelven. In Holland heeft een liberaal gouvernement de personen der afgescheidenen alles behalve liberaal behandeld, en daardoor den ongelukkigen separatistischen geest aangewakkerd.

Vooruitgang moet er zijn; maar opbouwning op hetzelfde fundament, niet ondergraving en omverwerping. Professor Scholten van Leijden, schreef als voor een paar jaren: 'Geene kerk zonder belijdenis. Haar geloof uit te spreken, en de beginselen vast te stellen, tot de erkenning waarvan elk harer leden is gehouden, is een recht dat aan elke maatschappij behoort, en met de verloochening waarvan, de kerk haar karakter als godsdienstige vereeniging met de daad zou opheffen.'

Onze Synodale Commissie wil niet slaafsche onderwerping aan de kerkleer; maar eene vrije zelfstandige belijdenis der waarheid, die eene Gereformeerde heeten kan, en niet de hoofdwaarheden omver werpt. In Holland zijn er liberalen, die onder anderen de Godheid van Gods Zoon, de Godheid des Heiligen Geestes, de onfeilbaarheid der Apostelen, de noodzakelijkheid van Christus dood ter uitdelging onzer schuld ontkennen, en die men nochtans in Holland niet ultra-liberalen noemt ...

[W]at zou ons wachten in geval wij met ter tijd eene overmacht van liberale leeraren hadden? Hetzelfde wat wij nu in Holland zien gebeuren. Men zal in de kerk, op de preekstoelen, gevoelens verkondigen verder van de Gereformeerde leer verwijderd; dan de Gereformeerde van de Roomsche leer verschilt ... (Hofmeijr in Hofmeijr, Neethling & Brink 1854:60-67).

## C Schimscheimer (1850) se uiteensetting van die verdraagsaamheidsbeginsel

... [E]ene grenzenloose of algemeene verdraagsaamheid is ... niet bestaanbaar bij den enkelen mensch ... Hiermede is op Godsdienstig gebied der verdraagsaamheid hare grenzen aangewezen. Zij mag en moet zich op dat gebied uitstrekken tot *aan* de dwaling, en niet verder. [Dan word daar 'n onderskeid getref tussen 'hoofsake' en 'bysake' van die belydenis, en die vrye ondersoek soos volg verduidelik:] Indien Harvey, die den omloop van het bloed ontdekte, niet van alle de natuurkundigen van zijnen tyd verschild had, zouden allen natuurkundigen van onzen tijd niet met hem hebben overeengestemd. Ook in de Godsdienst is nog veel dat enkel voorbereiding en ontwikkeling is tot hooger doel. Daarom moet men niemands Godsdienst beschimpen ... de ijverigste bekeerders zijn gewoonlijk de wraakzuchtigsten, wanneer zij hun oogmerk niet bereiken. Hoe velen twisten over de sleutel der

Schrift, niet om haar voor zich te openen, maar om de eer van het bezit van den sleutel te hebben! ... Men beproefd meestal de geesten, niet of zij uit *God*, maar of zij uit de *Kerk* zijn, en stelt hiermede feitelijk het gezag van deze boven dat van God. ... De valsche vroomheid kent slechts eenen *uitroeijende* ijver; maar een valze ijver is dikwijls nog gevaarlijker dan het ongeloof zelf: want men kan geen menschenliefde verwachten van eenen mensch, die God eene dienst meent te doen door een mensch te dooden ... Alleen wanneer wij ons zelve meer genegen vinden om te overreden, dan om te vervolgen, mogen wij ons verzekert houden, dat onze ijver uit liefde en niet uit hoogmoed opspringt. De liefde te verzaken in de verdediging van onze Godsdienst, is hetzelfde als het binneste der vesting over te geven, om het buitenwerk te behouden. ... Het wapen van de waarheid is de *overtuiging*, het wapen van de dwaling is het *geweld*. Wie de waarheid meent te bezitten, die rechtvaardige haar niet door eigen of vreemd gezag ... maar door bewijzen, door feiten, door klaarblijkelijkheden van welke aard ook.

## D Ds. Lion Cachet (1875:177-178, 180-181) se beskrywing van die Kaapse Sinode

'Liberalen en modernen,' hoor ik vragen, 'zijn die dan ook aan de Kaap?' Zekerlijk, dank zij het zaad in Holland met kwistige hand in de harten onzer kaapsche studenten gestrooid, en dat bij verscheidene een wel voorbereiden akker vond. Liberalen, halve Groningers, c.s. hebben wij sedert langen tijd aan de Kaap gehad en dezen hebben het modernisme den weg gebaad. Ten onrechte stelt men zich soms de Kaapsche kerk voor als *ultra-orthodox*; wat dáár orthodox-gereformeerd genoemd wordt, zou men in zekere kringen in Holland in het geheel niet als zoodanig erkennen. Men is over het algemeen: CONFESSIONEEL; de belijdenisschriften der gereformeerde kerk neemt men aan OMDAT zij met het Woord Gods, (den Bijbel) overeen komen; Christus is niet alleen de Zoon Gods maar waarlijk God; men geloofd in den Heiligen Geest als een Perzoon; doch VERKIEZING en VERWERPING, de twee stukken, die bij zoovele orthodoxen in Holland op den voorgrond staan, staan in de kerk in Z. Afrika (en terecht) *niet* op den voorgrond. Goede, gemoedelijke predikanten, al waren zij halve Groningers, konden hier dus nog al passeeren; te meer daar men aan de Kaap zoo scherp niet luisterde als in Holland, en wat traag was in het benaastigen ...

[Men had reeds] in de Synode van 1824 over de oprichting van een Theologisch Seminarium gesproken. Dit echter bracht de vijandschap der liberalen aan het licht en de discussiën over het Seminarium in en buiten de Synode kenmerkten de partijen, die zich in de Kerk gevormd hadden: rechtzinnigen, Groningers, conservatieven en liberalen; voor het modernisme was men noch niet rijp.

## E Lion Cachet se beskrywing van die debat tussen 'modernes' en 'ortodokses'

Op de Synode van 1857 begonnen de liberalen reeds eenigzins stout het hoofd te verheffen ... Van 1857 tot 1862 vergaderde de Synode niet en in die tijd kreeg de liberale partij versterking. In die vijf jaren werden er niet minder dan *een-en-dertig* predikanten gelegitimeerd, die bijna allen in Europa, meestal in Holland, hunne opleiding ontvangen hadden ... ; van die een-en-dertig predikanten waren er seven of acht modern of liberaal. In het geheel zaten er nu in de Synode een TWINTIGTAL predikanten, die òf modern òf liberaal waren, en in elk geval in zaken van leer en tucht en Christelijke werkzaamheid *niet* met de rechtzinnige partij stemden ... De nog zoo jeugdige modernen gingen met grooten ijver en overmoed aan het werk. ZIJ zouden de Kaapsche Kerk hervormen ... ; men zou de brieven van Paulus lezen door den bril van prof. Scholten; het O. Testament bij het licht van Kuenen ontstoken; niet Mozes, maar Darwin zou ons leeren hoe de mensch geworden is, en het geloof aan het bovennatuurlijke zou in de Kaapsche Kerk moeten plaats maken voor het geloof aan ... ja aan waf?

## F Murray (1868b) se beskrywing van die 'moderne' teologie

... the Modern Theology has been raised of God to imbue the 'modern consciousness' with religion – to save and reinspire the dying faith of the nations: to give them a religion and a God in harmony with science. It has solved the great riddle for which the ages have struggled – the perfect reconciliation between faith and science! (3)

The entire view of Israel concerning God and the world was naturally connected with the then dominant notion of visible things. The whole theology of the Bible was the offspring of Oriental thought and feeling, an edifice constructed on a foundation that had of necessity to sink into nothing in the light of modern science (7 – aanhaling uit Zaalberg).

The older theology has one ground principle, which we may call a cosmological one. It is in substance this: above the earth is heaven, in which dwells God with his Son and the blessed. From this arise all the other ideas that characterise it. If God be above in heaven, he can speak to us from heaven. A Saviour can come from thence and return thither again ... everything perfect ... must be a gift from above ... The question of supernaturalism is therefore not a philosophical, but a cosmological one (6-7 – aanhaling uit Pierson).

Some of the inferences from the Copernican system are easily pointed out: ... The distinction made ... between heaven and earth fall (sic!) away. Heaven ... is subject to the universal laws of ... nature. ... God is in the world as its creating cause ... Hence

follows again the impossibility of a miracle, i.e, a phenomenon not to be explained by natural causes within the order of nature. Supernaturalism with its miracles of an arbitrary Divine interference, and suspension of natural law ... must be conquered by our modern faith in a God of order, revealing Divine action, guided and united by causes, and gathering up all finite causes in the highest Divine causality (11-12 – aanhaling uit Lang).

## G 'Regsinniges' se weerlegging van die 'modernes'

*N.J. Hofmeijr (1862) oor werke van Opzoomer, Scholten, Huet, Poelman, Kuenen en Raauwenhoff, almal voorstanders van die sogenaamde 'moderne rigting' of 'moderne teologie':*

Wel gebruikt zij den naam God, en dat schijnbaar in denzelfden zin waarin het de Christen doet; maar bij een nader onderzoek blijkt het dadelijk, dat zij het eigenaardige dat God van het scepseel onderscheidt en tot God maakt, ten eenemale verwerpt (1) ... Met de ontkenning van het wezenlijk verschil tusschen God en wereld, moet ook het wezenlijk verschil tusschen hemel en aarde, tusschen geest en stof, tusschen ziel en lichaam vallen. (2) ... De wetenschap – zo drukt men zich uit – kent geen dualisme (geene tweeheid) van geest en stof, maar een heelal, waarin eeuwigte kracht, leven, geest, werkzaam is, als de Openbaring van het Alleen of van God, een heelal, waarin wat stof genoemd wordt, de zicht- en tastbare en dus empirisch waarneembare openbaring is van den absoluten geest ... De hedendaagsche teologie verklaart zelve dat juist in de verwerping van het BOVENNATUURLIJKE haar kenmerk is gelegen (2) ... De wereldbeskouwing des Bijbels is eene bovennatuurlijke, terwijl die der hedendaagsche godgeleerdheid eene natuurlijke is ... De oppervlakkigste kennismaking met den Bijbel doet dadelijk zien dat deze bovennatuurlijke beskouwing niet maar een zekere kleur aan den Bijbel geeft. Zij is de eenige sleutel om den Bijbel te verklaren (3-4) ... Wij kennen aan den Bijbel op godsdienstig gebied een onbepaald gezag toe, omdat hij voor ons eene bovennatuurlijke openbaring van God aan den mensch bevat. De hedendaagsche godgeleerdheid zou met zulk eene belijdenis haar doodsvonnis onderteekenen. Wat haar bij de ongeloovigen kracht geeft is juist de verkondiging dat de mensch zonder bovennatuurlijke hulp de waarheid ontdekt; dat zij zijn natuurlijk erfgoed is; dat de toets der waarheid in hem ligt (4-5).

*In 'n verdediging van die regsinnige leer deur A. Murray (1868b) lui dit:*

The Modern Theology, its friends tell us, is the expression of the 'modern consciousness.' The grand feature of this 'modern consciousness', saturated with science, in distinction from the ages which preceded ours, is the conviction of the unvarying order of Nature, resting on the universal law that every effect has its

cause within nature ... the supernatural is inadmissible as an explanation of the facts we observe (2-3) ... The very centre of its faith, the truth which it prides itself on holding more firmly ... than has yet been done, is that of an ever-present, ever-active God. For this it has felt compelled to deny the revelation and inspiration that confines God's presence to single moments of time, single men, single countries. In nature, in history, in every man, it teaches us to adore the ever-present One. The charge of Deism is as unfounded as that of Atheism. So be it: it is not Deism, but now you have discovered it. Is it not the veritable Pantheism of the old philosophers? (4) ...

I have myself been surprised how, in philosophical systems and theological handbooks, in arguments most scientific, and in sermons the most sentimental, in official synodical documents, and in the most popular and familiar newspaper reading, you are everywhere met by one word as the expression of this which is the life-thought of the whole system – that word is 'De Moderne Wereldbeschouwing' [waarvan Murray reekse aanhalings ter bewys aanvoer (6-13)] ... Its relation to science is the region in which we must first look for the truth it has to reveal, or the error that compels us to reject it. And it is just here we discover the fundamental error with which it sets out: the subordination of the invisible to the visible, of the moral to the physical. The hypothesis with which it starts is a false one, that our knowledge of the laws of the natural world is the measure by which the things of a spiritual world are to be judged, and its conclusions must therefore necessarily be false (13) ... There is not only a physical, but there is also a moral theory of the universe. There is not only the question: How does Nature exist? but also, Why? The former question natural science must answer: the latter it cannot even entertain ... That moral theory of the universe is the intelligent purpose of God with his intelligent creation ... (15-16).

*Murray (1868a):*

De Moderne Theologie verstaat terecht, dat in het geloof aan HET BOVENNATUURLIJKE het eigenlijke wezen en de eenige kracht der Orthodoxie te vinden is. Heeft de Kerk gelijk met dat te gelooven; dan is het ook niet ongegrond dat zij leert, dat God met ons spreekt door de Goddelijke ingeving des Bijbels, dat Hij de aarde heeft bezocht in den persoon van Christus Jesus, dat Hij noch bovennatuurlijk in ons werkt door den Heiligen Geest. Met deze vraag staat of valt het gansche Christendom, zoo als de Christelijke Kerk dit tot hertoe begrepen en beleden heeft. De *Groote Hoofdzaak* van den strijd is daardoor genoemd (6). ... De Moderne Theologie geeft antwoord, dat zij uit de natuur heeft geleerd en zeker weet, dat het Bovennatuurlijke eene onmogelijkheid is, en dat daarom voorgegeven openbaring van God niet wezen kan. Zij zegt, dat die ook onnoodig is, daar de Menschelijke Rede het inwendig licht is, waardeur wij God kennen kunnen. Hier

vangt de strijd dus aan, in de beschouwing hetgeen men te denken heeft van de REDE en de BIJBELOPENBARING (7).

### *Hofmeijr (1860):*

Niemand kan zeggen, zich door de Heilige Schrift te laten leiden, zoo hij van beginselen uitgaat welke onvereinigbaar zijn met de beginselen, waarop de Bijbel in al zijne verhalen en beschouwingen rust. De Leidsche Hoogleraar [d.i. Scholten] zelf heeft ergens te kennen gegeven, dat de wereldbeschouwing des Bijbels, eene andere is dan de zijne, dan de zoogenaamde hedendaagsche (38). Terwyl de Bijbel uitgaat van het beginsel *der vrije schepping* gaat de Dwaling uit van het beginsel *der gebondene ontwikkeling*. Terwijl de Bijbel *God en wereld in tweeën scheidt*, en *door den vrijen band des Geestes vereenigt*, verbind de Dwaling God en wereld *tot een ondeelbaar natuurlijk geheel*. Terwijl de Bijbel ons verzekert dat deze wereld *eenen aanvang heeft gehad*, ja vergaan zal, om voor eene nieuwe plaats te maken, leert de Dwaling *dat deze wereld eeuwig is, gelijk God eeuwig is*. Terwijl de Bijbel *God boven de wereld verheft*, heeft de Dwaling de strekking, *God in de wereld op te lossen*. Terwijl de Bijbel God als den *alleen Onafhankelijke* prijst, *bindt* Hem de Dwaling *aan de wetten der natuur*, en ontheft den mensch aan alle wet en gezag (38-39).

### **H Uittreksels uit Hofmeijr en Murray se redes by die opening van die kweekskool:**

#### *Hofmeijr se openingsrede (Gedenkschrift 1859:49-51)...*

Het vernieuwd biddend onderzoek der Heilige, by name der apostolische Schrift, was de middelijke oorzaak en kracht der Hervorming, waaraan de gemeente dezer dagen ... als een tweeden pinkstertijd terugdenkt ... Hierom zijn wij gehecht aan de leer die onze kerk belijdt, omdat wij in haar de voortgaande ontwikkeling erkennen van de leer, die uit het woord der apostelen ... is voortgesproten – eene leer waarin de gemeente vooral door den drang der dwaling geroepen is zich te oefenen en op te wassen. Maar ook hierom verwachten wij geen heil voor onze Kerk van een lijdelijke berusten in wat de voorvaderen in Gods Woord hebben gevonden. Doet zij dit, dan word haar de schoonste belijdenis der waarheid een doode letter ... Doet zij dit dan verstijft haar het hart in koude vormen, en mist zij weldra de kracht, die haar wapenen moet tegen den aandruischende stroom der dwaling en der ongerechtigheid. Wij gelooven eene wetenschap, waarin de gemeente van Christus bestemd is van eeuw tot eeuw optewassen – de wetenschap, die tot uitgangspunt en voorwaarde van vruchtbaarheid heeft de omhelzing van den Christus, dien ons de apostelen hebben verkondigd en de onderwerping onzer dwaasheid aan de wijsheid Gods, die in de Heilige Schrift tot ons spreekt. Elke ander ... godsdienstige wetenschap is – een gebouw, dat een vasten bodem mist ... ’



Murray: "De Studie der theologiese wetenskap in Zuid-Afrika" (Gedenkschrift 1858:67-86):

... Door de Theologie verstaan wij die wetenskap omtrent God en de godsdienst, die wel weselijk is voor ieder ontwikkelde Christen, maar onmisbaar moet geacht worden voor de leeraars en verdedigers der godsdienst. Aan deze wetenskap is voor den Christen ieder andere ondergeschikt. Is in zijne schatting de godsdienst de hoogste bestemming, het eigenlijk leven des menschen, dan dient in het werkelijke leven alles hiermede in verband te staan ... Aan de Theologie geven wij dan de hoogste plaats in den kring der wetenschappen; aan haar geven wij den eere naam (in de scholen eertijds aan de *Dialectica* geschonken) van koningin der wetenschappen.<sup>1</sup> ... Of staat een oogenblik stil bij eene der jongsten natuurkundige wetenschappen, – de Geologie ... Hoe zou [die] geloof geschokt worden, indien het eens kwam te blijken, dat de uitspraken des Bijbels even strijdig waren met de zekere en gezonde uitspraken der wetenskap ... Maar neen, de Bijbel heeft geen natuurkundig stelsel verkondigt, en tusschen zijne getuigenissen aangaande natuurverschijnselen, wel verstaan, en die der ware wetenskap, is er geen strijd. Gelijk over de oppervlakte en door de ingewanden der aarde ... leest de Christen eene geschiedenis der wording onzer aarde, niet strijdig met die van Mozes, maar wel berekend om haar te verklaren en bevestigen. Zonder aan de getuigenis des Bijbels te twijfelen, weigert hij niet te gelooven aan hetgeen dat letterschrift, door de vingeren Gods op onvergankelijke steenen tafelen gegraveerd, hem verhaalt van de verborgene geschiedenis der aarde, tusschen 'het begin' waarin zij geschapen was, en het tijdperk waarin zij voor hare tegenwoordige bewoners bereid werd ...

... hoewel de gansche natuur beschouwd mag worden als een schoon boek, daarin alle schepselen ... als letters zijn, die ons de onzienlijke dingen God ste zien geven ... zoo is nogtans Gods hoogste en eigenlijke openbaring ... ons gegeven in het Woord, ... in het eeuwige Woord vooral, dat vleesch geworden is.

Onze kennis nu van dat Woord (in beide betekenissen genomen) ontleenen wij 'rechstreeks uit heilige oorkonden geschreven ... in vreemde talen, en onder volkeren hemelsbreed van ons verschillend in zeden, in denk- en spreekwijze. Het is derhalve begrijpelijk, dat onze wetenskap, in die eerste plaats, *taal- en uitlegkundig* te werk gaat. Bij het putten van onze godsdienstkennis uit de Heilige Schrift, moeten wij ons zoo veel mogelijk verplaatsen in de omstandigheden van degenen, door wie en tot wie het woord Gods het eerst gesproken is ...

Zijn wij dan ... tot de kennis der van Gods wege geopenbaarde waarheden gekomen, ... [b]ijna onwillekeurig zoeken wij naar een stelsel van geloofs- en zede leer.

Doch niet sonder goede grond is het, dat ... er nog een ander vak is dat behandelt word eer wij tot onze stelsels overgaan: wij bedoelen de *geschiedkundige*

*godgeleerdheid*. Immers, de inhoud der Heilige Schrift zelve, overeenkomstig den gang van Gods openbaringen, is hoofdzakelijk geschiedenis. Is het ons gelukt, dien geschiedkundigen gang klaar te bevatten, dan zullen wij meer veilig te werk gaan, als wij ons stelsel gaan vormen. Daarenboven ... is het ... onmogelijk ... ons los te maken van de gansche Christelijke Kerk en hare ontwikkeling sedert de dagen der apostelen. In ons denken en weten en gevoelen, zijn wij geworden wat wij zijn, door ons deelgenootschap aan het levende organisme der kerk.

... het doel dat zij [die teologie] beoogt is die waarheid [d i omtrent God in die Skrif geopenbaar] zo klaar mogelijk te bevatten en uit te drukken [en begin die teoloog] met meerdere of mindere bewustheid zijne kennis naar besturende beginselen te ordenen ...

[.. so word die lewende waarheid van God] in den dooden vorm van een verstandelijk stelsel gegoten, dat is, het word verminkt en mismaakt. Maar zij is het stelsel te magtig ... zij verrijst opnieuw uit het graf ... Daarenboven, zelfs ten opzichte van het weten alleen is de waarheid veelzijdig, terwijl meestal de mensch met zijn beperkte vermogens slechts deze of gene van de vele zijden tegelijk bevatten kan. En wederom word de waarheid verwrongen ten einde te passen in het eenzijdig stelsel. ... Daarom, terwijl wij het leerstelsel der Kerk hoogachten en er steeds naar streven willen ons geestelijk eigendomsrecht op het erfgoed der vaderen te bewijzen en te handhaven, willen wij nochtans de Heilige Schrift oneindig hooger stellen. ... Aan de eene zijde zullen wij beveiligd zijn tegen het toekennen aan de leer der vaderen van de plaats, welke alleen Gods Woord toekomt ... Aan der andere zijde zullen wij gewaarborgd zijn tegen de aanvallen, die in naam der verlichting, schijnbaar op de Kerkleer gericht, ons het eeuwig Evangelie zouden willen ontroofen.

## **I MacKinnon se getuienis oor die opleiding aan die kweekskool**

The library upstairs is well stocked with from five to six thousand volumes on theology, philosophy, and other subjects. The reading-room attached is furnished with the principal periodicals (22) ... Admission to the Seminary ... is by examination. This examination is a very serious affair, judging from the number of subjects embraced in it, and the time over which it extends.

[Vakke waarin eksamen afgelê word sluit in: Latyn, Grieks, Engels, Nederlands, Hebreeus, Wiskunde ('up to and including Trigonometry') Natuurlike Filosofie, Geografie, Heilige Geskiedenis, Algemene Geskiedenis, Logika 'and a few minor subjects' (22). Die eksamen: Geskrewe begin op 'n Maandag en duur tot die volgende Dinsdag (Saterdag en Sondag uitgesluit) ses uur per dag. Slaag die kandidaat die geskrewe eksamen, word hy opgeroep vir 'n *viva vox* eksamen wat drie dae mag duur, waarna hy die sertifikaat *Literarum Humaniorum Candidatus* ontvang (22). Dit is die voorbereidende studie.

Hierna volg die vierjarige teologie-opleiding in Christelike Dogmatiek, Joodse Argeologie, Hebreeus, Kerkgeskiedenis, Christelike Etiek, Geskiedenis van Filosofie, Geskiedenis van Godsdien, Ou Testamentiese Teologie, Natuurlike Teologie, ensovoorts. Dit word gevolg deur 'n 'extensive, but not difficult examination' (23). Daarna ontvang die student sy *Theologiae Sacrae Candidatus* sertifikaat. Dit is ná drie jaar. Die vierde jaar moet die student twee 'trial discourses' hou en slaag hy dié kan hy hom vir sy proefpreek en legitimasie aanbied aan die kerk.

Elkeen van die drie professore gee een uur per dag les (24): Nearly every branch of theology is taught, but owing to the paucity of professors and the number of subjects, instruction is conveyed by means more of text-books than original lectures. Although correct information is doubtless thereby supplied, there is the disadvantage of not having the impetus and freshness of an original treatment of the subjects, which is so necessary if young minds are to be inspired and influenced by contact with the active independent genius of an instructor ... It can only be a new dishing up of the contents of dead text-books, manufactured by learned Germans ... The best theological literature is at least thoroughly discussed, and it cannot be said that the students are brought up in ignorance of different views, heterodox and orthodox, maintained by the different parties in the theological world. We have heard discussed the works of such arch-heretics as Tiele, Kuenen and Max Müller, the writings of such moderate men as Flint and Van Oosterzee, and the tomes of old-school men such as Hodge and Kuyper. It is true that the advanced views are only read and discussed to be rejected, and nothing that is widely apart from the Heidelberg Catechism is admitted; still the student can always judge for himself, if he is of an enquiring mind, and has the opportunity of hearing such writers explained. That all negative theories should be anathematised is quite in accordance with the movement in furtherance of which the seminary was founded, viz., the strong opposition of the Dutch Reformed Church in South Africa to the modern views which some of its ministers had imbibed when students in Holland. ... Its tendency, then, is mainly conservative, but with honest seeking into the truth of established dogma, which somehow lands in the orthodox positions, — not, remember, simply because they are orthodox, but because the view seems to commend itself most. Why not? There are many yet for whom it is natural so to believe, who cannot move with a feeling of safety until they know whither, and modern theology presents so many contradictory ways that they get a headache and know not which to take. So they think it best to stay at home ... (25-26).

Another drawback to the proper study of theology here is, that students have, with some exceptions, had much fewer advantages in the way of preparatory culture than those of great university towns in Europe. The terrible entrance examination notwithstanding, and in spite of hard work and hunger for knowledge which many manifest, there is frequently but a smattering of a subject within their grasp ... It is a lamentable experience when you are not able to tell your bearings in theology. How

they reel through the big volumes, coming crash against the rough rocks of philosophical terms in their outlandish English translated form. Let us do them credit to say, that towards the end of the four years, there is, in many cases, a notable improvement, so that they begin their work with a better equipment for it than the hordes of half-educated men who swarm from Nonconformist and Episcopal colleges and Seminaries nearer home, which are not by a far way to be compared with this excellent school of learning.

[Wat hier belangrik is, is die tegniek van klasgee wat uitgelig word, naamlik hoofsaaklik die ietwat slaafse gebruik van teksboeke, sodat 'n mens daaruit kan aflei dat, terwyl 'modernistiese' sienswyses telkens polemies hanteer is, die teksboeke daardie sienings sou verteenwoordig wat – afgesien van moontlik detail – as 'regsinnig' kon deurgaen. Veral opmerklik is wat oor prof Hofmeijr gesê word en die verband wat daar tussen hom en Van Oosterzee getrek word]

[Oor prof. Murray sê MacKinnon (27)]:

He had a comprehensive grasp of the subjects he taught, viz., Hebrew, Old Testament exegesis, and Christian Dogmatics. His only fault was that his great stores of learning removed him so far from the raw understanding of the student, that he perhaps did not learn so much from him as he would have done from one who stuck to the facts of the text-book and explained them. He lectured and made use of text-books by turns ... Except in the niceties of Exegesis he did not stop to present his hearers with an array of all the finely disputed points in Dogmatics and other subjects, but bluntly gave what seemed to him to be the truth. In criticism he belonged to the school of our fathers, and one of his last courses of lectures was devoted to a refutation of the Reuss-Graf-Wellhausen theory ... as presented by Robertson Smith (vgl. ook Hofmeijr, 1927).

[Oor prof. Hofmeijr]:<sup>2</sup>

The genial light of the Seminary is Nicolaas Hofmeijr, professor of Homiletics, New Testament Exegesis, and Church History, and now Principal (28). We never had true interest in the history of the 19th century – ecclesiastic and political – until we had the pleasure of hearing him discuss Professor Nippold's handbook on that subject. In his hands, Kurtz's handbook – that giant skeleton which has haunted many a theological student's dreams – is furnished with rich flesh and vigorous-beating heart ... Professor Hofmeijr has considerable sympathy with the newer theology of Schleiermacher.<sup>3</sup> To him must be ascribed the merit of pointing out to his students what are in his view the defects of the older school and the truth in the modern.<sup>4</sup> In this he seems to agree with Van Oostersee, and this healthy spirit of freedom, although it has produced a little grumbling in some quarters,<sup>5</sup> does the atmosphere of the classrooms good. But it is when he is unrestrained by the routine methods of his chair that he is most himself. He devotes a half-hour every

Wednesday morning to a semi-devotional, semi-didactic meeting with the students ... (28-29).

[Oor prof. Marais sê hy]:

He has read widely on the subjects in which he gives instruction, viz., Mental and Moral Philosophy, Apologetics, and Natural Theology. He drills his students very diligently, and they perhaps imbibe more information in his class than in those of the others. In teaching he uses largely the Socratic method, and if the student is not lazy or stupid, he cannot but be stirred up to thought by the discussions on the many difficult points raised in the course of daily examination. He has a very fresh course of lectures on the Bible and Science (31).<sup>6</sup>

[En oor die Kweekskool as geheel]:

During its twenty-six years existence, the Seminary has sent forth a very large band of hard-working ministers, and it has, therefore fulfilled a great vocation. It does not pretend to be more than a practical training school. It is only on rare occasion, therefore, that it turns out a theologian ... (31).

[Tog, in die oë van sommige van die studente staan die Kweekskool heelwat hoër aangeskryf]:

... do not stare, when you hear some of these young men speaking as if the Universities of Berlin or Edinburgh were nothing compared with this institution, with its three professors, two class-rooms, and forty students. Innocent ignorance is sometimes charming in a world, where naïvete is so hard to discover (31).

[Veral die figuur van Hofmeijer en sy reuse-invloed staan hier uit. Sy simpatieë met die teologie van die Reveil en van Van Oosterzee sou tot diep in die twintigste eeu 'n invloed hê op die teologiese wetenskap en kerklike praktyk in die Ned Geref Kerk.]

## J Uittreksels uit Van Oosterzee se *Christelike Dogmatiek*

Even weinig heils laat zich van een onverzettelijk Dogmatisme verwachten, dat zich krampachtig aan het eenmaal overgeleverde vastklemt, en het groot verschil tusschen subjectieve overtuiging en objectieve waarheid voorbijziet. Door zulk een Dogmatisme, als waardoor de Scholastiek der middeleeuwen en der zeventiende eeuw werd beheerscht, wordt vernieuwd dogmatisch onderzoek deels onmogelijk, deels overbodig gemaakt ... Slechts uit de eeuwig zich verjongende kracht van het persoonlijk geloofsleven kan de Dogmatiek in telkens nieuwe vormen te voorschijn treden ... Het persoonlijk christelijk openbaringsgeloof, ... is in geen deele eene onvoorwaardelijke toestemming des verstands, dat geheel den inhoud der kerkleer reeds onbegrepen aanvaardde, maar een vertrouwen des harten, zoowel op het bestaan en de erkenbaarheid eener eeuwigde waarheid, als op Hem, in en door wien

zij is geopenbaard en verschenen. Wat zich met de meeste duidelijkheid en kracht als de onmiddellijke uitspraak der menschelijke bewustheid verkondigt, erkent het als *grond*waarheid, en bouwt daarop ... voort. ... Zonder innerlijke sympathie is, bepaald in *dé*ze gedachtesfeer, waarachtige intelligentie ondenkbaar, omdat de gedachten- tevens levenssfeer is. ... Natuurlijk behoort de geloovige grondaanschouwing, waarvan men uitgaat, zich goed te rechtvaardigen (Apologetiek); ...

Wat de Wijsbegeerte aangaat; gebruikt men dat woord in subjektieve zin (= sapientiae amor), dan blijkt het gemakkelijk, dat zij de uitnemendste diensten tot ontvouwing en handhaving der Geloofsleer bewijzen kan ... Spreekt men daarentegen van Philosophie in objektieven zin, ter aanduiding van een bepaald spekulatief-wijsgerig systeem, dan hangt de verhouding tusschen haar en de Dogmatiek natuurlijk geheel van die eigenaardigheid der wijsgeerige beginselen af. Eene naturalistische of panteïstische Philosophie kan aan de Christelijke Dogmatiek onmogelijk een andere, dan den Judaskus geven ...

[Theologie] is ... in den volsten zin Ervaringswetenschap ... die zich zonder beven of blozen tegenovere eene bloot naturalistische empirie kan plaatsen en handhaven. Dan alleen vangt de vijandschap aan, wanneer de empirische filosoof zijne en anderer ervaring als hoogsten toetssteen ter beoordeeling van het welgestaafd openbaringsfeit aanwendt en, van empirisch op spekulatief terrein overstappend, op stouten toon het woord: onmogelijk uitspreekt, met ander woorde willekeurig bepaald, wat al of niet historisch betrouwbaar mág zijn.

[Wat die methode van (dogmatiese) theologie aangaan, sê Van Oosterzee (1875:90-96) onder andere die volgende:]

Elk dogma behoort genetisch uit de hoofdbron afgeleid, exegetisch toegelicht, historisch nagegaan, kritisch beoordeeld, en met andere langs analytisch-syntetischen weg alzóo verbonden te worden, dat ieder deel juist uit den samenhang met dit organisch geheel zijn licht en recht, zijne beteekenis en waarde erlangt. Van het dusgenaamd dogmatisch Bewijs kan uit dien hoofde slechts sprake zijn, waar eene gemeenschappelijke grondaanschouwing, althans tot zekere hoogte, aanwezig is. ... Het hoogste criterium voor de waarheid eener dogmatische stelling is hare gelijktijdige overeenstemming met de uitspraak van Gods Woord in de Heilige Schrift en met de getuigenis der geestelijke ervaring gegeven.

Geen zinnelijke waarneming, maar geestelijke aanschouwing (intuïtie) der geopenbaarde Heilswaarheid, en geheiligd nadenken (reflectie) over wat het geloofsoog heeft aanschouwd' is de weg om op dit gebied tot waarachtig kennen en weten te komen ... In de Christelijke Dogmatiek is een Bijbels, Historisch en Kritisch element op het innigst samen verenigd ... Innerlijke overreding toch hangt niet louter van verstandelijke, maar ook van zedelijke voorwaarden af, en het geloof is geen noodzakelijk resultaat van logisch bewijsvoering, maar gerijpte vrucht van een psychologisch levensproces.

... zoo heeft ... gewettigde dogmatische gewisheid verschillende graden ... : het eenvoudig feit, dat eene zaak in den Bijbel staat, zal, zonder meer, voor het denkend geloof nog moeilijk als afdoend bewijs kunnen aangevoerd worden. Veel vaster grond verkrijgen wij reeds, als het blijkt, dat de stelling uit al, wat wij op goeden grond van God en zijne openbaring weten, volstrekt noodzakelijk voortvloeit. ... Wat ... niet slechts het individueel, maar het collectief christelijk bewustzijn door alle eeuwen heen aangaande de Heilswaarheid uitspreekt, werpt geen gering gewicht in de ... schaal van het onderzoek. Stemt daarbij de uitspraak van Gods Woord in den H. Schrift met de onzer eigene en anderer geestelijk ervaring te zamen, dan is de hoogste graad van dogmatische gewisheid bereikt.

[Wat die 'volmaakbaarheid' van die geloofskennis aangaan, is Van Oosterzee (1876:100-105) optimistisch dat voortdurende toetsing en onderzoek ons steeds nader aan die waarheid sal bring:]

De waarheid is eeuwig, maar het inzicht in de waarheid kan verhelderd, uitgebreid, zelfs in menig opzicht gewijzigd worden' (101) ... Het Christendom is een historisch Godsdienst, en waar dit vaststaat, kan het b.v. nooit als vooruitgang begroet worden, wanneer men dit zijn karakter eerst neutraliseert, dan negeert. Vooruitgang vooronderstelt, dat men blijft op den weg, waarop men vroeger reeds was; niet dat men op eenmaal een tegenovergestelden verkiest (*metabasis eis allo genos*). Als wetenschap is dus de Dogmatiek conservatief, wat hare beginselen; progressief wat hunne ontwikkeling aangaat (103).

## K Van Oosterzee se riglyne vir skrifuitleg

De Heilige Schriften zijn door mensen, voor mensen, op echt menselijke wijze geschreven, en eerst van lieverlede vereenigd tot een welgesloten geheel. De wetenschap kan zich het recht en den plicht der vrije kritiek van den Kanon der Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds op Christelijk-protestantsch gebied onmogelijk laten betwisten, maar het denkend geloof erkent te gelijk in geheel de geschiedenis van de wording en bewaring dezer gewijde verzameling de sporen van Gods bijzondere zorg voor de hoogste belangen der menschheid ...

Is de Schrift een louter Goddelijk boek, er komt geene kritiek bij te pas; is zij louter menselijk, zij moet dan ook op geene wijze dan ieder ander geschrift worden beschouwd en beoordeeld. ... Goddelijk ... is zijn hoofdinhoud, de Heilsoopenbaring; menselijk de vorm, waarin die schat is nedergelegd ... Goddelijke Openbaring, Wet, Belofte ter éener zijde; menselijke opvatting, inkleeding, uitdrukking aan de andere, te zamen werkende om een Goddelijk-menselijk geheel daar te stellen ...

Ook de Bibliologie had, door alle tijden heen, hare Doceten ter eene, hare Socinianen ter anderere zijde. Beurtelings is hier het Goddelijke verheven ten koste van het menselijke, of omgekeerd. Het eerste vooral in de zeventiende eeuw,

onder den invloed van het Scholastisisme [waar die Skrif] weldra in haar geheel als eene soort van Nomo-kanon beschouwd, en op buitensporige wijze vereerd. Men beschouwde haar als een Boek, als 't ware op eenmaal uit den hemel gevallen, waarvan God de 'auctor primarius' was, terwijl het voorts eene vraag van ondergeschikte betekenis werd, welke personen als 'auctores secundari' dienden ... Waren zij al zelve werkzaam, het was op geheel mechanische wijze ... Geïnspireerd, d.i. gedikteerd werden, naar deze voorstelling, niet slechts de zaken, maar ook de woorden; ... niet slechts de religieuse en etische, maar ook de geographische en physische inhoud der Schrift. ... Dat deze beschouwing abstract-logisch onberispelijk is, ja zelfs voortreffelijk sluit, laat zich moeilijk loochenen. Maar even zeker is het, dat de Bijbel-zelve haar noch voorschrijft, nog wettigt, en veeleer hare onjuistheid ... doet uitkomen. ... Men vroeg niet, hoedanig de Bijbel werkelijk wás, maar hoedanig hij had móeten zijn, om als volstrekt onfeilbare regel van geloof en wandel te gelden.

Jammer slechts, dat men zoo vaak, ... tot het tegenovergestelde uiterste kwam ... Dit geschiede ... door het Deïsme, het Rationalisme, en het modern Naturalisme. ... Uit het onloochenbaar feit, dat de mechanische inspiratie-theorie ... gevallen is, trekt men ... het gevolg, dat er in het geheel van de inspiratie-zelve geen sprake kan wezen.

... Slechts hierop komt het aan, dat het kritisch onderzoek niet slechts onverhinderd, maar zooveel mogelijk onbevangen en naar vaste wetten geschiede ... Eene kritiek van de Kanon, die iets betekenende zal, moet iets meer zijn dan de uiting eener bloot-subjectief, wellicht voorbijgaande mening. En de echt theologische kritiek zal daarbij nimmer vergeten, dat de gewijde Verzameling, ofschoon door menschen tot stand gebracht, nog iets meer is dan de vrucht van menschelijk overleg en menschelijke wijsheid *alleen* (Deel I pp. 244-258).

## L Verdere riglyne vir skrifuitleg by Van Oosterzee

Het hoog belang van het onderzoek naar de geloofwaardigheid der Bijbelse oorkonden blijkt op dit standpunt van zelf. Stond het op goede gronden vast, dat de Bijbel iets als openbaringsfeit verhaalde, wat alleen in de verbeelding der verhalers had plaats gehad, wij zouden hem niet langer onvoorwaardelijk als betrouwbare oorkonde der Heilsopenbaring kunnen eerbiedigen. Van daar de ... pogingen ... door de Apologeten ... aangewend, om ... de historische geloofwaardigheid der gewijde Schriften te staven. Ongetwijfeld heeft men ook wel eens in dit geval 'des Guten zuviel' gedaan, en het onderscheid ... tusschen historisch en zaligmakend geloof nu en dan te veel uit het oog verloren. Maar de eenzijdigheid mag ons niet tot het tegenovergestelde verleiden [asof] het christelijk geloof van de resultaten des historisch-kritischen onderzoeks volstrekt onafhankelijk is. Zoo men althans door christelijk geloof de geloovige erkenning van de Goddelijkheid des Christendoms en de waarde van Christus verstaat, is de stelling in onze schatting ten eenenmale



hoe zoudt gij ook kunnen redeneren met menschen, die de eerste waarheden, waarop alle andere rusten, hebben verworpen; de grond, waarop alle redenering behoort te worden gebouwd? (Hofmeijr 1868:63-64, 71-72).

## **N Hofmeijr (1863:8) oor Heilige Skrif en Woord van God**

Wie meent dan dat de uitdrukking, Gods Woord, van de Heilige Schrift gebeziget, te kennen geven wil, dat elk woord uit Gods mond is gegaan! Als iemand mij onderwijzen wil door de meedeling van waarachtige verhalen, dan spreek ik van zijn onderwijs, zijne leering, zijn woord, al weet ik dat hij zelf niet één woord gesproken heeft, dat hij in den mond legt van de personen, die in de verhalen voorkomen. Het Oude Testament bestaat grotendeels uit geschiedverhalen, en moest ik alles wat de personen die daarin voorkomen, gesproken hebben, uit den Bijbel uitmonsteren, als geen deel van Gods Woord uitmakende, wat houd ik dan van Gods Woord over? ... Veronderstel dat ik in de geschiedverhalen alleen als Gods Woord aannemen moest, wat onmiddellijk uit Gods mond is gekomen, waartoe dan de geschiedenissen? Dan had God ons beter kunnen leeren door eene verzameling van spreuken. Gij verstaat mij: Woord Gods en Schrift Gods staan niet tegen over elkander. De Schrift is de vorm waarin wij Gods Woord bezitten ...

## **O A. Murray se argumentasie oor die betroubaarheid van die Bybel**

Voor zijne Goddelijke waarheid heeft men niet dadelijk het bewijs, maar kan het in aardsche dingen de proef doorstaan, dan is er van die zijde geen bezwaar maar wel alle redenen, waarom men zijn hoogere eischen ook zoude laten gelden ... Om slechts één ding te noemen, dat wel het voornaamste gerekend kan worden: het geloofwaardige van de geschiedkundige berichten des Bijbels. In dezen bestaat er oovervloedige gelegenheid om derzelve waarheid op de proef te stellen ... In de naauwkeurigste historieschrijvers van de oude wereld vond men menige vergissing; indien het zou blijken, dat in de Bijbelsche berichten overal de grootste naauwkeurigheid heerscht, dit zou ons inderdaad een sterk bewijs zijn, dat dit Boek ons vertrouwen waardig is. Dat is ook werkelijk het geval. [En ná enkele voorbeelde, dié konklusie:] dat elk geschiedkundig berichten in den Bijbel, dat uit de ongewijde geschiedenis of uit andere bronnen getoetst kan worden, bewezen is volkomen waar te zijn (Murray 1868a:36-39).

## **P Doedes (1878) se uitlegkundige opmerkings**

De exegeet is, als exegeet, voor niets dan voor zijne exegese aansprakelijk. Indien dit waarheid is, moet hij ook geheel vrij en onbelemmerd kunnen arbeiden en niet verplicht worden, om zich aan eenige autoriteit, onverschillig welke, bij de uitlegging ... van de Heilige Schriften te onderwerpen. Geen 'gezag' der Kerk, geen

*omwaar ... Wie het Christendom losrukt van zijnen historischen grondslag, miskent daarmede ... zijn Openbaringskarakter, en werkt het Naturalisme met alle kracht in de hand. ... Zeker, 'God en den naasten lief te hebben, dát zou de ware godsdienst zijn, al ware er nimmer een enkel wonder gebeurd,' maar het blijft de vraag, waarom hij, die daarop ... zich toelegt, voor zichzelf ... den naam van Christelijk vraagt, en reeds die vraag lokt een historisch onderzoek naar den persoon van Christus en den oorsprong des Christendoms uit ... Feit en idee staan tot elkaar, als de albasten vaas tot het licht, daarin geplaatst en ontstoken. Neemt het licht weg, en dof is de vaas; sla de vaas aan stukken, en het licht wordt door den eersten windvlaag geblusht; ... (Van Oosterzee 1876:265-266).*

## **M Hofmeijr se argument oor die Bybel en sy realistiese basis**

Vóór allen dingen, dunkt mij, is het noodig te weten, *wat de hoofdvesting des vijands is.* 't Is een noodlottig misslag, als men zich ten dage des strijds, door de bewegingen des vijands laat misleiden, en alzoo aftrekken van het punt waar zijne sterkte is gelegen. Velen begaan dezen misslag in den strijd tegen de Hedendaagsche Dwaling. De modernen besteden veel arbeid, om te bewijzen, dat een groot deel des Bijbels niet echt of geloofwaardig is, en eischen onophoudelijk van ons, dat wij het tegenovergestelde zullen bewijzen. Wij mogen het niet op onze wederlegging laten wachten; maar wij hebben toe te zien, dat wij ons niet gedragen, als of de strijd voornamelijk op het terrein der historische kritiek, gelijk men het noemt, te huis behoort; als of het eene geschiedkundige vraag is, waarvoor de strijd wordt gevoerd. Eene andere taktiek der modernen is, te betuigen, dat het hun, niet minder dan ons, om de belangen der godsdienst is te doen, en dat er slechts verschil is in de wetenschappelijke beschouwing der godsdienst, als of de strijd op het terrein der wetenschap is gelegen. Ware dit het geval, dan waren we allen te zamen, ieder op zijne wijze, medearbeiders, en waren geroepen elkander de broederhand te reiken.

Neen, de hoofdstrijd is op een ander terrein gelegen, dáár, namelijk, waar geene andere vragen, dan dié van eeuwig gewicht, worden besproken! De vraag die vóór allen anderen moet worden beantwoord is deze: **IS HET WAAR OF NIET WAAR, DAT DE ZONDAAR DOOR GODS HEILIGEN TOORN TEGEN DE ZONDE, EN DOOR DE ONHEILIGE MACHT DER ZONDE, VAN GOD IS GESCHIEDEN, EN ALLEEN DOOR HET BLOED EN GEEST VAN CHRISTUS IN GODS GEMEENSCHAP KAN WORDEN HERSTELD.** Met deze vraag staat of valt de gansche Bijbel en het gansche Christendom. *Zeg ja* op deze vraag, en gij hebt beide aangenomen; *zeg neen*, en gij hebt het beide verworpen. 't Is verloren arbeid over ondergeschikte punten te twisten, waar men op dit punt niet eens is. ... Wij hebben hun de waarheid van Gods Woord niet te bewijzen, maar te betuigen ... Als gij de kaars op den kandelaar hebt ontstoken, en men haar licht niet zien kan, zult gij zo dwaas zijn, om door uwe redenering de oogen der blinden te willen openen? ... En

autoriteit van 'Kerkleeraars,' ... behoeft voor hem op exegetisch gebied erkend te worden ... Ditzelfde hebben wij ook te stellen met betrekking tot die plaatsen in het N.T., waar een Apostel of Evangelist optreedt als uitlegger of verklaarder van een door hemzelf medegedeeld gezegde onzes Heeren. Bij de exegese van zulk een gezegde moet zonder twijfel ook op de door een Apostel of een Evangelist gegeven uitlegging of verklaring acht worden geslagen. Maar de exegeet blijft het recht behouden om te onderzoeken, of die uitlegging of verklaring de juiste is, met andere woorden, om die uitlegging aan de mede gedeelde woorden van Jezus zelve te toetsen (Doedes 1878:51).

Het is volstrekt nodig, dat de exegeet zich geheel verplaatst in de gedachtenwereld, de denkwijze, den gemoedstoestand van de schrijvers of sprekers, wier woorden hij zal verklaren. Hij moet geheel in hunne geest ingedrongen zijn, om recht te kunnen laten wedervaren aan hunne wijze van beschouwen en voorstellen, zich geheel op hun standpunt plaatsen, uit hunne oogen willen zien, om zoo met hen te kunnen denken en gevoelen, te kunnen leven en spreken. Dan eerst zal hij hunne woorden ook uit hen zelve kunnen verklaren ... (Doedes, 1878:53).

Eene merkwaardige poging, om den 'dubbelen Schriftzin' te redden, is weder gewaagd door H. Schultz ... met het oog op Messiaansche gedeelten van het O.T. Naast den historischen zin, die de auteurs bedoeld hebben en met welken de exegese te doen heeft, verkregen zij, zoo beweert hij, eenen tweeden zin in de schatting van het geloovige Israël, welke tweede zin ook tot de reeks van Gods openbaringen moest gerekend worden. Dit is dan de heimelijke zin des H. Geestes ... Het is echter niet duidelijk, waarom men dan de geloovige Christelijke gemeente óók niet zou mogen denken als bevoorrecht met eene voortgaande openbaring ... die ook in de reeks der Goddelijke openbaringen moet opgenomen werden. Daar men echter erkend, dat in geen geval de auteurs zelve dien tweeden zin hebben bedoeld, ... kunnen wij deze zaak verder laten rusten, om haar overtelaten aan hen, die in zoortgelijke theorieën vermaak scheppen (Doedes, 1878: 58).

... dat er zelden aan eene letterlijke overzetting valt te denken ... Hoofdzaak is, dat in de overzetting en in het oorspronkelijke *hetzelfde* wordt gezegd, wat de gedachten en de zaken aangaat. ... Bij het syntaktische moet hij de regelen volgen der taal, waarin hij overzet. Het spraakgebruik van deze taal moet hij evenzeer eerbiedigen ... Zeer juist heeft men gezegd, dat zij [d i die vertaling] niet een daguerréotype van het oorspronkelijke teks zijn mag, maar een sprekend gelijkend portret daarvan zijn moet. De vertaler heeft zich den eisch te stellen, door Erasmus te recht ook aan eene omschrijving (paraphrase) gedaan: hetgeen in het oorspronkelijke uitgedrukt is zóó anders zeggen, dat gij toch niet iets anders zegt (sic aliter dicere, ut non dica alia) (Doedes, 1878: 104-105, 108).

## Notas

- 1 Vergelyk hiermee die twee opstelle van J.J. van Oosterzee (1872a; 1872b): 'De Christelijke Theologie, de wetenschap des geloofs' en: 'De koningin der Wetenschappen', waar soortgelyke opvattinge oor die teologie as wetenskap uitgespel word. En vergelyk verder wat later in dié studie oor die invloed van Van Oosterzee op die teologiese denke van die Ned Geref Kerk gesê sal word.
- 2 Vergelyk ook Marais (1913a) se getuienis oor Hofmeyr as dosent.
- 3 Vergelyk Du Toit (1985: 54) volgens wie hy sterk simpatie gehad het met die teologie van Schleiermacher en Van Oosterzee. Sy seun, N. Hofmeyr (1923b:359) noem N.J. Hofmeyr se godsdienstige inklinasie 'misties', 'n tipering wat klop met die soort literatuur wat hy graag gelees het (Du Toit, 1985: 50): geskrifte van Engelse en Skotse skrywers, met 'n voorliefde 'vir skrywers uit die Nadere Reformasie, piëtisme en revivalisme. Hy het baie geput uit J.H. Gunning, vader van die etiese teologie waarin Jesus Christus die middelpunt is. Ander waarna verwys word, is P. Hahn, die Zwaabse piëtis, R.P. Smith, die Amerikaanse Quaker, die Nederlandse mistis, D. Chantepie de la Saussaye, Allard Pierson tydens sy Reveille-periode, die Lutherse piëtis, J.A. Bengel en R.D. Boyd se *None but Christ*. F.C. Oettinger ... het indruk gemaak op die professor. Twee bekende figure na wie gereeld verwys word, is Luther en die Afrikaanse sendeling Van der Kemp. Die opwekkingskrywer en verteenwoordiger van die negentiende-eeuse teologie, Richard Rothe kom dikwels ter sprake.' Dan ook nog Robert Aitken en Walter Marshall (Du Toit, 1985: 49-50). Daarbenewens ook gereformeerde teoloë soos T.G.P. Guizot (geesgenoot van Groen van Prinsterer) en Abraham Kuypers; Lutherse konfessionaliste soos C.E. Luthard. Maar dan ook mense soos Pascal, Seneca, Epictetus, Fichte, Darwin (Du Toit, 1985: 50), hoewel laasgenoemde, soos ook Herbert Spencer, Busken Huet, Thomas Carlyle en diesulkes, hom minder geïnteresseer het (Hofmeyr, 1923a:336).
- 4 Vergelyk Van der Merwe (1926f:378): 'Wat ik in die tijd te danken had aan Prof. Hofmeyr, voor mijn behoud! Hij was zijn tijd vooruit, en had reeds opvattingen welke men nu zou plaatsen in het kader van wat men 'the modern view of the Bible' noemt. Hij leerde mij zien – ik was toen al predikant – dat de nieuwere opvatting niet behoeft te zijn in konflikt met de rechtzinnigheid en allerminst met het geloof aan Gods Woord.' Die belang van dié twee getuienisse (van MacKinnon en Van der Merwe) sal mettertyd duidelik word.
- 5 Miskien is dit hierna dat Moorrees (1937:880) verwys as hy sê: 'Prof. Hofmeyr was 'n lewendige, beweeglike persoonlikheid, van 'n geniale spekulatiewe gees, wat soms stoute vlugte geneem het.'
- 6 Vergelyk ook Hofmeyr (1928:178) oor Marais se lesings oor Genesis I-II en die gesigsveld wat dit ten opsigte van die verhouding teologie en natuurwetenskap oopgemaak het.

## BYLAES BY HOOFSTUK 2

### A Van Oosterzee (1875b:123-126) se antwoord aan Kuyper

Ik heb ... in het algemeen willen zeggen, dat het m.i. onmogelijk ten voordeele van Evangeliedienst en herderzorg strekken kan, wanneer predikanten zich als zoodanig ten steunpilaar maken eener politieke partij; middelpunten worden van kiesvergaderingen, ... volksbewegingen en al wat dies meer zij ... Zodra b.v. de Ned. Herv. Predikantenvereeniging als zoodanig het orgaan of de concentratie werd eener kerkelijk-politieke factie, ik trad er dadelijk uit ... 'Die niet vóór Mij is, die is tegen Mij'; ik wensch het nooit te vergeten. Voor of tegen den vollen Christus van het Evangelie, geen derde is mogelijk op zedelijk-geestelijk levensgebied ... Maar dit beginsel wettigt toch nog in geen deele de vorming en afsluiting van een afzonderlijke Christus-partij ..., die ... zoo dikwijls met de pretensie te voorschijn treedt, alsof zij alleen den Christus had ... Maar wat ik thans gedurig, luider dan iets anders hoor roepen: Kerk en weder om Kerk, Confessie en weder om Confessie ... dat laat mij oneindig veel kalmer; het staat bij mij althans niet in het eerste, maar juist waar ik meen dat het staan moet, eers in het tweede of derde gelid ... Dat eindeloos drukken op onzen Gereformeerd-Calvinistische volksaard; op de eischen van het Gereformeerd, van het Geuzenvolk als zoodanig, als keur en kern onzer natie ... [ik verwacht] er al bijzonder weinig heils van ... Zit hier niet hier en daar eene Orthodoxie op het kussen, waarbij altijd de meest krasse formuleering der Belijdenis, zelfs *plus calviniste que Calvin*, onvoorwaardelijk van de luidste sympathie kan verzeekerd zijn ...

### B Vermaning tot toleransie (1824)

Met de gewichtige verandering van Gouvernement, begonnen in het jaar 1795 en de daaruit voortvloeiende gevolgen, werd het stelsel van *verdraagzaamheid* meer algemeen. De onderscheidene takken der Protestantische Kerken, dulden nu elkander niet alleen, maar slaan zelf broederlijk de handen in een, om den Christelijken Godsdienst, door de verspreiding van de Bijbel, als de eenige fontein en toetssteen der waarheid ... te bevorderen, en wij mogen ons gelukkig achten, dat wij betere dagen beleven, waarin Broeders in hetzelfde huis der Kerke vreedzaam te zamen wonen, in elkanders Godshuizen prediken, en in genootschappen van verschillenden aard en nuttigheid zich vereenigen (aangehaal in Oberholster 1956:32).

### C Moorrees (1911a:176) oor die historiese Jesus

(Sommige sê:) 'Een histories feit uit het verleden kan nooit de grond zijn van een tegenwoordige ondervinding; mijn religieus ervaring is genoegzame waarborg voor de waarheid van het Christendom, en de ervaring is onafhankelik van enig resultaat

der historiese kritiek. Maar zij die also spreken, verliezen uit het oog dat het Christendom, zeker een godsdienst voor het tegenwoordige is, die persoonlijk moet ervaren worden; maar dat het evenzeer optreedt als een historiese en dat derhalve de religieuse ervaring op zich zelf geen voldoende bewijsgrond voor de waarheid van het Christendom kan zijn, omdat de feiten der geschiedenis buiten het gebied der ervaring liggen. (Sommige mense meen dat hulle die Christus-'idee' kan losmaak van die historiese persoon van Jesus en dat die geloof derhalve niks met die resultate van die kritiek te make het nie). Maar dat is een totale miskenning van de plaats die onze Heiland in de Christelike godsdienst inneemt ... (Die gemeentelike ervaring van die Christus word in die gemeente opgewek) zoals zij Hem hebben leren kennen uit de Evangeliën en Zendbrievens. Indien men het histories Christendom losmaakt van het geloof en de belijdenis der gemeente en het eerste als histories onvertroubaar ter zijde stelt: dan is het geloof der gemeente weinig meer dan een vrome inbeelding, waaraan alle realiteit ontbreekt.'

## **D Moorrees (1911b:188-189) oor 'naturalisme'**

'Nu kan het niet ontkend worden, dat de verbazende ontwikkeling der natuurkundige wetenschappen er toe geleid heeft, dat men langzamerhand alleen die kennis voor vertrouwbaar is gaan aanzien, die op waarneming rust ... Doch daarbij vergeet men dat deze opvatting alleen geldig zou zijn, indien er geen bovenzinnelike wereld bestond. Derhalve juist het punt dat moet uitgemaakt worden, neemt men als bewezen aan. Van de natuurwetenschap verwachten wij niet dat zij de vraagstukken, die tot het gebied der bespiegelende wijsbegeerte of de theologie behooren, zal oplossen ... [Z]odra zij de grenzen der waarneming overschrijd ... hebben haar uitspraken geen wetenschappelijke waarde ... De vraag is dus eenvoudig of ik van een naturalistiese of theistiese wereld beschouwing uitga. In het eerste geval is het Christendom ... reeds te voren veroordeeld, en moet ik tot de slotsom komen dat het Christusbeeld der Evangelien onvertrouwbaar is; in het laatste geval zal ik de historiese getuigenissen laten gelden, indien zij op genoegzame gronden vertrouwbaar schijnen te zijn.'

## **E Marais oor die noodsaak van 'n kritiese teologie**

'Wij huldigen eene eerlijke en gezonde kritiek. Wij zoeken naar licht op eene kwestie als den ouderdom van den psalmbundel, en van 't boek Daniël: van de samenstelling van Jesaja, van den tekst van Jeremia, van het boek van Zacharia, enz., enz. Wij werpen niet dadelijk Jona en Ester overboord. Wij zoeken naar meer licht op het probleem van den Pentateuch. De Bijbel is ons meer dan een literair produkt. Hij is ons Gods openbaring aan den mensch.'

En dit is ook mijn antwoord aan een broeder die schrijft, of ik dan niet speelruimte wil toelaten aan de kritiek uitgeoefend door 'geloovige' mannen, en

voor alle kritiek de deur sluit. Mijn antwoord is neen, beslist neen. 't Is ons heilige recht biddend te oordeelen over de boeken des Bijbels, wat hun ontstaan, hun inhoud, hun tekst betreft. De Bijbel is – om een minder gewenschte uitdrukking te bezigen – een godmenschelijk boek. God heeft 'voortijds meermalen en op allerlei wijze tot de vaderen gesproken.' God heeft door menschen gesproken: Hij heeft herhaaldelijk gesproken: Hij heeft 't menschelijke van tijd tot tijd moeten verbeteren: Hij heeft niet de gansche, volle openbaring aan één-mensch, of aan eene reeks van menschen tegelijk gegeven ... Het *progressieve* in Gods openbaring staat als een paal boven water ...' (Marais 1911b:35-36).

## F Du Plessis (1923a:2) se doel met *Het Zoeklicht*

'... en zoeklicht werpt een geconcentreerd, onderzoekend, krities licht op de dingen die in de duisternis verscholen liggen. De Engelse wijsgeer en natuurkundige Francis Baco[n] spreekt in zijn *Essays* van het *lumen siccum*, het droge licht der rede, en verklaart de uitdrukking aldus: 'And certaine it is that the light that man receiveth by counsell from another is drier and purer than that which cometh from his owne understanding and judgement; which is ever infused and drenched in his affections and customes.' Het zal het streven van ons blad zijn om dit *lumen siccum* te verspreiden, en heersende beschouwingen en vooroordelen aan een onpartijdig onderzoek te onderwerpen ... Alles echter moet beheerst worden door de geest der waarheid, der verdraagzaamheid en der liefde.'

## G Du Plessis oor die 'kenbare' en 'onkenbare' werklikheid

'... om het kenbare van het onkenbare te onderscheiden, moet ik ook van het onkenbare iets weten, anders zou ik geen verschil of onderscheid tussen het kenbare en het onkenbare kunnen konstateren. Doch als ik van het onkenbare iets weet, hoe weinig ook al, dan is het niet meer onkenbaar ... Wanneer dan de wetenskap spreekt van het gebied van 'het onkenbare', dogmatiseerd hij even goed als de theologie wanneer deze zegt, 'God is kenbaar'. De man die zegt dat God onkenbaar is, staat onder verpligting om dit te bewijzen, evenzeer als de man die zegt, dat God kenbaar is' (Du Plessis, 1924b:327).

## H Du Plessis oor *Welterklärung* en *Weltanschauung*

'Het verschil is eigenlikk één van uitgangspunt en van gezichtspunt. De wetenskap gaat uit van het materiële, het zichtbare, het beperkte, 'the proximate'. De godsdienst gaat uit van het geestelike, het onzichtbare, het onbeperkte, 'the ultimate'. Elk van beide beschouwt dus uit een andere gezichtspunt het heelal, dat zich aan onze zintuigen en rede voordoet. Beide hebben, ter laatsten instantie, éénzelfde doel, namelijk een synthese te vinden van het dualisme van ons aards bestaan, het dualisme dat zich toont in de tegenstelling van materie en rede, lichaam

en geest, het zichtbare en het onzichtbare, het ik en het niet-ik, de wereld en God. In zulk een dualisme kan die menselike geest nu eenmaal nie berusten. Hij soek er onophoudelik na om 'n oplossing van. Die wetenskap heef tot oogmerk ... die wetten te ontdekken waardeur (het grote zichtbare heelal) geregeerd word ... Doch sonder die hulp en voorlichting van die godsdienst zal die mens tevergeefs pogen 'to find its meaning' (Du Plessis, 1924b:331; vgl. ook Du Plessis, 1927j).

## I Die belang van logika in die teologiese argument

Wanneer Sayce op grond van een en ander argeologiese materiaal op die historisiteit van die persoon Melgisedek konkludeer, merk Du Plessis (1927l:381) op: 'Eerst begin Sayce met 'n *mogelikheid* ('might well have been'); dan voert hij een parallel bij; dan besluit hij, zonder meer, tot de historiese *werkelijkheid* van die persoon door hem bedoeld. Dit is heel ongeoorloofde redenering. Die logika gedoogd zulk een sprong nie. Het onderscheid tussen direkte en indirekte getuigenis moet gehandhaafd word.<sup>1</sup> Omgekeerd word die logika ingespan om by teologiese gevolgtrekkings uit te kom. So argumenteer Du Plessis soos volg (1930k: 261) oor die betekenis van Genesis 3: Die waarhede wat die verhaal aan ons wil meedeel, skyn die volgende te wees: die primitiewe mensepaar was nie volmaak nie, dog volmaakbaar. Die boom van kennis sou die toets vorm, of die mens die weg sou inslaan wat hom tot hoër volmaaktheid sou voer, aldan nie. Sonder kennis van goeie en kwaad, en sonder die bewuste keus van die goeie en die bewuste weiering van die kwade, kon die mens nie tot sedelike rypheid kom nie. God het verwag dat hy die goeie sou kies, maar hy het die kwade gekies. Dit was sy val – 'n terugslag op die weg van gestadige ontwikkeling en vooruitgang, wat hy moes gevolg het. '... Met hierdie opvatting van die *val* van die mens is die ewolusionêre beskouing van sy *opklimming* seer goed te rym. Sels die ewolusioniste erken die feit van degenerasie

## J Reëls vir Bybeluitleg

In 'n voetnota by 'n artikel oor Ou-Testamentiese etiek (De Wet, 1925a: 113) sê Du Plessis dat die skrywer, eerder as om Ou-Testamentiese etiek te probeer harmonieer met Christelike norme, dalk 'n beter oordeel sou kon vel as hy rekening gehou het met die 'onontwikkelde zedelikheidsgevoel' van die Israeliete en met die beginsel van ius talionis wat Israel met bykans alle 'primitiewe volkeren' gedeel het.

In antwoord op 'n vraag hoe die uitroeiing van die Kanaäniete tydens die intog Christelik geregverdig kan word, benader Du Plessis (1934b) die probleem van drie punte: Eers wys hy op die redes wat in die Bybel self aangegee word, byvoorbeeld die goddeloosheid van die uitgeroeide volkere. Maar dan wys hy daarop dat Christus gesê het dat dit vir Sodom, wat ook vanweë onreg vernietig is, in die



oordeelsdag verdraagliker sal wees as vir Kapernaum, wat *nie* vanweë sy boosheid vernietig is nie – sodat dié Bybelse rede nie sonder meer die vraag beantwoord nie.

Tweedens wys hy dan op die primitiewe stand van die Ou-Testamentiese *ius talionis*-etiek, wat deur die Nuwe-Testamentiese etiek vervang is. Maar, redeneer hy dan, dié verklaring is ook nie voldoende nie, aangesien dit dan lyk asof *God* verander het: Eers gee Hy *bevel* dat die Kanaäniete uitgeroei moet word en dan gee Hy weer *bevel* dat jy jou vyand moet liefhê en 'n slegte mens nie moet weerstaan nie. Sou ons hieruit 'n *veranderlike* God aflei, sou ons 'onherstelbare afbreuk' doen aan ons voorstelling van God se wese.

Derhalwe moet ons, derdens, oorweeg of God *werklik* opdrag gegee het om die Kanaäniete uit te roei en of die uitroeiing van die Kanaäniete eerder op die rekening van 'n 'verkeerde etiese oordeelveling' aan die kant van *Israel* geplaas moet word: 'Kon hulle nie miskien ook Gods *toelating* as Gods *bevel* opgeneem het nie? Die uitroeiing van die Kanaäniete ... was 'n konsessie aan die hardheid van hul hart, dog dit was nie Gods welbehag nie' – net soos egskeiding 'n toegewing aan die hardheid van die menslike hart is sonder dat dit God se wil is (Mt. 19: 8).<sup>3</sup>

Dieselfde instelling blyk ook uit Du Plessis (1926e) se argumentasie rondom die vraag of Paulus ook 'apokriewe' boeke as geïnspireerd beskou het – 'n vraag waarop hy *om historiese redes* bevestigend antwoord.

## K Voorbeelde van die herinterpretasie van kerklike leerstukke by die A-groep

Du Plessis (1926a; 1926b) betoog soos volg oor die *inspirasie van die Bybel*: Die sprekers en skrywers wat in die Skrif aan die woord kom, maak herhaaldelik daarop aanspraak dat hulle boodskappe van God afkomstig is en dat hulle getuënis daarom ernstig geneem moet word. 'n Mens is, op grond van dié uitsprake, geneig om te aanvaar dat daar *daarom* geen foute in die Bybel kan wees nie, aangesien wat van God uitgaan, per definisie korrek en feilloos behoort te wees.

Hierdie aanvanklike (deduktiewe) konklusie word egter deur induktiewe histories-kritiese ondersoek weerspreek: Daar is *inderdaad* talle teenstrydighede en onnoukeurighede in die Bybel.<sup>4</sup> Dit is nou die taak van die teoloog om 'n redelike sintese te vind tussen hierdie (deduktiewe) tesse en (induktiewe) antitese (Du Plessis 1926a). Vandaar die volgende tesse:

- (a) Die Heilige Skrif *bevat* die openbaring, maar is nie die openbaring self nie.
- (b) Die doel van die goddelike openbaring is nie om, waar gewone menslike ondersoek wel lig kan bring, lig te maak nie, maar om juis op dié gebiede waaroor die rede *nie* uitsluitel kan vind nie, insig te bring – byvoorbeeld die verlore toestand van die mens en hoe hy daaruit verlos kan word.

- (c) Die openbaring het nie soseer te make met die bekendmaking van onbekende feite nie, as met die *interpretasie* van reeds bekende feite (bv. waar Bybelse outeurs vroeëre dokumente in hulle werke gebruik en omdui).<sup>5</sup>
- (d) Die middel waardeur die openbaring kom, is mense wat kinders is van 'n bepaalde era, denke en sedelike ontwikkeling.

Hierdie siening van die inspirasie van die Skrif, sê Du Plessis, handhaaf die tweeledige aard van die Bybel: sy goddelike openbaringsaansprake én sy menslike kant. Maar dit staan teenoor ander opvattinge, soos dié van die meganiese en verbale inspirasie. Mense wat dié teorieë aanvaar, werk nie slegs met 'n historiese onagterhaalbare gegewe (naamlik die feillose *autografa*) nie, maar fundeer hulle siening ook op 'n (historiese/teologiese) misverstand:

Zeer diep geworteld is die beskouing dat het gebou van ons geloof staat of valt met die feilloosheid van elk woord van de Schrift ... Is het waar dat wij Protestanten aan God en aan Christus geloven, omdat wij aan de Bijbel geloven? Is het niet veeleer het omgekeerde: wij geloven aan de Bijbel omdat wij aan God en aan zijn openbaring in Christus geloven ... Er was geloof in God ... vóórdat er oorkonden omtrent God bestonden. Er was geloof in Christus nog vóórdat enige christelike geschriften het licht hadden gezien. Ons geloof in God ... is derhalve geheel onafhankelijk van ons geloof aan de Bijbel als onfeilbaar en geïnspireerd (Du Plessis 1926b:105).

Dit is duidelik dat die geloof hier aan die wetenskap voorafgaan en dat geloofsuitsprake (soos dat die Bybel geïnspireerd is) aan kritiese (historiese) toetsing en onderbouing onderworpe is – 'n siening wat ook by Van Oosterzee te vinde was.

Iets soortgelyks vind 'n mens by H.P. van der Merwe (1926b) se interpretasie van Genesis 3 se verhaal oor die sondeval. Terwyl die 'konserwatiewes' dié gedeelte as geskiedenis opneem, is dit vir hom 'die intrusie van de zonde in onze natuur gekleed in verhaal of beeldspraak' (Van der Merwe, 1926b:107). Die besef van sonde is "n eeuwenoude diepe zielservaring des mensen" – soos uit Bybelse geskrifte én buite-Bybelse geskrifte blyk. Dit is heel natuurlik dat dié ervaring van die mens 'zich zou objectiveren in zinnebeeldige voorstellingen', soos trouens by baie van die ou volkere gebeur het. Genesis 3 is hiervan 'n uitnemende voorbeeld, omdat dit die feit van 'n sondeval beeldsprakig voorstel – waar beeldspraak die vorm is waarin 'de diepste godsdienstige ervaringen van de ziel zich kleden'. Van der Merwe neem dus die (geestelike) feit van 'n menslike val ernstig, maar verskil in sy uitleg van Genesis 3 van diegene wat die verhaal as geskiedenis lees: Die val was nie 'n eenmalige gebeurtenis nie, maar 'n proses, 'zo met het individu, zo ook met de *homo genus*.' Daar is volgens Van der Merwe weliswaar probleme verbonde aan dié verklaring, maar die letterlike opvatting lewer groter probleme op: Behalwe dat 'n *beeldsprakige verhaal* volgens dié opvatting (via die verbale inspirasieteorie) tot *geskiedenis* verklaar word, lewer dit 'n etiese probleem op:

Deze opvatting stelt voorop dat Adam zedelik goed geschapen was, en uit deze staat gevallen is door toe te geven aan 'n kwaad motief. Hoe dit kwade motief in iemand, geheel zonder enig zedelik kwaad in zich, kan zijn, is het probleem dat weigert opgelost te worden. Onze motieven zijn part en deel van ons karakter ... De motieven worden alleen door de verzoeking gewekt, wakker gemaakt ... Te veronderstellen dat het vanzelf in hem zou zijn ontstaan, botst ook tegen de meest fundamentele denkwetten van de rede door God ons ingeschapen – *'n ding is waar hij niet is. Dit is ondenkbaar.* Had Adam nu 'n goed karakter, hoe kon hij het kwade gedaan hebben? ... *want een goede boom kan geen kwade vruchten voortbrengen.* Als nu de traditionalist op zijne beurt beweer: Het kwade is door de Boze in Adam ingefluister, [word die probleem nie opgelos nie, want dan skuif die vraag net 'n trap terug]: Wie heeft dan het kwade in de goede engel geplaas, om hem in 'n duivel te veranderen? (H P van der Merwe 1926b:109).

Hier word

- (a) 'n basiese godsdienstige oortuiging, naamlik die bestaan van *sonde* en 'n historiese 'sondeval' belydenismatig as realiteit aanvaar. Vanuit dié aanvaarding word
- (b) die Bybelse verkondiging aangaande dié val in die konteks van soortgelyke literatuur geplaas, en.
- (c) die vorm waarin die verkondiging voorkom, aan 'n historiese oordeel onderwerp en literêr gekategoriseer as 'n beeldsprakige verhaal (eie aan die tipies linguistiese verwoording van godsdienstige ervaring). Dan word die kerklike dogma<sup>6</sup> aan dié verhaal ontleen,
- (d) aan logiese argumentasie getoets, voordat daar gepoog word om
- (e) die *godsdienstige betekenis* van die verhaal in verband te plaas met (natuurwetenskaplike) kennis aangaande die ewolusie van die mens. Dié prosedure vertoon eienskappe van 'n realistiese opvatting aangaande geloofsuitsprake, maar ook 'n oortuiging van die noodsaak vir die kritiese toetsing, en desnoodse herformulering, van dié uitsprake.<sup>7</sup>

## Notas

- 1 Vergelyk ook Du Plessis (1928a:34): "n Erger geval van de logiese dwaling *post hoc ergo propter hoc* kunnen wij ons haast niet voorstellen." Vergelyk ook McGregor, 1928:121-122 oor die 'eigenaardig' manier van bewysvoering deur 'n anti-evolutionis.
- 2 Vergelyk ook die soortgelyke argument van Malan (1931b:332): Liefde, om werklik liefde te kan wees, moet vrywillig wees ... 'n Gedwonge liefde of 'n liefde sonder 'n eie keuse van voor of teen, ... is eintlik geen liefde nie. Twee dinge is noodsaaklik vir die bestaan van liefde, nl. vryheid en wil of keuse. Maar sodra as God aan hierdie moontlikheid reg gee, sodat ek van my kant af Hem liefde kan toebing, het Hy in my terselfdertyd ... die moontlikheid gelê, om Hem nie lief te hê nie, om Hem te

haat. ...[D]ie hoogste vorm van liefde [moet] die moontlikheid van haat insluit... Laat dus daardie idee van Gods onbeperkte almag vaar; dis melkkos en nie vaste spysie nie. (331): God is nie almagtig in die sin, dat Hy nou maar alles kan doen nie... God kan geen onreg doen nie. ...God kan nie teen Sy wese handel nie.'

- 3 Dat teologiese, veral teologies-etiese, reëls volgens hierdie denkrigting dikwels slegs *owregstreeks* uit die Bybel afgelei kan word (Du Plessis 1924a:284) en dat die Christelike *gevoete* dikwels uitsluitel moet gee, dui ook op 'n soort kritiese hermeneutiek wat sterk van die fundamentalistiese Bybelse hermeneutiek, waaraan later aandag gegee sal word, verskil.
- 4 Dis juis hier waar die verskil tussen hom en die meeste van sy teenstanders inkom. Hulle wil oorwegend slegs met die deduktiewe kant werk en dan die 'waargenome feite' in die Bybel met dié deduktiewe argument versoen, byvoorbeeld deur te beweer dat Job 26:7 reeds die wet op swaartekrag en Lev 13 die bakterie-leer sou insluit, of deur – waar die gegewens nie wil klop nie – met 'n *non liquet* te antwoord of deur te aanvaar dat die Skrifuitlegger iewers 'n fout gemaak het. Van lg. opsie sê Du Plessis (1927d:125) dat iemand wat só redeneer, 'vir hom 'n gaatjie oop[maak], waar hy en sy geesverwante deur kan uitkruip as hulle in die noute gebring word.'
- 5 Vergelyk Du Plessis (1930b:24-25), waar die verskil tussen 'openbaring' en 'inspirasie' soos volg omskryf word: 'Openbaring is dié genadige daad of dade van God, waardeur Hy Sig aan die mens bekend maak; Inspirasie is die menslike bekwaamaking om daardie Selfopenbaring van God te begryp en te interpreteer.' Ook die verduideliking aangaande Genesis 1: 'Die skrywer van Genesis het twee verhale van die Skepping voor hom gehad. Altwee was wellik van Babyloniese oorsprong, dog deur die gees van die goddelike inspirasie besiel, het die skrywer daardie verhale gesuiver van hul afgodiese en polyteïstiese bestanddele, en die Skepping van die heelal beskryf as die werk van een alwyse, almagtige en algoede God.
- 6 Wat origins *self* ook histories beoordeel moet word: vgl. Theron (1926:139): '... die wêreld waarin die Hervormers geleef het was baie anders as die hedendaagse wêreld... Wat was die groot Hervormers anders as 'n nuwe oriëntering van die kerk om aan te pas by die gees van die Renaissance?' Vgl. ook Du Plessis (1926f), waarin 'n uitgebreide artikel aan die Renaissance gewy word en die Hervormers as kinders van die humanisme getipeer word.
- 7 Dit moet egter hier aangemerkt word dat H.P. van der Merwe (1926c:132) Van Oosterzee saam met Hodge onder voorstanders van die fundamentalisme klassifiseer. Hierdie klassifikasie weerspieël óf 'n onkunde ten opsigte van Van Oosterzee se standpunte óf dat Van der Merwe onder die 'linkse etiese rigting' geklassifiseer moet word, aangesien Van Oosterzee nie aan een van die kriteria vir 'fundamentalisme' – soos Van der Merwe (1926c:133-135) dit uitspel – voldoen nie. Hy klassifiseer homself as 'modernis' en uit sy definisie van dié term wil dit voorkom asof hy inderdaad onder die 'linkse etiese rigting' geklassifiseer kan word: 'De moderne is iemand die het bovenatuurlike in de Bijbel en de godheid van Christus loochend. De modernist ... gelooft niet alleen aan de goddelike ingeving van de Schrift, maar ook bovenal in een Christus in Wien God tot de mens gekomen is.' Lees 'n mens egter weer die voorsetting van dié artikel in H.P. van der Merwe (1926d), is daar weer twyfel of 'links-eties' die regte klassifikasie is. Wat egter weer in dié artikel uitkom, is dat hy blykbaar 'n skerp onderskeid maak tussen 'geloofskennis' en ander soorte kennis, aangesien hy beweer dat daar sekere soorte kennis is wat 'met de godsdienst niets te maken hebben' (p.165). Daarteenoor het Du Plessis juis gepleit dat die wetenskappe nie van mekaar geskei moet word nie. Indien Van der Merwe nie maar net bloot 'n onversigtige formuleerder was nie, moet daar binne die A-groep onderskeid getref word tussen verskillende modusse van denke.

## BYLAES BY HOOFSTUK 3

### A Die redes waarom 'common sense realism' fundamentalisme gepas het

'n Paar voorbeelde sal dié 'nuttigheid' illustreer.<sup>1</sup>

- (a) Aangesien fundamentalisme (soos ook Kuyper) sy vertrekpunt in die gereformeerde skolastiek en sy rasionalistiese inslag gehad het (en *dit* eintlik die leer was wat verdedig moes word teen die moderne teologie), was dit nodig dat die filosofie wat ingespan word, 'n rasionalistiese element moes hê (ofte wel 'n suiwer deduktiewe metodologie moes toelaat). 'Common Sense Realism' is in soverre *rasionalisties* as wat daar met vanselfprekende basiese aksiomas gewerk word, waaruit dan rasioneel onbetwyfelbare afleidings gemaak kan word. Vergelyk in dié verband hoe Munhall (VII:23) 'n 'common sense'-argument deduktief inspan om die teorie van 'grafiese' of 'verbale' inspirasie as die enigste rasionele moontlikheid voor te stel: '... the inspiration of thoughts, without the inspiration of the language, is so inevitably irrational that it cannot be sincere, and proves false even those who propose it.' Maar fundamentalisme wou eintlik – in aansluiting by die aanvaarde Baconiaanse prinsiep van induksie – *bewys* lewer dat die klassieke geloofstukke rasioneel geloofwaardig is (vgl. Vander Stelt, 1978:16). Daarom het dit, naas die deduktiewe element, ook 'n *empiristiese* sy in die basisfilosofie benodig. Ook in dié behoefte kon 'Common Sense Realism' voorsien in soverre daar in dié rigting van induksie gebruik gemaak is om 'probabilistiese' feite uit die werklikheid te bekom, wat dan deur die 'korroborering' van die deduktief afgeleide feite ook 'ontwyfelbare' status kry. So voer Munhall (VII:36) as bewys vir die onfeilbare geïnspireerdheid van die Bybel (wat met die argument hierbo as rasionele noodwendigheid uitgemaak is) die induktiewe argument aan: 'The Bible has fulfilled all its claims and promises ... [which] demonstrably prove its supernatural origin and character.'
- (b) Die 'foundationalist' basis van 'Common Sense Realism', met sy idee van aksiomatiese en afgeleide 'self-evident truths', het dit vir die fundamentalisme verder ook moontlik gemaak om 'self-evident truths' van die *geloof* as *redelike* vanselfsprekendhede te poneer en om daaruit deduksies te maak (vgl. Helm 77:75). Die logiese noodwendigheid vir die bestaan van 'n fenomeen was vir die fundamentalisme 'n genoegsame bewys vir die werklike bestaan daarvan. Byvoorbeeld: die fundamentaliste het aangedring op 'n feillose Bybel, maar die *huidige* Bybelteks het daardie deduksie geloën. Dit het hulle daartoe gebring om op die feilloosheid van die *outografa* terug te val. Daarteen is toe die beswaar ingebring dat die outografa verlore is en niemand dus kan *weet* of daardie geskryfte feilloos was nie. Op dié beswaar antwoord Gray (III:11): 'But do they

not fail to see that the character and perfection of the Godhead are involved in inerrancy?' Aangesien slegs 'n feillose Woord van 'n feillose God kan uitgaan, móét die Bybel feilloos wees en móés daar 'n feillose oorspronklike bestaan het. Dus hét dit bestaan.

- (c) 'Common Sense Realism' se verset teen idealisme, waar die idee – en nie die werklikheid self nie – die voorwerp van kennis is, het dit baie bruikbaar gemaak vir die fundamentalistiese verset teen alles wat hulle as 'filosofie' beskou het. Eintlik is 'Common Sense Realism' in sy wese 'n anti-filosofiese rigting (dit is as 'spekulasie' as 'n integrale deel van filosofie verstaan word). So skryf Reid (1970 [1813]:12): 'I despise philosophy, and renounce its guidance; let my soul dwell with common sense.' Dieselfde tendens is by Kuyper bemerk en blyk ook uit Mauro (1912:85): 'As far back as the tradition goes, philosophy has held a high place in human estimation; and it is, therefore, a fact of much significance that, in all the Bible, philosophy is but once mentioned.... Indeed, a course in philosophy is now ... considered an essential part of the education of a man who is preparing for the Christian ministry; and this is not the only one of the 'rudiments of the world' which has found its way into our theological seminaries'. Inderwaarheid vind Mauro (1912:89) (spekulatiewe) filosofie en goddelike openbaring 'utterly irreconcilable', aangesien filosofie elke verklaaring van die wêreld wat nie op filosofie berus nie, a priori uitsluit, en derhalwe elke vorm van openbaring.
- (d) Die vertrekpunt van naïewe realisme, naamlik dat God die mens so geskape het dat die huidige sowel as die vergange werklike wêreld die *direkte* objek van sy kennis kan wees, en dat daardie werklike wêreld deur onbevooroordeelde waarneming 'gesien' en/of deur induktiewe argumentasie verstaan kan word, het ook perfek gepas by die fundamentalistiese apologie teen die gedagte dat geskiedenis iets is wat rasioneel *gerekonstrueer* moes word.
- (e) Uit die gesigspunt van Common Sense Realism is die eksegeet altyd induktief besig om die 'plain sense' van die teks na te speur en logiese afleidings daaruit te maak, maar die rasionalistiese element daarvan word 'versteek' agter die Common Sense teorie oor *waarneming*: 'It (Common Sense Realism) does not obviously dictate, in an *a priori* fashion, what individual texts and passages of the Bible must mean' (Helm 1983:80). Fundamentaliste glo vas dat hulle *suiver* induktief te werk gaan en blameer daarom die kritiese teoloë van vooropgesteldheid. So skryf Johnson (1912:54-55): 'Thus, were there no hypothesis of evolution, there would be no higher criticism. The 'assured results' of the higher criticism have been gained, after all, not by an inductive study of the biblical books to ascertain if they present a great variety of styles and vocabularies and religious points of view. They have been attained by assuming that the hypothesis of evolution is true, and that the religion of Israel

must have unfolded itself by a process of natural evolution ... But the hypothesis of evolution, when applied to the history of literature is a fallacy ... It is a fallacy when applied to the history of religion ...' Ook wanneer hy sy eie argument bou, is Johnson (1912:55-56) hom nie van die deduktiewe aard daarvan bewus nie: Hoër kritici aanvaar volgens hom nie 'the doctrine concerning the Scriptures' nie. 'The church doctrine of the full inspiration of the Bible is almost never held by the higher critics ... But the fallacy of this denial is evident to every believer who reads the Bible with an open mind. He knows by an *immediate consciousness* that it is the product of the Holy Spirit (beklemtoning bygevoeg). Hy is hom nie van die deduktiewe aard van sy argument bewus nie omdat die premis waarvan hy uitgaan, vir hom 'n 'immediate', dit is 'self-evident', waarneming is.

(f) Dit was juis Common Sense Realism se beroep op 'gesonde verstand' en die (skynbaar) 'voor die hand liggende' waarheid wat die fundamentalisme in staat gestel het om soveel klem op die 'voor die hand liggende' betekenis van 'n Bybelse teks te plaas. Vergelyk in dié verband hoe M.G. Kyle (1912:44) gevolgtrekkings maak uit die ooreenstemming tussen argeologiese data en die 'duidelike betekenis' van Bybelse tekste: 'The Biblical narrative *plainly interpreted at its face value* is everywhere sustained, while, of the great critical theories proposing to take Scripture recording events of that age at *other than face value* ... not a single one is being supported by the results of archaeological research.... The recent testimony of archaeology to Scripture ... is definitely and uniformly favorable to the Scriptures *at their face value*, and not to the Scriptures as reconstructed by criticism' (beklemtoning bygevoeg). En Gray (III:38) se stelling: 'The intelligent reader of the Bible in the English tongue, especially when illuminated by the Holy Spirit, is abundantly able to decide upon these questions for himself.'

(g) Reid het met sy filosofie van die 'Common Sense' die bewyslas van 'n alternatiewe kenteorie op Locke geplaas: *Omdat* die waarheid voor die hand liggend is, lê die bewyslas vir mense wat van dié kennelike waarheid verskil, op hulleself. Dié 'tegniek' het die Princeton-teologie ook gepas: as die 'plain man' die 'plain Word of God' lees, verstaan hy die 'plain sense' daarvan. Diegene wat 'n ander interpretasie daaraan heg, moet die houdbaarheid daarvan (induktief) bewys. Vergelyk byvoorbeeld Gray (III:32) se argument teenoor diegene wat teenstrydighede in die Bybel vind: 'They [the so-called discrepancies] are hard to produce, and when produced, who is able to say that they belong to the original parchments? As we are not contending for an inerrant translation, does not the burden of the proof rest with the objector?'

- (h) Die 'Common Sense' filosofie het homself ook aangebied omdat deel van die bewysvoeringsmetodiek vir die waarheid/aanneemlikheid van 'n stelling binne dié stelsel die algemene instemming van alle redelike mense is. Dit het vir die fundamentaliste die geleentheid geskep om 'n beroep te doen op 'general consent' van intelligente mense as 'n argument in hulle apologie teen andersdenkendes. So voer Johnson (1912:65) met betrekking tot die Mosaïese oorsprong van die Pentateug die argument aan: 'It [die idee dat Moses *nie* die outeur is nie] runs counter to the judgment of all the intelligent men of the time who learned of the discovery [van die Wetboek in die tyd van Josia]. They judged the book to have come down from the Mosaic age, and to be from the pen of Moses.' Vergelyk ook Munhall (VII:23): 'This doctrine of the inspiration of Scripture, in all its elements and parts, has always been the doctrine of the Church.'
- (i) Uiteindelik was die Common Sense theory gewoon gerieflik. Helm (1983:87) formuleer dit so: 'Perhaps part of the appeal of common-sense philosophy to Calvinistic theologians and pastors ... lay in their mistaken view that such a 'philosophy' provided an obvious, Common Sense, practical, empirical foundation for their activities with the added advantage of being a 'philosophy'.'

## Notas

- 1 Vergelyk ook Marsden, 1979:175.



## BYLAES BY HOOFSTUK 4

### A Voorbeelde van -ismes

In kort kan ons die versoeking van Moses en Israel omskryf in terme van ons twintigste eeu as die magtige versoeking wat die Intellektualisme, die Modernisme, die Humanisme, die Personalisme, die Moralisme, en vele van die '-ismes' wat ons tyd kenmerk, waar God onttoon is as die Soewereine ... en die ledige koningsetel opgevolg is deur die mens ... (Lategan, 1937c:88).

[D]ie N.G. Kerk [het] as Kerk in die verlede steeds getrag sy kerklike identiteit as 'n Gereformeerde Kerk te bewaar en te handhaaf teen die metodisme, die sektarisme, die modernisme, die liberalisme en die internasionalisme ... (Lategan, 1941c:307).<sup>1</sup>

Ook ons beleef moeilike, gevaar- en kommervolle tye ... deur die gevaarlike stroom van die Humanisme ... En die Humanisme word gesteun deur die magtige handlangers van die Rasionalisme, die Naturalisme, die Materialisme, die Baalisme, die Ateïsme, die Totalitarisme, die Kommuniste (Lategan, 1944b:13).

Langsaam maar seker verrys daar uit die volkeresee die gesig van die Antichris of die Eerste Bees in die vorm van die Kommuniste of Bolsjewisme met sy ateïstiese, materialistiese, humanistiese en Godevyandige wêreldbeskouing ... (Lategan, 1949:12).

### B Calvinistiese beoordeling van humanisme

Jordaan, 1947:12 oordeel: 'Christendom en *Humanisme* is twee lote wat nie aan dieselfde stam kan groei nie ... Wie die sedelike en geestelike waardes losmaak van hierdie grond [d.i. Christus] en voedingsbodem verkondig 'n valse ideaal en dra niks anders voor as 'n heidendom nie. Daarom wys ons die humanistiese heidendom van die Nas. Sosialisme en Kommuniste af ... Mens sou verwag dat die oorlog ... die waarde van die individuele menselewe minimaal sou gemaak het, maar feit is dat [sic] die mens as 'n selfgemaakte grootheid vandag ... hoër opgeskiet het ..., juis omdat die oorlog nie gegaan het om beginsels nie, maar om *die persoonlike vryheid soos die Liberaliste wil*, of om 'n valse godsdiens met sy 'Herrenvolk'-gedagte of 'n *gelykheid en broederskap wat alle grense van klasse en rasse oorskrei* soos die Nasionale Sosialisme en Kommuniste respektiewelik.'

Vorster (1936a:276-277) skryf: 'Die beweging [interkerkisme] is *humanisties* ... Immers in die genoemde verkeerde eenheidsgedagte vind die mens 'n streling vir sy sug na grootheid ... Dr. Ambedkar ... voel meer aangetrokke tot die Christendom, maar hy vind egter 'n blanke en 'n sendingkerk naas mekaar in S.A. en V.S.A. Hierdie kleurslagboom in die Kerk skrik hom af. Dr. Stanley Jones keur die houding van genoemde leier goed en betreur self die onderskeiding. Wat openbaar dit? Inderdaad

vind ons hier 'n *uitwissing van grense* wat sekerlik deur God gewil is' (vgl. ook Malan, 1937:69-70).

Lategan (1945b:10): 'Een ding is seker: die gedaante van die nuwe wêreld sal verander wees deur die opkoms en invloed van die *kommunisme* ... Die *Franse Rewolusie* met sy ideaal van menslike regte het magte ontketen wat in die sosialisme sy ontplooiing gevind en in die kommunisme die toppunt van sy ontwikkeling bereik het.'

Die moderne kapitalisme ontleen sy prinsipiële grondslag van die *Franse Rewolusie* ... Elke poging tot reformasie op sosiaal-ekonomiese gebied behoort dus ons insiens terug te gaan na daardie punt waarop die Revolusie die historiese kontinuïteit verbreek het, met ander woorde na die tydperk voordat die *liberalistiese* ontaarding ingetree het (Venter, 1946b:7).

## C Invloed van die Kuypere denkmodel op kerklike oordeel

Die invloed van die Kuypere denkmodel spreek duidelik uit Verhoef (1945) se beoordeling van die invloed wat die Metodisme op die 'volkslewe' gehad het via 'die verengelste Afrikaner-predikant, in bondgenootskap met die Calvinistiese Skot [en in aansluiting by] die Engelse godsdienstige en kulturele lewe.' In 'n (vir daardie tydvak ongewoon simpatieke) artikel bevind hy dat dié invloed onder meer neergekom het op (die kursiefgedrukte woorde en uitdrukings beklemtoon die 'Kuypere raamwerk' van die beoordeling):

- (a) minagting van die *leerstelling*,
- (b) 'n *konfessionele* indifferensie,
- (c) verslapping in die kerklike tug,
- (d) die verdringing van die *soewereiniteit van God*,
- (e) die radi[k]ale skeiding tussen *natuur en genade* met 'n gevolglike inklinasie tot asketisme wat
  - (i) godsdienste tot die binnekamer beperk,
  - (ii) volksake gevolglik aan die '*neutrales*'<sup>2</sup> oorlaat,
  - (iii) die Afrikaner laat glo het dat politiek nie in godsdienste ingesleep moet word nie, en
  - (iv) op maatskaplike en geselligheidslewe 'n valse asketiese vroomheid aangemoedig het, en
- (f) 'n strewe na godsdienste bo geloofsverdeeldeid wat verwoestend op die *skoolwese* gewerk het.

## D Diskussie oor die waarde van die Vrije Universiteit van Amsterdam

Heyns (1954a) skryf dat vir die student 'wat hom met opregte en grootse verwagtinge na die Vrije Universiteit (V.U.) te Amsterdam wend, sekerlik geen teleurstelling [wag] nie. Inteendeel, sowel wat die akademiese as die geestelike aspek betref, vind hy dáár nie alleen die nouste aansluiting nie, maar ook 'n ware tuiste' (vgl. ook J.C. Lombard, 1955:1005). Heyns vind by die VU 'n gevoel van 'kontinuiteit' sowel wat betref die wetenskaplike studie as die gees waarin dit onderneem word. Die nadruk op leerstellige suiwerheid lei by die VU daartoe dat die dogmatologiese vakkegroep die 'juiste klem' kry bó die godsdienwetenskaplike vakke – waaruit die 'hoër kritiese houding' in verband met die ganse teologiese wetenskap spruit. Die Ou en Nuwe Testament word ook by die VU gesien as 'Gods Woord' en nie beskou as blote studiemateriaal wat na 'die wense en grille van elke wetenskaplike navorser deur byvoegings en weglatings verander kan word nie'. En die praktiese teologie is by die VU nie 'n humanistiese wetenskap' wat in eerste instansie geïnteresseerd is in die religieuse ervaring of die subjektiewe neerslag van die vrome gemoed nie, maar die wetenskap waarin dit gaan oor die verkondiging van Gods Woord.

As die VU vroeër die bakermat was van die Gereformeerde skolastiek – aldus Heyns – is daardie gees weg en het dit geen spore in die Gereformeerde teologie gelaat nie. Samewerking met dié inrigting is nodig in 'n tyd waarin 'die antitese van geloof en ongeloof so skerp na vore tree.' Ten spyte van dié 'antitese' pleit Heyns egter vir openheid teenoor andersdenkendes en teen 'n eksklusiwistiese waarheidsopvatting, maar Lubbe (1954), in daardie stadium 'n student te Leiden, reageer ten spyte van dié pleidooi vir 'openheid' skerp teen Heyns se aanbeveling van die Vrije Universiteit.

Vir Lubbe is die 'geestelike tuiste' en 'akademiese aansluiting' wat die VU aan Afrikaanse studente bied juis 'n fout, omdat studente dan nie werklik met alternatiewe beskouings gekonfronteer word nie. En as kerklike hoogleraars op die ou end almal produkte van 'een (konfessionele) inrigting is, is die gevaar van geestelike inteling ook in sig.'<sup>3</sup> Dat Lubbe se vrees nie denkbeeldig was nie, blyk uit die retoriek wat Heyns gebruik wanneer hy alternatiewe teologiese aanpakke – wat aan ander (Nederlandse) gereformeerde inrigtings gedoseer is – tipeer as 'hoër kritiese houding', 'wense en grille van elke wetenskaplike navorser [wat die Skrif] deur byvoegings en weglatings [kan] verander' en as 'humanistiese wetenskap'. Dié tiperings getuig kennelik nie van 'eerstehandse kennismaking' – waarvoor Lubbe pleit – nie, maar van 'n slagspreukagtige evaluering van dié benaderings vanuit die 'juiste klem' van Amsterdam se definisie van Gereformeerdheid.

Wanneer Heyns (1954b) op Lubbe reageer, wys hy daarop dat die keuse vir die Vrije Universiteit voortvloei uit 'die innerlike oortuiging dat die eiessoortige karakter

van ons Kerk nòg op 'n eklektiese wyse verklaar kan word vanuit, nòg gewaarborg kan word deur 'n vrye uitwisseling van geestesgoedere met ander Protestantse Kerke, maar wel dááruit dat ons steeds bewus sal wees dat die Gereformeerde grondslag van ons Kerk met 'n sekere appèl tot ons kom, en 'n verantwoordelikheid van ons eis. In die bevestiging en uitbouing hiervan lê die toekoms van ons Kerk opgesluit.' Dit impliseer dat 'die Gereformeerde grondslag' van die Ned. Geref. Kerk, en daarmee die teologiese tradisie dié Kerk, *einlik* – moontlik slegs – vanuit die tradisie van die Vrije Universiteit verstaan moet word, en dat die gesprek met 'andersdenkendes' slegs vanuit *daardie* perspektief onderneem mag word, 'n veronderstelling wat wel vanuit 'n herdefiniëring van die Ned. Geref. Kerk in terme van die Vrije Universiteit se definisie van 'Gereformeertheid' verstaanbaar is, maar nie vanuit die tradisie van die Ned. Geref. Kerk self nie – soos uit die voorafgaande hoofstuk blyk.

## E Die plek van die skrif in Christelike wysbegeerte

Kock (1953:52) formuleer soos volg: 'Van hierdie besondere openbaring het die Here nou verder vir ons 'n skriftelike oorkonde daargestel deur die inspirasie, kanonvorming en bewaring van die Heilige Skrif. Langs hierdie heel besondere weg het ons in besit gekom van die unieke gegewe van die Woord van God. Deur die wederbarende en verliggende werking van die Heilige Gees word hierdie Woord vir ons ontsluit. Uit die Woord en uit die Woord alleen ken ons God in sy wese, in sy Raad en in sy werke. Uit dié Woord het ons kosmiese kennis van die kosmies-transendente ...

Die teologie gee leiding in die bepaling van die religieuse apriori van wysbegeerte en vakwetenskap. Die wysbegeerte gee leiding in die bepaling van die kosmologiese apriori van die vakwetenskappe ...'

[Teologie is slegs teologie insoverre dit] 'bestaan in die wetenskaplike verwerking van die goddelike Woordopenbaring ... Dit kan vir ons 'n Godsleer opstel ... Dit bring vir ons 'n leer oor die skepping ... Dit is moontlik omdat ons in besit is van die Goddelike Woordopenbaring in die Heilige Skrif en omdat die Gees van God aan ons gegee is om ons in alle waarheid te lei' (Kock, 1953:53-54).

## F Volksoortuigings en skriftuurlikheid

Na aanleiding van die 1938-ossewatrek skryf De Beer (1939:345-355): 'Is daar nog 'n volk wat ooit so 'n fees [soos die 1938-Voortrekkerfees] kan vier of sal vier? Leef daar nog 'n volk waar geloof en vaderland so onafskeidbaar aan mekaar verbonde is? Met gebed het Jan van Riebeeck geland en met die Bybel het Piet Retief die wakis gelaai. En toe ons die wakis oopmaak, was die Woord nog daarin ... en die Woord was oop. Ons moes net lees en aanbid ... Geen wierook of mirre, geen

altare of beelde nie, maar 'n wakis met die Woord. Geen pouse of onaanraakbares nie, maar touleiers en drywers en volgers een.

Na aanleiding van Jesaja 52:11 sê Blom (1939:356-358): 'Nou sê die Eeufeesjaar die Afrikanervolk moet weer trek. Ons moet wegtrek van alles wat die suiwer bloed, wat deur Gods genade in ons are vloei, kan verbaster en ons moet die koers hou wat die Voortrekkers vir ons aangewys het toe hulle, hoewel omring deur swart nasies, hul bloed skoon gehou het. God het aan die Afrikanervolk 'n fakkel mee gegee ... Dit is die lig van die christelike beskawing, wat insluit wet en orde, waarheid en reg, barmhartigheid en mensliewendheid ...'

## G Parallele tussen Israel en die Afrikaner

Kritzinger (1936:163-165) trek byvoorbeeld – in 'n 'Dingaansdagrede' – die volgende parallele:

<i>Israel</i>	<i>Afrikaners</i>
Trek uit Palestina na Egipte	Trek uit Europa na Afrika
Ly onder vreemde heersers	Ly onder Engelse
Trek uit Egipte na Kanaän	Trek uit Kaap na Noorde
Dink die nasies is te sterk	Swartes 'n oormag teen Boere
Kry 'n eie nuwe land	Kry 'n eie nuwe land
Maak 'n gelofte aan God	Maak 'n gelofte aan God
Rig 'n gedenksteen op	Rig die Cilliers-kerkie op
Vaders vertel aan kinders	Vaders vertel aan kinders

Dié sentimente en oortuigings verklaar hoe Strauss (1947:12) uiteindelik kon sê dat die Voortrekkers 'skriftuurlike gronde' gehad het om hulle met Israel van die Ou Testament te identifiseer, en waarom Potgieter (1949a:12) van die 'roëping van die Afrikanernasie' kon praat as 'n 'Skrifwaarheid.'

## H Die Calvinistiese apartheidsargument

### *Perspektief*

Dit is vooraf belangrik om daarop te wys dat wat later 'apartheid' sou word, reeds in die Smuts-Herzog-kommissie se verslag neergelê is (Gerdener, 1956:280). Dis ook belangrik om daarop te wys dat daar, ten spyte van sterk steun in kerkgeledere vir die beleid van apartheid, voortdurend mense was wat tot versigtigheid gemaan, tot groter pragmatisme en minder 'prinsipiële' standpuntname opgeroep het, of reëlreg teen die beleid gekant was en die Skriftuurlike fundering daarvan ten sterkste afgekeur het – byvoorbeeld Keet, Marais en Pistorius, soos hieronder sal blyk.

Dit is ook belangrik om daarop te wys dat ander instansies *buite* die Ned. Geref. Kerk apartheidsmaatreëls gesteun het. Die *Kerkbode* berig byvoorbeeld dat die

advies van die Gekose Komitee wat die parlement moes adviseer oor bruin en swart mense binne die Unie en die parlement se besluite in dié verband (*Die Kerkbode*, 8/5/1935:851), deur die *Cape Times* en die *London Times* verwelkom en aangeprys is. Die *Kerkbode* self wys egter daarop dat die stelreël van Christus, naamlik dat jy nie aan ander moet doen wat jy nie aan jouself gedaan wil hê nie, hier toegepas moet word en kritiseer daarmee die maatreëls. Vergelyk ook die Redakteurskommentaar op die 'kleurslagboomwetgewing' (*Die Kerkbode*, 8/1/1936:52-53). Hoewel die redakteur die Afrikaner se 'meerderwaardigheidsortuiging' as 'onmisbaar' beskou vir selfbehoud, kritiseer hy tog die 'kleurslagboomwetgewing,' omdat dit 'die medemens ernstige beperkinge oplê in sy ontwikkeling en lewensbeoefening enkel omdat sy vel swart is ...'

In die uitgawe van 15/4/1936:731-732, waarin die standpunt van Hofmeyr téén die Naturellewetsontwerp van 1936 weergegee word, pleit die redakteur egter weer dat die wet "n kans gegee" moet word.

Die kerklui wat apartheid gesteun het, het hulle ook dikwels op mense soos Kuyper en Bavinck beroep. Dit is byna onvermydelik dat Kuyper as getuie ingeroep sou word. Redaksioneel (1956k:609, 603) haal Kuyper aan: 'Wij stellen: Schakeering in uiting der lippen (belijdenis) en uiting der aanbidding (culte) is mogelijk. Voor vele dingen zijn geen bepaalde voorschriften in het Woord: daarom is bij behoud der beginselen en de daaruit getrokken hoofdlijnen, rijkdom en schakering naar tijd, toestand, volkskarakter, enz. gewenscht.' M.W. Retief (1956:865) beroep hom weer op Bavinck en die Engelse predikant Shepherd (1958) toon groot begrip vir die Ned. Geref. Kerk se beleid.

Die bespreking wat hier volg, is dèrhalwe nie bedoel om 'n enkele 'sondebok' vir die instelling van apartheid te vind nie, maar om te illustreer hoe die Skrif in die Calvinistiese argument ingespan is.

### *Die argument*

Aan die een kant is daar artikels wat die *saak* van algehele apartheid onomwonde uitspel, en aan die ander kant is daar artikels en studiestukke wat die *Skrifuurlike begronding* van die *saak* stel. 'n Derde (latere) groep probeer weer om sowel die (veel-kritiseerde) Skrifberoep as die *saak* van apartheid te verdedig.

### *Verdedigers van die saak van apartheid*

Wat die *saak* betref, haal Van Rooyen (1943b)<sup>4</sup> met groot instemming 'n toespraak van die Sendingsektaris van die N.G. Kerk in die OVS aan, waarin aangevoer word dat die Kommunisme van plan is om die 'witman' uit die land te dryf,<sup>5</sup> maar dat die 'ouer' deel van die blanke bevolking gelukkig 'n 'Afrikaner naturrellebeleid' het wat hierdie stroom kan kenter:

Die Christen Afrikaner wil dat daar vir blank sowel as *nie-blank* 'n regverdigde behandeling moet wees en wel op elke gebied van die volkslewe. Die enigste wyse waardeur die (sic) bes kan geskied is 'n *algemene beleid van apartheid*.

Dié beleid word dan uitgespel as geografiese segregasie van die volkere, met aparte woonbuurte vir elkeen (waar geografiese segregasie nog nie moontlik is nie), apartheid op sosiale gebied, aparte Kerke (waar elkeen homself godsdienstig na sy eie aard en gewoontes kan uitlewe), aparte skole (elkeen gebaseer op sy eie volkskultuur), apartheid op ekonomiese en arbeidsgebied (om te verhoed dat mense deur vreemdes uitgebuit word), aparte verteenwoordiging in die Volksraad vir die Bruinmense (wat nog nie 'n eie gebied het nie), aparte wette wat elke groep reguleer (bv. drankwette, paswette en wette op grondbesit). So 'n beleid, wat vry is van alle vorme van 'pappe negrosifilistiese kwaksalwery' sal verhoed dat Suid-Afrika 'n volgende 'Suid-Amerika, Meksiko of Wes-Indië sal word' en waarborg dat die doel waarmee die Here 'ons' na Suid-Afrika gebring het, nie verydel sal word nie.

### *Skryftuurlike begroning*

Maar is apartheid *Bybels*? Dié vraag is vir die voorstanders van die beleid belangrik, want 'n mens mag nie iets wat verkeerd is aanbeveel nie (Retief, 1956:863) en – so lui dit in die rubriek 'Uit die Vrystaat' (1935d:951; vgl. ook Botha, 1940d): 'wat eties reg is, moet sosiologies moontlik wees.' En [k]ragtens die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing handhaaf ons dat die lig van Gods Woord ook op die gebied van die rasteorie moet skyn om rigting te gee' (Roux, 1947:14).

Hiervandaan is daar twee weë wat gevolg kon word: die apartheidsbeleid kon 'per beginsel' of direk uit die Skrif afgelei word. Waar die eerste weg opgegaan is, soos De Villiers (1946a; vgl. Rossouw, 1948c) gedoen het, is die vraag:

- (a) Wat is die beginsels waarop die *beleid* gegrond is, en
- (b) is daardie *beginsels* ook Bybelse beginsels?

De Villiers vind dat die apartheidsbeleid op sewe beginsels staan, wat volgens hom al sewe Skrifbeginsels is, naamlik: selfbeskerming, afsondering van ander nasies, afsondering van ander godsdienste, rassesuiverheid, sorg vir die nageslag, eie bestemmingsreg en die wet dat vermenging tot verdwyning lei.

Dat die 'beginsels' van selfbeskerming en volksbelang die basis van dié argument vorm, is duidelik.<sup>6</sup> Brits (1946b) gee dan ook toe dat *apartheid* elemente insluit 'wat vreemd is aan die Heilige Skrif,' maar verduidelik dan die basiese beginsel van die beleid soos volg: 'Met segregasie bedoel ek die herstelling en instandhouding van die rasseverbande en rasse-apartheid soos deur God met die skepping ingestel.' Daarmee word sekerlik nie bedoel dat apartheid die 'oorspronklike' rasse sal herstel nie, maar dat die skeppings*beginsel* van rasseverskeidenheid, wat deur die liberalisme vernietig is, weer deur die invoer van apartheid in ere herstel sal word.

Dit is by hierdie argumentlyn nie nodig om elke faset van apartheid 'skriftuurlik' te begrond nie. Hier hoef slegs die beginsel gefundeer te wees, terwyl die praktiese implikasies van die beginsel dan polities uitgewerk kan word.

Wanneer die tweede weg opgegaan word, naamlik om apartheidsmaatreëls Skriftuurlik te begrond, is die veronderstelde *natuurlike* drang tot selfbehoud waarmee die Bybel ondersoek word<sup>7</sup> egter nie so ooglopend nie. Trouens, dit word só voorgestel asof 'n objektiewe ondersoek van die Skrif eers *aan die lig bring* dat apartheid die wil van God is, en asof 'n Skrifondersoek eers aandui op watter vlakke van die lewe apartheid deurgevoer behoort te word. So bevind Brits (1946a:238) dat De Villiers se 'prinsipiële benadering' te swak is: 'Daar is m.i. sterker bewyse dat ons beleid Bybels is en deur God gewil is.' Du Preez (1950a:502; vgl. ook Redaksioneel, 1956a:37) gaan verder:

Ons kan en mag geen apartheid- of enige ander beleid voorstaan alleen uit 'praktiese oorweging' nie – ... want dit sal in laaste instansie tog nerkom op kleinlike, selfsugtige selfhandhawingspoging wat gebou is op menslike oorweging en wat vreemd is aan die wil van God. So volkome moet ons ons onderwerp aan Gods geopenbaarde wil dat as dit uit die Skrif blyk dat volkome gelykstelling en bloedvermenging, ja selfs die verdwyning van die blanke bevolking die wil van God is, ons dit heelhartig moet aanvaar en die morele moed moet hê om te erken dat die apartheidsgedagte uit sondige onbroederlikheid gebore was, en dan moet ons ook alle poging tot apartheid ... met krag teëwerk as srydig met God se wil.

Du Preez se veronderstelling is dus dat 'n mens objektief, dit wil sê sonder enige vooropgestelde idee oor God se wil, na die Skrif moet gaan om daar te wete te kom wat God se wil is. Dit is inderdaad wat sommige probeer het om te doen – of voorgegee het om te doen. Enkele van die argumente kan die saak illustreer.

Rasse verskil onder mekaar, en dit nie slegs uiterlik nie, maar ook innerlik. Dit is, volgens die Bybel, 'n *skeppingsgegewe* of *skeppingsordinansie* (Brits, 1946a:238). 'Die Woord van God leer ons,' aldus Vorster (1947a:5), 'hoe en wanneer die onderskeie rasse ontstaan het. En dis opmerklik dat die Bybelse indeling van rasse vandag nog deur wetenskaplikes gehandhaaf word.' Die Bybel sê daar was oorspronklik drie rasse, naamlik die nakomelinge van die drie seuns van Noag wat elk 'n eie innerlike lewe gehad het.<sup>8</sup> En hoewel dit so is dat Gam nie vervloek is nie, maar sy seun Kanaän, is daar tog onderskeid tussen Gam en die ander seuns:

Die ander ontvang 'n seën, maar Gam nie. Daarom kan die nakomelinge van Gam nie 'n vergelyking met die ander twee deurstaan nie. Hulle staan op 'n laer peil van beskawing as die ander ... Sem [word] aangedui as die besondere gunsteling ... Aan Jafet word ruimte beloof. Hierdie ruimte is gegee in die rigting van Europa. Dit was nie alleen ruimte van grondgebied en getalle nie. By die Jafetiete het die lewe sy hoogste ontwikkeling bereik ...

Ons neem dus as uitgangspunt van die rassevraagstuk wat God daaromtrent leer ... As ons dit aanvaar dan aanvaar ons ook dat die enig, waaragtige



oorsprong van die mensheid ons in die Bybel meegedeel word (Mentz, 1945b:12).

*Aanvanklik* was die mensheid dus een, soos die Skrif sê. Daarom is alle mense ook in beginsel voor God gelyk, moet daar gemeenskap wees tussen mense en moet alle mense mekaar liefhê. God het die mens egter so geskape 'dat hy die vermoë tot rasvorming in homself besit het ... Elke kind het erf-faktore besit wat, met die nodige isolasie en inteel, tot die ontstaan van 'n aparte ras kon lei ... Slegs die nodige isolasie en inteelgeleentheid het ontbreek' (Vorster, 1947a:5). En toe die drie seuns van Noag uiteengedryf is, 'het die verskil van omstandighede en die versk[il] van klimaat die diepe onderskeidings laat uitkom. Alleen deur dit aan te neem, kan ons die eenheid van oorsprong, soos deur die Woord van God aangegee, behou'.

Hoewel die mensheid dus een is, het God die mense met die *potensiaal* van rasvorming geskep en het die mensheid ook inderdaad deur die *voorsienigheid van God* opgesplit in verskillende rasse, volke en partye. In gehoorsaamheid aan die wil van God moet 'n mens dus die verskeidenheid eerbiedig (Venter, 1945a:12-13).

Dit beteken dat daar vir die Afrikaner slegs één Skriftuurlike weg op maatskaplike en politieke gebied bestaan, en dit is die *pad van isolasie*, 'dit wil sê die afsondering, die nie-gelykstelling van blank en nie-blank,' want, soos in die geval van Israel, lê die weg van gehoorsaamheid aan Gods bevel in die isolasie van die heidense volkere van Kanaän. Dit is die enigste waarborg dat die volk getrou sal kan bly aan die 'voorvaderlike sedes, tradisies en godsdiens' (Lategan, 1946b:2). En daarom moet elke vorm van *internasionalisme, ekumenisme, humanisme, modernisme en kommunisme* met hand en tand beveg word (Lategan, 1946b:3).<sup>9</sup>

Dit is duidelik in watter mate Kuyper se kultuurteorie en gedagte van 'isolement' hier *aangepas* is om binne die raamwerk van die Suid-Afrikaanse Calvinisme ingebou te word.<sup>10</sup> Dit is egter ook duidelik dat dié Calvinisme – ten spyte van die voorneme om 'slegs' na die Skrif te luister – idees soos natuurlike orde (wat deur die naëwe ervaring geken word), en skeppingsorde (wat uit die Skrif geken word), ofte wel natuurlike orde en Godswil, op dieselfde vlak gehanteer het.

Dit spreek duidelik uit die rapport oor rasseverhoudings wat in 1949 voor die Kaapse Sinode van die Ned. Geref. Kerk gedien het (Keet, 1949a:1005):

As 'n boom aan sy vrugte geken word en daar gelet word op die geseënde vrugte van bogenoemde beleid [d.i. die sendingbeleid] soos deur ons Kerk ... die afgelope honderd jaar toegepas is in die belang van die koninkryk van God en die bevordering van gesonde rasseverhoudings in ons land, dan is u kommissie oortuig dat hierdie beleidsrigting onder die leiding van die Heilige Gees gevorm en sover gevolg is en dat dit op die weg van Gods wil lê ... Op natuurlike wyse en met inagneming van die welsyn van blank en nie-blank het ons vaders en ons met 'n rein gewete voor God en oortuig dat ons nie teen die gees van Christus en die Heilige Skrif handel nie, op vreedsame wyse, met

onderlinge toestemming en ook om praktiese redes hierdie beleid toegepas ...  
God het ons beleid en werk geseën ...'

Hier word *natuurlike* verhoudings die keurslyf van wat reg is en die *natuurlike* geskiedenis die toetssteen vir die werk van die Heilige Gees en die wil van God. En omdat daar nie teenspraak kan wees tussen natuur en godswil nie, spreek dit vanself dat wat uit natuurlike oorwegings gedoen is – en dan geseën is – die wil van God is, en dat wat gedoen is, derhalwe Skriftuurlik móét wees. Die rubriek 'Uit die Vrystaat' (1950c:351) regverdig hierdie argumentslyn soos volg: In Johannes 16:12-13 sê Jesus aan sy dissipels dat daar nog baie dinge is wat Hy hulle sou wou leer, maar dat hulle dit 'nou nie kan dra nie.' Met die *baie dinge* wat die dissipels nog nie kan dra nie, dink Christus natuurlik aan ontsettend veel wat nog op aarde met die Kerk sal gebeur ... Dit sal die Heilige Gees alles kom leer.' So word die kerkgeskiedenis *heils*geskiedenis en die kerklike heilsgeskiedenis *openbarings*geskiedenis, en kan God se wil uit die geskiedenis van die kerk afgelees word.

Omdat die natuurlike geskiedenis normatief kan funksioneer, kon Strauss (1947a:7) sê: 'Laat ons die sif van ons *natuurlike* afkeer dig maak met die sement van die *Calvinisme*' (klem toegevoeg). Die Bybel het nog slegs die funksie om die natuurlike orde, soos dit deur die nuwe ervaring gesien word, te verklaar, te verstaan en in stand te hou: 'Die Skepper alleen kan vir ons die doel met die aparte rasse en die regte verhouding tussen hulle aangee' (Vorster, 1947a:4). Dis waarom Strauss (1947a:7) kon argumenteer dat, hoewel daar mense is wat reken die Afrikaner se natuurlike afkeer van die ander rasse is genoeg om hom van ondergang te vrywaar, en hoewel die natuurlike afkeer die vrug van God se 'behoudende genade' is, slegs gehoorsaamheid aan die Woord van God (wat hierdie afkeer begrond) 'n blywende waarborg sal bied.<sup>11</sup>

Dat hierdie skeppingsordelike 'natuurlike afkeer' wat 'dig gemaak moes word' met afsonderlike geriewe en woonbuurtes en gebiede egter niks anders was nie as blote rassevooroordeel (vgl. H.J. van Wyk, 1956) wat 'verskiftuurlik' is, soos Niederberger (1959) dit korrek ingesien het, blyk uit Keet se observasies en 'n aantal anomaliese situasies.

Keet argumenteer soos volg:

As daar 'n *blanke* gemeenskap was, wat dieselfde belydenisskrifte as ons het, dieselfde kerkregering, dieselfde liturgie en ook nog dieselfde taal praat (ek dink hier aan die Kléurlinge) sou dit ooit in ons gedagte opgekom het om vir hulle 'n aparte kerk te stig? Waarom moet dit dan as 'n liberalistiese eis vir gelykstelling beskou word wanneer ons meen dat so 'n skeiding op Skriftuurlike gronde nie geoorloof is nie? Die enigste verskil wat nog oorbly, is dié van kleur, en watter betekenis het kleur in die Christelike godsdienst? ... Hoe sou hierdie feit van die kleurgevoel dan niks daartoe bygedra het dat aparte Kerke tot stand gekom het nie?

Marais (1953:117) het gelyk dat Hanekom (1953a:53-54) se poging om Keet se argumente omver te gooi, niks anders was nie as rasionalisasies van rassisme.

Dié gevolgtrekking dwing hom ook aan 'n mens op as jy na 'n paar anomaliese situasies van die tyd kyk. Die 'natuurlike' *rasse-afkeer* moet dig gemaak word met afsonderlike woonbuurte en sosiale instellings. Maar as dieselfde 'natuurlike' afkeer van een *klas* mens (binne dieselfde groep) daartoe lei dat hulle 'n eie woonbuurt en eie sosiale inrigtings gaan stig, is dit sonde omdat dit aanleiding gee tot afsydigheid teenoor die naaste. So vermaan die Kommissie van Aktuele Sake (1946: 797) van die Raad van die Kerke:

Verskillende woonbuurte, verskillende belange, organisasies en ander Afrikaanse verenigings bring grotendeels die lede van een sosiale klas byeen. Sodoende ontwikkel daar 'n toestand van sake waardeur persone van verskillende sosiale klasse in verskillende gedagte- en gevoelswêreldes lewe. Hierdie proses van afsondering ... is reeds in ons volkslewe in volle wording ... Dis slegs 'n geringe stap verder om 'n houding van onverskilligheid, koudheid en gevoelloosheid te ontwikkel. Nie alleen is 'natuurlike afkeer' nou verkeerd (terwyl dit by apartheid reg is) nie, maar *vertroebel* 'isolasie' menseverhoudinge op die duur, terwyl dit presies isolasie is wat in die geval van rasse mense met mekaar sal *versoer*.

Net so is dit nie 'onskriftuurlik' as Afrikaners en Engelse 'die gemeenskap van die heiliges daadwerklik in beoefening bring as 'n sigbare werklikheid' en die 'gemeenskapsband van die christelike broederskap wyer ... laat geld' nie (Rex, 1950: 665), maar as dieselfde 'oor die kleurgrens' geskied, is dit teen die skeppingsordeninge en die geopenbaarde wil van God, en moet diegene wat dergelyke kontak bepleit, *berou* toon – soos die kerkraad van Reitz van Keet verwag het (*Die Kerkbode*, 22/3/1950, 576 – vgl. ook Latsky, 1950a:687). Waar die Kaapse Sinode van 1857 bevind het dat dit 'wenschelijk en schriftmatig [is] dat onze ledematen uit de Heidenen in onze bestaande gemeenten opgenomen en ingelijfd worden, overal waar zulks geschieden kan' (Latsky, 1950a:687), daar was dit nou skriftuurlik *verbode* om so te dink. Hoewel dit onskriftuurlik is wanneer verskillende groepe en rasse in één onderwysstelsel ingelyf word, is daar geen beswaar dat *swart* kinders *bruin* skole besoek nie (Bessinger, 1958).

Hieruit is dit duidelik dat die hele poging om apartheid 'Skriftuurlik' te fundeer, 'n poging was om 'n stuk *natuur* Skriftuur te verklaar, omdat die Calvinistiese *vertrekpunt* die 'skriftuurlikheid' van alle handelinge vereis het.

Eintlik moes die gereformeerde opvatting van die *radikaal* gevalle natuur verhoed dat skeppingsordeninge uit die natuur afgelees word. Daarom moes daar in die geval van apartheid (waar die gevalle natuur normatief gemaak is) 'n 'conventional twist' uitgevoer word. Dit is daarom miskien nie verbasend nie dat die *sondebegrip* hier op 'n eienaardige manier ingespan is.

Vir sommige is apartheid die gevolg van verskillende *grade* in die sondeval: Ons sien ... die rasseverskeidenheid as 'n direkte gevolg van die sondeval ... Die sondeval het ... die sielelewe van die mens ontwig en ook sy uiterlike natuur skeefgetrek. Ons vind dat hoe meer 'n ras na die primitiewe stadium neig, hoe meer hy afvallig van God is, hoe meer bekrompe sien sy liggaamsbou daar uit en hoe minder aansienlik vertoon dit. Sommige rasse is deur die sonde so ver uitmekaar gedryf dat daar nooit sprake kan wees van vermenging nie. Vermenging tussen Europeaan en Bantoe kan dus nie plaasvind nie (Roux, 1947:14).

Hier is hoegenaamd geen sprake meer van die gereformeerde begrip van 'n algemene en radikale sondeval nie. Daar is nou selfs sprake van 'n graduele sondeval, sodat daar 'n onderskeid getref kan word tussen rasse wat dieper en ander wat 'vlakker' geval het en dat 'n mens die 'graad' van gevallenheid met die blote oog uit mense se liggaamsbou kan bepaal.<sup>12</sup>

Ander skrywers volg egter 'n presies omgekeerde weg: die verdeling in rasse was God se weg om die sonde te *beteuel*. 'Want ook die moderne rasekunde leer dat daar deur die vorming van ras ... nie alleen vaste sedes en gewoontes gekweek word nie, maar stabiliteit en harmonie geskep word. En ons weet wat dit beteken in die stryd teen die sonde' (Vorster, 1947a:5). Vermenging van die rasse, soos die kommunisme en liberalisme wil, is om die mag van die sonde weer los te maak. En dit is sonde, omdat dit saambring wat God geskei met die oog op die beteueling van die sonde (Vorster, 1947a:4-5). Dit leer die Skrif ook duidelik in boeke soos Esra en Nehemia (Vorster, 1947a:5), terwyl selfs Christus hierdie skeidsmure nie afbreek het nie, soos blyk uit Handeling 2, waar die Heilige Gees self die verskeidenheid van volkere eerbiedig (Vorster, 1947a:6).

Hoe ook al beredeneer: twee 'beginsels' kom teenoor mekaar te staan: assimilasie en segregasie. Assimilasie (waar die regte van die individu beklemtoon word afgesien van die groep waaraan hy behoort) berus op 'liberale grondslag en hou nie rekening met die Woord van God nie' (Roux, 1947:14; vgl. Van der Walt, 1948: 10). Die Calvinistiese standpunt, daarenteen, is gegrond op die Woord van God en daarvolgens 'is die individu sonder sy groep misplaas' (Roux, 1947:15).

Dié 'begroning op die Woord van God' is nie slegs deur individue onderneem nie, maar ook deur die 'Kommissie vir Aktuele Vraagstukke' van die Raad van die Kerke – dieselfde kommissie wat teen 'klasvorming' standpunt ingeneem het. Die Kommissie het 'n studiestuk voorberei wat sonder enige wysiging deur die Raad van die Kerke aanvaar is (Van Rooyen, 1948b).<sup>13</sup> Hoewel die Transvaalse sinode die rapport terugverwys en die Kaapse sinode sy eie (meer pragmatiese) stuk opgestel het, was Van Rooyen (1948b:7) – as professor in Ou Testament – van gedagte dat die rapport "n korte, heldere en uit die Skrif goed gefundamenteerde stukkie werk' was, waarin die opstellers die beginsel van apartheid 'met helderheid en beslisterheid ... uit die Oue sowel as die Nuwe Testament ... [gefundamenteer] het.'

Die Raad van die Kerke se stuk bestaan uit twee dele: 'Rasse- en nasionale apartheid in die Skrif,' en 'Voogdyskap in die Skrif.' In die eerste deel is daar vyf rubrieke:

- (a) Die [S]krif poneer die eenheid van die menslike geslag ('n hele rits teksverse word genoem).
- (b) Die Skrif vermeld en veronderstel die geledinge van die menslike geslag in rasse en volke as 'n daad van God: by die taalverwarring by Babel, in die toesegging aan volkere van hul blyplek (Am. 9:7; Hand. 9:7), Christus se eerbiediging van volkereverskeidenheid in sy bediening, die Heilige Gees se eerbiediging van volkereverskeidenheid op Pinksterdag, en die Skrif se erkenning van die voortbestaan van volkere in die sendingbevel van Jesus en tot met die wederkoms.
- (c) Die apartheid strek hom uit oor die hele gebied van die volkslewe, naamlik nasionale apartheid (God plaas 'n heining om Israel), sosiale apartheid (Israel mag nie vermeng of saam eet met die ander nasies nie) en godsdienstige apartheid (God veroordeel gemeenskap met die heidene).
- (d) Gods seën rus op die eerbiediging van die apartheid; behalwe vir enkele uitsonderings – soos Rut en Timoteus – seën God Israel se afsonderlikheid, maar straf vermenging.
- (e) In Christus kom 'n hoër, geestelike eenheid tot stand. Dié eenheid 'hoort tot 'n ander terrein as dié van die natuurlike lewe' en bestaan in die 'onsigbare kerk', waarin die eenheid ten spyte van die verskeidenheid gevind word.

Terwyl daar, volgens die opstellers, duidelike direkte Skrifbewyse is vir apartheid, kan direkte Skrifbewyse 'vir die voogdyskap van een volk oor 'n ander ... moeilik aangevoer word,' hoewel die *beginsel* af te lei is uit twee Skrifwaarhede, naamlik

- (a) dié van die menseverhoudings van outoriteit en piëteit, en
- (b) dié van die verpligting van mense teenoor medemense<sup>14</sup> (Van Heerden, 1958:104; Pauw, 1958).

Dié studiestuk, soos alle pro-apartheidstukke wat tot dusver in die konteks van die apartheidsdebat aangehaal is, kan slegs binne die volgende parameters op enige geldigheid aanspraak maak:

- (a) die 'natuurlike orde' soos deur die nuwe ervaring beleef, vorm die basis van refleksie;
- (b) die Skrif belig slegs dié natuurlike orde sodat dit verstaan kan word, en kan nie daarmee in stryd wees nie;<sup>15</sup>

- (c) die Skrif bevat feillose historiese informasie oor die oorsprong, orde en doel van die natuurlike orde aan die hand waarvan die natuurlike orde verstaan kan word; en
- (d) die Skrif kan objektief uitgelê en verstaan word óm die natuurlike orde te belig.

Punte (a) en (b) vorm, soos reeds vroeër aangedui, die basis van die Christelike wetenskapsbeskouing, terwyl (c) en (d) die geïmpliseerde Skrifbeskouing behels, en terselfdertyd die terrein omskryf waar die teologiese wetenskap sy bydrae tot die wetenskap in die algemeen kan lewer, naamlik Skrifuitleg.

Om sy bydrae op 'n sinvolle manier binne dié teoretiese raamwerk te kan lewer, móét die Bybelwetenskap die Bybel beskou as 'n bron van historiese informasie. Indien die verhaal van die sondeval, die seuns van Noag of die toring van Babel byvoorbeeld *onhistories* verklaar sou word, sou die hele 'Skrifargument' oor apartheid – en daarmee oor 'n Christelike staatkunde – tuimel. Net so: indien die skeppingsverhaal *onhistories* verklaar sou word, sou die argument teen die evolusieleer verval. Skrifgegewens móét dus histories wees om die natuurlike historiese situasie te kan belig. Dis daarom dan ook te verstane dat daar so sterk teen die 'modernisme' te velde getrek is en waarom die 'gereformeerde' reëls van letterlike Skrifuitleg kritiekloos as vanselfsprekende voorveronderstelling geponeer móés word.

En daarmee is die vereistes van wetenskap, soos deur die Christelike wetenskap self neergelê, naamlik die kritiese toetsing van oorgeërfde kennis, vir die wetenskap van *Skrifuitleg* opgeskort. Die hele kwessie van Skrifbeskouing en teksuitleg is – net soos by die fundamentalisme – tot die kader van selfevidente veronderstellings beperk en daarmee onder die reël van *contra principia negantem, non est disputandum* veilig gestel.

Dis nie dat die voorstanders van dié opvatting – wat by verre in die meerderheid was in die Ned. Geref. Kerk – hulle altyd onbewus was van dié toedrag van sake nie.<sup>16</sup> Vergelyk die volgende argument van Venter (1950:7):

Dit spreek nou natuurlik vanself dat dit nie beteken dat alles wat bv. aan die Israel van die Ou Testament voorgeskrywe is, letterlik toegepas kan en moet word op die rassevraagstuk van die huidige dag nie. Dit is 'n ou en uitgediende beskuldiging wat gereeld gemaak word deur diegene wat in werklikheid nie die bestaansreg van 'n Christelike staatsleer wil toegee nie ... Maar hulle [d.i. die Ou-Testamentiese voorskrifte] is tog nie om hierdie rede volkome waardeloos nie; die gesag van die Skrif gaan oor alle aardse verhoudinge, en die godsdienstige kan nie afgeskei word van die natuurlike lewe nie ... Hoe seer ons ook die besondere aard van die roeping van Israel erken, mag die ou testamentiese heilsgeskiedenis tog nie, in Barthiaanse trant, as bo-histories beskou word nie. Israel se roeping ten aansien van die besondere openbaring kan nie losgemaak word van sy volksbestaan nie. En sy volksbestaan het nie alleen godsdienstige, maar ook kulturele, politieke ens. aspekte gehad; wat die

Skrif ons met betrekking tot laasgenoemde sake meedeel, is ook tot ons lering en vermaning geopenbaar. Oorbeklemtoning van die besondere aard van Israel se roeping kan baie maklik lei tot aantasting van die normatiewe gesag van die Heilige Skrif.

Hier word die nie-analogiese verband tussen die Bybelse en die Suid-Afrikaanse situasie ingesien en toegegee, maar dadelik weer agter 'n ('anti-rewolusionêr' en 'realisties')<sup>17</sup> hergedefinieerde *betekenis* van die uitdrukking 'die normatiewe gesag van die Heilige Skrif' verskans. Hier het 'n mens te make met 'n spesifieke 'conventional twist,' waar die argumentbasis verskuif word van die kulturele relatiwiteit van Skrifuitsprake na die *gesag* van die Skrif.

Dieselfde 'conventional twist' geskied ook op die ander pool van die argument: wanneer die argumente teen die Skriftuurlikheid van apartheid te sterk word, word apartheid laat vaar en gekies vir 'afsonderlike ontwikkeling' (Kritzinger, 1956:723).

In die lig van die Skrifbeskouing en Skrifgebruik van die apartheidsteoloë is dit te verstane dat diegene wat hulle teen die Skriftuurlike begroning van apartheid verset het, juis op die probleem van die veronderstelde Skrifbeskouing en "n nuwe metode van Skrifverklaring' gewys het. Keet (1949b:1046) roep in verband met die Rapport oor Rasseverhoudinge wat voor die Kaapse Sinode gedien het (Redaksioneel, 1949h) byna wanhopig uit:

'n Mens kan maar net jou hande saamslaan en sê: waar kom die kommissie aan so 'n Skrifbeskouing en Skrifverklaring? ... Ek kan maar net hier plegtig verklaar dat hulle beslis nie so 'n Skrifbeskouing [waarin die feitlikhede van die Skrif 'n *normatiewe* karakter ontvang] op die Kweekskool geleer het nie, en hulle sal dit ook nêrens elders in die Christelike Kerk vind nie.

Keet (1949b:1048) wys ook daarop dat, indien die Bybel gebruik moes word soos die kommissie dit gedoen het, die feit dat man en vrou van mekaar verskil *mutatis mutandis* sou beteken dat God gewil het dat hulle moet skei en apart van mekaar lewe. Later wys Keet (1950:577) nog eens op die sonderlinge Skrifgebruik by die apartheidsteoloë en noem dit 'so buitengewoon en sonderling ... dat hulle in die Christelike Kerk met hul eksegese geïsoleerd staan en deur geen enkel Skrifverklaarder, gereformeerd of ongereformeerd, van die verlede of die hede, gesteun word nie'.

Net so het Marais (1950:14 – kursivering toegevoeg) byvoorbeeld geprotesteer: Vroeëre skrywes in Die Kerkbode en elders het ook reeds op ander gebreke gewys in die *gebruik wat van die Skrif* gemaak word ten opsigte van die regverdiging van sogenaamde rasseapartheid. Ek wil ten aanvang graag 'n paar bedenkinge inbring teen die *manier* waarop die Skrif in die reël aangevoer word

...

Marais voer dan aan dat 'n mens op dié metode af veelwywery en slawerny kon regverdig. Daarna stel hy dié belangrike vraag: '*Het Christus, het die N.T. dan*

hoegenaamd geen verskil in menslike verhoudings gemaak nie<sup>18</sup> en gaan dan voort om die verskil wat Christus aan die 'natuurlike orde' kom maak het, in detail uit te spel, om sodoende die beroep op die 'natuurlike orde' te ontsenu (vgl ook Retief, 1946a:329; 1946b:859; Marais, 1948c:311-312).<sup>19</sup>

Vir eers onderwerp hy die beskouing van die geskiedenis wat ten grondslag van die Calvinistiese beskouing lê en waarvolgens die geskiedenis 'n *'permanente statiese toestand'* is, aan kritiek en stel dan die dinamiese proses waarlangs God die geskiedenis gelei het, in die plek daarvan (Marais, 1950: 22). Tweedens word aangetoon dat daar in die Nuwe-Testamentiese geskrifte twee beginsels aan die orde is: 'n radikale en 'n konserwatiewe, en dat die radikale beginsels altyd daarop uit is om die konserwatiewe beginsel *op te hef* en te verander (Marais, 1950:23-24). Dit is juis op grond van dié dinamiese beginsel van die geskiedenis dat sommige teenstanders teen apartheid (soos die GES (Redaksioneel 1858j:281), Marais en Keet) indertyd te vinde was vir die idee van 'n *voorlopige* voorgdyskap van blank oor nie-blank. Dis ook waarom Keet liever nie van 'n Christelike 'oplossing' van die vraagstuk wou praat nie, maar van 'n Christelike *rigting* – 'n standpunt wat die voorstanders van apartheid (met hul statiese geskiedbeskouing) maar net nie kon verstaan nie. Voorstanders van apartheid het voortdurend op 'n finale *oplossing* aangedring (Retief, 1956:867). Dié sentiment is ook gedeel deur die volkskongres van 1956 en die Thomlinson-verslag (Loots, 1956a:155; vgl. ook 'Landdros', 1956:605).

Die (dinamies-historiese) hermeneutiese raamwerk wat Marais gebruik en waarvolgens daar in die Bybel méér as een 'prinsiep' aan die werk is, sodat latere geskrifte kritiek op vroeëres kan uitoefen, sowel as die metode van Skrifuitleg wat hy in sy gedetailleerde eksegeese van 'n aantal perikope gebruik, verskil *radikaal* van die heersende Calvinistiese manier van doen, en is daarom ook deur die Calvinistiese meerderheid onder verdenking geplaas en verwerp (vgl. ook Marais, 1948a:1596-1597; 1948b:632-634).

Nog skerper as Marais was die reaksie van Pistorius (1950; vgl. ook Pistorius, 1948a:1279), waarin hy elke 'Skrifargument' wat deur die rapport van die Raad van Kerke geopper is, aan kritiek onderwerp om dan tot die slotsom te kom (1950:29): Maar dit is teen die Skrifbenadering eerder as teen die Skrifverklaring dat ek dit het. ... [D]ie Kapenaars<sup>20</sup> het dieselfde fout gemaak as die Transvalers: hulle het stutte gaan soek in die Skrif, nie leiding nie.

Pistorius het, soos Marais, ingesien dat die Calvinistiese beginsel van *contra principia negantem, non est disputandum* te veel krities ongetoetste *principia* bevat het en dat dié *principia* mettertyd 'n hele denksisteem omvat het wat weer 'n bepaalde Skrifbeskouing en eksegetiese metodiek voorgeskryf het. Terwyl Pistorius (1950:30-31), soos Marais, op die tydshistoriese omstandighede wys waarbinne die Bybel ontstaan het en wat mede in berekening gebring moet word wanneer die Skrif



verklaar word, lê Van der Lingen (1946:176) saam met hulle die vinger op die hermeneutiese 'wond': 'Om so 'n beskouing aan die Woord te toets is iets anders as om die Woord te gebruik om krag te verleen aan 'n beskouing wat 'n mens reeds huldig en waarvan hy nie van plan is om af te sien nie. Loop ons nie gevaar om die twee te verwar nie?' En Keet (1950:577): 'Wanneer sal ons eerlik genoeg wees om te erken dat dit niks anders as ons kleurgevoel is wat ons tot sulke Skrifgebruik lei?'

Dat hulle gevolgtrekking juis is, blyk uit die argument hierbo oor die gebruik wat die Calviniste van die Skrif gemaak het om die 'natuurlike orde' mee te verklaar. Dit blyk ook klinkklaar uit Kock (1948a:265-266) se verklaring dat die Calvinistiese volksfilosofie 'gekwalfiseer' word deur kultuur en kultuurroeping, maar 'gefundeer' word in die *biologiese* rasse-eenheid, en uit Hanekom se historiese oorsig oor die natuurlike ontstaan van kerklike apartheid in die Ned. Geref. Kerk (Redaksioneel, 1948i:664-665; 1948j:724-725). Die *uitgangspunt* was inderdaad die nuwe ervaring van die natuurlike orde<sup>21</sup> – wat Marais (1952:288) terugvoer na die era van slawerny.<sup>22</sup>

## I Die eis van realisme in Skrifverklaring

In die literatuur van die era, onder bespreking is daar talle voorbeelde wat daarop dui dat realisme/objektivisme 'n hoeksteen van die hele denksisteem vorm. As Müller (1953:141) byvoorbeeld verduidelik waarom Lasarus, nadat Jesus hom uit die dood opgewek het, niks gesê het oor die wêreld anderkant die graf nie, is dit duidelik dat hy die verwysings in die verhaal realisties verstaan, aangesien hy verskillende werklike historiese situasies rekonstrueer en as moontlikhede teen mekaar opweeg. Daarby sou 'n mens kon voeg Du Toit (1953:769) se realistiese interpretasie van verskillende religieuse konsepte; Duyvené de Wit (1953a-c) se uiters realistiese interpretasie van Genesis 1; 'Uit die Transvaal' (1953b:261, 269) se realistiese opvatting oor die 'persoonlikheid' van die bese en kategoriese verwerping van enige 'rasionalistiese' interpretasie daarvan; Venter (1954) se bespreking van die konsep 'ewigheid' as 'kreatuurlike ewigheid' waarin 'die gesaligde siele 'n bese het van ... tydsduur' (omdat hulle volgens Op. 6:10 aan God vra *hoe lank* hulle vrylating nog sal neem om werklikheid te word) en Potgieter (1954b) se siening oor dieselfde aangeleentheid. Dit is hierdie realistiese opvatting oor die referensiële waarde van Bybelse woorde, sinsnedes en verhale wat daartoe gelei het dat Müller (1958b:403, 405) sterk beswaar aangeteken het teen die 'verbeeldings-invoeginge' in F.A. Venter se roman *Man van Cirene*, en wat soortgelyke kommentaar oor die film *The Ten Commandments* ontlok het (Van der Merwe, 1959:390 e.v.). Só realisties neem Van Niekerk (1954:292) Genesis 1:27 se opdrag van 'wees vrugbaar, vermeerder en vul die aarde' dat hy hom oor die geweldige moontlikhede van die atoomera verbly:

As ons nou let op die bangmaakstories ... oor oorbevolking en hongersnood ... sien ons nou dat hierdie vrees nie hoef te bestaan as die mens gelowig teenoor God sy verstandelike gawes gebruik tot beswil van die wêreld nie ... as gelowige Calviniste hoef ons nie te sidder uit vrees nie, maar verwelkom ons dit [die atoomewu] want ons besef opnuut weer wat God se voorsienigheid vir sy skepsel beteken. Ons roeping en taak is: Wees vrugbaar, vermeerder en vul die aarde en onderwerp dit.

## J Objektiviteit as vereiste

‘Was staan dat die [argeologiese] ontdekkings objektief beoordeel moet word sonder enige subjektiewe presupposisies ... Die godsdiens moet rein objektief beoordeel word, en nie uit die subjektiewe oogpunt van die ewolusieteorie nie, wat ‘n naturalistiese beskouing van die godsdiens huldig ... Op hierdie wyse word die kenmerke van die godsdiens, die bo-natuurlike Gods-openbaring, die wonderre, die supra-naturalisme en die profetisme op subjektiewe gronde beoordeel en ‘n valse voorstelling daarvan gegee’ (Lategan, 1941:107).

‘Eie of vooropgesette opinies kan glad nie in aanmerking kom nie, want die Christen moet hom onvoorwaardelik buig voor die gesag van die Heilige Skrif. Die groot vraag bly dus: wat sê die *Bybel* oor die saak?’ (Snyman, 1946a:19-20).

Objektiviteit staan in hierdie tradisie hoog aangeskrewe, maar dan gaan dit hier om ‘n besondere soort objektiviteit. Dit gaan nie oor ‘n tipies positivistiese ‘waardevrye onbevooroordeeldheid’ waarin die navorser ‘n soort *tabula rasa* is waarop objekte indrukke maak nie – hoewel dit die indruk is wat Hanekom se kritiek op Marais se *Kleurkrisis in die Weste* maak. Hanekom (1952a:1054) skryf: ‘Ons het hier nie te doen met ‘n objektiewe wetenskaplike verhandeling nie, maar met ‘n persoonlike waarneming waarin daar ‘n sterk subjektiewe klank gehoor word – ‘n *reisbeskrywing met ‘n tema en ‘n tendens!*’ Marais moes in staat wees om dinge te sê soos dit is. In stede daarvan het hy die feite tematies, en daarby ook vanuit ‘n bepaalde gesigshoek, behandel, wat aan die boek ‘n ‘tendens’ gee.

## K Letterlike woordeksegese

Colijn (1946b:8) merk met betrekking tot die woord *hajetâ* in Genesis 1:2 op: ‘Aan hierdie eenvoudige werkwoordjie hang die negatiewe kritiek ... en die sogenaamde ‘Restitusie’-teorie hulle hele eksegetiese misbaksel ... ’ en gaan dan voort om die presiese tydspek van die werkwoord te ontleed om dan die restitusieteorie in verband met die skepping verkeerd te bewys. En W.H. du Plessis (1949:504-507) maak ‘n analise van die sogenaamde ‘evangeliste-amp’ in die Nuwe Testament (mense wat saam met die apostels gereis het) en pas dit dan toe op die (swart) evangeliste van sy tyd: evangeliste kan opdragte van kerklike ampsdraers uitvoer, maar het nie die gesag om gemeentes te stig nie. Dit is ook ‘n tydelike amp

totdat die kerk onder 'n bepaalde bevolking gevestig is, waarna dit verdwyn. Dié oud-kerklike patroon word dan normatief vir die huidige situasie. In dié twee voorbeelde interpreteer of sensureer die (grammatiese betekenis van 'n) Bybelse teks onderskeidelik moderne teorieë en 'n moderne kerkpolitieke opvatting.

Daar is egter ook talle voorbeelde van die omgekeerde proses waar *huidige* omstandighede sonder moeite die interpreet word van die Bybelse teks. Dit gaan in dié gevalle normaalweg oor 'n soort psigologiese eksegeese wat direk voortvloei uit die realistiese opvatting van die Bybelse teks waarin daar geen onderskeid gemaak word tussen die Bybelse en moderne kulture nie. Van Rensburg (1951:1193) sê byvoorbeeld – met 'n duidelike terugprojeksie van 'n moderne (Gereformeerde) roepingsbewussyn na die tyd van Jona: 'Omdat hy 'n dienskneg van God was ... moes sy gewetensbeskuldiging ondraaglik gewees het. Die vraag of hy nie maar, trots al sy besware, die opdrag van die Here moes vervul het nie, het hom gedurig gepla. Die tweestryd was so onhoudbaar dat daar, volgens sy sienswyse, net één uitkoms was: hy moes só ver weggaan dat dit onmoontlik sou wees om dit ooit weer naby Ninevé te kom.'

## L Die rol van die belydenisskrifte in die eksegeese

Al gee *Die Kerkbode* (Redaksioneel, 1952e) ook toe dat 'n mens moet waak teen 'n dorheid en intellektualisme in die leer, is dit tog daarop bedag dat 'vroomheid nie altyd die deurslag kan gee nie, en dat 'n mens vroom en toegewyd kan wees en tog in allerlei dwaalleer verstrik kan raak. Die Skrif handel oor 'n menigte sake ... maar dan het ons behoefte dat die verskillende drade vir ons in één sistematiese geheel saamgetrek sal word, sodat ons 'n vaste lyn as rigsnoer kan hê ... En dis juis hier waar die *leer* van die Kerk ons te hulp kom, soos dit in die belydenisskrifte neergelê is' (Redaksioneel, 1952d). As Van der Spuy (1952) die redakteur daaraan herinner 'orthodox sinners will find that the Hell is hot' en vermaan dat ons nie die leer in die plek van Christus moet plaas nie, antwoord die redakteur (Redaksioneel, 1952f) dat die belydenis ons juis teruglei na die Skrif as die enigste gesag. Om te sê: 'nie die belydenis nie, maar die Bybel; nie die leer nie, maar die lewe' is tipies van die modernisme, en die begin van die 'slopingswerk' aan die Bybel self. Vir die redakteur is die belydenisskrifte dus op sigself duidelik en sonder meer in ooreenstemming met die Skrif self.

Dis ook wat Lategan sonder vrees vir teenspraak uitspel (Malan, Lategan & Van Rooyen, 1936:39-40): 'As Bekommerd dit alles bedoel, dan tas hy seker ver mis en dan bewys dit juis hoe die subjektivisme sy ganse teologie en uitsig beheers. Wat beteken die belydenisskrifte vir Bekommerd? Is die konfessies van die Kerk dan nie 'n verklaring van die geloof wat die Kerk as gemeenskap huldig nie? Is hulle nie 'n suiwere en duidelike uitdrukking van die geloofsoortuiging wat die Kerk op grond van Gods Woord geformuleer het nie? Is hulle dan nie die enige ware interpretasie

van wat die Kerk as haar leer kan en wil hou nie? Het ons dan nog bo-op [behoefte] aan 'n gesaghebbende interpretasie van die een of ander groot meester oor die belydenisskrifte self?

In beginsel kon 'n eksegeet van die belydenis verskil, maar in die praktyk is dit nie werklik geduld nie – soos uit die toon van Lategan se betoog hierbo blyk. Lategan (1938:268-269) wys 'n predikant wat 'n beskrywingspunt oor 'n fout in die belydenis na 'n Ring ingestuur het, baie skerp tereg. Hy kritiseer die Vrije Christelĳ Gereformeerde Kerk van die OVS ook baie skerp en wys dié kerk se 'hersiening van die leer soos vervat in die Drie Formuliere van Enigheid' en die 'nadere verklaring' wat hulle daaraan gee (Lategan, 1944c:12) ten sterkste af. Maar hy vergeet kennelik dat die Ned. Geref. Kerk self in 1928 tydens die Du Plessis-saak 'n 'nadere verklaring' van die Formuliere moes gee.

## M Kerklike leer as finale kontrole oor die waarheid

Cloete (1936:319) meen dat, om ruimte te maak vir 'verskil van interpretasie,' tiperend is van die Neo-Modernisme<sup>23</sup> en Colijn (1946b:10) dat, om by die interpretasie van Genesis 1:1-3 vir 'n konsep van evolusie ruimte te wil maak, by voorbaat 'volstruispolitiek [is] wat onheilĳ en gevaarlik is, om nie te praat van vals en onwetenskaplik nie.' Die 'gevaarlike onwetenskaplikheid' lê nie in 'n bedreiging van die Belydenisskrifte as sodanig nie, maar in die feit dat 'n afwykende opvatting die spreker se (kerklik-)veronderstelde *anti-evolutionistiese wêreldbeskouing* in gevaar stel.

In die rubriek 'Uit die Vrystaat' (1946a:31-32; 1946b:252-253) word die *kerkleer* besonder benadruk. In laasgenoemde bydrae heet dit letterlik: 'Dis die leer en leer wat salig maak ... Deur te leer en nog met erns te leer, kom ons tot kennis van God en hierdie kennis is vir ons die ewige lewe.' In dieselfde rubriek ('Uit die Vrystaat', 1948a:62) lui dit later: 'Daar moet dus vir die Kerk van Christus 'n *Kerkleer wees langs die Bybel*. [Daar was 'n *Kerkleer* vóór Christus. Christus het die *Kerkleer*] verder uitgebou met komende afval, groot verdrukking, opstanding, oordeel, ens., ens. Die Apostels ... het dieselfde *Kerkleer* verder gebou bv. met Sondag, Doop, Nagmaal, inspirasie, geloof, heiligmaking, ens., ens. En in die geskiedenis van die Kerk is ook met gebed en sinodale besluite aan gesonde *Kerkleer* voortgebou ... As iemand nou nie dié leer bring nie, moet lidmate hul *onskriftuurlike liefde en verdraagsaamheid* laat staan ...' Hier is selfs sinodale besluite kanoniek en op dieselfde vlak as die 'leer van Christus.' Dis ook waarskynlik waarom F.A. Kock (1946:413) Keet verkwalik dat hy die 'dogmatiek' (synde die verklaring van die belydenis) onderwaardeer en 'op losse skroewe stel' as hy dit as menslike nadenke beskou (vgl. Keet, 1946:503).

Die vereenselwiging van die Skrif met menslike nadenke óór die Skrif gaan ook verder. Terwyl daar by Potgieter (1946:380) nog 'n membraan tussen die Woord van God en prediking bestaan, trek Pienaar (1952) 'n reguit lyn tussen die waarheid,

kerklike leer en die prediking: 'Wat is die ware dogma? Is dit nie die ware en regte begrip van God, die Vader, van Christus, die Seun en die Heilige Gees nie? ... Deur dogma (leer) bedoel ons die *waarheid* soos ons dit in die Heilige Skrif, die geïnspireerde Woord van God het. En nou is dit tog seker hoofsaak dat die prediker die WAARHEID sal ken en dit aan sy toehoorders sal bring.' Dit is miskien waarom sommige die predikant, kragtens sy *amp*, as 'n verlengstuk van die hele sisteem beskou het, sodat sy uitsprake oor die leer feitlik as bo kritiek verhewe beskou kon word (vgl. AJHS, 1958 en die antwoord van De Wet, 1958:380-381).

Waaruit hierdie 'suiwere kerkleer' die waarheid geput het, blyk uit die gronde wat *Die Kerkbode* (Redaksioneel, 1948c:392) aanvoer om lidmate af te raai om hulle by die 'sektes' aan te sluit: '[Deur by sektes aan te sluit] raak ons al hoe meer vervreem van diegene wat die naaste aan ons staan en aan wie ons met bande van bloed, godsdiens en kultuur ten nouste verbind is. Die Kerk betreur hierdie verwydering ... Wat ons vandag nodig het, is die aanwakking van die ware gereformeerde vroomheid onder ons volk ... wat in ooreenstemming is met die *Skrif* en *belydenis* en met die *Calvinistiese karakter van ons volk*. (Kursivering toegevoeg).

## N Calvinistiese hoër kritiek ter verdediging van Calvinisme

Rossouw (1951a:1029) maak ernstig beswaar teen 'n vroeëre stuk in die *Die Kerkbode* wat Markus 13:32 ('Maar van daardie dag en die uur weet niemand nie, ook nie die engele in die hemel *of die Seun nie*, maar net die Vader') volledig aangehaal het. Rossouw argumenteer:

- (a) Die woorde 'of die Seun' veronderstel onkunde by Christus en onderskryf derhalwe die kenosisleer.
- (b) Die gewraakte woorde kom nie in die parallelle Matteus 24:36 voor nie, en
- (c) sekere manuskripte laat dit ook in die Markusteks weg.
- (d) Dit is ondenkbaar dat Christus nie weet wanneer die wedekoms is nie: na sy mensheid kon Christus nie weet wanneer die wederkoms sal wees nie, maar na sy Godheid móés Hy dit weet.

Daarom verklaar Rossouw die teks soos volg: Niemand weet die dag en die uur nie. Sels *die Seun sou dit nie geweet het* as die Vader dit nie aan Hom bekend gemaak het nie. En dan gaan hy voort: 'Op baie deugdelike gronde, Skriftuurlik en dogmaties, is bedoelde sinsnede [of die Seun] ... 'n duidelike dwaalbegrip.'

Groenewald (1951b:1417) het Rossouw skerp tereggewys: 'In sy ywer om 'n algemeen aanvaarde dogmatiese waarheid te verdedig, het hy daarby nou 'n verklaring van Mark. 13:32 aangebied wat volstrek ontoelaatbaar is, en wat neerkom op 'n aanranding van die geskrewe Woord.'

Dié episode illustreer hoe sterk die kerklike dogmas as interprete van die Bybel gefunksioneer het. Die dogmas is egter onder meer deur die relevante lewens- en wêreldbeskouing geïnformeer en het so deel geword van die veronderstellings waarmee die Bybel uitgelê moes *ten einde subjektiewe willekeur uit te sluit* en die teks 'objektief' te verstaan.

## O Harmonisering en onbeargumenteerde afwysings van ander standpunte

### *Harmonistiek*

Van harmonistiek is daar talle voorbeelde: vergelyk

- (a) Kotzé (1937a) se verduideliking van Kain se vlug en huwelik,
- (b) Venter (1942a:297-298) se verklaring van die vrugte van die 'boom van kennis van goed en kwaad',
- (c) sy uitleg van Kain se vrees vir die 'ander mense' (1942b:444);
- (d) sy verklaring van die feit dat die sondvloed nie oor die hele aarde was soos die Bybel sê nie (1942b:445);
- (e) sy verklaring vir die feit dat die mensheid, ten spyte van die hoë ouderdomme wat mense vóór die vloed bereik het, nie gou miljoene getel het nie (1942c: 524-525);
- (f) sy verklaring (1942d:311) vir die twee name wat die Bybel vir Moses se skoonvader bied en
- (g) hoe dit moontlik was dat daar, nadat ál die Egiptenare se vee deur die pes omgebring is, nog Egiptiese vee kon wees wat in die sewende plaag vernietig kon word; en
- (h) sy verklaring vir die 430 jaar wat Israel, volgens Eksodus 12:40, in Egipte gebly het, terwyl dit eintlik net meer as 200 jaar moes wees;
- (i) Müller (1955b:268) beantwoord die vraag of die ark werklik van alle diersoorte kon huisves: slegs die hoofspesies van die diere is in die ark geneem of ons idee van hoe lank 'n 'el' was, is foutief.
- (j) As 'n leser hom uitvra oor die verskille tussen die getalle van terugkerende ballinge in die boeke Esra en Nehemia, antwoord Müller (1955c:434) dat die een boek se telling in Babel en die ander in Palestina gehou kon gewees het, of dat die getalle in die *outografa* wel sou geklop het, maar dat ons met afskryffoute te make het in die huidige boeke.

- (k) Oor die duidelike teenstrydigheid tussen 2 Samuel 24:1 en 1 Kronieke 21:1 (waarvolgens óf God óf Satan Dawid aangehits het om die volk tel) harmonieer Müller (1955c:435) dit op 'n dogmatiese vlak.

### *Summiere afwysing van teorieë*

Wat betref die gemaklike en onbeargumenteerde afwysing van ander standpunte, kan Van Rooyen (1939b:369) as voorbeeld dien. Hy aanvaar die eenheid van die Jesajaboek, aangesien 'die also aangevoerde argumente [ten gunste van meer as een Jesajaboek] wel deur ons oorweeg [is]. Hulle besit onses insiens egter nie logiesdwingende en deurslaande bewyskrag nie.' Jesaja kon volgens hom ook nie van adellike afkoms wees nie: 'Hierdie sienswyse rus egter nie op deugdelike gronde nie.'

Lategan (1941c:189) verwerp weer die teorie dat Bybelse verhale elemente aan die Babiloniese literatuur ontleen het, omdat '... geen afdoende bewyse gelewer [is] om die sekerheid van die teorie vas te stel nie.'

### **P Beweringseksegese**

'n Mens sou die metode waarvolgens verklarings aan Bybeldele gegee is, soms 'beweringseksegese' kon noem: bewerings van die opponent word sonder sy argumente gestel, en daarteenoor word 'n 'selfevidente' bewering tot die teendeel geponeer: Die skrifgelowige kan hier met gerustheid die uitkoms van die ontdekkings met 'n geruste gemoed (sic) inwag, omdat hy weet dat die Godsopenbaring in Gods woord vervat onfeilbaar en dus ook histories juis is' (Lategan, 1941c:189).

Het ons hier [in die Bybelse sondvloedverhaal] 'n verhaal van 'n ware gebeurtenis...? Die Bybelse verhaal toon duidelik dat ons hier te doen het met 'n ware geskiedenis en nie met 'n sage wat handel oor gode nie' (Lategan, 1941c: 191).

'Hierdie beskouing [nl. dat die Bybelse sondvloedverhaal 'n sage is], wat van alle bewyse ontbloom is, word deur die Skrifgelowige verwerp. Ons verklaring is, dat die sondvloed 'n feit was, en dat dit gebeur het soos dit in die geïnspireerde Woord van God verhaal word ... Ook in hierdie verhale vind ons 'n bevestiging van die waarheid van Gods Woord en 'n loënstraffing van die ongeloof' (Van Ryssen, 1942:16).

### **Q Die 'wegverklaar' van wonderelemente uit die Skrif**

Van Rooyen (1941b:125-129) doen moeite om die wonderelement in die hemelvaart van Elia (weg) te verklaar: Die storm in die natuur waarvan die verhaal vertel, is die 'substraat of begeleidende verskynsel van die godsverskyning' en kon dus 'n werklike storm wees. Die *virige wa en perde* waarmee Elia opgeneem is, was

egter 'die sinnebeeldige vorm waarin die hemelvaart van Elia hom aan die gesigswaarneming van Elisa voorgedoen het. En met Elia self, hoewel dit nie hier vermeld word nie, het die wonderlike verandering plaasgevind wat eenmaal op die groot eind-gerigsdag van die wêreld die dan nog lewendes te beurt sal val (1 Kor. 15: 51,52). Hy is verander.' Nóg Elisa, wat 'n ooggetuie was, se *waarneming* nóg die Bybelse weergawe van die waarneming was dus 'wat werklik gebeur het.'

Net so: waar die voor die hand liggende wonderelement van 'n verhaal die Calvinistiese hermeneutiese *raamwerk* nie pas nie, word die wonderelement 'verskuif' om beter binne dié hermeneutiese raamwerk te pas. Al sê die teks ondubbelsinnig dat God die mense van die toring van Babel se *taal* verwar het, is dit volgens Venter (1942d:753-754) nie wat 'regtig' daar gebeur het nie: 'Dit beteken natuurlik nie dat die Here werktuiglik en uitwendig aan elke groep 'n klaargemaakte taal gegee het nie. Nee, ons menslike taal is 'n inkleding in klanke van wat innerlik ons siel roer. Die verskillende tale moet daaruit verklaar word dat die een volk innerlik anders bestaan as 'n ander volk, anders voel en dink en ander gewaarwordinge ontvang. Wat by die spraakverwarring plaasgevind het, is dus waarskynlik dat God deur 'n wonderdaad ingegryp het in die *innerlike bestaan van die mens* en daar veranderinge teweeggebring het. Toe het die mense vanself in onderskeie tale begin spreek.'

Die *volksdefinisie* waarvan Venter uitgaan – en wat sterk in die apartheidsargument gebruik is – verhoed hier dat Genesis 11 se betekenis die voor die hand liggende letterlike betekenis kán wees, sodat dit iets anders móét beteken.<sup>24</sup> Want indien die spraakverwarringswonder presies so gebeur het soos dit beskryf is, verval die aanname van die volksdefinisie waarmee die uitlegger werk, naamlik dat taal 'n weerspieëling is van die volksiel.

Op dieselfde manier verhoed Venter (1944:63-64) se vertrekpunte hom om Rigters 11:39 letterlik te verstaan. Die teks sê: 'Hy [Jefta] het die gelofte wat deur hom gedoen is, aan haar [sy dogter] voltrek.' Het Jefta *werklik* sy dogter as 'n brandoffer geslag? Venter sê: 'Persoonlik meen ons *hy het sy dogter nie letterlik geoffer nie*.' Vir dié siening gee hy verskeie redes:

- (a) mense-offers was vir God 'n gruwel- dus sou Hy dit nie toelaat nie;
- (b) Jefta het twee maande tyd gehad om sy onbesonne gelofte te heroorweeg en hy móés dit gedoen het, anders sou sy naam nie in die heldegalery van Hebreërs 11 gestaan het nie;
- (c) slegs priesters mog brandoffers bring en hulle sou weier om 'n mens te offer;
- (d) die dogter sou nie die laaste twee maande van haar lewe met haar vriendinne deurbring nie, maar by haar vader bly.

*Dus* moet die offerande geestelik of simbolies verstaan word, naamlik só, dat die dogter te Silo tempeldiens gaan verrig het en toe nooit getroud is nie. Jefta se offer



het dus daarin bestaan het dat hy, wat as buite-egtelike kind vir tien geslagte uit die erediens uitgesluit sou wees, sy enigste hoop dat sy nageslag weer in die liturgie kon deelneem, moes laat vaar.

Daar is 'n duidelike teenstrydigheid tussen hierdie teks se duidelike letterlike betekenis en die Ou Testament se verbod op mense-offers. Venter se *vertrekpunt* (dat die Skrif homself nie kan weerspreek nie) noodsaak hom dus om die aanvaarde eksegetiese beginsel (die duidelike letterlike betekenis van die woorde is die betekenis van die teks) moet laat vaar en 'n 'geestelike' betekenis aan die teks moet toeken.

## R Calvinistiese teologie ná 1950

In sy proefskrif *Die vraagstuk van die onvervulde voorsegginge in verband met Jesaja 1-39* plaas Verhoef homself, ten spyte van die afbakening van sy studieveld tot Proto-Jesaja, 'diametraal' teenoor die 'kritiese geleerdes' en span deurgaans 'n konserwatief-Gereformeerde hermeneutiek en eksegetiese metodiek in. In sy resensie op De Wilde se *Het prophetisch getuigenis* praat hy (Verhoef, 1951a:290) van die 'vloekswangere erfenis wat die Kerk van die Here van die manne van die Hoër Kritiek ontvang het'. En as hy (Verhoef, 1951b) Van Selms se *Arabies-Afrikaanse kategismus* resenseer, neem hy Van Selms kwalik vir die 'merkwaardige parallel' wat hy tussen die literêre ontstaansgeskiedenis van dié kategismus en Ou-Testamentiese geskrifte sien: 'Hierdie apodiktiese uitspraak [oor literêr-kritiese teorieë oor die ontstaan van die Ou Testament] maak geen indruk op diegene wat die uiters hipotetiese karakter van die literêre kritiek se 'vasstelling' van dergelike gevalle leer ken het nie.' En as Van Selms sê 'alle ortodoksisme is 'n kompromis,' omdat openbaring en rede altyd in alle godsdienste wantrouig teenoor mekaar staan, sê Verhoef: 'Dit is 'n stelling wat slegs op rasionalistiese standpunt gehandhaaf kan word.' Dit is dus duidelik dat Verhoef, net soos sy voorgangers, kritiese Bybelwetenskap kategorieë verwerp en selfs as 'n vloek beskou.

Geldenhuis (1951b) se boek oor die argeologie toon ook dat die resultate van Nabye-Oosterse argeologie nog steeds ingespan is om die 'waarheid' van die Bybel te bewys, terwyl Wiets Marais (1951: 633) nog steeds reëlregte 'toepassings' van Bybeltekste op 'n hedendaagse probleem soos gronderosie maak.

Terwyl Malan homself 'n kerklike verhoor op die hals haal oor sy simboliese (nie-realistiese) interpretasie van die lewe na die dood (Vorster, 1959) verstaan Müller (1951b) Bybelse verhale streng realisties en bied dogmaties-realistiese verklarings vir historiese probleme in die Bybel: As Naomi in die boek Rut (1:20) in 'n tipiese Joodse vorm van vroomheid sê: 'Moenie my Naomi noem nie, maar noem my Mara', en 'n leser vra of dié uitspraak nie opstand teen God weerspieël nie, noem Müller Naomi se woorde 'n 'sondige mummuring en teenstand teen God en sy beskikkinge oor haar lewe' en praat van haar 'ondankbare en ongegronde verwyte

teen God' wat bewys dat dit by haar nog aan 'geloofsuiwerheid' te kort skiet (vgl. ook Müller, 1958d; 1958e en sy harmonistiek in Müller, 1959a:347).

Op die leerstellige akker hou Müller (1951e:15; vgl. 1959d:365) hom streng by die Kuyperse 'grafiese inspirasie' van die Bybel en Van Wijk (1958a:363) staan daarop dat die 'organiese inspirasieleer' hom 'tot die woorde van die Heilige Skrif uitstrek.' Müller (1951e) hou ook streng by die tradisionele dogmatiese interpretasies van Ou-Testamentiese tekste.

Gerdener (1951:557) verwys ook nog in romantiese taal na die tyd waarin die liturgiese formuliere opgestel is as 'die heldedae van ons Gereformeerde Kerk' en *Die Kerkbode* (Redaksioneel, 1951b) beskou Calvinisme nog steeds as die deposito van bowe-tydelike waarheid: 'As ons dit hier [in die Calvinisme] te doen het met 'n bloot menslike gedagtestelsel, dan sou die Calvinisme net soos baie ander stelsels opgekom het om later in die vergetelheid te versink. Maar dit is geensins die geval nie.'

## S Voortsetting van 'n ouer Ned. Geref. tradisie ná 1950

Die benadering wat sedert 1950 meer op die voorgrond gekom het, het al die tyd in die Ned. Geref. Kerk bestaan. Dié koers was tydens die Calvinistiese era (sedert die twintiger- en dertigerjare tot 1950) baie minder prominent, maar nie daarom afwesig nie. Trouens, 'n mens kry die indruk dat die werklik aktiewe Calvinistiese seksie in die Ned. Geref. Kerk eintlik relatief klein was.

Hoewel die Calvinistiese seksie duidelik *hoorbaar* was in die Ned. Geref. Kerk en ná die Du Plessis-saak 'n stewige houvas op andersgesinde predikante en teoloë gehad het (omdat diesulkes uitgemaak is vir mense wat liberale waardes voorstaan of die Belydenisskrifte nie eerbiedig nie) was hulle nie getalmatig besonder sterk nie. Die aantal mense wat aan die Calvinistiese Studiekring behoort het, was gering in vergelyking met die aantal predikante en lidmate van die Ned. Geref. Kerk. Teen 1944 het die Calvinistiese Studiekring, wat die interkerklike kontakpunt van die hele Calvinistiese beweging was, maar nog net 217 lede gehad, wat in 1945 aangegroei het tot 389.<sup>25</sup> Dit was egter 'n besonder aktiewe groep.<sup>26</sup> Hulle het byvoorbeeld binne die bestek van 'n jaar 7 400 pamflette, brosjures en boeke verkoop en versprei (Strauss, 1945:434). Gevolglik was slegs bepaalde *fasette* van die Calvinisme (soos Skrifbeskouing en Christelik-Nasionale onderwys) oorwegend in die Vrystaatse en die Transvaalse Ned. Geref. Kerke prominent.

Die verhoudinge tussen die Ned. Geref. Kerk en die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika, wat in die 'hoë' dae van die Afrikaanse Calvinisme besonder heg was, is ná 1950 sterk vertroebel toe die Gereformeerde Kerke geïnsinueer het dat die Ned. Geref. Kerk geen ware kerk meer was nie en dat mense wat na die ware kerk soek, hulle by die Gereformeerde Kerke behoort aan te sluit. Hierna het daar 'n sterk polemiek losgebreek (vgl. Redaksioneel, 1957b; 1957c; Kock, 1957a; Van der Watt,

1957; Redaksioneel, 1959f; Van Loggerenberg, 1959; Smit, 1959). Verhoudinge met die Hervormde Kerk in Afrika het soms óók erg suur geword (vgl. Oosthuizen 1957).

Heelwat artikels met 'n 'volk-strekking' het in *Die Kerkbode* verskyn en berigte oor sinodale vergaderings en preekbundels soos dié van C.R. Kotzé (1955) en Boshoff (1959) laat geen twyfel dat die 'volksaak' indringend aandag geniet het nie, maar weinig 'volkspreke' het hulle weg na die kerklike blad gevind. 'Op die bodem' het die 'ou stroom' van die Ned. Geref. Kerk nog sterk gevloei. Die preke en oordenkings wat gedurende die hele 'Calvinistiese tydperk' in *Die Kerkbode* gepubliseer is, toon alle tekens van die 'tradisionele' N.G. Kerkpreek. Temas soos persoonlike saligheid, heiligmaking, menslike verhoudings, die plek van Christus in die heilsplan van God, die werk van die Heilige Gees, die wederkoms en die voleinding figureer deurgaans, terwyl die publieke belangstelling steeds sterk op die eindtyd en die wederkoms gevestig bly.<sup>27</sup> Daarom kon Lombard (1945:99) kla: 'Daar is bloedmin *fundamentele eksegetiese* ten grondslag van menige preke of oortuiging ... Homiletiese kommentare en reekse *Pulpit Commentaries* vul skrikbarend die rakke van menige studeerkamer; arme siele word op 'n geestelike diëet gevoed wat minstens 'n halfeeuw oud is; sosiale en sedepreke is aan die orde van die dag.'

'n Goeie voorbeeld van die 'ou stroom' in die Ned. Geref. Kerk (en die reaksie van die Calviniste op die feit dat dié stroom weer sy kop begin uitsteek), is te vinde in die hoofartikels 'Die siele van mense' in *Die Kerkbode* waarop Adler (1944a) skerp reageer. As Keet (1944) vir dié hoofartikels in die bres tree, beskuldig Adler (1944b) hom daarvan dat hy die Metodistiese gevaar probeer wegredeneer en stelling inneem teen 'n poging om ons Gereformeerde leer te handhaaf teenoor bedenklike bewerings' in die hoofartikels. Hierop reageer G.D. Du Toit (1944) met aanhalings uit Gereformeerde teoloë soos Wielenga en Kuyper om aan te toon dat Calvinisme en Metodisme nie teenoor mekaar staan nie, maar mekaar aanvul.<sup>28</sup> D.J. Keet het dus die tradisie van die Ned. Geref. Kerk tereg getipeer as een van 'n toleransie wat nie uit rasionalisme spruit nie, maar wat 'veeleer 'n toleransie met piëtistiese inslag' was (Rex, 1949a:765). Hoewel Potgieter (1951: 1301) hom nie die tipering van 'piëtisme' sou laat welgeval nie en eerder sou kies om te praat van 'n 'gesonde mistiek' wat in die Ned. Geref. Kerk aanwesig was, bly dit 'n feit dat die tradisie van subjektiewe vroomheid en geloofservaring ten spyte van die sterk druk van die Calviniste vir objektiewe dogmatiese 'leersuiwerheid' 'n wesenlike element van die Ned. Geref. Kerk se tradisie gebly het. Dit was juis dié tradisie wat die Calvinistiese apologetiese en polemiese leersuiwerheidsdrang deur 'n vroomheidsideaal tot 'n houding van verdraagsaamheid getemper het.

Dat die 'ou stroom' nie dood was nie, maar slegs 'ondergeduik' het om ná 1950 weer sterker op die voorgrond te kom, blyk ook uit die feit dat die debat rondom die doen en late van die CSV – wat in die dertigerjare heftig gevoer is – weer in die

veertigerjare opgevlam het (vgl J P Kritzinger, 1944; Van Blerk, 1944; Lambrechts, 1944; De Wet, 1945; N.J. Strauss, 1946; Mentz, 1946).<sup>29</sup>

Daar is, in die konteks van die apartheidsdebat, ook reeds melding gemaak van geskifte deur mense soos B J Marais en Pistorius en van die alternatiewe Skrifbeskouing en hermeneutiek wat uit dié geskifte spreek. Dit was juis Pistorius (1950a:736) wat die saak van grondige eksegeese in *Die Kerkbode* aanhanging gemaak het en wat ná 'n lang debat in dié verband<sup>30</sup> die tydskrif *Die Studiekring* in die lewe geroep het met die doel om die bestudering van die Skrif in die grondtale te bevorder. Hierby moet werke van B.B. Keet<sup>31</sup> ook gevoeg word.

Keet was ná Du Plessis se dood redakteur van *Die Soeklig* en het vroeg reeds 'wal gegooi' teen die Afrikaanse Calvinisme – veral in die stryd rondom die bestaansreg van die CSV (vgl. ook Kritzinger, 1939:71-73). Sy benadering tot die Skrif volg dié van Bavinck, waaraan ons in die vorige hoofstuk aandag gegee het, redelik getrou.

In 'n *Kerkbode*reeks onder die titel 'Ons redelike godsdiens' sit Keet die basis van sy teologiese beskouings uiteen. Oor die inspirasie van die Bybel sê hy dat 'n mens die 'woordelike inspirasie' nie moet verstaan asof 'elke woord en letter of letterteken volmaak is nie,' maar só, dat die *gedagtes* wat deur die woorde uitgedruk word en waaruit ons tot kennis van die inhoud kom, geïnspireer is. Keet erken die kulturele bedding waarin die Skrif lê, voluit.<sup>32</sup> So ook die feit dat verskillende skrywers dieselfde gebeurtenis of woorde van 'n persoon verskillend weergegee het, maar dan wel só dat 'ons 'n ware indruk kan kry van wat gesê is of gebeur het. Die Bybel is nie 'n meganiese portret van die verlede nie. Dis 'n skildery waarin die *gees* van die gebeure of woorde *beter* vasgevang kon word as wanneer dit 'n blote ongeïnterpreteerde 'portret' was (Keet, 1941a:29-30).

Die Bybelse verhale is ook nie volgens histories-wetenskaplike metodes opgeteken nie. Dis *heilsgeskiedenis* wat bedoel is om die gewone mens tot kennis van die saligheid te bring. 'Deur hierdie doel gedurig in die oog te hou, sal ons nie onmoontlike eise aan die Skrif stel nie' (Keet, 1941a:30). Omdat die Bybel tegelyk Woord van God en woord van die mens is; 'sal dit altyd 'n onvolmaakte vorm hê ... Dit het God behaag om langs hierdie weg van vernedering in die swakke, gebrekkige menslike woord tot ons te kom. Wanneer ons spreek van die onfeilbaarheid van die Skrif, dan beteken dit seker nie dat daar geen menslike feile of gebreke in is nie, maar dat ondanks dié gebreke dit tog die onfeilbare Woord van God tot ons is, d.w.s. die woord van verlossing soos dit in die Skrif ons teëkom in al sy dele' (Keet, 1941a:30).

Keet wys verder op die bestaan van verskillende literêre vorme in die Bybel, op die feit dat 'n besondere stuk literatuur, soos die boek Job, óf as geskiedenis óf as 'n ander genre met 'historiese inkleding' beskou kan word, en dat 'n mens by sekere berigte oor profetiese handeling nie weet of dit simbolies of as werklike gebeurtenisse verstaan moet word nie (Keet, 1941a:31).<sup>33</sup>

Wanneer hy later (1941b; 1941c) uitwei oor die redelike basis van geloof, wys hy die siening dat geloof op rede berus, van die hand. So ook die siening dat daar 'diep filosofiese waarhede' in die Christelike geloof verskuil lê wat net ontdek en oorgeformuleer moet word, en die siening dat geloof bloot die ervaring van die wedergeboorte is. Wat geloof werklik is, is moeilik om te sê, aangesien dit 'n goddelike werk in 'n mens is wat aansluit by kennis van die Skrif: 'Die eenvoudigste dinge van die lewe [is] die moeilikste om te verklaar, juis omdat hulle onmiddellik op ons inwerk en vir geen ontleding vatbaar is nie.' Maar die 'natuurlike drang van die menslike gees om tot die diepste grond van dinge deur te dink' noop die gelowige om daarvoor na te dink (Keet, 1941c:202).

Geloof in algemene sin is 'n natuurlike werking van die menslike gees. Daarsonder kan geen menslike samelewing of wetenskap bestaan nie. Hierdie soort geloof berus op 'n onmiddellike insig of intuïsie. Die godsdienstige geloof – en by name die Christelike geloof – is aan dié intuïtiewe insig verwant, maar nie daaraan identies nie, omdat dit in die godsdienstige geloof om insig in die *onsigbare* gaan. Maar meer nog: die Christelike geloof berus nie slegs op naïewe insig nie. Dit berus ook – en veral – op *kennis* van die evangelie en *vertroue* in Christus. En sowel insig in die waarheid van dié kennis as die vertroue berus op die getuïenis van God self en nie op waarneming of ondersoek nie. Die grond van geloof is uiteindelik 'n sirkelgang: God wek die geloof in 'n mens deur hom te oortuig van die waarheid van die evangelie aangaande Homself (1941c:203). Argumente kan wel ons geloof versterk, maar voorsien nie 'n genoegsame grond daarvoor nie.

Hier is geen woord oor die historiese akkuraatheid van die Bybel of die 'volle inspirasie' tot op die geslagslyste en chronologieë toe nie. Trouens, Keet sê hier weinig waarmee die vroeëre ABC-groep – of selfs die A-groep<sup>34</sup> – dit nie volmondig eens sou wees nie, terwyl daar duidelike verskille is in vergelyking met die Skrifbeskouing en geloofsopvatting van die BC-groep en die latere Calviniste.

## T Redes vir die wending ná 1950

Dat daar vanaf ongeveer 1950 'n verandering bemerkbaar is, kan waarskynlik aan verskillende faktore gewyt word. Eerstens is dit interessant dat daar vanaf die veertigerjare 'n al hoe sterker besef van 'eie waarde' onder Ned. Geref. teoloë ontstaan het. H.D.A. du Toit (1941) skryf byvoorbeeld dat Afrikaanse teoloë nog altyd redelik sterk van oorsese teoloë afhanklik was, maar nou begin om hul eie teologie te produseer. En dit was ook so.

Feitlik gelyktydig met die Raad van die Kerke se reeks bevatlike Bybelverklarings (Redaksioneel, 1944b; 1945a; Kies, 1951) besluit 'n groep teoloë onder leiding van dosente van die Pretoriase Ned. Geref. Teologiese fakulteit om privaat 'n soortgelyke reeks by J.L. van Schaik-Uitgewers uit te gee (Du Toit, Groenewald & Kritzinger, 1944:106),<sup>35</sup> terwyl die studente van Stellenbosch se seminarium 'n

gesamentlike blad met die studente van Pretoria begin uitgee en die Suid-Afrikaanse Bybelvereniging met 'n reeks boeke *Kerk en volk* begin, waarin godsdienstige en maatskaplike probleme op populêr-wetenskaplike wyse behandel word – soos Jac J. Müller se *Die jeug se lekkergoed*, Wm Nicol se *Die trouing* (vgl. ook G.D. du Toit, 1954; Groenewald, 1955a).

Tweedens begin al hoe meer teoloë hulle nagraadse studie in Suid-Afrika aanpak en word al hoe meer Magister- en Doktorsgrade *binnelands* verwerf.<sup>36</sup> Dié tendens om binnelands verder te studeer en om self teologiese publikasies die lig te laat sien, is aangehelp deur die feit dat

- (a) studente gedurende die Tweede Wêreldoorlog nie meer gereelik in die buiteland kon gaan studeer nie,
- (b) doktorsgrade in die teologie sedert 1930 aan UNISA behaal kon word (Hanekom, 1949c),
- (c) oorsese boeke nie vryelik beskikbaar was nie, en deur
- (d) die groter wordende Afrikaanse leserspubliek.<sup>37</sup>

Al hierdie faktore het gemaak dat Ned. Geref. teoloë hulle in 'n mate van Europa – en dan met name van Nederland – 'gespeen' het en 'n selfstandiger koers begin inslaan het.

Derdens is die Calvinistiese volksideaal in 1948 bereik toe die Nasionale Party aan die bewind gekom en daar mettertyd aan al die 'vereistes' van die Calvinisme voldoen is, sodat die volkskruistog in wese verby was.<sup>38</sup> Trouens, 'n mens bespeur selfs ná 1948 hier en daar 'n teken van terughoudendheid ten opsigte van die politiek. Hoewel die *Kerkbode*redakteur ná die 1948-verkieëing sy blydskap uitspreek oor die feit dat die Kerk en die Parlement naby aan mekaar staan, waarsku hy byvoorbeeld tog dat die era vir die identifisering van Kerk en volk lankal verby is en dat daar 'n tyd kan kom dat die Kerk 'totaal afsydig' mag staan van die politieke en kulturele strewe van die Afrikanervolk en hom selfs as 'n teenstander van dié strewe mag openbaar (Redaksioneel, 1948h:1368), terwyl Venter (1949c) daarop wys dat die verwerplike idee van die 'totale staat' reeds besig was om konkrete gestalte in Suid-Afrika te kry.

Vierdens het die professore van dogmatiek, Ou Testament én Nuwe Testament aan die Stellenboschse seminarium kort na mekaar afgetree en is hulle deur 'n nuwe geslag vervang. In 1945 volg F.J.M. Potgieter Lategan op (*Die Gereformeerde Vaandel*, November 1945) en Jac J. Müller vir Malan, in 1950 tree van Rooyen uit as professor in Ou Testament en word vervang deur P.A. Verhoef (Redaksioneel, 1950h; Botes, 1950), in 1953 vervang B.J. Marais D.J. Keet in Pretoria (H.D.A. du Toit, 1953) en in 1955 volg J.C.G. Kotzé Gerdener in Stellenbosch op (Redaksioneel, 1955j). Terselfdertyd het die sterk figure van die Afrikaanse Calvinisme in die Ned.

Geref. Kerk redelik kort op mekaar van die toneel verdwyn, byvoorbeeld C.R. Kotzé, J.F. Mentz (A.J. van der Merwe, 1953); Totius (wat, hoewel 'n Gereformeerde, 'n sterk invloed op die Ned. Geref. Kerk gehad het – Redaksioneel, 1953d), J.G. Strydom (Redaksioneel, 1953f), H.S. Rossouw (Holzapfel, 1953; Redaksioneel, 1956g), G.Kikillus ('PJB', 1955) en G.B.A. Gerdener (Redaksioneel, 1955g). Die jonger geslag wat in die plek van die ouer geslag getree het, was wel oorwegend konserwatief, maar die 'Calvinistiese beginsel' staan nie by hulle ewe sterk, of ten minste nie op dieselfde (sosiaal-maatskaplike) manier, op die voorgrond nie. Die tekens van verandering hou dan ook juis direk verband met ten minste sommige van die nuwe professore wat aangestel is.

## Notas

- 1 Vergelyk Le Roux (1935b): 'Die Metodisme is die Christelike vorm van die Humanisme.' Die humanisme staan 'n lewensbeskouing van die onwedergebore mens voor, en dit lei tot die beskouing van die mens as sonder sonde, en tot mensverheerliking. In die Metodisme gaan dit ook om die *mens*. Die naaste wat die Metodisme nog aan die Humanisme gekom het, is in die prediking van die *social gospel*, waar gestreef word om die maatskappy te hervorm en nie te evangeliseer nie.
- 2 'Neutraal' het nie net te make met godsdienstige 'neutraliteit' nie, maar het ook duidelike betrekking op politieke neutraliteit. Soos later aangetoon sal word, staan 'Calvinisme' vir 'n spesifieke soort *nasionalisme*, sodat die keuse vir Calvinisme outomaties 'n politieke keuse insluit. Daarom kon Strauss (1953a:241) met 'n beroep op 'die Calvinistiese beginsel' argumenteer dat politieke neutraliteit nie van 'n predikant verwag kan word nie. Hoewel hy (Strauss, 1953b:314) van oordeel is dat 'n predikant nie politiek moet preek nie, kom sy argument daarop neer dat hy wel die Calvinisme van die preekstoel af moet bevorder, en dit impliseer – soos nog sal blyk – 'n heel spesifieke politieke keuse. (In 1939 het Müller (1939:715-716) – met 'n beroep op Van Oosterzee en Vinet – nog juis politieke neutraliteit vir die predikant bepleit.)
- 3 Tussen 1931 en 1955 promoveer daar inderdaad 18 Ned. Geref. teoloë aan die VU (J.C. Lombard, 1955a).
- 4 Vergelyk ook Strydom (1947:447), De Beer (1947:519) en Strauss (1947c).
- 5 Uiteindelik is die beskouings van ds. J.G. Strydom (die vermelde sendingsekretaris) in pamfletvorm uitgegee en sterk deur *Die Kerkbode* aangeprys (vgl. die hoofartikel 'Toekoms van die Blankes in Suid-Afrika' in die uitgawe van 31/3/1943:265. Murray (1943:40) se beswaar teen *Die Kerkbode* se vurige aanbeveling van die pamflet en die skrywer se skadelike beheptheid met 'Exter-liberalisme' het nie veel indruk gemaak nie. Vergelyk ook die mening van *Die Kerkbode* (12/5/1943:385) dat die Ned. Geref. Kerk se sendingebeleid meer publisiteit behoort te kry.
- 6 Vergelyk 'Oud-LV' (1946:390-391), waar hy teen die Skriftuurlike begroning van apartheid argumenteer en dan daarop wys dat 'n LV op 'n dag in die Volksraad gesê het: 'Dis nie 'n kwessie van gelykstelling nie, nog minder van segregasie; dis vir ons blanke beskawing 'n stryd om selfbehoud.'
- 7 Keet (1949a:1004) het pertinent op dié natuurlike fundering van die beleid gewys en dit het ook soms in die argumente deurgeskemer (vgl. Redaksioneel, 1949b:71).
- 8 Hier begin die *veronderstelling* van die 'eie aard' van elke organiese volkseenheid die *hermeneutiese sleutel* en die *selfevidente* verklaringsneganisme te word.

- 9 Vergelyk ook Lategan se beoordeling van die sogenaamde post-Tweede Wêreldoorlogse 'nuwe wêreld' en 'ses pilare van vrede' (*Gereformeerde Vaandel* van Desember, 1944:9): 'Die beleid van *isolationisme* in wêreldaangeleenthede is hier [by die kerklike konferensies te Delaware (1942) en Princeton (1943)] prysgegee en 'n beleid van *samewerking neergelê*.' Keet (1945:319-320), vir wie die algehele isolasie van 'n volk – soos by 'n individu – tot die 'kranksinnigheid' van verbitterdheid, valse nasionalisme en rassehaat móét voer, was 'n stem roepende in die woestyn.
- 10 Vergelyk Wessels (1936:259-260) wat 'n artikel wy aan die werk van Groen van Prinsterer en sy (anti-revolusie)stryd teen die liberalisme in Nederland sonder dat hy hom daarmee by die afgeskeidenes gevoeg het.
- 11 Tot die Christelike geloof word binne hierdie denkskema iets wat 'oorgeërf' kan word: Snyman (1938), en in die rubriek 'Uit die Vrystaat' (1939a:65) word selfs gesê lojaliteit aan die kerk is noodsaaklik vir die voortbestaan van die Afrikanervolk: 'Selfs sonder hierdie innerlike betrekking tot God kan daar uiterlike getrouheid in kerklike sake bestaan en dit is ook by die ware Afrikaner as 'n saak van beginsel aangetref.'
- 12 Vergelyk ook die argumente van die rubriek 'Uit die Vrystaat' (1949a; 1949b; 1950b:640) ten gunste van swaarder strawwe vir swart oortreders, en die beswaar daarteen deur Junot (1949).
- 13 Volgens Pistorius (1948a:1279) berus dié rapport baie sterk op die proponentverhandeling van B.J. Odendaal.
- 14 Dit is in hierdie verband dat die uitgebreide dispuut oor die status van sendelinge gevoer is. In volumes 37 en 38 van *Die Kerkbode* (1936) verskyn talle briewe oor dié aangeleentheid. Vergelyk ook Van der Merwe (1945:239). Dié debat vlam van tyd tot tyd weer op. Vergelyk Eybers (1949a; 1949b); Oud-Sendeling (1949); R. Fourie (1949); Redaksioneel (1954a:37); Eybers (1954); Swanepoel (1957) en 'Nog 'n slagoffer' (1957). Die idee van 'voogdyskap' is waarskynlik die rede waarom 'n SABRA-kongres oor 'Die Kleurling in die Suid-Afrikaanse samelewing' gehou kon word (1955) sonder dat 'n bruin spreker genooi is (Redaksioneel, 1955a:68), waarom 'n wit volkskongres in 1956 oor die toekoms van alle Suid-Afrikaners kon besluit (Loots, 1956a-d), en waarom kerklui tevrede kon wees dat wit lede bruin kiesers in die parlement kan verteenwoordig (Redaksioneel, 1958e:420). Teen dié agtergrond is dit verstaanbaar dat die Sendingkerk selfs skepties was oor die Ned. Geref. Kerk se belydenisskrifte (Van Heerden, 1958:104; Pauw, 1958).
- 15 Vergelyk Rossouw (1949:893): 'Die Skrifuur en die natuur weersprek mekaar nooit, maar is steeds in volle harmonie.'
- 16 By sommige was dit egter so vanselfsprekend dat die analogie tussen die Bybelse en die Afrikanergeskiedenis getrek kon word dat hulle sonder vrees vir teenspraak Afrikanerleiers en Bybelse 'leiers' langs mekaar kon stel as uitvoerders van die wil van God (vgl. C.R. Kotzé, 1944a; 1944b).
- 17 Vergelyk Venter (1950:8): 'Die bestryder van apartheid maak hom skuldig aan 'n poging tot nivellering van 'n Godgewilde verskeidenheid. Bewus of onbewus stel hy homself op die nominalisties-individualistiese standpunt wat eie is aan die meganistiese liberalisme ...' Om dus nie 'skuldig' te staan nie, moet die navorser 'n *realistiese* standpunt inneem.
- 18 Vergelyk ook F.S. Malan se resensie van R.E. Phillips se *The Bantu are coming* (2nd ed 1931 Stellenbosch: CSV) in *Die Kerkbode* 11/9/1935:521, waar hy op die noodsaak wys dat die kerk, as gevolg van die vrug van sendingwerk, genoop is om 'n hervormde wêreld' vir 'hervormde manne' te skep. Junot (1949:863) herinner ook die skrywer van die rubriek 'Uit die Vrystaat' – wat lyfstraf vir swart oortreders bepleit – daaraan dat 'bo die mag van die sonde wat ons Meester aan die kruis genael het, daar die son van Paasfees en Pinkster skyn – 'n mag van die Gees wat die hart en siel van enige mens verander.' Lombard (1955a:8-9) meen tereg dat die geskiedenis van die sending in die 19de eeu dikwels met imperiale selfbelang vermeng was. Dit was ook die geval met die apartheidsteologie.



- 19 Dit is baie interessant om te sien hoe 'natuurlike' afkeer net op die kleursituasie van toepassing gemaak is. Dié natuurlike afkeer moes 'dig gemaak word' met afsonderlike geriewe en woonbuurtes en gebiede. Maar as 'n verdere natuurlike afkeer van die een klas mens binne dieselfde groep daartoe lei dat hulle 'n eie woonbuurt gaan stig, word dit as sonde aangemerkt. So vermaan dieselfde Kommissie van Aktuele Sake van die Raad der Kerke wat die 'apartheidsdokument' opgestel het (Kommissie vir Aktuele Sake, 1946: 797): 'Verskillende woonbuurte, verskillende belange, organisasies en ander Afrikaanse verenigings bring grotendeels die lede van een sosiale klas byeen. Sodoende ontwikkel daar 'n toestand van sake waardeur persone van verskillende sosiale klasse in verskillende gedagte- en gevoelswêreldes lewe. Hierdie proses van afsondering ... is reeds in ons volkslewe in volle wording ... Dis slegs 'n geringe stap verder om 'n houding van onverskilligheid, koudheid en gevoelloosheid te ontwikkel.' Nie alleen is die 'natuurlike afkeer/toekeer' nou verkeerd (terwyl dit by apartheid reg is) nie, maar 'isolasie' wat menseverhoudings op die duur *vertroebel*, en daarom verkeerd is, is presies die strategie wat in die apartheidsbeleid voorgestel word om mense van verskillende volke te *versoen*. Hieruit is dit duidelik dat die hele 'Skiftuurlikheid' van apartheid 'n poging was om 'n stuk *natuur* Skriftuur te verklaar.
- 20 Die Kaapse sinode het hulle eie stuk laat opstel en daarin is bevind dat die Skrif geen direkte bevel bevat wat apartheid as 'n goddelike verordening voorskryf nie.
- 21 Ten oorvloede kan daar nog gewys word op die reaksie van *Die Kerkbode* op minister J.H. Hofmeyr se kritiek dat die 'apartheidsmense' 'n Herrenvolkmentaliteit het. *Die Kerkbode* (Redaksioneel, 1946d) reageer onder meer soos volg: As Hofmeyr sê 'there can be no lasting relationships between races on the basis of supremacy' is dit 'tog net betreklik waar. Die lewe bring oral 'n verhouding van meer- en minderwaarde mee ... Dis tog seker beter om vir 'n tydperk 'n herrenvolk-mentaliteit te handhaaf om uiteindelik suiwer volksgroepe te verkry, as om die hele spul so te vermeng dat daar op die ou end nóg vis nóg vleis is. Sou 'n herrenvolkmentaliteit nie ongevaarliker wees as 'n bastermentaliteit nie?' Nie alleen gee *Die Kerkbode* die Minister gelyk dat die beleid uit 'n meerderwaardigheidsgevoel spruit nie (vgl. die idee van voogdyskap), maar dit gee ook blyke dat daar 'n natuurlike rassisme ten grondslag aan lê. Vir dieselfde blatante rassisme, vgl Strauss (1947c).
- 22 Hoewel Hanekom (1952a) dié geskiedenis ontken en die segregasiebeginsel tot by die Siriese en Koptiese Kerke wil terugvoer. Hanekom moet egter toegee dat die hele kolonialisasieprogram van Europa veel met dié beleidsrigting te make het. Apartheid is dan ook seker meer 'n produk van 'n koloniale mentaliteit as van slawerny as sodanig.
- 23 Vergelyk N.J. van der Merwe (*Die Kerkbode* 6/11/1935:924) se reaksie op mense wat van die 'Kalvinistiese' interpretasie van sake verskil, en die teregwyding van Eybers (1936) oor sy onverdraagsaamheid: 'Word die gesprek gesmoor, sou ons Gereformeerde verstar en dié wat van die leidliede se opvattinge nie deel nie, vervreem. Ons moet ons nie so afsny nie, ook nie afskei nie.'
- 24 Op dieselfde manier projekteer Rossouw (1942:136-137) die sienings van sy eie tyd op Eksodus 12:38, deur al die ongehoorsaamheid, onwilligheid en dwarskoppigheid van die Israeliete van die Woestynverhaal toe te skryf aan die 'mense van gemengde bloed' wat saam met hulle uit Egipte opgetrek het, al gee die teks self geen aanduiding daarvan nie en al is daar geen enkele tekstuele argument daarvoor te vind nie. Sy eie vooroordeel maak die korrektheid van dié uitleg vir hom selfevident.
- 25 Vergelyk 'n mens dit met die intekenaars op *Het Zoeklicht*, waarvan daar uiteindelik meer as 'n duisend was, moes die 'Du Plessis-groep' vroeër sterker in die Kerk gestaan het as die Calvinistiese groep later – hoewel so 'n vergelyking misleidend is, aangesien die nood van die tyd gemaak het dat die Calvinistiese groep 'n veel groter getal 'passiewe' aanhangers gehad het as waarop die Du Plessis-riegting ooit kon aanspraak maak.

- 26 Wat egter interessant is, is dat 'n redelike getal Ned. Geref. admissiestudente hulle voorstudie nie in Pretoria nie maar in Potchefstroom gedoen het. So was daar in 1946 nie minder nie as 20 Ned. Geref. admissiestudente aan die PU vir CHO (Botha, 1946:855).
- 27 Verhoef se vroeë publikasies het feitlik deurgaans te make met die eindverwachting (vgl. Verhoef, 1944a; 1944b), terwyl die Bybelkorrespondensiekursus, nadat die leerstellige raamwerk vir die kursus afgehandel is, eerste van alles die boek Openbaring as wegspringplek kies.
- 28 Hoewel die kerkskeuring van 1944 buite verhouding ooreenvoelig sal word as dit tot één oorsaak herlei sou word, en hoewel politieke alliansies as medebepalende faktor sekerlik nie buite rekening gelaat moet word nie, is dit tog nie onbelangrik nie om op te merk dat die 'De Vos-groep' as redes vir hulle afskeiding van die Ned. Geref. Kerk aangevoer het dat dié Kerk hom te veel met die politiek bemoei en te min aandag skenk aan herlewing en dergelike geestelike aangeleenthede (vgl. Redaksioneel, 1944f:445; 1944h:93-94; 1944i:360-361; 'Uit Natal', 1944b:365-370).
- 29 Miskien is dit ook nie onbeduidend dat die 'Du Plessis-groep' uiteindelik in 1944 'n standbeeld van prof. J. du Plessis op Stellenbosch onthul nie (G.J. du Plessis, 1944:102). Dit dui daarop dat dié 'rigting' in die Ned. Geref. Kerk nie doodgeloop het nie, en dat daar nog steeds mense was wat aanklank daarby gevind het.
- 30 Vergelyk De Wet, 1950; Redaksioneel, 1950d; Pistorius, 1950b; Van Jaarsveld, 1950; J.P. Theron, 1950; Pistorius, 1950c.
- 31 Melding moet ook gemaak word van die invloed van A. Moorrees wat kennelik deurgewerk het op iemand soos Jac J. Müller, wat nog in 1939 teruggryp op klasnotas van Moorrees – en via Moorrees op Vinet en Van Oosterzee – om koers en rigting aan te dui (Müller, 1939:715-716).
- 32 Hierdie insig is ook te bespeur by B.J. Marais, 'n promovendus van Keet (Gerdener, 1947a:95-96).
- 33 Vergelyk ook Weiss (1941:2025-2026) wat eweneens klem lê op die verskeidenheid van Bybelse geskrifte en hulle onderskeie ontstaanstye en -omstandighede.
- 34 Hoewel 'n mens sal moet toegee dat die *werkswyse* van die A-groep sterk van dié van Keet sou verskil.
- 35 Miskien tot ontsteltenis van sommige lede van die 'kerklike' kommentaarreeks, soos blyk uit Mentz (1944b:206) se verklaring dat die Kerk self niks te make het met hierdie 'kompeterende onderneming' nie; vergelyk egter ook H.D.A. du Toit, 1949).
- 36 Vergelyk byvoorbeeld 'Uit die Transvaal', 1942a; Redaksioneel, 1944; 1946g; 1948g; 1949g; 1950n; 1951c; 1951h; 1952h; 1954c; 1955e; 1956e; 1959b; Gerdener, 1947a; 1948b; 1948c; Albertyn, 1956 – hoewel daar nog 'n konstante stroompie van die Vrije Universiteit; en soms uit Kampen vloei, vergelyk Redaksioneel, 1956c; 1957i; 1958m; 1959:315.)
- 37 Vanaf die veertigerjare is daar byvoorbeeld 'n sterk aandrang dat die Ned. Geref. Kerk 'n Bybelkorrespondensiekursus moet instel. Vergelyk Weidmann se brief aan *Die Kerkbode* van 10/5/1944:464-465, die redaksionele kommentaar op dié versoek in die uitgawe van 31/5/1944:464-465, die skrywes van Gerdener (1944b); Smit 12/7/1944:44; De Villiers 12/7/1944:45. Dié kursus het uiteindelik in 1946 onder leiding van M.W. Retief begin en is vanaf 1949 totdat dit weer doodgeloop het, deeltyds deur Jac J. Müller behartig (Redaksioneel, 1949c).
- 38 Die interessante is dat die vrese vir die afwykende rigting wat deur die Pretoriase teologiese fakulteit ingeslaan sou kon word, toe nooit bewaarheid is nie. Intendeel, dié fakulteit het, met enkele uitsonderings, tot groot hoogte saam met die Stellenboschse seminarium die hoeksteen van die Calvinistiese volksideaal geword.

## BYLAES BY HOOFSTUK 5

### A Die 'onthistorisering' van Bybelse geskrifte

Opvallend in die geskrifte van die meer konserwatiewe groep is,

- (a) hulle misnoeë met histories-kritiese teorieë oor 'meerdere' outeurs van individuele Bybelboeke, en dus ook
- (b) met enige hipotese oor 'latere toevoegings' of verwerkings van 'n 'oorspronklike' teks, en
- (c) met enige formulering wat die Bybelskrywers as *gewone mense van die tyd* tipeer.

Volgens Groenewald (1961b:124) stel *Formgeschichte* en *Redaktionsgeschichte* 'swaar eise aan die Gereformeerde Skrifbeskouing',<sup>1</sup> terwyl Verhoef (1961a: 129) dit Anton Jirku ten laste lê dat die *formgeschichtliche* metode hom sages en legendes in die Ou Testament laat onderskei en dat sy kultuurhistoriese benadering die Ou Testament met 'allerlei heidense motiewe uit Israel se omgewing *belas* het'. Net al die feit dat Roubos sekere teksgedeeltes van die Ou Testament as 'toevoeginge' en Trito-Jesaja as nie-Jesajaans beskou, en dat hy die verskillende sabbatsmotiverings in Eksodus 20 en Deuteronomium 5 aan verskillende tradisies toeskryf, laat die waarskuwingsliggies liggies vir Verhoef (1961c; vgl. Verhoef 1966; 1970b) flikker. Net so neem Verhoef (1964d:271; vgl. 1970a:126) Fensham dit kwalik dat hy in *Wetenskap en Bybelkunde* die indruk wek dat Messiaanse voorsegginge die gevolg is van 'skerpsinnige profetiese visie', aangesien so 'n opvatting 'oordrewe betekenis aan die formele en psigologiese faktore in verband met die profesie' toeken. Hy meen ook (1964c:272) dis foutief om die Israelitiese stamme in die woestyn 'n 'woeste horde' te noem, en om Jeremia as 'n lid van die pro-Babiloniese party te beskou, terwyl Alt se siening oor waarom Omri 'n nuwe hoofstad te Samaria aangelê het, 'maar apokrief klink. As Van Zyl (1960a) opmerk dat die profetiese prediking teen Moab uitdrukking gee aan die Israelitiese haat teen die Moabiete, verweer Verhoef (1960b:63):

So 'n opvatting misken die openbaringskarakter van die profetiese prediking en degradeer dit tot die peil van bloot en sondig-menslike hartstog.

Ekspisiet stel hy dit (Verhoef [1970]1980:65):

We (i.e. Evangelical theologians), therefore, reject all modern concepts according to which revelation is to be regarded as a phenomenon of human psychology, the product *wholly or partly* of the human mind. (Klem toegevoeg).

Potgieter (1982:77) sou sê: '... dit wil nie sê dat hulle [die Bybelskrywers] medesubjekte van die openbaring geword het nie. Die subjek van die Skrif is en bly God alleen.' Ingeslyks verkwalik Müller (1966:192) Roberts dit dat hy die meganiese met die verbale inspirasie gelykstel, 'omdat ook ons opvatting van die 'organiese inspirasie' nie die woordelike inspirasie ontken nie, omdat in 'n sin tog ook weer elke

woord sy plek en betekenis het'. Hiermee verseker Müller dat die implikasies van die verbale inspirasie veilig gestel word. Vergelyk ook Potgieter (1982:77) se reaksie op die Nederlandse rapport *God met ons*: 'Immers as die betrokke sondige mense 'vergissingen' kon maak, en indien die verdorwe werklikheid bowendien wesenlike deel van die objek van die teologie is, is alles op losse skroewe en die betroubaarheid van die Skrif daarmee heen. So is die weg geopen vir 'n aprioristiese, empiristiese benadering en beoordeling van die Skrif.'

Verhoef (1969a:151-153) is ook verontrus oor opmerkings soos dié van Herman Ridderbos dat die inspirasie 'speelruimte' laat vir die menslike in die ontstaan van die Bybel. Die vraag is, sê Verhoef (1969a:149; vgl. [1970] 1980:69-70), watter speelruimte die *openbaringskarakter* en *gesag* van die Ou Testament eksegete bied om 'allerlei spanninge in die voorstelling en foute in die geskiedskrywing van die Ou Testament te ontdek' en gaan voort (1969a:151-152):

Moet ons swig voor die resultate van die historiese en literêre kritiek? Moet ons soos Koole die sigla van die hoër kritici kritiekloos in ons geskrifte invoer.... Verkeer ons nog binne die 'speelruimte' wanneer ons Adam, saam met Kuitert, nie as 'n historiese figuur sien nie.... Beoefen ons nog die Gereformeerde reserwe teenoor die resultate van die historiese kritiek, wanneer ons saam met Hartvelt verklaar dat Jerigo nie in werklikheid geval het ... nie? Is dit nog verantwoord wanneer 'n versigtige teoloog soos Ridderbos oordeel dat die verwysing na die verkeer in die Sjeool nie 'n deel van die Ou-Testamentiese kerugma is nie? Kan ons die gesag en die openbaringskarakter van die Ou Testament ... handhaaf wanneer ons so geredelik saam met Kroeze bladsye vol oneffenhede, herhalinge, invoeginge en selfs teenstrydighede in die boek Josua ontdek?

Persoonlik pleit ek vir 'n gereserveerdheid ten opsigte van die aanvaarding van talle al te menslike elemente in die Ou Testament.

Hierdie instelling, sê Verhoef (1969a:152) het niks met fundamentalisme te doen nie, maar met die 'oorweldigende gewig van die selfgetuienis van die Skrif'.

Dat die prinsiep van selfgetuienis reeds die Skrif (a-historiese) ontologiese status gee én van die siening uitgaan dat sekere feite 'self-evident' is vir wie ook al wil sien, en dat beide op naïef-realistiese aannames (wat ook onderliggend is aan fundamentalisme), word hier misgekyk. Juis die *vanselfsprekendheid* wat daar aan die betekenis van 'selfgetuienis' gegee word, maak die kenteoretiese grondslag van dié benadering kenbaar.

## **B Die belangrikheid dat verhale geskiedkundig korrek moet wees**

In dié verband val dit op dat die konserwatiewes dit belangrik vind dat geen historiese detail betwyfel moet word nie. Daarom is dit belangrik dat

- (a) geskrifte so naby as moontlik aan die tyd waaroor hulle berig, gedateer moet word,
- (b) geen (redaksionele) 'tendens' in Bybelboeke aangetoon moet word nie
- (c) dat literêre genres beperk word tot histories, poëties en profeties, en
- (d) dat ook laasgenoemde twee as bronne vir akkurate geskiedkundige informasie beskou moet kan word.

So is Verhoef opgewonde oor Kline se *Treaty of the Great King*. Dit het destyds gelyk of Kline se teorieë die konserwatiewe datering van Deuteronomium in die tyd van Moses sou 'bewys'. Hierop reageer Verhoef (1965a:63; vgl. 1969a:151 n47):

Daarmee veeg hy die kaartehuis van die Hoër Kritiek uit die weg.... Sonder vrees vir gegronde teëspraak durf ek beweer dat hierdie boek nog opslae gaan maak, veral in die kamp van die kritiese geleerdes ... en ek sal graag die kritiese geleerde wil sien wat hierdie feite op 'n oortuigende wyse sal kan weerlê.

Groenewald (1965:118) is nie gelukkig met Jonson se *Jezus in zijn eigen tijd* nie. Jonson meen dat Jesus nie ver wag het om gekruisig te word nie, maar eerder om gestenig te word. Hierop sê Groenewald:

Die verswyging van Jesus se aankondiging van Sy kruisiging in Matt. 20:19 is vrug van die Skrifbeskouing waarmee ons hier te doen kry. Nie alles wat in die Evangelies staan, word as outentieke uitsprake van Jesus beskou nie. Die 'historikus' bepaal wat hy as histories sal aanvaar, en wat nie. En veral moet Mattheüs nie vertrou word nie, aangesien hy die opset het om die kerk, net soos die Jodendom, wetties te orden ...

Groenewald het dit minder oor die weerlegging van Jonson se argument binne sy eie aannames as oor die prinsipiële saak van Skrifbeskouing. Omdat die Skrif Woord van God en openbaringsboek is, is die verhale daarin van huis uit histories korrek en juis. Dit is dié aanname wat deur Müller se kritiek op Visser se *De Openbaring van Johannes* geëkspliseer word. Visser verklaar talle beelde en metafore van die Openbaringsboek 'zeitgeschichtlich' uit Hellenistiese, Babiloniese en ander mitologieë en bevind dat Openbaring se verwagte antichris toe nie in persoon verskyn het nie. Hierop kommentareer Müller (1965:245): 'En kan ons so lig van 'n vergissing by die geïnspireerde Bybelouteur spreek? Juis die feit dat Johannes nie kon fouteer nie, argumenteer Müller, moes vir Visser die aanduiding wees dat sy tidsrelatiewe uitleg van die boek verkeerd is (vgl. Botha, 1976:206). Dis ook Muntingh (1968:62) se probleem met Deurloo se *Kain en Abel*:

Wanneer Deurloo verklaar dat die Bybelse verteller sy stof 'n nuwe gestalte gee en, indien nodig, met nuwe verhale aanvul tot 'n groter geheel ... dan doen hy, myns insiens, geweld aan die inspirasie van die Skrif. Dié gedeeltes in die Skrif wat as histories aangedui word, moes as sodanig gehandhaaf word.

Soms het die aanname dat die Bybel histories korrek en juis moet wees om waar te wees, en dus Woord van God, die meer konserwatiewes ernstige probleme

verskaf. Heyns (1966:38-40) argumenteer byvoorbeeld soos volg oor Genesis 1-3, waarvan die verhaal nie klop met die bevindinge van die natuurwetenskap nie: 'n Ekesegeet moet eerste van alles vasstel in watter *literêre genre* sy teks geskryf is:

- (1) die skeppingsverhaal is primêr *doksologie*, maar nie daarmee 'die subjektiewe religieuse beskouing van 'n hooggestemde digter nie'. [Daarmee word 'poësie' as 'n moontlike genre uitgeskakel.]
- (2) Die oorsprong van dié doksologie is *mondelinge oorleweringe* wat Moses onder leiding van die Gees gesuiwer het om 'na inhoud en vorm 'n getroue en gesaghebbende onthulling [te wees] van die raad van God'. [Daarmee is moontlike 'mitologiese' verwysings uitgeskakel.]
- (3) Die '*geskiedenis* wat ons hier aantref' is geformuleer in die 'taal en beelde wat die besit was van die Bybelskrywer as kind van die oud-Oosterse kultuurwêreld – wat 'kritici' se literatuurvergelykende studies moet beantwoord.
- (4) Genesis 1-3 is dus *geskiedskrywing*.

Maar indien dit waar is, is daar ernstige kontradiksies tussen Genesis 1-3 en die natuurwetenskap. Op 'n manier moet beide nou as 'korrek' en 'juis' aangetoon kan word – hier veral Genesis 1-3. Daarom die volgende argument:

- (a) Die weergawe van gebeurtenisse kan in verskillende literêre genres gegiet word: nugtere geskiedenisannale, woorwoë geskiedenisverhale, eenvoudige volksvertellings, digterlike vertolking. In al hierdie verskillende benaderings word bepaalde feitlikhede weergegee en wat daarom seker historiese genres genoem moet word; maar hulle besit nie almal dieselfde historiese noukeurighede nie.'
- (b) *Historisiteit* moet nie beperk word tot wat 19de-eeuse historici onder geskiedenis verstaan het nie. In die twintigste eeu word intuïsie weer in die geskiedwetenskap erken, dit wil sê dat geskiedenis die subjektiewe herbeleving van vergange gebeure kan wees.
- (c) Die skrywer van Genesis 1-3 wil klaarblyklik *gebeurtenisse* meedeel en nie maar net 'n historiese inkleding gee van bô-historiese religieus-sedelike waarhede nie. Maar van '*geskiedenis in die gangbare sin van die woord kan moeilik gepraat word*.'
- (d) Dit moet in gedagte gehou word dat die skrywer op 'n voorwetenskaplike wyse én 'vanuit 'n beleving van toestande en omstandighede in die hede van die skrywer self' skryf.
- (e) 'n Mens moet ook onthou dat Genesis 1-3, benewens sy 'uitgesproke historiese karakter', trekke van sowel die wysheids- as die profetiese literatuur vertoon.

- (f) Hierdie *besondere literêre genre* vereis *besondere hermeneutiese reëls*, wat sal verseker dat 'n mens Genesis 1-3, eerder as om dit letterlik te verstaan, moet opneem as 'n teks wat 'n 'illustreerende funksie' moet hê.

Uiteindelik is Genesis 1-3 sowel geskiedenis (punt 4 hierbo) as nie-geskiedenis (punt c hierbo), en daarmee 'n unieke literêre genre (punt f hierbo). Afgesien van die feit dat dieselfde genre nie so 'n wye skakering kan huisves as wat hier (punt a) hierbo) voorgegee word nie, en dat 'n stuk unieke literatuur nie op sy eie 'n genre kan vorm nie (omdat 'n genre 'n tipologie is uit verskillende tekste van dieselfde aard), is dit duidelik dat Heyns, vanweë die veronderstelde Skrif- en waarheidsbeskouing, nie kan sê dat dié hoofstukke as gelykenis ('met illustreerende betekenis') verstaan moet word nie (punt (f) hierbo), en dat hy daarom 'n noodgreep moet maak deur die drie hoofstukke tot 'n *unieke genre* te verklaar, waarvoor daar *unieke hermeneutiese reëls* benodig word.

Vanuit hierdie pre-okkupasie met die historisiteit van Bybelse gegewens plaas die konserwatiewes die geskrifte van ander geleerdes op 'n gyskaal: Verhoef (1960b:63) noem Van Zyl se benadering "n gematigd-behoudende standpunt ten opsigte van allerlei inleidings- en historiese vraagstukke", dié van Roubos (met bepaalde voorbehoude) 'gesond en behoudend' (Verhoef, 1961c), dié van die outeurs van die *MacMillan Bible Atlas* 'versigtig' (1969b), en bestempel Bright se hantering van die aartsvaderverhale as 'suiwerder' as dié van die Leipzigschool (Verhoef, 1965c:243), terwyl Heyns (1965: 237) 'n onderskeid maak tussen 'Skrifgelowige' en ander teoloë. Wat 'behoudendheid' (ofte wel Skrifgelowigheid) bepaal, blyk uit Verhoef (1964c:268) se opmerking oor S. du Toit (sa) se boek ook skepping en evolusie:

Soos ek in my bespreking van 'Progressive Creation' gesê het, moet die kerk en teologie ruimte laat vir voortgaande diskussie oor hierdie moeilike vraagstukke. As prinsipiële uitgangspunt moet net gehandhaaf bly dat Gen. 1 *waarheid* bied en *werklikheid* beskryf ...

Venter (1969:266) beskou dit eweneens van wesenlike belang of 'n mens met verwysing na Genesis 1 praat van 'histories-profetiese' of van 'profeties-historiese' geskiedskrywing, waarvan hy eersgenoemde verkies. Die invloed van die naïef-realistiese kenteoretiese basis van 'behoudendheid' staan hier duidelik uit.<sup>2</sup> Dis ook die kader waarin Eybers (1964/5:26) se opmerking verstaan moet word, naamlik dat die verhaal van Hosea se huwelik 'realistic or literal' verstaan moet word (vgl. Le Roux, 1983). In dié verband is Verhoef se kommentaar op Kroeze se hantering van Genesis 2-3 interessant. Kroeze (1967:12, 15-16) kom tot die gevolgtrekking dat Genesis 1 en 2 van twee skrywers afkomstig moet wees. Terwyl Verhoef (Verhoef, 1961c; 1966) ander outeurs wat tot dié konklusie gekom het, verkwalik het, prys hy (1968: 189) Kroeze se boek hoog aan. Die rede hiervoor lê waarskynlik daarin dat Kroeze die Tuinverhaal *letterlik* opneem en die 'paradystydperk' selfs in die Pleistoseentydperk dateer.

## C Bybelse uitsprake funksioneer direk normatief

Groenewald (1960a:4-5) beskou Skrifwoorde oor gesins- en arbeidsverhoudings as 'lering' (vgl. ook Groenewald, 1960b), Paulus se manier van evangelisasie as "n sendingmetode" en 'in die algemeen as verkondigingsmetode' (Groenewald, 1962a: 333), en onderwerp telkens die teksgedeeltes wat hy bespreek aan 'n uitgebreide *filologiese* ondersoek om presies agter te kom wat daar staan (vgl. Groenewald, 1960c; 1961c; 1961d; Du Plessis, 1961; Eybers, 1962).<sup>3</sup> Kritzinger (1960:44-46) beskou weer die gebruike van tempelgangers en van die Nuwe-Testamentiese gemeente as 'Skriftuurlike fundering' vir die inrigting van die moderne kerklike liturgie, terwyl Odendaal (1978:182) meen dat die deduktiewe metode van eksegeese (waarvolgens 'n mens by die teks begin om die implikasies daarvan vir die gemeente uit te werk), die aangewese weg is. Heyns (1964:59) praat selfs in verband met die Bybelse antropologie van 'n 'geopenbaarde denkmodel, 'n denkmodel wat nie die resultaat is van 'n willekeurige keuse op grond van min of meer historiese eise nie.' Hy gaan voort:

As ons ems maak met die openbaringskarakter van die Skrif en die daaruit voortvloeiende normatiwiteit van sy boodskap, sal ons minder geneig wees tot fenomenologiese eksperimente met Skrifgegewens, maar *eksegese* gaan sien as dié metode van die teologiese wetenskap ...

## D Die historiese karakter van die Bybel word ernstig geneem

Van Zyl (1960a:6,109) interpreteer byvoorbeeld die verhaal van die geboorte van Ammon en Moab (Gn 19:30-38) as 'n poging van die Bybelskrywer om dié volkere in 'n ongunstige lig te stel, en beskou (1960a:25) sommige van die profetiese uitsprake teen Moab as weerspieëlings van hulle haatgevoelens teen dié volk. Fensham (1960a) hou hom weer besig met die vraag of 'n mens van 'n ontwikkeling van 'n *Godsbegrip* by die Bybelse mense kan praat en of 'n mens bloot moet praat van die ontwikkeling in die *Godsopenbaring*, waarsku (1960a:54) teen 'die neiging om die Godsopenbaring as 'n starre entiteit te aanvaar [en] dit te beskou as 'n boek wat uit die hemel geval het', verkwalik Barth vir sy negatiewe evaluering van Jülicher se Romeinekommentaar en wys op die waarde van Jülicher se 'studie van die agtergrond' van die brief (1960a:55), en maak (1960a:55-61) 'n sterk saak uit dat *elke* Skrifgedeelte gelees moet word *teen die agtergrond van die tyd waarin dit ontstaan het* (vgl. Van Zyl, 1963; Fensham, 1965c:215; Uys, 1968; Lategan, 1969; Deist, 1970; 1971a; 1971b). Daarom is die datering van ons bronne van die allergrootste belang' (Fensham, 1960a:57; 1964). Volgens hom dateer die vroegste mondelinge bronne uit die tyd van Abraham (wat hy (1968:7-8) mettertyd 300 jaar later dateer, en nog later (1977; 1980) weer betwyfel), en kon sommige daarvan ná Moses se tyd op skrif gestel gewees het, terwyl andere (soos Ps 92) duidelike invloed deur Baälhimnes vertoon (1960a:60).



Van Zyl (1960b) se studie oor ou Nabye-Oosterse 'aardgode' wat mettertyd hemelgode word, om dan weer vervang te word met nuwe gode wat *naby* aan die mense leef, is in dié verband ook besonder interessant. Hy interpreteer die oorwinning van Jahwe oor Baäl as 'n teken dat Ou Testamentiese gelowiges Jahwe as *nader* aan hulle ervaar het:

Gesien in die lig van die populariteit en uiteindelijke oorwinnings wat die vrugbaarheidsgode in die reël in hulle stryd met ander gode behaal het, staan die omneswaai van Baäl na Jahwe hier by Karmel uit as iets besonderliks.

Uiteindelik word ook die 'opeenvolging' van Jahwe, Immanuel en Trooster in die lewe van die gemeente binne hierdie kader en vanuit *die geskiedenis van die intertestamentêre tyd* verstaan (Van Zyl, 1960b:27).

## **E Aanvaarding van metodes en resultate van kritiese Bybelwetenskap**

Volgens Fensham kon die Bybelskrywers die Kanaänitiese materiaal ongewysigdig gebruik om 'sekere waarhede te beklemtoon' of die Kanaänitiese materiaal 'suiwer' (Jahweïseer) en in die Bybeltekste opneem. P.J. van Zijl (1970:76) sou hieraan toevoeg: die Ou Testament gebruik ou Nabye Oosterse mitologie en mitologiese motiewe op 'n polemies parallelle manier (vgl. ook Weiss, 1959:64). Net so het Van Zyl (1960c) nie probleme daarmee dat Kanaänitiese opvattinge mettertyd in die Israelitiese lewe neergeslaan het (1959b:117), of om te aanvaar dat geen volk – ook nie Israel nie – betroubaar ingelig is oor sy ontstaansgeskiedenis nie, en het hy (1971b:279) nie té ernstige probleme met die opvatting dat die Koningsboeke 'legendêriese' materiaal bevat nie – solank 'n mens verstaan dat dié soort stof juis ter wille van die *prediking* ingewerk is.

Dat daar verskillende tradisies bestaan het wat mettertyd deur verskillende 'hande' saamgewerk is om uiteindelik die Ou Testament te vorm, is in dié geleedere 'n aanvaarde standpunt (vgl. Fensham, 1970: *passim*). Van Zyl (1971a:277; vgl. Vosloo, 1976:168, 171) skryf aan die 'finale' outeurs 'n *skeppende funksie* toe – iets wat binne die konserwatiewe opset juis 'taboe' was (Muntingh, 1969:62),<sup>4</sup> werk gemaklik met 'n 'Deuteronomistiese eindouteur' wat sy oorgelewerde stof vanuit 'n sentrale tema redigeer (Van Zyl, 1971b: 279), en merk teologiese verskille tussen verskillende tydvakke aan (Van Zyl, 1982:318-319).

Van Zyl (1972) begin hom mettertyd al meer<sup>5</sup> interesseer vir die interpretasie van die Bybelse teks in sy finale literêre gestalte en in die manier waarop daardie gestalte, as die produk van 'n lang groeiproses, teologies geïnterpreteer kan word, en beskou Gunkel en ander vormhistorici se klassifikasie van literêre vorme besonder bruikbaar. Dié benadering kan, volgens van Zyl, die godsdiens- en literatuurvergelijkende benadering tot die Ou-Testamentiese literatuur hokslaan (vgl. egter Fensham, 1974) en die teks self aan die woord stel. Hy bepleit ook (Van Zyl, 1973)

die toepassing van redaksie-historiese tegnieke in die vasstelling van die betekenis van die finale redaksie van die teks.

Fensham, aan die ander kant, is meer geïnteresseerd in die opheldering van die agtergrond van die Ou- en Nuwe-Testamentiese teks (vgl. Fensham, 1960c; 1963; 1983a) en geskiedenis van Israel (Fensham & Pienaar, 1982) as in uitlegtegnieke. Miskien spruit dié belangstelling uit die feit dat hy 'n Semitikus was. Miskien spruit dit uit die feit dat hy, sover dit die Ou Testament aangaan, met die *verbond* tussen God en Israel as hermeneutiese sleutel gewerk het (Fensham, 1976; 1985),<sup>6</sup> en die feit dat hy daardie verbond nie dogmaties nie, maar *histories* verstaan het (Fensham, 1964/5). Sy talle studies oor staatsverdrae en ander regsletteratuur het hom sensitief gemaak vir die taal en styl van dié soort kontrak en dit het hom weer gehelp om die verbondsterminologie in die Ou Testament raak te sien en as metafore vir die geestelike verhouding tussen Jahwe en Israel te interpreteer – eerder as direk deskriptiewe terme. Die historiese uitleg van die Ou Testament ten bate van die teologie het hy blykbaar van Albright oorgeneem. Eers moet die teks op 'n 'sekulêre' of positivistiese (Fensham, 1962a; 1972: 33) wyse ontleed word, maar dan – wanneer daar tot 'n sintese van die resultate gekom word – moet dit binne 'n Christelik-teologiese (by hom: Gereformeerde) raamwerk omgedui word.

In dié verband kom daar soms interessante 'posisieverskuiwings' van 'n 'meer konserwatiewe' na 'n 'meer kritiese' instelling voor. Twee voorbeelde kan dit illustreer. Waar P. de V. Uys in vroeëre resensies 'n redelik sterk konserwatiewe standpunt inneem, is sy bespreking van Whitley se *The genius of ancient Israel* besonder opvallend (Uys, 1971). Whitley volg feitlik deurgaans 'n histories-kritiese aanpak en rapporteer eintlik oor die 'stand van sake' in daardie kring. Uys sê onder meer oor dié boek: 'Dis ook waardevol omdat die skrywer daarin slaag om steeds die 'gulde middeweg' te volg en veral omdat hy toon hoe 'besonders' Israel en sy denkbeelde is!' Hierdie 'gulde middeweg' is egter ver verwyderd van die klassieke 'middeweg' (vgl. ook Uys, 1972).

Dieselfde verskuiwing bemerk 'n mens ook by iemand soos Groenewald. Van die klassieke grammaties-historiese metode van Skrifuitleg sê hy (1969:4) dat dit 'n 'veilige gids' is, maar dat dit geblyk het 'nie genoegsaam te wees nie'. Dit kon 'n geskrif verklaar, maar nie daarin slaag om die teksbetekenis oor te dra nie. Pleks dat 'hierdie hermeneutiek die geskrif uit die verlede aktueel gemaak het vir die hede, het dit veeleer die afstand vergroot en die geesdrif gedoof'. Dit was ook, volgens Groenewald, die uiteinde van die histories-kritiese eksegeese. Uiteindelik spreek Groenewald (1969:12) sy waardering uit vir die opvatting wat Fuchs en Ebeling op die hermeneutiek nahou.<sup>7</sup> Terwyl hy vroeër (1961b) byna verskoning maak vir die feit dat Bosch (1959) van histories-kritiese metodes gebruik moes maak omdat hy in Basel gepromoveer het, het hy (Groenewald, 1970:125) geen beswaar as Combrinck (1968) die drie sinoptiese Evangelies vorm- en redaksie-histories vergelyk om vas te

stel 'watter formulering as waarskynlik die oorspronklike beskou moet word en in welke situasie dit uitgespreek is' nie. Inteendeel, hy sê: 'Hierdie ondersoek het implikasies vir die juiste vertolking van die uitspraak van Jesus' en beskou die proefskrif as positief en 'behoudend.'

Dit beteken egter nie dat Groenewald daarmee self 'n histories-kritikus word of byvoorbeeld 'n Bultmannse hermeneutiek aanvaar nie. Inteendeel, hy waarsku (1972: 81) dat die oordrewe klem op wat 'n evangelis as laaste redaktor van 'n evangelie met sy stof *doen*, tot gevolg het 'die ontkenning van die historisiteit van die verhaal'. Dis juis in dié verband waar hy die werk van die vormhistorici nuttig vind, naamlik dat hulle 'n mens in staat stel om die historiese moment in 'n verhaal te ontdek (1972:81-82). Dié siening het byvoorbeeld gemaak dat hy, terwyl hy duidelik aantoon dat die Emmausverhaal op Jeremia 14:8-9 gemodelleer is, die Lukasverhaal nie as 'n blote hervertelling van die Jeremiateks beskou nie, maar die relasie tussen die twee tekste as 'voorspelling en vervulling' interpreteer. Daarmee bly die historisiteit van die Emmausverhaal gewaarborg én word die duidelike literêre relasie tussen die twee tekste verklar.

Wat by dié groep opval, is dat hulle geskrifte nie *prinsipieel* negatief staan teenoor byvoorbeeld histories-kritiese geleerdes nie (vgl. Fensham, 1962a), maar werklik *aan die gesprek deelneem* (vgl. Fensham, 1960b). Die standpunte van mense uit die histories-kritiese rigting word ook (meestal) met begrip, dit wil sê binne die konteks van hulle eie denkraamwerke bekritiseer (De Villiers, 1960a; 1960b; 1960c; Lombard, 1960:23-27; Joubert, 1969; Fensham, 1980).

## **F 'n Nuwe klem op die geloofsperspektief van die eksegeet**

Deist (1989b) voer aan: 'Ook die teologie kan [soos ander wetenskappe] slegs binne 'n afgespreekte wêreldbeskouing legitieme uitsprake oor die werklikheid maak. As ons dan ons vakgebied *teologie* noem, impliseer dit vanselfsprekend 'n wêreldbeskouing waarin die supranaturele, en by implikasie *God*, as 'n realiteit aanvaar word, met ander woorde 'n *teïstiese* wêreldbeskouing. Anders gestel: teologie se basiese premis is dat 'n naturalistiese verklaring van die mens en sy omgewing, hoeveel korrekte insigte dit ook al meebring, nog nie die wydste moontlike of finale perspektief op *die werklikheid* bied nie en dat die mens en sy omgewing nie uitputtend verstaan kan word sonder om ook 'n perspektief op God en geloof in God te open nie. Sonder 'n teïstiese wêreldbeskouing verloor teologie as vakgebied vanselfsprekend sy reg op bestaan ...

'n Teologiese fakulteit behoort dus na my mening met die oortuiging te werk dat die wyer-as-naturalisme-perspektief op die werklikheid *noodsaaklik* is vir die verstaan van die mens en sy omgewing, en daarom 'n *noodsaaklike* plek op 'n universiteitskampus inneem.

As ons van ons vakgebied as *teologie* praat, veronderstel ons dus dat die werklikheid groter is as die natuurlike en sigbare wêreld. Maar ook nog meer as dit: noem ons ons vakgebied *teologie*, impliseer dit dat 'n mens sinvol en samehangend oor die sigbare wêreld en sy verhouding tot die onsigbare kan praat. As dit nie moontlik was nie en mense dit nogtans doen, moes teologiese ondersoek as 'n patologiese verskynsel geklassifiseer word ...

Waar 'n natuurwetenskaplike fakulteit die werklikheid uit die perspektief van die natuur bestudeer (en daarmee – soos in die teoretiese fisika – van die grense van die onsigbare af in die sigbare wêreld inbeweeg) en 'n menswetenskaplike fakulteit die werklikheid uit die perspektief van die mens navors (en daarmee reeds weer aan die onsigbare werklikheidsdimensie van gees, psige, rede, historisiteit raak) hou 'n teologiese fakulteit hom besig met die bestudering van die werklikheid vanuit die perspektief van die onsigbare en dié se relasie tot die sigbare ...

[Van die insigte van ander wetenskappe moet teoloë noodwendig kennis neem, omdat hulle oor dieselfde werklikheid praat]. At the same time, however, a theologian might get caught up in other disciplines to such an extent that he or she ceases to be a *theologian*, that is, he or she may lose sight of the unique *perspective* from which his or her subject views the world, and therefore of the unique contribution theology can make towards an adequate explanation of the world. And it is no imaginative danger for a theologian to be so mesmerized by the methods and insights of naturalistically inclined sciences – the insights of which are of the utmost importance for theology – that he or she loses interest in the theological *perspective* altogether, and becomes a literary scientist, an economist, a political scientist – or politician – a philosopher, a psychologist or sociologist and ceases to be a theologian. It is one thing to be a sociologist of religion and another thing to be a theologian, and therefore it is one thing to study, for example, the Old Testament documents sociologically and something else to use sociological insights in order to understand those texts *theologically*.

Vergelyk in dié verband Murray (1868b): 'The question of supernaturalism is therefore not a philosophical, but a cosmological one.' Of N.J. Hofmeijer (1862:3-4): 'De hedendaagsche theologie verklaart zelve dat juist in de verwerping van het BOVENNATUURLIJKE haar kenmerk is gelegen (2) ... De wereldbeschouwing des Bijbels is eene bovennatuurlijke, terwijl die der hedendaagsche godgeleerdheid eene natuurlijke is ... De oppervlakkigste kennismaking met den Bijbel doet dadelijk zien dat deze bovennatuurlijke beschouwing niet maar een zekere kleur aan den Bijbel geeft. Zij is de eenige sleutel om den Bijbel te verklaren.'

## Notas

- 1 Vergelyk egter ook Groenewald (1968:4), waar 'die vormhistories van die geskrif' deel uitmaak van die eksegetiese proses.

- 2 Dié kenteoretiese raamwerk het natuurlik onbewustelik gefunksioneer. Interessant genoeg was S. du Toit (1965), *Ou-Testamentikus van die Gereformeerde Kerke*, meer bedag op die Platoniese, Aristoteliaanse en Thomistiese filosofiese invloede wat 'agter' die ortodokse Gereformeerde houding lê, en dat Kuyperianisme en die Kuyperiaanse interpretasie van die Belydenisskrifte – wat nog sterk in die Ned. Geref. Kerk werksaam was – nie aan hierdie invloede ontkom het nie. Vergelyk König (1966).
- 3 Vergelyk Groenewald (1969:4) waar die tradisioneel-Gereformeerde opvatting oor hermeneutiek verduidelik word.
- 4 Vergelyk egter ook Muntingh (1982:368) se resensie op Noth se Levitikuskommentaar, waarin hy geen beswaar maak teen Noth se werkswyse nie, en eerder waardering daarvoor uitspreek.
- 5 Dit gaan hier bloot oor 'n groter *klem* wat Van Zyl metertyd aan sy navorsing gegee het. Hy het ook historiese studies ondemeem. Vergelyk Van Zyl (1959b; 1960a-c).
- 6 Dit is interessant om te sien dat Fensham, wat aanvanklik redelik sterk met die struktuur van staatsverdrae gewerk het as hy oor die verbondsbegrip in die Ou Testament gedink het, metertyd self krities daarteenoor begin staan het. In die lig van die Ebla-dokumente merk hy op (1977:227): 'Dit laat 'n mens wonder of daar werklik sprake van vaste strukture by staatsverdrae kan wees...'
- 7 Hierdie nuwe waardering vir die hermeneutiek, wat ook weerspieël word in Lategan (1970a), Du Toit (1970) en in Jonker, Roberts & Van Zyl (red) (1970), sou vanaf die sewentigerjare al hoe sterker op die voorgrond tree.

## Bibliografie

- AJHS 1958. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/7/1958, 77.
- APS 1956. Resensie van Kriel, F. 1956. *Die lewe van Frans Lion Cachet*. Pretoria: NGKB, *Die Kerkbode*, 28/11/1956, 1031, 1033.
- Aalders, G.Ch. 1914. De nieuwste phase in de Pentateug-kritiek (vert J.I. Marais). *Gereformeerd Maandblad*, 19:154-156.
- Abrahams, S.P. 1984. Silencing the prophets? Some theological perspectives from the Old Testament. In: Govender (ed) 1984 19-32.
- Adler, J. 1944a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/1/1944, 19-20.
- Adler, J. 1944b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/3/1944, 258-259.
- Adler, J. 1944c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/4/1944, 320.
- Adonis, J.C. 1982. *Die afgebreekte skeidsmuur weer opgebou. Die verstrengeling van die sendingbeleid van die NG Kerk in Suid-Afrika met die praktyk en ideologie van apartheid in historiese perspektief*. Amsterdam: Rodopi.
- Ahlstrom, S.E. 1955. The Scottish philosophy and American theology. *Church History* 24:257-272.
- Ahlstrom, S.E. 1972. *A religious history of the American people*. New Haven: Yale University Press.
- Albertyn, J.R. 1934. Naklanke van die Volkskongres. *Die Soeklig*, 12:283-286.
- Albertyn, J.R. 1942a. Boerekerk word stadskerk. *Die Kerkbode*, 17/6/1942, 837-838.
- Albertyn, J.R. 1942b. Boerekerk word stadskerk. *Die Kerkbode*, 15/7/1942, 78-80.
- Albertyn, J.R. 1942c. Boerekerk word stadskerk. *Die Kerkbode*, 29/7/1942, 132-133.
- Albertyn, J.R. 1942d. Boerekerk word stadskerk. *Die Kerkbode*, 12/8/1942, 195-196.
- Albertyn, J.R. 1942e. Boerekerk word stadskerk. *Die Kerkbode*, 9/9/1942, 312-314.
- Albertyn, J.R. 1946. Kerklieke sensus van Augustus. *Die Kerkbode*, 2/1/1946, 10-11.
- Albertyn, J.R. 1949a. Die krisis in die gesinslewe. *Die Kerkbode*, 18/5/1949, 1185-1188.
- Albertyn, J.R. 1949b. Die krisis in die gesinslewe. *Die Kerkbode*, 25/5/1949, 1255-1257.
- Albertyn, J.R. 1949c. Die krisis in die gesinslewe. *Die Kerkbode*, 1/6/1949, 1301-1302, 1314.
- Albertyn, J.R. 1950a. Uiterstes ontmoet mekaar. Instroming van stadsides in ons plattelandse lewe. *Die Kerkbode*, 25/1/1950, 144-146.
- Albertyn, J.R. 1950b. Stadsprekiking. *Die Kerkbode*, 1/3/1950, 386-388.
- Albertyn, J.R. 1950c. Die Kerk en sy stadsmense. *Die Kerkbode*, 26/4/1950, 822-824.
- Albertyn, J.R. 1950d. Die Kerk en sy stadsmense. *Die Kerkbode*, 5/5/1950, 874-876.
- Albertyn, J.R. 1950e. Die Kerk en sy stadsmense. *Die Kerkbode*, 10/5/1950, 928-930.
- Albertyn, J.R. 1950f. Die Kerk en sy stadsmense. *Die Kerkbode*, 17/5/1950, 991-993.
- Albertyn, J.R. 1950g. Aankondiging van 'n nuwe boekreeks. *Die Kerkbode*, 25/5/1950, 1047, 1071.

- Albertyn, J.R. 1950h. Die Afrikaanse huisgesin. Kerklike ondersoek insake gesinslewe. *Die Kerkbode*, 26/7/1950, 171-173.
- Albertyn, J.R. 1951. Godsdienste van die Unie. Resultate van die volkstelling. *Die Kerkbode*, 14/2/1951, 338-339.
- Albertyn, J.R. 1953. Beskerm ons boerelewe. *Die Kerkbode*, 1/4/1953, 421, 423.
- Albertyn, J.R. 1956. 'n Waardevolle proefskrif. *Die Kerkbode*, 16/5/1956, 896-897.
- Albertyn, P.K. 1939. Segregasie en ons Kerk. *Die Kerkbode*, 29/3/1939, 584.
- Albertyn, P.K. 1941. Die Boerekerk word nou ook stadskerk. *Die Kerkbode*, 15/1/1941, 87-89.
- Alheit, H. 1955. Stadsprobleme in Port Elizabeth. *Die Kerkbode*, 30/3/1955, 414-415.
- Anderson, E.C. 1939. Gods signale. *Die Kerkbode*, 4/1/1939, 32.
- Anderson, R. 1912. Christ and criticism in in *The fundamentals. A testimony to the truth*. Vol I: 69-84. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Anderssen, B.J.K. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 25/5/1949, 1260.
- Annandale, J. 1984. *Die eliminerings van die Elohis as 'n simptoom van 'n nuwe benadering tot die Pentateugprobleem by Volz, Von Rad en Van Seters*. DTh-proefskrif: UNISA.
- Anoniem, 1849. Waar krijen wij leeraars? *De Gereformeerde Kerkbode*, 1:183-187, 206-207.
- Anoniem, 1905. De verhouding tusschen Babylon en Israel. *Gereformeerde Maandblad* 10:109-111.
- Anoniem, 1929a. Hedendaagse rigtings. *Het Zoeklicht*, 7:48-51.
- Anoniem, 1929b. Die Amsterdamse Vrye Universiteit en Skrifkritiek. *Het Zoeklicht*, 7:56-57.
- Anoniem, 1929ba. [Brief aan die Redakteur]. *Het Zoeklicht*, 7:223.
- Anoniem, 1929c. Die Gereformeerdes en die politiek in Nederland. *Het Zoeklicht*, 7:378-379.
- Anoniem, 1930a. [Brief aan die Redakteur]. *Het Zoeklicht*, 8:87-90.
- Anoniem, 1930b. [Brief aan die Redakteur]. *Het Zoeklicht*, 8:335-336.
- Anoniem, 1931. Die Vrystaatse sinode en die leerkwessie. *Het Zoeklicht*, 9:181-184.
- Anoniem, 1934. 'n Dreigende krisis. *Die Kerkbode*, 10/1/1934, 69-70.
- Anoniem, 1935. Besit en gebruik van goddelike eienskappe. *Die Soeklig*, 13:313-314.
- Anoniem, 1936a. Kan Calvinisme en Metodisme meng? *Die Kerkbode*, 10/6/1936, 1155.
- Anoniem, 1936b. Twee tekening van Calvyn. *Die Soeklig*, 14:204-205.
- Anoniem, 1937. Brief aan die redaksie. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(6):185-186.
- Anoniem, 1942. 'n Gesamentlike teologiese blad. *Die Kerkbode*, 28/10/1942, 512.
- Antonites, A.J. sj. *Die wetenskapsbegrip by die Neo-Calvinistiese wysbegeerte*. Pretoria: UP.
- Augustijn, C. 1969a. Kuypers rede over 'De hedendaagsche Schrifkritiek' in haar historiese konteks. *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift*, 69:18-31.
- Augustijn, C. 1969b. Kuypers rede over 'De hedendaagsche Schrifkritiek' in haar historiese konteks. *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift*, 69:81-108.

- Bezuidenhout, L.C. 1985. Die strekking van Job 28. *HTS*, 41(2):183-196.
- Bishop, G.S. ca. 1912. The testimony of the Scriptures to themselves. *The fundamentals. A testimony to the truth*, Vol VII: 38-54. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Blom, H.P. 1939. Eeufeseoordenking. *Die Kerkbode*, 22/2/1939, 356-358.
- Blom, H.P. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/1/1944, 229.
- Boesak, A.A. 1976. *Farewell to innocence*. New York: Orbis.
- Boesak, A.A. 1979. *The finger of God: Sermons on faith and socio-political responsibility*. Johannesburg: Raven.
- Boesak, A.A. 1984. *Black and Reformed*. Johannesburg: Skotaville.
- Boesak, A.A. (red.) [1976]. *Om het swart te zeggen. Een bundel opstellen over centrale thema's in de zwarte theologie*. Kampen: Kok.
- Boesak, W.A. 1982. *Mag en geweld as teologies-etiese probleem. 'n Bybelse en dogmatiese verkenning met verwysing onder andere na die Wêreldraad van Kerke se program vir die bestryding van rassisme*. MTh-verhandeling: UWK.
- Boesak, W.A. 1984. Die verharding van 'n ketter. In: Govender (ed.) 1984, 71-74.
- Booys, P.J. 1984. Liberation in the Old Testament. In: Govender (ed.) 1984, 87-91.
- Booys, P.J. 1986. *Shall we smite with the sword? An exegetical-hermeneutical study of Luke 22:35-38 from the perspective of the victims of violence*. Doktorale byvakskrisie: Kampen.
- Booys, P.J. 1987. *Behold, my power: An exegetical-hermeneutical study on the plagues of Egypt from the perspective of oppressed people engaged in a struggle for freedom*. Doctoraalskrisie: Kampen.
- Borchard, C.F.A. & Vorster, W.S. (ed) 1988. *South African theological bibliography*, Vol 3. Pretoria: University of South Africa.
- Borchard, C.F.A. & Vorster, W.S. (ed) 1989. *South African theological bibliography*, Vol 4. Pretoria: University of South Africa.
- Borchard, C.F.A. & Vorster, W.S. (ed) 1990. *South African theological bibliography*, Vol 5. Pretoria: University of South Africa.
- Bosch, D.J. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 17/4/1957, 703.
- Bosch, D.J. 1959. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*. Zürich: Zwingli Verlag.
- Bosch, D.J. 1972a. Inheemswording, Afrikanisering en swart teologie. *NGTT*, 13(2):103-115.
- Bosch, D.J. 1972b. Geestelike opbou en ekumeniese betrekkinge by die Ned. Geref. Dogterkerke. *NGTT*, 13(3):129-139.
- Boshoff, C.H.W. 1973. Die swart teologie as bevrydingsbeweging. *NGTT*, 14(1):5-20.
- Boshoff, C.W.H. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/2/1956, 209-210.
- Boshoff, G.J.J. 1959. *U volk is my volk*. Johannesburg: Voortrekkerpers.
- Boshoff, P. 1926. [Brief aan die Redakteur]. *Het Zoeklicht*, 4(4):118-119.
- Boshoff, P.B. 1987. Eksistensiële verstaan van die Ou Testament: die teologiese arbeid van Antonius H.J. Gunneweg. *HTS*, 43:352-373.



- Badenhorst, D. 1943. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 17/10/1943, 433-434.
- Badenhorst, F.G. 1940a. Kerk, staat en maatskappy. *Die Kerkbode*, 3/4/1940, 577-578.
- Badenhorst, F.G. 1940b. Kerk, staat en maatskappy. *Die Kerkbode*, 24/4/1940, 715-716.
- Badenhorst, F.G. 1940c. Kerk, staat en maatskappy. *Die Kerkbode*, 8/5/1940, 807-808.
- Badenhorst, F.G. 1940d. Kerk, staat en maatskappy. *Die Kerkbode*, 22/5/1940, 898.
- Badenhorst, F.G. 1941. Die verhouding tussen Kerk en staat in enger sin. *Die Kerkbode*, 14/5/1941, 883-886.
- Badenhorst, L.H. 1958. Onderwysprobleme. Vrae oor beginsel en praktyk. *Die Kerkbode*, 5/2/1958, 250-251.
- Ballard, E.E. (ed) 1923. *Ho Kêrus*. Southern Baptist Theological Seminary Louisville, Kentucky: 1923 Annual.
- Balmer, R.H. 1982. The Princetonians and Scripture: a reconsideration. *Westminster Theological Journal*, 44:352-365.
- Barnard, A.C. 1955a. Die Kerk van Christus en die volkskerk. *Die Kerkbode*, 23/11/1955, 771-772.
- Barnard, A.C. 1955b. Die Kerk van Christus en die volkskerk. *Die Kerkbode*, 30/11/1955, 820-821.
- Barrish, H.R. 1939. Die Wêreld-Sondagskoolkonferensie en gelykstelling. *Die Kerkbode*, 12/4/1939, 676.
- Bavinck, H. 1906. *Gereformeerde dogmatiek* Deel I. (2de hersiene druk). Kampen: J H Bos.
- Beets, H. 1923. Indrukken van de Nederlanden. *Het Zoeklicht*, 1:369-374.
- Bekommerd, 1935a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/9/1935, 637-638.
- Bekommerd, 1935b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 2/10/1935, 681-682.
- Bekommerd, 1935c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/10/1935, 728-729.
- Bekommerd, 1935d. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/10/1935, 774-775.
- Bekommerd, 1935e. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 23/10/1935, 822-823.
- Bekommerd, 1935f. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 30/10/1935, 881-883.
- Bekommerd, 1935g. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/11/1935, 925-926.
- Bekommerd, 1935h. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/11/1935, 971-972.
- Bekommerd, 1935i. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/11/1935, 1017-1019.
- Bekommerd, 1935j. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1935, 1088-1089.
- Bekommerd, 1935k. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/12/1935, 1195-1179.
- Bekommerd, 1935l. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/12/1935, 1246-1247.
- Bekommerd, 1936. *Christus die deur: Die twee rigtings in die Kalvinisme*. Kaapstad: Nasionale Pers.
- Bekommerd No. 2 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/11/1935, 1016.
- Bessinger, F.J. 1958. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 31/12/1958, 1184.
- Bettex, F. ca. 1912. The Bible and modern criticism in The fundamentals. *A testimony to the truth*, Vol IV, 73-90. Chicago: Testimony Publishing Co.

- Boshoff, W.S. 1988. Die monoteïsme: vroeë rigtinggewer of laat aankomeling in die godsdiensgeskiedenis van Israel? *Theologia Evangelica*, 21(3):2-14.
- Boshoff, W.S. 1990a. Early Yahwism: the quest for a new paradigm. *OTE*, 3(3):361-367.
- Boshoff, W.S. 1990b. Geskiedskrywing, godsdiensgeskiedenis en die Ou Testament. *TE*, 23(3):12-21.
- Bosman, H.L. 1983a. Egbreuk en tradisie. 'n Historiese ondersoek van egbreukuitsprake in die Ou Testament, met besondere verwysing na die Dekaloog. DD-proefskrif: UP.
- Bosman, H.L. 1983b. Psalm 51:7 en erfsonde. *NGTT*, 24(3):264-271.
- Bosman, H.L. 1983c. Taking stock of Old Testament ethics. *Old Testament Essays*, 1:97-113.
- Bosman, H.L. 1986. Modelle van Skrifuitleg: samehang en verskil. *Scriptura*, 19:1-17.
- Bosman, H.L. 1987. Wetenskapsteorie en inleidingswetenskap. *Skrif en Kerk*, 8(2):127-141.
- Botes, D.H. 1948. Christelike kunsbeskouing. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(7):3-6.
- Botes, D.H. 1950. Verwelkoming in die Kweekskool. Dr. P.A. Verhoef as hoogleraar. *Die Kerkbode*, 8/11/1950, 970.
- Botha, A.H. 1976. Skrifberoep in die Christelike etiek: enkele riglyne. *NGTT*, 17(4):205-214.
- Botha, F.J. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/3/1944, 229.
- Botha, F.J. 1960. Die deurtog deur die Skelfsee. *NGTT*, 1(3):39-42.
- Botha, F.J. 1964. God is nie die Vader van alle mense nie. *NGTT*, 5(1):9-13.
- Botha, F.J. 1967. Recent research on the Lord's prayer. *Neotestamentica*, 1:42-50.
- Botha, F.J. 1980. Teologie en belydenis. *Skrif en Kerk*, 1:28-32.
- Botha, G.A. 1950a. APNEOMAI in die Nuwe Testament. *Die Studiekring*, 1(1):7-10.
- Botha, G.A. 1950b. APNEOMAI in die Nuwe Testament. *Die Studiekring*, 1(2):17-21.
- Botha, J.C. 1940a. Wat omtrent die Kerke? *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(6):171-174.
- Botha, J.C. 1940b. Die Vrystaatse sinodale kommissie en kommunisme. *Die Kerkbode*, 3/1/1940, 33.
- Botha, J.C. 1940c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/5/1940, 872-873.
- Botha, J.C. 1940d. Ons sendingbeleid. *Die Kerkbode*, 3/7/1940, 38-39.
- Botha, J.C. 1941a. Kerklik-maatskaplike werkers. *Die Kerkbode*, 1/1/1941, 22-23.
- Botha, J.C. 1941b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/1/1941, 60.
- Botha, J.C. 1942a. Dink aan die Sabbatdag. *Die Kerkbode*, 25/2/1942, 302-304.
- Botha, J.C. 1942b. Die verchristeliking van staatskole. *Die Kerkbode*, 5/8/1942, 170.
- Botha, J.F. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/10/1946, 855.
- Botha, L.L.N. 1959. Die huidige kerklike en godsdienstige lewe van die Afrikaner. *Die Kerkbode*, 1/7/1959, 1100-1101.
- Botha, P.J. 1987. Die teologiese funksie van die Torah-woordveld in die driehoeksverhouding Jahwe-vrome-vyand in Psalm 119. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.

- Botha, P.J. 1989. The measurement of meaning – an exercise in field semantics. *Semiotics*, 1(1):3-22.
- Botha, P.J.J. 1987. Geskiedenis en geloof: gedagtes van en oor Ernst Troeltsch. *HTS*, 63(4):485-505.
- Botha, P.J.J. 1988. Jesus vandag: moontlikhede van E. Troeltsch se Christologie. *HTS*, 44(4):791-811.
- Bothma, M.P. 1964. Die wese van dankbaarheid. *NGTT*, 5(2):98-105.
- Breedt, J.M.N. 1954. Teologiese skool vir die Sendingkerke. *Die Kerkbode*, 13/10/1954, 480-481.
- Breytenbach, A.P.B. 1987. Die redaksionele geskiedenis van die boek Hosea. *HTS*, 43(4):732-740.
- Bridgman, P.W. 1927. *The logic of modern physics*. New York: Macmillan.
- Bridgman, P.W. 1936. *The nature of physical theory*. Princeton: University Press.
- Bridgman, P.W. 1950. *Reflections of a physicist*. New York: Philosophical Library.
- Bridgman, P.W. 1959. *The way things are*. Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- Brink, C.B. 1952. Kerk en skool. *Die Kerkbode*, 2/1/1952, 6-7.
- Brink, C.B. 1954. Strominge en tendense. Sitting van die Wêreldraad. *Die Kerkbode*, 6/10/1954, 426-427.
- Brink, C.B. 1955. Ons sendingbeleid em die wêreldmening. *Die Kerkbode*, 15/6/1955, 776-778.
- Brink, C.B. 1958. Aartsbiskop gaan nou een te ver. *Die Kerkbode*, 18/6/1958, 1076.
- Brits, J.F. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/8/1948, 265.
- Brits, W.M. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/7/1936, 176-177.
- Brits, W.M. 1946a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/3/1946, 238.
- Brits, W.M. 1946b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/5/1946, 713-715.
- Brits, W.M. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/8/1948, 265.
- Britz, R.M. 1952. 'n Belangrike samekoms. Die Calvinistiese konferensie te Kaapstad. *Die Kerkbode*, 4/6/1952, 1129.
- Bruwer, A.J. 1935. *Kapitalisme, partypolitiek en armoede*. Kaapstad: Nasionale Pers.
- Bruwer, G.E. 1958. Die Bybel met kanttekeninge. *Die Kerkbode*, 4/6/1958, 988-989.
- Burden, J.J. 1973. Soeklig op kategese in die N.G. Kerk in Afrika. *NGTT*, 14(1):48-65.
- Burden, J.J. 1977. Metodes van Ou-Testamentiese teologie: verlede, hede en toekoms. *NGTT*, 18(2):164-179.
- Burden, J.J. 1980. 'n Prostitueut doen reg. Die Juda-Tamar-verhaal (Gen. 38). *Theologia Evangelica*, 13(1):42-52.
- Burden, J.J. 1983. Are Shem and Ham blood brothers? The relevance of the Old Testament to Africa. *Old Testament Essays*, 1:49-71.
- Burden, J.J. 1986a. World-view in interpreting the Old Testament in Africa. *Old Testament Essays*, 4:95-110.
- Burden, J.J. 1986b. Reconsidering parallelism in the Old Testament. *OTE*, 4:141-176.

- Burden, J.J. 1988. Poëtiese konvensies in die Ou Testament: draers van betekenis? In: Prinsloo, W.S. & Vosloo, W. (ed) 1988. *In mensetaal oor God se Woord*, 10-22. Cape Town: Lux Verbi.
- Burden, J.J. 1990. The wisdom of many: recent changes in Old Testament proverb interpretation. *OTE*, 3(3):341-359.
- Burger, A.J. 1939. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/3/1939, 591-592.
- Burger, A.J.V. 1935. 'n Christelik-letterkundige tydskrif. *Die Kerkbode*, 4/9/1935, 472-474.
- Burger, J.A. 1983. Observations on the Bible and authority. *Old Testament Essays*, 1: 89-96.
- Castillo, F. 1978. *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum Lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*. München: Kaiser.
- Cilliers, D.G. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/10/1935, 773.
- Cilliers, G., Cruse, H.P. & Honiball, J. 1934. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/12/1934, 1185.
- Cilliers, J.F. 1940. Ons sendingbeleid. *Die Kerkbode*, 19/6/1940, 1076.
- Cilliers, J.F. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/8/1948, 316.
- Claassen, W. (ed) 1987. *Text and context. Old Testament and Semitic studies for F.C. Fensham*. Sheffield: JSOT.
- Claassen, W.T. 1983. Speaker-orientated functions of *ki* in biblical Hebrew. *JNSL*, 11:19-46.
- Cloete, G.N.P. 1934. 'n Teologiese fakulteit te Pretoria. *Die Gereformeerde Vaandel* 2:269-273.
- Cloete, G.N.P. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/2/1936, 319-320.
- Cloete, G.N.P. 1940. Die sinode en die teologiese fakulteit. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(3):77-79.
- Cloete, W.T.W. 1977. Die teologiese sentrum van die Ou Testament. *NGTT*, 18(2):180-185.
- Cloete, W.T.W. 1987. Versification and syntax in Jeremiah 2-25: syntactical constraints in Hebrew colometry. DLitt thesis, University of Stellenbosch.
- Cloete, W.T.W. 1989. The concept of metre in Old Testament studies. *Semitics*, 1(1):39-53.
- Coetzee, J.C. 1949. Die CNO-beleid toegelig en verdedig. *Die Kerkbode*, 6/7/ 1949, 34-35.
- Coetzee, J.H. 1943. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 17/10/1943, 432.
- Coetzee, J.V. 1926. Gereformerd verdaghtmakerij. *Het Zoeklicht*, 4:121-122.
- Coetzee, J.V. 1927a. Is die sedelike norme van die Ou Testament laer as die van die Nuwe? *Die ou paaie*, 2:233-236.
- Coetzee, J.V. 1927b. Is die sedelike norme van die Ou Testament laer as die van die Nuwe? *Die ou paaie*, 2:257-261.
- Colijn, C.C. 1946a. Eksegeties-dogmatiese studie oor Genesis 1, verse 1-3. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(11):9-10.

- Colijn, C.C. 1946b. Eksegeties-dogmatiese studie oor Genesis 1, verse 1-3. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(12):8-10.
- Combrink, C.E.V. 1948a. Die Sendingroeping van die Afrikaner. *Die Kerkbode*, 9/6/1948, 1316-1319.
- Combrink, C.E.V. 1948b. Die Sendingroeping van die Afrikaner. *Die Kerkbode*, 16/6/1948, 1380-1383.
- Combrink, H.J.B. 1966. Die lesers van die Hebreërbrief. *NGTT*, 7(2):110-118.
- Combrink, H.J.B. 1968. *Die diens van Jesus. 'n Eksegetiese beskouing oor Markus 10:45*. Groningen: VRB-Offsetdrukkery.
- Combrink, H.J.B. 1971. Some thoughts on the Old Testament citations in the epistle to the Hebrews. *Neotestamentica*, 5:22-36.
- Combrink, H.J.B. 1973. The structure and significance of Lk 4:16-30. *Neotestamentica*, 7:27-48.
- Combrink, H.J.B. 1975a. Parresia in Handeling. *NGTT*, 16(1):56-63.
- Combrink H.J.B. 1975b. The structure of 1 Pt. *Neotestamentica*, 34-63.
- Combrink, H.J.B. 1977. Structural analysis of Mt 9:35-11:1. *Neotestamentica*, 11:98-114.
- Combrink, H.J.B. 1983. Die pendulum swaai terug – enkele opmerkings oor metodes van Skrifinterpretasie. *Skrif en Kerk*, 4(2):3-15.
- Combrink, H.J.B. 1986. The changing scene of biblical interpretation. In: Petzer, J.H. & Hartin, P.J. (eds) 1986. *A South African perspective on the New Testament. Essays by South African New Testament scholars presented to Bruce Manning Metzger during his visit to South Africa in 1985*, 9-17. Leiden: Brill.
- Combrink, H.J.B. 1988a. Strukturalisme, is 'n herwaardering nodig? *NGTT*, 29(2):129-138.
- Combrink, H.J.B. 1988b. Readings, readers and authors: an orientation. *Neotestamentica*, 22:189-203.
- Conradie, W.S. 1940. Die Christen en oorlog. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(3):85-86.
- Cook, J. 1980. Die tekskritiese probleem. *NGTT*, 21(2):169-176.
- Cook, J. 1981. Text and tradition: a methodological problem. *JNSL*, 9:3-11.
- Cook, J. 1985. Tekskritiek en teologie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 25(3):201-211.
- Cook, J. 1990. Hannah and/or Elkanah on their way home (1 Samuel 2:11)? A witness to the complexity of the tradition history of the Samuel texts. *OTE*, 3(3):247-262.
- Cornelius, I. 1989. The image of Assyria: an iconographic approach by way of a study of selected material on the theme of 'power and propaganda' in the neo-Assyrian palace reliefs. *OTE*, 2(1):55-74.
- Crafford, D. 1973. Swart teologie en die N.G. Kerk in Afrika. *NGTT*, 14(1):36-47.
- Croeser, J.W. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/2/1956, 255.
- Cronjé, G. 1951. Ondersoek insake gesinslewe. *Die Kerkbode*, 5/9/1951, 482-483.
- Cronjé, G. 1958. *Mens tot medemens*. Pretoria: HAUM.
- Cronje, J.C. 1928a. Die opstanding van Jesus en die hedendaagse psigologiese uitlegginge daarvan. *Het Zoeklicht*, 6:71-77.

- Cronje, J.C. 1928b. Die opstanding van Jesus en die hedendaagse psigologiese uitlegginge daarvan. *Het Zoeklicht*, 6:141-147.
- Cronje, T.F. 1928a. Die armlankedom van die Transvaal. *Het Zoeklicht*, 6:4-8.
- Cronje, T.F. 1928b. Die armlankedom van die Transvaal. *Het Zoeklicht*, 6:44-48.
- Cronje, T.F. 1928c. Die armlankedom van die Transvaal. *Het Zoeklicht*, 6:84-89.
- DK 1950. Aan die Vrystaatse goudvelde. *Die Kerkbode*, 22/3/1950, 570.
- Daintree, A. 1930. Die vereniging van die goddelike en menslike bestanddele in die inspirasie (vert. F.R. Grobbelaar). *Die ou paaie*, 5:158-160.
- Daintree, A. 1931. Die bowe-natuurlike feit van die inspirasie. *Die ou paaie*, 5:196-198.
- Daneel, M.L. 1989. The encounter between Christianity and traditional African culture: accommodation or transformation? *Theologia Evangelica*, 22(3):36-51.
- Daneel, M.L. 1991. Fambidzano: ekumenies-teologiese opleiding onder die Shona Onafhanklike Kerke in Zimbabwe. *Theologia Evangelica*, 24(2):10-24.
- Danhof, R.J. 1929. *Charles Hodge as Dogmatician*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre.
- Daniël, 1947. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 17/12/1947, 1231-1233.
- Davies, R.P. & Dönges, T.L. 1935. Beëindiging van die dienste van prof. Du Plessis aan die Kweekskool. *Die Soeklig*, 13:104-109.
- De Beer, D.F.B. 1939. Kan die drie Afrikaanse Kerke verenig? *Die Kerkbode*, 15/2/1939, 298.
- De Beer, D.F.B. 1945a. Hofsaak teen leraar van die Kerk. *Die Kerkbode*, 19/9/1945, 283-284.
- De Beer, D.F.B. 1945b. Hofsaak teen leraar van die Kerk. *Die Kerkbode*, 3/10/1945, 339-340.
- De Beer, D.F.B. 1945c. Hofsaak teen leraar van die Kerk. *Die Kerkbode*, 10/10/1945, 360-361.
- De Beer, D.F.B. 1945d. Hofsaak teen leraar van die Kerk. *Die Kerkbode*, 17/10/1945, 388-390.
- De Beer, D.F.B. 1945e. Hofsaak teen leraar van die Kerk. *Die Kerkbode*, 31/10/1945, 439-440.
- De Beer, D.F.B. 1945f. Hofsaak teen leraar van die Kerk. *Die Kerkbode*, 7/11/1945, 462.
- De Beer, D.F.B. 1945g. Hofsaak teen leraar van die Kerk. *Die Kerkbode*, 5/12/1945, 557-559.
- De Beer, D.F.B. 1947. Die Kerk en die kleurvraagstuk. *Die Kerkbode*, 19/3/1947, 519.
- De Beer, D.F.B. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/9/1950, 607.
- De Beer, J. 1939. Die wagtters en die wa. *Die Kerkbode*, 22/2/1939, 345-355.
- Degenaar, J.J. 1960. Vryheid en binding in die alledaagse lewe. *NGTT*, 2(1):52-63.
- Deist, F.E. 1970. Van die duisternis tot sy merkwaardige lig (1 Pet. 2:9) in die lig van Elephantine. *NGTT*, 11(1):44-48.
- Deist, F.E. 1971a. *Die betekenisfeer van die leksikale morfeem /y-r-/ in die profetiese boeke van die Ou Testament*. DLitt-proefskrif: Universiteit van Stellenbosch.

- Deist, F.E. 1971b. Aantekeninge by Gen. 15:1, 6. *NGTT*, 12(2):100-103.
- Deist, F.E. 1973. Ou-Testamentiese eksegeese en algemene literatuurwetenskap. *NGTT*, 14(1):75-81.
- Deist, F.E. 1975a. Geskiedenis en eksegeese van 'n teks. *NGTT*, 16(2):127-138.
- Deist, F.E. 1975b. *Die noodlottige band. Kerk en staat in oud-Israel*. Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, F.E. 1976a. *Mosaïek van Moses. Pentateugnavoring sedert die Reformasie*. Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, F.E. 1976b. *Historiese heuristiek, teologiese hermeneutiek en Skrifgesag*. Port Elizabeth: UPE.
- Deist F.E. 1978a. Ope vrae aan die diskoersanalise. *NGTT*, 19(4):260-271.
- Deist F.E. 1978b. Die krisis van die Ou-Testamentiese eksegeese. (Ongepubliseerde voordrag voor die OTWSA, Bloemfontein 1978.)
- Deist, F.E. 1979a. Gedagtes oor die aard en moraliteit van wetenskaplike kennis. *Theologia Evangelica*, 12(2-3):16-21.
- Deist, F.E. 1979b. The Bible – the Word of God. In: Vorster, W.S. (ed) 1979, 41-74.
- Deist, F.E. 1979/80. Idealistic Theologiegeschichte, ideology critique and the dating of prophetic oracles of salvation. *OTWSA*, 22(23):53-78.
- Deist, F.E. 1980. Teksoort evangelie: 'n weerwoord. *Theologia Evangelica*, 10(2):49-51.
- Deist, F.E. 1981a. The problem of history in Old Testament theology. *OTWSA*, 24:23-39.
- Deist, F.E. 1981b. Hoeveel betekenis het die Bybel dan? Bybelinterpretasie in 'n heterogene gemeenskap *Theologia Evangelica*, 14:2-11.
- Deist, F.E. 1982. *Sê God so?* Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, F.E. 1982/3. Prior to the dawn of apocalyptic. *OTWSA*, 25(26):3-38.
- Deist, F.E. 1983a. Bibelinterpretation und/als Ideologiekritik. *Old Testament Essays*, 1:26-48.
- Deist, F.E. 1983b. Again: method(s) of exegesis. *OTE*, 1:73-88.
- Deist, F.E. 1984a. John William Colenso: biblical scholar. *Old Testament Essays*, 2:98-132.
- Deist, F.E. 1984b. 'n Kritiese evaluering van die kritiek van F. Lion Cachet. In *die Skriflig*, 18:47-56.
- Deist, F.E. 1986a. Aufstieg und Niedergang der Apartheid. *Politische Studien (Sonderheft 2/1986: Südafrika)*, 19-30.
- Deist, F.E. 1986b. *Kan ons die Bybel dan nog glo?* Pretoria: Van Schaik.
- Deist F.E. 1987a. Die Ou Testament en/as geskiedenis. *Theologia Evangelica*, 20(3):5-17.
- Deist, F.E. 1987b. Using the Bible: the hermeneutics of the Kairos document. In: Hofmeyr, J.H, Du Toit, J.H.H. & Froneman, C.J.J. *Perspectives on Kairos*, 125-148. Cape Town: Lux Verbi.
- Deist, F.E. 1987c. Relatiewisme en absolutisme: kan dit oorkom word? Oor "Bybelse" en "dogmatiese" teologie. In: Prinsloo & Vosloo (red) 1987, 1-17.

- Deist, F.E. 1988a. Nuwe realisme en Ou-Testamentiese wetenskap in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. In: Prinsloo, W.S. & Vosloo, W. 1988. *In mensetaal oor God se Woord. Huldigingsbundel opgedra aan professor A.H. van Zyl*, 23-32. Kaapstad: Lux Verbi.
- Deist, F.E. 1988b. Gekontroleerde eksegeese en/of kreatiewe uitleg. *HTS*, 44(1):39-54.
- Deist, F.E. 1988c. *Witnesses to the Old Testament*. Pretoria: NG Kerk-Boekhandel.
- Deist, F.E. 1989a. The prophets: are we heading for a paradigm switch? In: Fritz, V., Pohlmann, K-F & Schmitt, H-C 1989. *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, 1-18. Berlin: De Gruyter.
- Deist, F.E. 1989b. Heads I win, tails you lose: Yahweh and the editor of the exodus story. An historico-aesthetic interpretation of Exodus 1-12. *Old Testament Essays (NS)*, 2(3):36-52.
- Deist, F.E. 1989c. (Ongepubliseerde) lesing gehou by die opening van die Fakulteit Teologie van UNISA, 2 Februarie 1989.
- Deist, F.E. 1989d. Fundamentalisme: 'n Gereformeerde beoordeling. *Theologia Evangelica*, 22(2):2-8.
- Deist, F.E. 1990a. Old Testament and modern historiography: on presuppositions and hermeneutics. *OTE*, 3(1):7-22.
- Deist, F.E. 1990b. Profete in Israel: 'n probleemstelling. *HTS*, 46(1-2):71-84.
- Deist, F.E. 1991a. Objektiewe Skrifuitleg? Kanttekeninge by ontwikkelings in die Ned. Geref. Kerk 1930-1990. *HTS*, 47(2).
- Deist, F.E. 1991b. South-Africanising Biblical Studies. An epistemological and hermeneutical inquiry. *Scriptura*, 37 (May): 32-50.
- Deist, F.E. & Burden, J.J. 1980. *'n ABC van Bybeluitleg*. Pretoria: Van Schaik.
- Deist, F.E. & Le Roux J.H. 1987. *Rewolusie en reïnterpretasie. Hoofstukke uit die geskiedenis van Israel*. Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, F.E., Vosloo, W., Du Plessis, I.J. & Pretorius, E.A.C. 1981. *Van Eden tot Rome*. Pretoria: Van Schaik.
- Deist, F.E. & Du Plessis, I.J. 1981. *God en sy ryk*. Pretoria: Van Schaik.
- Deist, F.E. & Vorster, W.S. (reds) 1986. *Woorde wat ver kom*. Kaapstad: Tafelberg.
- De Gruchy, J.W. 1974. Reflections on dialogue between the Afrikaans and English-speaking churches. *NGTT*, 15(2):120-128.
- De Gruchy, J.W. 1979a. *The church struggle in South Africa*. Cape Town: David Philip.
- De Gruchy, J.W. 1979b. The Protestant usage of Marx in Latin American Theology. *NGTT*, 21(1):374-382.
- Dekker, J.J. & Vorster, P.W. 1936. Verslag van werksaamhede van die Federasie van Calvinistiese Studenteverenigings (F.C.S.V.) oor die jaar 1935, *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(6):184-186.
- De Klerk, J. 1945. Kerklike konferensie Irene-kerk. *Die Kerkbode*, 12/9/1945, 251.
- De Klerk, J.C. & Schnell, C.W. 1987. *A new look at Jesus. Literary and sociological-historical interpretations of Mark and John*. Pretoria: Van Schaik.
- De Klerk, P.J.S. 1926. Die vloekpsalms. *Die ou paaie*, 1:37-39.
- De Klerk, P.J.S. 1927. Evarings teologie. *Die ou paaie*, 1:265-267.



- De Klerk, P.J.S. 1935a. Die Gereformeerde Kerk en die sending. *Die Kerkbode*, 18/9/1935, 576.
- De Lange, J.H. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/3/1936, 475-476.
- De Lange, J.H. 1944a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/1/1944, 68-70.
- De Lange, J.H. 1944b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/2/1944, 151.
- De Lange, J.H. 1944c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/3/1944, 278-282.
- De Lange, P.N. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/10/1935, 773-774.
- De Lange, P.W. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/2/1949, 384.
- De Swart, A.H. 1947. Die geskiedskrywing. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(1):11-12.
- De Villiers, D.R. 1973. Gedagtes oor teologiese opleiding vandag. *NGTT*, 14(4):238-248.
- De Villiers, D.W. 1959. Calvyn en Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 8/7/1959, 16-19.
- De Villiers, D.W. 1964. Die kerk in aksie – 'n besinning vanuit die Skrif. *NGTT*, 5(1):20-32.
- De Villiers, D.W. 1976. Waarheen wil ons met die opleiding van predikante? *NGTT*, 17(1):1-9.
- De Villiers, D.W. (jnr.) 1988. *Die funksie van die besweringsrefrein in Hooglied*. DTh-proefskrif: UNISA.
- De Villiers, J.L. 1950. *Die betekenis van HUIOTHESIA in die briewe van Paulus*. Kampen: Kok.
- De Villiers, J.L. 1951a. Die wêreld waarin Christus gekom het. *Die Kerkbode*, 5/12/1951, 1128-1130.
- De Villiers, J.L. 1951b. Die wêreld waarin Christus gekom het. *Die Kerkbode*, 12/12/1951, 1204-1207.
- De Villiers, J.L. 1954. Bevooroordeeldheid van die eksegeese. *Die Gereformeerde Vaandel*, 22(1):3-12.
- De Villiers, J.L. 1957a. Die loongedagte in die Nuwe Testament. *Die Gereformeerde Vaandel*, 25(1):7-20.
- De Villiers, J.L. 1957b. Ons Kerk en die Kerke van die wêreld. *Die Kerkbode*, 11/9/1957, 457-459.
- De Villiers, J.L. 1957c. Ons Kerk en die Kerke van die wêreld. *Die Kerkbode*, 25/9/1957, 561-563.
- De Villiers, J.L. 1957d. Ons Kerk en die Kerke van die wêreld. *Die Kerkbode*, 18/9/1957, 505-507.
- De Villiers, J.L. 1960a. Rudolf Bultmann en die Nuwe Testament. *NGTT*, 1(2):12-23.
- De Villiers, J.L. 1960b. Die teologie van Rudolf Bultmann. *NGTT*, 1(4):33-41.
- De Villiers, J.L. 1960c. Die teologie van Rudolf Bultmann III. *NGTT*, 2(1):44-51.
- De Villiers, J.L. 1962. Wat van die nuwe Engelse Bybelvertaling? *NGTT*, 3(4):504-515.
- De Villiers, J.S. 1938. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 2/11/1938, 812.
- De Villiers, J.S. 1939. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/4/1939, 726.
- De Villiers, J.S. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/9/1948, 506.

- De Villiers, P.G.R. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/7/1944, 45.
- De Villiers, P.G.R. 1978. The Messiah and the messiahs in Jewish apocalyptic. *Neotestamentica*, 12:75-110.
- De Villiers, P.G.R. 1982. Die renaissance van die sosiologiese teksanalise. *Theologia Evangelica*, 15:19-32.
- De Villiers, P.G.R. 1982/3. Solving the riddle? Recent trends in apocalyptic research. *OTWSA*, 22(23):39-58.
- De Villiers, P.G.R. 1983. Revealing the secrets. Wisdom and the world in the similitudes of Enoch. *Neotestamentica*, 17:50-68.
- De Villiers, T.C. 1939. Nabot se erfenis. *Die Kerkbode*, 8/2/1939, 244-247.
- De Villiers, T.C. 1941. Die Christelike wêreldorde. *Die Kerkbode*, 2/4/1941, 595-598.
- De Villiers, T.C. 1946a. Is segregasie Bybels? *Die Kerkbode*, 16/1/1946, 54-55.
- De Villiers, T.C. 1946b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/3/1946, 297.
- De Villiers, T.C. 1949. Die stryd teen die verval van die huisgesin. *Die Kerkbode*, 17/8/1949, 370-372.
- De Villiers, T.C. 1951. 'n Christelike arbeidsunie. *Die Kerkbode*, 15/8/1951, 339, 343.
- De Villiers, T.C. 1953a. Kan die stroom gekeer word? Ontvolking van die platteland. *Die Kerkbode*, 18/2/1953, 218.
- De Villiers, T.C. 1953b. Ontvolking van die platteland. *Die Kerkbode*, 25/2/1953, 247.
- De Villiers, T.C. 1953c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/4/1953, 503.
- De Villiers, W.P. 1935a. Die roeping van die Afrikaner. *Die Kerkbode*, 17/4/1935, 728, 743.
- De Villiers, W.P. 1935b. Die opvoeding van die naturel in belang van die Afrikaner. *Die Kerkbode*, 15/5/1935, 920-921.
- De Vos, G.J. 1945. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/12/1945, 596.
- De Vos, J.F. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/2/1936, 310.
- De Vos, P.J.G. 1870. *Eene correspondentie tusschen ds. T.F. Burgers, van Hanover, en ds P.J.G de Vos, van Piquetberg*. Kaapstad: J.H. Hofmeyr, Jr.
- De Vos, P.J.G. 1928. Brief aan Redakteur. *Die ou paaie*, 3, (buiteblad).
- De Vos, W.A. 1938. Die Groot Trek en die Bybel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(11):333-335.
- De Wet, C.J.H. 1926. Eksegese en konfessie. *Het Zoeklicht*, 4:185-186.
- De Wet, H.C. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 17/5/1950, 1018.
- De Wet, H.C. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/4/1957, 657.
- De Wet, H.C. 1915. De Bijbel en de Wetenschap. *Gereformeerd Maandblad*, 20:23-25, 26-27.
- De Wet, H.C. 1925a. De ethiek van het Oude Testament. *Het Zoeklicht*, 3:111-113.
- De Wet, H.C. 1925b. De ethiek van het Oude Testament. *Het Zoeklicht*, 3:148-150.
- De Wet, J.S. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/3/1944, 211-212.
- De Wet, J.S. 1945. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/9/1945, 287.

- De Wet, J.S. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 30/1/1957, 195.
- De Wet, J.S. 1957a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 24/4/1957, 756-757.
- De Wet, J.S. 1957b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/5/1957, 975.
- De Wet, J.S. 1958. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/8/1958, 379, 381.
- Dickson, K. 1977. *Aspects of religion and life in Africa*. Accra: Ghana Academy of Arts and Sciences.
- Dickson, K. 1979. Continuity and discontinuity between the Old Testament and the African life and thought. In: Appiah-Kubi, K. & Torres, S. (ed) 1979. *African theology en route*, 95-108. New York: Maryknoll.
- Die apartheid van die nasies en hul roeping teenoor mekaar. Uit die rapport van die Kommissie vir aktuele vraagstukke van die Raad van Kerke 1948. Die Gereformeerde Vaandel*, 16(3):9-11.
- Die Transvaler 1941. Afrikaanse Kerke vra stappe teen Kommunisme. Eendragtige optrede namens 530 000 lede. *Die Kerkbode*, 2/7/1941, 14-16.
- Diep Bekommerd. 1945. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/8/1945, 127.
- Dixon, A.C. ca 1912. The Scriptures in *The fundamentals. A testimony to the truth*. Vol V, 72-80. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Doedes, J.I. 1866. *De theologische studiëngang geschetst. Methologische brieven aan een student in de Godsgeleerdheid ter leezing aangeboden aan jonge predikanten*. Utrecht: Kemink & Zoon.
- Doedes, J.I. 1878. *Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds* (3de zeer vermeerderde druk). Utrecht: Kemink & Zoon.
- Dooyeweerd, H. 1954. Die probleem van die Christelike wysbegeerte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 22(2):3-16.
- Dooyeweerd, H. 1939. Kuyper's wetenschapsleer. *Philosophia Reformata*, 4:193-232.
- Du Pisani, L.A. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/1/1936, 227.
- Du Plessis, G.J. 1944. Onthulling standbeeld van wyle prof. Du Plessis. *Die Kerkbode*, 2/8/1944, 102.
- Du Plessis, I.J. 1962. *Christus hoof van kerk en kosmos*. Groningen: Kleine.
- Du Plessis, I.J. 1967. Die agtergrond van die hoof-liggaam-beeldspraak by Paulus. *NGTT*, 8(2):116-122.
- Du Plessis, I.J. 1968a. Die agtergrond van die hoof-liggaam-beeldspraak by Paulus. *NGTT*, 9(1):41-48.
- Du Plessis, I.J. 1968b. Die agtergrond van die hoof-liggaam-beeldspraak by Paulus. *NGTT*, 9(2):112-119.
- Du Plessis, I.J. 1970. Die aard en betekenis van die eskatologie in die eksistensieteologie van Bultmann en sy navolgers. *Neotestamentica*, 4:132-149.
- Du Plessis, I.J. 1972. Wolfhart Pannenberg en die opstanding. *NGTT*, 13(2):93-103.
- Du Plessis, I.J. 1975. *The historical-critical method – its necessity and limitations*. University of Zululand.
- Du Plessis, I.J. 1976. Op soek na 'n geldige metode van Skrifondersoek. *NGTT*, 17(2):76-86.

- Du Plessis, I.J. 1980a. The relation between the Old and New Testaments from the perspective of kingship/kingdom – including the Messianic motif. *Neotestamentica*, 14:42-61.
- Du Plessis, I.J. 1980b. Realiteit en interpretasie in die Nuwe Testament. *Theologia Evangelica*, 13(1):25-41.
- Du Plessis, I.J. 1982. Die genre van Lukas se evangelie. *Theologia Evangelica*, 15(1):19-28.
- Du Plessis, I.J. 1985. *Nasaret of Egipte. Wie was reg?* Pretoria: Van Schaik.
- Du Plessis, J. 1899. De Bijbel en de monumenten: Jozef en zijn tijd. *Gereformeerd Maandblad*, 8:59-61.
- Du Plessis, J. 1909. Het goddelijk gezag der Schrift. *Gereformeerd Maandblad*, 14:41-45, 59-62.
- Du Plessis, J. 1910a. Bespreking van Joubert, W.A. 1910. *De verhouding van gelooven en weten in de Nederlandsche theologie der 19de eeuw, in het bijzonder bij Doedes en Van Oosterzee*. Amsterdam: Vrije Universiteit in *De Kerkbode*, 17/11/1910, 324-325.
- Du Plessis, J. 1910b. [Antwoord op die brief van Eybers 1910]. *Die Kerkbode*, 15/12/1910, 397-398.
- Du Plessis, J. 1910c. De Theologie der N.G. Kerk in Zuid-Afrika. *De Kerkbode*, 22/10/1910, 402-404.
- Du Plessis, J. 1910d. [Antwoord op "Lidmaat" se brief]. *De Kerkbode*, 29/12/1910, 429.
- Du Plessis, J. 1912. Onze prediking en de behoefte des tijds. *De Kerkbode*, 28/11/1912, 982-983.
- Du Plessis, J. 1923a. Een woordje vooraf. *Het Zoeklicht*, 1:1-2.
- Du Plessis, J. 1923b. Drie duizend jaar geleden. *Het Zoeklicht*, 1:55-58.
- Du Plessis, J. 1923c. De strijd over de Riversdalse avondmaalsviering. *Het Zoeklicht*, 1:79-82.
- Du Plessis, J. 1923d. William Robertson Smith. *Het Zoeklicht*, 1:154-158.
- Du Plessis, J. 1923e. Wat was het teken van Jona? *Het Zoeklicht*, 1:213-217.
- Du Plessis, J. 1923f. De tegenwoordige toestand der Oud-Testamentiese kritiek. *Het Zoeklicht*, 1:187-188.
- Du Plessis, J. 1923g. De Wetten van Khammurabi. *Het Zoeklicht*, 1:233.
- Du Plessis, J. 1923h. Het raadsel van het Retief traktaat. *Het Zoeklicht*, 1:235-244.
- Du Plessis, J. 1924a. Wat is de revolutiegeest? *Het Zoeklicht*, 2:279-285.
- Du Plessis, J. 1924b. De rechte verhouding tussen godsdienst en wetenschap. *Het Zoeklicht*, 2:324-331.
- Du Plessis, J. 1925a. De betekenis van de Taungs schedel. *Het Zoeklicht*, 3:46-52.
- Du Plessis, J. 1925b. Een nieuwe theologisch richting. *Het Zoeklicht*, 3:123-124.
- Du Plessis, J. 1925c. De honderd beste boeken voor een theologant. *Het Zoeklicht*, 3:138-144.
- Du Plessis, J. 1925d. Een nieuwe oriëntering nodig. *Het Zoeklicht*, 3:259-260.
- Du Plessis, J. 1926a. De inspiratie van de Schrift. *Het Zoeklicht*, 4:80-87.

- Du Plessis, J. 1926b. De inspiratie van de Schrift. *Het Zoeklicht*, 4:100-106.
- Du Plessis, J. 1926c. Het Fundamentalisme in de Verenigde Staten. *Het Zoeklicht*, 4:129-130.
- Du Plessis, J. 1926d. Wat is het geloofsvoorwerp? *Het Zoeklicht*, 4:130-131.
- Du Plessis, J. 1926e. [Kommentaar op brief van W. Holzapfel], *Het Zoeklicht*, 4:213-215.
- Du Plessis, J. 1926f. De Boeken der Kronieken. *Het Zoeklicht*, 4:233-239.
- Du Plessis, J. 1926g. [Kommentaar op brief van G.D. du Toit]. *Het Zoeklicht*, 4:254-256.
- Du Plessis, J. 1926h. Wat is Skrifinspirasie? *Het Zoeklicht*, 4:293-299.
- Du Plessis, J. 1926i. Wat mankeert Princeton? *Het Zoeklicht*, 4:322-323.
- Du Plessis, J. 1926j. 'n Voortbrengsel van de Princeton School. *Het Zoeklicht*, 4:341-343.
- Du Plessis, J. 1927a. Feit en theorie in 't inspiratiebegrip. *Het Zoeklicht*, 5:23-26.
- Du Plessis, J. 1927b. Wat is holisme? *Het Zoeklicht*, 5:49-55.
- Du Plessis, J. 1927c. Gereformeerden en 't kerkschoolbeginsel. *Het Zoeklicht*, 5:98-101.
- Du Plessis, J. 1927d. Gereformeerde wetenskap. *Het Zoeklicht*, 5:124-126.
- Du Plessis, J. 1927e. Maandkroniek. *Het Zoeklicht*, 5:161-164.
- Du Plessis, J. 1927f. Wat de Hogere Kritiek is en leert. *Het Zoeklicht*, 5:200-203.
- Du Plessis, J. 1927g. De Hogere Kritiek aan 't werk (toegepast op 'n XVIIe-eeuwse reisbeschrijving). *Het Zoeklicht*, 5:214-218.
- Du Plessis, J. 1927h. Wat de Hogere Kritiek is en leert. *Het Zoeklicht*, 5:250-255.
- Du Plessis, J. 1927i. Wat de Hogere Kritiek is en leert. *Het Zoeklicht*, 6:274-279.
- Du Plessis, J. 1927j. Wat de Hogere Kritiek is en leert. *Het Zoeklicht*, 6:305-314.
- Du Plessis, J. 1927k. Theologie en Wetenskap. *Het Zoeklicht*, 5:357-368.
- Du Plessis, J. 1927l. De archeologie en de bevindingen van de kritiek. *Het Zoeklicht*, 5:378-384.
- Du Plessis, J. 1928a. De uitwerking van de Hogere Kritiek. *Het Zoeklicht*, 6:34-35.
- Du Plessis, J. 1928b. Archaeologie en kritiek. *Het Zoeklicht*, 6:94-96.
- Du Plessis, J. 1928c. De Krisis in de Kerk. *Het Zoeklicht*, 6:101-106.
- Du Plessis, J. 1928ca. De gezonde inspiratieleer. *Het Zoeklicht*, 6:126.
- Du Plessis, J. 1928d. Wettige Schriftverklaring. *Het Zoeklicht*, 6:150-154.
- Du Plessis, J. 1928e. De vier punten van de aanklacht. *Het Zoeklicht*, 6:228-229.
- Du Plessis, J. 1928f. Dr. Campbell Morgan en de fundamentalisten. *Het Zoeklicht*, 6:281-282.
- Du Plessis, J. 1928g. Die nieuwe uitkyk van die wetenskap. *Het Zoeklicht*, 6:319-320.
- Du Plessis, J. 1928h. [Antwoord op brief van C.R. Kotzé]. *Het Zoeklicht*, 6:376-377.
- Du Plessis, J. 1929a. [Antwoord op brief van T.C.F]. *Het Zoeklicht*, 7:91-92.
- Du Plessis, J. 1929aa. Prof. Doedes en de Geloofsbelijdenis. *Het Zoeklicht*, 7:9-12.
- Du Plessis, J. 1929b. Wat is de boodschap van Karl Barth? *Het Zoeklicht*, 7:170-174.

- Du Plessis, J. 1929c. Die moeilikheden met Princeton Seminarie. *Het Zoeklicht*, 7:221-224.
- Du Plessis, J. 1929d. Die moeilikheden te Princeton. *Het Zoeklicht*, 7:242.
- Du Plessis, J. 1929e. Verklaring en toelichting. *Het Zoeklicht*, 7:270-273.
- Du Plessis, J. 1929ea. Antwoord op brief van J.J. Theron. *Het Zoeklicht*, 7:316.
- Du Plessis, J. 1929f. Die inspirasie van die Skrif. *Het Zoeklicht*, 7:325-336.
- Du Plessis, J. 1929g. Die inspirasie van die Skrif. *Het Zoeklicht*, 7:363-371.
- Du Plessis, J. 1930a. [Antwoord op brief van T]. *Het Zoeklicht*, 8:22-23.
- Du Plessis, J. 1930b. [Antwoord op brief van F.C.T.]. *Het Zoeklicht*, 8:24-26.
- Du Plessis, J. 1930c. [Antwoord op brief van T]. *Het Zoeklicht*, 8:48-49.
- Du Plessis, J. 1930d. [Antwoord op brief van G]. *Het Zoeklicht*, 8:49.
- Du Plessis, J. 1930e. [Antwoord op brief van G.D.]. *Het Zoeklicht*, 8:50.
- Du Plessis, J. 1930f. Boodsappe van simpatie. *Het Zoeklicht*, 8:72-74.
- Du Plessis, J. 1930g. Betuigings van simpatie. *Het Zoeklicht*, 8:102-107.
- Du Plessis, J. 1930h. Oor die ewolusiekwessie. *Het Zoeklicht*, 8:163.
- Du Plessis, J. 1930ha. Die Kweekskool-kuratore. *Het Zoeklicht*, 8:163-165.
- Du Plessis, J. 1930i. O, gy agterstalliges! *Het Zoeklicht*, 8:165.
- Du Plessis, J. 1930j. Die jeugkonferensie en die Calvinisteverbond te Bloemfontein. *Het Zoeklicht*, 8:194-195.
- Du Plessis, J. 1930k. Besware teen ewolusie. *Het Zoeklicht*, 8:256-262.
- Du Plessis, J. 1930l. 'n Princeton-professor oor ons kerklike toestand. *Het Zoeklicht*, 8:271.
- Du Plessis, J. 1930m. Wat Die Hervormer van ons Kerksaak sê. *Het Zoeklicht*, 8:287-288.
- Du Plessis, J. 1930n. Beginsels wat die burgerlike hof moet lei. *Het Zoeklicht*, 8:320-323.
- Du Plessis, J. 1930o. [Antwoord op studentebrief]. *Het Zoeklicht*, 8:336-337.
- Du Plessis, J. 1930p. Ons Kweekskool. *Het Zoeklicht*, 8:341-342.
- Du Plessis, J. 1930q. [Nota by artikel oor Barth]. *Het Zoeklicht*, 8:382.
- Du Plessis, J. 1930r. Die vooruitgang van ons blad. *Het Zoeklicht*, 8:343.
- Du Plessis, J. 1930s. Die Gereformeerde Kerk in Nederland. *Het Zoeklicht*, 8:400-401.
- Du Plessis, J. 1931a. 'n Oud-student van die Stellenbosse Kweekskool. *Het Zoeklicht*, 9:45-46.
- Du Plessis, J. 1931b. Die Enkel Gereformeerde Skrifbeskouing. *Het Zoeklicht*, 9:81-86.
- Du Plessis, J. 1931c. Die opstanding as 'n historiese feit. *Het Zoeklicht*, 9:103-106.
- Du Plessis, J. 1931d. Die leerbesluite van die Vrystaatse sinode juridies en teologies getoets. *Het Zoeklicht*, 9:144-150.
- Du Plessis, J. 1931e. Werk daar 'n Roomse suurdesem in ons Gereformeerde Kerke? *Het Zoeklicht*, 9:242-247.
- Du Plessis, J. 1931f. Gereformeerde onverdraagsaamheid. *Het Zoeklicht*, 9:322-323.
- Du Plessis, J. 1931g. Oor die kenosiskwessie. *Het Zoeklicht*, 9:335-338.

- Du Plessis, J. 1931h. Beteken inspirasie feilloosheid? *Het Zoeklicht*, 9:343-344.
- Du Plessis, J. 1931ha. Die Kerksaak voor die gereghof. *Het Zoeklicht*, 9:357-365.
- Du Plessis, J. 1931i. Godheid en mensheid in Kristus. *Het Zoeklicht*, 9:345-347.
- Du Plessis, J. 1931j. Oor die kenosiskwessie. *Het Zoeklicht*, 9:379-383.
- Du Plessis, J. 1932a. Oor die kertosiskwessie. *Het Zoeklicht*, 10:22-25.
- Du Plessis, J. 1932b. Die leerbesluite van die sinode van 1928. *Het Zoeklicht*, 10:44-49.
- Du Plessis, J. 1932c. Die Kerkblad en kapitalisme. *Het Zoeklicht*, 10:69.
- Du Plessis, J. 1932ca. Wetenskap en godsdiens. *Het Zoeklicht*, 10:195-196.
- Du Plessis, J. 1932d. [Antwoord op brief van F.C. Truter]. *Het Zoeklicht*, 10:219-221.
- Du Plessis, J. 1932e. Grondbeginsels van ons Gereformeerde leer. *Het Zoeklicht*, 10:292-298.
- Du Plessis, J. 1932f. Dr. Andrew Murray van onregsinnigheid betig. *Het Zoeklicht*, 10:306-312.
- Du Plessis, J. 1932g. Die P. Neethling-trustakte. *Het Zoeklicht*, 10:323-325.
- Du Plessis, J. 1932h. Het oordeel van de Synode over Die Patriot. *Het Zoeklicht*, 10:342-352.
- Du Plessis, J. 1933a. Die nuwe Neethling-blad. *Die Soeklig*, 11:35-36.
- Du Plessis, J. 1933b. Boeke vir teoloë. *Die Soeklig*, 11:94-96.
- Du Plessis, J. 1933c. [Antwoord op brief van B.A.]. *Die Soeklig*, 11:122-125.
- Du Plessis, J. 1933d. Geloof en Rede. *Die Soeklig*, 11:141-151.
- Du Plessis, J. 1933e. Wat is die organiese inspirasieleer? *Die Soeklig*, 11:247-251.
- Du Plessis, J. 1933f. Ons Bybel en ou handskrifte. *Die Soeklig*, 11:279-282.
- Du Plessis, J. 1933g. [Antwoord op brief van R.]. *Die Soeklig*, 11:284.
- Du Plessis, J. 1933h. Die veranderende uitkyk van die wetenskap. *Die Soeklig*, 11:324-331.
- Du Plessis, J. 1933i. Oor Kofessies. *Die Soeklig*, 11:336-338.
- Du Plessis, J. 1934a. Maandkroniek. *Die Soeklig*, 12:33-37.
- Du Plessis, J. 1934aa. Verlede en toekoms van Die Soeklig. *Die Soeklig*, 12:4-5.
- Du Plessis, J. 1934b. [Antwoord op brief van T.H.I.R.]. *Die Soeklig*, 12:60-62.
- Du Plessis, J. 1934c. Die rapport van die Transvaalse leerkommissie. *Die Soeklig*, 12:65-68.
- Du Plessis, J. 1934d. Die Transvaalse sinode. *Die Soeklig*, 12:99-100.
- Du Plessis, J.C. 1934. Voorbereidend vir die Volkskongres 1934. *Die Kerkbode*, 31/1/1934, 202.
- Du Plessis, J.C. 1939a. Die historiese ontwikkeling van ons sendingbeleid. *Die Kerkbode*, 4/1/1939, 19-23.
- Du Plessis, J.C. 1939b. Die historiese ontwikkeling van ons sendingbeleid. *Die Kerkbode*, 11/1/1939, 67-69.
- Du Plessis, J.C. 1939c. Die historiese ontwikkeling van ons sendingbeleid. *Die Kerkbode*, 18/1/1939, 111-114.

- Du Plessis, J.C. 1939d. Preek: Die volk onder die bevel van God. *Die Kerkbode*, 15/ 2/ 1939, 307-310.
- Du Plessis, J.C. 1944a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/7/1944, 19.
- Du Plessis, J.C. 1944b. Kerk en onderwys in die OVS. *Die Kerkbode*, 12/7/1944, 34-35.
- Du Plessis, J.C. 1944c. Kerk en onderwys in die OVS. *Die Kerkbode*, 23/8/1944, 167-168.
- Du Plessis, J.C. 1944d. Kerk en onderwys in die OVS. *Die Kerkbode*, 13/9/1944, 231.
- Du Plessis, J.C. 1944e. Kerk en onderwys in die OVS. *Die Kerkbode*, 27/9/1944, 275-276.
- Du Plessis, J.C. 1947. Die instituut vir CNO. *Die Kerkbode*, 13/8/1947, 305.
- Du Plessis, J.C. 1948a. Onderwys van blankes, 'n sorgwekkende toestand. *Die Kerkbode*, 7/1/1948, 19-21.
- Du Plessis, J.C. 1948b. Ons onderwys en ons toekoms. *Die Kerkbode*, 24/3/1948, 651-652, 659.
- Du Plessis, J.C. 1948c. Ons onderwys en ons toekoms. *Die Kerkbode*, 31/3/1948, 713-715.
- Du Plessis, J.C. 1949a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/5/1949, 1151.
- Du Plessis, J.C. 1949b. Die Kaapse Kerk en die CNO. *Die Kerkbode*, 20/7/1949, 139, 145.
- Du Plessis, J.C. 1950a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 3/5/1950, 904- 905.
- Du Plessis, J.C. 1955. Ons onderwysbeleid in die krisis! *Die Kerkbode*, 4/5/1955, 574-575.
- Du Plessis, J.S. 1926. Die gevaar van radikalisme in volksontwikkeling. *Die ou paaie*, 1:16.
- Du Plessis, L.J. 1935. Die stigting van 'n Calvinistiese federasie in Suid-Afrika. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(8):47-248.
- Du Plessis, L.J. 1938. Kongres vir Christelik-Nasionale volksorganisasie. *Die Kerkbode*, 20/10/1938, 731.
- Du Plessis, L.J. 1935. Oproep aan alle Calviniste. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3:184.
- Du Plessis, P.J. 1959. *Teleios: The idea of perfection in the New Testament*. Kampen: Kok.
- Du Plessis, P.J. 1961. Wet en evangelie in Rom. 7:14. *NGTT*, 2(2):90-95.
- Du Plessis, P.J. 1964. Antitese by Paulus en enkele implikasies daarvan. *NGTT*, 5(1): 14-20.
- Du Plessis, P.J. 1967. Love and perfection in Mt 5:43. *Neotestamentica* 1:28-34.
- Du Plessis, W.H. 1949. Die evangeliste-amp. *Die Kerkbode*, 23/2/1949, 504-507.
- Du Preez, A.B. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/7/1936, 20-21.
- Du Preez, A.B. 1947. Die soewereiniteit van God. Fundamentele leerstuk van die Reformasie. *Die Kerkbode*, 29/10/1947, 829-830.
- Du Preez, A.B. 1950a. Die Skrif en rasseverhouding. *Die Kerkbode*, 15/3/1950, 502-504.



- Du Preez, A.B. 1950b. Die Skrif en rasseverhoudinge. *Die Kerkbode*, 22/3/1950, 554-555.
- Du Preez, A.B. 1950c. Die Skrif en rasseverhoudinge. *Die Kerkbode*, 29/3/1950, 620-621.
- Du Preez, A.B. 1952. Resensie van J.C.G. Kotzé (1951). *Die Kerkbode*, 6/2/1952, 264-265.
- Du Preez, A.B. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/5/1957, 805.
- Du Preez, A.B. 1959. *Eiesoortige ontwikkeling tot volksdiens*. Pretoria: HAUM.
- Du Preez, A.B. 1960. Die afsonderlike ontwikkeling van Bantoegebiede en die eis wat dit aan ons sendingwerk stel. *NGTT*, 1(2):46-52.
- Du Preez, A.B. 1965. Die onafbeeldbaarheid van die openbaringsinhoud van die Bybel. *NGTT*, 6(3):148-159.
- Du Preez, J. 1973. Final authority – revelation or reason? *NGTT*, 14(4):302-310.
- Du Rand, J.A. 1979a. A discourse analysis of 1 Jn. *Neotestamentica*, 13:1-42.
- Du Rand, J.A. 1979b. Structure and message of 2 Jn. *Neotestamentica*, 13:101-120.
- Du Rand, J.A. 1979c. The structure of 3 Jn. *Neotestamentica*, 13:121-131.
- Du Rand, J.A. 1980. *Johannes 13. By die maaltyd. 'n Eksperiment in metode en uitleg*. Pretoria: Academica.
- Du Rand, J.A. 1981. *Entolè in die Johannesevangelie en briewe*. Pretoria: NTWSA.
- Du Rand, J.A. 1983. Die evangelie van Johannes as getuigende vertelling. *NGTT*, 24(4):383-397.
- Du Rand, J.A. 1985. The characterization of Jesus as depicted in the narrative of the fourth gospel. *Neotestamentica*, 19:18-36.
- Durand, J.J.F. 1961. Cottesloe, Wêreldraad van Kerke en ekumeniese sending. *NGTT*, 2(3):147-153.
- Durand, J.J.F. 1970. *Swartman, stad en toekoms*. Kaapstad: Tafelberg.
- Du Toit D.A. 1979. Resensie van König, A 1977. *Sistematiese teologie in Eybers, I.H., König, A. & Stoop, J.A. (red.) 1977. Inleiding in die teologie*. Pretoria: N G Kerkboekhandel. *NGTT*, 20(2):176-178.
- Du Toit, A.B. 1965. *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*. Winterthur: Keller.
- Du Toit, A.B. 1967. The self-revelation of Jesus in Mt 5-7. *Neotestamentica*, 1:66-72.
- Du Toit, A.B. 1970. Die taak van die bedienaar van die Woord. *NGTT*, 11(3):162-172.
- Du Toit, A.B. 1971. Teologie van die rewolusie in die lig van die optrede en boodskap van Jesus Christus. *NGTT*, 12(3):171-188.
- Du Toit, A.B. 1974. The significance of discourse analysis for New Testament interpretation and translation. *Neotestamentica*, 8:54-79.
- Du Toit, A.B. 1977. Analysis of the structure of Mt 4:23-5:48. *Neotestamentica*, 11, 32-47.
- Du Toit, A.B. 1979a. Die charismata – 'n voortsetting van die gesprek. Pauliniese kriteria ten opsigte van die beoefening van individuele charismata volgens 1 Kor. 12-14. *NGTT*, 20(3):189-200.

- Du Toit, A.B. 1979b. The role and meaning of statements of 'certainty' in the structural composition of 1 Jn. *Neotestamentica*, 13:84-100.
- Du Toit, A.B. 1979c. Survey of some important concepts. What is the study of the New Testament canon? In: Du Toit & Roberts 1979, 82-90.
- Du Toit, A.B. 1981a. Die geloofwaardigheid van die kerk en sy boodskap – enkele Nuwe-Testamentiese perspektiewe. *NGTT*, 22(3):166-178.
- Du Toit, A.B. 1981b. Strukturele teksanalise en die Suid-Afrikaanse redevoeringsanalise – enkele opmerkings aan die hand van Van Iersel se analise van die Emmausverhaal. *Skrif en Kerk*, 2:3-14.
- Du Toit, A.B. 1985. *Marturia* in Johannes 1. *Skrif en Kerk*, 6(2):113-124.
- Du Toit, A.B. 1986. Kerk en teologie: twee wederkerig afhanklike groothede. *NGTT*, 27(4):91-401.
- Du Toit, A.B. & Roberts, J.H. 1979. *Guide to the New Testament I*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Du Toit, C.W. 1987. Teks, verwysing, waarheid. Die relevansie van die verwysingskwestie vir die besinning oor die epistemologiese aard van die dogmatiek. *Skrif en Kerk*, 8(2):154-169.
- Du Toit, D.A. 1979. Resensie van Eybers, I.H., König, A. & Stoop, J.A. (reds), Inleiding in die teologie. Pretoria: NGKB. *NGTT*, 20(2):176-178.
- Du Toit, D.A. 1983. Resensie van König, A. 1982. *Hy kan weer en meer. Oor die skepping*. Pretoria: N G Kerkboekhandel. *NGTT*, 24(1):105-108.
- Du Toit, E.J. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 30/1/1935, 200.
- Du Toit, F. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/11/1935, 923.
- Du Toit, F.G.M. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/3/1944, 190- 191.
- Du Toit, G.D. 1926. Skrifinspirasie en kessessie. *Het Zoeklicht*, 4: 284-286.
- Du Toit, G.D. 1927. Is die Bybel onvertroubaar? *Die ou paaie*, 2:254-255.
- Du Toit, G.D. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/12/1935, 1243.
- Du Toit, G.D. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/4/1944, 320- 321.
- Du Toit, G.D. 1953. Resensie van Botha, J.J. *Ek glo*. Kaapstad: NGKU. *Die Kerkbode*, 3/6/1953, 769.
- Du Toit, G.D. 1954. *Die Brief aan die Hebreërs I*. Stellenbosch: CSV.
- Du Toit, G.P.J. 1949. Die Vrystaatse universiteit. *Die Kerkbode*, 6/4/1949, 834-835.
- Du Toit, H.D.A. 1936. Herlewing en Calvinisme. *Die Kerkbode*, 18/11/1936, 1011.
- Du Toit, H.D.A. 1939. Die vereniging van die Ned. Geref. Kerke van Suid- Afrika. *Die Kerkbode*, 8/3/1939, 443-444.
- Du Toit, H.D.A. 1941. Ons eie Suid-Afrikaanse teologie. 'n Fonds nodig. *Die Kerkbode*, 17/11/1941, 486-487.
- Du Toit, H.D.A. 1942. Die kern van Calvyn se leer. *Die Kerkbode*, 4/3/1942, 340-341.
- Du Toit, H.D.A. 1944a. Ons nuwe proponente. *Die Kerkbode*, 5/1/1944, 10.
- Du Toit, H.D.A. 1944b. 'n Nuwe teologiese tydskrif. *Die Kerkbode*, 19/1/1944, 57.

- Du Toit, H.D.A. 1944c. Die Transvaalse sinode vergader. *Die Kerkbode*, 2/8/1944, 99-100.
- Du Toit, H.D.A. 1945. Wat is 'n goeie preek? *Die Kerkbode*, 17/1/1945, 54-55.
- Du Toit, H.D.A. 1948. Transvaal hou sinode. *Die Kerkbode*, 31/3/1948, 707-708.
- Du Toit, H.D.A. 1949. 'n Baken op die pad van S.A. teologie. *Die Kerkbode*, 23/3/1949, 725, 727.
- Du Toit, H.D.A. 1951. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/6/1951, 1307.
- Du Toit, H.D.A. 1953. Rondom ons teologiese fakulteit. *Die Kerkbode*, 21/10/1953, 602-603.
- Du Toit, H.D.A. 1958. Kyk, Hy kom met die wolke! *Die Kerkbode*, 19/3/1958, 510-511, 515.
- Du Toit, H.D.A. 1962. Resensie van Müller, B.A. *Die lewende Woord aan die mens van die hede*. Zaandijk: J Heijnis. NGTT, 3(3):464-465.
- Du Toit, H.D.A. 1967. Resensie van Bergmann, G. (s.a.). *Alarm om de Bijbel*. Apeldoorn: Periodiekenpers.
- Du Toit, J.F. 1950. Die taal van die Nuwe Testament. *Die Studiekring*, 1(1):2.
- Du Toit, J.H. 1955. Die openbaringshistoriese plek en betekenis van Abraham. *Die Gereformeerde Vaandel*, 23(3):18-21.
- Du Toit, L.E. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1935, 1087-1088.
- Du Toit, L.E. 1936. Die betekenis van die godsdiens vir die Afrikanervolk. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(10):306-308.
- Du Toit, L.E. 1950a. Die godsdiens van die afhanklike gesin in die stad. *Die Kerkbode*, 24/5/1950, 1048-1049.
- Du Toit, L.E. 1950b. Die godsdiens van die afhanklike gesin in die stad. *Die Kerkbode*, 31/5/1950, 1104-1106.
- Du Toit, L.E. 1950c. Die godsdiens van die afhanklike gesin in die stad. *Die Kerkbode*, 14/6/1950, 1214-1216.
- Du Toit, L.E. 1950d. Die godsdiens van die afhanklike gesin in die stad. *Die Kerkbode*, 21/6/1950, 1268-1269, 1285.
- Du Toit, L.E. 1950e. Die godsdiens van die afhanklike gesin in die stad. *Die Kerkbode*, 28/6/1950, 1332-1334.
- Du Toit, L.E. 1950f. Die godsdiens van die afhanklike gesin in die stad. *Die Kerkbode*, 5/7/1950, 16-18.
- Du Toit, L.E. 1950g. Die godsdiens van die afhanklike gesin in die stad. *Die Kerkbode*, 12/7/1950, 72-74.
- Du Toit, P. 1933a. Die werkloosheidsprobleem. *Die Soeklig*, 11:16-24.
- Du Toit, P. 1933b. Die werkloosheidsprobleem. *Die Soeklig*, 11:53-58.
- Du Toit, P. 1939. Die kleurvraagstuk. *Die Kerkbode*, 28/6/1939, 1173-1174.
- Du Toit, P. 1940a. Kerklike feite uit ons jaarboek geput. *Die Kerkbode*, 31/1/1940, 179-182.
- Du Toit, P. 1940b. Stadwaarts. *Die Kerkbode*, 13/3/1940, 444-446.
- Du Toit, P. 1940c. Stadwaarts. *Die Kerkbode*, 20/3/1940, 495-497.

- Du Toit, P. 1944a. Boodskap van ons jaarboek. *Die Kerkbode*, 5/1/1944, 14.
- Du Toit, P. 1944b. Die kerklike stadsondersoek. *Die Kerkbode*, 21/6/1944, 532-533.
- Du Toit, P. 1948a. Kerklike sensus 1948. *Die Kerkbode*, 8/12/1948, 1361-1362.
- Du Toit, P. 1948b. Kerklike sensus 1948. *Die Kerkbode*, 15/12/1948, 1421-1422.
- Du Toit, P. 1949. Ons bevolking. *Die Kerkbode*, 23/2/1949, 484-486.
- Du Toit, P. 1950a. Ons jaarboek van 1950. *Die Kerkbode*, 1/2/1950, 204-205.
- Du Toit, P. 1950b. Ons jaarboek van 1950. *Die Kerkbode*, 8/2/1950, 244-245.
- Du Toit, P. 1950c. Die Volkshospitaal. *Die Kerkbode*, 22/2/1950, 338-339.
- Du Toit, P. 1951. Die behoeftes van oues van dae. *Die Kerkbode*, 31/5/1951, 230-231, 241.
- Du Toit, P. S 1938. Die armbanke en sy opheffing. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(11):270-273.
- Du Toit, S. 1947. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/2/1947, 349-351.
- Du Toit, S. 1965. Tussen verstarring en verwarring. Tradisie – Belydenisskrif. NGTT, 6(2):75-80.
- Du Toit, S. 1986. Prof. N.J. Hofmeyr 1827-1909. Sy boodskap was sy lewe. NGTT, 26:44-61.
- Du Toit, S., Groenewald, E.P. & Kritzinger, J.H. 1944. 'n Afrikaanse Bybelverklaring. *Die Kerkbode*, 2/2/1944, 106.
- Du Toit, W.J. 1959. Eenvormigheid in ons onderwys. Die voorgestelde uniale onderwys-beleid en ons Afrikaanse Kerke. *Die Kerkbode*, 11/11/ 1959, 742-743, 762.
- Duyvené de Wet, J.J. 1953a. Die evolusionisme. *Die Kerkbode*, 24/6/1953, 866-867.
- Duyvené de Wet, J.J. 1953b. Die evolusionisme. *Die Kerkbode*, 8/7/1953, 65.
- Duyvené de Wet, J.J. 1953c. Die evolusionisme. *Die Kerkbode*, 12/8/1953, 231.
- Ebersohn, W.H.B. 1946. Die stedelike trek van ons predikante. *Die Kerkbode*, 4/12/ 1946, 1088.
- Eenfeesuitgawe van die Kweekskool, Stellenbosch 1859-1959*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Efthimiadis, 1990. Mediating opposites. Deconstruction and the book of Ruth. MA thesis, University of Port Elizabeth.
- Eiselen, W.W.M. 1949. Toe en nou in naturelle-onderwys. *Die Kerkbode*, 10/8/1949, 315-317.
- Erasmus, D.F. 1935. Pericope adulterae. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(5):140-141.
- Erasmus, D.F. 1942. Christelike verdraagsaamheid. *Die Gereformeerde Vaandel*, 10(5):124, 123.
- Erasmus, D.F. 1946. Ons eie Calvinisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(11):11-12.
- Ericson, E.E. 1987. Abraham Kuiper: cultural critic. *Calvin Theological Journal*, 22:210-227.
- Estherhuyse, W.P. 1975. *Wetenskap en maatskappy*. Johannesburg: RAU.
- Estherhuyse, W.P. 1979. Swart nasionalisme sedert die sestigerjare met spesiale verwysing na die rol van Saso. NGTT, 20(1):358-373.

- Eybers, I.H. 1960. Notes on the texts of Samuel found in Qumran Cave 4. *OTWSA*, 2: (*Studies in the books of Samuel*), 1-17.
- Eybers, I.H. 1962. Enkele opmerkings oor Lukas 2:14. *NGTT*, 3(2):360-362.
- Eybers, I.H. 1963. The stem S-P-T in the psalms. *OTWSA* 6 (*Studies on the Psalms*), 58-63.
- Eybers, I.H. 1964/5. The matrimonial life of Hosea. *OTWSA* 7/8 (*Studies on the books of Hosea and Amos*), 11-34.
- Eybers, I.H. 1969. Die interpretasie en betekenis van die boek Hooglied. *NGTT*, 10(4): 230-237.
- Eybers, I.H. 1970. Profetisme in die Ou Testament. *NGTT*, 11(2):110-117.
- Eybers, I.H. 1971. Profetisme in die Ou Testament. *NGTT*, 12(1):11-28.
- Eybers, I.H. 1977a. *Die boeke van die Wet en die Profete*. Pretoria: UNISA.
- Eybers, I.H. 1977b. *Twelve theocratic testimonies*. Cape Town: United Protestant Publishers.
- Eybers, J.H. 1910. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/12/1910, 381-382.
- Eybers, J.H. 1934. Verslag van die sinodale leerkommissie. *Die Kerkbode*, 19/9/1934, 538-540.
- Eybers, J.H. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/2/1936, 344-345.
- Eybers, J.H. 1949a. Die Kerk en sy sendelinge. Die statusvraagstuk. *Die Kerkbode*, 16/2/1949, 435-436.
- Eybers, J.H. 1949b. Die Kerk en sy sendelinge. Die statusvraagstuk. *Die Kerkbode*, 23/2/1949, 502-503.
- Eybers, J.H. 1954. Die status van predikante en sendelinge. *Die Kerkbode*, 24/3/1954, 397, 405.
- Fanon, F. 1982. *The wretched of the earth*. Harmondsworth: Penguin.
- Faure, D.P. 1869. *Modern Theology. Sixteen discourses*. Cape Town: Van de Sandt de Villiers.
- Fabian, J. 1983. *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Faure, P.E. 1853. De Theologiese Kweekschool. *De Gereformeerde Kerkbode*, 4:110-111.
- Faure, P.E., Murray, A. & Robertson, W. 1871. *The Unity of Christendom. A correspondence relative to proposals for union between the English & Dutch Reformed Churches in South Africa*. Cape Town: [Private].
- Fensham, F.C. 1950. 'n Vergelykende studie. *Die Studiekring*, 1(1):13-15.
- Fensham, F.C. 1954. Verklaringsmetodes van die Openbaring van Johannes. *Die Gereformeerde Vaandel*, 22(1):34-45.
- Fensham, F.C. 1956a. Waarom opgrawings in Bybellande? *Die Kerkbode*, 20/6/1956, 1126-1127.
- Fensham, F.C. 1956b. Hoe het die Israëliete gelewe? *Die Kerkbode*, 1174-1175, 1193.
- Fensham, F.C. 1956c. Die jongste opgrawings. *Die Kerkbode*, 4/7/1956, 11-12.
- Fensham, F.C. 1957a. Geskiedskrywing van die Ou Testament – 'n hermeneutiese benadering. *Die Gereformeerde Vaandel*, 25(3):20-26.

- Fensham, F.C. 1957b. *Die Messias kom!* Kaapstad: NGKU.
- Fensham, F.C. 1959a. Die vier Evangelies in die Qumran-geskrifte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 27(3):13-19.
- Fensham, F.C. 1959b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/5/1959, 769.
- Fensham, F.C. 1960a. Enkele aspekte van die voortgang van die goddelike openbaring in die vroegste Ou-Testamentiese geskiedenis. *NGTT*, 1(2):53-61.
- Fensham, F.C. 1960b. Die waarde van die Koptiese tekste van Nag' Hammadi vir die Nuwe Testament en die ou Christendom. *NGTT*, 1(4):24-32.
- Fensham, F.C. 1960c. A few aspects of legal practices in Samuel in comparison with legal material from the ancient Near East. *OTWSA 3 (Studies on the books of Samuel)*, 18-27.
- Fensham, F.C. 1961. In hoever het Israel ontleen aan sy buurkulture? *NGTT*, 1(2):103-112.
- Fensham, F.C. 1962a. The Bible as history. *NGTT*, 3(1):302-310.
- Fensham, F.C. 1962b. Nuutste ontdekkings by die Dooie See. *NGTT*, 3(3):429-432.
- Fensham, F.C. 1963. Psalm 29 and Ugarit. *OTWSA 6 (Studies on the Psalms)*, 84-97.
- Fensham, F.C. 1964. Die Bybel in die lig van die nuutste ontdekkings. *NGTT*, 5(4):251-254.
- Fensham, F.C. 1964/5. The covenant-idea in the book of Hosea. *OTWSA 7/8 (Studies on the books of Hosea and Amos)*, 35-49.
- Fensham, F.C. 1965a. Die Hetitiese beskawing en die Ou Testament. *NGTT*, 6(1):26-34.
- Fensham, F.C. 1965b. Wie en wat is die antichris volgens Thessalonicense? *NGTT*, 6(3):159-169.
- Fensham, F.C. 1965c. Die Bybel en Egipte. *NGTT*, 6(4):206-215.
- Fensham, F.C. 1968. Die nuutste debat oor die Hyksos en die Bybel. *NGTT*, 9(1):1-8.
- Fensham, F.C. 1969. Ou-Testamentiese en Semitiese studies in Suid-Afrika. *NGTT*, 10(2):77-85.
- Fensham, F.C. 1970. *Exodus (POT)*. Nijkerk: Callenbach.
- Fensham, F.C. 1971. Hebrews and Qumran. *Neotestamentica*, 5:9-21.
- Fensham, F.C. 1972. Ter ere van W.F. Albright en Roland de Vaux. *NGTT*, 13(1):32-33.
- Fensham, F.C. 1974. Taalkundige en letterkundige probleme i.v.m. die aanwending van buite-Bybelse materiaal vir die NT. *NGTT*, 15(4):268-273.
- Fensham, F.C. 1976. Verhoudingsteologie in die regsaspekte van die Ou Testament. Op soek na 'n oplossing vir die ou probleem van Wet en Evangelie. *NGTT*, 17(2):66-75.
- Fensham, F.C. 1977. 'n Argeologiese opskudding: die ontdekking by Ebla. *NGTT*, 18(3):225-229.
- Fensham, F.C. 1978. Ruitery of strydwabemanning in Exodus? *NGTT*, 19(3):195-199.
- Fensham, F.C. 1979. Oor tradisies in die Ou Testament. In: Odendaal, D.H., Müller, B & Combrinck, H.J.B. 1979, 26-38.
- Fensham, F.C. 1980. Die tyd van Abraham is soos kwiksilwer. *NGTT*, 21(2):140-157.

- Fensham, F.C. 1983a. Die waarde van die Persiese leenwoorde vir 'n beter verstaan van die bronne van die boeke Esra-Nehemia. *NGTT*, 24(1):5-14.
- Fensham, F.C. 1983b. Die Siro-Efraimitiese oorlog en Jesaja – 'n historiese perspektief. *NGTT*, 24(3):237-246.
- Fensham, F.C. 1985. Die verhoudingsteologie as 'n moontlike oplossing vir 'n teologie van die Ou Testament. *NGTT*, 26:246-259.
- Fensham, F.C. 1988. Die invloed van argeologiese opgrawings op die huidige Bybelvertaling. *NGTT*, 29(1):112-119.
- Fensham, F.C. & Pienaar, D.N. 1982. *Geskiedenis van ou Israel*. Kaapstad: Academica.
- Ferreira, I.L. 1979. *Die teologiese seminarium van Stellenbosch 1858-1963*. Pretoria: Makro Boeke.
- Feyerabend, N.R. 1970. Philosophy of science: a subject with a great past. In: Stuewer, R. (ed.), *Historical and philosophical perspectives on science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, P. 1975. *Against method*. London: NLB.
- Fiat Lux 1929. Ware orthodoxie. *Het Zoeklicht*, 7:28-30.
- Fourie, D.C.G. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 25/5/1949, 1260.
- Fourie, D.C.G. 1951. Die Roomse Skrifbeskouing. *Die Gereformeerde Vaandel*, 19(3):180-189.
- Fourie, R. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/7/1949, 95-96.
- Franken, M.C. 1949a. Wanneer is opvoeding en onderwys Christelik? *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(1):13-15.
- Franken, M.C. 1949b. Wanneer het die onderwys en opvoeding 'n nasionale inhoud? *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(2):12-15.
- Fuchs, F.P. 1979. Was heisst dass, 'bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen?', *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 30:665-667.
- GDS 1957. Resensie van Patterson, S. The last trek – A study of the Boer people and the Afrikaner nation. London: Routledge & Kegan Paul. *Die Kerkbode*, 17/4/1957, 697.
- GJR 1940. Die Hooglied van Salomo. *Die Kerkbode*, 13/3/1940, 433.
- Gaffin, R.B. jr. 1982. Old Amsterdam and inerrancy. *Westminster Theological Journal* 44, 250-289.
- Gaffin, R.B. jr. 1983. Old Amsterdam and inerrancy. *Westminster Theological Journal* 45, 219-272.
- Gardiner, F. 1879. Errors of the Scriptures. *Bibliotheca Sacra*, 36:500-532.
- Gedenkschrift van de Inwijding van het Theologisch Seminarium der Nederduitsch Gereformeerde Kerk in Zuid-Afrika te Stellenbosch op den 1sten November 1859. Bevattende onder anderen de Redevoeringen bij die geleentheid uitgesproken*. Kaapstad: N.H. Marais.
- Geldenshuys, F.E. 1952. Aanskou die rots waaruit julle gekap is. *Die Kerkbode*, 5/3/1952, 449-450.
- Geldenshuys, N. 1951a. *Opgrawings in Bybellande*. Roodepoort: CUM.

- Geldenhuys, N. 1951b. *Commentary on the Gospel of Luke*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Gerdener, G.B.A. 1927. Wetenskap en wonder. *Het Zoeklicht*, 5:293-297.
- Gerdener, G.B.A. 1935. Indrukke uit die Buiteland: 'n besoek aan Tuskegee. *Die Kerkbode*, 6/3/1935, 450-452.
- Gerdener, G.B.A. 1938. Betekenis van die Groot Trek vir ons kerklik-godsdienstige lewe. *Die Kerkbode*, 23/11/1938, 945-948.
- Gerdener, G.B.A. 1943. *Die Boodskap van 'n man. Lewenskets van prof. J. du Plessis*. Stellenbosch: CSV.
- Gerdener, G.B.A. 1944a. Uit die wordingsjare van ons Kweekskool. *Die Kerkbode*, 12/ 4/1944, 315-316.
- Gerdener, G.B.A. 1944b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 7/6/1944, 497-498.
- Gerdener, G.B.A. 1944c. 'n Gevaarlike spel. *Die Kerkbode*, 27/9/1944, 266-267.
- Gerdener, G.B.A. 1944d. 'n Gevaarlike spel. *Die Kerkbode*, 4/10/1944, 287-289.
- Gerdener, G.B.A. 1945. *Die evangelie van Matthéüs*. Kaapstad: SA Bybelvereniging.
- Gerdener, G.B.A. 1947a. Belangrike akademiese geskrifte. *Die Kerkbode*, 15/1/1947, 95-96.
- Gerdener, G.B.A. 1947b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/4/1947, 685-686.
- Gerdener, G.B.A. 1947c. Die kultuurhistoriese bydrae van die Ned. Geref. Kerk in Suid-Afrika. In: Van den Heever & Pienaar 1947, 188-223.
- Gerdener, G.B.A. 1948a. Ons rassevraagstuk. 'n Belangrike publikasie. *Die Kerkbode*, 14/1/1948, 68, 79.
- Gerdener, G.B.A. 1948b. Teologiese proefskrifte. Nabetragting op twee promosies wat onlangs plaasgevind het. *Die Kerkbode*, 9/6/1948, 1327-1331.
- Gerdener, G.B.A. 1948c. Teologiese proefskrifte. Nabetragting op twee promosies wat onlangs plaasgevind het. *Die Kerkbode*, 16/6/1948, 1384-1386.
- Gerdener, G.B.A. 1948d. Die Wêreldraad van Kerke. *Die Kerkbode*, 20/10/1948, 925-928.
- Gerdener, G.B.A. 1949. Ou Bybel-handskrifte. *Die Kerkbode*, 9/2/1949, 353-355.
- Gerdener, G.B.A. 1950a. Ons Kerk en die rasseprobleem. *Die Kerkbode*, 15/2/1950, 294-297.
- Gerdener, G.B.A. 1950b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 25/10/1950, 870.
- Gerdener, G.B.A. 1950c. Aan die sendingfront. *Die Kerkbode*, 8/3/1950, 446-447, 452.
- Gerdener, G.B.A. 1951. Ons liturgiese formuliere. *Die Kerkbode*, 14/3/1951, 556-557.
- Gerdener, G.B.A. 1956. 'n Veelbesproke boek. *Die Kerkbode*, 15/2/1956, 278-281.
- Gerdener, G.B.A. 1959. Die hoop van Suid-Afrika. Belangwekkende boek oor rasseverhoudinge in ons land. *Die Kerkbode*, 7/10/1959, 558-559.
- Gey van Pittius, E.F.W. 1941a. Die staatsteorieë van Calvyn. *Die Kerkbode*, 19/11/1941, 839-840.
- Gey van Pittius, E.F.W. 1941b. Die staatsteorieë van Calvyn. *Die Kerkbode*, 3/12/1941, 918-920.



- Gey van Pittius, E.F.W. 1942. Die staatsteorieë van Calvyn. *Die Kerkbode*, 4/1/1942, 174-177.
- Gey van Pittius, E.F.W. 1947. Staatsopvatting van die Afrikaner. In: Van den Heever & Pienaar 1947, 362-387.
- Goba, B. 1986. The Black consciousness movement: its impact on black theology. In: Mosala, I.J. & Tlhagale, B. (eds) 1986. *The unquestionable right to be free. Essays in Black Theology*, 57-69. Johannesburg: Skotaville.
- Goliath, A.C. 1983. *Die aktualiteit van die profetiese prediking in die boek Amos*. MTh-verhandeling: UNISA.
- Gous, I.G.P. 1989. Trajectories of tradition in the literature of Israel: Old Testament attempts to understand reality in socio-economic and political context. *OTE (NS)*, 2(2):47-71.
- Govender, S. (ed.) 1984. *Unity and Justice: the witness of Belydende Kring*. Braamfontein: Belydende Kring.
- Gray, J.M. ca. 1912. *The inspiration of the Bible – definition, extent and proof in The fundamentals. A testimony to the truth*, Vol III, 7-41. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Greijvenstein, J.H., Engelbrecht, S.P. & Gemser, B. 1927. De gewetensklausule. *Het Zoeklicht*, 5:41-45.
- Greyling, J.A. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/11/1950, 921-922.
- Greyling, J.A. 1951. Die Ned. Geref. Bantoeerk. Wat is die taak van sy eerste sinode? *Die Kerkbode*, 24/10/1951, 820-821.
- Grobbelaar, F.R. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/3/1944, 212.
- Grobbelaar, P.d.V. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/3/1944, 189-190.
- Grobler, P.A.H. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/6/1949, 1539.
- Groenewald, E.P. 1939. Jesus Christus en ons volksideale. *Die Kerkbode*, 31/5/1939, 990-991.
- Groenewald, E.P. 1941. Kerkvereniging en volkseenheid. *Die Kerkbode*, 30/7/1941, 190-192.
- Groenewald, E.P. 1947a. Resensie van C.H. Dodd, The Johannine epistles. *Die Kerkbode*, 25/6/1947, 1217.
- Groenewald, E.P. 1947b. Twee nuwe Bybelvertalings. *Die Kerkbode*, 10/12/1947, 1136-1137, 1143.
- Groenewald, E.P. 1947c. Twee nuwe Bybelvertalings. *Die Kerkbode*, 17/12/1947, 1205-1206.
- Groenewald, E.P. 1948. [Antwoord op vraag van J.P.] van der Westhuizen (1948). *Die Kerkbode*, 28/1/1948, 170.
- Groenewald, E.P. 1949a. *Paulus en Korinthe*. Stellenbosch: CSV.
- Groenewald, E.P. 1949b. Ekumeniese sinode in Amsterdam. *Die Kerkbode*, 12/10/1949, 722-724.
- Groenewald, E.P. 1951a. 'n Mylpaal in Gereformeerde teologie. *Die Kerkbode*, 7/3/1951, 510-511.
- Groenewald, E.P. 1951b [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/6/1951, 1417, 1419.

- Groenewald, E.P. 1952a. Die stand van die teologiese wetenskap in Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 12/3/1952, 506-509, 513.
- Groenewald, E.P. 1952b. Kerklike lewe in Nederland. *Die Kerkbode*, 30/4/1952, 880-881.
- Groenewald, E.P. 1952c. Kerk en teologie in Switserland. *Die Kerkbode*, 28/5/1952, 1068-1069.
- Groenewald, E.P. 1952d. Marburg en Göttingen. *Die Kerkbode*, 25/6/1952, 1268-1270.
- Groenewald, E.P. 1952e. Duskant en anderkant in Duitsland. *Die Kerkbode*, 2/7/1952, 12-14.
- Groenewald, E.P. 1953a. Die Kerk en die ekumeniese bewegings. *Die Kerkbode*, 25/3/1953, 377, 383.
- Groenewald, E.P. 1953b. Denominasie en ekumene. *Die Kerkbode*, 1/4/1953, 416-417.
- Groenewald, E.P. 1953c. Die Wêreldraad van Kerke. *Die Kerkbode*, 8/4/1953, 460-461.
- Groenewald, E.P. 1953d. Die Internasionale Raad van Kerke. *Die Kerkbode*, 15/4/1953, 490, 495.
- Groenewald, E.P. 1953e. Ons Kerk en die ekumeniese beweging. *Die Kerkbode*, 29/4/1953, 570-571.
- Groenewald, E.P. 1954. Resensie van De Vos, H. Nieuwe Testament en Mythe. Nijkerk: Callenbach. *Die Kerkbode*, 26/5/1954, 721.
- Groenewald, E.P. 1955a. *In gelykenisse het Hy hulle geleer*. Pretoria: Van Schaik.
- Groenewald, E.P. 1955b. Resensie van Müller, Jac. J. (1955g). *Die Kerkbode*, 21/12/1955, 997.
- Groenewald, E.P. 1956a. Paulus en publisiteit. *Die Kerkbode*, 21/3/1956, 506-507, 515.
- Groenewald, E.P. 1956b. Paulus en publisiteit. *Die Kerkbode*, 28/3/1956, 555, 557.
- Groenewald, E.P. 1956c. Die Heilige Gees en die Skrif. *Die Kerkbode*, 25/4/1956, 756-757.
- Groenewald, E.P. 1956d. Soos die Skrif dit vertel. *Die Kerkbode*, 5/12/1956, 1064-1066.
- Groenewald, E.P. 1957. Nuwe-Testamentiese literatuur van die jongste tyd. *Die Gereformeerde Vaandel*, 25(4):30-33.
- Groenewald, E.P. 1958. Elke knie sal voor Hom buig! *Die Kerkbode*, 19/3/1958, 508-509, 528.
- Groenewald, E.P. 1960a. Die Christelike huis. *NGTT*, 1(2):1-12.
- Groenewald, E.P. 1960b. Grond vir egskeiding volgens Mattheüs. *NGTT*, 1(4):5-12.
- Groenewald, E.P. 1960c. Uit die wil van 'n man. *NGTT*, 2(1):17-22.
- Groenewald, E.P. 1961a. Die Transvaalse Kerk en die Cottesloe-beraad. *NGTT*, 2(3):131-142.
- Groenewald, E.P. 1961b. Resensie van Bosch, D.J. 1959. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*. Zürich: Zwingli Verlag. *NGTT*, 2(2):123-125.

- Groenewald, E.P. 1961c. Jesus – Jesurun. *NGTT*, 2(4):197-204.
- Groenewald, E.P. 1961d. 'n Aantekening oor Matt. 2:2. *NGTT*, 2(4):204-205.
- Groenewald, E.P. 1962a. Die tweegesprek as verkondigingsmetode by Paulus. *NGTT*, 3(2):325-336.
- Groenewald, E.P. 1962b. Die eklesia in die Nuwe Testament. *NGTT*, 3(3):389-402.
- Groenewald, E.P. 1964. Calvyn en die Heilige Skrif. *NGTT*, 5(3):131-141.
- Groenewald, E.P. 1965. Resensie van Jonson, S.E. 1964. *Jezus in zijn eigen tijd*. Baarn: Bosch & Koenig. *NGTT*, 6(2):117-118.
- Groenewald, E.P. 1968. Resensie van Ridderbos, H. 1967. *De pastorale brieven*. Kampen: Kok. *NGTT*, 9(4):245-246.
- Groenewald, E.P. 1969. Krisis in die interpretasie van die Heilige Skrif. *NGTT*, 10(1):2-12.
- Groenewald, E.P. 1970. Resensie van Combrinck, H J B 1968. *Die diens van Jesus. 'n Eksegetiese beskouing oor Markus 10:45*. Groningen: VRB-Offset- drukkerij. *NGTT*, 11(2):125-126.
- Groenewald, E.P. 1972. Jeremia 14:8-9 en Emmaüs. *NGTT*, 13(2):77-82.
- Gryshemp, 1934. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 7/2/1934, 272.
- Hageman, H.G. 1957a. Die Gereformeerde Kerke in Amerika. *Die Kerkbode*, 20/2/1957, 315-318, 326.
- Hageman, H.G. 1957b. Teologiese rigtings in Amerika. *Die Kerkbode*, 17/4/1957, 678-680.
- Hanekom, T.N. 1940. 'n Belangrike proefskrif. *Die Kerkbode*, 3/1/1940, 17-18.
- Hanekom, T.N. 1941. Metode by Bybelstudie. *Die Kerkbode*, 23/4/1941, 745-748.
- Hanekom, T.N. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 23/2/1944, 170-171.
- Hanekom, T.N. 1947. Resensie van *Die Nuwe Kinderbybel* (verwerk deur O. Hildebrand), Johannesburg: CUM. *Die Kerkbode*, 15/1/1947, 113.
- Hanekom, T.N. 1949a. "Die Kerkbode," 1849-1949. *Die Kerkbode*, 12/1/1949, 61-64.
- Hanekom, T.N. 1949b. "Die Kerkbode," 1849-1949. *Die Kerkbode*, 26/1/1949, 167-170.
- Hanekom, T.N. 1949c. Teologiese opleiding in Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 26/1/1949, 241-246.
- Hanekom, T.N. 1950a. Die Kerklike kongres: Naturellevraagstuk onder die soeklig. *Die Kerkbode*, 19/4/1950, 762-765.
- Hanekom, T.N. 1950b. Die Kerklike kongres: Naturellevraagstuk onder die soeklig. *Die Kerkbode*, 26/4/1950, 818-821.
- Hanekom, T.N. 1951. *Die liberale rigting in Suid-Afrika. 'n Kerkhistoriese studie*. Stellenbosch: CSV.
- Hanekom, T.N. 1952a. Die kleurkrisis in die Weste. 'n Saaklike bespreking. *Die Kerkbode*, 10/12/1952, 1054-1055, 1061.
- Hanekom, T.N. 1952b. Antwoord op Keet 1952b. *Die Kerkbode*, 31/12/1952, 1162, 1151.
- Hanekom, T.N. 1953a. Antwoord op Keet 1953a. *Die Kerkbode*, 14/1/1953, 53-54.

- Hanekom, T.N. 1953b. Antwoord op Marais 1953. *Die Kerkbode*, 28/1/1953, 117-118.
- Hanekom, T.N. 1953c. Antwoord op Pistorius 1953. *Die Kerkbode*, 4/2/1953, 157.
- Hanekom, T.N. 1964. Academia oecomenica. *NGTT*, 5(2):65-68.
- Hanekom, T.N. 1965. Barend Bartholomeüs Keet (20 Junie 1885 – 20 Junie 1965). *NGTT*, 6(3):131-136.
- Hattingh, C.S. 1952. 'n Plattelandse predikant in die stad. *Die Kerkbode*, 2/4/1952, 687, 689.
- Hattingh, C.S. 1959. Die jaarboek spreek. *Die Kerkbode*, 11/2/1959, 218-220.
- Hattingh, J.M. 1947. Sielkunde aan die universiteit op Christelike grondslag. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(11):10-13.
- Hay, F.J. 1945. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/6/1945, 345.
- Hay, F.J. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/3/1957, 459.
- Hecht, F. 1961a. The development of German theology from the turn of the century to the present time. *NGTT*, 2(2):116-120.
- Hecht, F. 1961b. The development of German theology from the turn of the century to the present time. *NGTT*, 2(3):182-194.
- Hefer, 1899. Genesis I. *Gereformeerde Maandblad*, 8:93-94.
- Heisenberg, W. 1969. *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. Frankfurt: Piper.
- Helm, P. 1983. Thomas Reid, common sense and Calvinism. In: Hart, H., Van der Hoeven, J. & Wolterstorff, N. 1983. *Rationality in the Calvinian tradition*, 71-92. Lanham: University Press of America.
- Helm, S.P. 1914. De mystiek van Paulus. *Gereformeerde Maandblad*, 19:182-185.
- Hempel, C.G. 1965. *Aspects of scientific explanation*. New York: Free Press.
- Hempel, C.G. & Oppenheim P. 1965. Studies in the logic of explanation. In: Hempel, C.G. 1965, 245-295.
- Herschel, F.W. 1830. *A preliminary discourse on the study of natural philosophy*. London: Longman.
- Hershensohn, J. 1911. Wetenskap en openbaring. *Gereformeerde Maandblad*, 16:11-13.
- Hertzog, D.W.R. 1941. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 23/7/1941, 166-167.
- Hertzog, D.W.R. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/3/1944, 231.
- Heyns, J.A. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/10/1950, 713.
- Heyns, J.A. 1954a. Teologiese studie aan die Vrije Universiteit. *Die Kerkbode*, 18/ 8/ 1954, 192.
- Heyns, J.A. 1954b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/12/1954, 806.
- Heyns, J.A. 1955a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/2/1955, 183.
- Heyns, J.A. 1955b. Kategismusprediking. *Die Kerkbode*, 22/6/1955, 809-811.
- Heyns, J.A. 1956. *Karl Barth – wie is hy en wat wil hy?* Bloemfontein: SACUM.
- Heyns, J.A. 1957. Resensie van Caron, Jonker, Ridderbos, De Grenzen der Wetenskap. Kampen: Kok. *Die Kerkbode*, 3/4/1957, 603.

- Heyns, J.A. 1958a. Die Heilige Skrif – reël vir leer en lewe. *Die Gereformeerde Vaandel*, 26(3):9-11.
- Heyns, J.A. 1958b. Misvattinge oor die wederkoms. *Die Kerkbode*, 19/3/1958, 512-515.
- Heyns, J.A. 1959. Die opleiding van ons predikante. *Die Kerkbode*, 4/11/1959, 694-695, 713.
- Heyns, J.A. 1964. Resensie van Degenaar, J.J. 1963. *Die sterflikheid van die siel*. Johannesburg: Simondium.
- Heyns, J.A. 1965. Resensie van Dippel, C.J. & De Jong, J.M. 1965. *Geloof en natuurwetenskap*. 's-Gravenhage: Boekencentrum. NGTT, 6(4):236-238.
- Heyns, J.A. 1966. Teologie en natuurwetenskap. NGTT, 7(1):34-46.
- Heyns, J.A. 1972. Die Skrif as daad van gehoorsaamheid. NGTT, 13(1):1-19.
- Heyns, J.A. 1973. *Brug tussen God en mens. Oor die Bybel*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Heyns, J.A. 1975. Geregtheid in 'n Suid-Afrikaanse samelewing. NGTT, 16(1):37-45.
- Heyns, J.A. 1987. Respons op Deist 1987c in Prinsloo & Vosloo (red.) 1987, 18-28.
- Heyns, M. 1989. Amos – kampvegter vir vryheid en reg. 'n Sosiaal-historiese studie. DTh-proefskrif: UNISA.
- Hodge, C. 1872. *Systematic Theology*, Part I. New York: Charles Scribner & Co.
- Hodge, C. 1978 [1869]. *The confession of faith. A handbook of christian doctrine expounding the Westminster confession*. Edinburgh: Banner of Truth.
- Hoekema, A.A. 1961. Kuyper, Bavinck, and infallibility. *Reformed Journal*, 11:20-22.
- Hofmeijr, J.H. 1913. De H. Eerw. Nicolaas Jacobus Hofmeyr. *Gereformeerde Maandblad*, 18:5-9.
- Hofmeijr, N.J. 1853a. [Brief]. *De Gereformeerde Kerkbode*, 4:188-191.
- Hofmeijr, N.J. 1853b. [Brief]. *De Gereformeerde Kerkbode*, 4:272-276.
- Hofmeijr, N.J. 1860. *Een getuigenis teen die hedendaagsche dwaling: eene preek over Lukas X:21, uitgesproken in de Grootte Gereformeerde Kerk in de Kaapstad, den 26 Februarij, 1860; benevens eene beknopte ontleding van het Godgeleerd stelsel van den Hooggeleeraar J.H. Scholten*. Kaapstad: N.H. Marais.
- Hofmeijr, N.J. 1862. *Mijne bezwaren teen het hedendaagsche liberalisme of de zich noemende moderne theologie*. Kaapstad: Van de Sandt de Villiers.
- Hofmeijr, N.J. 1863. *De moderne theologie: een opstel gelezen in de Christelijke Conferentie te Zwelendambam op den 16den April 1863; voorafgegaan door eene zamenspraak tusschen Eugenes en Althetes*. (2de uitg). Swellendam: Pike en Byles.
- Hofmeijr, N.J. 1868. *Vier Leeredenen teen die hedendaagsche dwaling of de zoogenaamde moderne theologie*. (2de uitg). Kaapstad: N.H. Marais & J.H. Hofmeijr & Co.
- Hofmeijr, N.J. 1946. *Teenstellinge in die lewe en leer van die Christen* (vert. F.G.M. du Toit). Stellenbosch: CSV.
- Hofmeijr, N.J., Neethling, J.H. & Brink, J.M. 1854. *Bezwaren teen bezwaren. Dr. A.N.E. Changüon weerlegd. Serie van brieven*. Kaapstad: N.H. Marais.
- Hofmeyr, N. 1923a. Professor Nicolaas Hofmeyr. *Het Zoeklicht*, 1:332-336.

- Hofmeyr, N. 1923b. Professor Nicolaas Hofmeyr. *Het Zoeklicht*, 1:357-361.
- Hofmeyr, N. 1927. Geborduurde indrukke. *Het Zoeklicht*, 5:79-83.
- Hofmeyr, N. 1928. Geborduurde indrukke. *Het Zoeklicht*, 6:176-179.
- Hofmeyr, S. 1873. *Wederlegging der Openbare Verklaring van de synode der afgescheidene Gereformeerde Kerk, Zuid-Afrika*. Kaapstad: Smuts & Hofmeyr.
- Holborn, [?] 1923. De tegenwoordige toestand van het Protestantisme in Duitsland. *Het Zoeklicht*, 1:148-153.
- Holzapfel, J.R. 1953. Afskeid van dr. en mev. S. H. Rossouw. *Die Kerkbode*, 12/11/1953, 769.
- Holzapfel, W. 1927. [Brief aan die Redakteur]. *Het Zoeklicht*, 5, 218-219.
- Holzapfel, W. 1937. Die gebruik van die Ou Testament deur die skrywer van die brief aan die Hebreërs. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(2):38-41.
- Holzapfel, W. 1939. Die voorrede van Luther tot die brief van die Apostel Paulus tot die Romeine. *Die Gereformeerde Vaandel*, 7(3):86-90.
- Holzhausen, S. 1947. Die Christelike waardering van die teenswoordige bedeling. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(8):9-13.
- Hugo, G.F. de V. 1947. *Die huidige boodskap van die Calvinisme op staatkundige en politieke terrein in Suid-Afrika*. Bloemfontein: Calvinistiese Studiekring.
- Huijser, I.P.J. s a. *Het verwordingsproces in de Gereformeerde Kerken*. (sl): Buijten & Schipperheijn.
- Hunter, J.H. 1987. Deconstruction and biblical texts: introduction and critique. *Neotestamentica*, 21(2):125-140.
- Inge, R. 1925. De godsdienst van de toekomst. *Het Zoeklicht*, 3:79-81.
- Interlocutor 1923a. Het verhaal van Jona: historie of allegorie? *Het Zoeklicht*, 1:281-282.
- Interlocutor 1923b. Het teken van Jona. *Het Zoeklicht*, 1:344-346.
- Jacobs, D.S. 1955. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/3/1955, 341.
- Johnson, F. 1912. Fallacies of the Higher Criticism in The *fundamentals*. A testimony to the truth, Vol. I: 40-68. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Jones, H.J. 1981. Enkele hiërargiese aspekte in die betekenisstruktuur van die boek Rut. *NGTT*, 22(4):254-258.
- Jones, W. 1934. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 17/1/1934, 128.
- Jonker, W.D. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/1/1956, 111.
- Jonker, W.D. 1979. Antwoord op König (1979b). *NGTT*, 20(1):385-387.
- Jonker, W.D. 1981. Resensie van Vorster (ed.) 1980. *NGTT*, 22(3):239-240.
- Jonker, W.D., Roberts, J.H. & Van Zyl, A.H. (red.). 1970. *Hermeneutica. Erebundel aangebied aan Prof. dr. E.P. Groenewald by geleentheid van sy 65ste verjaardag deur oudstudeente en kollegas*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Jooste, J.P. 1946. Die gesag van die Heilige Skrif. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(4):14-15.
- Jordaan, P.J. 1947. Hedendaagse humanisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(6):11-13.
- Jordaan, P.W. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/5/1935, 930.

- Jordaan, P.W. 1939. Grondbeginsels van 'n Calvinistiese wetenskapsleer. *Die Gereformeerde Vaandel*, 7(1):25-28.
- Joubert, H. 1940. Die betroubaarheid van die evangelie-oorlewering. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(8):234-237.
- Joubert, H.L.N. 1936. Die halwe-eeu-herdenking van die Doleansie. *Die Kerkbode*, 8/4/1936, 703-705.
- Joubert, H.L.N. 1949. 'n Christelike universiteit. *Die Kerkbode*, 13/4/1949, 896-897.
- Joubert, H.L.N. 1954. Gelykenisverklaring. *Die Gereformeerde Vaandel*, 22/1, 21-33, 45.
- Joubert, H.L.N. 1958. Die Christelike beginsel en die opvoeding. *Die Kerkbode*, 3/12/1958, 986-987.
- Joubert, H.L.N. 1969. Bultmann se eksistensiale teologie – 'n ontmitologisering van die Nuwe Testament. *NGTT*, 10(4):247-264.
- Joubert, H.L.N. 1970. Ontmitologisering as hermeneutiese moontlikheid. *Neotestamentica*, 4:80-93.
- Joubert, H.L.N. 1955. Resensie van Ramsay, W.M. The bearing of recent discoveries on the trustworthiness of the New Testament. *Die Kerkbode*, 15/6/1955, 785.
- Junot, H.P. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 2/11/1949, 862-863.
- Kaaplandse predikant 1951. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/6/1951, 1307.
- Keet, B.B. 1926a. Die inspirasie van die Heilige Skrif I. *Die ou paaie*, 1:94-95.
- Keet, B.B. 1926b. Die inspirasie van die Heilige Skrif II. *Die ou paaie*, 1:100-102.
- Keet, B.B. 1927. Die inspirasie van die Heilige Skrif VI. *Die ou paaie*, 1:203-206.
- Keet, B.B. 1935a. Die Calvinistiese kofessionele unie. *Die Soeklig*, 13:132.
- Keet, B.B. 1935b. Die Calvinistiese Bond. *Die Soeklig*, 13:133.
- Keet, B.B. 1935c. Die K.C.S.V. *Die Soeklig*, 13:171-172.
- Keet, B.B. 1935d. Uit die Buiteland. *Die Kerkbode*, 10/7/1935, 63-64.
- Keet, B.B. 1936a. Toekoms van die Kweekskool. *Die Soeklig*, 14:312.
- Keet, B.B. 1936b. Is die Christen-Studentevereniging uitgedien? *Die Kerkbode*, 12/2/1936, 309-310.
- Keet, B.B. 1936c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/2/1936, 311-312.
- Keet, B.B. 1936d. Die twee rigtinge in die Ned. Geref. Kerk. *Die Soeklig*, 14(1):1-3.
- Keet, B.B. 1941a. Ons redelike godsdiens. *Die Kerkbode*, 2/7/1941, 29-31.
- Keet, B.B. 1941b. Ons redelike godsdiens. *Die Kerkbode*, 16/7/1941, 119-121.
- Keet, B.B. 1941c. Ons redelike godsdiens. *Die Kerkbode*, 30/7/1941, 202-204.
- Keet, B.B. 1941d. Ons redelike godsdiens. *Die Kerkbode*, 13/8/1941, 277-279.
- Keet, B.B. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/1/1944.
- Keet, B.B. 1945. Nasionalisme en internasionalisme. *Die Kerkbode*, 11/4/1945, 319-320.
- Keet, B.B. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/9/1946, 503.
- Keet, B.B. 1947. Gereformeerde ekumeniese sinode. *Die Kerkbode*, 8/1/1947, 50-51.

- Keet, B.B. 1949a. Die Heilige Skrif en apartheid. *Die Kerkbode*, 30/11/1949, 1004-1005.
- Keet, B.B. 1949b. Die Heilige Skrif en apartheid. *Die Kerkbode*, 7/12/1949, 1046-1048.
- Keet, B.B. 1949c. Die Heilige Skrif en apartheid. *Die Kerkbode*, 14/12/1949, 1086-1087.
- Keet, B.B. 1949d. Die Heilige Skrif en apartheid. *Die Kerkbode*, 21/11/1949, 1137-1138.
- Keet, B.B. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/3/1950, 576-577.
- Keet, B.B. 1951a. Ekumenisiteit in die Christelike Gereformeerde Kerk van Amerika. *Die Kerkbode*, 12/9/1951, 530, 536.
- Keet, B.B. 1951b. Ekumeniese strewes. *Die Kerkbode*, 14/11/1951, 971-972.
- Keet, B.B. 1952a. Die Gereformeerde Kerke en die ekumeniese beweging. *Die Kerkbode*, 12/3/1952, 551-553.
- Keet, B.B. 1952b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 31/12/1952, 1161-1162.
- Keet, B.B. 1953. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/1/1953, 53.
- Keet, B.B. 1955. *Suid-Afrika: waarheen?* Stellenbosch: CSV.
- Keet, B.B. 1956a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/2/1956, 395, 397.
- Keet, B.B. 1956b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/8/1956, 415.
- Keet, B.B. 1956c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/9/1956, 563, 565.
- Keet, B.B. 1957a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/5/1957, 803.
- Keet, B.B. 1957b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/6/1957, 1023.
- Keet, B.B. 1958. Uit die Buiteland. *Die Kerkbode*, 13/8/1958, 282-283.
- Keet, B.B. 1959a. Honderd jaar van teologie in voëlvlug (hoofsaaklik dogmaties). *NGTT*, 1:5-13.
- Keet, B.B. 1959b. Ná 100 jaar: Teologiese ontwikkeling gedurende die afgelope eeu. *Die Kerkbode*, 28/10/1959, 659-660, 686.
- Keet, G.R. 1956. Die volkskerk en kerklike tug. *Die Kerkbode*, 22/2/1956, 330-332.
- Kerksaak tussen prof. J. du Plessis en die Ned. Geref. Kerk in Suid-Afrika. 'n Woordelike verslag van die verrigtinge, met die uitspraak, in die Hooggeregshof, Kaapstad, November-Desember 1931.* Kaapstad: Nasionale Pers Bpk.
- Kestell, J.D. 1938. Die hand van God in ons geskiedenis. *Die Kerkbode*, 23 November 1938, 917-918.
- Kestell, J.D. et al. *Het Leven van Professor N.J. Hofmeyr.* Kaapstad: HAUM.
- Keyter, J. de W. 1947. Die opvoedingsideaal en opvoedingsstrewes van die Afrikaner. In: Van den Heever & Pienaar 1947, 293-361.
- Kies, C.F. 1946a. Biskop Colenso. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(2):5-8.
- Kies, C.F. 1946a. Biskop Colenso. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(3):6-9.
- Kies, C.F. 1951. *Die Brief aan die Galáte.* Kaapstad: NGKU.
- Kikillus, G. 1937. Wegbereiders vir die Bolsjewisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(3):82-85.
- Kikillus, G. 1947. Die Steen. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(6):10-11.



- Kikillus, G. 1948a. Sabbat en Sondag. *Die Kerkbode*, 14/4/1948, 834-836.
- Kikillus, G. 1948b. Sabbat en Sondag. *Die Kerkbode*, 21/4/1948, 884-885.
- Kikillus, G. 1952. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/5/1952, 994.
- Kittel, G. 1923. Oudste getuigenis voor Jezus' opstanding (vert. J M Zahn). *Het Zoeklicht*, 1:275-277.
- Klapwijk J. 1983. Rationality in the Dutch Neo-Calvinist tradition. In: Hart, H., Van der Hoeven, J. & Wolterstorff, N. 1983. *Rationality in the Calvinian tradition*, 93-112. Lanham: University Press of America.
- Kock, F.A. 1941. Ewolusie of kreasie? *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(4):109-110.
- Kock, F.A. 1946 [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 28/8/1946, 413.
- Kock, F.A. 1948a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/8/1948, 265-266.
- Kock, F.A. 1948b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/10/1948, 876- 876.
- Kock, F.A. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/11/1950, 976-977.
- Kock, F.A. 1951a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/1/1951, 81.
- Kock, F.A. 1951b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 24/1/1951, 185-186.
- Kock, F.A. 1951c. Gedagtes oor die Kerk. *Die Kerkbode*, 25/7/1951, 184-186.
- Kock, F.A. 1957a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 3/7/1957, 35.
- Kock, F.A. 1957b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/12/1957, 1019, 1021.
- Kock, P. de B. 1936. Calvinisme en etiek. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(3):84-88.
- Kock, P. de B. 1938a. Die religieuse grondslag van die wysbegeerte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(9):273-276.
- Kock, P. de B. 1938b. Die religieuse grondslag van die wysbegeerte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(10):317-319.
- Kock, P. de B. 1938c. Die religieuse grondslag van die wysbegeerte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(12):371-372.
- Kock, P. de B. 1940a. Die Christelike wetenskap. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(3):82-84.
- Kock, P. de B. 1940b. Die Christelike wetenskapsgedagte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(5):157-159.
- Kock, P. de B. 1940c. Die Christelike wetenskapsgedagte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(7):174-176.
- Kock, P. de B. 1940d. Die Christelike wetenskapsgedagte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(8):237-239.
- Kock, P. de B. 1942. Die voorbeskikking van God. *Die Gereformeerde Vaandel*, 7(5):125-126.
- Kock, P. de B. 1945. *Calvinisme en Imperialisme*. Bloemfontein: Calvinistiese Studiekring.
- Kock, P. de B. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/3/1949, 623-624.
- Kock, P. de B. 1953. Wysbegeerte en teologie. *Die Gereformeerde Vaandel*, 21(2):49-57.
- Kocks, F. 1950. Die Christen en genadedood. *Die Kerkbode*, 20/9/1950, 596-597.
- Kocks, J.F. 1951. Uit die Kweekskool. *Die Kerkbode*, 11/4/1951, 783-785.

- Kocks, J.F. 1955. Los van die Kerk! Doen ons genoeg vir hulle? *Die Kerkbode*, 12/1/1955, 44-45.
- Koertge, N. 1972. For and against method. *British journal of philosophy and science*, 23:275.
- Kohl, P. 1939. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/3/1939, 399-400.
- Kommissie vir Aktuele Vraagstukke van die Raad der Kerke, 1946. Klaseskeiding in ons volkslewe. *Die Kerkbode*, 19/7/1946, 796-797, 799.
- König, A. 1966. Die Heilige Skrif en die Drie Formuliere van Enigheid. *NGTT*, 7(1):21-29.
- König, A. 1967. Christus as die 'Eersgeborene'. *NGTT*, 8(2):82-91.
- König, A. 1970a. Die Bybel in die nuwre Rooms-Katolieke teologie. *NGTT*, 11(4):247-259.
- König, A. 1970b. *Jesus Christus die eschatos. Die fundering en struktuur van die eskatologie as teologiese Christologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- König, A. 1974a. Ons krisis. *NGTT*, 15(1):23-31.
- König, A. 1974b. Pannenberg en Jünger – huidige tendense in die Godsleer. *NGTT*, 15(2):105-119.
- König, A. 1974c. Resensie van Heyns, J.A. & Jonker, W.D. 1974. *Op weg met die teologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- König, A. 1975. 'n Herwaardering van die antropomorfismes. *NGTT*, 16(3):207-211.
- König, A. 1976. Resensie van Heyns, J.A. 1974. *Die mens – Bybelse en buite-bybelse mensbeskouing*. Bloemfontein: SACUM. *NGTT*, 17(2):121-124.
- König, A. 1979a. Is openbaring en geloof redelik? *NGTT*, 20(1):322-332.
- König, A. 1979b. Resensie van Jonker, W.D. 1977. *Christus die Middelaar*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel. *NGTT*, 20(1):383-385.
- Koornhof, A.H.M. 1936a. Die konsekwensies van Metodisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(8):252-254.
- Koornhof, A.H.M. 1936b. Die konsekwensies van Metodisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(9):280-281.
- Kotzé, C.R. 1926. Die ingewing van die Skrif. *Het Zoeklicht*, 4:356-360.
- Kotzé, C.R. 1927. Feit en teorie in 't inspiratiebegrip. *Het Zoeklicht*, 5:47-49.
- Kotzé, C.R. 1928. [Brief aan die Redakteur]. *Het Zoeklicht*, 6:113-114.
- Kotzé, C.R. 1929. Akkommodasie. *Die ou paaie*, 4:109-113.
- Kotzé, C.R. [ca 1933]. *Die dwaling in ons Kerk*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- Kotzé, C.R. 1934. [In rubriek: "Uit die Vrystaat"]. *Die Kerkbode*, 21/2/1934, 384.
- Kotzé, C.R. 1935a. Calvinisme en politiek. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(9):271-272.
- Kotzé, C.R. 1935b. Calvinisme en politiek. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(11):334-335.
- Kotzé, C.R. 1935c. Opvoeding in die huisgesin. *Die Kerkbode*, 27/2/1935, 382-383.
- Kotzé, C.R. 1935d. Dit is die ouers se kind. *Die Kerkbode*, 10/4/1935, 685-686.
- Kotzé, C.R. 1935e. Die vader in die huis. *Die Kerkbode*, 14/8/1935, 315.
- Kotzé, C.R. 1935f. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/12/1935, 1137.

- Kotzé, C.R. 1936. Calvinisme en politiek. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(1):19-20.
- Kotzé, C.R. 1937a. Of hierdie dinge so was. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(9):275-277.
- Kotzé, C.R. 1937b. Kommunisme en kommunisme. *Die Kerkbode*, 13/10/1937, 706.
- Kotzé, C.R. 1941. Waarom kerkleer en nog leer? *Die Kerkbode*, 10/9/1941, 437-438.
- Kotzé, C.R. 1942. Die Heilige Skrifte. *Die Kerkbode*, 25/2/1942, 289.
- Kotzé, C.R. 1944a. Leiers ly. *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(8):13-14.
- Kotzé, C.R. 1944b. Leiers ly. *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(9):6-8.
- Kotzé, C.R. 1948. Ons Vrystaatse sinode. *Die Kerkbode*, 21/4/1948, 887-888.
- Kotzé, C.R. 1955. *Die Bybel en ons volkstryd* (red. H. van Zijl-Kotzé). Bloemfontein: SACUM.
- Kotzé, C.R. & Du Plessis, L.J. 1942. Konferensie oor volksvraagstukke. Oproep tot alle oortuigde Afrikaner-Calviniste. *Die Kerkbode*, 17/6/1942, 850.
- Kotze, C.S. 1983. Die Nederduitse Gereformeerde Kerk en die Engelstalige Kerke in Suid-Afrika. *NGTT*, 24:278-295.
- Kotzé, J.A. 1939. Wekroep en weerklank. *Die Kerkbode*, 22/2/1939, 338-339.
- Kotzé, J.C.G. 1940. Spesiale evangelieprediking. *Die Kerkbode*, 17/1/1940, 99-102.
- Kotzé, J.C.G. 1951. *The divine charge to the christian in the church. An historico-dogmatic study in the Reformed conception of the universal priesthood of believers with special reference to evangelism*. Stellenbosch: SCA.
- Kotzé, J.C.G. 1961. *Ras, volk en nasie in terme van die Skrif*. Stellenbosch: CSV.
- Kotzé, P.P.A. 1977. The structure of Mt 1. *Neotestamentica*, 11:1-9.
- Kotzé, T.J. 1935. Calvin en die opvoeding. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(10):307-309.
- Kotzé, T.J. 1938. Eerbiedige bewaring en navolging van die ideale van ons voorgeslag – Op die pad van Suid-Afrika. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(11):331-333.
- Kotzé, T.J. 1944. Die soewereiniteit van God. *Die Kerkbode*, 30/8/1944, 188-190.
- Kotzé, T.J. 1947. Die hemel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(8):6-8.
- Kriek, L.A. 1950. 'n Studie van die begrip verborgenheid van die Here in Spreuke 3; 22. *Die Studiekring*, 1(2):7-11.
- Kriel, F.H.J. 1946. Ons jaarboek. *Die Kerkbode*, 16/1/1946, 59.
- Kriel, J. 1981. Soos 'n skaap onder wolwe of soos 'n wolf in skaapsklere. Oor die verhouding tussen Kerk en sisteem. *NGTT*, 22(1):40-50.
- Kriel, L.M. 1923. De Lichtzijde van het modernisme aan de Kaap. *Het Zoeklicht*, 1:121-124.
- Krige, A.V. 1927. Die voorkoms van fossiele in Suid-Afrikaanse formasies. *Het Zoeklicht*, 5:300-304.
- Krige, J.J. 1926. Die besprenkeling doop. *Die ou paaie*, 1:43-46.
- Krige, J.J. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/10/1935, 774.
- Krige, J.S. 1927. Die Bybel – Godswoord. *Die ou paaie*, 2:101-102.
- Krige, W.A. 1954. *Die probleem van eiesoortige kerkvoorming by Christian Keysser*. Franeker: Wever.

- Kritzinger, J.D.W. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/4/1956, 721, 723.
- Kritzinger, J.D.W. 1957. *QeHAL JAHWE*. Kampen: Kok.
- Kritzinger, J.D.W. 1960. Meer aktiwiteit in die erediens? *NGTT*, 1(2):37-46.
- Kritzinger, J.H. 1939. Die opbou van 'n Christelike tradisie aan ons universiteit. *Die Kerkbode*, 12/7/1939, 71-73.
- Kritzinger, J.H. 1941. God in my tuin. *Die Kerkbode*, 17/9/1941, 483-485.
- Kritzinger, J.H. 1950. Die onlangs ontdekte Dooie See-rolle. *Die Kerkbode*, 6/9/ 1950, 471-472.
- Kritzinger, J.N. 1936. Die betekenis van Dingaansdag. *Die Kerkbode*, 22/1/1936, 163-165.
- Kritzinger, J.P. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/4/1944, 368.
- Kroeze, J.H. 1967. *Die tuin van Eden*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Krüger, D.W. (s.j.)a. Die bewind van die Verenigde Party. In: Van der Walt, A.J.H., Wiid, J.A. & Geyer, A.L. (red.) (verwerk deur Krüger D.W.), *Geskiedenis van Suid-Afrika*, 529-559. Kaapstad: Nasou.
- Krüger, D.W. (s.j.)b. Die triomf van Nasionalisme en die totstandkoming van die Republiek. In: Van der Walt, A.J.H., Wiid, J.A. & Geyer, A.L. (red.) (verwerk deur Krüger D.W.), *Geskiedenis van Suid-Afrika*, 560-592. Kaapstad: Nasou.
- Kruger, I.D. 1947. Die moderne kapitalisme: veroordeel deur die Skrif. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(3):15-16.
- Krüger, J.S. 1972. Eén vaderland. *NGTT*, 13(4):241-251.
- Kruger, P. 1985. Woord en beeld in Hosea 2. *NGTT*, 26(4):386-403.
- Krynauw, D. 1943. Die gewetenskousule en ander probleme in verband met ons Hoër Onderwys. *Die Gereformeerde Vaandel*, 11(8):145-147.
- Kuhn, T. 1970. *The structure of scientific revolutions* (2nd ed). Chicago: University Press.
- Kuiper, M. 1971. Nuwere ontwikkelinge in die Gereformeerde Kerk in Nederland. *NGTT*, 12(1):60-69.
- Kuyper, A. 1888. *Het werk van den Heiligen Geest*. Amsterdam: J.A. Wormser.
- Kuyper, A. 1894. *Encyclopaedie der heiligen Godgeleerdheid* Deel III. Amsterdam: J.A. Wormser.
- Kuyper, A. 1898. *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen in Oktober 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden*. Amsterdam: Höveker & Wormser.
- Kyle, M.G. 1912. The recent testimony of archaeology to the Scriptures. *The fundamentals. A testimony to the truth*, Vol I, 29-47. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Labuschagne, C.J. 1966. *The incomparability of Yahweh in the Old Testament*. Leiden: Brill.
- Lakatos, I. 1970. Falsification and methodology of scientific research programmes. In: Lakatos, I & Musgrave, A. (eds), *Criticism and the growth of knowledge*, 91-196. Cambridge: University Press.
- Lambrechts, A.J. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/4/1944, 369.

- Lamprecht, J.J. 1991. Karakterisering in die Josefverhaal. DTh-proefskrif, US.
- Landdros 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/9/1956, 605.
- Lange, J.H. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/3/1936, 475-476.
- Lange, J.H. 1944a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/1/1944, 68-70.
- Lange, J.H. 1944b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/2/1944, 151.
- Lange, J.H. 1944c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/3/1944, 278-282.
- Lange, J.H. 1949a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/1/1949, 131.
- Lange, J.H. 1949b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/3/1949, 686.
- Lange, J.H. 1949c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 25/5/1949, 1260-1263.
- Lange, J.H. 1949d. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/4/1949, 909-910.
- Langman, ca. 1950. *Kuiper en de volkskerk*. Kampen: Kok.
- Lapointe, E. 1986. Inculturation and the mission of the church. Part 2. *Grace and Truth*, 7(1):21-29.
- Lategan, B.C. 1969. Die botsing tussen Jesus en die Fariseërs volgens Matt. 23. *NGTT* 10(4):217-230.
- Lategan, B.C. 1970a. Voorlopers van die Nuwe Hermeneutiek. *NGTT*, 11(1):22-28.
- Lategan, B.C. 1970b. Teologie en die oorsprong van die Christelike geloof. *NGTT* 11(2):117-125.
- Lategan, B.C. 1970c. Hermeneutiek en geskiedenis. *Neotestamentica*, 4:19-40.
- Lategan, B.C. 1973a. Vereistes vir effektiewe NT hermeneutiek. *NGTT*, 14(2):150-160.
- Lategan, B.C. 1973b. Hermeneutiek en linguistiek. In: Verhoef, P.A., De Villiers, D.W. & De Villiers, J.L. (red) 1973. *Sol iustitiae*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Lategan, B.C. 1973c. Tradition and interpretation – two methodological remarks. *Neotestamentica*, 7:95-103.
- Lategan, B.C. 1975. ... Met die oog op wat nuttig is (1 Kor. 12:7). *NGTT*, 16(4):314-322.
- Lategan, B.C. 1977. Structural interrelations in Mt 11-12. *Neotestamentica*, 11:115-129.
- Lategan, B.C. 1978. Directions in contemporary exegesis. Between history and structuralism. *JTSA*, 25:18-30.
- Lategan, B.C. 1979. The historian and the believer. In: Vorster, W.S. (ed) 1979:113-134.
- Lategan, B.C. 1984. Current issues in the hermenutical debate. *Neotestamentica*, 18:1-17.
- Lategan, B.C. 1987. Inleidende opmerkings oor resepsieteorie en die uitleg van Bybelse materiaal. *NGTT*, 28(2):112-117.
- Lategan, B.C. & Vorster, W.S. 1985. *Text and reality. Aspects of reference in biblical texts*. Philadelphia: Fortress Press.
- Lategan, D. 1916a. Het O.T. in het licht der opgravingen I. *Gereformeerd Maandblad*, 21:90-91.

- Lategan, D. 1916b. Het O.T. in het licht der opgravingen II. *Gereformeerd Maandblad*, 21:90-91.
- Lategan, D. 1917a. Het O.T. in het licht der opgravingen V. *Gereformeerd Maandblad*, 22:41-43.
- Lategan, D. 1917b. Het O.T. in het licht der opgravingen VII. *Gereformeerd Maandblad*, 22:71-73.
- Lategan, D. 1917c. Het O.T. in het licht der opgravingen X. *Gereformeerd Maandblad*, 22:133-134.
- Lategan, D. 1918a. Het O.T. in het licht der opgravingen XII. *Gereformeerd Maandblad*, 23:39-41.
- Lategan, D. 1918b. Het O.T. in het licht der opgravingen XIV. *Gereformeerd Maandblad*, 23:62-64.
- Lategan, D. 1923. Het Oude Testament in 't licht der opgravingen. *Het Zoeklicht* 1:342-344.
- Lategan, D. 1930. Waar staan ons nou? Gereformeerd of eties? *Die ou paaie* 4:319-322.
- Lategan, D. 1935. Die Calvinistiese grondslag van die N.G. Kerk in Suid- Afrika. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(1):315-317.
- Lategan, D. 1936a. Toespraak by die hervatting van die klasse aan die Teologiese Kweekskool, 28 Februarie 1936. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(3):91-93.
- Lategan, D. 1936b. Teologiese opleiding in Transvaal. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(8):235-238.
- Lategan, D. 1936c. Die teologiese kursus te Stellenbosch. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(9):268-270.
- Lategan, D. 1936d. Kweekskool of teologiese fakulteit. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(10):297-299.
- Lategan, D. 1937a. Die Soeklig van die toneel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(1):6.
- Lategan, D. 1937b. Redaksiekolom. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5:130-133.
- Lategan, D. 1937c. Toespraak by die opening van die Teologiese Seminarie 26 Februarie 1937. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(3): 87-89.
- Lategan, D. 1937d. Dr. Eybers en die *colloquium doctum* van die Kaapse Kerk. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(3):92-93.
- Lategan, D. 1937e. Die stigting van 'n teologiese fakulteit in Transvaal. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(5):131-133.
- Lategan, D. 1937f. Die opleiding van evangeliedienare deur die Ned. Herv. of Geref. Kerk, Transvaal. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(7):218- 223.
- Lategan, D. 1937g. Die Kaapse sinode en die oprigting van 'n teologiese fakulteit in Transvaal. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(3): 80-81.
- Lategan, D. 1938. Revisie van die Kerkleer. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(9):268-270.
- Lategan, D. 1940. Die teologiese fakulteit te Pretoria. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(9):268-273.
- Lategan, D. 1941a. Babylonie en Israel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(4):104-108.
- Lategan, D. 1941b. Babylonie en Israel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(5):151-154.

- Lategan, D. 1941c. Babylonie en Israel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(6):188-191.
- Lategan, D. 1941d. Babylonie en Israel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(7):212-217.
- Lategan, D. 1941e. Die bestaansreg en karakter van die Ned. Geref. Kerk gesien in die lig van die kerklike pluriformiteit. *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(10):304-307.
- Lategan, D. 1943a. Kan 'n Christenouer berus by 'n staatsonderwys stelsel? *Die Gereformeerde Vaandel*, 11(5):98-102.
- Lategan, D. 1943b. Na tien jaar. *Die Gereformeerde Vaandel*, 11:155-156.
- Lategan, D. 1943c. Die boodskap van 'n man. *Die Gereformeerde Vaandel*, 11(12):202-204.
- Lategan, D. 1944a. 'n Nuwe Kerkstigting in Suid-Afrika. *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(1):10-12.
- Lategan, D. 1944b. Die Gees van Elia. *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(3):10-14.
- Lategan, D. 1944c. 'n Nuwe Kerkstigting. *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(12):5-6.
- Lategan, D. 1945a. Twee nuwe teologiese hoogleraars. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13(1):4-5.
- Lategan, D. 1945b. Sluitingsrede – Teologiese Seminarium, Stellenbosch. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13(1):9-12.
- Lategan, D. 1946a. Die Kweekskool te Stellenbosch. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(3):2-3.
- Lategan, D. 1946b. Op die kruispad – waarheen? *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(9):2-3.
- Lategan, D. 1946c. Neurenberg en die geregtigheid. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(10):4-5.
- Lategan, D. 1948. Die redding van die beskawing. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(3):7-8, 12.
- Lategan, D. 1949. 'n Babelstoring! Het ons gevorder? *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(12):10-12.
- Latsky, P.S. 1950a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/4/1950, 687.
- Latsky, P.S. 1950b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/4/1950, 848-849.
- Latsky, P.S. 1930. 'n Eg gereformeerde professor in Princeton seminarie. *Het Zoeklicht*, 8:21.
- Latsky, P.S. 1932. Die Fundamentalisme in Amerika. *Het Zoeklicht*, 10:113-115.
- Laudan, L. 1977. *Progress and its problems*. Berkeley: University of California Press.
- Lede van die Suid-Afrikaanse Werkgemeenskap vir Sendingwetenskap (Transkeis-treek) 1980: Verantwoording van eietydse temas: die Christen se getuienis in die samelewing – met die Koinonia-verklaring as vertrekpunt. *NGTT* 21(3):274-280.
- Leek, 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 24/5/1950, 1070.
- Leraar 1935. Die toekoms van *DIE SOEKLIJG*, *Die Soeklig*, 13:213-214.
- Leraar wat daar was 1935. Die Calvinistiese kongres op Bloemfontein. *Die Kerkbode*, 28/8/1935, 41-42.
- Le Roux, H.J. 1976. Ons sê daar is 'n God! *NGTT*, 17(4):254-255.

- Le Roux, J.H. 1975. Resensie van Kamphuis, J., Van Loo, N. & Van Loo, E.N. 1973. *Aanval in de rug? De leer van Richard Wurmbrand en de leer van de Heilige Schrift*. Groningen: De Vuurbraak. NGTT, 16(4):353-355.
- Le Roux, J.H. 1978. The last days in apocalyptic perspective. *Neotestamentica*, 12:41-74.
- Le Roux, J.H. 1981. Uittog en Sinai: 'n uiteensetting en kritiese bespreking van Gerhard von Rad se beskouing. DTh-tesis, Universiteit van Suid-Afrika.
- Le Roux, J.H. 1982. 'n Onvoltooide gesprek oor die aartsvaders. *Theologia Evangelica*, 15(1):7-18.
- Le Roux, J.H. 1982/3. A holy nation was elected (the election theology of Exodus 19.5-6). *OTWSA*, 22(23):59-78.
- Le Roux, J.H. 1983. A confessional approach to the Old Testament. *Old Testament Essays*, 1:114-127.
- Le Roux, J.H. 1987a. Die verhouding tussen Ou Testament teologie en die geskiedenis van Israel. In: Prinsloo & Vosloo (red) 1987, 67-74.
- Le Roux, J.H. 1987b. As die profeet se woord teleurstel – oor ballingskap, nabalingskap en na-apartheid. *NGTT*, 28(4):216-230.
- Le Roux, J.H. 1988a. Die departement Ou Testament, 'n halwe eeu oud. *Skrif en Kerk*, 9(2):160-180.
- Le Roux, J.H. 1988b. Albertus van Zyl as Ou-Testamentikus. In: Prinsloo & Vosloo (red) *In mensetaal oor God se Woord*, 84-96. Cape Town: Lux Verbi.
- Le Roux, J.H. 1988c. Eschatology and the prophets (a survey of the research). *OTE (NS)*, 1:1-25.
- Le Roux, J.H. 1989. W.S. Prinsloo se immanente lees van die Psalms. *NGTT*, 30(4):383-391.
- Le Roux, J.J. 1935a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1935, 1085-1087.
- Le Roux, J.J. 1935b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/12/1935, 1137-1138.
- Le Roux, J.J. 1936a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/2/1936, 217-218.
- Le Roux, J.J. 1936b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/2/1936, 429-430.
- Le Roux, J.J. 1941. Die Heilige Gees lei die heelal tot sy bestemming. *Die Kerkbode*, 30/7/1941, 193-179.
- Le Roux, J.J. 1943. Ons Kerk onder ons volk. *Die Kerkbode*, 11/8/1943, 121-123.
- Lessing, G.E. 1982 [1780]. Die Erziehung des Menschengeschlechts, *Lessings Werke in fünf Bänden*, 2. Band. Berlin: Aufbau.
- Lidmaat, 1958. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/4/1958, 655.
- Lid van die Sinode 1857. [Brief aan die Redakteur]. *De Kerkbode*, 1/8/1875, 246.
- Liebenberg, J.P. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1946, 1051.
- Lion Cachet, F. 1875. *Vijftien jaar in Zuid-Afrika. Brieven aan een vriend*. Leeuwarden: H. Bokma.
- Livingston, D.N. 1984. The idea of design: the vicissitudes of a key concept in the Princeton response to Darwin. *Scottish journal of theology*, 37:329-357.
- Loader, J.A. 1979. The use of Scripture in conventional South African theology. In: Vorster, W.S. (ed) 1979. *Scripture and the use of Scripture*, 1-27. Pretoria: UNISA.



- Loader, J.A. 1984. Die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914. Ongepubliseerde DTh-proefskrif, UNISA.
- Loader, J.A. 1987. Tertium datur – oor die etiese waarheidsbegrip. *HTS*, 43/1-2, 47-56.
- Loader, J.A. 1988. Ontstaan en eerste periode van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *HTS*, 45(2):412-437.
- Loedolf, C.J. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/4/1936, 674.
- Lombard, H.A. 1987. John's gospel and the Johannine church: a mirror of events within a text or/and a window on events within a church. *HTS*, 43(3):395-413.
- Lombard, H.A. 1989. Op soek na 'n Johannese kerk/skool. *HTS*, 45(1):59-78.
- Lombard, J.A. 1945. Teologie en die bediening. *Die Kerkbode*, 31/1/1945, 98-100.
- Lombard, J.A. 1951. *Die simboliek van die vierde evangelie. 'n Hermeneuties-teologiese studie*. D.D.-proefskrif: Universiteit van Pretoria.
- Lombard, J.A. 1955a. Die evangelie in 'n revolusionêre wêreld. *Die Kerkbode*, 5/1/1955, 8-9.
- Lombard, J.A. 1955b. Die evangelie in 'n revolusionêre wêreld. *Die Kerkbode*, 19/1/1955, 74-75.
- Lombard, J.A. 1960. Deurbraakpunte in die eskatologiese denke. *NGTT*, 1(2):23-33.
- Lombard, J.C. 1946. Die evolusieleer. *Die Kerkbode*, 13/11/1946, 949.
- Lombard, J.C. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/12/1950, 1235.
- Lombard, J.C. 1955a. Vrye Universiteit vier jubileum. Herdenking van 75-jarige bestaan. *Die Kerkbode*, 16/11/1955, 720-721.
- Lombard, J.C. 1955b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 21/12/1955, 1005.
- Lombard, J.C. 1956. Internasionale Gereformeerde aksie. *Die Kerkbode*, 17/10/1956, 705, 711.
- Lombard, J.C. 1959a. Die Kerk en Christelike onderwys. *Die Kerkbode*, 19/8/1959, 273, 289.
- Lombard, J.C. 1959b. Die Kerk en Christelike onderwys. *Die Kerkbode*, 26/8/1959, 318-319.
- Loots, L. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/12/1957, 1059, 1061.
- Loots, P.J. 1944a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/1/1944, 90.
- Loots, P.J. 1944b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/3/1944, 257-258.
- Loots, P.J. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/8/1948, 316.
- Loots, P.J. 1957a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/9/1957, 527.
- Loots, P.J. 1957b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/11/1957, 926-927.
- Loots, Z.B. 1956a. Die toekoms van die Bantoe. *Die Kerkbode*, 25/7/1956, 154-155, 159.
- Loots, Z.B. 1956b. Die toekoms van die Bantoe. *Die Kerkbode*, 1/8/1956, 202-203, 225.
- Loots, Z.B. 1956c. Die toekoms van die Bantoe. *Die Kerkbode*, 8/8/1956, 258-259, 159.
- Loots, Z.B. 1956d. Die toekoms van die Bantoe. *Die Kerkbode*, 15/8/1956, 298-299.

- Loots, Z.B. 1957a. Eensydige slagspreuke insake menslike verhoudinge. *Die Kerkbode*, 24/4/1957, 733-734.
- Loots, Z.B. 1957b. Is apartheid verdedigbaar? *Die Kerkbode*, 14/8/1957, 275, 277.
- Losee, J. 1987. *A historical introduction to the philosophy of science* (New edition). Oxford: Oxford University Press.
- Loubser, J.A. 1981. Paulus se doring in die vlees, 2 Kor 12:7. *NGTT*, 22(2):259-268.
- Loubser, J.A. 1985. Die belang van die konteks in die lees van 'n teks. *NGTT*, 26(2):146-157.
- Loubser, J.A. 1987. *The Apartheid Bible*. Cape Town: Maskew Miller Longmans.
- Loubser, J.H. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/2/1949, 383.
- Louw, D.J. 1973. Die teologie van Jürgen Moltmann: eschatologia crucis. *NGTT*, 14(2):107-113.
- Louw, J.M. 1939. Die geloftediens. *Die Kerkbode*, 18/1/1939, 107-110.
- Louw, J.P. 1965. Joh. 1:5 – 'n vertaalprobleem. *NGTT*, 6(1):47-53.
- Louw, J.P. 1970. Linguistics and hermeneutics. *Neotestamentica*, 4:8-18.
- Louw, J.P. 1977. The structure of Mt 8:1-9:35. *Neotestamentica*, 11:91-97.
- Louw, J.P. & Stander, H.F. 1981. Paulus se doring in die vlees. *NGTT*, 22(4):269-272.
- Lubbe, W.J. 1950. Die huisgesin in die stad. Sy maatskaplike plek en probleme. *Die Kerkbode*, 18/10/1950, 805-806.
- Lubbe, W.J.G. 1954. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/11/1954, 613- 614.
- Lückhoff, A. 1978. *Cottesloe*. Kaapstad: Tafelberg.
- Maartens, P.J. 1977. The cola structure of Mt 6. *Neotestamentica*, 11:48-76.
- Machen, J.G. 1936. *The Christian faith in the modern world*. New York: Macmillan.
- Machen, J.G. 1946 [1925]. *What is faith?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Machen, J.G. 1951. *What is Christianity? and other addresses* (ed N.B. Stonehouse). Grand Rapids: Eerdmans.
- Machen, J.G. 1976 [1916]. *The New Testament: An introduction to its literature and history*. Edinburgh: Banner of Truth.
- MacKinnon, J. 1887. *South African Traits*. Edinburgh: James Gemmell.
- Magister, 1951. Die plaasskool: 'n pleidooi vir die instandhouding daarvan. *Die Kerkbode*, 28/11/1951, 1076.
- Maimela, S.S. 1985. Salvation in African traditional religion. *Missionalia*, 13(2):63-77.
- Malan, D.G. 1911. Babel und Bibel. *Gereformeerd Maandblad*, 16:91-96.
- Malan, D.G. 1925a. Moderne beskouwinge omtrent Bybel en Christendom. *Het Zoeklicht*, 3:145-148.
- Malan, D.G. 1925b. Moet ons vir ons akkommodeer? *Het Zoeklicht*, 3:337-339.
- Malan, D.G. 1926a. Waar dryf ons heen? *Het Zoeklicht*, 4:16-19.
- Malan, D.G. 1926b. Waar dryf ons heen? *Het Zoeklicht*, 4:51-55.
- Malan, D.G. 1926c. In welke rigting vloei die stroom? *Het Zoeklicht*, 4:76-80.
- Malan, D.G. 1926d. Exegese en kessie. *Het Zoeklicht*, 4:186-188.

- Malan, D.G. 1926e. Staan dit werklik so swak met Kronieke? *Het Zoeklicht*, 4:330-333.
- Malan, D.G. 1926f. Waarheen voer modernisme? *Het Zoeklicht*, 4:360-365.
- Malan, D.G. 1926g. Welke lig werp argeologie op die waarheid van Gods Woord? I. *Die ou paaie*, 1:102-104.
- Malan, D.G. 1926h. Welke lig werp argeologie op die waarheid van Gods Woord? II. *Die ou paaie*, 1:132-133.
- Malan, D.G. 1927a. Sommige besware teen modernisme. *Het Zoeklicht*, 5:297-300.
- Malan, D.G. 1927b. Welke lig werp argeologie op die waarheid van Gods Woord? V. *Die ou paaie*, 1:206-207.
- Malan, D.G. 1928a. Waar staan ons nou? *Het Zoeklicht*, 6:22-25.
- Malan, D.G. 1928b. Waaroor gaan dit eintlik? *Het Zoeklicht*, 6:49-55.
- Malan, D.G. 1928c. Archaeologie en Hoër Kritiek. *Het Zoeklicht*, 6:106-111.
- Malan, D.G. 1928d. Welke lig werp archaeologie op die waarheid van Godswoord? *Die ou paaie*, 3:139-140.
- Malan, D.G. 1928e. Waarom nie modernisme nie? *Die ou paaie*, 3:161-163.
- Malan, D.G. 1935a. Die *textus receptus* en die Afrikaanse Bybelvertaling. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(4):110-112.
- Malan, D.G. 1935b. Die grondbeginsels van die Calvinisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(10):291-293.
- Malan, D.G. 1936a. Die Gereformeerde Skrifbeskouing en die wetenskap. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(1):9-13.
- Malan, D.G. 1936b. Die Gereformeerde Skrifbeskouing en die wetenskap. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(2):46-52.
- Malan, D.G. 1936c. Calvinistiese Unie konferensie gehou te Stellenbosch op 20, 21 Maart 1936. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(4):100-102.
- Malan, D.G. 1936d. Resensie van H. Th. Obbink & A.M. Brouwer, *Inleiding tot de Bijbel*, Amsterdam: H.J. Paris, *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(7):215-216.
- Malan, D.G. 1936e. Modernisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(8):238-240.
- Malan, D.G. 1936f. Skadelike uitwerking van die Hoër Kritiek. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(9):259-260.
- Malan, D.G. 1936g. 'n Nuwe papyrus blad ontdek. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(9):260.
- Malan, D.G. 1936h. Die Bekommerd korrespondensie. *Die Kerkbode*, 11/3/1936, 499-500.
- Malan, D.G. 1937. Die blywende waarde van Calvin vir ons tyd. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(3):66-70.
- Malan, D.G., Lategan, D. & Van Rooyen, E.E. 1936. *Christus en die Calvinisme. Die ware toedrag van sake teenoor Bekommerd toegelig*. Stellenbosch: Pro Ecclesia.
- Malan, D.J. 1908. [Brief aan prof J.I. Marais]. *Gereformeerde Maandblad*, 13:3-4.
- Malan, D.J. 1929a. Metododes. *Het Zoeklicht*, 7:106-111.
- Malan, D.J. 1929b. Selfstandigheid en die geskiedenis. *Het Zoeklicht*, 7:336-339.

- Malan, D.J. 1931a. Religieusiteit. *Het Zoeklicht*, 9:237-238.
- Malan, D.J. 1931b. U en my konsepsie van God. *Het Zoeklicht*, 9:329-333.
- Malan, D.J. 1934. Probleme waarmee die Kerk vandag moet worstel. *Die Soeklig*, 12:276-278.
- Malan, D.J. 1935a. Ortodoksie. *Die Soeklig*, 13:256-258.
- Malan, D.J. 1935b. Die koninkryk van God by Jesus. *Die Kerkbode*, 16/10/1935, 757-763.
- Malan, F.J.B. 1928. Prof. Hofmeyr oor die onkunde van Jesus. *Het Zoeklicht*, 6:115-117.
- Malan, F.S. 1935. The Bantu are coming. 'n Belangrike boek oor die naturelleprobleem. *Die Kerkbode*, 11/9/1935, 521.
- Malan, F.S. 1936. Die Soeklig en daarna. *Die Soeklig*, 14:345-347.
- Malan, J.H. 1979. Die genoegsaamheid van die Skrif in die tyd van die industriekultuur. *NGTT* 20(1):333-344.
- Malherbe, D.F. du T. 1930. Kerk en wetenskap. *Het Zoeklicht*, 8:210-212.
- Malherbe, D.F. du T. 1934. Die teologiese fakulteit te Pretoria. *Die Kerkbode*, 6/6/1934, 1064-1068.
- Malherbe, D.F. du T. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/3/1944, 231.
- Malherbe, D.F. du T. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1946, 1051.
- Malherbe, E.G. 1924. Die ontwikkeling van onderwys in Suid-Afrika. *Het Zoeklicht*, 2, 260-267.
- Marais, B.J. 1939. Studenteprobleme. *Die Kerkbode*, 1/3/1939, 395-398.
- Marais, B.J. 1940a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/4/1940, 645-646.
- Marais, B.J. 1940b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/6/1940, 1007-1008.
- Marais, B.J. 1940c. Ons sendingbeleid. *Die Kerkbode*, 31/7/1940, 217-218.
- Marais, B.J. 1948a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/7/1948, 1596-1597.
- Marais, B.J. 1948b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/9/1948, 632-634.
- Marais, B.J. 1948c. Christus self die Middelpunt. *Die Kerkbode*, 11/8/1948, 311-312.
- Marais, B.J. 1950. Die Skrif en rassepartheid. *Die Gereformeerde Vaandel*, 18(1):14-25.
- Marais, B.J. 1952. *Die kleurkrisis in die Weste*. Stellenbosch: CSV.
- Marais, B.J. 1953. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 28/1/1953, 116-117.
- Marais, B.J. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/9/1956, 607, 609.
- Marais, J.I. 1894. Kroniek. *Gereformeerde Maandblad*, 3:140-141.
- Marais, J.I. 1898. De wederkomst onzes Heeren en de tijdsberekening in de Heilige Schrift. *Gereformeerde Maandblad*, 6:192-193.
- Marais, J.I. 1899a. Chasidim. *Gereformeerde Maandblad*, 7:89-90.
- Marais, J.I. 1899b. Kroniek. *Gereformeerde Maandblad*, 7:186.
- Marais, J.I. 1899c. Kroniek. *Gereformeerde Maandblad*, 8:56.
- Marais, J.I. 1899d. Kroniek. *Gereformeerde Maandblad*, 8:87.
- Marais, J.I. 1904a. Kroniek. *Gereformeerde Maandblad*, 9:2.

- Marais, J.I. 1904b. Nieuw licht op den Bijbel. *Gereformeerd Maandblad*, 9:12-13.
- Marais, J.I. 1905a. Het Calvinisme in en buiten Nederland. *Gereformeerd Maandblad*, 10:101-102.
- Marais, J.I. 1905b. Opleiding van predikante. *Gereformeerd Maandblad*, 10:102.
- Marais, J.I. 1905c. Het ministerie Kuijper. *Gereformeerd Maandblad*, 10:134-135.
- Marais, J.I. 1905d. Opgravingen in Palestina. *Gereformeerd Maandblad*, 10:141-142.
- Marais, J.I. 1905e. Princeton. *Gereformeerd Maandblad*, 10:164-167.
- Marais, J.I. 1906a. Dr. Dods over den Bijbel. *Gereformeerd Maandblad*, 11:105-107.
- Marais, J.I. 1906b. De stilstaande zon. *Gereformeerd Maandblad*, 11:149-151.
- Marais, J.I. 1906c. De stilstaande zon. *Gereformeerd Maandblad*, 11:167-169.
- Marais, J.I. 1907a. De moderne critiek. *Gereformeerd Maandblad*, 12:29-32.
- Marais, J.I. 1907b. Theologisch graden. *Gereformeerd Maandblad*, 12:133-134.
- Marais, J.I. 1909. Het theologisch Seminarie. 50-jarig bestaan 1859-1909. *Gereformeerd Maandblad*, 14:164-170.
- Marais, J.I. 1910a. Twee oordeelvellingen over predikanten. *Gereformeerd Maandblad*, 15:36-38.
- Marais, J.I. 1910b. De Hoogere Critiek. *Gereformeerd Maandblad*, 15:82.
- Marais, J.I. 1910c. Heeft Christus geleefd? *Gereformeerd Maandblad*, 15:82-83.
- Marais, J.I. 1910d. Een krankzinnige kritiek. *Gereformeerd Maandblad*, 15:83.
- Marais, J.I. 1910e. Hoogere Critiek. *Gereformeerd Maandblad*, 15:88-91.
- Marais, J.I. 1910f. Hoogere Critiek. *Gereformeerd Maandblad*, 15:105-107.
- Marais, J.I. 1911a. Kroniek. *Gereformeerd Maandblad*, 16:17-20.
- Marais, J.I. 1911b. Kroniek. *Gereformeerd Maandblad*, 16:33-41.
- Marais, J.I. 1911c. Licht uit 't Oosten. *Gereformeerd Maandblad*, 16:49-50.
- Marais, J.I. 1911d. Uit Princeton. *Gereformeerd Maandblad*, 16:70.
- Marais, J.I. 1911e. Toespraak bij de hervatting onzer studien na de Paaschvacantie. *Gereformeerd Maandblad*, 16:81-83.
- Marais, J.I. 1911f. Theologische Studie in de Nederlanden. *Gereformeerd Maandblad*, 16:166.
- Marais, J.I. 1911g. Een belangrijke rede. *Gereformeerd Maandblad*, 16:181-182.
- Marais, J.I. 1912a. Een belangrijke rede. *Gereformeerd Maandblad*, 17:5-8.
- Marais, J.I. 1912b. Uit een brief. *Gereformeerd Maandblad*, 17:37.
- Marais, J.I. 1912c. Prof. Valetton. *Gereformeerd Maandblad*, 17:37-38.
- Marais, J.I. 1912d. Prof. Noordtzy. *Gereformeerd Maandblad*, 17:113.
- Marais, J.I. 1912e. Princeton. *Gereformeerd Maandblad*, 17:114.
- Marais, J.I. 1913a. De Bijbelsche chronologie. *Gereformeerd Maandblad*, 18:99.
- Marais, J.I. 1913b. De chronologie van het O. Testament. *Gereformeerd Maandblad*, 18:145-147.
- Marais, J.I. 1913c. Het boek Jona III. *Gereformeerd Maandblad*, 18:191-192.
- Marais, J.I. 1914a. Het boek Job. *Gereformeerd Maandblad*, 19:54-58.

- Marais, J.I. 1914b. Dr Aalders over de Pentateug. *Gereformeerd Maandblad*, 19:153.
- Marais, J.I. 1915a. De stilstaande zon. *Gereformeerd Maandblad*, 20:39.
- Marais, J.I. 1915b. In Memoriam: C.F.J. Muller. *Gereformeerd Maandblad*, 20:113-114.
- Marais, J.I. 1915c. De keuze van den nieuwen professor. *Gereformeerd Maandblad*, 20:(titelblad van XX/10).
- Marais, J.I. 1917. In Memoriam: Andrew Murray MA, DD, LittD. *Gereformeerd Maandblad*, 22:17-20.
- Marais, S.J. 1989. Konteks en resepsie: die uittogverhaal soos uitgelê deur bevrydingsteoloë in die N.G. Sendingkerk. Ongepubliseerde DTh-proefskrif, UNISA.
- Marais, S.J.L. 1958. Die Bybel – die Woord van onse God. *Die Gereformeerde Vaandel*, 26(3):4-8.
- Marais, W. 1951. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, ???
- Marsden, G.M. 1979. J. Gresham Machen, history, and truth. *Westminster journal of theology* 42:157-175.
- Mauro, P. 1912. Modern philosophy in *The fundamentals. A testimony to the truth*. Vol. I:85-105. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Mauro, P. ca. 1912. A personal testimony in *The fundamentals. A testimony to the truth*, Vol. IV:105-125. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Mazibuko, B.A. 1987. Some observations on antecedents to religious independency in Africa. *Missionalia*, 15(1):42-44.
- McDonald, D.J. 1956. Die Vrystaatse goudstreek. *Die Kerkbode*, 29/3/1956, 558-560, 562.
- McDonald, J.A.J. 1939. Ope brief aan studente. *Die Kerkbode*, 11/1/1939, 61.
- McGregor, A.M. 1926. De Bijbel en de wetenskap. *Het Zoeklicht*, 4:13-16.
- McGregor, A.M. 1928. Wat omtrent evolusie? *Het Zoeklicht*, 6(4):121-126.
- McGregor, A.M. 1930. Waar staan ons Kerk nou? *Het Zoeklicht*, 8:122-123.
- McGregor, A.M. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/12/1935, 1134.
- Medewerker, 1915. [Brief aan die Redakteur]. *Gereformeerd Maandblad*, 20:39-41.
- Meeter, H.H. 1960. *The basic ideas of Calvinism* (5th rev. ed.). Grand Rapids: Grand Rapids International Publications.
- Meiring, A.M. 1944. Konferensie vir stadsondersoek in Johannesburg. Pakkende feite en blink gedagtes. *Die Kerkbode*, 6/12/1944, 501-502.
- Meiring, J.G. 1952. Watter Psalms en Gesange word meestal by ons eredienste gesing? *Die Gereformeerde Vaandel*, 20:231-235.
- Meiring, P.G.J. 1975. *Stemme uit die swart kerk*. Kaapstad: Tafelberg.
- Meiring, P.G.J. 1976. Die agtergrond van swart teologie in Afrika en Suid-Afrika. *NGTT*, 17(2):87-97.
- Mentz, J.C. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/6/1946.
- Mentz, J.C.N. 1928. Die glossolie van die Nuwe Testament en die hedendaagse tongebeweging. *Het Zoeklicht*, 6:133-140.

- Mentz, J.C.N. 1929. Wat is die moeilikheid in die N.G. Kerk? *Het Zoeklicht*, 7:100-106.
- Mentz, J.C.N. 1930a. Waarom verslap die band met die Kerk? *Het Zoeklicht*, 8:134-138.
- Mentz, J.C.N. 1930b. Waarom verslap die band? *Het Zoeklicht*, 8:169-171.
- Mentz, J.F. 1935. Calvin en die Calvinisme in Suid-Afrika. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3(10):301-304.
- Mentz, J.F. 1937. Die teologiese fakulteit van die N.H. of G. Kerk in verband met die Universiteit van Pretoria. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(5):148-149.
- Mentz, J.F. 1938. Die teologiese fakulteit van die N.H. of G. Kerk in Tranvaal nogeens. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(5):156-157.
- Mentz, J.F. 1944a. *Die Brief aan die Efésiërs* (KVHSAV). Kaapstad: Suid-Afrikaanse Bybelvereniging.
- Mentz, J.F. 1944b. Verklaring van die Bybel in Afrikaans deur die Raad van Kerke. *Die Kerkbode*, 8/3/1944, 206.
- Mentz, J.F. 1945a. Die Profeet Jona. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13(4):10-11.
- Mentz, J.F. 1945b. Die rassevraagstuk. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13(10):11-13.
- Mentz, J.F. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 7/8/1946, 267.
- Mentz, J.F. 1952. *Die profet Jona*. Bloemfontein: Sondagskoolboekhandel.
- Mfundisi 1935. Die koffiekleurras. *Die Kerkbode*, 3/4/1935, 660.
- Minnaar, F.J. 1930. Die Suid-Afrikaanse familielewe. *Het Zoeklicht*, 8:351-353.
- Minnaar, F.J. 1947. Wat haper daar aan ons stadsgemeentes? *Die Kerkbode*, 18/6/1947, 1162-1163.
- Minnaar, F.J. 1949. Die Afrikaanse taal in die stad. *Die Kerkbode*, 9/2/1949, 371-373.
- Mngadi, C.S. 1982. The significance of blood in the Old Testament sacrifices and its relevance for the church of Africa. MTh thesis, University of South Africa.
- Möller, P.B. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 31/5/1944, 476-477.
- Moorhead, J.H. 1975. Joseph Addison Alexander: Common sense, romanticism, and biblical criticism at Princeton. *Journal of Presbyterian History*, 53:51-65.
- Moorrees, A. 1911a. Sluitingsrede. *Gereformeerde Maandblad*, 16:174-176.
- Moorrees, A. 1911b. Sluitingsrede. *Gereformeerde Maandblad*, 16:188-192.
- Moorrees, A. 1923. De openbaring van Johannes. *Het Zoeklicht*, 1:103-112.
- Moorrees, A. 1925. Onze belijdenisschriften. *Het Zoeklicht*, 3:132-138.
- Moorrees, A. 1937. *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika (1652-1873)*, Kaapstad: Suid-Afrikaanse Bybelvereniging.
- Moorrees, D. 1929. Karl Barth. *Het Zoeklicht*, 7:80-83.
- Moorrees, D. [ca. 1951]. *This is the Dutch Reformed Church*. Cape Town: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Mosala, I.J. 1986a. Black theology and the struggle of black women in Southern Africa. In: Mosala, I.J. & Tlhagale, B. (eds) 1986. *The unquestionable right to be free. Essays in Black Theology*, 129-133. Johannesburg: Skotaville.

- Mosala, I.J. 1986b. The relevance of African Independent Churches and their challenge to Black Theology. In: Mosala, I.J. & Tlhagale, B. (eds) 1986. *The unquestionable right to be free. Essays in Black Theology*, 91-100. Johannesburg: Skotaville.
- Mosala, I.J. 1986c. Social scientific approaches to the Bible: one step forward, two steps backward. *JTSA*, 57 (Dec):15-30.
- Mosala, I.J. 1987. Black theology in South Africa and North America: prospects for the future building of alliances. *Journal of black theology in South Africa*, 1(2):35-41.
- Mosala, I.J. 1988. The implications of the text of Esther for African woman's struggle for liberation. *Journal of black theology in South Africa*, 2(2):3-9.
- Mosala, I.J. 1989. *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moulder, J. 1979. Conscientious objection in South Africa. *NGTT*, 20(3):243-253.
- Mouton, J. & Pauw, J.C. 1988. Foundationalism and fundamentalism. In: Mouton, J., Vorster, W.S. & Van Aarde, A.G. 1988. *Paradigms and progress in theology*, 176-186. Pretoria: HSRC.
- Mouton, J.F. 1984. Die Nederduitse Gereformeerde Kerk en die Eerste Vryheidsoorlog. 'n Studie van die reaksie op die gebeure in die Zuid-Afrikaanse Republiek in die Kaapkolonie tydens die jare 1877-1882. *NGTT*, 25:277-299.
- Müller, B.A. 1980. Eie-tydse verantwoordings. Enkele opmerkings oor teologiese opleiding. *NGTT*, 21(4):370-374.
- Muller, C.F.J. 1905. Toespraak gehouden ... bij de sluiting der lessen op den 25sten October 1905. *Gereformeerd Maandblad*, 10:171-176, 182-185.
- Muller, C.F.J. 1910. De Hoogere Kritiek. *Gereformeerd Maandblad*, 15:105-107.
- Muller, C.F.J. 1911a. Antwoord aan Ds. D.J. Pienaar. *Gereformeerd Maandblad*, 16:28-32.
- Muller, C.F.J. 1911b. Antwoord aan Ds. D.J. Pienaar. *Gereformeerd Maandblad*, 16:41-45.
- Muller, C.F.J. 1911c. Antwoord aan Ds. D.J. Pienaar. *Gereformeerd Maandblad*, 16:57-61.
- Muller, C.F.J. 1911d. Aanteekeningen op Ds. Pienaar's laatste schrijven. *Gereformeerd Maandblad*, 16:61-63.
- Muller, C.F.J. 1911e. Antwoord aan Ds. D.J. Pienaar. *Gereformeerd Maandblad*, 16:73-77.
- Muller, C.F.J. 1913a. Het wonder en de wetenschap. *Gereformeerd Maandblad*, 18:56-57.
- Muller, C.F.J. 1913b. De tekst-kritiek vs. de Hoogere Kritiek. *Gereformeerd Maandblad*, 18:79-80.
- Muller, C.F.J. 1913c. De Chronologie van 't Oude Testament II. *Gereformeerd Maandblad*, 18:104-107.
- Muller, C.F.J. 1913d. De Chronologie van 't Oude Testament III. *Gereformeerd Maandblad*, 18:126-128.



- Muller, C.F.J. 1913e. De Chronologie van 't Oude Testament IV. *Gereformeerd Maandblad*, 18:139-143.
- Muller, C.F.J. 1914. Het wetboek van Hammurabi. *Gereformeerd Maandblad*, 19:138-142.
- Müller, J.J. 1929. Organiese Skrifbeskouing. *Die ou paaie* 4:27-38.
- Müller, Jac J. 1936. Getuienisse vir die bestaan van God. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(5):145-148.
- Müller, Jac J. 1939. Predikant en politiek. *Die Kerkbode*, 19/4/1939, 715-716.
- Müller, Jac J. 1940. Die Godsgeloof van die Calvinisme. *Die Kerkbode*, 24/7/1940, 154-156.
- Müller, Jac J. 1944. Kerklike veelvormigheid of sonde? *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(7):8-9.
- Müller, Jac J. 1945a. Is die Bybel waar? *Die Gereformeerde Vaandel*, 13(10):3-5.
- Müller, Jac J. 1945b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/10/1945, 371.
- Müller, Jac J. 1946a. Die historisiteit van Jesus. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(5):3-5.
- Müller, Jac J. 1946b. Die historisiteit van Jesus. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(6):4-7.
- Müller, Jac J. 1946c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/2/1946, 127-128.
- Müller, Jac J. 1948. Die teologiese studie en sy gevare. *Die Kerkbode*, 17/3/1948, 581-583.
- Müller, Jac J. 1949. Die geestelike lewe in ons Kerk. *Die Kerkbode*, 26/1/1949, 171-173.
- Müller, Jac J. 1951a. Resensie van K.J. Popma 1950. *Eerste de Jood maar ook de Griek*. Franeker: Wever. *Die Kerkbode*, 16/5/1951, 1077.
- Müller, Jac J. 1951b. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 1/8/1951, 240-241.
- Müller, Jac J. 1953. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 4/2/1953, 140-141.
- Müller, Jac J. 1954a. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 13/1/1954, 45-47.
- Müller, Jac J. 1954b. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 4/8/1954, 121-123.
- Müller, Jac J. 1955a. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 2/2/1955, 143, 145.
- Müller, Jac J. 1955b. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 2/3/1955, 267-268.
- Müller, Jac J. 1955c. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 6/4/1955, 434-435.
- Müller, Jac J. 1955d. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 4/5/1955, 577, 579.
- Müller, Jac J. 1955e. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 6/7/1955, 15-16.
- Müller, Jac J. 1955f. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 7/9/1955, 316-317.
- Müller, Jac J. 1955g. *The epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans.
- Müller, Jac J. 1956a. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 6/6/1956, 1035-1037.
- Müller, Jac J. 1956b. Die ontstaan van die Bybel. *Die Kerkbode*, 31/10/1956, 792-794, 823.
- Müller, Jac J. 1957. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 3/7/1957, 19-20.
- Müller, Jac J. 1958a. Boodsappe van die Nuwe Testament. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(4):11-28.

- Müller, Jac J. 1958b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/2/1958, 403, 405.
- Müller, Jac J. 1958c. Die sekerheid van die wederkoms. *Die Kerkbode*, 19/3/1958, 506-507.
- Müller, Jac J. 1958d. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 4/6/1958, 990-992.
- Müller, Jac J. 1958e. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 6/8/1958, 236-238.
- Müller, Jac J. 1959a. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 4/3/1959, 345-347.
- Müller, Jac J. 1959b. Christelike eenheid in ons veelrassige land. *Die Kerkbode*, 19/8/1959, 270-272, 289.
- Müller, Jac J. 1959c. *Die Brief aan die Kolossense*. Stellenbosch: CSV.
- Müller, Jac J. 1959d. Ons vraebus. *Die Kerkbode*, 2/9/1959, 365-366.
- Müller, Jac J. 1961. Resensie van Kotzé, J.C.G. 1961. *Ras volk en nasie in terme van die Skrif*. Stellenbosch: CSV. NGTT, 2(4):236-237.
- Müller, Jac J. 1965. Resensie van Visser, A.J. 1965. *De Openbaring van Johannes Nijkerk*: Callenbach. NGTT, 6(4):244-246.
- Müller, Jac J. 1966. Resensie van Roberts, J.H. 1965. *Kerk en Skrif*. Potchefstroom: Eie Evangelis. NGTT, 7(3):192a-192b.
- Müller, M. 1975. 'n Moontlike benadering van Paulus se teologie. NGTT, 16(4):335-342.
- Munhall, L.W. ca. 1912. Inspiration in *The fundamentals. A testimony to the truth*, Vol. VII:21-37. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Muntingh, L.M. 1959. Enige variante by die werkwoord in die Habakukkommentaar. *HTS*, 14(2-3):79-82.
- Muntingh, L.M. 1962. Die begrip Ger in die Ou Testament. NGTT, 3(4):534-558.
- Muntingh, L.M. 1963. A few social concepts in the psalms and their relation to the Canaanite residential areas. *OTWSA 6 (Studies on the Psalms)*, 48-57.
- Muntingh, L.M. 1964/5. Married life in Israel according to the book of Hosea. *OTWSA 7(8) (Studies on the books of Hosea and Amos)*, 77-84.
- Muntingh, L.M. 1966. Profetisme in die Mari-tekste en in die Ou Testament. NGTT, 7(1):48-60.
- Muntingh, L.M. 1967. Aanneming tot kinders in die teologie van Paulus. NGTT, 8(1):1-7.
- Muntingh, L.M. 1968. Resensie van Deurloo, K.A. 1967. *Kain en Abel*. Amsterdam: Ten Have NV. NGTT, 10(1):61-62.
- Muntingh, L.M. 1971. Enkele beginsels vir die beskouing oor volke in die lig van die Skrif. NGTT, 12(4):267-273.
- Muntingh, L.M. 1982. Resensie van Noth, M. 1981. *Leviticus (OTL)*. London: SCM. NGTT, 23(4):368-369.
- Murray, A. 1868a. *Het moderne ongeloof. Dertien leerredenen*. Kaapstad: J.H. Hofmeyr & Co.
- Murray, A. 1868b. *The modern theology*. Cape Town: Pyke & Byles.
- Murray, A. 1912. [Brief aan die Redakteur]. *De Kerkbode*, 26/12/1912, 1068.
- Murray, A. 1915. De Kerk en de politieke partijen. *Gereformeerde Maandblad*, 20:100-102.

- Murray, A. 1929. Het moderne ongeloof (verkorte herdruk). *Die ou paaie*, 3:333-339.
- Murray, A.H. 1934. Wat is filosofie? *Die Soeklig*, 12:237-243.
- Murray, A.H. 1936a. Calvinisme volgens die opvatting van die Afrikaanse Kerke. *Die Soeklig*, 14:20-24.
- Murray, A.H. 1936b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Soeklig*, 14:159-160.
- Murray, A.H. 1943. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/7/1943, 40.
- Murray, A.H. 1947. Die Afrikaner se wysgerige denke. In: Van den Heever & Pienaar (red.) 1947:164-187.
- Muthwadini, J.A. 1990. *The Word of God for Africa*. Potchefstroom: Institute for Reformational studies.
- Nagel, E. 1961. *The structure of science*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Naude, G.J. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/3/1936, 518-519.
- Naudé, J.F. 1939. Almal een in Christus. *Die Kerkbode*, 5/7/1939, 25-27.
- Naudé, S.J. 1940. Die Afrikaner in die handel. *Die Kerkbode*, 28/9/1940, 370-371.
- Nauta, D. 1950. *Het Calvinisme in Nederland*. Franeker: Wever.
- Ned. Geref. Kerk en oorlogstoestand. *Moderature se boodskap aan Afrikanervolk* 1940. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(3):86-88.
- Neethling, C.M. 1934. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/12/1934, 1185-1186.
- Neethling, J.H. 1853a. [Brief]. *De Gereformeerde Kerkbode*, 4:218-225.
- Neethling, J.H. 1853b. [Brief]. *De Gereformeerde Kerkbode*, 4:256-263.
- Nel, F.A. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/1/1936, 227.
- Nel, P.J. 1981. The genres of biblical wisdom literature. *JNSL*, 9:129-142.
- Nel, P.J. 1982/3. Israelite wisdom in the Persian period: the motivation of its ethos. *OTWSA*, 25(6):130-149.
- Nel, P.J. 1986. Eksegese as 'n proses van hermitologisering: 'n kritiese bespreking van die benadering van Eugene Drewermann. *NGTT*, 27(1):15-22.
- Nel, P.J. 1989. A critical perspective on Old Testament exegetical methodology. *OTE (NS)*, 2(3):64-74.
- Nepgen, C.C. 1927a. Wetenskap en etika. *Het Zoeklicht*, 5:106-108.
- Nepgen, C.C. 1927b. Wetenskap en etika. *Het Zoeklicht*, 5:176-179.
- Nepgen, C.C. 1929. Karl Barth en die kritiek. *Het Zoeklicht*, 7:86-87.
- Nepgen, C.C. 1934a. Fundamentalisme en rationalisme. *Die Soeklig*, 12:12-13.
- Nepgen, C.C. 1934b. Die Volkskongres oor die armblankevraagstuk. *Die Soeklig*, 12:280-282.
- Nepgen, C.C. 1935. Neo-Calvinisme. *Die Soeklig*, 13:173-175.
- Nepgen, C.C. 1939. Die invloed van die Bybel op die Afrikaner. *Die Kerkbode*, 15/3/1939:479-480.
- Ngubane, J.B. 1986. Theological roots of the African Independent Churches and their challenge to Black Theology. In: Mosala, I.J. & Tlhagale, B. (eds) 1986. *The unquestionable right to be free. Essays in Black Theology*, 71-90. Johannesburg: Skotaville.

- Nicol, W. 1972. *The semeia in the fourth Gospel – tradition and redaction*. Leiden: Brill.
- Nicol, W. 1977. The structure of Mt 7. *Neotestamentica*, 11:77-90.
- Nicol, W. 1947. Die Kerk in die stad. Herorganisasie en toewyding. *Die Kerkbode*, 16/7/1947, 116-120.
- Niederberger, N. 1959. *Kirche – Mission – Rasse. Die Missionsauffassung der Niederländisch-Reformierten Kirchen von Südafrika*. Schöneck Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Nog 'n Slagoffer, 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 25/9/1957, 571.
- Noll, M.A. 1985. The Princeton theology. In: Wells, D.F. 1985. *Reformed Theology in America. A history of its modern development*, 15-35. Grand Rapids: Eerdmans.
- Oberholster, J.A.S. 1956. *Die Gereformeerde Kerke onder die kruis in Suid-Afrika. Hul ontstaan en ontwikkeling*. Kaapstad: HAUM.
- Odendaal, B.J. 1957. *Die Kerklike betrekkinge tussen Suid-Afrika en Nederland (1652-1952) veral met betrekking tot die Ned. Geref. Kerk*. Franeker: Wever.
- Odendaal, D.H. 1978. Die wetsgedeeltes van die Ou Testament in die prediking. *NGTT*, 19(3):163-183.
- Odendaal, D.H. 1980. Resensie van Van Uchelen, N.A. 1977. *Psalmen Deel II (POT)*. *NGTT*, 21(2):202-203.
- Odendaal, D.H. 1981. Resensie van W.A.M. Beuken, *Jesaja Deel IIA (POT)*. Callenbach: Nijkerk, *NGTT*, 22(1):51.
- Odendaal, D.H., Müller, B. & Combrinck, H.J.B. 1979. *Die Ou Testament vandag*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Odendaal, W.J. 1985. The Aramaic Targum of Job – a phonological and morphological description. DLitt thesis, University of Port Elizabeth.
- Oglehorpe, J. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 3/10/1956, 645.
- Oglehorpe, J. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/5/1957, 973.
- Olivier, J.P.J. 1987. A tale of two cities: reconsidering Alt's hypothesis of two capitals for the Northern Kingdom. *NGTT*, 28(1):2-19.
- Olivier, J.P.J. 1988a. The location of Jahaz reconsidered. *OTE (NS)*, 1(3):43-55.
- Olivier, J.P.J. 1988b. A land flowing of milk and honey – some observations on the modes of existence in ancient Israel. *NGTT*, 29:2-13.
- Olivier, M.J.P. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/4/1949, 1023-1024.
- Olwage, H.J. 1939. Wetenskap en godsdiens nou hand aan hand. *Die Kerkbode*, 16/3/1939, 290-292.
- Olwage, W.J.C. 1949. Wanneer is opvoeding en onderwys Christelik? *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(1):13-15.
- Ondersteuner van UKOVS, 1949a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 30/3/1949, 780.
- Ondersteuner van UKOVS, 1949b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/5/1949, 1087-1088.
- Ook Bekommerd – Ligsoeker 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/1/1936, 1023-1024.
- Ook Welmenend 1941. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/2/1941, 230.

- Oosthuizen, A.J.G. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/3/1957, 417.
- Oosthuizen, G.C. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1950, 1339-1401.
- Oosthuizen, G.C. 1985. Die hedendaagse wêreldbeeld met toespitsing op Afrika. *Koers*, 50(4):325-359.
- Oosthuizen, G.C. 1989. Habraïes-judaïstiese trekke in Onafhanklike Kerke en religieuse bewegings onder die swart bevolking in Suid-Afrika. *NGTT*, 30(3):333-345.
- Oosthuizen, G.H. 1957. Drie Kerke beraadslaag. *Die Kerkbode*, 20/11/1957, 912-913, 927.
- Oosthuizen, J.C. 1939. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/5/1939, 862.
- Oosthuizen, M.J. 1989. The God of the exodus. A study of characterisation in Exodus 1-12. DTh thesis, University of South Africa.
- Oosthuizen, P.C. 1941. Godsdiensoopvoeding. *Die Kerkbode*, 6/8/1941, 240-241.
- Orr, J. ca. 1912. *Science and Christian faith in The fundamentals. A testimony to the truth*, Vol. IV:91-104. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Ou-LV 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/4/1946, 390-391.
- Oud-Kweekskoolstudent 1936. Gereformeerd en Metodis. *Die Soeklig*, 14:128.
- Oud-Leerling, 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/1/1950, 68-69.
- Oud-Sendeling, 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/3/1949, 624.
- Ouderling 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 21/6/1944, 545.
- Ouderling 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/9/1956, 467.
- Outlaw, L. 1987. African philosophy: deconstructive and reconstructive challenges. In: Floistad, G. (ed) 1987. *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 5: *African philosophy*, 9-44. Dordrecht: Martinus Nijhof.
- Overstreet, H.A. 1927. Een kwart eeuw van psychologie. *Het Zoeklicht*, 5:259-266.
- PJB, 1955. Wyle Dr G.T.T. Kikillus. *Die Kerkbode*, 6/7/1955, 17.
- Pauw, B.A. 1958. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 3/9/1958, 431.
- Pauw, S. 1954. Die stryd om die huisgesin. *Die Kerkbode*, 3/3/1954, 280, 299.
- Peake, A.S. 1927. Veertig jare van Oud-Testamentiese kritiek. *Het Zoeklicht*, 5, 59-60.
- Perold, P.J. 1930. Fundamentaliste en moderniste. *Die Kerkbode*, 29/1/1930:189.
- Pienaar, D.J. 1911a. De Hoogere Kritiek. *Gereformeerd Maandblad*, 16:13-15.
- Pienaar, D.J. 1911b. Antwoord aan prof. Muller. *Gereformeerd Maandblad*, 16:45-48.
- Pienaar, D.J. 1924a. De nuwe kritiek van de Bijbel. *Het Zoeklicht*, 2:4-8.
- Pienaar, H. 1924b. Traditie en historie. *Het Zoeklicht*, 2:137-142.
- Pienaar, H. 1926a. De theologie van Paulus – een eksperimentele. *Het Zoeklicht*, 4:333-335.
- Pienaar, H. 1926b. De theologie van Paulus – een eksperimentele. *Het Zoeklicht*, 4:366-368.
- Pienaar, H. 1927a. De theologie van Paulus – een eksperimentele. *Het Zoeklicht*, 5:15-17.

- Pienaar, H. 1927b. De teologie van Paulus – een eksperimentele. *Het Zoeklicht*, 5:77-79.
- Pienaar, H. 1927c. Hedendaagse beskouinge oor die sonde. *Het Zoeklicht*, 5:203-205.
- Pienaar, H. 1927d. Was daar 'n val geweest? *Het Zoeklicht*, 5:343-345.
- Pienaar, H. 1929a. Die teologie is iets progressiefs. *Het Zoeklicht*, 7, 241-242.
- Pienaar, H. 1929b. Fundamentalisme en modernisme. *Het Zoeklicht*, 7:301-304.
- Pienaar, H. 1929c. Die stryd tussen teologie en wetenskap. Iets uit die geskiedenis van die stryd. *Het Zoeklicht*, 7:372-374.
- Pienaar, H. 1930a. Godsdien en wetenskap. *Het Zoeklicht*, 8:293-294.
- Pienaar, H. 1930b. Godsdien en wetenskap. *Het Zoeklicht*, 8:344-347.
- Pienaar, H. 1930c. Godsdien en wetenskap. *Het Zoeklicht*, 8:389-391.
- Pienaar, H. 1931. Godsdien en wetenskap. *Het Zoeklicht*, 9:10-12.
- Pienaar, H.J. 1952a. Die prediker en die preek. *Die Kerkbode*, 20/2/1952, 358.
- Pienaar, H.J. 1952b. Die prediker en die preek. *Die Kerkbode*, 5/3/1952, 456.
- Pienaar, H.J. 1952c. Die prediker en die preek. *Die Kerkbode*, 26/5/1952, 639.
- Pienaar, P.J. 1934. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/12/1934, 1186-1187.
- Pienaar, P.J. 1940. Die sinode en die Afrikaner in die handel. *Die Kerkbode*, 24/7/1940, 165-166.
- Pienaar, P.J. 1943. Die armblankevraagstuk nie armesorg nie. *Die Kerkbode*, 22/9/1943, 254-255.
- Pienaar, T.C. 1943. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 21/7/1943, 62-63.
- Pierson, A.T. ca. 1912. The testimony of the organic unity of the Bible to its inspiration. The fundamentals. *A testimony to the truth*, Vol. VII:55-69. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Pieterse, H.J.C. 1978. Enkele gedagtes oor die implikasies van G. Ebeling se hermeneutiek vir die homilietiek. *NGTT*, 19(4):272-287.
- Pieterse, H.J.C. 1979. *Skrifverstaan en prediking. Die verhouding van Woordgebeure en verstaansgebeure by Gerhard Ebeling as antwoord op die nood van die prediking*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Pistorius, P.V. 1948a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 2/6/1948, 1279.
- Pistorius, P.V. 1948b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/10/1948, 937-939.
- Pistorius, P.V. 1950a. Ons apartheidsbeleid en die Skrif. *Die Gereformeerde Vaandel*, 18/1:26-33.
- Pistorius, P.V. 1950b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/4/1950, 736.
- Pistorius, P.V. 1950c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/6/1950, 1237-1238.
- Pistorius, P.V. 1950d. Die prediker en die Griekse tye. *Die Studiekring*, 1(1):3-7.
- Pistorius, P.V. 1950e. Proewe van 'n nuwe Bybelvertaling. *Die Studiekring*, 1(1):10-13.
- Pistorius, P.V. 1950f. 'n Vertaalprobleem by Paulus. *Die Studiekring*, 1(1):15-21.
- Pistorius, P.V. 1950g. Enkele opmerkings oor prof. A. S. Geysers se artikel oor die vertaling van die evangelie van Markus. *Die Studiekring*, 1(1):21-28.

- Pistorius, P.V. 1950h. Die prediker en die Griekse tye. *Die Studiekring*, 1(2):13-16.
- Pistorius, P.V. 1950i. Proewe van 'n nuwe Bybelvertaling. *Die Studiekring*, 1(2):21-22.
- Pistorius, P.V. 1950j. Verbodsbepaling in die Nuwe Testament. *Die Studiekring*, 1(2):27-34.
- Pistorius, P.V. 1951. [Antwoord op lesersvraag]. *Die Studiekring*, 2(1):28.
- Pistorius, P.V. 1953. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/2/1953, 156-157.
- Potgieter, F.J. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 7/8/1957, 237.
- Potgieter, F.J.M. 1942. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 3/6/1942, 792-794.
- Potgieter, F.J.M. 1944a. Die Afrikaanse Kinderensiklopie en die Skrif. *Die Kerkbode*, 12/1/1944, 32-33.
- Potgieter, F.J.M. 1944b. Die Afrikaanse Kinderensiklopie en die Skrif. *Die Kerkbode*, 19/1/1944, 60-62.
- Potgieter, F.J.M. 1945. Die Skrif en die arbeider in die lewenspraktyk. *Die Kerkbode*, 11/7/1945, 37-40.
- Potgieter, F.J.M. 1946. Die Skrif en eie Kerk. *Die Kerkbode*, 10/4/1946, 379-380.
- Potgieter, F.J.M. 1948. Gees- en bloedverwantskap. *Die Kerkbode*, 17/3/1948, 589-590.
- Potgieter, F.J.M. 1949a. 'n Opspraakwekkende vergadering oor die C.N.O op Stellenbosch. *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(4-5):11-13.
- Potgieter, F.J.M. 1949b. Christelike wetenskap. *Die Kerkbode*, 11/5/1949, 1112-1113.
- Potgieter, F.J.M. 1949c. 'n Belangrike proefskrif. *Die Kerkbode*, 6/7/1949, 33.
- Potgieter, F.J.M. 1949d. Skrif en evolusie. Uitlatings van Dr. Broom. *Die Kerkbode*, 14/9/1949, 575-577.
- Potgieter, F.J.M. 1950. Die apartheidsvraagstuk. *Die Gereformeerde Vaandel*, 18(2):2-4.
- Potgieter, F.J.M. 1951. Die karakter van ons Kerk. *Die Kerkbode*, 26/12/1951, 1300-1302.
- Potgieter, F.J.M. 1952a. Weerspreek die gedagtes van skepping en evolusie mekaar? *Die Gereformeerde Vaandel*, 20(3):155-167.
- Potgieter, F.J.M. 1952b. Die dogma. Die toetssteen aangelê. *Die Kerkbode*, 2/7/1952, 16-17, 21, 27.
- Potgieter, F.J.M. 1952c. Die dogma. Die toetssteen aangelê. *Die Kerkbode*, 9/7/1952, 60-62.
- Potgieter, F.J.M. 1954a. Die Skrifbeskouing van Barth. *Die Gereformeerde Vaandel*, 21(3):31-38.
- Potgieter, F.J.M. 1954b. Resensie van J M Spier, *Tijd en eeuwigheid*. Kampen: Kok. *Die Kerkbode*, ?
- Potgieter, F.J.M. 1954c. Die wysbegeerte van Bavinck. *Die Kerkbode*, 23/6/1954, 858-859.
- Potgieter, F.J.M. 1954d. Die wysbegeerte van Bavinck. *Die Kerkbode*, 30/6/1954, 895, 897.
- Potgieter, F.J.M. 1955. Die universiteit op teosentriese grondslag. *Die Gereformeerde Vaandel*, 23(2):5-12.

- Potgieter, F.J.M. 1958. *Veelvormige ontwikkeling die wil van God*. Bloemfontein: SACUM.
- Potgieter, F.J.M. 1959a. Akademiese vryheid – 'n waardebeplanning. *NGTT* 1(1):51-62.
- Potgieter, F.J.M. 1959b. Die Institusie van Calvyn. *Die Kerkbode*, 8/7/1959, 13-15.
- Potgieter, F.J.M. 1963. *Die teopneustie van die Heilige Skrif met besondere verwysing na Karl Barth*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Potgieter, F.J.M. 1965. Grondverskuiwings. *NGTT*, 6(3):129-130.
- Potgieter, F.J.M. 1969. Ter gedagtenis aan Prof. E.A. Venter. *NGTT*, 10(1):1-2.
- Potgieter, F.J.M. 1976. Resensie van Nürnberger, K. 1975. *Sistematiese teologie*. Genadendal: Teologiese Boekereeks. *NGTT*, 17(4):256-258.
- Potgieter, F.J.M. 1982. Resensie van *God met ons*. *Dubbel-speciaal nummer 113 van Kerkinformatie*. Leusden: Informatiediens 1981. *NGTT*, 23(1):76-77.
- Potgieter, J.H. 1988. 'n Narratologiese ondersoek van die boek Jona. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Pretorius, E.A.C. 1981. Die weg-vertaling van Bybelwoorde – wins of verlies? *NGTT* 22(2):76-79.
- Pretorius, H.L. 1975. Waarom independentisme in Afrika? *NGTT*, 16(3):232-260.
- Pretorius, H.L. 1977. Wit/swart-bevrydingsteologie in Suid-Afrika. *NGTT*, 18(4):343-352.
- Pretorius, H.L. 1980a. Die wit dosent voor 'n swart klas – 'n agtergrondsverkenning (1). *NGTT*, 21(3):253-266.
- Pretorius, H.L. 1980b. Die wit dosent voor 'n swart klas – Analise van 'n model (2). *NGTT*, 21(4):313-328.
- Pretorius, H.S. 1938. Die Bybel en die Groot Trek. *Die Kerkbode*, 23/11/1938, 940-945.
- Pretorius, Z.J. 1988. Prof. Johannes du Plessis en die Dertigers. *Theologia Evangelica*, 21(2):9-14.
- Prinsloo, W.S. 1977/78. The function of Ruth in the book of Ruth. *OTWSA*, 20(21):110-129.
- Prinsloo, W.S. 1979. Die metodiek van eksegesi. 'n Diskussie. *NGTT*, 20(3):201-210.
- Prinsloo, W.S. 1979/80. Isaiah 5:1-7. A synchronic approach. *OTWSA*, 22(23):183-197.
- Prinsloo, W.S. 1980. Psalm 121: 'n triomfied van vertroue. *NGTT*, 21(2):162-176.
- Prinsloo, W.S. 1981a. Psalm 1. Die *saddiqim* en die *resa'im*. *NGTT*, 22(2):80-90.
- Prinsloo, W.S. 1981b. The theology of Jeremiah 27:1-11. *OTWSA*, 24:67-83.
- Prinsloo, W.S. 1982. Resensie van Odendaal, D.H. Müller, B.A. & Combrinck, H.J.B. (red) 1981. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers. *NGTT*, 23(2):185-186.
- Prinsloo, W.S. 1983. Die boek Joël: verleentheid of geleentheid? *NGTT*, 24(3):255-263.
- Prinsloo, W.S. 1984. Eksegese en dieptepsigologie. *NGTT*, 25(4):354-357.
- Prinsloo, W.S. 1985a. *The theology of the book of Joel*. (BZAW). Berlin: De Gruyter.



- Prinsloo, W.S. 1985b. Esegïel 19: een, twee of drie treurliedere? *NGTT*, 26(3):260-270.
- Prinsloo, W.S. 1986. Die gesag van die Ou Testament: 'n praktiese illustrasie uit Joël 2:12-17. *NGTT*, 27(4):410-416.
- Prinsloo, W.S. 1987. Ou-Testamentiese teologie vandag. In: Prinsloo & Vosloo (red) 1987:29-46.
- Prinsloo, W.S. 1988a. Die histories-kritiese metode(s) in perspektief. *Skrif en Kerk*, 9(2):196-209.
- Prinsloo, W.S. 1988b. Psalm 3: die Here alleen bewerk die verlossing. *NGTT*, 29(4):393-402.
- Prinsloo, W.S. 1990. Oor eksegetiese metodes en nog wat: 'n gesprek. *HTS*, 46(1):144-152.
- Prinsloo, W.S. & Vosloo, W. (eds). 1987. *Ou Testament teologie: gister, vandag en môre*. Pretoria: N.G. Kerk Boekhandel.
- Prinsloo, W.S. & Vosloo, W. (red) 1988. *In mensetaal oor God se Woord. Huldigingsbundel opgedra aan professor A.H. van Zyl*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Protestant 1939a. Handhawing van ons Protestantse erfenis teenoor die Roomse gevaar. *Die Kerkbode*, 19/4/1939, 707-709.
- Protestant 1939b. Handhawing van ons Protestantse erfenis teenoor die Roomse gevaar. *Die Kerkbode*, 26/4/1939, 758-760.
- Protestant 1939c. Handhawing van ons Protestantse erfenis teenoor die Roomse gevaar. *Die Kerkbode*, 3/5/1939, 797-800.
- Protestant 1939d. Handhawing van ons Protestantse erfenis teenoor die Roomse gevaar. *Die Kerkbode*, 10/5/1939, 843-844.
- Protestant 1939e. Handhawing van ons Protestantse erfenis teenoor die Roomse gevaar. *Die Kerkbode*, 17/5/1939, 890-891.
- Protestant 1939f. Handhawing van ons Protestantse erfenis teenoor die Roomse gevaar. *Die Kerkbode*, 24/5/1939, 934-935.
- Raath, R.J. 1946. Die Skrif en die versorging van die arme. *Die Kerkbode*, 13/2/1946, 143-144.
- Rabie, J. 1931. Genesis I, II en ewolusie. *Het Zoeklicht*, 9(1):22-24.
- Rabie, J. 1937. 'n Wêreld omwenteling tussen Genesis 1:1 en 2. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(5):144-147.
- Rabie, J. 1945a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 31/10/1945, 443.
- Rabie, J. 1945b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/11/1945, 493-494.
- Rabie, J. 1945c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 21/11/1945, 523-524.
- Rabie, J. 1948. Die Wêreldraad van Kerke. *Die Kerkbode*, 14/7/1948, 1591-1592.
- Rabie, J. 1952. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/5/1952, 995.
- Ras, F.W. 1951. Die sosiale struktuur van die sekte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 19(4):50-57.
- Raubenheimer, O. 1951. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/2/1951, 355.
- Redaksioneel 1905. De eenheid des Bijbels. *Gereformerd Maandblad*, 10:42-44.

- Redaksioneel 1935a. Huwelike tussen blankes en naturelle. *Die Kerkbode*, 27/3/1935, 562-563.
- Redaksioneel 1935b. Stigting van 'n Calvinistiese Federasie van Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 28/8/1935, 38-39.
- Redaksioneel 1936a. Ons verhouding tot die inboorlinge. *Die Kerkbode*, 8/1/1936, 52-53.
- Redaksioneel 1936b. Ons word vinnig mondig. *Die Kerkbode*, 5/2/1936, 245.
- Redaksioneel 1936c. Mag in die Christelike gemeente bekering gepreek word? *Die Kerkbode*, 19/2/1936, 333-335.
- Redaksioneel 1936d. Mag in die Christelike gemeente bekering gepreek word? *Die Kerkbode*, 19/2/1936, 344-345.
- Redaksioneel 1936e. Naturellewetsontwerp aangeneem. *Die Kerkbode*, 15/4/1936, 731-732.
- Redaksioneel 1936f. Kan Calvinisme en Metodisme meng? *Die Kerkbode*, 10/6/1936, 1155.
- Redaksioneel 1939a. Die Sending en die kleurvraagstuk. *Die Kerkbode*, 15/3/1939, 466-467.
- Redaksioneel 1939b. Sendingbeleid van die Gefedereerde Kerke. *Die Kerkbode*, 12/4/1936, 656-658.
- Redaksioneel 1939c. Die Wêreld Sondagskoolkonvensie in Durban. *Die Kerkbode*, 17/5/1939, 874-875.
- Redaksioneel 1939d. Ekonomiese volkskongres. *Die Kerkbode*, 17/5/1939, 888-889.
- Redaksioneel 1939e. Calvinistiese konferensie in Amerika. *Die Kerkbode*, 18/10/1939, 722-724.
- Redaksioneel 1939f. Ekonomiese volkskongres. *Die Kerkbode*, 8/10/1939, 861-862.
- Redaksioneel 1940. Botsende ideologieë: Die standpunt van die Christen. *Die Kerkbode*, 24/7/1940, 151-153.
- Redaksioneel 1941a. Die kerk in die buiteland. *Die Kerkbode*, 15/1/1941, 72.
- Redaksioneel 1941aa. Ons Kerk en die politiek. *Die Kerkbode*, 12/2/1941, 246-247.
- Redaksioneel 1941b. Kritiek op die Kaapse Sinode: Metodiste-kerkblad se mening. *Die Kerkbode*, 22/1/1941, 119-120.
- Redaksioneel 1941c. Die oplewing van die Calvinisme. *Die Kerkbode*, 1/7/1941, 5-6.
- Redaksioneel 1941d. Die oplewing van die Calvinisme. Betekenis in ons tyd. *Die Kerkbode*, 9/7/1941, 52-54.
- Redaksioneel 1941e. Die oplewing van die Calvinisme. *Die Kerkbode*, 16/7/1941, 100-101.
- Redaksioneel 1941f. Vreemde ideologieë: Kommunisme en Nasionaal-Sosialisme. *Die Kerkbode*, 17/9/1941, 473-474.
- Redaksioneel 1942a. Rasvermenging. *Die Kerkbode*, 22/7/1942, 101-102.
- Redaksioneel 1942b. Calvinistiese aktiwiteite in die buiteland. *Die Kerkbode*, 4/11/1942, 530-531.
- Redaksioneel 1942c. Moedertaalonderwys. *Die Kerkbode*, 2/12/1942, 639-640.

- Redaksioneel 1942d. Sluiting van die Kweekskool, Stellenbosch. *Die Kerkbode*, 9/12/1942, 661.
- Redaksioneel 1943a. Toekoms van die blankes in Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 31/3/1943, 265.
- Redaksioneel 1943b. Meer publisiteit van Sendingebeleid. *Die Kerkbode*, 12/5/1943, 385.
- Redaksioneel 1943c. Rasseverhoudings en verbasteringsproses. *Die Kerkbode*, 12/5/1943, 385.
- Redaksioneel 1943d. Die Afrikaner en sy Kerk. *Die Kerkbode*, 19/5/1943, 406-407.
- Redaksioneel 1943e. Skadelike invloede in ons letterkunde. *Die Kerkbode*, 21/7/1943, 50-51.
- Redaksioneel 1943f. Die vervreemding van die Kerk. *Die Kerkbode*, 18/9/1943, 137-138.
- Redaksioneel 1943g. Moedertaalonderwys: die standpunt van die Kerk. *Die Kerkbode*, 8/9/1943, 202-204.
- Redaksioneel 1943h. Die siele van mense. *Die Kerkbode*, 10/10/1943, 329-330.
- Redaksioneel 1943i. Eeufeesviering van Ordonnansie op Hervormingsdag. *Die Kerkbode*, 20/10/1943, 329-330.
- Redaksioneel 1943j. Die Calvinisme in Amerika. *Die Kerkbode*, 17/10/1943, 420-421.
- Redaksioneel 1944a. Die stryd om modertaalonderwys in Natal. *Die Kerkbode*, 9/2/1944, 117-118.
- Redaksioneel 1944b. Korte verklaring van die Heilige Skrif. *Die Kerkbode*, 16/2/1944, 138.
- Redaksioneel 1944c. 'n Kerklike (Christelike) dagblad. *Die Kerkbode*, 1/3/1944, 178-179.
- Redaksioneel 1944d. Die voorgestelde kerklike dagblad nogeens. *Die Kerkbode*, 8/3/1944, 198-199.
- Redaksioneel 1944e. 'n Bybelskool vir ons Kerk. *Die Kerkbode*, 31/5/1944, 464-465.
- Redaksioneel 1944f. Die skeuring in die gemeente Durban. *Die Kerkbode*, 24/5/1944, 445.
- Redaksioneel 1944g. Calviniste bymekaar. *Die Kerkbode*, 5/7/1944, 5-6.
- Redaksioneel 1944h. Teen sy eie Kerk. *Die Kerkbode*, 2/8/1944, 93-94.
- Redaksioneel 1944i. Die Durbanse skeuring. *Die Kerkbode*, 25/10/1944, 360-361.
- Redaksioneel 1944j. Die minister van lande en die Kerk. *Die Kerkbode*, 11/10/1944, 310-311.
- Redaksioneel 1944k. 'n Verlies vir die Calvinisme. *Die Kerkbode*, 6/12/1944, 493-494.
- Redaksioneel 1944l. Sluiting van die Kweekskool. *Die Kerkbode*, 13/12/1944, 521.
- Redaksioneel 1945a. 'n Bybelskool nogeens. *Die Kerkbode*, 28/2/1945.
- Redaksioneel 1945b. Die Natalse sinode. *Die Kerkbode*, 9/5/1945, 399-400.
- Redaksioneel 1945c. Volkskongres oor Christelik-Nasionale maatskaplike beleid. *Die Kerkbode*, 20/6/1945, 335.

- Redaksioneel 1945d. Die rysende vloed: ons positiewe taak. *Die Kerkbode*, 1/8/1945, 94-95.
- Redaksioneel 1945e. 'n Samepreking oor rasseverhoudings. *Die Kerkbode*, 15/8/1945, 136-137.
- Redaksioneel 1945f. Ons predikante en die skoolrade. *Die Kerkbode*, 14/11/1945, 484-485.
- Redaksioneel 1945g. Volkseenheid. *Die Kerkbode*, 12/12/1945, 571, 573.
- Redaksioneel 1946a. Die duisendjarige vrederyk. *Die Kerkbode*, 30/1/1946, 94-95.
- Redaksioneel 1946b. Belangrike besluite van Kaapse sinode insake opvoeding en onderwys. *Die Kerkbode*, 6/3/1946, 232.
- Redaksioneel 1946c. Ons Kerk en die vakbonde. *Die Kerkbode*, 22/5/1946, 647-648.
- Redaksioneel 1946d. Uit die Pers. *Die Kerkbode*, 24/7/1946, 164-165.
- Redaksioneel 1946e. Calvinistiese konferensie in Amerika. *Die Kerkbode*, 20/11/1946, 980-981.
- Redaksioneel 1946f. Ons brandende vraagstuk. *Die Kerkbode*, 4/12/1946, 1076-1077.
- Redaksioneel 1946g. Sluitingsplegtigheid van Kweekskool. *Die Kerkbode*, 11/12/1946, 1125.
- Redaksioneel 1946h. Die dag van die Here. *Die Kerkbode*, 10/7/1946, 50-51.
- Redaksioneel 1946i. Die stryd om die Sondag. *Die Kerkbode*, 18/11/1946, 532-533.
- Redaksioneel 1947. Volkskongres. *Die Kerkbode*, 7/5/1947, 853.
- Redaksioneel 1948a. Professoraat in Semitiese Tale. *Die Kerkbode*, 7/1/1948, 5.
- Redaksioneel 1948b. Die Bybelkorrespondensiekursus. *Die Kerkbode*, 7/1/1948, 25-26.
- Redaksioneel 1948c. Ons verhouding tot die sektes. *Die Kerkbode*, 25/2/1948, 392-393.
- Redaksioneel 1948d. Roomse immigrante. *Die Kerkbode*, 10/3/1948, 507.
- Redaksioneel 1948e. Onderwyssake in Natal. Die CNO-Bewaarskool. *Die Kerkbode*, 14/4/1948, 825, 827.
- Redaksioneel 1948f. Die stryd om Sondag. *Die Kerkbode*, 14/4/1948, 872-873.
- Redaksioneel 1948g. In die teologie gepromoveer. *Die Kerkbode*, 5/5/1948, 1027-1028.
- Redaksioneel 1948h. Kerk en parlement. *Die Kerkbode*, 16/6/1948, 1368-1369.
- Redaksioneel 1948i. Apartheid as kerklike beleid. *Die Kerkbode*, 22/9/1948, 664-665.
- Redaksioneel 1948j. Apartheid as kerklike beleid. *Die Kerkbode*, 29/9/1948, 724-725.
- Redaksioneel 1949a. Ons Kerk beklad. *Die Kerkbode*, 27/4/1949, 985-986.
- Redaksioneel 1949b. Die tragedie van 'n naturelle-stam. *Die Kerkbode*, 13/7/1949, 71.
- Redaksioneel 1949c. Ons Bybelkorrespondensiekursus. *Die Kerkbode*, 20/7/1949, 123.
- Redaksioneel 1949d. Kerklike optrede noodsaaklik. *Die Kerkbode*, 24/8/1949, 411.
- Redaksioneel 1949e. Langer op die skoolbanke. *Die Kerkbode*, 28/9/1949, 634-635.
- Redaksioneel 1949f. Kleurling onder die soeklig. *Die Kerkbode*, 5/10/1949, 674-675.

- Redaksioneel 1949g. Sluitingsplegtigheid van die Kweekskool. *Die Kerkbode*, 14/12/1949, 1075.
- Redaksioneel 1949h. Besluite van die Kaapse sinode. Rasseverhoudinge. *Die Kerkbode*, 21/12/1949, 1143, 1146.
- Redaksioneel 1949i. Nog eens CNO. *Die Kerkbode*, 16/3/1949, 648-649.
- Redaksioneel 1950a. Die Christenraad en die rasseprobleem. *Die Kerkbode*, 11/1/1950, 34-35.
- Redaksioneel 1950b. Kongres oor naturellevraagstuk. *Die Kerkbode*, 1/3/1950, 378-379.
- Redaksioneel 1950c. Die Vrystaatse universiteit. *Die Kerkbode*, 29/3/1950, 595.
- Redaksioneel 1950d. Vir die teoloog? *Die Kerkbode*, 24/5/1950, 1035.
- Redaksioneel 1950e. 'n Groeiende stadskerk. *Die Kerkbode*, 7/6/1950, 1146-1147.
- Redaksioneel 1950f. Die universiteit van Potchefstroom. *Die Kerkbode*, 7/6/1950, 1147.
- Redaksioneel 1950g. Die boereplaas bedreig. *Die Kerkbode*, 21/6/1950, 1259.
- Redaksioneel 1950h. Die nuwe hoogleraar. *Die Kerkbode*, 5/7/1950, 30.
- Redaksioneel 1950i. Afskeid van prof. dr. E. E. van Rooyen. *Die Kerkbode*, 5/7/1950, 30.
- Redaksioneel 1950j. Die ontugwet is noodsaaklik. *Die Kerkbode*, 13/9/1950, 515.
- Redaksioneel 1950k. 'n Teken des tyds vir die sending. *Die Kerkbode*, 11/10/1950, 738-739.
- Redaksioneel 1950l. Die buiteland en ons. *Die Kerkbode*, 8/11/1950, 946-947.
- Redaksioneel 1950m. Anglikane en rasseverhoudinge. *Die Kerkbode*, 13/12/1950, 1258-1259.
- Redaksioneel 1950n. Kweekskoolsluiting te Stellenbosch. *Die Kerkbode*, 20/12/1950, 1322-1323.
- Redaksioneel, 1950o. Prof. Dr. E.E. van Rooyen aanvaar sy emeritaat. *Die Gereformeerde Vaandel*, 18(3):2-3.
- Redaksioneel 1951a. Ons stadkinders vermeerder. *Die Kerkbode*, 14/3/1951, 549.
- Redaksioneel 1951b. Die Calvinisme en ons tyd. *Die Kerkbode*, 4/4/1951, 706-707.
- Redaksioneel 1951c. Eervolle onderskeiding. *Die Kerkbode*, 16/5/1951, 1077.
- Redaksioneel 1951d. Opmerking op Rossouw (1951b). *Die Kerkbode*, 15/5/1951, 1085.
- Redaksioneel 1951e. Ons Kerk en die derde eeufeeus. *Die Kerkbode*, 13/6/1951, 1279.
- Redaksioneel 1951f. Die Kerkjeugvereniging. *Die Kerkbode*, 25/7/1951, 172-173.
- Redaksioneel 1951g. Langer op die skoolbanke! *Die Kerkbode*, 21/11/1951, 1006.
- Redaksioneel 1951h. Bekroonde studie. *Die Kerkbode*, 26/12/1951, 1295.
- Redaksioneel 1951i. Tot professor benoem. *Die Kerkbode*, 31/10/1951, 861.
- Redaksioneel 1952a. Oorsese verdagmaking. *Die Kerkbode*, 6/2/1952, 246-247.
- Redaksioneel 1952b. Die tekort aan onderwysers. *Die Kerkbode*, 5/3/1952, 439.

- Redaksioneel 1952c. 'n Belangrike konferensie. *Die Kerkbode*, 9/4/1952, 727.
- Redaksioneel 1952d. Leer en lewe. *Die Kerkbode*, 23/4/1952, 822-823.
- Redaksioneel 1952e. 'n Skat aan ons toevertrou. *Die Kerkbode*, 30/4/1952, 870-871.
- Redaksioneel 1952f. Bybel en belydenis. *Die Kerkbode*, 14/5/1952, 966-967.
- Redaksioneel 1952g. Die ontvolking van die platteland. *Die Kerkbode*, 20/8/1952, 340-341.
- Redaksioneel 1952h. By ons teologiese inrigtinge. *Die Kerkbode*, 10/12/1952, 1049.
- Redaksioneel 1953a. Aan die Calvinistiese front. *Die Kerkbode*, 14/5/1953, 484.
- Redaksioneel 1953b. Dr. F.C. Fensham. *Die Kerkbode*, 13/5/1953, 647.
- Redaksioneel 1953c. Lektuur oor die sektes. *Die Kerkbode*, 8/7/1953, 52-53.
- Redaksioneel 1953d. Totius oorlede. *Die Kerkbode*, 8/7/1953, 53.
- Redaksioneel 1953e. Ons blankes agter glasvensters. *Die Kerkbode*, 19/8/1953, 252.
- Redaksioneel 1953f. Ds. J.G. Strydom oorlede. *Die Kerkbode*, 2/9/1953, 333.
- Redaksioneel 1953g. Botsende wysbegeerige strominge, *Die Gereformeerde Vaandel*, 21(2):46-48.
- Redaksioneel 1954a. Dominee of eerwaarde? *Die Kerkbode*, 13/1/1954, 34.
- Redaksioneel 1954b. Leraars verwerf doktorsgraad. *Die Kerkbode*, 14/4/1954, 493.
- Redaksioneel 1954c. Antwoord op Van Wyk (1954a). *Die Kerkbode*, 31/3/1954, 439.
- Redaksioneel 1954d. Teologiese skool vir ons Sendingkerk. *Die Kerkbode*, 21/4/1954, 524-525.
- Redaksioneel 1954e. Antwoord op Van Wyk (1954b). *Die Kerkbode*, 28/4/1954, 575.
- Redaksioneel 1954f. Die stryd gaan voort. *Die Kerkbode*, 12/5/1954, 627.
- Redaksioneel 1954g. Waarom soveel geraas? *Die Kerkbode*, 16/6/1954, 821.
- Redaksioneel 1954h. Egskeidings vermeerder! *Die Kerkbode*, 14/7/1954, 5.
- Redaksioneel 1954i. 'n Boek wat vër laat dink. *Die Kerkbode*, 28/7/1954, 76.
- Redaksioneel 1954j. Werkende moeders. *Die Kerkbode*, 28/7/1954, 77.
- Redaksioneel 1954k. Antwoord op Rosslee (1954a). *Die Kerkbode*, 15/9/1954, 335.
- Redaksioneel 1954l. Provinsiale Rade en Calvyn. *Die Kerkbode*, 20/10/1954, 492.
- Redaksioneel 1954m. 'n Regter in die ongelyk! *Die Kerkbode*, 3/11/1954, 558.
- Redaksioneel 1954n. Tekort aan onderwysers. *Die Kerkbode*, 3/11/1954, 559.
- Redaksioneel 1954o. Opsweping teen Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 24/11/1954, 676.
- Redaksioneel 1954p. Dr. Malan tree af. *Die Kerkbode*, 8/12/1954, 788.
- Redaksioneel 1954q. Die nuwe Eerste Minister. *Die Kerkbode*, 8/12/1954, 789.
- Redaksioneel 1954r. By die Kweekskool. *Die Kerkbode*, 22/12/1954, 852-853.
- Redaksioneel 1955a. Die kongres van SABRA. *Die Kerkbode*, 19/1/1955, 68.
- Redaksioneel 1955b. Die sendeling en die Kleurling. *Die Kerkbode*, 26/1/1955, 100.
- Redaksioneel 1955c. Fort Hare! *Die Kerkbode*, 18/5/1955, 630-631.
- Redaksioneel 1955d. Ons Kerk onder bespreking! *Die Kerkbode*, 22/6/1955, 805.
- Redaksioneel 1955e. Doktorsgraad verwerf. *Die Kerkbode*, 20/7/1955, 77.

- Redaksioneel 1955f. Die Christen en die nie-blanke. *Die Kerkbode*, 31/8/1955, 270.
- Redaksioneel 1955g. Aftrede van prof. Gerdener. *Die Kerkbode*, 21/9/1955, 380-381.
- Redaksioneel 1955h. Het ons 'n volkskerk? *Die Kerkbode*, 30/11/1955, 814-815.
- Redaksioneel 1955i. Kerk en Geloftedag. *Die Kerkbode*, 14/12/1955, 926.
- Redaksioneel 1955j. As professor benoem. *Die Kerkbode*, 14/12/1955, 927.
- Redaksioneel 1955k. Bekroonde studie. *Die Kerkbode*, 21/12/1955, 975.
- Redaksioneel 1955l. Waardevolle verslag in boekvorm. *Die Kerkbode*, 24/8/1955, 237.
- Redaksioneel 1956a. Rasseverhoudinge en die Skrif. *Die Kerkbode*, 11/1/1956, 37.
- Redaksioneel 1956b. Ons Kerk en die volkskerk. *Die Kerkbode*, 18/1/1956, 84.
- Redaksioneel 1956c. Doktorsgraad verwerf. *Die Kerkbode*, 8/2/1956, 229.
- Redaksioneel 1956d. Antwoord op Wijna (1956). *Die Kerkbode*, 8/2/1956, 257.
- Redaksioneel 1956e. Bekroonde studie. *Die Kerkbode*, 4/4/1956, 597.
- Redaksioneel 1956f. Die Kleurling-onderwys. *Die Kerkbode*, 20/6/1956, 1124.
- Redaksioneel 1956g. Dr. S.H. Rossouw oorlede. *Die Kerkbode*, 20/6/1956, 1125.
- Redaksioneel 1956h. Die volkskongres en ons volksroeping. *Die Kerkbode*, 11/7/1956, 52-53.
- Redaksioneel 1956i. Noodgedwonge protes! *Die Kerkbode*, 15/8/1956, 292-293.
- Redaksioneel 1956j. Ons klag bly staan! *Die Kerkbode*, 5/9/1956, 436-437.
- Redaksioneel 1956k. Antwoord aan Marais (1956). *Die Kerkbode*, 26/9/1956, 609, 603.
- Redaksioneel 1956l. Antwoord aan Oglethorpe (1956). *Die Kerkbode*, 3/10/1956, 645.
- Redaksioneel 1956m. Die tekort aan onderwysers. *Die Kerkbode*, 29/11/1956, 997.
- Redaksioneel 1957a. Ons kerk en sy susterkerke I. *Die Kerkbode*, 9/1/1957, 36.
- Redaksioneel 1957b. Ons kerk en sy susterkerke II. *Die Kerkbode*, 23/1/1957, 116-117.
- Redaksioneel 1957c. Ons kerk en sy susterkerke III. *Die Kerkbode*, 6/2/1957, 212-213.
- Redaksioneel 1957d. Antwoord aan Hay (1957). *Die Kerkbode*, 13/3/1957, 459.
- Redaksioneel 1957e. Bantoe-leraar op ons kansell. *Die Kerkbode*, 24/4/1957, 724-725.
- Redaksioneel 1957f. Antwoord aan Van der Merwe (1957). *Die Kerkbode*, 8/5/1957, 849.
- Redaksioneel 1957g. Antwoord aan Oglethorpe (1957). *Die Kerkbode*, 29/5/1957, 973-974.
- Redaksioneel 1957h. Antwoord aan De Wet (1957b). *Die Kerkbode*, 29/5/1957, 975.
- Redaksioneel 1957i. Studenteleraar promoveer. *Die Kerkbode*, 26/6/1957, 1141.
- Redaksioneel 1957j. Die tekort aan onderwysers. *Die Kerkbode*, 3/7/1957, 4-5.
- Redaksioneel 1958a. Kerklike verhoudinge in spanning. *Die Kerkbode*, 1/1/1958, 4-5.
- Redaksioneel 1958b. Antwoord aan Schoon (1958). *Die Kerkbode*, 22/1/1958, 177.

- Redaksioneel 1958c. Valse aanklag teen Afrikaanse Kerke. *Die Kerkbode*, 12/2/1958, 292.
- Redaksioneel 1958d. Soos ander ons sien, *Die Kerkbode*, 19/2/1958, 340-341.
- Redaksioneel 1958e. Die Kleurling en sy verteenwoordiger. *Die Kerkbode*, 5/3/1958, 420.
- Redaksioneel 1958f. Calvyn onder die soeklig. *Die Kerkbode*, 9/4/1958, 628.
- Redaksioneel 1958g. Die Bybel met verklarende aantekeninge. *Die Kerkbode*, 28/5/1958, 949.
- Redaksioneel 1958h. Deursigtige propaganda. *Die Kerkbode*, 25/6/1958, 1108-1109.
- Redaksioneel 1958i. Is daar nog ware vroomheid? *Die Kerkbode*, 23/7/1958, 148.
- Redaksioneel 1958j. Die Gereformeerde Ekumeniese Sinode en rasseverhoudinge. *Die Kerkbode*, 13/8/1958, 281.
- Redaksioneel 1958k. Die nuwe premier. *Die Kerkbode*, 10/9/1958, 453.
- Redaksioneel 1958l. Sentrale komitee van Wêreldraad. *Die Kerkbode*, 1/10/1958, 581.
- Redaksioneel 1958m. Afrikaanse studente promoveer. *Die Kerkbode*, 15/10/1958, 677.
- Redaksioneel 1958n. Ons Kerk onder bespreking! *Die Kerkbode*, 26/11/1958, 932-933.
- Redaksioneel 1959a. Ons Kerk as die sondebok? *Die Kerkbode*, 4/2/1958, 180.
- Redaksioneel 1959b. Twee evangeliedienaars promoveer. *Die Kerkbode*, 25/3/1959, 469.
- Redaksioneel 1959c. Die Gereformeerde Kerk vier Eeufees! *Die Kerkbode*, 1/4/1959, 517.
- Redaksioneel 1959d. Nuwe hoogeleraar vir Kweekskool. *Die Kerkbode*, 29/4/1959, 693.
- Redaksioneel 1959e. Kerk en volk in Nyassaland. *Die Kerkbode*, 27/5/1959, 868-869.
- Redaksioneel 1959f. Ons beroep op die Gereformeerde Kerk. *Die Kerkbode*, 3/6/1959, 916-917.
- Redaksioneel 1959g. Bybel met verklarende aantekeninge. *Die Kerkbode*, 10/6/1959, 965.
- Redaksioneel 1959h. Soos die Hervormde Kerk ons sien! *Die Kerkbode*, 7/10/1959, 548.
- Redaksioneel 1959i. Ons Sendingbeleid onder die soeklig. *Die Kerkbode*, 21/10/1959, 621.
- Redaksioneel 1959j. Ons mede-redakteur word professor. *Die Kerkbode*, 9/12/1959, 907.
- Reid, T. 1813. *An inquiry into the human mind* (reprint 1970). Chicago: University of Chicago.
- Reid, T. 1895a. *Philosophical Works. Vol I* (reprographic offprint 1967). Hildesheim: Georg Olms.
- Reid, T. 1895b. *Philosophical Works. Vol II* (reprographic offprint 1967). Hildesheim: Georg Olms.
- Retief, C.W. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/2/1936, 320-321.



- Retief, C.W. 1940a. Die soewereiniteit van God. *Die Kerkbode*, 14/2/1940, 261-262.
- Retief, C.W. 1940b. Die liefde van God in die lig van sy regering. *Die Kerkbode*, 24/7/1940, 163-165.
- Retief, G.J. 1938a. Die verheerliking van God op staatsterrein. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(9):283-285.
- Retief, G.J. 1938b. Die verheerliking van God op staatsterrein. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(1):319-320.
- Retief, I.F. 1940. Kultuur. *Die Kerkbode*, 28/2/1940, 355-357.
- Retief, I.F. 1943. Gereformeerde Skrifuitleg. *Die Kerkbode*, 10/2/1943, 118-119.
- Retief, J.A. 1946a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/2/1946, 329.
- Retief, J.A. 1946b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/6/1946, 859.
- Retief, J.A. 1954. Die stryd tussen Ooste en Weste. Die vraagstuk van rasseverhoudinge. *Die Kerkbode*, 1/12/1954, 733, 735.
- Retief, M.W. 1940. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/9/1940, 437-439.
- Retief, M.W. 1947a. Bybelkorrespondensiekursus. *Die Kerkbode*, 12/2/1947, 289-290.
- Retief, M.W. 1947b. Die Bybelkorrespondensiekursus. *Die Kerkbode*, 22/10/1947, 785, 787.
- Retief, M.W. 1948. Die Bybelkorrespondensiekursus. *Die Kerkbode*, 4/8/1948, 259.
- Retief, M.W. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/5/1956, 863, 865, 867.
- Rex, L.V. 1949a. Opening van die teologiese fakulteit. *Die Kerkbode*, 30/3/1949, 763-767, 772.
- Rex, L.V. 1949b. Opening van die teologiese fakulteit. *Die Kerkbode*, 6/4/1949, 820-825.
- Rex, L.V. 1950. Christelike broederskap. *Die Kerkbode*, 5/4/1950, 664-667.
- Rex, L.V. 1953. Die Hervormers en die kultuur. *Die Kerkbode*, 23/9/1953, 460-461, 467.
- Reyneke, J. 1940. Segregasie. Enige implikasies in verband met die praktiese toepassing daarvan. *Die Kerkbode*, 6/3/1940, 396-397.
- Richards, G.W. 1923. Godsdienstige bewegings in de Protestantse Kerken in Amerika. *Het Zoeklicht*, 1:83-88.
- Ridderbos, S.J. 1947. *De theologische cultuurbeskouwing van Abraham Kuyper*. Kampen: J.H. Kok.
- Ridderbos, S.J. ca.1949. *Rondom het gemeene gratie-probleem*. Kampen: Kok.
- Riekert, S.J. 1976. Broekpakke en langbroeke vir vroue en Deuteronomium 22:5. *NGTT*, 17(4):224-241.
- Roberts, J.H. 1963. *Die opbou van die kerk volgens die Efese-brief*. Groningen: Kleine.
- Roberts, J.H. 1967. The sermon on the mount and the idea of liberty. *Neotestamentica*, 1:9-15.
- Roberts, J.H. 1973. Ekklesia in Acts – linguistics and theology: a venture in methodology. *Neotestamentica*, 7:73-94.
- Roberts J.H. 1974. Dynamic equivalence in Bible translation. *Neotestamentica*, 8:7-20.

- Roberts, J.H. 1975. Wat behels 'n dinamies-ekwivalente vertaling? *NGTT*, 16(3):193-206.
- Roberts, J.H. 1977. 'n Nuwe benadering tot die datering en betroubaarheid van die Nuwe Testament. *Theologia Evangelica*, 10(2):11-26.
- Roberts, J.H. 1979. Basic standpoints in Du Toit & Roberts 1979, 3-46.
- Roberts, J.H. 1981. Skriftuurlike grondslae vir ekumene. *NGTT*, 22(3):188-200.
- Rondschouwer 1929. Het Princeton Seminarie in Amerika. *Het Zoeklicht*, 7:340-343.
- Roos, J.H. 1946a. 'n Kerklik-sosiologiese opname van 'n stadsgemeente. *Die Kerkbode*, 20/2/1946, 171-172.
- Roos, J.H. 1946b. Oorgangstrekke by die stedelike Afrikaner. *Die Kerkbode*, 16/10/1946, 737-738.
- Rosing, A. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/11/1935, 1016.
- Rosing, A. 1939. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/2/1939, 226.
- Ross, D. 1910. Hooger studie. *Gereformeerde Maandblad*, 15:64a.
- Rosseau, J. 1988. 'n Multidimensionele benadering tot die kommunikasie van ou gekanoniseerde tekste. *Skrif en Kerk*, 9(1):10-21.
- Rosslee, D.D. 1954a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/9/1954, 335.
- Rosslee, D.D. 1954b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/9/1954, 407.
- Rosslee, D.D. 1959. Institusie aan die owerheid. *Die Kerkbode*, 16/12/1959, 979-980.
- Rossouw, D. 1931. Rede en geloof. *Die ou paaie*, 6:442-443.
- Rossouw, H.W. 1979. Is die Christelike geloof nog aktueel in 'n veranderende wêreld? *NGTT*, 20(1):312-321.
- Rossouw, S.H. 1938a. Die erwe van ons vaders - 1 Kon. 21:3. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(11):335-339.
- Rossouw, S.H. 1938b. Die pad van Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 23/11/1938, 933-939.
- Rossouw, S.H. 1939. Die waens van God. *Die Kerkbode*, 18/1/1939, 118-119.
- Rossouw, S.H. 1940. Wetenskap en die Bybel. *Die Kerkbode*, 9/10/1940, 636-637.
- Rossouw, S.H. 1941. Die vereniging van ons drie Hollands-Afrikaanse Kerke. *Die Kerkbode*, 9/7/1941, 73-75.
- Rossouw, S.H. 1942. Gemengde bloed. *Die Kerkbode*, 29/7/1942, 136-137.
- Rossouw, S.H. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 2/2/1944, 109-110.
- Rossouw, S.H. 1945. Kleredrag van predikante. *Die Kerkbode*, 26/9/1945, 315-316.
- Rossouw, S.H. 1948a. Die tekens van afwyking van die Calvinistiese spoor in ons hedendaagse volkslewe. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(6):13-15.
- Rossouw, S.H. 1948b. Die tekens van afwyking van die Calvinistiese spoor in ons hedendaagse volkslewe. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(7):11-14.
- Rossouw, S.H. 1948c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 25/8/1948, 441-443.
- Rossouw, S.H. 1949. Skrif en evolusie. *Die Kerkbode*, 9/11/1949, 893-894, 900.
- Rossouw, S.H. 1951a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 9/5/1951, 1029.
- Rossouw, S.H. 1951b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/5/1951, 1084-1085.

- Rothman, H.B. 1937. Die teologiese fakulteit in Transvaal. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(9):286-287.
- Roux, L.A.D. 1947. Die rassevraagstuk. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(4):14-15.
- Russell, L.M. 1987. *Household of freedom*. Philadelphia: Westminster.
- Saam Bekommerd 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1935, 1084-1085.
- Sandeen, E. 1978. *Roots of fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sayce, A.H. 1907. Nieuw licht op Genesis XIV. *Gereformeerde Maandblad*, 12:101-103.
- Scheepers, C.L. v. W. 1988. Argeologie en die Abrahamtradisies: 'n Beoordeling van die metodologie van John van Seters. D.Th.-proefskrif, UNISA.
- Scheepers, J.H. 1960. *Die Gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament*. Kampen: Kok.
- Scheffler, E.H. 1985. Micah 4:1-5: an impasse in exegesis? *OTE*, 3:46-61.
- Scheffler, E.H. 1988. Op weg na 'n komprehensiewe geskiedenis van Ou-Israel. *HTS*, 44(3):665-683.
- Scheffler, E.H. 1990. The game Samuel played: a psychological interpretation of the relationship between Samuel and Saul. *OTE*, 3(3):263-273.
- Schimsheimer, J.F. 1850. De grens der verdraagzaamheid op godsdienstig gebied. *De Gereformeerde Kerkbode*, 2, 9, 30, 44, 65, 97, 134.
- Schodde, G.H. 1907. De theologie der Deutschen Universiteiten (verk. vert. deur J.I. Marais) *Gereformeerde Maandblad*, 12:43-46.
- Schoon, W.F. 1958. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/1/1958, 176-177.
- Schrotenboer, P.G. 1972. Theological education on the mission field in Kingdom perspective. *NGTT*, 13(3):194-200.
- Schumann, C.G.W. 1935. Resensie van Bruwer, A.J. 1935. *Kapitalisme, partypolitiek en armoede*. Kaapstad: Nasionale Pers, *Die Kerkbode*, 29/5/1935, 1040-1041.
- Schumann, C.G.W. 1945. Die ekonomiese ontwikkeling van die Afrikaner. In: Van den Heever & Pienaar (red) 1945:429-453.
- Sebothoma, W. 1989. Contextualisation: a paradigm-shift? *Scriptura*, 30:1-14.
- Shepherd, R.H.W. 1958. Veelrassige of inheemse Kerke? *Die Kerkbode*, 26/2/1958, 376-378.
- Skeen, S.F. 1939a. Die Kerk en Rome. *Die Kerkbode*, 10/5/1939, 847-848.
- Skeen, S.F. 1939b. Die Kerk en Rome. *Die Kerkbode*, 31/5/1939, 983-984.
- Skeen, S.F. 1940. Gog marsjeer: 'n teken van die tyd. *Die Kerkbode*, 24/1/1940, 145-146.
- Smal, P.J.N. 1956. *Die universalisme in die Psalms*. Kampen: Kok.
- Smit, A.W. 1959. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 17/6/1959, 1029.
- Smit, D.J. 1981. Resensie van Hodge, A.A. & Warfield, B.B. [1979]. *Inspiration*. Grand Rapids: Baker. *NGTT*, 22(2):154.
- Smit, D.J. 1987. *Hoe verstaan ons wat ons lees? 'n Dink- en werkboek oor die hermeneutiek vir predikers en studente*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.

- Van Rooyen, E.E. 1944b. Die skoolstryd nogeens. *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(2):14-15.
- Van Rooyen, E.E. 1944c. Sluitingsrede (Teo. Sem. 1 Des. 1943). *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(3):6-10.
- Van Rooyen, E.E. 1944d. Sluitingsrede (Teo. Sem. 1 Des. 1943). *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(4):4-7.
- Van Rooyen, E.E. 1944e. Sluitingsrede (Teo. Sem. 1 Des. 1943). *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(5):5-6.
- Van Rooyen, E.E. 1945a. Naklanke van Kerkhervormingsdag. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13(11):5-7.
- Van Rooyen, E.E. 1945b. Geestelike rekonstruksie. *Die Kerkbode*, 26/12/1945, 648-649.
- Van Rooyen, E.E. 1948a. Gedagtes oor en grepe uit die Calvinisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(9):10-12.
- Van Rooyen, E.E. 1948b. Die apartheid van die nasies en hul roeping teenoor mekaar. Rapport voor die Raad van Kerke en die Transvaalse Sinode respektiewelik. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(4):6-7.
- Van Rooyen, E.E. 1950. Afskeidswoord. *Die Gereformeerde Vaandel*, 18(3):6-16.
- Van Ryssen, J. 1942. Spore van die sondvloed in die oorlewering van die heidense volke. *Die Gereformeerde Vaandel*, 10(1):15-17.
- Van Schalkwyk, A. 1952. Wêreldbeskouing en kulturele omgewing. *Die Gereformeerde Vaandel*, 20:127-135.
- Van Schalkwyk, J.H. 1947. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/2/1947, 305.
- Van Schoor, L.A. 1983. *Dawid in Samuel en Kronieke. 'n Vergelykende studie*. MA-verhandeling: UNISA.
- Van Selms, A. 1959. Die stand van die Ou-Testamentiese wetenskap, insonderheid in Suid-Afrika. *HTS*, 14(2-3):41-52.
- Van Vuuren, J. 1950. Die gemeente in die stad. *Die Kerkbode*, 5/7/1950, 13-14.
- Van Wageningen, G. 1937. Wetenskap en waarheid. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(6):178-179.
- Van Wijk, A.G. 1947. Die Bybel en argeologiese opgrawing. *Die Kerkbode*, 17/12/1947, 1196-1197, 1219.
- Van Wijk, A.G. 1948. Die Bybel en die nuwe argeologiese opgrawings. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(1):7-11.
- Van Wijk, A.J. 1958a. Die Gereformeerde Ekumeniese Sinode. *Die Kerkbode*, 30/7/1958, 180.
- Van Wijk, A.J. 1958b. Die Gereformeerde Ekumeniese Sinode. Sitting te Potchefstroom. *Die Kerkbode*, 27/8/1958, 362-363, 368.
- Van Wijk, A.J. 1958c. Die Gereformeerde Ekumeniese Sinode. Besprekings en besluite. *Die Kerkbode*, 3/9/1958, 410-412.
- Van Wyk, A.C. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/7/1944, 45.
- Van Wyk, A.J. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/10/1950, 816-817.

- Van Wyk, Alex J. 1954a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 31/3/1954, 438-439.
- Van Wyk, Alex J. 1954b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 28/4/1954, 575.
- Van Wyk, Alex J. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/5/1957, 925.
- Van Wyk, H.G. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/12/1935, 1189.
- Van Wyk, H.G. 1936a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/1/1936, 227.
- Van Wyk, H.G. 1936b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/2/1936, 366.
- Van Wyk, J.A. 1967. Christelike teologie en taal-betekenis. *NGTT*, 8(3):173-188.
- Van Wyk, J.A. 1976. Latente motiewe in die verklaring van die N.G. Kerk oor: Ras, volk en nasie en volkereverhoudinge in die lig van die Skrif. *NGTT*, 17(2):98-109.
- Van Wyk, J.A. 1978. *Teologie en ideologie*. Sovenga: Teologiese Studies.
- Van Wyk, J.A. 1979. Die kerk in die wêreld van vandag: opmerkings oor die verskynsel sekularisasie. *NGTT*, 20(1):245-357.
- Van Wyk, P. 1958. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/10/1958, 784.
- Van Wyk, W.C. 1985. Tien eeue leksikografie. Van woordelys tot woordeboek. *HTS*, 41(2):290-305.
- Van Wyk, Z.B. 1947. 'n Liberalis beantwoord. *Die Kerkbode*, 10/12/1947, 1139-1140.
- Van Zijl, J.B. 1977. Resensie van Mulder, M.J. 1975. *De Targum op het Hooglied*. Amsterdam: Ton Bolland. *NGTT*, 18(2):206.
- Van Zyl, P.J. 1970. Die interpretasie van Psalm 82 in die lig van die nuwe navorsing. *NGTT*, 11(2):65-77.
- Van Zyl, A.H. 1950. 'n Sak vol bedrieglike gewigte in Job. *Die Studiekring*, 1(1):35.
- Van Zyl, A.H. 1956. Rondom die Ou Testament. *Die Kerkbode*, 24/10/1956, 747-749.
- Van Zyl, A.H. 1959a. Die Bybel in Aramees. *Die Kerkbode*, 30/12/1959, 1058-1060.
- Van Zyl, A.H. 1959b. Die vestigingsgeskiedenis van die stamme buite die Beloofde Land. *HTS*, 14(2-3):114-125.
- Van Zyl, A.H. 1960a. Die spanning tussen ver en naby. *NGTT*, 1(3):15-27.
- Van Zyl, A.H. 1960b. *The Moabites*. Leiden: Brill.
- Van Zyl, A.H. 1960c. Israel and the indigenous population of Canaan according to the books of Samuel. *OTWSA 3 (Studies on the books of Samuel)*, 67-80.
- Van Zyl, A.H. 1961a. Die Emmausgangers as leerlinge van Jesus. *NGTT*, 2(2):113-114.
- Van Zyl, A.H. 1961b. 'n Kanttekening by Daniël 6:17, 20-25. *NGTT*, 2(2):115.
- Van Zyl, A.H. 1962. Enkele implikasies wat spruit uit die openbaring van die Naam van God. *NGTT*, 3(2):347-359.
- Van Zyl, A.H. 1963. Psalm 23. *OTWSA 6 (Studies on the Psalms)*, 64-83.
- Van Zyl, A.H. 1967. Die boodskapper van die Here. *NGTT*, 8(2):66-81.
- Van Zyl, A.H. 1968. Die sondebefes by Amos. *NGTT*, 9(2):69-82.
- Van Zyl, A.H. 1969. Resensie van Hendriksen, W. 1968. *Israel and the Bible*. London: Baker. *NGTT*, 10(3):192.

- Van Zyl A.H. 1970. Die akademiese vorming van die bedienaar van die Woord. *NGTT*, 11(4):233-247.
- Van Zyl, A.H. 1971a. Resensie van Fensham, F.C. 1970. *Exodus* (POT). Nijkerk: Callenbach. *NGTT*, 12(4):276-278.
- Van Zyl, A.H. 1971b. Resensie van Brongers, H.A. 1970. *II Koningen* (POT). *NGTT*, 12(4):278-279.
- Van Zyl A.H. 1971c. *Gods Woord in mensetaal* (Deel I). Pretoria: Sefer.
- Van Zyl, A.H. 1972. Literêre vorme en eksegeese. *NGTT*, 13(3):149-159.
- Van Zyl, A.H. 1973. Redaksiesgeskiedenis en die prediking. *NGTT*, 14(2):114-125.
- Van Zyl, A.H. 1975a. Die wonder – 'n Ou-Testamentiese perspektief. *NGTT*, 16(1):9-17.
- Van Zyl, A.H. 1975b. *Gods Woord in mensetaal* (Vol 1). Durban: Butterworths.
- Van Zyl, A.H. 1976. *Die Ou Testament: net een boek*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Van Zyl, A.H. 1979. Geskiedenis en openbaring in Odendaal, D.H., Müller, B & Combrink, H.J.B. 1979, 39-50.
- Van Zyl, A.H. 1981. Eksegese in die maalstroom. *Skrif en Kerk*, 2(1):43-50.
- Van Zyl, A.H. 1982. Die teologie van 'n naam. *NGTT*, 23(4):317-319.
- Van Zyl, A.H. 1986. Die samestelling van 1 Samuel 1-8: 'n redaksie-historiese ontdekking. *NGTT*, 27(4):423-434.
- Van Zyl, A.H. 1987. Ou Testament teologie en prediking. In: Prinsloo & Vosloo (red) 1987, 47-74.
- Van Zyl, F.J. 1959. Die teologie van die woord en die figuur van die onmiddellike. *HTS*, 15(2-4):149-157.
- Van Zyl, R.B. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/2/1936, 428.
- Veen, H. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/3/1936, 519.
- Venter, E.A. 1939a. Die grondgedagte van die teologie van Karl Barth. *Die Gereformeerde Vaandel*, 7(4):115-116.
- Venter, E.A. 1939b. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 19/7/1939, 125-126.
- Venter, E.A. 1939c. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 6/9/1939, 442-444.
- Venter, E.A. 1939d. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 18/10/1939, 821-822.
- Venter, E.A. 1940a. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 3/1/1940, 19-20.
- Venter, E.A. 1940b. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 24/1/1940, 134-135.
- Venter, E.A. 1940c. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 28/2/1940, 363-364.
- Venter, E.A. 1940d. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 20/3/1940, 485-486.
- Venter, E.A. 1940e. Moderne opgrawinge en die Bybel. *Die Kerkbode*, 1/5/1940, 767-768.

- Venter, E.A. 1940f. Moderne opgrawing en die Bybel. *Die Kerkbode*, 10/7/1940, 72-73.
- Venter, E.A. 1940g. Moderne opgrawing en die Bybel. *Die Kerkbode*, 14/8/1940, 287-288.
- Venter, E.A. 1940h. Moderne opgrawing en die Bybel. *Die Kerkbode*, 6/11/1940, 840-841
- Venter, E.A. 1940i. Die probleem van die exodus of uittog uit Egipte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(10):318-320.
- Venter, E.A. 1940j. Die probleem van die exodus of uittog uit Egipte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(12):368-369.
- Venter, E.A. 1941. Gedagtes oor 'n Christelike staatsleer. *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(12):358-360.
- Venter, E.A. 1942a. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 25/2/1942, 297-298.
- Venter, E.A. 1942b. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 25/3/1942, 444-445.
- Venter, E.A. 1942c. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 8/4/1942, 524-525.
- Venter, E.A. 1942d. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 27/5/1942, 753-754.
- Venter, E.A. 1942e. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 9/9/1942, 311.
- Venter, E.A. 1943a. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 3/3/1943, 185.
- Venter, E.A. 1943b. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 13/10/1943, 318.
- Venter, E.A. 1944a. Enige moeilike tekste. *Die Kerkbode*, 19/1/1944, 63-64.
- Venter, E.A. 1944b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 23/2/1944, 171.
- Venter, E.A. 1945a. Jacobus 5 en die kommunisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13(12):11-12.
- Venter, E.A. 1945b. Die leiding van die Heilige Gees. *Die Kerkbode*, 14/2/1945, 148-149.
- Venter, E.A. 1945c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/9/1945, 288.
- Venter, E.A. 1946a. Die moderne kapitalisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(9):6-8.
- Venter, E.A. 1946b. Die moderne kapitalisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 14(9):10-11.
- Venter, E.A. 1948a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/8/1948, 317.
- Venter, E.A. 1948b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/10/1948, 807-808.
- Venter, E.A. 1949a. Resensie van Spier, H.J. & Spier, J.M. (red) s.j. *Wijsbegeerte en Levenspraktijk*. Kampen: Kok. *Die Kerkbode*, 9/3/1949, 619.
- Venter, E.A. 1949b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/4/1949, 1023.
- Venter, E.A. 1949c. Die totale staat. *Die Kerkbode*, 15/6/1949, 1400-1401.
- Venter, E.A. 1949d. Die Kaapse sinode. *Die Kerkbode*, 23/11/1949, 960-962.
- Venter, E.A. 1950. Die Heilige Skrif en die apartheidsvraagstuk. *Die Gereformeerde Vaandel*, 18(1):5-13.
- Venter, E.A. 1952. Die Vrystaatse universiteit. Enige indrukke. *Die Kerkbode*, 24/9/1952, 603-607.
- Venter, E.A. 1953. Afrikaanse wysgerige literatuur. *Die Gereformeerde Vaandel*, 21(1):5-11.

- Venter, E.A. 1954. Wat is die ewigheid? *Die Kerkbode*, 27/1/1954, 113-114.
- Venter, E.A. 1956. Die Skrif en die Hervorming. *Die Kerkbode*, 31/10/1956, 800-801, 823.
- Venter, E.A. 1959a. Oor wetenskappe en fakulteite. *Die Gereformeerde Vaandel*, 27(2):3-5.
- Venter, E.A. 1959b. Die moderne natuurwetenskaplike wêreldbeeld. *Die Gereformeerde Vaandel*, 27(2):8-9.
- Venter, E.A. 1960. Die krisis van die Westerse beskawing. *NGTT*, 1(4):41-51.
- Venter, E.A. 1961a. Oor geloof en wetenskap. *NGTT*, 2(3):178-182.
- Venter, E.A. 1961b. Die begrip: Universiteit. *NGTT*, 2(4):220-223.
- Venter, E.A. 1964. Sommige wysgeringe Ismes. *NGTT*, 5(2):118-122.
- Venter, E.A. 1965. Oor die hedendaagse wetenskapsbeskouings. *NGTT*, 6(4):230-232.
- Venter, E.A. 1967. Aantekeninge oor die kenleer. *NGTT*, 8(1):11-15. Venter, E.A. 1969. Resensie van Du Toit, S. 1968. *Bybel, skepping, evolusie*. Johannesburg: Voortrekkerpers. *NGTT*, 10(4):266-267.
- Venter, P.M. 1987. Die kanonbegrip as Bybels-teologiese probleem. *HTS*, 43(3):755-768.
- Venter, R.H. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/9/1948, 572.
- Verhoef, P.A. 1940. Die toekoms van die Jode. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(7):215-218.
- Verhoef, P.A. 1941. Die toekoms van Israel volgens Daniël en Sagaria. *Die Kerkbode*, 27/8/1941, 357-359.
- Verhoef, P.A. 1942a. Die toekoms van Israel volgens Eségiël. *Die Kerkbode*, 25/2/1942, 289-292.
- Verhoef, P.A. 1942b. Die toekoms van Israel volgens Eségiël. *Die Kerkbode*, 9/9/1942, 316-318.
- Verhoef, P.A. 1942c. Die eenheid van die Nuwe Testament en sy teologiese betekenis. Résumé van rede gehou deur Prof. Dr. G.B.A. Gerdener by die sluiting van die Teologiese Seminarium, Stellenbosch. *Die Kerkbode*, 16/12/1942, 697-698.
- Verhoef, P.A. 1943a. Christus wat gekruisig is: onderwerp van ons prediking. *Die Kerkbode*, 14/4/1943, 310-311.
- Verhoef, P.A. 1943b. Die antichris. *Die Kerkbode*, 4/8/1943, 103-104.
- Verhoef, P.A. 1943c. Die Heilige Gees en ons prediking. *Die Kerkbode*, 8/9/1943, 210-212.
- Verhoef, P.A. 1944a. Die wederkoms van Christus. *Die Kerkbode*, 19/4/1944, 386-389.
- Verhoef, P.A. 1944b. Die hemel. *Die Kerkbode*, 20/9/1944, 257-258.
- Verhoef, P.A. 1945a. Die Metodisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13/7, 10-13.
- Verhoef, P.A. 1945b. Calvinisme en kuns. *Die Gereformeerde Vaandel*, 13/12, 12-14.
- Verhoef, P.A. 1945c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 19/12/1945, 629-630.
- Verhoef, P.A. 1947a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/2/1947, 255-256.



- Verhoef, P.A. 1947b. *Die wederkoms en ander preke*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- Verhoef, P.A. 1948a. 'n Eksegetiese beskouing oor Amos 9:11-15, mede in verband met Hand. 15:15-17. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(12):14-16.
- Verhoef, P.A. 1948b. 'n Eksegetiese beskouing oor Amos 9:11-15, mede in verband met Handeling 15:15-17. *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(1):11-13.
- Verhoef, P.A. 1948c. Calvinisme en die moderne mens. Internasionale kongres van Calviniste. *Die Kerkbode*, 1/9/1948, 484-485, 487.
- Verhoef, P.A. 1949. 'n Nuwe Bybelvertaling. *Die Kerkbode*, 13/11/1949, 964-965.
- Verhoef, P.A. 1950. Iets oor die teks van die Ou Testament. *Die Gereformeerde Vaandel*, 18(6):25-38.
- Verhoef, P.A. 1951a. Resensie van De Wilde, W.J. *Het prophetisch getuigenis*. Amsterdam: Holland-Uitgeversmaatschappij. *Die Kerkbode*, 7/2/1951, 290.
- Verhoef, P.A. 1951b. Resensie van Van Selms, A. *Arabiese-Afrikaanse studies I. 'n Tweetalige (Arabiese en Afrikaanse kategismusbok*. Amsterdam: NV Noord-Hollandse Uitgeversmaatschappij. *Die Kerkbode*, 8/8/1951, 299.
- Verhoef, P.A. 1952. Nuansering en vervreemding. *Die Kerkbode*, 14/5/1952, 978-979.
- Verhoef, P.A. 1953a. Resensie van Mentz, J.F. 1952. *Die profeet Jona*. Bloemfontein: Sondagskoolboekhandel. *Die Kerkbode*, 25/2/1953, 251.
- Verhoef, P.A. 1953b. Resensie van Aalders, G.Ch. 1952. *Het Hooglied (COT)*. Kampen: Kok. *Die Kerkbode*, 4/3/1953, 285.
- Verhoef, P.A. 1954. Tipologie en die Ou Testament. *Die Gereformeerde Vaandel*, 22:13-20.
- Verhoef, P.A. 1955. Pinkster en die verbond. *Die Kerkbode*, 11/5/1955, 600, 607.
- Verhoef, P.A. 1956. Roomse Skrifbeskouing. *Die Kerkbode*, 31/10/1956, 812-813, 823.
- Verhoef, P.A. 1957a. *Exegetica: Die Dag van die Here*. Den Haag: Van Keulen.
- Verhoef, P.A. 1957b. Resensie van Kritzinger, J.D.W. 1957. *QeHAL JAHWE*. Kampen: Kok. *Die Kerkbode*, 12/6/1957, 1065.
- Verhoef, P.A. 1959a. Die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament. *NGTT*, 1(1):73-91.
- Verhoef, P.A. 1959b. Die gee van tiendes. *Die Gereformeerde Vaandel*, 27(3):25-33.
- Verhoef, P.A. 1959c. Redaksioneel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 27(3):2-5.
- Verhoef, P.A. 1959d. Die toekoms van Israel. *Die Kerkbode*, 8/7/1959, 27, 29.
- Verhoef, P.A. 1959e. Christelike opvoeding. *Die Kerkbode*, 26/8/1959, 328-329, 331.
- Verhoef, P.A. 1959f. Die Antichris. *Die Kerkbode*, 26/8/1959, 331.
- Verhoef, P.A. 1959g. *Krisiswoorde in krisistye*. Kaapstad: NGKU.
- Verhoef, P.A. 1960a. Resensie van Wiseman, P.J. 1960. *Ontdekkingsen over Genesis*. Groningen: Jan Haan. *NGTT*, 1(3):61-62.
- Verhoef, P.A. 1960b. Resensie van Van Zyl, A.H. 1960. *The Moabites*. Leiden: Brill. *NGTT*, 1(4):62-64.
- Verhoef, P.A. 1961a. Resensie van Jirku, A. *De wereld van de Bijbel, vijf millennia in Palestina en Syrië*. Amsterdam: Holland. *NGTT*, 2(2):128-129.

- Smit, D.J. 1988. Wat is gereformeerde spiritualiteit? *NGTT*, 29:182-193.
- Smit, E.J. 1985. Die wêreld- en mensbeeld van die Ou Testament. *Koers*, 50(4):281-300.
- Smit, J.J. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/7/1944, 44.
- Smit, M.M. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/2/1957, 337.
- Smith, P.E.S. 1973. Swart teologie en die sending van die kerk. *NGTT*, 14(1):21-35.
- Smith, P.J. 1982/3. A discourse-analytical discussion of Joel 1.1-2.17. *OTWSA*, 22(23):150-162.
- Smith, P.J. 1983. Competence and performance in discourse analysis. *NGTT*, 24(3):340-345.
- Smith, P.J. 1984. Genesis 22:1-19: an experiment in discourse analysis. *NGTT*, 25:96-112.
- Smuts, J.P. 1926a. Die filosofie en die Kristelike godsbegrip. *Het Zoeklicht*, 4:228-233.
- Smuts, J.P. 1926b. Die filosofie en die Kristelike godsbegrip. *Het Zoeklicht*, 4:280-281.
- Snyman, A.H. 1975. Aspekte van die nuwere benadering tot die semantiek van die Nuwe Testament. *NGTT*, 16(4):323-334.
- Snyman, A.H. 1978. 'n Struktuur-analise van 1 Korinthiërs 14. *NGTT*, 19(3):200-210.
- Snyman, A.H. 1979. Deïst as vertolker en kritikus van die Suid-Afrikaanse diskoersanalise. *Navorsingsprojek: die gebruik van Algemene Taalwetenskap in die interpretasie van antieke tekste. Studiebriëf*, 1:6-11.
- Snyman, A.H. 1984. A response to the remarks of Prof. P.J. Smith on competence and performance in discourse analysis. *NGTT*, 25:91-95.
- Snyman, D.R. 1925. Is onse beskouinge verouder? *Het Zoeklicht*, 3:342-344.
- Snyman, D.R. 1926a. Een nuwe oriëntering nodig. *Het Zoeklicht*, 4:60-62.
- Snyman, D.R. 1926b. Een nuwe oriëntering nodig. *Het Zoeklicht*, 4:120-121.
- Snyman, D.R. 1926c. Evolusie en de zondeval alias Een nuwe oriëntering nodig. *Het Zoeklicht*, 4:51-153.
- Snyman, D.R. 1926d. Voorwoord. *Die ou paaie*, 1:1-6.
- Snyman, D.R. 1926e. De inspirasie van de Schrift. *Die ou paaie*, 1:6-11.
- Snyman, D.R. 1926f. Die vloekpsalms. *Die ou paaie*, 1:36-37.
- Snyman, D.R. 1926g. Fundamentalisme en modernisme. *Die ou paaie*, 1:49-51.
- Snyman, D.R. 1926h. Wat is 'n fundamentalis? *Die ou paaie*, 1:51-54.
- Snyman, D.R. 1927a. Tolerantie of intolerantie. *Die ou paaie*, 2:23-24.
- Snyman, D.R. 1927b. Die hoër kritiek en argeologie. *Die ou paaie*, 2:28-31.
- Snyman, D.R. 1928. Wederlegging van het standpunt van professor Du Plessis. *Die ou paaie*, 2:174-180.
- Snyman, D.R. 1929. Die ou Princeton herleef. *Die ou paaie*, 4:193-194.
- Snyman, D.R. 1930. Die Transvaalse Kerk en die Du Plessis-saak. *Die ou paaie*, 5:160-162.
- Snyman, D.R. 1932. Hoe weet ons dat die Bybel waar is? *Die ou paaie*, 6:484-487.
- Snyman, D.R. 1936. Dae van seën op Stellenbosch. *Die Kerkbode*, 17/6/1936, 1187.

- Snyman, D.R. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 2/2/1944, 108-109.
- Snyman, D.R. 1946a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 2/1/1946, 19-20.
- Snyman, D.R. 1946b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/1/1946, 66-67.
- Snyman, D.R. 1946c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 23/1/1946, 87-88.
- Snyman, D.R. 1951. Wyle prof. E. E. van Rooyen. *Die Kerkbode*, 31/10/1951, 865, 867.
- Snyman, D.R. 1965. *Pasop dat niemand julle mislei nie*. [Privaat].
- Snyman, G.J. 1991. Text and reception. DTh thesis, University of South Africa.
- Snyman, J.W. 1938. Die geloof van Abraham. *Die Kerkbode*, 1938. 23/11/1938, 919.
- Snyman, S.D. 1988. Obadja (on)preekbaar? *NGTT*, 29(3):216-223.
- Spangenberg, I.J.J. 1987. Gedigte oor die dood in die boek Prediker. DTh-proefskrif, UNISA.
- Spies, L.P. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 29/9/1948, 747-748.
- Stadler, A.W. 1986. Van die Pakt tot die begin van apartheid: Die tydperk 1939-1948. In: Cameron, T. (red), *Nuwe geskiedenis van Suid-Afrika in woord en beeld*, 260-270. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Stander, G.J.G. 1937. Die teologiese fakulteit van die Ned. Herv. of Geref. Kerk te Pretoria. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(11):339-341.
- Steenkamp, D.R. 1951. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/6/1951, 1365.
- Stem uit Nederland, 1852. De oprichting eener theologischen Kweekschool in Zuid-Afrika. *De Gereformeerde Kerkbode*, 4:353-360, 379-392, 404-407.
- Steyl, D.L. 1949. 'n Terugblik op die hawestad. *Die Kerkbode*, 4/5/1949, 1079-1080.
- Steyl, D.W. 1955. Die probleem van die Naherwartung in die toekomsvoorsegginge van die profete. *Die Gereformeerde Vaandel*, 23(3):22-25.
- Steyn, C.J. 1949. Die kerkraadslid en die wêreld. *Die Kerkbode*, 9/3/1949, 613-615.
- Stofberg, T.C.B. 1943. Die universiteitstudent en sy moeilikhede. *Die Kerkbode*, 21/7/1943, 56-57.
- Stoker, H.G. 1936. Iets oor Calvinisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(3):79-83.
- Stoker, H.G. 1940a. Die konflik tussen Bybelgeloof en natuurwetenskap. *Die Kerkbode*, 14/8/1940, 279-280.
- Stoker, H.G. 1940b. Die konflik tussen Bybelgeloof en natuurwetenskap. *Die Kerkbode*, 9/10/1940, 640-643.
- Stoker, H.G. 1940c. Die konflik tussen Bybelgeloof en natuurwetenskap. *Die Kerkbode*, 27/11/1940, 986-988.
- Stoker, H.G. 1940d. Die konflik tussen Bybelgeloof en natuurwetenskap. *Die Kerkbode*, 11/12/1940, 1081-1084.
- Stoker, H.G. 1941a. Die konflik tussen Bybelgeloof en natuurwetenskap. *Die Kerkbode*, 9/4/1941, 651-652.
- Stoker, H.G. 1941b. Die konflik tussen Bybelgeloof en natuurwetenskap. *Die Kerkbode*, 23/4/1941, 739, 726.
- Stoker, H.G. & Potgieter, F.J.M. 1935. *Koers in die krisis*. Stellenbosch: Pro Ecclesia.
- Stone, G.J. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/5/1949, 1150.

- Strauss, D.F.M. 1969. Skolastiek en Gereformeerde skolastiek contra Reformatories-Christelike denke. *NGTT*, 10(2):97-114.
- Strauss, H.J. 1941. Die Calvinisme en die nuwe ordes. *Die Kerkbode*, 12/2/1941, 271-273.
- Strauss, H.J. 1942. Die onskriftuurlikheid van die nuwe leierskapbeginsel. *Die Kerkbode*, 1/7/1942, 14-15.
- Strauss, H.J. 1943a. Gesag en mag. *Die Kerkbode*, 24/3/1943, 247-248.
- Strauss, H.J. 1943b. Ongehoorsaamheid. *Die Kerkbode*, 13/10/1943, 318-319.
- Strauss, H.J. 1945. Calvinistiese Studiekring. *Die Kerkbode*, 16/5/1945, 434.
- Strauss, H.J. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/6/1946, 603.
- Strauss, H.J. 1947a. Die Calvinisme en ons blankheid. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(2):7.
- Strauss, H.J. 1947b. Calvinistiese volksbeskouing. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(4):11-13.
- Strauss, H.J. 1947c. Christelike voorgedyskap en territoriale apartheid. *Die Kerkbode*, 9/7/1947, 74-75.
- Strauss, H.J. 1951. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/1/1951, 80-81.
- Strauss, H.J. 1953a. Predikant en politiek. *Die Kerkbode*, 25/3/1953, 241-242.
- Strauss, H.J. 1953b. Predikant en politiek. *Die Kerkbode*, 11/4/1953, 314-315.
- Strauss, H.J. 1953c. *Christelike wetenskap*. Bloemfontein: SACUM.
- Strauss, H.J. 1954. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/10/1954, 443.
- Strümpfer, J.P. 1937. Brief aan Die Gereformeerde Vaandel. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5:286.
- Strydom, J.G. 1938. Segregasie of gelykstelling. *Die Gereformeerde Vaandel*, 6(10):306-309.
- Strydom, J.G. 1939. Ons sendingbeleid van apartheid. *Die Kerkbode*, 3/5/1939, 787-788.
- Strydom, J.G. 1947. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 5/3/1947, 447.
- Strydom, J.G. 1988. Micah, anti-Micah and Deutero-Micah. A critical discussion with A.S. van der Woude. DTh thesis, University of South Africa.
- Student, 1936a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/1/1936, 187.
- Student, 1936b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/2/1936, 426-427.
- Stulting, A.A. 1956. Die harde pad van die stad. *Die Kerkbode*, 14/3/1956, 480-481.
- Sundkler, B. 1964. *Bantu prophets in South Africa*. London: Oxford.
- Swanepoel, J.S. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 25/9/1957, 571.
- Swanepoel, M.G. 1990. Wetenskapsteorie, eksegetiese metodologie en Ou Testament teologie. *HTS*, 46(1):190-206.
- Swart, M.J. 1955. Die begrip oorblyfsel in die profesieë van Jesaja. *Die Gereformeerde Vaandel*, 22(3):14-17.
- Theron, D.J. 1946. Die Chr. Gereformeerde Kerk in Amerika. *Die Kerkbode*, 7/8/1946, 254.

- Theron, H.S. 1946. Kerklike sensus van 1945. Belangrike syfers. *Die Kerkbode*, 27/2/1946, 197-198.
- Theron, H.S. 1949. Kerklike sensus in die OVS. *Die Kerkbode*, 12/1/1949, 69-70.
- Theron, H.S. 1950. 'Ef en 'epi in die Nuwe Testament. *Die Studiekring*, 1(2):23-27.
- Theron, J.P. 1950. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 7/6/1950, 1181-1182.
- Theron, R. 1925. Die mentaliteit van die delwers. *Het Zoeklicht*, 3:68-73.
- Theron, R. 1926. 'n Nuwe oriëntering is dringend nodig. *Het Zoeklicht*, 4:139-141.
- Theron, W.A. 1949. Ons en die nie-blanke. 'n Ope brief aan Christene. *Die Kerkbode*, 29/6/1949, 1528-1529.
- The unity of Christendom. A correspondence relative to proposals for union between the English and Dutch Reformed Churches in South Africa 1871.* Cape Town: s.p.
- Toeskouer 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/11/1935, 969.
- Treurnicht, A.P. 1957a. Twee lewenskringe. Die verhouding tussen Staat en Kerk by dr. Abraham Kuyper. *Die Kerkbode*, 9/10/1957, 648-649, 653.
- Treurnicht, A.P. 1957b. Twee lewenskringe. Die verhouding tussen Staat en Kerk by dr. Abraham Kuyper. *Die Kerkbode*, 30/10/1957, 770-771, 779.
- Treurnicht, A.P. 1957c. Twee lewenskringe. Die verhouding tussen Staat en Kerk by dr. Abraham Kuyper. *Die Kerkbode*, 18/12/1957, 1082-1084.
- Trimp, C. 1970. *Betwist Schriftgezag*. Groningen: Vuurbraak.
- Uit die Transvaal 1935. Ons Afrikaners in Johannesburg. *Die Kerkbode*, 16/1/1935, 117.
- Uit die Transvaal 1939a. Die voorgename Sondagskoolkonvensie. *Die Kerkbode*, 15/2/1939, 294.
- Uit die Transvaal 1939b. Ons Kerk en die onderwysverslag. *Die Kerkbode*, 19/7/1939, 113-114.
- Uit die Transvaal 1941a. Die Afrikaanse kind se skool. *Die Kerkbode*, 2/7/1941, 19-20.
- Uit die Transvaal 1941b. Aparte skole. *Die Kerkbode*, 5/3/1941, 415-416.
- Uit die Transvaal 1941c. Internering van predikante. *Die Kerkbode*, 19/11/1941, 837.
- Uit die Transvaal 1942a. Ons eerste proponente. *Die Kerkbode*, 7/1/1942.
- Uit die Transvaal 1942b. Ons grootheid. *Die Kerkbode*, 21/1/1942, 85.
- Uit die Transvaal 1942c. Christelike skole. *Die Kerkbode*, 17/6/1942, 835.
- Uit die Transvaal 1942d. Ons demokrasie. *Die Kerkbode*, 19/7/1942, 226.
- Uit die Transvaal 1942e. De Gloria. *Die Kerkbode*, 21/10/1942, 484.
- Uit die Transvaal 1942f. Die aparte skool. *Die Kerkbode*, 18/11/1942, 597.
- Uit die Transvaal 1943a. Skadelike invloede in ons letterkunde. *Die Kerkbode*, 1/6/1943, 456.
- Uit die Transvaal 1943b. Onderhoud met die Eerste Minister. *Die Kerkbode*, 1/9/1943, 187-188.
- Uit die Transvaal 1943c. Die stryd om die aparte skool. *Die Kerkbode*, 15/9/1943, 231.
- Uit die Transvaal 1944. Die sinode en CNO. *Die Kerkbode*, 6/11/1944, 207.

- Uit die Transvaal 1945a. Die teologiese leerplan. *Die Kerkbode*, 3/1/1945, 10.
- Uit die Transvaal 1945b. Kerk en skool. *Die Kerkbode*, 1/8/1945, 100.
- Uit die Transvaal 1945c. Die 1945-sensus. *Die Kerkbode*, 19/12/616.
- Uit die Transvaal 1945d. Nuwe professor. *Die Kerkbode*, 19/12/1945, 617.
- Uit die Transvaal 1946. Die Rand deur die dekades. *Die Kerkbode*, 20/11/1946, 988-989.
- Uit die Transvaal 1949a. Nasionale jeugkongres. *Die Kerkbode*, 2/3/1949, 543-546.
- Uit die Transvaal 1949b. Die Kerk en die arbeider. *Die Kerkbode*, 4/5/1949, 1066-1067.
- Uit die Transvaal 1950. Sendingprobleme van ons tyd. *Die Kerkbode*, 4/10/1950, 694-695, 702.
- Uit die Transvaal 1951a. Die nuwe Transvaalse onderwysbeleid. *Die Kerkbode*, 18/7/1951, 127-128.
- Uit die Transvaal 1951b. Separatistiese bewegings onder naturelle. Houding van die Departement van Naturellesake. *Die Kerkbode*, 3/10/1951, 682-683.
- Uit die Transvaal 1953a. Groter samewerking tussen Kerke. Is dit vir die Protestantse Kerke in Suid-Afrika moontlik? *Die Kerkbode*, 15/7/1953, 92, 97.
- Uit die Transvaal 1953b. Die verdwyning van die duiwel. *Die Kerkbode*, 19/8/1953, 261, 269.
- Uit die Vrystaat 1935a. Die invloed van die Kerk op die volkslewe. *Die Kerkbode*, 11/9/1935, 513.
- Uit die Vrystaat 1935b. Die invloed van die Kerk op die volkslewe. *Die Kerkbode*, 25/9/1935, 623.
- Uit die Vrystaat 1935c. Die invloed van die Kerk op die volkslewe. *Die Kerkbode*, 9/10/1935, 707.
- Uit die Vrystaat 1935d. Die invloed van die Kerk op die volkslewe. *Die Kerkbode*, 13/11/1935, 951.
- Uit die Vrystaat 1935e. Stigting van 'n Calvinistiese Federasie van Suid-Afrika. *Die Kerkbode*, 21/8/1935, 38-39.
- Uit die Vrystaat 1936. CSV en Vrystaatse sinode. *Die Kerkbode*, 8/7/1936, 51.
- Uit die Vrystaat 1939a. Kerklike lojaliteit. *Die Kerkbode*, 11/1/1939, 65.
- Uit die Vrystaat 1939b. Susterkerke. *Die Kerkbode*, 24/5/1939, 933.
- Uit die Vrystaat 1940a. Ons reddingsdaad. *Die Kerkbode*, 10/1/1940, 61-63.
- Uit die Vrystaat 1940b. Ons kerklike lidmate as werksmense op die paaie. *Die Kerkbode*, 24/1/1940, 127-128.
- Uit die Vrystaat 1945a. Die Ned. Geref. Kerk en die onderwys. *Die Kerkbode*, 28/2/1945, 188.
- Uit die Vrystaat 1945b. Die sendingbeleid van die N.G. Kerk in die O.V.S. *Die Kerkbode*, 14/3/1945, 228-229.
- Uit die Vrystaat 1945c. Christelike universiteit. *Die Kerkbode*, 10/10/1945, 362-363.
- Uit die Vrystaat 1946a. Ons Kerk. *Die Kerkbode*, 9/1/1946, 31-32.
- Uit die Vrystaat 1946b. Leer of streef. *Die Kerkbode*, 13/3/1946, 252-253.

- Uit die Vrystaat 1946c. Die Sabbatariërs. *Die Kerkbode*, 22/5/1946, 644-645.
- Uit die Vrystaat 1948a. Christelike onverdraagsaamheid. *Die Kerkbode*, 14/1/1948, 60-62.
- Uit die Vrystaat 1948b. President en predikant. *Die Kerkbode*, 14/7/1948, 1580-1582.
- Uit die Vrystaat 1948c. Christelike apartheid. *Die Kerkbode*, 22/9/1948, 685-686.
- Uit die Vrystaat 1948d. Jeugprobleme en hul oorsake. *Die Kerkbode*, 27/10/1948, 982-987, 993.
- Uit die Vrystaat 1948e. Ons Vrystaatse sinode. *Die Kerkbode*, 21/4/1948, 886-888.
- Uit die Vrystaat 1949a. Tronke en naturelle. *Die Kerkbode*, 14/6/1949, 572-573.
- Uit die Vrystaat 1949b. Tronke en naturelle. *Die Kerkbode*, 14/12/1949, 1091-1092.
- Uit die Vrystaat 1949c. Vrystaatse sinode en universiteit. *Die Kerkbode*, 27/4/1949, 1006.
- Uit die Vrystaat 1950a. Eenheid of waarheid. Wat is die hoofsaak? *Die Kerkbode*, 8/3/1950, 451-452.
- Uit die Vrystaat 1950b. Die gode wat ek gemaak het. *Die Kerkbode*, 27/9/1950, 640.
- Uit die Vrystaat 1950c. Afgebakende woonplekke. *Die Kerkbode*, 22/2/1950, 349-351.
- Uit die Vrystaat 1951a. Onderwys in die Vrystaat. 'n Noodtoestand het ontstaan. *Die Kerkbode*, 23/5/1951, 1116, 1128.
- Uit die Vrystaat 1951b. Ons Kerk en die Vrystaatse goudvelde. *Die Kerkbode*, 26/7/1951, 178-180.
- Uit Natal 1939a. Nazisme en die godsdiens. *Die Kerkbode*, 19/4/1939, 706, 721.
- Uit Natal 1939b. Sendingkonferensie te Ladysmith. *Die Kerkbode*, 3/5/1939, 814.
- Uit Natal 1941a. Ons sendingbeleid VI. *Die Kerkbode*, 30/4/1941, 789-790.
- Uit Natal 1941b. Taal en godsdiens. *Die Kerkbode*, 2/7/1941, 25.
- Uit Natal 1943a. Enkelmediumskole. *Die Kerkbode*, 24/2/1943, 163.
- Uit Natal 1943b. Die Kerk en die taalkwessie. *Die Kerkbode*, 29/9/1943, 274-275.
- Uit Natal 1944a. Die enkelmediumskool en tweetaligheid. *Die Kerkbode*, 23/2/1944, 166.
- Uit Natal 1944b. Wat het daar in Durban gebeur? *Die Kerkbode*, 25/10/1944, 365-370.
- Uit Natal 1945. Toestande van die stadskerk. *Die Kerkbode*, 28/11/1945, 540.
- Uit Natal 1946. Ons nuwe jaarboek met nuwe openbarings. *Die Kerkbode*, 27/2/1946, 194-195.
- Uit Natal 1947. Die heiliging van die Sondag. *Die Kerkbode*, 28/5/1947, 1007.
- Uit Natal 1950. Moedertaalonderwys. *Die Kerkbode*, 26/4/1950, 833-835, 847.
- Uit Natal 1952. Moenie 'n onderwyser word nie! *Die Kerkbode*, 27/2/1952, 403-404, 406.
- Uit Natal 1955. Moedertaalonderwys in Pietermaritzburg. *Die Kerkbode*, 27/4/1955, 540-541, 543.
- Uys, P.H. de V. 1968. Justice and righteousness towards the less privileged in the book of Proverbs. *NGTT*, 9(3):183-185.

- Van der Merwe, H.P. 1926c. Fundamentalisme en modernisme. *Het Zoeklicht*, 4:132-135.
- Van der Merwe, H.P. 1926ca. Fundamentalisme en modernisme. *Het Zoeklicht*, 4:164-168.
- Van der Merwe, H.P. 1926d. Exegese en kessessie. *Het Zoeklicht*, 4:207-210.
- Van der Merwe, H.P. 1926e. Theologiese bewegingen in het Buitenland. *Het Zoeklicht*, 4:263-266.
- Van der Merwe, H.P. 1926f. Gods Woord en de Bijbel. *Het Zoeklicht*, 4:377-379.
- Van der Merwe, H.P. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/11/1935, 924.
- Van der Merwe, H.P. 1945. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/3/1945, 239.
- Van der Merwe, J. 1981. Die praesentia realis Dei in die liturgie van die Ou Testament. D.Th.-proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Van der Merwe, J. 1911. Brief aan prof. J.I. Marais. *Gereformeerde Maandblad*, 16:70.
- Van der Merwe, N.J. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/11/1935, 924.
- Van der Merwe, P. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/11/1935, 1015-1016.
- Van der Merwe, P.R. 1962. Die plek van die Skriflesing in die erediens. *NGTT*, 3(3):437-449.
- Van der Merwe, W.J. 1959. Resensie van Niderberger, O: Kirche – Mission – Rasse. Schöneck Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. *Die Kerkbode*, 30/12/1959, 1068-1069.
- Van der Merwe, W.J. 1962. Gesamentlike besinning en verbondenheid binne die kring van die N.G. Kerke. *NGTT*, 3(4):469-480.
- Van der Spuy, S.H. 1952. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/5/1952, 995.
- Vander Stelt, J.C. 1973. Kuyper's semi-mystical conception in *The idea of a christian philosophy. Essays in honour of D.H.Th. Vollenhoven*, 178-190. Toronto: Wedge Publishing Foundation.
- Vander Stelt, J.C. 1978. *Philosophy and Scripture. A study in Old Princeton and Westminster theology*. Marlton N.J.: Mack Publishing House.
- Van der Walt, J.P. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/3/1936, 477-478.
- Van der Walt, J.P. 1941. Die Kerk en die partypolitiek. *Die Kerkbode*, 5/3/1941, 408.
- Van der Walt, J.P. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 14/8/1957, 289, 295.
- Van der Walt, N.G.S. 1948. Behandel ons die naturel Christelik? *Die Gereformeerde Vaandel*, 16/8, 10-12.
- Van der Watt, P.B. 1975. Die Utrechtse studentegeselskap *secor dabar* – aanvangsjare en S.A. studente (1844-1848). *NGTT*, 16(1):64-73.
- Van der Watt, P.B. 1977. *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1834-1866*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Van der Watt, P.B. 1983. *Prof. John Murray (1826-1882) – sy bydrae en betekenis*. Stellenbosch: Universiteit (Stellenbosse Teologiese Studies).
- Van der Westhuizen, J.P.J. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 28/1/1948, 170.



- Uys, P.H. de V. 1971. Resensie van Whitley, C.F. 1969. *The genius of ancient Israel*. Amsterdam: Philo Press. NGTT, 12(3):222-223.
- Uys, P.H. de V. 1972. Resensie van McKane, W. 1970. *Proverbs. A new approach*. London: SCM. NGTT, 13(1):61.
- Van Biljon, J.A. 1984. Die eksegetiese proses: verleentheid of geleentheid. HTS, 40(1):36-51.
- Van Blerk, J.A. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/4/1944, 369.
- Van Blerk, J.A. 1945. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 30/5/1945, 278.
- Van den Heever, C.M. & Pienaar, P. d V. (red), 1945. *Die kultuurgeskiedenis van die Afrikaner*. Deel I. Kaapstad: Nasionale Pers.
- Van den Heever, C.M. & Pienaar, P. d V. (red), 1947. *Die kultuurgeskiedenis van die Afrikaner*. Deel II. Kaapstad: Nasionale Pers.
- Van der Colff, M.H. 1942. Waar is die fout? (1 Sam. 4:1-11). *Die Kerkbode*, 28/1/1942, 143.
- Van der Lingen, S.M. 1946. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 20/2/1946, 176.
- Van der Merwe, A.J. 1927. Het gevoel als grondslag voor de ethiek. *Het Zoeklicht*, 5:197-200.
- Van der Merwe, A.J. 1927. Het gevoel als grondslag voor de ethiek. *Het Zoeklicht*, 5:235-239.
- Van der Merwe, A.J. 1943. Christus die middelpunt van die Skrif. *Die Kerkbode*, 7/7/1943, 14-15.
- Van der Merwe, A.J. 1948. Ons erfenis is mooi. *Die Kerkbode*, 28/4/1948, 945-947, 952.
- Van der Merwe, A.J. 1953. Eenheid en verskeidenheid. *Die Kerkbode*, 6/5/1953, 610-613, 623.
- Van der Merwe, A.J. 1958. Liggeraak oor kritiek? *Die Kerkbode*, 9/7/1958, 52.
- Van der Merwe, C.H.J. 1983. Die Hebreeuse grammatika en die eksegetiese van die Ou Testament – 'n tipologiese studie. MTh-tesis, Universiteit van Stellenbosch.
- Van der Merwe, D.C.S. 1934. Calvinisme en Nasionalisme: die FCSV en die ANS. *Die Gereformeerde Vaandel*, 2:241-243.
- Van der Merwe, F.J. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/12/1935, 1244-1245.
- Van der Merwe, G.J. 1957. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/5/1957, 849.
- Van der Merwe, G.J. 1959. Moses en Egipte. Kritiese bespreking van De Millese, The Ten Commandments. *Die Kerkbode*, 9/9/1959, 390-392.
- Van der Merwe, H.P. 1923. De Sociologie en de Christelike godsdienst. *Het Zoeklicht*, 1:33-38.
- Van der Merwe, H.P. 1912. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 26/12/1912, 1069-1071.
- Van der Merwe, H.P. 1925. Een nieuwe oriëntering nodig. *Het Zoeklicht*, 3:325-333.
- Van der Merwe, H.P. 1926a. De nieuwe oriëntering der Kerk. *Het Zoeklicht*, 4:19-22.
- Van der Merwe, H.P. 1926b. Evolusie en de zondeval. *Het Zoeklicht*, 4:106-110.

- Van der Westhuizen, M.J. 1939. Die Calvinisme en ware vroomheid. *Die Kerkbode*, 1/2/1939, 217-219.
- Van Dyk, P.J. 1985. Die bewysvoerende slot in sogenaamde etiologiese verhale. 'n Ondersoek in die Jahwistiese aartsvaderverhale. D.Th.-proefskrif, UNISA.
- Van Heerden, P.S. 1934. [Rede uitgespreek by die 75-jarige feesvierings van die Kweekskool]. *Die Kerkbode*, 12/12/1934, 1106; 16/12/1934, 1121-1124.
- Van Heerden, S.W. 1988. Die interpretasie van die boek Jona in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. D.Th.-proefskrif, UNISA.
- Van Dyk, P.J. 1987. The dilemma of literary criticism. *OTE*, 5:32-42.
- Van Niekerk, F.N. 1940. 'n Historiese kerkhof. *Die Kerkbode*, 17/7/1940, 111-112.
- Van Van Niekerk, F.N. 1947. Sondagsontheliking. *Die Kerkbode*, 28/5/1947, 1007-1008.
- Van Niekerk, F.N. 1949. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 11/5/1949, 1151.
- Van Niekerk, F.N. 1950a. Die Skrif en die evolusieprobleem. *Die Kerkbode*, 8/2/1950, 249-251, 253.
- Van Niekerk, F.N. 1950b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/1/1950, 735.
- Van Niekerk, F.N. 1950c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/4/1950, 785.
- Van Niekerk, F.N. 1951. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12/12/1951, 1226-1227.
- Van Niekerk, F.N. 1952. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/4/1952, 800.
- Van Niekerk, F.N. 1954. Atoomnavorsing en geboortebepערking. *Die Kerkbode*, 8/9/1954, 292, 294.
- Van Niekerk, M. 1988. *African thinking : a critical discussion*. Pretoria: African Studies Forum.
- Van Oosterzee, J.J. 1872a. De Christelike theologie. De wetenskap des geloofs. *Voor Kerk en Theologie (Eerste deel)*, 81-115. Utrecht: Kemink en Zoon.
- Van Oosterzee, J.J. 1872b. De koningin der wetenschappen. *Voor Kerk en Theologie (Eerste deel)*, 193-227. Utrecht: Kemink en Zoon.
- Van Oosterzee, J.J. 1872c. Bijbelbestrijding. *Voor Kerk en Theologie (Eerste deel)*, 345-374. Utrecht: Kemink en Zoon.
- Van Oosterzee, J.J. 1875a. De evangeliese gesiedenis en het moderne kriticisme. *Voor Kerk en Theologie (Tweede deel)*, 37-66. Utrecht: Kemink en Zoon.
- Van Oosterzee, J.J. 1875b. Billijk misnoegen? Brief aan Dr. A. Van. Kuyper. *Voor Kerk en Theologie (Tweede deel)*, 107-134. Utrecht: Kemink en Zoon.
- Van Oosterzee, J.J. 1875c. De Theologie aan de hoogeschool. *Voor Kerk en Theologie (Tweede deel)*, 201-215. Utrecht: Kemink en Zoon.
- Van Oosterzee, J.J. 1876. *Christelike Dogmatiek. Een handboek voor academisch onderwijs en eigen oefening. Eerste deel*. (2de hers. en vermeerde druk). Utrecht: Kemink en Zoon.
- Van Oosterzee, J.J. 1928a. De ingeving der Heilige Skriften. *Het Zoeklicht*, 6:323-337.
- Van Oosterzee, J.J. 1928b. De gesonde inspiratieleer. *Het Zoeklicht*, 6:126.

- Van Oosterzee, J.J. [s.a.]. *The Theology of the New Testament. A Handbook for Bible students* (transl. M.J. Evans). New York: Dodd, Mead & Co.
- Van Rensburg, M.N. 1951. Jona: sy vlug (2). *Die Kerkbode*, 12/12/1951, 1193.
- Van Rooy, D.J. 1947. Christelik Hoër Onderwys en Christelike wetenskap. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(12):8-10.
- Van Rooyen, E.E. 1923a. Het teken van Jona: allegorie of historie? *Het Zoeklicht*, 1:245-249.
- Van Rooyen, E.E. 1923b. Het teken van Jona nogeens. *Het Zoeklicht*, 1:317-320.
- Van Rooyen, E.E. 1928a. Die Geborduurde indrukke van mnr. Nico Hofmeyr, B.A., insake wyle professor Marais van die Teologiese Seminarie, Stellenbosch. *Die ou paaie* 3:140-142.
- Van Rooyen, E.E. 1928b. Die verduideliking van Art. 158 van die Wette en Bepalinge van die N.G. Kerk van die Kaap Provinsie deur die sinode van 1928. *Die ou paaie* 3:278-281.
- Van Rooyen, E.E. 1934. Die verslag van die sinodale kommissie van die N.G. Kerk van die Transvaal. *Die Gereformeerde Vaandel*, 2:77-83.
- Van Rooyen, E.E. 1936. Die opleiding van predikante vir die Ned. Geref. Kerk in Pretoria. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(9):264-267.
- Van Rooyen, E.E. 1937. Die eie-opleiding van Ned. Ger. predikante op Pretoria nogeens. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(6):163-169.
- Van Rooyen, E.E. 1939a. Die Tien gebooie. Die Vyfde gebod. *Die Gereformeerde Vaandel*, 7(5):138-143.
- Van Rooyen, E.E. 1939b. Die profeet Jesaja. *Die Gereformeerde Vaandel*, 7(12):368-371.
- Van Rooyen, E.E. 1940a. Die profeet Jesaja. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(1):9-12.
- Van Rooyen, E.E. 1940b. Die profeet Jesaja. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(2):38-40.
- Van Rooyen, E.E. 1940c. Bespreking van F.J.M. Potgieter, *Die verhouding tussen teologie en filosofie by Calvyn*. Doktorale proefskrif VU. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(3):95-96.
- Van Rooyen, E.E. 1940d. Ds. Nicol in die strydperk in belang van die Teol. Fakulteit van die Ned. H. of Ger. Kerk op Pretoria. *Die Gereformeerde Vaandel*, 8(9):273-276.
- Van Rooyen, E.E. 1940e. Moses en die Ou-Egiptiese towenaars. *Die Kerkbode*, 17/7/1940, 117-119.
- Van Rooyen, E.E. 1941a. Grepe uit die lewe en werk van die profete (8). Jona, die seun van Amittai. *Die Gereformeerde Vaandel*, 9(12):361-362.
- Van Rooyen, E.E. 1941b. Elia. *Die Kerkbode*, 16/7/1941, 125-129.
- Van Rooyen, E.E. 1943a. Bespreking van S. du Toit, *Bybelse en Babilonies-Assiriese spreuke*. DD-proefskrif UNISA. *Die Gereformeerde Vaandel*, 11(1):23.
- Van Rooyen, E.E. 1943b. Interessante besonderhede oor Sendingaangeleenthede en naturellebeleid (ontleen aan Die Basuin). *Die Gereformeerde Vaandel*, 11(4):85-86.
- Van Rooyen, E.E. 1943c. 'n Merkwaardige en puntige uitdaging en 'n swak verweer. *Die Gereformeerde Vaandel*, 11(4):87-88.
- Van Rooyen, E.E. 1944a. Sluitingsrede (Teo. Sem. I Des. 1943). *Die Gereformeerde Vaandel*, 12(2):5-7.

- Verhoef, P.A. 1961b. *Matrimonium mixtum*. NGTT, 2(3):153-169.
- Verhoef, P.A. 1961c. Resensie van Roubos, K s.a. *Feesten in Israel ten tye van het Oude Testament*. Baarn: Bosch & Keuning. NGTT, 2(4):245.
- Verhoef, P.A. 1964a. *Moderne beskouing oor Israel*. NGTT, 5(2):68-81.
- Verhoef, P.A. 1964b. *Die genealogie van Dawid*. NGTT, 5(2):114-117.
- Verhoef, P.A. 1964c. Resensie van Du Toit, S.J. s.a. *Bybel – skepping – evolusie*. Johannesburg: Voortrekkerpers. NGTT, 5(4):267-269.
- Verhoef, P.A. 1964d. Resensie van Fensham, F.C. 1964. *Wetenskap en Bybellkunde*. Kaapstad: Human & Rousseau. NGTT, 5(4):270-272.
- Verhoef, P.A. 1965a. Resensie van Kline, M.G. (s.a.). *The treaty of the Great King*. Grand Rapids: Eerdmans. NGTT, 6(1):62-63.
- Verhoef, P.A. 1965b. *Belangrike nuwe tydskrifte*. NGTT, 6(4):193-196.
- Verhoef, P.A. 1965c. Resensie van Parrot, A. 1964. *Abraham en zyn tyd*. Nijkerk: Callenbach. NGTT, 6(4):242-243.
- Verhoef, P.A. 1966. Resensie van Bloemendaal, W. 1966. *De tekst van het Oude Testament*. Baarn: Bosch & Koenig. NGTT, 7(4):246-247.
- Verhoef, P.A. 1967. Resensie van Miskotte, H.H. 1966. *Letter en Geest, om het verstaan van het Oude Testament in de Rooms-Katholieke Kerk*. Nijkerk: Callenbach. NGTT, 8(4): 239-240.
- Verhoef, P.A. 1968. Resensie van Kroeze, J.H. 1967. *Die tuin van Eden*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel. NGTT, 9(3):189.
- Verhoef, P.A. 1969a. *Die gesag van die Ou Testament in die Christelike kerk*. NGTT, 10(3):135-153.
- Verhoef P.A. 1969b. Resensie van Aharoni, Y. & Avi-Yonah, M. 1968. *The Macmillan Bible Atlas*. New York: Collier-Macmillan. NGTT, 10(3):180.
- Verhoef, P.A. 1970a. Resensie van Snijders, L.A. 1969. *Jesaja. Deel I (POT)*. Nijkerk: Callenbach. NGTT, 11(2):126.
- Verhoef, P.A. 1970b. Resensie van Roubos, K. 1969. *1 Kronieken (POT)*. Nijkerk: Callenbach. NGTT, 11(3):204-205.
- Verhoef, P.A. 1970c. *Die nuwe Engelse Bybel*. NGTT, 11(4):220-232.
- Verhoef, P.A. 1972. *Maleachi (COT)*. Kampen: Kok.
- Verhoef, P.A. 1977. *Die weg en brug tussen Ou Testamentiese teks en prediking*. NGTT, 18(2):145-157.
- Verhoef, P.A. 1983. *Jesaja 7:1-9:6, 'n woord vir (ons?) krisis?* NGTT, 24(3):247-254.
- Verhoef, P.A. [1970] 1980. *Some thoughts on the present-day situation in Biblical theology*. NGTT, 21(1):65-80.
- Verslag van Die Kommissie vir aktuele vraagstukke oor Die Christen se houding tot die oorlog*, 1948. *Die Gereformeerde Vaandel*, 16(6):7-8.
- Viljoen, J. v. Z. 1939a. *Preek: Laat ons klaarmaak en optrek na Betel. Die Kerkbode*, 4/1/1939,
- Viljoen, J. v. Z. 1939b. *Die Sondagskoolkonvensie. Die Kerkbode*, 8/3/1939, 434.
- Viljoen, P.J. 1957a. *Karakters uit die Skrif. Deel 1*. Kaapstad: NGKU.
- Viljoen, P.J. 1957b. *Karakters uit die Skrif. Deel 2*. Kaapstad: NGKU.

- Viljoen, P.J. 1957c. *Karakters uit die Skrif*. Deel 3. Kaapstad: NGKU.
- Vorster, J.D. 1934. [Brief aan die Redakteur]. *Die Soeklig*, 12:63.
- Vorster, J.D. 1935a. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 23/10/1935, 821.
- Vorster, J.D. 1935b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 13/11/1935, 970-971.
- Vorster, J.D. 1935c. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/12/1935, 1136.
- Vorster, J.D. 1936a. Interkerkisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 4(9):273-277.
- Vorster, J.D. 1936b. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 22/1/1936, 186.
- Vorster, J.D. 1947a. Die rassevraagstuk volgens die Skrifte. *Die Gereformeerde Vaandel*, 15(8):4-6.
- Vorster, J.D. 1949a. A'Brakel en die piëtisme. *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(6):12.
- Vorster, J.D. 1949b. Die sinode en die C.N.O. *Die Gereformeerde Vaandel*, 17(9):2-3.
- Vorster, J.D. 1958. Terug in die dae van Van der Kemp en Read? *Die Kerkbode*, 9/7/1958, 54-55.
- Vorster, J.D. 1959. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 24/6/1959, 1073.
- Vorster, J.D. & Krige, J.J. 1933. Konfessionele vereniging. *Die Soeklig*, 11:379-381.
- Vorster, J.D. & Potgieter, F.J.M. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 18/3/1936, 582-583.
- Vorster, J.D., Potgieter, F.J.M., Hattingh, C.Ss & De Vos, J.F. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Gereformeerde Vaandel*, 3:183-184.
- Vorster, J.N. 1988. The use of Scripture in fundamentalism. In: Mouton, J., Vorster, W.S. & Van Aarde, A.G. *Paradigms and progress in theology*, 155-157. Pretoria: HSRC.
- Vorster, P.W. 1937. Die noodsaaklikheid van 'n Christelike universiteit. *Die Gereformeerde Vaandel*, 5(3):89-92.
- Vorster, P.W. & Koornhof A.M.H. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 12(2):316-317.
- Vorster, W.S. 1971. The meaning of *parrêsia* in the letter to the Hebrews. *Neotestamentica*, 5:51-59.
- Vorster, W.S. 1972. The gospel of John as language. *Neotestamentica*, 6:19-27.
- Vorster, W.S. 1974. Concerning semantics, grammatical analysis and Bible translation. *Neotestamentica*, 8:21-42.
- Vorster, W.S. 1975. Heterodoxy in 1 Jn. *Neotestamentica*, 9:87-97.
- Vorster, W.S. 1977a. The structure of Mt. 13. *Neotestamentica*, 11:130-138.
- Vorster, W.S. 1977b. Some remarks on contemporary New Testament scholarship – methodology and the study of the New Testament. *Theologia Evangelica*, 10(2): 27-40.
- Vorster, W.S. 1977c. 'n *Ou boek in 'n nuwe wêreld: gedagtes rondom die interpretasie van die Nuwe Testament*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, W.S. 1979a. *Aischunomai en stamverwante woorde in die Nuwe Testament*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, W.S. 1979b. Moderne eksegesi van die Nuwe Testament – 'n ondermyning van Skrifgesag? *HTS*, 35(1):119-130.

- Vorster, W.S. 1980a. Teksoort evangelie en verwysing. *Theologia Evangelica*, 27-48.
- Vorster, W.S. 1980b. The function of the use of the Old Testament in Mark. *Neotestamentica*, 14:62-72.
- Vorster, W.S. 1981a. *Wat is 'n evangelie?* Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Vorster, W.S. 1981b. Gelykenisse in konteks. Matteus 13 en die gelykenisse van Jesus. *HTS*, 41(1):148.
- Vorster, W.S. 1982. De struktuuranalise in Klijn, A.F.J. (red.) 1982. *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, 127-152. Kampen: Kok.
- Vorster, W.S. 1983. 1 Enoch and the Jewish literary setting of the New Testament. *Neotestamentica*, 17:1-14.
- Vorster, W.S. 1984a. The use of Scripture in the N.G. Kerk: a shift of paradigm or of values? In: Hofmeyr, J.W. & Vorster, W.S. (ed.) 1984. *New faces of Africa. Essays in honour of Ben (Barend Jacobus) Marais*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, W.S. 1984b. The historical paradigm – its possibilities and limitations. *Neotestamentica*, 18:109.
- Vorster, W.S. 1986a. The New Testament and narratology. *Tydskrif vir literatuurwetenskap*, 2:52-62.
- Vorster, W.S. 1986b. Readings, readers and the succession narrative. An essay on reception criticism. *ZAW*, 98:351.
- Vorster, W.S. 1987a. Rudolf Bultmann as historikus. *HTS*, 43(1):138-159.
- Vorster, W.S. 1987b. Op weg na 'n post-kritiese Nuwe-Testamentiese wetenskap. *HTS*, 43(3):374-394.
- Vorster, W.S. 1987c. Characterization of Peter in the gospel of Mark. *Neotestamentica*, 21:57-76.
- Vorster, W.S. 1989. The in/compatibility of methods and strategies in reading or interpreting the Old Testament. *Ote (NS)*, 2(3):53-63.
- Vorster, W.S. (ed.) 1979. *Scripture and the use of Scripture*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, W.S. (ed.) 1980. *The Spirit in biblical perspective*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, W.S. (ed.) 1984. *Sexism and feminism in theological perspective*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, W.S. (ed.) 1985. *Views on violence*. Pretoria: UNISA.
- Vosloo, W. 1976. Die vrou van Hosea – 'n ontugtige. *NGTT*, 17(3):159-174.
- Vosloo, W. 1978a. Die Abrahamsbeloftes in die Abrahamsvertelling in Genesis: 'n literêre en teologiese analise. DD-proefskrif: Universiteit van Pretoria.
- Vosloo, W. 1978b. Balance structures in the Old Testament. *Theologia Evangelica*, 12(1):48-60.
- Vosloo, W. 1982. Die historiese betroubaarheid van die aartsvadervertelling. 'n Beknopte bespreking van die huidige debat n.a.v. die jongste publikasies. *Skrif en Kerk*, 3(1):44-57.
- Vosloo, W. 1983. Resensie van Fensham, F.C. & Pienaar, D. 1982. *Geskiedenis van ou Israel*. *NGTT*, 24(1):97-98.
- Wagner, A.J. 1930. Godsdienigeskiedenis. *Het Zoeklicht*, 8:17-18.

- Warfield, B.B. 1970. What is Calvinism? In: Warfield, B.B. 1970. *Selected shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, Vol. I. Nutley: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Wassenaar, G.M.C. 1940. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 7/1/1940, 234-235.
- Wassenaar, G.M.C. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 15/3/1944, 230.
- Wassenaar, G.M.C. 1948. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 16/1/1948, 1393-1394.
- Wassenaar, G.M.C. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 6/11/1935, 924.
- Watson, S.C.E. 1939. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 1/2/1939, 226.
- Weich, S.F. 1925. Het Calvinisme als 'n leerstellig begrip. *Het Zoeklicht*, 3:299-305.
- Weich, S.F. 1927a. Een psalm van David. *Het Zoeklicht*, 5:69-76.
- Weich, S.F. 1927b. Een psalm van David. *Het Zoeklicht*, 5:101-106.
- Weich, S.F. 1927c. Een psalm van David. *Het Zoeklicht*, 5:136-143.
- Weich, S.F. 1927d. Die psalmtitels. *Het Zoeklicht*, 5:239-250.
- Weich, S.F. 1927e. Die outeurskap van die psalms. *Het Zoeklicht*, 5:332-342.
- Weich, S.F. 1929a. Paulus en Skrifinspirasie. *Het Zoeklicht*, 7:139-148.
- Weich, S.F. 1929b. Paulus en Skrifinspirasie. *Het Zoeklicht*, 7:164-170.
- Weich, S.F. 1929c. Paulus en Skrifinspirasie. *Het Zoeklicht*, 7:204-211.
- Weidtmann, A.E. 1944. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 10/5/1944, 409.
- Weiss, P.F.D. 1941. Die Boek. *Die Kerkbode*, 18/6/1941, 2025-2026.
- Weiss, P.F.D. 1942a. Calvinisme in latere tye en ander lande. *Die Kerkbode*, 15/4/1942, 551-554.
- Weiss, P.F.D. 1942b. Calvinisme in latere tye. *Die Kerkbode*, 20/5/1942, 716-717.
- Weiss, P.F.D. 1942c. Calvinisme in latere tye. *Die Kerkbode*, 17/6/1942, 835-836.
- Weiss, P.F.D. 1945. Rasseverhoudings. *Die Kerkbode*, 21/3/1945, 256.
- Weiss, P.F.D. 1950a. Die oudste Hebreeuse manuskripte. *Die Studiekring*, 1(1):30-34.
- Weiss, P.F.D. 1950b. Jakob Laban se broer? *Die Studiekring*, 1(1):36.
- Weiss, P.F.D. 1950c. Terafim en efod. *Die Studiekring*, 1(2):2-7.
- Weiss, P.F.D. 1951a. Resensie van Rowley, H.H. (ed.) 1951. Resensie van *The Old Testament and modern study*. Oxford: Clarendon. *Die Kerkbode*, 26/12 1951, 1313.
- Weiss, P.F.D. 1951b. Die teks van die Ou Testament. *Studiekring*, 1(3):23-27.
- Weiss, P.F.D. 1951c. Kweekskool Stellenbosch: Rede prof. Verhoef. *Studiekring*, 1(3):28.
- Weiss, P.F.D. 1956. Nuwe lig uit donker grotte. *Die Kerkbode*, 31/10/1956, 802-803, 807.
- Weiss, P.F.D. 1959. Die Seuns van God in Gen. 6:1-4. *HTS* 14/2-3, 53-65.
- Welmenende, [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/3/1936, 479.
- Wessels, A.M. 1936. Mnr. Groen van Prinsterer. *Die Kerkbode*, 5/2/1936, 259-260.
- Wessels, A.M. 1939. Dr. H. Colijn. Een woord voor onze tijd. *Die Kerkbode*, 18/1/1939, 121-122.

- Wessels, W.G. 1935. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 27/11/1935, 1083-1084.
- Wessels, W.J. 1985. Jeremia se opvatting van die koningskap. 'n Ontleding van Jeremia 21:1 tot 23:8. DTh-proefskrif, UNISA.
- Wethmar, C.J. 1977. *Dogma en verstaanshorison*. Amsterdam: Rodopi.
- Wethmar, C.J. 1981. Dogma, kerugma en geskiedenis. Enkele voorlopige gesigspunte in verband met hulle onderlinge verhoudinge. *Skrif en Kerk*, 2(2):51-63.
- Wethmar, C.J. 1984. Die kerk as draer van die goddelike Woord. *Skrif en Kerk*, 5:53-59.
- Wethmar, C.J. 1988. Homologie en hermeneutiek. *HTS*, 44(3):665-683.
- Wetten en Bepalings voor het bestuur der Nederduitsch-Gereformeerde Kerk in Zuid-Afrika*. 1864. Kaapstad: N.H. Marais.
- Wiegand, H.J. 1949. Eerste stadsring in die Vrystaat. *Die Kerkbode*, 25/5/1949, 1246-1247.
- Wijna, J.J. 1956. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 8/2/1956, 257.
- Wilcocks, D. 1936. Die plek van die rede in die godsdiens. *Die Soeklig*, 14:314-316.
- Woest, G.D. 1934. Die opleiding van evangeliedienare in die Transvaal. *Die Kerkbode*, 6/6/1934, 1044-1046.
- Wolters, A. 1983. World-view, philosophy and rationality in Hart, H., Van der Hoeven, J. & Wolterstorff, N. 1983. *Rationality in the Calvinian tradition*, 113-131. Lanham: University Press of America.
- Wolterstorff, N. Thomas Reid on Rationality. In: Hart, H., Van der Hoeven, J. & Wolterstorff, N. 1983. *Rationality in the Calvinian tradition*, 43-69. Lanham: University Press of America.
- Wright, G.F. ca. 1912. The testimony of the monuments to the truth of the Scriptures in *The fundamentals. A testimony to the truth*, Vol. II, 7-28. Chicago: Testimony Publishing Co.
- Yssel, A.S.E. 1936. [Brief aan die Redakteur]. *Die Kerkbode*, 4/3/1936, 478.
- Zahn, J.M. 1924. Luther, en de kritiek van de Bijbel. *Het Zoeklicht*, 2:238-241.