

Heilshistorische exegese
Herman Ridderbos

Verschenen in J. van Gelderen, C. Houtman, *Profiel. Theologiebeoefening in Kampen 1970-1990*, Kampen 2004, 53-70

Riemer Roukema

Toen Herman Nicolaas Ridderbos op 13 november 1936 aan de Vrije Universiteit bij professor F.W. Grosheide *cum laude* promoveerde op zijn studie *De strekking der Bergrede naar Mattheüs*, was duidelijk dat zich in zijn persoon een kundig exegeet had gekwalificeerd. Hij was toen 27 jaar oud en sinds 1934 predikant van de Gereformeerde Kerk te Eefde-Gorssel. In 1939 werd hij predikant in Rotterdam-Charlois, waar hij in 1941 het eerste deel van *Het evangelie naar Mattheüs* in de serie Korte Verklaring der Heilige Schrift voltooide¹. Op 21 januari 1943 trad hij, in een moeilijk tijdsgewricht, als opvolger van Seakle Greijdanus aan als hoogleraar Nieuwe Testament van de Theologische Hogeschool te Kampen². In deze functie heeft hij een indrukwekkende stroom van publicaties het licht doen zien. Zien wij af van zijn zeer talrijke artikelen en enkele brochures, dan komen wij tot de volgende opsomming van Ridderbos' boeken³.

In 1946 verscheen het tweede deel van *Het Evangelie naar Mattheüs* in de Korte Verklaring. Tevens publiceerde hij in dat jaar een uitwerking van zijn rectorale rede *Zelfopenbaring en zelfverberging. Het historisch karakter van Jezus' messiaansche zelfopenbaring volgens de synoptische evangeliën*. In 1950 verscheen zijn omvangrijke studie *De komst van het Koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën*. Daarna heeft Ridderbos zijn onderzoeksterrein verbreed en publiceerde hij, in 1952: *Paulus en Jezus. Oorsprong en algemeen karakter van Paulus' Christus-prediking*. Hij karakteriseerde dit boek als een 'Inleiding tot Paulus' (5). Zijn studie van deze apostel kwam opnieuw tot uiting in zijn commentaar *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, in 1953 te Grand Rapids verschenen in de serie The New International Commentary on the New Testament. In 1955 publiceerde hij, in een uitgave waarvan G.Ch. Aalders het eerste gedeelte had verzorgd, *Israël in het Nieuwe Testament, in het bijzonder volgens Rom. 9-11*⁴. In datzelfde jaar verscheen van zijn hand eveneens de studie *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament. Het gezag van het Nieuwe Testament*. Daarna verzorgde hij, op grond van zijn eerdere studies, een boek dat in 1957 in Grand Rapids werd uitgegeven onder de titel *When the Time had Fully Come. Studies in New Testament Theology*. In 1958 publiceerde hij een eenvoudig boekje over een hem vertrouwd thema: *Matthew's Witness to Jesus Christ. The King and the Kingdom*⁵, dat in datzelfde jaar ook in het Nederlands verscheen: *Het verborgen Koninkrijk. Handleiding tot het Evangelie van Mattheüs*. In die jaren zal hij zijn tijd vooral hebben besteed aan de voorbereiding van zijn gedegen commentaar op Paulus' brief *Aan de Romeinen*, die in 1959 uitkwam in de serie Commentaar op het Nieuwe Testament. Reeds een jaar later was zijn commentaar *Aan de Kolossenzen* gereed, die in dezelfde serie uitkwam in één band met

¹ Tenzij anders vermeld, geldt van de door Ridderbos gepubliceerde boeken dat zij zijn verschenen bij J.H. Kok te Kampen.

² Voor nadere kerkhistorische en biografische gegevens, zie E. Overeem, *Prof. Herman Ridderbos en het Gereformerd Weekblad [1945-1982]*, Kampen 1998 en B. J. Aalbers, H. Baarlink, *Herman Ridderbos. Nuchter en bewogen* (Kamper Miniaturen 8), Kampen 2002.

³ G. van der Veere heeft een overzicht van Ridderbos' belangrijkste publicaties van 1934 tot 1978 verzorgd in de hem aangeboden feestbundel *De knechtsgestalte van Christus*, Kampen 1978, 256-305.

⁴ G.Ch. Aalders, H. Ridderbos, *Israël* (Exegetica. Oud- en nieuw-testamentische studiën II,2), Den Haag 1955; Ridderbos' bijdrage staat op p. 23-73.

⁵ In de serie World Christian Books, London 1958.

Grosheide's commentaar op de brief aan de Efeziërs. Daarna duurde het tot 1966 alvorens er weer een boek van Ridderbos het licht zag, maar dat was dan ook het omvangrijkste dat hij ooit heeft gepubliceerd: *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*. Een jaar daarna verscheen zijn commentaar *De Pastorale brieven* in de serie Commentaar op het Nieuwe Testament. Een bundeling van tal van zijn artikelen en lezingen werd hem bij zijn vijftienvijftigjarig ambtsjubileum als hoogleraar in 1968 door collega's aangeboden onder de titel *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*. In 1972 mengde hij zich in de discussie over Herman Wiersinga's proefschrift *De verzoening in de theologische discussie*; Ridderbos' reactie was getiteld *Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening*. Daarna duurde het geruime tijd voor er weer een boek van zijn hand verscheen. Hoewel hij in 1975 met emeritaat ging, bekleedde hij zijn leerstoel in feite tot 1978. In die jaren heeft Ridderbos zijn onderzoek gericht op het evangelie van Johannes⁶. Zijn afscheidscollege zag in 1979 het licht onder de titel *Het Woord is vlees geworden. Beschouwingen over het eigen karakter van het Evangelie van Johannes*. In 1987 was het eerste deel van zijn commentaar op dit evangelie gereed: *Het Evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegese*. In 1992 volgde hiervan het tweede deel en was Ridderbos' theologische oeuvre voltooid. Wel schreef hij nog in 1999 een biografie van zijn vader, die van 1913 tot 1950 in Kampen hoogleraar Oude Testament was: *Jan Ridderbos. Mens*⁷.

In aansluiting hierop kunnen de herdrukken van diverse boeken vermeld worden alsmede de vertalingen in het Engels, Duits, Spaans, Portugees, Koreaans en Indonesisch. Voegt men daarbij de omstreeks 1750 opiniërende artikelen die hij van 1945 tot 1982 in het *Gereformeerd Weekblad* heeft geschreven en de vele overige artikelen van zijn hand die in andere tijdschriften en bundels in binnen- en buitenland zijn opgenomen, dan is duidelijk dat Ridderbos een zeer productief en veelzijdig schrijver was die in de Gereformeerde Kerken in Nederland en ver daarbuiten groot gezag genoot en geniet.

Het zou een ondoenlijke opgave zijn, in het bestek van deze bundel recht te doen aan het geheel van Ridderbos' werk en invloed. Daartoe zij verwezen naar de in noot 2 genoemde publicaties van Evert Overeem en van Jan Aalbers en Heinrich Baarlink⁸. In deze bijdrage zullen wij ons daarom concentreren op een beperkt onderwerp, dat evenwel voorkomt in bijna al Ridderbos' boeken en dat karakteristiek is voor zijn theologie. Met grote regelmaat heeft hij namelijk erop gewezen dat het Nieuwe Testament 'heilshistorisch' dient te worden uitgelegd. De termen 'heilshistorisch' en 'heilsgeschiedenis' zijn in de theologiebeoefening aan het begin van de eenentwintigste eeuw minder gangbaar dan in het oeuvre van Ridderbos, en voor zover zij in gebruik zijn, wordt hiermee niet altijd hetzelfde bedoeld als in zijn publicaties. Daarom zullen wij nagaan wat Ridderbos met heilshistorische exegese bedoelde en waarvan hij zich met zijn benadering wilde onderscheiden.

Om zijn visie op heilshistorische exegese in haar tijd te plaatsen, zullen wij eerst kort ingaan op de vraag waar de term 'heilsgeschiedenis' vandaan komt en beschrijven hoe deze in de eerste decennia van de twintigste eeuw in de Gereformeerde Kerken functioneerde.

'Heilsgeschiedenis' als theologisch thema

Voor de herkomst van de term 'heilsgeschiedenis' wordt veelal gewezen op de Erlanger theoloog J.Ch.K. von Hofmann, die omstreeks het midden van de negentiende eeuw zich

⁶ Zijn wetenschappelijke belangstelling voor dit evangelie blijkt eerder al uit zijn rede van 8 december 1965, 'Opbouw en strekking van de proloog van het evangelie van Johannes', opgenomen in *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, 37-57 en verschenen als 'The structure and scope of the Prologue to the Gospel of John' in *Placita Pleiadia*. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. G. Sevenster, Leiden 1966 = *Novum Testamentum* 8 (1966), 180-201.

⁷ Kamper Miniaturen 4, Kampen 1999.

⁸ Zie ook C.J. den Heyer, 'Herman Ridderbos – doctor ecclesiae', *Communiqué* 9 jrg. nr. 2 (1992), 3-15.

ervoor beijverde, de gestage historische ontwikkeling van Gods omgang met de mensheid uit de Schrift aan te tonen. Hij verklaarde de Schrift vanuit het schema *Weissagung und Erfüllung* (aldus de titel van zijn tweedelige studie uit 1841-1844) en beschouwde Christus als het midden van de geschiedenis en als het begin van haar voleinding. De christen krijgt in zijn wedergeboorte deel aan deze heilsgeschiedenis. Hofmann stelde zijn ‘heilsgeschiedelijke’ uitleg tegenover een leerstellig gebruik van de Schrift, dat inhield dat de bijbel moest dienen als een verzameling bewijsplaatsen voor de christelijke leer⁹.

Nu was Hofmann niet de eerste die oog had voor het historische karakter van Gods heilsplan dat zich ontvouwt van schepping tot voleinding. In feite heeft Irenaeus van Lyon omstreeks het jaar 180 al een heilshistorische theologie ontworpen¹⁰. Hofmanns poging om de Schrift te bevrijden uit het eenzijdig dogmatische gebruik ervan is in zekere zin verwant met het voorstel van J.Ph. Gabler uit 1787, een ‘bijbelse theologie’ te ontwikkelen, die moest worden onderscheiden van de ‘dogmatische theologie’¹¹.

Abraham Kuyper had echter Gablers term ‘bijbelse theologie’ afgewezen, onder meer omdat hiervan de suggestie uitging dat de bijbelschrijvers een theologie hadden en als theologen te werk waren gegaan, terwijl zij toch allereerst door de Heilige Geest geïnspireerd waren¹². Kuyper had daarom voorgesteld, de door Gabler bedoelde zaak aan te duiden als *historia revelationis* (‘geschiedenis van de openbaring’).

Een soortgelijk negatief oordeel had F.W. Grosheide geformuleerd over de door Hofmann voorgestelde ‘heilsgeschiedelijke’ methode¹³. Hij zag hierin wel iets goeds, maar omdat Hofmann de Schrift niet in ieder opzicht als een historisch nauwkeurig verslag beschouwde en hierin ook ‘mensenwerk’ aantrof, wees Grosheide diens benadering af.

Het gevolg was dat aan de theologische faculteit van de VU en aan de Theologische Hogeschool te Kampen het vak *historia revelationis* werd gegeven. In Kampen werd dit gedoceerd door de hoogleraar Oude Testament Jan Ridderbos. In 1994 zou Herman Ridderbos zeggen dat wat wij nu bijbelse theologie noemen, destijds *historia revelationis* heette¹⁴.

Grosheide’s afwijzing van de heilshistorische uitleg van de Schrift werd echter niet door alle gereformeerde theologen gedeeld. T. Hoekstra, hoogleraar ambtelijke vakken in Kampen, kon in zijn *Gereformeerde homiletiek* in verband met de *historia revelationis* onbevangen spreken van ‘de heilsgeschiedenis des Ouden Testaments’¹⁵. Belangrijk is in dit opzicht Klaas Schilder, die in 1934 in Kampen hoogleraar dogmatiek en ethiek was geworden. Reeds als predikant was hij omstreeks 1930 begonnen, kritiek te oefenen op de exemplarische preken over de historische teksten van de bijbel. In deze preektrant werden personen uit de bijbel aan de hoorders ten voorbeeld gehouden, maar volgens Schilder werd daarbij tekort gedaan aan de plaats die deze personen innamen in de heilsgeschiedenis¹⁶. Hij vergeleek de heilsgeschiedenis, die liep van de schepping tot Christus’ wederkomst, met het alfabet van A tot Z en met een klok waaraan was af te lezen hoever in de tijd een bepaalde geschiedenis zich afspeelde.

⁹ Zie G. Weth, *Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der Offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts*, München 1931, 81-94; K.G. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte. Hofmann – Schlatter – Cullmann*, Zollikon 1959, 19-35.

¹⁰ Zie P.L. Wansink, *Irenaeus en het Oude Testament. Gnostische en heilshistorische exegese in de tweede eeuw*, Zoetermeer 2000.

¹¹ Hierover E. Noort, ‘Tussen geschiedenis en theologie. Over valkuilen en mogelijkheden in de bijbelse theologie’, *Kerk en Theologie* 53 (2002), 202-23 (203-7).

¹² *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid* III, Kampen 1909², 166-80.

¹³ *Hermeneutiek ten dienste van de bestudeering van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1929, 120-1.

¹⁴ In G. Douma, ‘Een theologische gemeenschap ten dienste van de kerk. Een gesprek over de school met prof. dr. Herman Ridderbos’, *Communiqué* 11 jrg. nr. 2 (1994), 4-16 (7); ook in H. Ridderbos, *Jan Ridderbos. Mens*, 10.

¹⁵ *Gereformeerde homiletiek*, Wageningen z.j. [1926], 221.

¹⁶ Zie K. Runia, *Het hoge woord in de lage landen*, Kampen 1985, 116-24. Hij noemt Schilder ‘de vader van de zgn. heilshistorische prediking’.

Voor een juiste uitleg van het bijbelgedeelte was het volgens Schilder noodzakelijk de heilshistorische plaats ervan aan te geven. De heilshistorische prediking stelde hij echter niet alleen tegenover de exemplarische, maar ook tegenover de eenzijdige aandacht voor de subjectieve beleving van het geloof, zoals die voorkwam in de traditie van de Nadere Reformatie, bij de Darbisten en in de Pinksterbeweging¹⁷. Tegenover de individualisering en psychologisering van de heilsgeschiedenis, die inhield dat het ten diepste niet om Kerst, Pasen en Pinksteren zou gaan, maar om hetgeen er in ons hart gebeurt – namelijk dat Christus daar geboren wordt –, wees Schilder op de historische heilsfeiten. Dit accent bracht hij ook in tegenover de ethische en de dialectische theologie.

Vroege werken (1936-1946)

Wij keren terug naar Herman Ridderbos en gaan na op welke wijze hij heeft geschreven over ‘heilsgeschiedenis’ of, in aanverwante termen, over de zaak die ermee wordt aangeduid.

In zijn proefschrift *De strekking der Bergrede naar Mattheüs* (1936) is reeds op p. 4 een verwijzing naar de destijds gevoerde discussies te vinden. Ridderbos wijst op de grote belangstelling voor en het gezag van de bergrede, maar stelt ook dat haar betekenis niet mag worden verabsoluteerd, omdat de openbaring een geschiedenis doorloopt die niet met de bergrede is afgesloten. Met het vermelden van de ‘openbarings-geschiedenis’ sluit hij zich aan bij Kuypers terminologie. In het eerste hoofdstuk betoogt hij dat de bergrede een beeld geeft van de eerste periode van Jezus’ optreden. Het is echter opmerkelijk dat dit gezichtspunt in de rest van de dissertatie amper terugkomt. Ridderbos bespreekt de consequent immanente en de consequent eschatologische visies op het koninkrijk Gods die destijds in verband met de bergrede werden verdedigd, alsook de interpretaties die tussen deze uitersten in lagen (70-182). Hij distantieert zich van het bergrede-christendom dat werd voorgestaan door dopersen, religieus socialisten en pacifisten (199-204). Ridderbos bestrijdt dat ieder gebod uit de bergrede een onbeperkte geldigheid heeft, en verklaart de daarin gegeven geboden als illustraties van het gebod van de liefde. Hij meent dat de soms paradoxale uitdrukkingwijze naar haar aard moet worden beoordeeld en dat uitzonderingen op Jezus’ geboden niet zijn uitgesloten (242-7). Hij biedt echter geen expliciete plaatsbepaling van de bergrede in de ‘openbarings-geschiedenis’. Wel stelt hij dat de beginselen van de bergrede in het licht van de voortgeschreden openbaring moeten worden opgespoord (251); hiermee doelt hij op ‘het voortschrijden der openbaring’ in de loop van Jezus’ leven¹⁸. Hoewel hij ‘onschriftuurlijk radicalisme’ afwijst, erkent hij dat sociale en internationale gerechtigheid uit de strekking der bergrede voortvloeit (251) en dat het in de bergrede verkondigde koninkrijk zich overal wil openbaren (255-6).

Dat Ridderbos in zijn dissertatie de termen ‘heilsgeschiedenis’ en ‘heilshistorisch’ nog niet gebruikte, kan zijn oorzaak hebben in het feit dat zijn promotor Grosheide ze afwees. Ook afgezien van deze termen blijkt dat hij toen nog geen uitgewerkte visie op heilshistorische exegese had.

In het eerste deel van zijn uitleg van *Het evangelie naar Mattheüs* (1941) gebruikt hij de bedoelde termen wel, maar onopvallend. Zo verklaart hij bij Mat. 1:1 ‘dat in de geboorte van Jezus Christus de groote lijn der heilshistorie is doorgetrokken en dat deze geboorte dus geheel in overeenstemming was met de profetie en de verwachting van het Joodsche volk aangaande den komende Messias’¹⁹. In zijn studie *Zelfopenbaring en zelfverberging* (1946) bespreekt hij de kwestie waarom Jezus volgens de synoptische evangeliën niet wilde dat er tijdens zijn leven over Hem als de Messias werd gesproken. Volgens William Wrede had

¹⁷ C. Trimp, *Heilsgeschiedenis en prediking. Hervatting van een onvoltooid gesprek*, Kampen 1985, 57-65, onderscheidt zelfs elf aspecten van Schilders visie op heilshistorische prediking.

¹⁸ Dit is op te maken uit zijn uitleg in *Het evangelie naar Mattheüs I*, 1941, 83.

¹⁹ Op p. 19. Zie ook p. 217 (bij Mat. 11:12) en p. 290 (bij Mat. 16:2-3).

Jezus zich nooit voor de Messias gehouden, volgens Albert Schweitzer was zijn messiasschap toekomstig. Ridderbos wijst beide interpretaties af en stelt dat ‘het de taak der exegeese en der historia revelationis [is] de Christusprediking der evangeliën in haar eigen aard en strekking te verstaan’ (26-7). Hij erkent dat de evangeliën ‘historische tendensgeschriften’ zijn, ‘die niet in de eerste plaats met het doel van den historicus maar met dat van den evangelieverkondiger zijn vervaardigd’ (29). Daarbij verdringt het christologisch gezichtspunt soms het historische (32). Ridderbos acht het echter ‘voor geen tegenspraak vatbaar, dat het beeld, dat de evangeliën ons aangaande Jezus’ zelfopenbaring als den Christus geven, *bepaald is door de historie van Jezus’ leven op aarde*’, zodat er geen sprake kan zijn van een ‘geantidateerd beeld van den verhoogde Christus’ (39-40; cursivering H.N.R.). Toch erkent hij dat Jezus ‘nergens met de pretentie de Christus te zijn onder het volk optreedt’ (41). Dit motief van Jezus’ zelfverberging treft hij zakelijk ook aan in het evangelie van Johannes, hoezeer het ‘Christuskerugma’ bij Johannes verder ook afwijkt van dat van de synoptici (66-9). Ridderbos meent dat de geboden geheimhouding voortvloeit uit het karakter van Jezus’ messiasschap, daar zij telkens in verband staat met zijn lijden en sterven (77). Hij wijst op de oudtestamentische achtergrond van de lijdende Knecht des Heren (79) en merkt op dat Jezus ook in zijn lijden en sterven de verborgen Christus was en tot het einde toe moest zijn (83). Tenslotte komt hij te spreken over de ‘heilshistorische beteekenis en werking’ van Jezus’ lijden en sterven; hiermee bedoelt hij dat, onafhankelijk van wat mensen daarvan begrijpen, diens lijden en sterven ‘een objectieve en forensische beteekenis’ hebben. ‘Immers: wát er geschiedt, wordt niet geweten, eer het geschied *is*. Het ligt achter hetgeen een mensch daarin zien kan. En daarom: wat zich afspeelt tusschen Jezus en *den Vader*, tusschen den Messias en *zijn God*, dat bepaalt de beteekenis en het karakter van zijn lijden en dood’ (84; cursivering H.N.R.). Hij wijst dan op Mar. 10:45 en 14:24 als teksten die spreken van Jezus’ ‘plaatsbekleding in het lijden’. Daarin ‘ligt de zin van zijn verborgen messiaanschen lijdensgang’ (84).

Voor het eerst spreekt Ridderbos hier nadrukkelijk van de ‘heilshistorische’ betekenis van Jezus’ lijden en dood. Van nu aan zal deze term in zijn werken een centrale plaats innemen.

De komst van het Koninkrijk (1950)

In zijn nog steeds lezenswaardige boek *De komst van het Koninkrijk* valt de term ‘heilshistorisch’ met grote regelmaat. In de Inleiding verklaart hij wat de oorzaak hiervan is. In eerdere studies had hij al gereageerd op de liberale voorstellingen van Jezus van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw. Sommige elementen hieruit wist hij te waarderen, bijvoorbeeld dat Albert Schweitzer opnieuw de nadruk had gelegd op het eschatologische karakter van Jezus’ prediking. Naar Ridderbos’ oordeel sloeg de pendule bij Schweitzer echter veel te ver door. Ook in de existentialistische interpretaties van Karl Barth en Rudolf Bultmann kon hij zich, ondanks gedeeltelijke waardering, niet vinden. In Oscar Cullmann (die doceerde in Straatsburg, Parijs en Basel) had Ridderbos echter een geestverwant gevonden die hem sterk heeft geïnspireerd. In het boek *Christus und die Zeit. Die Urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* van 1946 had Cullmann betoogd dat het lineaire tijdsbegrip kenmerkend is voor de bijbelse eschatologie en soteriologie²⁰. Hij beschouwde de heilsgeschiedenis als het hart van de nieuwtestamentische verkondiging en meende dat wie dit ontkent, zich tegen de christelijke prediking stelt. Cullmann verwierp de reconstructies van exegeten als Schweitzer en Bultmann, omdat het in het evangelie verkondigde heil juist is gebonden aan een voortgaand tijdsgebeuren dat verleden, heden en toekomst omspant. ‘Het was alsof ik daarop zat te wachten’, zo merkte Ridderbos op²¹. Bovendien gaven in die tijd ook andere exegeten blijk van het inzicht dat het door Jezus gepredikte koninkrijk zowel gekomen als toekomstig was, en dus

²⁰ Zie ook Cullmanns door Ridderbos genoemde cahier *Le retour du Christ. Espérance selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel/Paris 1945².

²¹ In een gesprek op 13 januari 2004.

niet alleen immanent reeds gekomen, en evenmin eenzijdig eschatologisch. Ridderbos noemt onder meer de namen van J. Jeremias, E. Stauffer, H.M. Matter en W.G. Kümmel.

In deze ontwikkeling staat zijn studie *De komst van het Koninkrijk*. Hij stelt daar: ‘Wat Jezus verkondigt is niet een tijdloze waarheid, en wat Hij brengt is niet slechts een nieuwe spiritualiteit, een nieuwe gezindheid. Evenmin is het een nieuwe maatschappij-vorm (in de zin van de Social Gospel) of een zich langzaam naar de voleinding ontwikkelende, door mensen gevoerde, actie. De komst van het koninkrijk Gods is wel degelijk, in de zin der Oudtestamentische en Joodse apokalyptiek, te zien als de realisering van het grote heilshistorische drama. Deze realisering is echter niet slechts een zaak van de toekomst. Zij is ingegaan. De grote wisseling der aeonen heeft plaatsgehad. Het midden der geschiedenis ligt in Christus’ komst, in zijn overwinning van de demonen, in zijn dood en opstanding’ (20).

Na twee hoofdstukken over het Oude Testament, het Jodendom en Johannes de Doper, beschrijft Ridderbos in de hoofdstukken 3 tot 7 op welke wijze volgens de synoptische evangeliën het koninkrijk der hemelen met de komst van Jezus is aangebroken. De titels van enkele paragrafen luiden bijvoorbeeld: De Boze overwonnen, Jezus’ wondermacht, Het spreken in gelijkenissen, Het uitblijven van het gericht, De knecht des Heren, Het koninkrijk en het kruis, Het evangelie der armen, De vergeving der zonden, Het Vaderschap Gods, De vervulling der wet, De toepassing van de eis der liefde. Daarbij spreekt Ridderbos niet alleen van vervulling, maar ook van voorlopigheid. ‘Het koninkrijk is gekomen en toch laat de vervulling nog op zich wachten’ (103-4).

Hoofdstuk 8 is gewijd aan de komst van het koninkrijk en de kerk. Anders dan liberale exegeten gaat Ridderbos uit van de echtheid van Jezus’ uitspraken over de kerk volgens Mat. 16:18-19 en 18:15-17 (288-95). Hij verwerpt de gedachte, dat Jezus een spoedige algehele komst van Gods koninkrijk verwachtte, zodat de eerste christenen over het uitblijven daarvan teleurgesteld raakten. In Ridderbos’ heilshistorische visie is er dus plaats voor een door Jezus zo bedoelde kerk. In hoofdstuk 9, dat handelt over de komst van het koninkrijk en het Heilig Avondmaal, betoogt hij dat ‘de specifieke heilshistorische betekenis van het Avondmaal niet in de eerste plaats gelegen is in het eschatologische uitzicht, dat Jezus hier opent, maar veelmeer in het verband tussen het Avondmaal en Jezus’ zoendood’ (353). Hij beschouwt het Avondmaal niet als een opstandingsmaal, maar als een verzoeningsmaal waarin ‘goede Vrijdag’ centraal staat (366).

In hoofdstuk 10 gaat hij tenslotte uitvoerig in op de in het Nieuwe Testament waargenomen *Naherwartung*. Ridderbos erkent dat de synoptische evangeliën ‘direct-eschatologische uitspraken’ van Jezus over de nabije komst van het koninkrijk bevatten (bijv. Mat. 10:23; Mar. 9:1; 13:30). Exegeten als Schweitzer hadden die teksten serieus genomen en eruit geconcludeerd dat Jezus zich ten aanzien van de spoedige algehele komst van het koninkrijk van God had vergist. Voor Ridderbos is het echter uitgesloten dat Jezus zich kon hebben vergist. Met verwijzing naar Cullmann en anderen benadrukt hij dat Christus’ dood en opstanding de voorlopige vervulling van de komst van het koninkrijk der hemelen hebben gebracht, waarop tot de parousie de ‘genade-tijd’ volgt. Hij concludeert dat Jezus niet de indruk heeft willen wekken dat Hij binnen afzienbare tijd terug zou komen, maar met een langere termijn rekening gehouden heeft, of althans geen termijn heeft gesteld (436-7, 443).

Uit Ridderbos’ beschouwingen over dit onderwerp wordt duidelijk dat het hem moeite gekost heeft, aan de teksten over het nabije einde recht te doen. Het valt op dat de term ‘heilshistorisch’ in dit slothoofdstuk ontbreekt.

Achteraf kan worden geconstateerd dat hij van de theologie van de synoptische evangeliën inzake de toekomstverwachting een verantwoorde weergave heeft geboden. Voor Ridderbos viel de theologie van de synoptici echter goeddeels samen met Jezus’ eigen prediking. De opvatting dat de ervaringen van de vroegchristelijke gemeenten zijn verwerkt in de opschriftstelling van Jezus’ prediking kent hij, maar wijst hij af.

De heilsgeschiedenis en de nieuwtestamentische canon (1955)

In *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament* (1955) laat Ridderbos zien welke consequenties zijn visie op de heilsgeschiedenis heeft voor het ontstaan en het gezag van de nieuwtestamentische canon. Hij verklaart dat de canongeschiedenis behoort tot de kerkgeschiedenis en niet meer tot de heilsgeschiedenis (35, 61). Desondanks stelt hij dat het gezag van de nieuwtestamentische canon zijn oorsprong vindt in de heilsgeschiedenis, dat wil zeggen in Christus. Naar zijn inzicht heeft Christus ‘*de formele gezagsinstantie van de canon in het leven geroepen, waaraan de prediking van het evangelie voor alle toekomst zijn oorsprong en maatstaf ontleent*’ (36; cursivering H.N.R.). Dit houdt in dat Christus heeft gewild dat zijn apostelen zouden overleveren – en dus ook schriftelijk zouden overleveren – hetgeen in de volheid des tijds (Gal. 4:4) is geschied. Ridderbos spreekt dan van ‘voortgaande openbaring’ (39). De geschriften van de apostelen bevatten de vastlegging van de mondelinge overlevering, die bovendien door de verhoogde Christus wordt gedragen (40-51). Ook verwijst Ridderbos naar de inspiratie door de Geest (38, 66-7). Hij verdedigt het zo bedoelde gesloten karakter van de canon (59-68). Hij meent overigens dat niet alle nieuwtestamentische geschriften door een apostel geschreven hoeven te zijn, maar dat het erom gaat dat zij de apostolische overlevering bevatten (71). Hij stelt dat de canon in zijn heilshistorische betekenis niet het product van de christelijke gemeente is, maar dat de gemeente veeleer is bestemd het product van deze canon te zijn (59). Zo heeft de canon de kerk voortgebracht (87).

In zijn beschouwingen beroept hij zich meermalen op Cullmann²². Het is duidelijk dat zijn visie dat Christus de vorming van de canon zo heeft bedoeld, samenhangt met zijn opvatting dat Christus niet de indruk heeft willen wekken dat zijn wederkomst spoedig zou plaatsvinden. In deze visie kwam er dus nog een tijd voor de kerk, en heeft Christus aan de kerk niet alleen de Geest, maar ook de nieuwtestamentische canon nagelaten.

Nadat Ridderbos de nieuwtestamentische canon in de heilsgeschiedenis, dus in Christus’ bedoeling, heeft gefundeerd, gaat hij in op de aard van het gezag van het Nieuwe Testament. Hij verklaart enerzijds dat de boodschap van het Nieuwe Testament staat of valt met de feitelijkheid van het historische gebeuren waarvan het de proclamatie is (111). Anderzijds heeft hij er oog voor dat de evangelisten zich een betrekkelijke vrijheid hebben veroorloofd bij de weergave van het hun overgeleverde getuigenis en bij het gebruik van elkanders geschriften (130). Het gezag van de nieuwtestamentische geschriften kwalificeert hij aldus: ‘Het Nieuwe Testament is geen openbaringsboek in die zin, dat het in al zijn uitspraken, direct of indirect, een antwoord bedoelt te geven op de vragen, waarvoor het menselijk leven ons stelt’ (115). Het is dan ook niet bedoeld om ‘ons allerlei theoretische of praktische wetenschap of inzicht te verschaffen, welke als zodanig niet voortvloeien uit de openbaring Gods in Jezus Christus’ (144). Ridderbos wijst dan op het heilshistorische karakter van de kennis die het Nieuwe Testament biedt (145). Zo blijkt dat de term ‘heilshistorisch’ hier een inperkende betekenis krijgt ten aanzien van een fundamentalistische uitleg van de Schrift, volgens welke niet alleen de heilsfeiten, maar ook allerlei andere gegevens als historische feiten moeten worden opgevat.

Studies van Paulus (1952-1966)

In Ridderbos’ uitleg van de brieven van Paulus komt voornamelijk een ander aspect van zijn gebruik van de term ‘heilshistorisch’ naar voren. In zijn studie *Paulus en Jezus* (1952) merkt hij op: ‘Lange tijd heeft men, onder invloed van het grondthema van de reformatie, de rechtvaardiging door het geloof als de eigenlijke inhoud van Paulus’ evangelie beschouwd en daaromheen (...) de overige inhoud van zijn brieven gegroepeerd’ (66). Ridderbos erkent dat

²² Overigens legde Cullmann ook andere accenten dan Ridderbos. Zo stelt hij in *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique*, Neuchâtel/Paris 1953, 43: ‘Nous sommes absolument d’accord avec la théologie catholique lorsqu’elle insiste sur le fait que l’Eglise elle-même a fait le Canon’ (cursivering O.C.).

de rechtvaardiging door het geloof mede tot de kern van Paulus' prediking behoort en niet een secundaire 'Kampfeslehre' was (aldus Wrede), of een 'neven-krater' die zich gevormd had in de 'hoofd-krater' van de mystieke verlossingsleer van het 'zijn in Christus' (aldus Schweitzer). Ridderbos' bezwaar tegen de verabsolutering van de rechtvaardiging door het geloof is echter 'dat men op deze wijze gevaar loopt Paulus' prediking te ontdoen van de heilshistorische dynamiek, waardoor zij gedreven en gedragen wordt en te maken tot een tijdloze behandeling van de grote levensvraag: hoe zijt gij rechtvaardig voor God?'. Wanneer Paulus wordt verstaan vanuit deze persoonlijke vraag, gaat immers verloren dat hij zich een heraut wist van de komst van de 'volheid des tijds' en van het nieuwe dat in Christus in de tijd is gekomen (66-7).

In zijn commentaren op de brieven van Paulus komt dit accent op de heilsgeschiedenis regelmatig terug. Ridderbos wijst erop dat Paulus schrijft over de geschiedenis die God aangaat met Israël en de mensheid, van Adam, Abraham, Mozes en de profeten tot het in Christus verschenen heil²³. Dit impliceert dat wanneer Paulus over de doop schrijft, hij het niet in de eerste plaats heeft over een mystieke of ethische vernieuwing van de mens, maar over een vernieuwing in heilshistorische, eschatologische zin. Dit houdt in dat de gedoopte wordt ingelijfd en opgenomen in hetgeen in Christus eenmaal is geschied. Hiervoor gebruikt Ridderbos ook de term 'corporatief' (*Aan de Romeinen* 114, 125), hetgeen betekent dat de gelovige deel uitmaakt van een collectief dat eerst onder de zonde viel en later door Christus is verlost. Aldus wil hij de aandacht afwenden van een mystieke en op de individuele geestelijke ontwikkeling gerichte uitleg van Paulus. Volgens Ridderbos ging het de apostel niet om wat de individuele gelovige spiritueel of mystiek ervoer wanneer hij gedoopt werd en evenmin om een schema van geestelijke vooruitgang en de constatering van groei in zedelijk leven. Naar zijn inzicht komt alle nadruk bij Paulus te liggen op hetgeen de gelovige in Christus heeft ontvangen, zonder dat het nadrukkelijk gaat om wat de gelovige daarbij persoonlijk ervaart. Of, in Ridderbos' woorden: 'Het corporatieve, heilshistorische gezichtspunt verklaart zowel de forensische als de ethische verlossing van de zonde' (*Aan de Romeinen* 125). Zijn nadruk op de heilshistorische uitleg van Paulus is zo groot, dat hij bij de behandeling van de 'sterken' en 'zwakken' in Rom. 14 zelfs opmerkt dat Paulus daar *niet* uit een heilshistorisch, maar uit een pastoraal gezichtspunt schrijft (302)²⁴.

In zijn monumentale boek *Paulus* (1966) bevestigt Ridderbos dat zijn heilshistorische uitleg, die hij daar in verband brengt met Luther en Calvijn, staat tegenover wat hij dan noemt de 'heilsordelijke' interpretatie, waarbij hij denkt aan het piëtisme, mysticisme en moralisme. In de heilsordelijke verklaring van Paulus wordt 'de nadruk verlegd naar het individuele toeëignings-proces van het in Christus geschonken heil en naar de mystieke en morele uitwerking daarvan in het leven der gelovigen' (6-7). Met instemming geeft hij twee zinnen uit de conclusies van Wrede weer: 'Het eigenlijke en ook nieuwe van Paulus bestaat daarin, dat hij de heilsfeiten, de menswording, de dood en de opstanding van Christus tot het fundament van de religie heeft gemaakt. De heilsgeschiedenis is de ruggegraat van het paulinisch Christendom' (14)²⁵.

Met deze heilshistorische visie op Paulus heeft Ridderbos een instrument in handen waarmee hij zich onderscheidt van de benadering van de godsdiensthistorische school en van Schweitzers mystieke interpretatie. Tegenover Bultmanns ontmythologisering van de eschatologie en diens existentialistische lezing van Paulus stelt hij dat er in diens visie geen plaats is voor 'een eschatologische heilsgeschiedenis in de zin van een naar de voleinding voortschrijdende reeks van reeds plaats gevonden en nog te verwachten gebeurtenissen in Christus' (37). Volgens

²³ Bijv. *The Churches of Galatia* 129, 135, 137, 147-8; *Aan de Romeinen* 20, 81, 98, 112, 124, 125, 128, 129, 134, 135, 203, 251, 261; *Aan de Kolossenzen* 181, 203, 205-6.

²⁴ In *Paulus* 356 merkt hij iets dergelijks ook op bij Paulus' vermaning aangaande de overheid in Rom. 13.

²⁵ Ridderbos ontleent dit aan W. Wrede, *Paulus*, Tübingen 1907², 103-4.

deze nadruk op het heilshistorische, corporatieve tegenover het individuele en mystieke, vindt naar Ridderbos' inzicht Paulus' leer van het nieuwe leven haar uitgangspunt niet in het nieuwe 'scheepsel', maar in de nieuwe 'schepping'. Zo verklaart hij 2 Kor. 5:17: 'Indien iemand in Christus is, is hij (behoort hij tot de) nieuwe schepping. De oude dingen zijn voorbij gegaan, zie! nieuwe dingen zijn gekomen'. Dit betreft volgens Ridderbos niet in de eerste plaats de individuele wedergeboorte, het individuele verleden en de persoonlijke vernieuwing (224). Evenzo duidt het deelhebben aan de Geest niet op een subjectieve bewustzijnstoestand, maar op een objectieve bestaanswijze (242).

Evenals in eerdere studies legt Ridderbos in zijn uitleg van Paulus de nadruk op de gekomen vervulling van Gods beloften: 'Zie, nu is het de tijd des welbehagens, zie, nu is het de dag des heils' (2 Kor. 6:2). Daarbij onderscheidt hij tussen het 'reeds' en het 'nog niet' (544). Wel erkent hij dat Paulus geen rekening gehouden heeft met een eeuwenlange ontwikkeling van het tegenwoordige wereldbestel (546)²⁶. Hij wijst erop dat de apostel enerzijds schrijft: 'de tijd is kort' (1 Kor. 7:29) en anderzijds in 2 Tess. 2 waarschuwt tegen een overspannen *Nah-erwartung* (547, 571). Anders dan veel historisch-kritische exegeten erkent Ridderbos 2 Tessalonicenzen als een echte brief van Paulus²⁷.

In Ridderbos' visie dat Paulus heilshistorisch en niet heilsordelijk moet worden uitgelegd, valt de overeenstemming met Schilder op. Ook is er verwantschap te bespeuren met Karl Barth, die weinig op had met de geloofservaringen van de vrome mens. Naar Ridderbos' eigen zeggen werd hij echter in dit opzicht vooral door Cullmann geïnspireerd. Bovendien zal de hernieuwde opkomst van de Pinksterbeweging in de jaren zestig van de twintigste eeuw hem in zijn visie hebben bevestigd. In een nadien gepubliceerde radiotoespraak²⁸ gaat hij in op de uit Pinksterkringen afkomstige opvatting, dat iemand die gelovig is en op Christus vertrouwt daarom nog niet met de Heilige Geest is gedoopt. Daartegenover stelt hij dat volgens Paulus 'wij allen' die gedoopt zijn in de gemeente zijn ingelijfd en met de Geest gedoopt zijn (1 Kor. 12:13). Op deze uitzending en dit artikel kreeg hij veel kritische reacties van mensen die hem verweten te schrijven over wat hij zelf niet verstond, omdat hij geen ruimte bood aan het werk van de Geest. Hun bezwaar was vooral dat hij geloven in Christus en gedoopt zijn met de Geest te dicht op elkaar betrok; het geloof zou daarentegen een eerste etappe zijn op de weg naar de doop met de Geest. Ridderbos wijst dan op het heilshistorische karakter van de in het boek Handelingen verhaalde uitstortingen van de Geest²⁹. Daarmee wil hij niet – zo schrijft hij – ertegen opponderen dat zulke manifestaties van de Geest zich nog kunnen voordoen, maar het gaat hem erom dat volgens de Schrift de Geest is gegeven aan allen die in Christus zijn gedoopt en gelovig aan zijn tafel aanzitten. Daarbij wijst hij op de rijkdom van het geloof in Christus, dat hij een 'levend, worstelend, biddend beginsel in de mens' noemt. Hij weerspreekt de hem verweten opvatting dat een gelovige automatisch de Geest heeft en erkent dat 'wie meent te staan moet toezien niet te vallen' (1 Kor. 10:12). Hij handhaaft echter zijn bezwaar tegen hen die verschil maken tussen 'Christus hebben' en 'de Geest hebben'.

Het Evangelie naar Johannes (1987-1992)

Het valt op dat de ondertitel van Ridderbos' tweedelige commentaar op het vierde evangelie luidt: *Proeve van een theologische exegese*. Hij verklaart zijn aandacht voor de theologische exegese zo, dat het hem vooral gaat om de strekking van de evangelieverkondiging die de evangelist voor ogen gestaan moet hebben (I, 9). Hoewel ook in deze boeken meermalen de

²⁶ Zo ook Cullmann, *Le retour du Christ* 25, 28.

²⁷ Ook sommige historisch-kritische exegeten beschouwen 2 Tess. echter als een echte brief van Paulus; zo J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, London/New York 1998.

²⁸ Uitgezonden op 13 juni 1965; gepubliceerd in *Gereformeerd Weekblad* 20 jrg. (18 juni 1965), 370-1.

²⁹ *Gereformeerd Weekblad* 21 jrg. (16 juli 1965), 10-11.

term ‘heilshistorisch’ voorkomt³⁰, is het gebruik ervan weinig specifiek en ontbreekt hij in de inleidende paragraaf ‘Geschiedenis en openbaring’ (I, 22-5). Ridderbos benadrukt dat in dit evangelie niet de betekenis van de geschiedenis als zodanig wordt teruggedrongen, maar erkent dat de chronologie er meestal slechts marginale betekenis heeft (I, 24, 137). Het zou echter een misvatting zijn te menen dat hij ‘theologische exegese’ heeft willen bedrijven in die zin, dat het in dit evangelie alleen om de boodschap ofwel de theologie gaat en niet om de feitelijkheid van hetgeen erin wordt verhaald (II, 359-60).

De strekking van Ridderbos’ heilshistorische exegese

Wij komen toe aan enkele conclusies. Wij hebben gezien dat Ridderbos de termen ‘heilsgeschiedenis’ en ‘heilshistorisch’ tegenover diverse andere opvattingen plaatst. Zijn inzicht dat het Nieuwe Testament heilshistorisch moet worden verstaan, houdt in dat God de komst van zijn koninkrijk in de concrete geschiedenis van de mensheid heeft beloofd. Met de komst van Christus is deze belofte voorlopig vervuld. Christus heeft echter niet aangekondigd dat na zijn opstanding de geschiedenis spoedig ten einde zou zijn, alsof het koninkrijk weldra in al zijn volheid zou aanbreken. Eerst volgt nog de tijd van de kerk, die deelt in de voorlopige vervulling van de belofte van het koninkrijk. Met deze visie onderscheidde Ridderbos zich ten eerste van die exegeten die de komst van het koninkrijk eenzijdig immanent opvatten, zodat het dus met Christus’ komst reeds op aarde gekomen is. Ten tweede onderscheidde hij zich van hen die, zoals Schweitzer, alle aandacht hadden verlegd naar het eschatologische karakter van Jezus’ prediking van Gods koninkrijk. In deze visie was er immers geen oog voor de in Christus reeds aangebroken vervulling van Gods beloften. Ten derde onderscheidde Ridderbos zich van Bultmann, voor zover deze alle nadruk legde op de beslissing die de mens, los van ieder concreet verloop van de geschiedenis, voor de gekruisigde Christus moest nemen. Ridderbos zette zijn visie op heilshistorische exegese echter niet alleen in tegen liberale exegeten. Voor zover de traditionele reformatorische Schriftinterpretatie ‘heilsordelijk’ was georiënteerd, dus was gericht op de geestelijke ontwikkeling en ervaringen van de gelovige mens, stelde Ridderbos – dit ten vierde – hier tegenover dat het in de Schrift daar niet om gaat. Volgens hem wordt in de bijbel alle nadruk gelegd op wat er ‘objectief’ en ‘forensisch’ in Christus voor de mensheid is geschied. Dit betekent dat wie in Christus gelooft en gedoopt is, zijn aandacht niet moet richten op het eigen vrome innerlijk, maar op Christus in wie God zijn beloften schenkt.

Ten vijfde zette Ridderbos zijn visie op heilshistorische exegese in tegen een naïeve fundamentalistische uitleg van de Schrift, volgens welke ook al die zaken die niet direct met de heilsfeiten van doen hadden als historische feiten moesten worden opgevat. Dit inzicht komt naar voren in zijn betoog dat Christus het ontstaan van de canon van het Nieuwe Testament heeft bedoeld, zodat ook deze in de heilsgeschiedenis is gefundeerd.

Ridderbos’ doorwerking

Tot slot willen wij kort ingaan op de vraag in hoeverre Ridderbos’ werk tot op heden doorwerkt.

Wereldwijd worden zijn boeken gebruikt door orthodox-gereformeerde en evangelicale theologen. Zij waarderen dat hij vasthoudt aan de historiciteit van de heilsfeiten en niet allerlei nieuwtestamentische brieven als pseudepigrafisch beschouwt. Maar ook buiten deze kringen geniet hij nog steeds gezag. Zo zijn in Dunn’s *The Theology of Paul the Apostle* van 1998 (zie n. 27) vele verwijzingen naar Ridderbos’ boek over Paulus te vinden.

In Nederland worden vooral zijn commentaren op de brieven van Paulus, zijn boek over Paulus en zijn commentaar op het evangelie van Johannes gebruikt, maar dit betekent niet dat

³⁰ Bijv. *Het Evangelie naar Johannes* I, 12, 67, 131, 372, 380, 388; II, 50, 66, 109, 321.

zijn specifieke visie op heilshistorische tegenover heilsordelijke exegese momenteel nog veel ingang vindt. Alom klinkt immers de roep om ervaring van het geloof en spiritualiteit. De visie dat een gedoopte objectief en corporatief in Christus is opgenomen en zich dus niet met zijn subjectieve geloofservaringen hoeft bezig te houden, wordt, sinds ook de Barthiaanse prediking aan invloed heeft verloren, door weinigen meer gedeeld. Naar aanleiding van kritische vragen van de Generale Synode³¹ schenkt de Theologische Universiteit Kampen sinds enkele jaren aandacht aan de persoonsvorming, emotionele ontwikkeling en spirituele groei van de studenten.

In de studie van het Nieuwe Testament worden Ridderbos' boeken aan onze universiteit niet meer als tentamenstof opgegeven. Hoewel hij inzichten uit de historisch-kritische exegese niet *en bloc* afwees, heeft hij hiervan toch overwegend afstand gehouden³². De laatste decennia zijn echter de exegetische methoden waarvan Ridderbos zich voornamelijk heeft gedistantieerd, aan onze instelling geaccepteerd. Bijgevolg worden aan studenten nu nieuwere studies opgegeven. Met betrekking tot Ridderbos' invloed dient men evenwel in ogeschouw te nemen dat zijn omvangrijkste studies *De komst van het koninkrijk* en *Paulus. Ontwerp van zijn theologie* kunnen worden gerangschikt bij de 'bijbelse theologie'³³, en dat dit vak in Kampen sindsdien intensief is en wordt beoefend. Onder begeleiding van zijn tweede opvolger C.J. den Heyer (hoogleraar van 1992 tot 2001) zijn tal van studenten in dit vak afgestudeerd. In Den Heyers voorliefde voor de 'bijbelse theologie' kan stellig de invloed van zijn leermeester worden waargenomen. Methodisch en inhoudelijk is Den Heyer echter andere wegen gegaan.

In de naoorlogse decennia is Ridderbos van groot belang geweest voor de vorming van tal van studenten, predikanten en gemeenteleden van de Gereformeerde Kerken in Nederland en daarbuiten. Hij had een heldere visie op het evangelie van Christus en waaide niet met alle winden mee. Hij was ontvankelijk voor nieuwere ontwikkelingen, maar wist er ook afstand van te houden. In vergelijking met Kuyper, Greijdanus en Grosheide betoonde hij een grotere openheid voor de kritische vragen ten aanzien van de historiciteit van de Schrift. Het is onvermijdelijk dat de posities inmiddels toch weer zijn verschoven. Het kenmerkt zijn grootheid dat hij hiervoor begrip toont.

³¹ Zie J.D. Dekker e.a., *In lumine tuo videmus lumen. Verslag van de Commissie Spiritualiteit*, Theologische Universiteit Kampen 1996, 1.

³² Zie zijn kritische bespreking van T. Baarda, *De betrouwbaarheid van de evangeliën*, Kampen 1967, in *Gereformeerd Weekblad* 22 jrg. (5 mei, 12 mei, 19 mei, 16 juni 1967), 322, 328, 330-1, 338-9, 371-2.

³³ Zie ook H.N. Ridderbos, 'De Theologie van het Nieuwe Testament', in A.F.J. Klijn (red.), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, Kampen z.j. [1982], 173-90.