

“...DIE GESPROKEN HEEFT DOOR DE PROFETEN”

De Schrift in de context van de pneumatologie

H. van den Belt

Abstract

This article advocates a pneumatological understanding of the authority of Scripture. John Calvin discussed the authority of Scripture in the introduction of the *Institutes*, but maintained that the *testimonium* of the Spirit and the *autopistia* of Scripture belonged to the soteriological work of the Spirit. Word and Spirit were also closely tied in the early church, for instance in the Niceno-Constantinopolitan statement that the Spirit has spoken through the prophets. The pneumatological concept of Scripture's authority strengthens the cause of the theory of 'organic inspiration' (Herman Bavinck) and is helpful in addressing the problems of a critical, though believing, approach of Scripture.

Vanaf het begin van de ontwikkeling van de gereformeerde theologie heeft de leer van de Heilige Schrift een plaats gehad in de prolegomena. Gods openbaring is zo fundamenteel voor de theologie dat het voor de hand ligt om allereerst vast te stellen waarom de Bijbel gezag heeft. Toch is deze insteek niet zonder problemen. De aanvaarding van de Schrift als het Woord van God is immers gegrond in het getuigenis van de Heilige Geest. De Schriftleer hoort thuis in de pneumatologie. In de geloofsbelijdenis van Nicea wordt beleden dat de Heilige Geest gesproken heeft door de profeten. Kan deze insteek de gereformeerde theologie verder helpen bij de beantwoording van vragen over de aard van de inspiratie en over de wetenschappelijke bestudering van de Schrift?

In dit artikel wordt een aanzet gegeven door (1) de spanning te schetsen in de Schriftleer bij Calvijn, (2) in te gaan op de achtergrond van de zinsnede uit de geloofsbelijdenis van Nicea, (3) het organische concept van de inspiratie in dit licht te plaatsen en (4) enkele praktische conclusies te trekken op het snijvlak van bijbelwetenschap en systematische theologie.

Spanningen rond het gezag van de Schrift bij Calvijn

De autopistie van de Schrift wordt vaak geïnterpreteerd als het zelfgetuigenis van de Schrift. Dat leidt gemakkelijk tot het misverstand dat de Bijbel het Woord van God is

omdat de Bijbel zegt dat de Bijbel het Woord van God is, een cirkelredenering. De autopistie van de Schrift is veeleer de goddelijke majesteit waarmee het Woord tot ons komt door de kracht van de Heilige Geest. De autopistie van de Schrift en het getuigenis van de Geest zijn intrinsiek aan elkaar verbonden. De Schrift kan nooit zonder de Geest als het Woord van God worden aanvaard (*testimonium*), maar als de Schrift aanvaard wordt, gebeurt dat vanwege de Schrift zelf (*autopistie*).

Calvijn bleef gedurende zijn hele leven werken aan zijn *Institutio Christianae Religionis* en de Franse vertalingen. De paragrafen over het gezag van de Schrift ontwikkelde hij op verschillende fronten.¹ In de editie van 1539 behandelde hij voor de eerste keer het gezag van de Schrift. Van katholieke zijde werd de kritische vraag gesteld hoe wij kunnen weten dat de bijbelboeken van goddelijke oorsprong zijn zonder het gezag van de kerk. Calvijn antwoordde dat het net is alsof iemand vraagt “van waar wij zullen leren, het licht te onderscheiden van de duisternis, het wit van het zwart, het zoet van het bitter? Want de Schrift brengt een *sensus* van haar waarheid met zich mee, dat even helder is, als dat wat witte en zwarte dingen van hun kleur, en zoete en bittere van hun smaak meebrengen.”² Zo verwoordde hij de autopistie van de Schrift zonder het woord zelf te gebruiken. Het ging hem om de diepste zekerheid van het geloof voor aangevochten en bestreden gewetens. Daarom mocht het gezag van de Schrift niet gefundeerd worden in het menselijke en feilbare gezag van de kerk, maar moest het bewijs daarvan “hoger dan van menselijke redeneringen, beoordelingen of gissingen gehaald worden, namelijk van het inwendig getuigen van de Heilige Geest”³

In dezelfde editie noemde Calvijn echter ook een aantal redelijke argumenten voor het gezag van de Schrift, waaronder de *consensus* van de kerk. Deze argumenten hadden voor de gelovigen een functie tot bevestiging en versterking van hun vertrouwen in de Schrift. Op deze wijze kon Calvijn het gezag van de kerk toch een bescheiden plaats geven.⁴ Het getuigenis van de kerk van alle tijden en plaatsen zag hij als een bevestiging van het getuigenis van de Geest in het hart van de gelovigen. Dat was iets fundamenteel anders dan de fundering van het Schriftgezag in de institutionele kerk van Rome. De redelijke argumenten, waaronder ook de eenvoudige stijl en de wonderlijke eenheid van de Schrift, hadden daarnaast een functie tegenover de vertegenwoordigers van de radica-

-
- 1 Voor een uitvoerige bespreking van de verschuivingen in de verschillende edities van de *Institutie*, verwijs ik naar mijn proefschrift: Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*, Leiden 2008, 13-70.
 - 2 J. Calvijn, *Joannis Calvini Opera selecta*, P. Barth en G. Niesel (red.), München 1926-1936, [Calvijn, *OS*], 3, 67. In de editie van 1559: J. Calvijn, *Institutie* 1.7.2.
 - 3 “...ab interiori spiritus sancti testificatione.” Calvijn, *OS* 3, 69. In de uiteindelijke editie van 1559 wordt het “...ab arcano testimonio Spiritus.” Calvijn, *Institutie* 1.7.4.
 - 4 “Grundlegend für das Verhältnis von Schrift und *consensus ecclesiae* ist die Unterordnung des letzten unter das Wort Gottes, die Calvin mit anderen Reformatoren teilt.” M. Becht, *Pium consensum tueri: Studien zum Begriff “consensus” im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin*, Münster 2000, 513.

le Reformatie, de *Libertins Spirituelz* die met een beroep op de Geest de dode letter van de Schrift verwierpen.⁵ Calvijn wilde zijn eigen positie tegen de radicalen afschermen door de nauwe verbinding tussen Woord en Geest te handhaven en te benadrukken dat de Geest het Woord niet waar maakt, maar slechts zichtbaar maakt dat het Woord waar is.

Accentverschuiving in 1550

Calvijn besprak in 1550 het bekende citaat van Augustinus: “Ik zou het Evangelie niet geloven, als het gezag van de katholieke Kerk mij daartoe niet bewoog.”⁶ In zijn uitleg trok Calvijn de conclusie dat Augustinus niet sprak over het gezag dat de Schrift heeft voor de gelovigen, maar voor de ongelovigen. Augustinus bedoelde te zeggen, dat – als hij nog een vreemdeling zou zijn van het geloof – hij niet anders bewogen kon worden om het Evangelie als waarheid van God te omhelzen, dan door het gezag van de kerk.

Door deze uitleg veranderde bij Calvijn de functie van de kerk met betrekking tot het Schriftgezag. De kerk was nu niet alleen een argument voor de gelovigen achteraf, maar ook een middel om ongelovigen te overtuigen. Hoewel Calvijn opnieuw benadrukte dat het gezag van de kerk niet voldoende was voor het zaligmakende geloof, veroorzaakte zijn bespreking van het citaat van Augustinus een accentverschuiving in zijn eigen opvattingen. Het eenvoudige concept dat de gelovigen verzekerd werden vanwege de majesteit van de Schrift en door het getuigen van de Geest, werd onderbroken door de vraag hoe ongelovigen overtuigd konden worden. Het gezag van de kerk kon uiteindelijk geen geloofszekerheid verschaffen, maar wel voorbereiden om de Schrift te accepteren.

Daarnaast werd Calvijn in deze periode ook geconfronteerd met sceptische humanisten. Zo ontving hij een brief uit Parijs over een groep ‘atheïsten,’ die de godheid van Christus loochenden en de geloofwaardigheid van het Nieuwe Testament in twijfel trokken.⁷ In 1550 publiceerde Calvijn *De Scandalis*, een traktaat over bezwaren in de humanistische kring tegen de positie van de Reformatie. De sceptici wonnen aan invloed in de

5 Het is nog niet mogelijk gebleken om de opponenten van Calvijn precies te specificeren. M. van Veen, ‘Introduction’, in J. Calvijn, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, M. van Veen (red.), Geneve 2005, 9–41, 11.

6 “Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.” Augustinus, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 5. *Patrologia Latina*, J.P. Migne (red.), Parijs 1844–1890, vol. 42, 176. Voor een uitvoerige bespreking van dit citaat, zie M.J.J.P. de Kroon, ‘Wij geloven in God en in Christus. Niet in de kerk’: Wessel Gansfort en Martin Bucer met een woord van Augustinus en een geschrift van Wessel uit de bronnen vertaald en toegelicht, Kampen 2004, 17–59. Voor Calvijns uitleg, zie M.J.J.P. de Kroon, ‘Augustinus’ Epistula fundamenti in de uitleg van Johannes Calvijn’, in: A. van de Beek en W.M. van Laar (red.) *Sola Gratia: Bron voor de Reformatie en uitdaging voor nu*, Zoetermeer 2004, 70–86.

7 A.L. Herminjard, *Correspondance des Reformateurs dans les pays de langue francaise: 1542–1543*, Genève 1893, vol. 8, 233. J. Calvin, *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, G. Baum, E. Cunitz en E. Reuss (red.) Braunschweig 1863–1900 [Calvijn, CO], vol. 11, 494.

Franse aristocratie. Ze hadden kritiek op de Franse Katholieke Kerk maar bekritiseerden ook de Reformatie scherp. Calvijn schreef in de *Institutie* van 1550 dat het hem niet moeilijk zou vallen om het gezag van de Schrift te bewijzen met redelijke argumenten en de verachters van de Bijbel het zwijgen op te leggen. De toon was opvallend polemisch: als de godvruchtige mensen de argumenten goed overwegen, “zullen zij voldoende gewa-pend zijn om het geblaf van goddelozen tot zwijgen te brengen.”⁸ Een en ander had tot gevolg dat Calvijn in 1550 sterker dan in de eerdere edities het gezag van de Schrift verdedigde op rationele gronden. Hij breidde de argumenten niet alleen uit in aantal, door onder andere de ouderdom van de Schrift en de vervulling van de profetieën toe te voegen, maar wijzigde ook de functie van de argumenten. Calvijn verdedigde tegenover de sceptische humanisten het gezag van de Schrift los van het getuigenis van de Geest.

Deze accentverschuiving was mede een gevolg van zijn keuze om het gezag van de Schrift te plaatsen in de inleiding van de *Institutie*. De wijze waarop hij het Schriftgezag formuleerde was voluit pneumatologisch, maar de plaats in de ‘prolegomena’ lokte toch de vraag uit naar het Schriftgezag los van het getuigenis van de Geest. Calvijn bleef daarin ambivalent; enerzijds vertrouwde hij er op dat hij de waarheid van de Schrift wel kon aantonen, anderzijds hield hij sterk vast aan de noodzaak van het *testimonium* voor de innerlijke geloofsovertuiging van de waarheid van het Woord. Zo kwam er een extra spanning in de tekst van de *Institutie*, die voortvloeide uit de spanning in Calvijn zelf tussen de humanist en de reformator.

Opmerkelijk genoeg sloot Calvijn de behandeling van het Schriftgezag in 1550 af met een korte opmerking: “Ik zal nu niet over dit onderwerp uitweiden, omdat elders zich weer een gelegenheid zal voordoen, om over deze zaak te handelen. Laat ons nu alleen weten, dat dit alleen een waar geloof is, dat de Geest van God aan onze harten verzegelt.”⁹ Blijkbaar voelde hij zich toch wat ongemakkelijk bij de positionering van het Schriftgezag in de *Institutie*. Hij behandelde de Schrift aan het begin, omdat de Schrift fundamenteel is voor de *cognitio Dei*. Toch vond hij dat de bespreking van de relatie tussen Woord en Geest eigenlijk thuishoorde in de pneumatologie.

De autopistie van de Schrift (1559)

Calvijn introduceert het begrip *autópistos* in de laatste editie van de *Institutie* (1559) om opnieuw te benadrukken dat de geloofs zekerheid rust op de Schrift en onafhankelijk is van het gezag van de kerk of van de rationele argumenten. “Laat dit daarom vaststaan, zij die door de Heilige Geest innerlijk onderwezen zijn, vinden rust in de Schrift, die in zichzelf overtuigend (*autópistos*) is – en dus niet onderworpen moet worden aan rationele bewijsvoering – terwijl de zekerheid die zij bij ons verdient, te danken is aan het getuigenis van de Heilige Geest.”¹⁰

8 Calvijn, *OS* 3, 77. In de editie van 1559: Calvijn, *Institutie* 1.8.8.

9 Calvijn, *OS* 3, 71. In de editie van 1559: Calvijn, *Institutie* 1.7.5.

10 Calvijn, *OS* 3, 71. Calvijn, *Institutie* 1.7.5.

In deze ene zin keert Calvijn terug naar zijn oorspronkelijke positie, zonder de discussie met de humanisten te schrappen. De Schrift zelf is de enige basis voor het geloof. Daarin vinden de gelovigen houvast en rust. Er is geen extern gezag waar de Schrift op rust. Noch het gezag van de kerk, noch rationele argumenten maken de Schrift betrouwbaar. Hij ontleent het Griekse woord *autóistos* aan de antieke Griekse filosofie en geeft er een eigen theologische inkleuring aan.¹¹ *Autóistos* werd in de klassieke logica gebruikt voor een *axioma* uit de wiskunde. Axioma's zijn van zichzelf inzichtelijk, zij bewijzen zichzelf, zoals de stelling dat het geheel altijd groter is dan een deel van het geheel, een van de axioma's van Euclides.¹² Calvijn bedoelde daarmee echter niet dat de Schrift voor iedereen evident is, maar dat de gelovigen door het getuigenis van de Heilige Geest zodanig rust vinden in de Schrift, dat zij buiten de Schrift zelf niets nodig hebben om het gezag van de Schrift te funderen.

Hoewel bij Calvijn Woord en Geest onlosmakelijk verbonden waren, leidde zijn keuze om het gezag van de Schrift in de inleiding van de *Institutie* te bespreken, in de gereformeerde orthodoxie uiteindelijk tot een objectivering van het Schriftgezag. De autopistie van de Schrift kwam in de latere ontwikkeling losser te staan van het werk van de Geest. De autopistie werd gezien als logische noodzakelijkheid; zoals alle wetenschappen in het Aristotelische model uitgingen van onbewijsbare *principia*, zo moest ook de theologie, als *scientia*, een *principium* hebben. Dat *principium* moest voor protestantse theologen de Heilige Schrift zijn. Alle *principia* hadden een axiomatisch karakter en dus moest ook de Schrift een axiomatisch karakter hebben. Daarnaast kreeg de werking van de Heilige Geest meer en meer zelfstandige aandacht, los van het gezag van de Schrift. Naast de Schrift als *principium externum* kwam de werking van de Geest als *principium internum*. Zo verloor het gezag van de Schrift in de gereformeerde theologie geleidelijk haar pneumatologische karakter en werd de bespreking van het Schriftgezag gezien als een inleiding die aan de eigenlijke theologiebeoefening voorafging.¹³

Calvijn gaf aan dat dit onderwerp in de leer van de Heilige Geest thuishoorde. In de latere ontwikkeling van de gereformeerde theologie was er van verlegenheid geen sprake meer, maar werd het Schriftgezag het vanzelfsprekende uitgangspunt van de theologie. De vraag hoe een christen kon weten dat de Bijbel het Woord van God was, speelde nauwelijks meer een rol. Het gezag van de Schrift werd gezien als een objectief gegeven.

De gereformeerde theologie kan Woord en Geest niet nauw genoeg op elkaar betrekken. De behandeling van het gezag van de Schrift behoort tot de pneumatologie en niet tot de prolegomena. De Schrift hoort niet thuis in het voorhof der heidenen, maar in het

11 Van den Belt, *Authority of Scripture*, 74-84.

12 T.L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 3de druk, New York 1956, vol. 1, 155. Vergelijk Cf. A. Huning, 'Per se notum', in: J.F. Ritter en K. Gründer (red.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971-, vol. 7, 262-266, 262. Vergelijk P. Aubenque, 'Prinzip I Antike', *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, 1336-1345.

13 Van den Belt, *Authority of Scripture*, 117-177.

heilige der heiligen. De tafelen van de wet lagen in de ark van het verbond onder het verzoendeksel.

Het Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum

De gereformeerde intentie om het gezag van de Schrift pneumatologisch te verstaan herinnert aan de geloofsbelijdenis van Nicea. De zinsnede “die gesproken heeft door de profeten” is met de belijdenis aangaande de godheid van de Heilige Geest toegevoegd tijdens het oecumenisch concilie van Constantinopel in 381. De Griekse woorden *to lalesan dia ton propheton* gaan echter wel terug op oudere tradities.¹⁴ Een van de voorlopers van de formulering van Constantinopel is te vinden in de *Ancoratus* (374) van Epiphanius, bisschop van Salamis: “en wij geloven in de Heilige Geest, die gesproken heeft in de wet, gepredikt heeft in de profeten, is neergedaald bij de Jordaan, die spreekt in de apostelen en woont in de heiligen.”¹⁵ Het is opvallend dat de verwijzing naar het spreken in de wet en de profeten hier vooropgesteld wordt, terwijl het in het *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* de afsluiting vormt van de belijdenis aangaande de Heilige Geest. Ook blijkt uit deze uitgebreidere formulering dat de continuïteit tussen het Oude en het Nieuwe Testament in het geding is.¹⁶ Dezelfde Geest die als een duif op Jezus neerdaalde bij de Jordaan, dezelfde Geest die spreekt in de apostelen, dezelfde Geest die woont in de heiligen, heeft ook gesproken in de wet en de profeten. De nadruk ligt op de eenheid van de oude en de nieuwe bedeling.

Dat wordt bevestigd door een aantal citaten van kerkvaders. Zo schrijft Origenes in een samenvatting van de apostolische leer in de vorm van een trinitarische belijdenis: “en dat deze Geest alle heiligen zowel de profeten als de apostelen heeft geïnspireerd, en dat er niet één Geest was in de mannen van de oude bedeling en een andere Geest in hen die geïnspireerd werden met de komst van Christus, wordt duidelijk geleerd in al de kerken.”¹⁷

Cyrellus van Jeruzalem benadrukt dat dezelfde Geest in het Oude en in het Nieuwe Testament gesproken heeft. Bij hem is een citaat te vinden dat veel lijkt op dat van

14 De Latijnse tekst luidt “qui locutus est per prophetas”. H. Denzinger en A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 32ste ed., Barcelona 1963, 150.

15 Denzinger, Schönmetzer, *Enchiridion*, 44. Het citaat is uit de zogenaamde langere tekst (*Formula longior*). In de kortere versie van de geloofsbelijdenis (*Formula brevior*) is de formulering “die gesproken heeft door de profeten” identiek met die van het *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*.

16 Het participium van de aoristus (*lalesan*) zou ook kunnen wijzen op voortgaande profetie in de nieuwtestamentische gemeente, maar deze uitleg lijkt toch erg onwaarschijnlijk gezien het verband waarin de uitdrukking steeds voorkomt bij de voorlopers van het *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*.

17 Origenes, *De principiis*, Inleiding, 4. Cf. J. Pelikan en V. Hotchkiss, *Creeeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven 2003, vol. 1, 63.

Origenes: “dat niet de ene Geest in de wet en de profeten en een andere in de evangeliën en de apostelen geweest is, dat het veelmeer een en dezelfde Heilige Geest is, die in het Oude en Nieuwe Testament de goddelijke geschriften gesproken heeft.”¹⁸

Gnostiek

Ook Irenaeus benadrukt tegenover de gnostici dat de Schriften door de Geest geïnspireerd zijn. In de ‘regel der waarheid’ vat hij de geloofsinhoud samen: “(Wij geloven) in één God, de almachtige Vader, die hemel en aarde, de zee en alles wat daarin is, heeft gemaakt; en in de ene Christus Jezus, de Zoon van God, die voor onze zaligheid vlees is geworden; en in de Heilige Geest die door de profeten de heilsbeschikkingen van God bekend heeft gemaakt.”¹⁹ Die heilsbeschikkingen betreffen de komst van Christus, zijn lijden, sterven opstanding en wederkomst in heerlijkheid. Irenaeus benadrukt dat het christelijke geloof geen nieuwe leer is, maar wortelt in het Oude Testament. De Schriften zijn volkomen, omdat zij door het Woord Gods en door Zijn Geest zijn uitgesproken.²⁰

De gnostici, die de anti-oudtestamentische lijn van Marcion doortrokken, misbruikten het OT om aan te tonen dat de God van Israël, de Scheppergod, een demiurg van lagere orde was. Voor Irenaeus was de Schrift de scheidsrechter tussen gnosis en kerk, daarom benadrukte hij de volkomenheid en de duidelijkheid van de Schrift.²¹ Voor de gnostici stond Jezus die als de *Logos* die de waarheid openbaarde en het leven bracht tegenover de oudtestamentische profeten die zij als de dode zwetsers zagen.²²

De zinsnede uit het *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* gaat in origine mischien zelfs wel terug op Justinus Martyr, die in zijn *Eerste Apologie* (155) niet alleen sprak over “de profetische Geest” en maar ook met betrekking tot de doop zei dat christenen gewassen zijn “in de naam van de Heilige Geest, die door de profeten alle dingen betreffende Jezus heeft voorgezegd.”²³ Uiteindelijk speelt Hebr. 1:1 mogelijk zelfs een rol, maar in die Bijbeltekst ontbreekt de verbinding met de Heilige Geest.

18 Cyrillus van Jeruzalem, *Catechese* 17,5. Vergelijk *Catechese* 16,3.

19 Irenaeus, *Adversus Haereses* 1.2. Cf. voor de Nederlandse vertaling E.P. Meijering, *Geschiedenis van het vroege christendom: van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*, Amsterdam 2004, 245.

20 Irenaeus, *Adversus Haereses* 2.28.10. Cf. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg 1966, 70. Vergelijk E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1954, 129.

21 Brox, *Offenbarung, Gnosis*, 48, 97.

22 Aldus het gnostieke *Evangelie van Thomas*, Logion 52, 53. Cf. Brox, *Offenbarung, Gnosis*, 55. Volgens Irenaeus sprak echter de *Logos* van het NT ook al tot Mozes. Wat Mozes en de andere profeten verkondigen zijn de eigen woorden van Christus. Irenaeus, *Adversus Haereses* 4.9.2, 4.3.1. Cf. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture*, 133.

23 Justinus Martyr, *Eerste Apologie*, 1.13, 1.61. Cf. Pelikan en Hotchkiss, *Creeds & confessions* 1, 46, 47. Cf. R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 93.

Uit deze korte verkenning van een aantal teksten uit de vroege kerk blijkt dat de nauwe verbinding tussen Woord en Geest een onomstreden vroegchristelijke traditie is. Calvijn beweegt zich dus op dit punt in de lijn van de kerk der eeuwen. Daarbij is het natuurlijk wel de vraag of hij met zijn nadruk op het getuigenis van de Geest in het hart van de gelovigen tegenover de institutionele kerk ook op één lijn zit met de vroege kerk. Het is wel opvallend dat de tekst van de belijdenis van Nicea en Constantinopel en de voorlopers daarvan gericht blijken te zijn tegen de gnostieke verachting van het Woord en dan met name van het Oude Testament. Ook op dat punt is de overeenkomst met Calvijn evident. Ook hij beroept zich op de Geest tegenover de verachters van het Woord en ook zijn theologie wordt gekenmerkt door de eenheid van de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament, die door dezelfde Geest geïnspireerd zijn.

Er zijn ook verschillen. De kerkvaders belijden dat de Geest dezelfde is die in de wet en de profeten tot Israël gesproken heeft. Het evangelie is dus niets nieuws, er is continuïteit. Calvijn belijdt dat de Schriften van het Oude en Nieuwe testament het Woord van God zijn en dat een christen dat alleen maar weet door de Geest die de Schriften heeft geïnspireerd en laat resoneren in het hart. In de vroege kerk wordt de Geest meer bepaald door het Woord, bij Calvijn wordt het Woord meer bepaald door de Geest. Toch is er bij beiden een wisselwerking.

Calvijn's pneumatologische insteek onderging een accentverschuiving door de discussie met radicale humanisten. Om de vergelijking compleet te maken, zou de vraag beantwoord moeten worden hoe door de apologeten omgegaan is met het gezag van de Schrift op het forum van de heidense filosofie, maar dat voert voor dit artikel te ver. Actueler voor de gereformeerde theologie is de vraag hoe de systematisch theologische lijnen vanuit de vroege kerk en vanuit Calvijn kunnen worden doorgetrokken naar het concept van de inspiratie en naar de praktische vragen vanuit de bijbelwetenschap.

Organische inspiratie

De inspiratie is niet beperkt tot het moment dat de bijbelschrijvers de tekst hebben opgeschreven, maar is een blijvende eigenschap van de Schrift. De inspiratie is te veel als historisch feit gezien – waarbij de vraag hoe die inspiratie precies tot stand kwam alle aandacht kreeg. Het belangrijkste is niet dat David en Paulus geïnspireerd werden om te schrijven, maar dat de psalmen en brieven vandaag nog doorademd zijn van de Geest van God. Een pneumatologische insteek schept ruimte om de nadruk te leggen op dit aspect. In het kader van de prolegomena wordt de inspiratie geobjectiveerd en wordt er op het gezag van de Schrift afgedongen met een beroep op de resultaten van historisch-kritisch onderzoek. Wie daarentegen de nadruk legt op de intrinsieke overtuigingskracht van het levende Woord, kan de vraag van de wordingsgeschiedenis van dat Woord gemakkelijker relativeren.

Herman Bavinck behandelt de Schrift weliswaar in de prolegomena, maar probeert wel in de lijn van Calvijn de verbinding tussen Woord en Geest volledig te honoreren. Bij hem zijn de Schrift – het *principium externum* van de theologie – en het geloof of de werking van de Geest – het *principium internum* van de theologie – onlosmakelijk met

elkaar verbonden. Bij Bavinck vind je ook de nadruk op de blijvende theopneustie van de Schrift. Dit begrip, waaraan hij de voorkeur geeft boven het begrip inspiratie, heeft een dubbele betekenis; hij gebruikt het niet alleen voor de oorsprong van de bijbel, maar ziet het ook als een blijvende eigenschap van de bijbel. “De theopneustie was altijd eene inwerking van Gods Geest in het bewustzijn en had tot doel de garantie van den inhoud der Schrift.”²⁴ Volgens Bavinck is de Schrift nog steeds ‘theopneust,’ de Schrift ademt God. “De theopneustie is daarom ook eene blijvende eigenschap van de Heilige Schrift. Zij werd niet alleen getheopneusteed in het moment, dat zij te boek werd gesteld; zij is theopneust.” Die nadruk op het blijvend doorademd zijn van de Schrift hangt samen met de opvatting over de zogenaamde ‘organische inspiratie.’ Wat Bavinck daarmee precies bedoelt, is nog niet zo eenvoudig. Hij schrijft: “Mechanisch is die voorstelling van de inspiratie, welke ... de Bijbelschrijvers als het ware uit hun persoonlijkheid losmaakt en uit de historie van hun tijd uitlicht, om hen alleen nog te doen fungeren als bewustelooze en willooze instrumenten in de hand des Heiligen Geestes.”²⁵ Daar tegenover plaatst Bavinck zijn eigen opvatting: “De Geest des Heeren is in de profeten en apostelen zelve ingegaan, en heeft hen alzoo in dienst genomen en geleid, dat zij zelve onderzochten en dachten, spraken en schreven. Het is God die door hen spreekt, maar tevens zijn zij zelve het, die spreken en schrijven.”²⁶ Deze opvatting is verknoopt met de parallel tussen inspiratie en incarnatie, de inscripturatie van het Woord Gods. “De *Logos* is *sarx* geworden en het woord is Schrift geworden; het zijn twee feiten, die parallel lopen niet alleen, maar ook ten innigste verbonden zijn.”²⁷

De gedachte van de organische inspiratie heeft nogal wat kritiek opgeroepen. Sommigen vinden dat in dit concept de bijbelschrijvers te veel gezien worden als instrumenten van de Heilige Geest.²⁸ Maar ook onder de leerlingen van A. Kuyper en H. Bavinck werd van meet af aan kritisch gereageerd op de terminologie. Enkele maanden na de synode van Assen (1926) leverde J. Ridderbos een bijdrage aan een wetenschappelijke samenkomst van de VU onder de titel *Gereformeerde Schriftbeschouwing en organische opvatting*. Hij concludeerde na een uitvoerige bespreking van de achtergrond van de term dat “de term organisch niet kan worden gebruikt om het kenmerkende van onze Gereformeerde Schriftbeschouwing aan te duiden.”²⁹

24 H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, 4de druk, Kampen 1928-1930, vol. 1, 353.

25 Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, 1, 401.

26 Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, 1, 402. Zie voor de achtergrond van de term ‘organisch’ bij Kuyper en Bavinck: J. Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, Amsterdam 1968, 250-268.

27 Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, 1, 405.

28 G.P. Hartvelt, *Over Schrift en inspiratie*, Kampen 1967, 61-62. Cf. J. Kamphuis, *In dienst van de vrede. De kerkelijke consensus als dogmatische factor*, Groningen 1980, 61.

29 J. Ridderbos, *Gereformeerde schriftbeschouwing en organische opvatting*, [S.I.] 1926, 31-32. Zie voor een bespreking van dit referaat D. van Keulen, *Bijbel en dogmatiek: Schriftbeschouwing en schriftgebruik in het dogmatisch werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G.C. Berkouwer*, Kampen 2003, 280-282. Ridderbos baseerde zijn beoordeling vooral op R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig 1904.

Hij vatte de positie van Bavinck samen in drie punten: (1) De zelfwerkzaamheid van de mens wordt door de leiding van de Geest in de theopneustie niet vernietigd, maar bevestigd en versterkt. (2) De Geest dreef de bijbelschrijvers meestal niet aan tot schrijven door een rechtstreeks bevel, maar door de loop der dingen; hun geschriften zijn in en niet buiten de historie ontstaan. (3) De schrijvers blijven in hun schrijven volkomen zichzelf, het resultaat van hun onderzoek, ervaring en levensgeschiedenis wordt in de Schrift opgenomen. “Samenvattend wordt gezegd, dat de Schrift geheel en al product is van den Geest Gods, die door de profeten en apostelen spreekt, en tegelijk geheel product is van de werkzaamheid der schrijvers.”³⁰

De term ‘organisch’ was volgens hem echter veel te vaag. Hij had vooral kritiek op de achtergrond van de term in de Romantiek.³¹ Hij was bezorgd dat het bovennatuurlijke karakter van de Heilige Schrift niet voldoende uit de verf kwam. Ridderbos wilde wel belangrijke waarheidselementen die in het nieuwere Schriftonderzoek aan het licht gebracht waren, aanvaarden en verwerken, maar hij wilde vooral de belijdenis van de Heilige Schrift als Woord Gods handhaven. Het aannemen van literaire genres, die met het waarheidskarakter van de Schrift in strijd zouden komen, zoals de mythe en de sage, wees hij af. Alle elementen die uit de tijdgeest dreigden binnen te dringen, moesten worden uitgebannen. “En daar ook de term organisch zich er wel toe leent, voor dat binnendringen als kanaal dienst te doen, is het zaak, hem niet anders dan onder strenge keur te gebruiken.”³²

C.G. Berkhouwer heeft in zijn *Probleem der Schriftkritiek* (1938) vooral gewezen op het gevaar dat de menselijke factor verzelfstandigd wordt en afbreuk doet aan het gezag van de Schrift.³³ Zonder op de details in te gaan is het van belang dat beiden in hun kritiek op de organische inspiratieleer onder de invloed stonden van de huiver van Assen voor een relativering van het gezag van de Schrift op grond van het historisch-kritisch onderzoek. De vooroorlogse periode in de Gereformeerde Kerken in Nederland werd gekenmerkt door een objectivering van het Schriftgezag, vergeleken bij de pneumatologische en christologische accenten van Bavinck.

Recenter schreef J. Kamphuis: “Wij menen dat het begrip ‘organisch’ in verband met de Schrift-leer moet worden afgeweerd.”³⁴ Het begrip dreigt het wonder van de Schrift – geheel en al Gods Woord door menselijke dienst – te kwetsen. Kamphuis signaleert zowel bij de latere Berkouwer als bij zijn leerling J. Veenhof dat de positieve waardering voor de ‘organische inspiratie’ een positieve houding tegenover de Schriftkritiek impliceert.³⁵

30 Ridderbos, *Gereformeerde schriftbeschouwing*, 21.

31 Romantiek: Cf. Kamphuis, *In dienst van de vrede*, 62.

32 Ridderbos, *Gereformeerde schriftbeschouwing*, 34.

33 G.C. Berkouwer, *Het probleem der Schriftkritiek*, Kampen 1938, 314-327.

34 Kamphuis, *In dienst van de vrede*, 63. P. de Vries valt hem daarin bij. P. de Vries, *Het onfeilbare Woord*, Kampen 1991, 87.

35 Kamphuis verwijst naar G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift II*, Kampen 1967, 33vv en naar Veenhof, *Revelatie en inspiratie*, 653. Kamphuis, *In dienst van de vrede*, 62-63.

Ook D. van Keulen stelt in zijn proefschrift over Kuyper, Bavinck en Berkouwer dat met een beroep op de organische inspiratie nadrukkelijker ruimte is gevraagd voor de menselijke bemiddeling waardoor de Schrift tot stand is gekomen.³⁶ Het concept was eigenlijk een paard van Troje. C. Graafland stelde dat het verval in de Gereformeerde Kerken is begonnen toen de mechanische inspiratieleer plaats maakte voor de organische.³⁷ De gedachte leeft breed. H.M. Vroom maakte het nog erger door van een ‘tijd-bom’ te spreken.³⁸ Zo wordt de indruk gewekt dat orthodox-gereformeerde theologen er verstandig aan doen om die opvatting buiten de deur te houden, als zij niet met Troje ten onder willen gaan.

De kritische noties zijn niet geheel uit de lucht gegrepen, gezien de ontwikkelingen in de Gereformeerde Kerken in Nederland in de vorige eeuw. Toch zou het jammer zijn om de poging van Bavinck om aan te duiden dat Gods Woord in mensenwoorden tot ons komt te verwerpen en terug te keren tot een meer ‘mechanische’ opvatting. Wat Bavinck met ‘organisch’ vooral wilde zeggen is dat het in de Schrift niet om een dode letter gaat, maar om het levende Woord van God. Het ging hem er om voluit te honoreren dat de menselijke auteurs volledig betrokken waren bij de totstandkoming van de Schrift. Zij waren geen willoze instrumenten, maar waren met huid en haar ‘organisch’ bij de inspiratie betrokken. Niet door de Geest uitgeschakeld, maar ingeschakeld, niet als fluiten of citers door de Geest bespeeld, maar als componisten door de Geest geïnspireerd. Bovendien wilde Bavinck met zijn nadruk op de blijvende theopneustie accentueren dat de Schrift nog steeds door de Geest vervuld is. Wie de organische opvatting afwijst, dreigt ook de blijvende theopneustie uit het oog te verliezen.

Als in de Gereformeerde Kerken in Nederland de wissels echt omgaan, zoals in de *Cahiers voor de gemeente* en later in het rapport over de aard van het Schriftgezag *God met ons*, wordt juist afstand genomen van de organische inspiratie, omdat die ontoereikend zou voor de nieuwe vragen.³⁹ Bovendien zijn er ook andere oorzaken voor de vrijzinnigheid in de GKN aan te wijzen. De gedachte van de correlatie van openbaring en ervaring is daarbij van grote invloed geweest; met het wegvallen van het ‘objectieve’ Schriftgezag, bleef alleen de ‘subjectieve’ ervaring over. In de relationele opvatting van de aard van het Schriftgezag blijkt de menselijke pool van de relatie doorslaggevend te zijn. “Menselijke

36 Van Keulen, *Bijbel en dogmatiek*, 282, 623.

37 C. Graafland, *Uitdagend gereformeerd: Reacties op prof. dr. C. Graafland. Feestbundel in verband met het afscheid van prof. dr. C. Graafland*, C.B. Graafland, H.B. Graafland en A.J.Zoutendijk, Zoetermeer 1993, 199. Verg. W. Verboom, ‘Geen vakwerk, maar levenswerk: De betekenis van prof. dr. C. Graafland voor kerk en theologie,’ *Theologia Reformata* 48 (2005), 270-286, 280.

38 H.M. Vroom, ‘De gelezen Schrift als principium theologiae’, in: M.E. Brinkman (red.), *100 jaar theologie: Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*, Kampen 1992, 96-160, 137.

39 Hartvelt, *Schrift en Inspiratie*, p. 61-62, 70-71. T. Baarda, J. Davidse en J. Firet, *God met ons: ...over de aard van het Schriftgezag...*, Leusden 1981, 58.

uitspraken worden niet méér waar als iemand zegt dat ze op openbaring berusten. Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt.”⁴⁰ De objectivering van het Schriftgezag, hoe goed bedoeld ook, heeft uiteindelijk meer schade dan goed gedaan. Daardoor is in de Gereformeerde Kerken al lang voor de opkomst van de vrijzinnigheid het geestelijke karakter van het Schriftgezag uit het oog verloren.

De organische inspiratieleer stippelt dogmatisch het smalle pad uit waarop de gereformeerde exegeet door het moeras van de Schriftkritiek een weg kan vinden. Juist de organische opvatting verstaat het gezag van de Schrift pneumatologisch. Zo worden de tijd en de context waarin de Bijbel geschreven is voluit serieus genomen. De organische opvatting laat dogmatisch ruimte voor de doordenking van de ontstaansgeschiedenis van de Schrift. Zoals het Woord in Christus vlees is geworden en ingegaan is in de tijd, zo is het Woord ook Schrift geworden en is de Bijbel niets menselijks vreemd, uitgenomen de zonde. Wie het menselijke karakter van Gods openbaring in de Schrift ontkent, loopt het risico van een docetische Schriftvisie, waarbij Gods levende Woord gereduceerd wordt tot losstaande ‘waarheden.’

De organische opvatting behoedt ook voor biblicisme, voor een beroep op de Schrift waarin geen rekening gehouden wordt met het onderscheid tussen de oorspronkelijke context en onze situatie. Een letterlijke interpretatie van de Schrift zonder de hermeneutische vragen te beantwoorden voert af van het *sola scriptura* van de Reformatie en kan leiden tot ongenueanceerde propaganda voor gebedsgenezing en exorcisme. Met een direct beroep op de Schrift zonder rekening te houden met de context kun je in dopers vaarwater terecht komen. Deze tendens in de gereformeerde gezindte zou wel eens voort kunnen komen uit de invloed van de evangelische Schriftopvatting, waarin wel de ‘inerrancy’ van de Schrift wordt benadrukt, maar waar het hermeneutische besef van de Reformatie soms ver te zoeken is.

De organische opvatting blijft kwetsbaar, omdat er gemakkelijk misbruik van gemaakt kan worden. Vooral als het menselijke en goddelijke karakter van de Schrift tegen elkaar uitgespeeld worden als concurrenten. Daarom moet in de organische visie van de inspiratie de onfeilbaarheid van de Schrift als het eigen woord van God altijd gehandhaafd worden. In de prolegomena is de verleiding om het ‘objectieve’ en het ‘subjectieve’ tegenover elkaar te zetten. Daar moet het goddelijke gezag beschermd worden tegen de ‘menselijke factor.’ In de context van de pneumatologie is het eenvoudiger om goddelijk en menselijk bijeen te houden en het object-subject denken te overwinnen.

Autopistie en Schriftkritiek

Het is de vraag of het plaatsen van de Schrift in de context van de pneumatologie helpt om problemen op te lossen in de wetenschappelijke omgang met de Schrift. De histo-

40 H.M. Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel. Een plaatsbepaling van christendom en kerk*, Baarn 1974, 28.

risch-kritische benadering heeft veel schade berokkend. De ontmythologisering van R. Bultmann heeft geleid tot een mythologisering en vervluchtiging van de heilsgeschiedenis. Het is belangrijk om te blijven bedenken dat de Schriftkritiek vaak voortkwam uit ongelof en verzet tegen de boodschap van de Schrift. De vooronderstellingen van het historisch-kritische Bijbelonderzoek worden maar weinig eerlijk uitgesproken. De grote vooronderstelling is de uitsluiting van het wonder van de openbaring waardoor de tekst van de Schrift niet anders gezien wordt dan die van andere antieke bronnen. Leidraad was daarbij niet dat in de Bijbel het Woord vlees geworden is en niets menselijks heeft versmaad, maar dat de Bijbel bestaat uit menselijke getuigenissen over religieuze ervaringen. Elke vorm van Schriftkritiek die het gezag van de Schrift ondermijnt moet vanuit het gereformeerde uitgangspunt in de *autopistie* van de Schrift worden afgewezen.

Alle spanningen tussen een gelovige aanvaarding van de Schrift als Woord van God en een wetenschappelijke benadering van de Schrift kunnen niet worden opgelost. Toch moet het mogelijk zijn om met handhaving van de onlosmakelijke verbinding tussen Woord en Geest de Schrift gelovig-kritische te bestuderen. ‘Kritisch’ is oorspronkelijk een synoniem voor wetenschappelijk. De gereformeerde theologie heeft in de vroege confrontatie met de Schriftkritiek geweigerd de term op te geven. Zo benadrukte Benjamin B. Warfield dat ‘criticism’ niet eerlijk is als er geen rekening gehouden wordt met de mogelijkheid van wonderen en in het bijzonder met het wonder van de openbaring.⁴¹ ‘Criticism’ is het instrument om de waarheid te vinden. Hoe sterker de claim van een boek, des te nauwkeuriger moet het kritische onderzoek uitpakken. De bijbel is niet minder dan andere boeken het voorwerp van kritisch onderzoek.⁴² Maar dan moet deze wetenschappelijke attitude wel in evenwicht gehouden worden door een gelovige onderwerping aan het gezag van de Schrift.⁴³ Een wetenschappelijke benadering van de Schrift is ook in lijn met de humanistische attitude van de gereformeerde reformatie (*ad fontes*). Een pneumatologische benadering van de Schrift biedt, meer dan een apologetische benadering, ruimte om geloof en wetenschap te combineren.

Tekstkritiek

De *tekstkritiek* wordt vanuit het gereformeerde perspectief meestal niet als een probleem ervaren. In de ontwikkeling van de gereformeerde theologie is er wel een neiging om de

41 B.B. Warfield, ‘Inspiration and Criticism’, in: B.B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, E.D. Warfield, W.P. Armstrong en C.W. Hodge (red.), Grand Rapids 1981, [herdruk van New York 1927-1932], vol. 1, 395-425, 410, n. 6.

42 “We are bound to submit its unique claims to a criticism of unique rigor.” B.B. Warfield, ‘The Rights of Criticism and of the Church’, in: B.B. Warfield, *Selected Shorter Writings*, J.E. Meeter (red.) Phillipsburg 1970-1973, vol. 2, 595-603, 595.

43 “The critical investigation must be made, and we must abide by the result when it is unquestionably reached. But surely it must be carried on with infinite humility and teachableness, and with prayer for the constant guidance of the gracious Spirit.” A.A. Hodge and B.B. Warfield, *Inspiration*, R.R. Nicole (red.), Grand Rapids 1979, [Originally published in *Presbyterian Review* 2 (1881)], 35.

Schrift steeds meer vast te leggen, als een juridische tekst. Dit is te verklaren vanuit het rooms-katholieke beroep op de Septuagint en de Vulgaat en vanuit interne discussies over de aard van de Masoretische tekst van het Oude Testament. De autopistie werd steeds strakker aan de *autografa* van de Schrift verbonden.⁴⁴ Maar doen we de tekstkritiek niet meer recht als we aanvaarden dat de Heilige Schrift nu eenmaal niet precies vastligt maar in kwetsbare vorm tot ons komt? Hetzelfde geldt voor het gebruik van de oude vertalingen zoals de Septuagint en de Vulgaat. De Geest die gesproken heeft door de profeten, heeft ook gesproken door de vertalingen van de Schrift. Hun gezag is van de brontekst afgeleid, maar toch kunnen zij soms behulpzaam zijn om de brontekst te reconstrueren of beter te verstaan.

Het feit dat de Schrift in de vorm van allerlei verschillende handschriften is overgeleverd en dat vaak niet met zekerheid vastgesteld kan worden welke variant oorspronkelijk is, hoort bij de zwakke en kwetsbare dienstknechtgestalte van de Schrift. Het Woord is niet alleen vlees geworden, maar ook papier en inkt. Tekstkritiek zoekt naar de zuiverste tekst, maar het blijft berusten op kansberekening. In plaats van de varianten te schrappen, zouden we ze theologisch kunnen doordenken. In vroegere orthodoxe commentaren werd de belijdenis van de eunuch (Hand. 8:37) als authentiek verdedigd, tegenwoordig meestal als toevoeging verworpen. Maar is het theologisch niet veel spannender om te doordenken waarom sommigen in de vroege kerk de behoefte hadden om deze belijdenis toe te voegen? Is dat zonder de leiding van de Geest geweest?

Redactiekritiek

De *redactiekritiek* betreft de wetenschappelijke bestudering van de relatie tussen de tekst zoals die voor ons ligt en mogelijke oudere bronnen. Er is uiteraard geen waterdichte scheiding tussen tekstkritiek en redactiekritiek. De teksten zelf wijzen terug naar hun bronnen. Numeri verwijst naar het boek van de oorlogen des HEEREN (Num. 21:14). Mefiboseth wordt in de Kronieken Merib-baäl genoemd. Het is mogelijk dat hij twee namen had, maar het is waarschijnlijk de oudere vorm, die vanwege de aanstootgevendheid van ‘Baäl’ veranderd is. Maar dat impliceert wel dat een redactor wijzigingen heeft aangebracht. Literaire afhankelijkheid en redactionele bewerking zijn niet in strijd met het gezag van de Schrift.

Theologisch hoeft redactiekritiek geen bezwaar te zijn, mits er van uitgegaan wordt dat het werk van de redactor onder de leiding stond van de Geest. Soms is het zelfs voor de prediking interessant, zoals bij de geschiedenis van de koningin van Scheba. Volgens Koningen zegt zij tegen Salomo dat God behagen in hem heeft gehad, om hem “op de troon van Israël te zetten”. (1 Kon. 10:9). In Kronieken staat: om hem “op Zijn troon te zetten.” De troon van Israël is de troon van God. Dat is een geloofsbelijdenis van de kroniekschrijver in de periode na de ballingschap, toen er helemaal geen troon van Israël meer was!

44 Zo bijvoorbeeld bij F. Turretini. Van den Belt, *Authority of Scripture*, 158-163.

Pseudepigrafie

Het is gemakkelijker om te belijden dat de onfeilbaarheid van de Schrift niet in het geding mag komen, dan om precies aan te geven waar de grenzen liggen. Calvijn bespreekt de mogelijkheid dat 2 Petrus door een van zijn leerlingen geschreven is op inhoudelijke en stilistische gronden. Toch schrikt hij terug voor die conclusie omdat pseudepigrafie ‘een dienstknecht van Christus onwaardig’ is. Het lijkt hem waarschijnlijk dat de brief samengesteld is op grond van wat Petrus heeft meegedeeld, door iemand die niets heeft voortgebracht dat tegengesteld is aan dat wat hij zelf gezegd zou hebben.⁴⁵ Hij kiest dus voor de tussenoplossing dat de brief inhoudelijk wel op Petrus teruggaat en op zijn bevel door zijn leerlingen is opgeschreven.

De gereformeerde visie op het gezag van de Schrift sluit pseudepigrafie niet categorisch uit, maar de grenzen van de geloofwaardigheid van de Schrift worden wel spoedig bereikt. Wie pseudepigrafie in de canon accepteert, moet aannemen dat een onbekende auteur door de Geest geïnspireerd was om onder een pseudoniem te schrijven. Het is moeilijk in te zien hoe de gedetailleerde informatie in sommige brieven te rijmen is met de onfeilbaarheid van de Schrift. Er is dan ook nog wel een verschil tussen redactionele aanvulling en wijziging en het opzettelijk fingers van concrete biografische gegevens.

Autopistie

Vanuit de autopistie van de Schrift kunnen de resultaten van de Schriftkritiek gerelativeerd worden. Die resultaten zijn onderhevig aan voortdurende verandering en kritiek, terwijl Gods Woord bestaat in eeuwigheid. De autopistie van de Schrift impliceert dat het geloof in Gods beloften principieel onafhankelijk is van menselijk gezag, of dat nu het gezag van de kerk is of het gezag van academische theologen. De Schriftkritiek is niet kritisch genoeg, zolang zij ongelovige uitgangspunten niet onder kritiek wil stellen.

De openbaring van God in de Schrift mag niet losgemaakt worden van de historische werkelijkheid. Dan wordt het christendom een soort ideeënleer. Historische kennis berust op getuigenissen en historische bronnen. De Schrift is het door de Geest geïnspireerde getuigenis aangaande het handelen van God in de geschiedenis. Dat getuigenis is in en om zichzelf overtuigend.

Er is een onderscheid tussen de heilsgeschiedenis zelf, de verkondiging van het heil door de apostelen en profeten, de schriftelijke verslaglegging van die verkondiging in de Schriften, de overlevering van die Schriften en de uiteindelijke aanvaarding en interpretatie van de schriftelijk vastgelegde verkondiging. Alle schakels mogen voorwerp zijn van wetenschappelijk onderzoek in redactiekritiek, tekstkritiek en hermeneutiek. Als het gezag van de Schrift pneumatologisch verstaan wordt, is het dezelfde Geest die waakt over het hele proces. Hij laat het getuigenis van de Schrift zo resoneren in het hart dat gelovigen oog- en oorgetuigen worden van het heilshandelen van God. De Geest die gesproken heeft door de profeten woont en werkt in de heiligen.

45 J. Calvijn, 2 Petrus 3:15