

Y. van Kempen e.a., *Materialistische literatuurtheorie*, SUN, Nijmegen 1973

Terry Eagleton, *Marxisme en literatuurkritiek*, SUN, Nijmegen 1980

In de handboeken over bijbelse hermeneutiek vindt men over het algemeen nog weinig over de 'lecture matérialiste'. Een algemene inleiding geeft: André Fossion et Jean-Paul Laurent, *Pour comprendre les lectures nouvelles*, Gembloux 1978

De zogenaamde 'Amsterdamse School'

K. A. Deurloo

'Nichts kann recht verstanden werden, wenn wir nicht die Worte, Bilder, Gedanken, Wendungen hören aus diesem bestimmten Raum, dieser Sphäre, diesem Lebensganzen im Sprachganzen, in ihnen und auf sie hin. Hermeneutik, angewandt auf eine Schriftstelle, muss der Schrift entlehnt sein, muss aus dem Bereich ihres Lebens, ihres Lichtes, ihrer sonderlichen Wahrheit hervorgehen. Ihre fremdartige und doch evidente Voraussetzung ist: dieser Raum ist ein Sonderfall, wie Gott selbst sich zu einem – Sonderfall gemacht hat'.¹ Als men een vader van wat men de 'Amsterdamse School' pleegt te noemen wil aanwijzen, dan moet het de man zijn die deze woorden heeft neergeschreven: K. H. Miskotte. Deze 'moderne dogmaticus als dilettant en dirigent', met zijn brede literaire en cultuurhistorische visie heeft talloze theologen tot exegese en tot een nieuwe wijze van exegetiseren geïnspireerd. Miskotte introduceerde op zeer originele wijze de dialectische theologie, met name het werk van Karl Barth naast moderne joodse denkers, onder wie de namen van Frans Rosenzweig en Martin Buber speciaal te noemen zijn, in Nederland en maakte deze invloeden vruchtbaar door ze te enten op de van oudsher grote exegetische – in het bijzonder ook oudtestamentische – belangstelling van het Calvinisme in ons land. De kern van de zaak ligt voor hem in de 'Sonderfall' waartoe de God van Israël zich naar het oudtestamentisch getuigenis gemaakt heeft. De grote theologische beslissing van de twintigste eeuw, waarvan Karl Barth de exponent is, ligt volgens Miskotte in het, voor het eerst in de kerkgeschiedenis, serieus nemen van *simplex cognitio Dei*.

Nadat de Nederlandse Geloofsbelijdenis gesteld heeft (in art. I): *Corde credimus . . . unicam esse et simplicem essentiam spiritualem, quam Deus vocamus*, gaat zij in art. II aldus voort: *Duobus autem modis eum cognoscimus: primo, per creationem, conservationem, atque totius mundi gubernationem . . . Secundo, ipse sese nobis longe manifestius et plenius in sacro et divino suo Verbo cognoscendum praebet . . .* Het verzet tegen dit tweede artikel over de tweeërlei godskennis, allereerst uit schepping, onderhouding en regering, de

z.g.n. 'natuurlijke' kennis en vervolgens uit de Schrift, de bijzondere kennis noodzakelijk tot het heil van de mens, ligt meer dan elke andere invloed aan de wortel van de zgn. Amsterdamse School. Het betekende concentratie op de eenheid en bijzonderheid van het bijbels getuigenis.

Het lijkt op het eerste gezicht een smalle basis te zijn voor wetenschappelijke exegese. Wat echter meteen in het oog springt, is de eis tot gespannen aandacht voor de Schrift als getuigenis van deze 'Sonderfall', het volstrekt serieus nemen van de teksten in hun gegeven overlevering en structuur, hun steeds wisselende eigen aard.

De bodem, waarop een exegese zoals Miskotte die voor ogen stond kon gedeien, was op verschillende manieren reeds bereid. Zelf heeft hij daaraan reeds voor de tweede wereldoorlog bijgedragen door zijn grote aandacht voor het jodendom. Zijn boek 'Edda en Thora' (Nijkerk, 1939) heeft velen er de ogen voor geopend dat de kerk het Oude Testament, de Tenach, meeleeft met de synagoge. De exegeet behoort te weten dat hij deze gebundelde boeken voor zijn wetenschappelijk werk als het ware even weghaalt uit de sfeer van deze gemeenten om zijn werk vervolgens niet in vergetelheid te doen. Sinds de tweede wereldoorlog is het besef doorgebroken dat de Schriften niet gelezen en bestudeerd kunnen worden alsof het Jodendom niet bestaat. Zo kon de Palestijnse ordening van de oudtestamentische boeken in 'Tenach' de aandacht vestigen op structuren in het groot en in het klein. De 'Verdeutschung der Schrift' van Buber/Rosenzweig ging haar werk doen. Ook hun verantwoording² over de gestalte van de bijbelse literatuur als veruiterlijking van het gehalte daagde uit tot een nieuwe wijze van horen. Hoewel zelf geen vakexegeet, heeft Miskotte ook hier direct inspirerend gewerkt.³

Voorts zijn het ontwikkelingen in de officiële bijbelwetenschappen zelf geweest, die voorwaarden vormden. Historische en literaire kritiek moesten wel bijbels-theologische vragen oproepen die kunnen worden aangeduid met Barths onderscheiding: 'Historie-Geschichte'. Kan men er zich mee tevreden stellen dat die onderscheiding in de academische praktijk ook een boedelscheiding tussen theologische disciplines markeert? 'Het is toch een openbaar geheim, dat de theologische wetenschap, waardoor wij geschoold, getraind en gevormd zijn, met eigen soortelijk gewicht al sneller de baan van een fataal dualisme opgaat. Aan de wortel van deze fataliteit ligt de openlijke *onverzoenbaarheid van exegese en dogmatiek*;

ze zijn niet alleen, gelijk billijk, begrijpelijk en onvermijdelijk is, methodisch onderscheiden, ze zijn en ze worden al meer in de pretenties dominerend, absolutistisch; en in de *resultaten* tegenstrijdig, zo zeer, dat een theoloog van het goede hout gesneden, eerlijk en . . . verscheurd moet zijn en niet meer in staat een woord tot de gemeente te spreken, dat geladen is met gezegend en zegend gezag'.⁴ Die verscheurdheid voelt een theoloog niet alleen in zijn contact met de gemeente – op zichzelf een van de factoren waardoor de 'Amsterdamse School' juist theologen in de gemeente zo heeft aangesproken – maar ook binnen de theologie in haar bedoelde eenheid van vakken; hij voelt het niet het minst aan den lijve als hij in zijn exegetisch werk theoloog wil zijn. Dit dualisme is geen factor die van buiten af aan de bijbelwetenschap wordt toegevoegd, maar ontspringt aan de exegese en de exegetische methoden zelf. Von Rad heeft het in navolging van Dahl aldus onder woorden gebracht: 'Die historische Forschung sucht ein kritisch gesichertes Minimum; das kerygmatische Bild tendiert nach einem theologischen Maximum'.⁵ Dit inzicht kan de exegeet bevrijden van historische kramp en hem naast alle vereisten van tekstoverleverings- en vormhistorische benadering de weg vrijmaken voor de 'Jetz- en Letzgestalt' van de tekst.

Het is de *Amsterdamse* oudtestamenticus Beek geweest die de zgn. *school* van zijn epitheton voorzien heeft. Als leerling van Eerdmans⁶ en voortzetter van het werk van zijn voorganger Palache⁷ heeft deze 'narratieve theoloog' avant la lettre de weg geëffend naar een exegese die de *gegeven* tekst in zijn literaire en theologische gestalte als eerste en laatste stof behandelt. Overleveringshistorische studie raakt weliswaar niet buiten het gezichtsveld, maar wordt wel van de kritische kanttekening voorzien dat de schrijvers van het Oude Testament veel zelfstandiger hebben gestaan tegenover tradities dan veelal wordt aangenomen. 'De piëteit en de conservatieve houding, waarop men zich voor het tegenovergestelde beroept, hebben wij in latere perioden niet gevonden'⁸ schreef Palache. In deze lijn pleitte Beek voor aandacht van de oudtestamentische exegeet voor de midrasj-literatuur als een voor de bijbelse geschriften nabij liggend en vergelijkbaar genre.⁹ Zo konden er bevruchtende verbindingen tot stand gebracht worden tussen wat Buber en Rosenzweig bijvoorbeeld 'Leitwortstil' en 'Formgeheimnis' van de bijbelse verhalen hadden genoemd en recentere ontwikkelingen in de literatuurwetenschap¹⁰ (m.n. de 'Werkinterpretation' en structuralistische methoden). Om die reden

rangschikte men leerlingen van Beek wel onder de aanhangers van de 'literair-esthetische benadering'.¹¹ Hoewel niet in alle gevallen ten onrechte, raakt deze omschrijving niet de kern van de zaak. Beek formuleerde reeds: 'De oudisraëlitische literatuur verschilt van het „kunstwerk” omdat zij niet om de schoonheid maar om de verkondiging is geschapen. Daarom kan de analyse niet bij de structuur halt houden maar moet zij letten op de inhoud, die wel kan vermaken – ironisch of onderhoudend – maar dan nog om de hoorder „anders te maken”'.¹² Het Oude Testament heeft immers een centrum waardoor 'alles wat binnen zijn kring ligt door een volstrekt eigen aard gekleurd en bepaald' wordt.¹³

Op dit punt waar Beek en Miskotte – men denke bijvoorbeeld aan diens uitweiding over 'Der unaussprechliche Name'¹⁴ – elkaar ontmoeten, heeft F. H. Breukelman gepoogd zijn start te vinden voor een zakelijke, d. w. z. aan de woorden, begrippen en structuren van het Oude Testament georiënteerde bijbelse theologie.¹⁵ De *Naam* (JWHW) en de *namen* spelen hun rol in een geschiedenis, *d'bhārīm*, op het toneel van *hemel en aarde*, die zich dialogisch voltrekt in de *dagen*. Als verbondsgeschiedenis wordt zij ruimtelijk gekarakteriseerd door het begrippenpaar *gerechtigheid en recht* en naar het tijdsaspect door het begrippenpaar *goedertierenheid en trouw*. Breukelman meent dat een bijbelse theologie die zich laat leiden door algemene, meestal dogmatisch getinte begrippen, de kans loopt haar kritisch vermogen zowel ten opzichte van de exegetische als ten opzichte van de dogmatiek te verliezen. Bijbelse theologie en exegetische behoren z. i. in een dialectische verhouding tot elkaar te staan. 'Bij het verklaren van bijbelse teksten komt vanzelf steeds vollediger „bijbelse theologie” uit de exegetische van de teksten te voorschijn en omgekeerd gaat de uit de exegetische te voorschijn komende bijbelse theologie op haar beurt fungeren als hermeneutische horizon, waarbinnen de arbeid der exegetische moet worden verricht'.¹⁶ Wanneer Breukelman spreekt van bijbelse teksten is daarbij het Nieuwe Testament uitdrukkelijk inbegrepen, omdat z. i. de grote oudtestamentische structuren ook voor deze teksten hun geldigheid hebben. Deze constatering mag echter niet veralgemeniserend werken – *latet periculum in generalibus* – maar behoort de aandacht van de exegete gedurig te spitsen op het bijzondere en eigene van iedere tekst, waarbij hij ontdekt 'dat met een grote verscheidenheid van tendensen *theologische* reflexie aan de vormgeving van deze teksten ten grondslag ligt'. De teksten zelf leggen er getuigenis vanaf dat er door de generaties heen gestreden is om wat

er gezegd moet worden. 'Allen, die hier aan het werk zijn geweest, waren bij de arbeid aan de vormgeving van de teksten in hun theologische reflexie er op uit om deze teksten een maximum aan verkondiging te doen bevatten. Niet ten onrechte heeft daarom Martin Buber de taal, die we hier te horen krijgen, „Die Sprache der Botschaft” genoemd'.¹⁷

Breukelman vond niet alleen in de academie, maar vooral ook bij predikanten gehoor. Zij vonden in deze inspiratie veelal weer de mogelijkheid tot integratie van de exegetische in hun werk in de gemeente. Waar commentatoren met hun nadruk op historisch-kritische en overleveringshistorische aspecten hen in de steek lieten, vonden zij hier een zakelijk-theologische interesse in de teksten zelf, die perspectieven bood voor prediking en catechese. Bovendien bleken ook liturgische en politieke aspecten geïmpliceerd te zijn en ontspan er zich zowel op kerkelijk als academisch terrein een discussie waarin, rondom het probleem van de exegetische methode, systematisch-theologische inbreng onvermijdelijk was.¹⁸

De intussen ingeburgerde naam 'Amsterdamse School' duidt een divers gezelschap exegeten aan, die al naar gelang de invloed van bovengenoemde inspiratoren eigen wegen gaan, maar niettemin als verwant te herkennen blijken te zijn. Een typering van deze 'school' kan daarom het beste ondernomen worden door verschillende aspecten te noemen die de aandacht trokken.

Een eerste betreft de bijbelvertaling. Na de verschijning van de 'Nieuwe Vertaling' van het Nederlands Bijbelgenootschap is de discussie over de vertaalarbeid voortdurend intensiever geworden.¹⁹ Van 'Amsterdamse' zijde wordt daarbij, niet zonder de inspiratie van Buber en Rosenzweig, gepleit voor een *idiolecte* wijze van vertalen, d. w. z. een vertaling die het eigen idioom van elk bijbelboek en van de bijbel in zijn geheel tot zijn recht laat komen. De term 'idiolect' werd gekozen om associaties die er kleven aan omschrijvingen als 'concordante vertaling' of 'formele aequivalentie' – als tegenhanger van 'dynamische aequivalentie' – te ontgaan. Bijbelwoorden zijn 'gesproken woord' en daarom behoort een vertaling erop gericht te zijn om voorgelezen te worden. Voor stilistische karakteristieke gegevens in de tekst moet de vertaler analogieën trachten te scheppen in de ontvangende taal. De tekstverwijzingen binnen perikopen, binnen verhalenseries of binnen de canon dienen in de vertaling bewaard te blijven. Niet zozeer het idioom van het Hebreeuws maar dat van de bijbelse literatuur wordt in het oog gevat, om het met het oor te kunnen horen.²⁰ 'Omdat de

schriftuur een betekenissamenhang vertoont (verbond God-mens, de naam, de dialoog, de rest, de gerechtigheid, de messias, het lijden, de verlossing, dus een onderling afhankelijke veelheid van waarde-concepten), zal ook de textuur in zijn taalgebruik, woordvolgorde, woordherhaling, correspondentie, interpunctie e.d. deze samenhang vertonen. Omgekeerd kan men door analyse van de textuur de samenhang van de schriftuur aantonen'.²¹

De kwestie van de vertaling raakt niet alleen de praktijk van het bijbellezen²² maar ligt ook aan de wortel van de keuze voor een bepaalde exegetische methodiek. *Tekstgrammaticale* en vooral *tekstsyntaxische* analyse – o.a. op grond van Schneiders overwegingen²³ – vormen de basis voor 'een onderzoek naar de wijze waarop gegevens zijn gelanceerd, gevarieerd, uitgewerkt en met elkaar in verband gebracht. Bij het onderzoek naar de compositie staat niet de vraag naar het gebeuren op de voorgrond, maar de vraag naar wat in het gebeuren verwoord, gehoord, verkondigd wil zijn'.²⁴ Vergelijkbaar daarmee is wat Van Uchelen schrijft ter inleiding van zijn Psalmenkommentaar: 'De interpretatie tracht zich . . . door een indringende manier van lezen en een strakke wijze van analyseren te laten gezeggen door wat elke psalm naar eigen orde van woorden en volgorde van gedachten naar voren brengt. Wat een psalm te zeggen heeft is dus niet bij voorbaat gegeven met een veronderstelde achtergrond, maar komt pas bij nader toezien en nader toehoren op de voorgrond'.²⁵ Historisch- en overleveringskritische disciplines mogen hun diensten bewijzen bij de interpretatie. Een exegeet weet zich telkens gedwongen om elders, buiten de tekst op informatie uit te gaan; maar bij de tekst teruggekomen zal hij die ingewonnen informatie weer onder de kritiek van de gegeven tekst stellen. Die tekst zelf moet de entrées bieden, want hij laat zich niet door externe middelen tot spreken dwingen. De interpreet die anders dan via de vorm waarin een perikoop zich aanbiedt binnen een bepaalde grotere compositie in het geheim van de woorden wil binnendringen, mag erop rekenen buitengesloten te blijven. 'Naden in de overlevering' behoort althans de uitlegger – ook al is hij erop bedacht – niet te zoeken, maar hij moet er op stuiten.²⁶ Ook dan zal hij tenminste de vraag stellen wat de compiler of beter compositiebewerker bewogen heeft om het diverse samen te voegen. Dit is allerminst strijdig met het pleidooi dat voor de tekstkritiek te voeren is. 'Niet alleen omdat per slot van rekening de tekst die wordt geëxegeseerd altijd eerst tekstkritisch is vastgesteld – de exegeet schaaft op het ijs van de tekstkritiek – maar ook

vanwege de heuristische en de hermeneutische functie van het tekstkritisch onderzoek'. 'Het probleem van de exegese is: hoe zal de tekst zich voor ons openen? Het kritisch apparaat zou daarbij wel eens een sleutel kunnen zijn'.²⁷

Een minstens zo belangrijke heuristische en hermeneutische functie moet de canon toegekend worden. De bijbelse literatuur is in een bepaalde orde voor een horende gemeente gebundeld 'ter gedachtenis'.²⁸ De ernst van deze zaak dringt zich bij de lezer, hoewel niet altijd in dezelfde mate, telkens ook op vanuit de gebundelde onderdelen zelf. Hij ontdekt dat de eenheid en samenhang van verhalen binnen bepaalde composities en zelfs over de boeken en bundels heen, veel groter is dan de redactie-kritiek waar wil hebben. Zodoende kan er een zekere scepsis ontstaan t.o.v. algemeen aanvaarde conclusies in de gangbare bijbelwetenschappen. De creatieve verteltrant, vol 'midrasjische' sprongen en 'onhistorische' effecten, noopt tot de gedachte dat de periode van ontstaan of herschrijving van een groot gedeelte van de Tenach niet op de wijze van de overleveringskritiek vele eeuwen beslaat. Historisch gesproken komt de ballingschap als eminent creatieve tijd hoe langer hoe meer in het vizier.²⁹ De bijbel blijkt een 'historische bron' die de historicus op grond van literaire analyse terdege als *profetische* geschiedschrijving serieus moet nemen. Wanneer dat gebeurt ziet het er naar uit dat dit van ingrijpende betekenis is voor ons beeld van Israëls geschiedenis. Op dit punt biedt de dissertatie van K. A. D. Smelik het markantste 'school'-voorbeeld. Hij vermoedt op grond van zijn studie over de Saulgeschiedenis dat het geconstateerde gebrek aan historische informatie *a fortiori* zal gelden voor Deuteronomium, Jozua en Richteren. 'Indien dit inderdaad het geval blijkt, zal men de gangbare reconstructies van de geschiedenis en godsdienst van Israël vóór de achtste eeuw v. Chr. drastisch moeten herzien'.³⁰ Zo'n revisie zal de exegeet te meer bij zijn eigen discipline brengen: de poging te verstaan door te gaan waar de teksten en woorden gaan, beseffend dat een verhaal voordelen heeft 'boven de gebeurtenis die zich eens in de „werkelijkheid” heeft ontrold. Een daarvan is dat het verhaal niet samenvalt met de (vertelde) gebeurtenis . . . Het verhaal poogt bepaalde gebeurtenissen in hun eigen samenhang uit te lichten uit een menigvuldigheid van gebeurtenissen, om ze zo te kunnen verdichten, te rangschikken . . . ; telkenmale als het verhaal gelezen wordt, worden ze dichterbij gebracht. De gebeurtenis zelf verdwijnt steeds verder in het verleden, is als zodanig niet herhaalbaar'.³¹ Daarom behoort voor de exegeet

de gegeven tekst het eerste en het laatste object – naar zijn beleving wellicht veeleer subject – van het hermeneutisch proces te zijn. Alle andere kritische disciplines, hoe onmisbaar ook, richten zich vanuit dit centrum gezien op de periferie. Alle methoden, die dienst kunnen doen, zijn welkom, als ze zich maar willen voegen naar de bijzondere gestalte van de tekst. Maar nog beslissender is het voor de uitlegger van de bijbelse teksten, dat hij besef heeft van het centrum dat al deze teksten bepaalt: De Naam als 'Sonderfall'. Hoe kan zo'n uitlegger anders dan bescheiden – in de zin van *certus et modestus* – te werk gaan? Hij zou er bijvoorbeeld rekening mee kunnen houden dat de tekst hem uitlegt.

De 'Amsterdamse School' wordt gevormd door een divers gezelschap. Ook Van Uchelen voegt in zijn typering het woordje 'zg.' toe en schrijft: 'Vanuit een eigen gezichtspunt en vanuit een eigen gehoorlijn vraagt de „Amsterdamse School” een literair oog voor de tekst en/of een theologisch oor voor het woord. Het „Amsterdamse” van deze school is vooral een kwestie van plaatsbepaling. Mokum heeft nu eenmaal in veel opzichten een eigen klimaat. Als het een „school” is, dan als de plaats waar men al horende blijft lezen en al lezende blijft leren'.³² Al te zeer aan Amsterdam gebonden is de 'school' overigens niet. Maar met het woord Mokum kan ook de theologische plaats aangewezen worden: 'Unter dem „Ort” der Theologie sei hier also schlicht verstanden: die ihr von *innen* zugewiesene, von ihrem *Gegenstand* her notwendige Ausgangsposition . . . : der Posten, den der Theologe . . . zu beziehen und . . . an der Universität oder auch in irgendeiner Katakombe unter allen Umständen zu halten hat'.³³

De Theologie van het Nieuwe Testament

H. N. Ridderbos

Naam

Het vak, dat met bovenstaande naam is aangeduid, is niet gemakkelijk precies te definiëren. In het algemeen kan gezegd worden, dat het de afsluiting vormt van heel het onderzoek van het Nieuwe Testament, in zoverre het tot een samenvattende bepaling tracht te komen van de aard en inhoud van de nieuwtestamentische boodschap. Nader omschreven: wanneer wij deze inhoud mogen aanduiden als de pluriforme verkondiging en interpretatie van het in Jezus Christus geopenbaarde heil, dan is het de bedoeling van 'de Theologie van het Nieuwe Testament' om de inhoudelijke opbouw en structuur van deze boodschap, zowel in haar eenheid als diversiteit, te analyseren en in het licht te stellen.

De naam 'Theologie van het Nieuwe Testament' is voor het aldus aangeduide onderzoek stellig aan kritiek onderhevig en wordt door velen dan ook aangevochten of zelfs geheel verworpen. De bedoeling van deze naam is kennelijk niet om met 'theologie' de wetenschappelijke arbeid te kwalificeren van degene die zich met dit onderzoek bezighoudt. Want een zodanig theologisch karakter kan niet alleen aan de 'Theologie van het Nieuwe Testament' worden toegekend, maar bepaalt in zekere zin heel de wetenschappelijke studie van het Nieuwe Testament, aangezien heel deze arbeid er immers op gericht is de specifieke inhoud van het Nieuwe Testament als kerygma, *heils*-boodschap aan het licht te brengen en dus een theologisch karakter draagt. Met de naam 'Theologie van het Nieuwe Testament' kan dus alleen het *object* van deze speciale studie bedoeld zijn; of met de woorden, die wij boven gebruikt hebben: de theologische gedachtenopbouw en structuur van de nieuwtestamentische boodschap zelf.

Maar tegen een zodanige verbinding van 'theologie' en bijbelse boodschap gaat het bezwaar van velen. Niet zonder reden legt men nadruk op het kwalitatief onderscheid tussen beide. Het doel van de bijbelse boodschap is niet om theologisch onderricht te geven, maar om op te roepen tot geloof, bekering, gehoorzaamheid. Dit alles impliceert zonder twijfel ook kennis-overdracht, maar deze kennis