
De receptie van Breukelman en de Amsterdamse School binnen de gereformeerde gezindte

G. van Zanden en R.H. Reeling Brouwer

Abstract

Reformed theologians wrote a significant portion of the literature about the Dutch theologian Frans Breukelman (1916-1993) and the Amsterdam School of theology. This article describes and evaluates six of the most commonly addressed matters encountered in this reception history: (1) the 'Amsterdam' focus on the text, (2) its political theology, (3) the hermeneutical relativization of historicity, (4) the centre of Scripture, (5) Breukelman's account of the Reformation, and (6) Breukelman's 'pietism.' Although predominantly critical, the Reformed attitude to Breukelman and the Amsterdam School of theology has not been without recognition and appreciation. In fact, Breukelman's work might be more in line with Reformed theology than has been traditionally understood.

In het kader van een promotieonderzoek heeft de eerste ondertekenaar de afgelopen jaren studie gemaakt naar de theologie van Frans Breukelman (1916-1993), de theoloog die beschouwd wordt als een belangrijke inspirator van wat later de Amsterdamse School is gaan heten.¹ Zowel het denken van Breukelman zelf als de theologische opvattingen van enkelen van zijn leerlingen en geestverwanten hebben een brede uitwerking gehad in kerk en theologie binnen het Nederlandse taalgebied.

Opvallend is de relatief grote belangstelling voor de Amsterdamse wijze van theologiebeoefening vanuit bepaalde geleidingen van de gereformeerde

1 De Amsterdamse School was een collectief van geestverwante exegeten, bijbelwetenschappers en systematisch theologen. Ondanks onderlinge diversiteit had het een gemeenschappelijk uitgangspunt: als tegenreactie op de klassieke historisch-kritische benadering van de bijbelteksten verdedigde het de exegetische en theologische waarde van de bijbelteksten zoals ze in hun uiteindelijke vorm zijn overgeleverd. De School beleefde haar hoogtepunt in de jaren '70 en '80 van de vorige eeuw. Zie uitvoeriger G. van Zanden, 'De Bijbelse theologie van Frans Breukelman in Amsterdamse context', *Amsterdamse Cahiers* 30 (2016), 37-52 en de daar aangehaalde literatuur.

gezindte.² Enerzijds constateren we dat de overwegend welwillende toon waarop men Breukelman en de Amsterdamse School beschrijft vrijwel altijd gepaard gaat met stevige kritiek; anderzijds vermoeden we dat men raakvlakken met de eigen theologie heeft ervaren. In deze bijdrage willen we beschrijven op welke wijze Breukelman en de Amsterdamse School tot op heden gerecipieerd zijn binnen de gereformeerde gezindte.

Informatiebronnen

Ons staan daartoe hoofdzakelijk twee informatiebronnen ter beschikking: (1) tekstmateriaal, bestaande uit onder andere artikelen, boeken en interviews, en (2) 'mondelijke overlevering', die voornamelijk bestaat uit persoonlijke herinneringen. Het is ons gebleken dat die persoonlijke herinneringen dikwijls gekleurd zijn door latere gebeurtenissen en persoonlijke indrukken, waardoor er een ongewenste ongelijktijdigheid ontstaat tussen de beschrijving en het beschrevene. We hebben in het onderzoek voor dit artikel daarom hoofdzakelijk van de eerstgenoemde bron gebruikgemaakt. Het nadeel van deze keuze is, dat er veel ongeschreven materiaal buiten beschouwing moet blijven.³ Het voordeel ervan is echter dat de lezer van het voorliggende onderzoek op eenvoudige wijze zelf het gebruikte bronnenmateriaal kan raadplegen.⁴

Een eerste verkenning leert dat er in gereformeerde kringen enkele tientallen publicaties zijn verschenen waarin de naam van Breukelman valt. Het aantal publicaties waarin gesproken wordt over de Amsterdamse School is onge-

-
- 2 Hierbij moeten we hoofdzakelijk denken aan hervormd-gereformeerde, christelijke gereformeerde en (behoudende) synodaal-gereformeerde theologen; de receptie bij theologen van confessionele signatuur zal buiten beschouwing blijven. In hoeverre de theologie van Breukelman en de Amsterdamse School gerecipieerd is in bijvoorbeeld gereformeerd-vrijgemaakte kring of binnen de Gereformeerde Gemeenten, laat zich op basis van het onderzochte materiaal niet achterhalen.
 - 3 In 1973 schrijft C.A. Tukker over 'Breukelman, van wie velen en ook ik zoveel geleerd hebben'. Hoewel we hieruit kunnen opmaken dat de receptie van Breukelman veel breder is geweest dan de publicaties over zijn theologie doen vermoeden, blijft het gissen naar wie deze 'velen' zijn geweest. Tukker, 'Een kwestie van taal', *Theologia Reformata* (1973), 236-239: 236. Het is vermeldenswaard dat er tijdens de totstandkoming van de Nieuwe Bijbelvertaling (2004) informele (en dus niet-genotuleerde gesprekken) gevoerd zijn tussen een vertegenwoordiging van het hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond en een aantal representanten van de Amsterdamse School. Zie daarover H.J. de Bie, *Bijbelse theologie van het Oude Testament vanuit de gereformeerde traditie. Een aanzet en uitnodiging* (Heerenveen: Groen, 2011), 9.
 - 4 Het merendeel van de publicaties is toegankelijk via *Digibron: kenniscentrum gereformeerde gezindte* (www.digibron.nl).

veer driemaal zo groot. Dikwijls overlappen de twee elkaar en wordt er dus geschreven over zowel Breukelman als de Amsterdamse School. Verreweg het grootste gedeelte van deze publicaties verscheen in de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw.⁵

Uit de grote hoeveelheid publicaties waarin zonder nadere toelichting gerefereerd wordt aan Breukelman of de Amsterdamse School kunnen we niet méér concluderen dan dat Breukelman een bekende naam en de Amsterdamse School een bekend begrip is geweest in gereformeerd Nederland. Van grotere waarde is een veertigtal publicaties waarin waarderend of evaluatief gesproken wordt over (bepaalde aspecten van) de theologie van Breukelman en/of de Amsterdamse School.⁶ Deze publicaties zullen leidend zijn in onze weergave van de receptiegeschiedenis van Breukelman en de Amsterdamse School binnen de gereformeerde gezindte.

We kiezen ervoor het bronnenmateriaal te bespreken aan de hand van de zes meest voorkomende receptieaspecten. De eerste vier betreffen zowel Breukelman als de Amsterdamse School;⁷ de laatste twee betreffen Breukelman in het bijzonder. Aan de hand van kerncitaten geven we telkens weer hoe men in de gereformeerde gezindte over Breukelman en de Amsterdamse School heeft geschreven, waarbij we aangeven in hoeverre bepaalde beschrijvingen of beoordelingen op grond van onze studie naar de theologie van Breukelman nuanceren of bijstelling behoeven.⁸

1. 'De tekst mag het zeggen'. De tekst van de Bijbel als onomstreden uitgangspunt

Toen Breukelman in 1968 als wetenschappelijk hoofdmedewerker hermeneutiek aan de theologische faculteit van de Universiteit van Amsterdam (UvA) kwam te werken, bleek dat zijn bijzondere wijze van bijbellezen aansloot bij de

5 Het is opvallend dat de naam Breukelman gedurende de jaren '50, '60 en '70 nauwelijks genoemd wordt; in die tijd genoot hij eveneens behoorlijke naamsbekendheid.

6 Hierbij valt op dat enkele auteursnamen dikwijls terugkeren. De voornaamste zijn H.J. de Bie, C.A. Tukker en A. Noordegraaf, die zich klaarblijkelijk in het bijzonder genodigd hebben gezien zich te verhouden tot Breukelman en de Amsterdamse School.

7 Daar waar er weinig gedifferentieerd wordt tussen Breukelman en de Amsterdamse School, moeten we beseffen dat men zich voor wat betreft Breukelmans theologie tot in de jaren '90 grotendeels moest oriënteren op (herinneringen aan) Breukelmans spreekbeurten en de daar uitgereikte stencils. Pas later verscheen bij uitgeverij Kok een grote hoeveelheid postuum geredigeerd materiaal in de serie *Bijbelse Theologie* (BT; 1980-2012).

8 Hierbij zij opgemerkt dat het in de aard van journalistieke bijdragen gelegen is, dat ze vaker nuanceren of bijstelling behoeven dan wetenschappelijke bijdragen.

hermeneutische lijnen die de Amsterdamse oudtestamenticus M.A. Beek (1909-1987) en vóór hem de Joodse geleerde J.L. Palache (1886-1944) hadden uitgezet.⁹ Als docent vormde Breukelman een hele generatie Amsterdamse theologiestudenten.

Breukelman deelde met Beek en Palache een hoge achting voor de tekst van de Bijbel zoals die is overgeleverd.¹⁰ Die eerbied werd door veel (hervormd-) gereformeerde theologen en theologiestudenten gemist aan de eigen faculteit, omdat daar de bijbelteksten onder het meedogenloze snijmes van de historisch-kritische methode kwamen te liggen en er niet ongeschonden onder wegwamen.¹¹ Breukelman wees er bovendien op dat de als ‘wetenschappelijk’ te boek staande historisch-kritische methodiek bepaalde vooronderstellingen heeft die, ondanks hun destijds brede acceptatie, niet onaanvechtbaar zijn.¹²

Na het verschijnen van de Nieuwe Bijbelvertaling (1951) was Breukelman een van de weinige theologen die er uitvoerige kritiek op leverde.¹³ Zijn kritiek spitste zich toe op de wijze waarop de vertalers van het Oude Testament te werk waren gegaan in de weergave van bepaalde Hebreeuwse woordgroepen. Waar de Statenvertalers bijna altijd hetzelfde Hebreeuwse woord met hetzelfde Nederlandse woord weergaven, koos men nu voor een dynamischere benadering. Breukelman meende dat hierdoor tekstuele verbanden onzichtbaar werden en dat het daardoor niet meer goed mogelijk was de bijbelse boodschap te verstaan.¹⁴ Hij achtte het van groot belang om juist de woordelijke tekst zo nauwkeurig mogelijk te bestuderen, omdat de betekenis

9 W. Verboom, ‘Reflexen: De Amsterdamse School’, *Theologia Reformata* (1993), 292-294: 293.

10 Zie K. van der Zwaag, ‘Breukelman was aanhanger van Barth en verdediger van de Statenvertaling. Inspirator Amsterdamse School zocht oerbodschap van de Schrift’, *Reformato-riisch Dagblad* (1 juli 1993), 2 en de positieve waardering van Verboom, ‘Reflexen’, 293-294.

11 Bijbelwetenschappelijke vakken werden aan de rijksuniversiteiten voornamelijk gedoceed door staatshoogleraren die zich doorgaans in veel mindere mate gebonden achtten aan schriftgezag en confessie dan de rechtzinnige studenten. Mede door haar unieke ontstaans-geschiedenis heerste er aan de theologische faculteit van de UvA een welwillender klimaat.

12 Noordegraaf, ‘Hermeneutische vragen in de omgang met de Heilige schrift’, *Theologia Reformata* (2003), 8-29: 16-18.

13 Bijna alle gerespecteerde bijbelwetenschappers waren betrokken geweest bij de totstandko-ming van de vertaling; van hen viel dus geen kritiek te verwachten. Breukelman schreef in 1952 en 1953 een twintigtal artikelen in *In de Waagschaal*, later opgenomen in BT II/2, 363-496.

14 Zie BT II/2, 283-496. De trend van dynamisch-equivalent vertalen zou standhouden; de Groot Nieuwsbijbel noemde hij ‘het dieptepunt van de moderne vertaling, “een kerkelijk en wetenschappelijk schandaal”’ (Van der Zwaag, 2) en bij het verschijnen van de Nieuwe Bijbelvertaling in 2004 waren het opnieuw ‘Amsterdamse’ theologen die bezwaar aantekenden.

(de theologische ‘inhoud’) volstrekt samenhangt met de tekst (de ‘vorm’).¹⁵

Breukelmans waardering voor de Statenvertaling riep herkenning op in gereformeerde kring. In 1998 schrijft De Bie:

[L]aat de roep om ‘laagdrempeligheid’ niet leiden tot het gebruik van bijbelvertalingen waarin de verbanden die in de Bijbel zelf gelegd worden door het gebruik van bepaalde woorden en uitdrukkingen, niet meer te herkennen zijn. Dat kunnen wij van het werk van Breukelman leren. Daarmee worden we nog geen aanhangers van de Amsterdamse school waarvan Breukelman een prominent vertegenwoordiger was. Maar we worden wél nog eens heel nadrukkelijk herinnerd aan de opdracht die de Statenvertalers voor ogen hadden, namelijk om de Bijbel, dat is de ganse Heilige Schrift uit de oorspronkelijke talen in onze Nederlandse taal getrouwelijk over te zetten. Die opdracht blijft van kracht.¹⁶

In het voetspoor van Breukelman en Beek werd het binnen de Amsterdamse School gangbaar om de Bijbel zeer letterlijk te vertalen.¹⁷ Paul plaatst er de volgende kritische kanttekeningen bij.¹⁸ Ten eerste is het niet zo dat analyse van ‘themawoorden’ altijd relevante interpretatiegegevens oplevert. Ten tweede verdisconteert deze synchrone methode niet dat de teksten van het Oude Testament in een ruime tijdsspanne tot stand gekomen zijn en er dus bepaalde taalontwikkelingen hebben plaatsgevonden. En ten derde is de Bijbel méér dan een taalkunstwerk dat bewonderd en bestudeerd kan worden als een stuk literatuur: ‘Wij zullen moeten kiezen voor de benadering van de Bijbel als

15 Hierover wordt positief waarderend gesproken door bijvoorbeeld Tukker, ‘In memoriam F.H. Breukelman’, *De Waarheidsvriend* (15 juli 1993), 4 en Noordegraaf, ‘Bijbelse Theologie’, *Theologia Reformata* (1996), 338-339.

16 De Bie, ‘De betekenis van Frans Breukelman voor het vertalen van de Bijbel’, *De Waarheidsvriend* (19 maart 1998), 12-13.

17 Zie daarover K.A. Deurloo, ‘De principes van “Een vertaling om voor te lezen”’, *Rondom het Woord* 35 (1993), 69. Op als al-te-letterlijk ervaren vertalingen kwam ook kritiek, zie bijvoorbeeld De Bie, ‘Een nieuw boek over Ruth uit de Amsterdamse school’, *De Waarheidsvriend* (23 januari 1997), 8-9 en Noordegraaf, ‘Boekbespreking: Ben Hemelsoet en Klaas Touwen, *Handelingen (...)*’, *De Waarheidsvriend* (8 mei 1997), 9. Beek en Breukelman zelf vertaalden nauwelijks; zij namen genoegen met de *Verdeutschung* van Buber en Rosenzweig.

18 M.J. Paul, ‘Theologische kanttekeningen bij de exegese van de ‘Amsterdamse School’, in: Paul en N.C. van Velzen (red.), *De Bijbelexegese van de Amsterdamse School* (Amersfoortse Studies 1; Amersfoort: Stichting tot Bevordering van Bijbelgetrouwe Wetenschap, 1989), 5-21. Pauls lezing werd gehouden op een theologische studiedag aan de Evangelische Hogeschool in oktober 1988, waaraan diverse gereformeerde periodieken aandacht besteedden.

Woord van God¹⁹ – hetgeen volgens Paul betekent dat de Schrift hoofdzakelijk heilshistorisch begrepen moet worden.

Ondanks deze bezwaren heeft de ‘Amsterdamse’ nadruk op de betrouwbaarheid van de overgeleverde tekst van de Bijbel en de hypothese van nauwe samenhang tussen tekstuele vorm en theologische inhoud op brede gereformeerde waardering kunnen rekenen.²⁰ Nog in 2006 schrijft Hofman:

Al twijfel ik niet aan de oprechte bedoelingen van zeer velen die bij de N[ieuwe] B[ijbel]V[ertaling 2004] betrokken zijn, ik kan me persoonlijk nog niet aan de indruk onttrekken dat, als we dieper gaan beproeven, ‘Amsterdam’ wel eens gereformeerder kon blijken te zijn dan ‘Haarlem’.²¹

Men beseftte dat er wat betreft het schriftgezag een groot raakvlak bestond. Misschien vermoedde men zelfs een *common cause* ten opzichte van een zekere gemakzucht van de moderne bijbellezer, die vooral een begrijpelijke tekst lijkt te willen hebben, zelfs als die tekst geen eerlijk venster biedt op de grondtekst.

Vanuit ons eigen onderzoek merken we hierbij op dat de diverse ‘Amsterdamse’ theologen er op belangrijke punten een verschillende schriftbeschuwing op nahouden. De uitspraak ‘De tekst mag het zeggen’, die bekendheid heeft gekregen door Deurloo, vinden we bij Breukelman bijvoorbeeld zó niet terug; hij verbindt zijn hermeneutiek namelijk veel nauwer met de schriftleer van Barth, die onderscheid maakt (maar geen scheiding) tussen drie gestalten van het Woord: Gods zelfopenbaring, de Schrift en de kerkelijke verkondiging. Bij Breukelman is narrativiteit niet het één en al, maar functioneert het in een hermeneutisch kader dat bepaald wordt door het levende Woord (Miskotte); niet ‘het verhaal’ mag het zeggen, maar God mag het zeggen middels het verhaal. Vermoedelijk is hierin de voornaamste reden gelegen dat veel predikanten, met name hervormd-gereformeerden, door Breukelmans hermeneutiek weer de vrijmoedigheid hebben ervaren om *verkondigend* te preken.²²

In dit eerste aspect van de receptiegeschiedenis constateren we dus belangrijke raakvlakken tussen de gereformeerde schriftbeschuwing en die van

19 Paul, ‘Theologische kanttekeningen’, 19.

20 Zo R.H. Kieskamp, ‘Het Woord is mens geworden. Het Johannes-evangelie in de NBV’, *De Waarheidsvriend* (13 januari 2005), 10-11.

21 Waarbij ‘Haarlem’ duidt op de vestigingsplaats van het Nederlands Bijbelgenootschap. T.M. Hofman, ‘Sola Scriptura in het geding. Invoering Nieuwe Bijbelvertaling raakt het hart van de eredienst’, *Reformatorsch Dagblad* (29 maart 2006), 20.

22 Zo Van der Zwaag, ‘Breukelman was aanhanger van Barth’, 2; Verboom, ‘Reflexen’, 292; H.G.L. Peels, ‘Het Oude Testament in discussie’, *Theologia Reformata* (2003), 304-307: 306.

Breukelman en de Amsterdamse School. Toch acht men van gereformeerde zijde een expliciete afgrenzing wenselijk. De met enige regelmaat terugkerende waarderende zinsneden als ‘Het kan niet ontkend worden dat (...)’, of: ‘Het moet gezegd: (...)’²³ gaan dikwijls vergezeld met afgrenzingen zoals hierboven geciteerd: ‘Daarmee worden we nog geen aanhangers van de Amsterdamse school (...)’. In de bespreking van de volgende twee receptieaspecten zal duidelijk worden wat hiervan de voornaamste redenen zijn.

2. Politieke theologie

Ten opzichte van het overwegend conservatieve politieke klimaat binnen de gereformeerde gezindte vormde veel van wat er vanaf eind jaren '60 op de theologische faculteit van de UvA gebeurde een volstreekte tegenpool. Juist in Amsterdam waren de studentenprotesten begonnen en in de jaren '70 en '80 speelde de faculteit een voortrekkersrol in het propageren van nieuwe theologische benaderingen, zoals bevrijdingstheologie, feministische theologie en ‘flikkertheologie’. Veel van de toenmalige studenten beschouwden zichzelf als leerlingen van Breukelman en verbonden zijn exegetische werkwijze met deze nieuwe benaderingen. Hierdoor werd Breukelmans exegetische werk bijvoorbeeld in verband gebracht met de materialistische of marxistische exegese die in het spoor van M. Clévenot werd bedreven en een kortstondig hoogtepunt beleefde rond 1980. In het *Reformatorisch Dagblad* van 25 april 1980 lezen we:

[Wij als orthodoxen] moeten ons (...) niet uitleveren aan alleen maar historisch-kritische methoden of het structuralisme, dat via de Amsterdamse school van Beek, Deurloo en Breukelman, beïnvloed door Buber en Rosenzweig en gekritiseerd door C.J. Labuschagne, zoveel ophef maakt. Het structuralisme (‘het verhaal is alles, het verhaalde is onbelangrijk’) leidde tot het materialistisch lezen: de theologie moet bevrijd worden uit de kluisters van de bourgeois-kerk.²⁴

Hier vindt geen differentiatie plaats tussen ‘Amsterdamse School’ en de namen Beek, Deurloo en Breukelman. In veel andere gereformeerde publicaties wordt

23 C. Sonneveld, ‘Uitleg van het boek Jona’, *Reformatorisch Dagblad* (4 september 1997), 21.

24 ‘Als bijbelgelovigen meer begrip hebben voor verschil in uitleg’, *Reformatorisch Dagblad* (25 april 1980), 2. De terminologie lijkt ontleend aan de (veel genuanceerdere) inleiding die Zuurmond schreef op Clévenot, *Een materialistische benadering van de Bijbel* (Baarn: Ten Have, 1979), 13-16. Het is de vraag of materialistisch lezen wel in het verlengde ligt van structuralistisch lezen: de eerste is immers principieel (sociaal-)historisch van aard, de tweede principieel ahistorisch.

daarentegen terecht een duidelijk onderscheid aangebracht tussen de houding van Breukelman en de houding van andere 'Amsterdammers' ten opzichte van deze literatuurwetenschappelijke en theologische vernieuwingen.²⁵ In 1986 schrijft het *Reformatorisch Dagblad*:

Breukelman zelf heeft vooral (toegewijde) leerlingen onder progressieve theologen. Wellicht daarom bleef zaterdag het feit onvermeld dat hij indertijd door Van Niftrik naar de Amsterdamse faculteit was gehaald. Van Niftrik kreeg principieel andere inzichten en was een van de opstellers van het 'Getuigenis', dat zich juist keerde tegen de groeiende invloed van progressieve theologen in de Nederlandse Hervormde Kerk.²⁶

Ten opzichte van deze progressieve Amsterdamse theologen wordt er vanuit gereformeerde kring door onder anderen B. Maarsingh waarschuwend op gewezen dat noties als 'bondgenoot' of 'bevrijding' niet exegetisch losgeweekt moeten worden van hun traditionele dogmatische inbedding.²⁷ Dergelijke kritiek vinden we ook expliciet bij Breukelman zelf terug: dat Jezus 'partijgan-ger van de armen' was, zou dan misschien mogen blijken uit zorgvuldige exe-gese, maar zo'n constatering zelf mag nooit een min of meer zelfstandig uit-gangspunt van exegeese worden. Breukelman verwoordt het scherp in een interview:

[V]an de term materialistische exegeese word ik bepaald onwel. Laat men aller-eerst liever spreken van marxistische exegeese. Dat is alvast zuiverder geformu-

25 Breukelman had overigens, net als zijn leermeesters Barth en Miskotte, wel degelijk linkse sympathieën. Als predikant wist hij zich betrokken op de Doorbraak.

26 'Drs. F.H. Breukelman geëerd met opstellen', *Reformatorisch Dagblad* (22 december 1986), 2. Vgl. Van der Zwaag, 'Breukelman was aanhanger van Barth', 2: 'Verder kenmerkt de Amsterdamse School zich door haar gerichtheid op maatschappelijke bevrijding, ook van specifieke groepen als "vrouwen" en "homoseksuelen". Breukelman zelf kan hiervoor moeilijk verantwoordelijk worden gesteld. (...) Over zijn opvolger, dr. R. Zuurmond, zei [Breukelman]: Het is best dat je marxistische theorieën hebt, maar daarvan moet je als theoloog niet uitgaan. De inspirator van de Amsterdamse School had verder het land aan de term "materialistische exegeese", de Bijbeluitleg zoals die door de zogenoemde bevrijdingstheologie wordt beoefend.' Over het hier aangehaalde *Getuigenis*, zie J. van der Graaf, *Het Getuigenis. Motief en effect* (Kampen: Kok, 1973).

27 'Schapen behoren in de preek erg goed voedsel te krijgen. Dr. B. Maarsingh tot Confessionele predikanten', *Reformatorisch Dagblad* (26 mei 1982), 2. Vgl. D. Slagboom, 'Om het Woord der waarheid (3)', *Bewaar het Pand* (19 december 1996), 206-207: 207.

leerd. Met het marxisme kan ik een heel eind uit de voeten, maar het is te gek als mensen vanuit het marxisme de Schrift gaan benaderen.²⁸

Terecht wordt er dus in de gereformeerde receptiegeschiedenis gedifferentieerd tussen Breukelman en zijn Amsterdamse leerlingen. Op het nu volgende receptieaspect zal het nog belangrijker blijken zuiver te onderscheiden tussen beide.

3. 'Wel waar, maar niet waar gebeurd'. Historiciteit op het tweede plan

Op het nu voorliggende derde receptieaspect is vanuit de gereformeerde gezindte de meeste kritiek gekomen. Twistpunt is de hermeneutische rol die de *historiciteit* van de beschreven bijbelse geschiedenis toekomt. Bij een aantal prominente Amsterdamse theologen, met name bij Deurloo, Bouhuijs en Van Daalen, raakt de historiciteit van bijbelse gebeurtenissen ver uit beeld.²⁹ In hun spoor moeten we Nico ter Lindens latere bewering plaatsen dat bijbelse verhalen 'wel echt waar, maar niet echt gebeurd' zijn, een uitspraak die door velen (ten onrechte) beschouwd wordt als een kernachtige verwoording van alles waar de Amsterdamse School voor staat.³⁰ Maarsingh constateert dat reeds in de dissertatie over Simson (1966) van de Amsterdamse oudtestamentica A.G. van Daalen – die zich overigens zeker niet als een leerling van Breukelman beschouwde – de woorden 'geschiedenis' en 'heilsgeschiedenis' vaak tussen aanhalingstekens zijn komen te staan. Later blijkt ook bij Deurloo en Bouhuijs het narratief belangrijker dan de (heils)feiten. Maarsingh concludeert:

Wanneer het Bijbelverhaal niet méér is dan een litteraire weergave van feiten die geen feiten zijn, dan zijn we bezig ons aan onze eigen haren uit het moeras te trekken.³¹

Ook als Van der Zwaag een decennium later terugblijkt, constateert hij nuchter: 'Vertegenwoordigers als K.A. Deurloo en K.A.D. Smelik hebben diverse keren in woord en geschrift beweerd dat veel verhalen uit de Bijbel niet op een

28 Breukelman, 'Alle woorden van de schrift beginnen luid te protesteren als ze je [*sic*] aanpast aan ons moderne bewustzijn', *Kerkblad voor de gereformeerde kerken van de classis Amsterdam* 8/42 (14 oktober 1981), 1-2: 2.

29 Zie exemplarisch Deurloo, *Waar gebeurd. Over het onhistorisch karakter van bijbelse verhalen* (Baarn: Ten Have, 1981).

30 Voor gereformeerde kritiek op Ter Lindens relativering van historiciteit, zie bijvoorbeeld J. Maasland, 'Boekbespreking: Ds. Nico ter Linden, Jakob (...)', *De Waarheidsvriend* (9 februari 1989), 91.

31 Maarsingh, 'De Amsterdamse School', *Theologia Reformata* (1982), 90-101: 91.

historische werkelijkheid teruggaan.³² Historie en tekst worden uit elkaar gehaald en '[h]et heil komt in de lucht te hangen'.³³

In hoeverre kan deze ontwikkeling worden herleid tot de theologie van Breukelman?³⁴ Ten opzichte van zijn leerlingen was hij veel terughoudender in het beantwoorden van historische vragen. Hoewel hij in theorie zeker ruimte liet voor historische vraagstukken en ook een methodische waarde toekende aan de klassieke historische kritiek, ging hij er in zijn exegetische werk doorgaans eenvoudigweg aan voorbij. Hierboven beschreven we al dat zijn benadering principieel tekstimmanent is: de primaire taak van de exegeese is de bestudering van de vorm van de bijbelse teksten in relatie tot hun inhoud. Daarmee is niet gezegd dat Gods heilswerk voor Breukelman een tijdloze werkelijkheid was. Wel dat de bijbelse teksten in zichzelf zoveel zeggingskracht hebben, dat de historische vragen een bescheiden en dus geen doorslaggevend hermeneutische rol meer toekomen.³⁵

Achteraf constateren gereformeerden als De Bie en Peels terecht dat Breukelman en zijn leerlingen met hun literaire tekstbenadering hun tijd vooruit waren: tussen pakweg 1980 en 2000 werden tekstimmanente leeswijzen in bij-

32 Van der Zwaag, 'Breukelman was aanhanger van Barth', 2. Smelik maakte overigens op een veel constructievere wijze studie naar de relatie tussen tekst en historie dan hier gesuggereerd. Zie bijvoorbeeld zijn 'Profetische reflectie op het verleden. Bijbelse verhalen tussen fictie en geschiedenis', in: Deurloo en Zuurmond (red.), *De Bijbel maakt school. Een Amsterdamse weg in de exegeese* (Baarn: Ten Have, 1984), 60-75.

33 R. van den Berg, 'Amsterdamse School heeft het heil onthoofd. Bekendste leerling noemt Bijbel verzameling sprookjes en legenden', *Reformatorisch Dagblad* (16 februari 2001). Vgl. Noordegraaf: '[Zuurmond] snijdt radicaal de band tussen historie en verkondiging door'. Noordegraaf, 'Boekbespreking: Rochus Zuurmond, *Verleden tijd?* (...)', *De Waarheidsvriend* (27 oktober 1994), 10. Hierbij zij opgemerkt dat Zuurmond met zijn *Verleden tijd* (1994) vooral bedoeld heeft kritische kanttekeningen te plaatsen bij het optimisme dat de toon zette voor het toenmalige onderzoek naar de historische Jezus, ook bij de zogeheten *new quest*.

34 Zo bijvoorbeeld Verboom, 'Reflexen', 294 en Van der Zwaag, 'Breukelman was aanhanger van Barth', 2.

35 Hoek spreekt in dit kader van een latere 'ontsporing': 'In een benadering die de tekst losmaakt van de heilsgeschiedenis waarvan die tekst getuigt, kan de verkondiging van Gods ontferming door de eeuwen heen niet ongeschonden blijven. Hier ligt, bij alle goede dingen die er ook van te zeggen zijn, de ontsporing van de zogenaamde "Amsterdamse school"'. J. Hoek, 'De Bijbel is Woord van God. Een noodzakelijke positiebepaling', *De Waarheidsvriend* (21 maart 1996), 196-198: 198. Het primaat van de schrift ten opzichte van de historie kan herleid worden tot de theologie van Barth, die een zekere teleurstelling aan de dag legde ten opzichte van de uitkomst van de historische kritiek (zie bijvoorbeeld zijn voorwoord op de tweede editie van de *Römerbrief* van 1922) en sprak van de heilsfeiten als 'unhistorische Geschichte' (bijv. KD III/1, 84-87).

belwetenschappelijke kringen breed aanvaard.³⁶ Hoewel ze hiervan de waarde inzien, blijft het voor hen een onwrikbare pijler van gereformeerde hermeneutiek dat de teksten van de bijbel bepaalde historische referenten hebben of moeten hebben. Binnen de gereformeerde gezindte wordt daarom dit ‘Amsterdamse’ hermeneutische standpunt van het primaat van de Schrift ten opzichte van de historie nog altijd als gevaarlijk ervaren (ten opzichte van Breukelman) of met kritische vragen en afkeurende uitspraken beantwoord (ten opzichte van de Amsterdamse School).

Waarom moet juist op dit punt een zo duidelijk gereformeerd weerwoord klinken? Wij vermoeden dat de oorzaak hiervan gelegen is in het feit dat ‘onhistorisch’ bijbellezen ook in gereformeerde kringen gepraktiseerd werd en wordt – zij het op heel andere wijze. In dit verband interesseert ons een passage uit een artikel van Maasland uit zijn ‘Kleine kroniek’ van 7 april 1989 in het *Gereformeerd Weekblad*:

Na de kerkdienst van Ter Linden op de radio, Eerste Kerstdag 1988, heb ik in een gesprek met een uiterst orthodox familielid dat mee zat te luisteren, alle vertelkunst nodig gehad om duidelijk te maken dat Ter Linden niet bedoelde dat Jezus echt geboren is in Bethlehem. (...) In de oren van het familielid had het allemaal zeer orthodox geklonken en ze was er gesticht onder vandaan gekomen. Hoe kon ik zo gemeen praten over zo’n oprechte knecht. Kijk, daar zit de knoop. De communicatieve kronkel. Ter Linden zegt niet wat hij zegt en de mensen horen niet wat ze horen. Precies hetzelfde zou gebeuren, wanneer ik Ter Linden mee zou nemen naar een zware oud-gereformeerde broeder, een geofefende knecht, die de Schriften ook eens laat vertellen door de beleving van een bekeerde mensenziel heen. Dan hoor je ook niet wat je hoort. Dan kan hij op Kerstmorgen ook horen dat die kribbe en die stal het natuurlijk niet zijn, ook maar papieren waarheidjes, maar die moeten tot Waarheid worden als de lieve Borg nog eens geboren wordt in die smerige kribbe van een mensenziel, in de stal van je stinkende zonden. Dat is andere koek. Daar heeft Ter Linden niet van terug. Hij ontmoet daar mensen die aan zijn verhaaltjes geen boodschap hebben, maar die andere verhaaltjes hebben, waar hij geen oren voor heeft. Ik heb de indruk dat het hier communicatief gaat om een soort schijn-

36 ‘Zonder veel discussie is de literaire analyse voor de uitleg van het Oude Testament nu van evenveel betekenis als de historische analyse.’ De Bie, ‘Over de uitleg van het Oude Testament. Oude en nieuwe lezers (1)’, *De Waarheidsvriend* (26 september 2002), 6-7: 6. Vgl. Peels, ‘Het Oude Testament in discussie’, 306. In het achterliggende decennium is de aandacht grotendeels van de auteur en de tekst verschoven naar de rol van de *lezer* in het verstaansproces.

orthodoxie die opgeroepen wordt door de verteller. (...) [D]e NCRV zou er eerlijk mee handelen, indien ze vlak voor of vlak na de vertelling van Jozef door Ter Linden (...) had gezegd: lieve kijkers, deze dominee gelooft niet dat die Jozef echt bestaan heeft.³⁷

We zien hier hoe de Amsterdamse schriftbeschouwing raakt aan de bevindelijk-gereformeerde schriftbeschouwing, *juist* op het punt van het ondergeschikte belang van de historische referenten van de bijbeltekst. In de gereformeerde leertraditie onderscheidt men immers een historisch geloof van het zaligmakende geloof, waarbij het historische geloof weliswaar een noodzakelijk voorstadium is van het zaligmakende geloof, maar toch ook niet méér dan dat.³⁸

4. Het midden van de Schrift

Een vierde receptieaspect betreft de vraag naar het zogenaamde 'midden' van de Schrift. Vooral voor De Bie was dit een zeer aangelegen punt. In 1982 schrijft hij:

Bij Karl Barth is de betrokkenheid op de persoon en het werk van Jezus Christus veel sterker dan bij Breukelman. Klinkt bij de prolegomena van de één al heel de inhoud van het christelijk geloof mee – de Drieëenheid en de Twee-naturenleer (...) –, bij de ander is het *verbi divini ministerium* met zijn *antecessores* (de profeten en apostelen) en *successores* (de kerk) veel meer een formele categorie, die maar weinig wordt ingekleurd. (...) Zo breekt een stroom van vragen los: Hoe functioneert het Apostolicum? Wat ziet Breukelman zelf als homiletische horizon voor zijn exegese? Is de spanning tussen de *theologia biblica* en de *theologia dogmatica* in feite niet anders dan een variant van de vraag naar de verhouding tussen Schrift en belijdenis?³⁹

37 Maasland, 'Kleine kroniek', *Gereformeerd Weekblad* (7 april 1989), 165-168: 167-168. Elders spreekt Van 't Spijker in dit kader van 'bevindelijk vrijzinnig'. W. van 't Spijker, 'Marginaal?', *De Wekker* (7 april 1989), 219-220: 219. Hierbij zij opgemerkt dat Maasland zich in dit journalistieke proza sterk wantrouwend opstelt en weinig moeite doet om tot afgewogen begrip te komen van de hermeneutiek achter Ter Lindens werk.

38 Zie bijvoorbeeld À Brakel, die in zijn *Redelijke Godsdienst* (32.IV) onderscheid maakt tussen (1) een historisch geloof, (2) een tijdgeloof, (3) een wondergeloof, en (4) het zaligmakende geloof. N.T. Bakker, een sterk door Barth geïnspireerde 'Amsterdamse' dogmaticus, bestreed een soortgelijk trapsgewijs onderscheid dat hij niet bij Calvijn, wel bij Witsius aantrof. Bakker, *Miskende gratie. Van Calvijn tot Witsius* (Kampen: Kok, 1991), 47-65.

39 De Bie, 'Boekbespreking: Drs. F.H. Breukelman, *Bijbelse Theologie* (...)', *Theologia Reformata* (1982), 216-217: 217. Zie ook diens recensie van Van Engelens *Johannes. Verklaring van een bijbelgedeelte* in hetzelfde nummer (218-219).

Acht jaar later schrijft hij daarentegen: 'Evenals Barth en Miskotte wil Breukelman de Schriften lezen van het midden uit, d.i. van Christus uit.'⁴⁰ Dat is een adequatere weergave van Breukelmans hermeneutische positie, waarin de oudtestamentische verbondsgeschiedenis en de nieuwtestamentische christologie direct in elkaars verlengde liggen.⁴¹ Maarsingh formuleerde Breukelmans theologische vertrekpunt in 1982 scherper:

Wat voor [Breukelman] de grote ommekeer teweeg bracht en waar hij ook telkens op terugrijpt is de wending van het algemene naar het bijzondere, van de algemene godsdienstigheid naar de bijzondere openbaring van God in Jezus Christus. Alles is gericht op de éne Naam. Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament.⁴²

Deze centrale hermeneutische plaats voor Christus is veel minder prominent aanwezig – of zelfs geheel afwezig – bij de meeste vertegenwoordigers van de Amsterdamse School, zo constateert ook Verboom: 'De centrale plaats die Jezus de Christus (...) inneemt in heel de Schrift (O.T. en N.T.) maakt mijn waardering van [Breukelman] nog groter. Hoe schrill steekt daartegen af de annexatie van deze vertaalmethode door maatschappij-kritische theologen, zoals Deurloo.'⁴³ Vier jaar later schrijft L.J. Geluk over *Het verhaal gaat...* van Ter Linden dat het de armoede van de Amsterdamse wijze van uitleg is, 'dat zij geen oor heeft voor de boodschap van schuld en van genade, voor de realiteit van het werk van God en Zijn Koninkrijk.'⁴⁴

Opnieuw zien we dus een verschil tussen Breukelman en zijn Amsterdamse leerlingen: waar voor Breukelman de dogmatiek van Barth grond geeft om bij de schriftuitleg een zakelijk midden van de Schriften in het

40 De Bie, 'Boekbespreking: Gesprekken met Frans Breukelman (...)', *De Waarheidsvriend* (22 februari 1990), 122-123: 122. Als voorbeeld noemen we Breukelmans exegese van Genesis 6:1-4 in BT I/3, 283-298, waar de tweenaturenleer van Chalcedon een structurerende functie heeft.

41 Zie bijvoorbeeld BT IV/2, 52 en 79. Waar Miskottes lezing van het Oude Testament meer expliciet christologisch is, zouden we Breukelmans lezing impliciet christologisch kunnen noemen.

42 Maarsingh, 'Amsterdamse School', 90. We herkennen in deze korte typering het gedachtegoed van Miskotte.

43 Verboom, 'Reflexen', 293-294.

44 Geluk, 'Er staat geschreven, er is niet geschied', *Reformatorisch Dagblad* (23 oktober 1997). Op deze opmerkingen valt wel wat af te dingen.

vizier te houden, namelijk Christus, raakt die notie bij veel van zijn leerlingen uit beeld.⁴⁵

5. Breukelman en de Reformatie

Tot nu toe is de waardering vanuit de gereformeerde gezindte overwegend positief uitgevallen ten opzichte van Breukelman en overwegend negatief voor de Amsterdamse School. Toch blijft Breukelman niet verschoond van fundamentele kritiek.

Dat heeft hoofdzakelijk te maken met zijn begrip van de theologie van Calvijn en de manier waarop die gestalte heeft gekregen in de laatste versie van de *Institutie*. Van Brummelen schrijft hierover: '[V]an de exegese van de Amsterdamse school uit wordt ook kritiek geleverd op de theologie van Calvijn. Dat gebeurt niet op oppervlakkige manier, neen, het raakt de wortels.'⁴⁶ Op bondige wijze geeft Jonker weer waarin deze 'wortels' gelegen zijn en dient Breukelman tevens van repliek:

Op een studentencongres te Utrecht zei drs. Breukelman uit Amsterdam dat Calvijn (...), helaas, bij de voltooiing van zijn *Institutie* toch weer de griekse filosofie er bij [heeft] gehaald door de *Institutie* te laten beginnen met beschouwingen over de algemene Godskennis. Daarmee heeft Calvijn, volgens Breukelman, 'in nuce' de thomistische traditie eigenlijk weer voortgezet, die later werd uitgewerkt door de gereformeerde scholastiek der epigonen. Tegen deze zienswijze zeggen wij: neen! Calvijn heeft de griekse filosofie in haar structuur niet aan het bijbelse denken ten grondslag gelegd maar heeft ter wille van het apostolaat en in de lijn van het algemeen religieus godsbesef, waar Paulus in Romeinen 1:19, 20 over spreekt, dit als een prolegomenon en niet als uitgangspunt genomen (...).⁴⁷

45 Wellicht is dit verschil overigens eerder gradueel dan principieel. Dat bijvoorbeeld iemand als Ter Linden inderdaad 'geen oor heeft' voor schuld en genade, is een bewering die niet gerechtvaardigd kan worden. Het is zuiverder om te zeggen dat deze categorieën door hem, in lijn met de theologie van Schleiermacher en Tillich, antropologisch worden ingekleurd.

46 A. van Brummelen, 'Boekbespreking: Ype Bekker, D. Hofstra, Chr. Mataheru, A. Melzer (red.), Gesprekken', *Theologia Reformata* (1990), 189-190: 189.

47 H. Jonker, 'Reflexen: Verworpen schema', *Theologia Reformata* (1974), 57-59: 58-59. Vgl. ook K. Exalto, 'Boekbespreking: K.H. Miskotte, De weg der verwachting (...)', *De Waarheidsvriend* (26 februari 1976), 90.

Jonker stemt in met Breukelmans stelling dat Calvijn zijn epistemologie inzet met het ontcrachten of relativeren van niet-bijbelse kenwegen. Onderzoek naar de religieuze aanleg van de menselijke ziel (*Inst.* 1559:I.3-4) en studie naar de bouw van de kosmos (I.5) leiden nog niet tot betrouwbare Godsken- nis, daar is de Schrift voor nodig (I.6-10). Later blijkt dat bij Calvijn kennis van God de Schepper voor de in Adam gevallen mens geen enkele waarde heeft zonder de kennis van God de Verlosser (II.6.1). De vraag naar de precie- ze implicaties van deze laatste gedachte wordt door de gereformeerde ortho- doxie enerzijds en Barth en barthiaanse theologen als Breukelman anderzijds verschillend beantwoord. Zo zien we in het citaat dat Breukelman juist op dit punt veel radicaler is dan Jonker, die met een beroep op de *locus classicus* uit de Romeinenbrief Breukelmans radicaliteit immers lijkt te willen nuanceren.⁴⁸

Vanwaar deze radicaliteit bij Breukelman? Om te begrijpen wat er voor hem op het spel stond, moeten we Breukelman begrijpen als een theoloog die zich sterk betrokken wist op de tijd waarin hij leefde. Ten opzichte van het aanhoudende secularisatieproces zag hij juist in een herijking van de theologi- sche epistemologie de enige mogelijkheid tot het opwerpen van een theologi- sche 'linie die het houdt'.⁴⁹ In een interview laat hij optekenen: 'Eén van beide: of ik doe wat het merendeel van de Europeanen doet, namelijk de kerk de rug toekeren, of ik ben er bij nu het opnieuw begint'.⁵⁰ Breukelman zag zijn manier van bijbellezen, in combinatie met de radicaal christocentrische dogmatiek van Barth, als de voorwaarden waardoor een *theologische revolutie* mogelijk zou worden, zodat ook in de nieuwe, sterk veranderende tijd waarin hij leefde, het getuigenis van de Schriften zuiver tot klinken zou kunnen komen.

Daarvoor zou het echter wel nodig zijn om terug te grijpen op de theologi- sche kern van de Reformatie. In een lezing uit de jaren '70 haalt Breukelman een passage van Barth aan waarin hij de noodzaak van een theologische revo- lutie om voorbij de veronderstelde 'schleiermacheriaanse ketterij' te komen. Barth stelt de volgende vraag:

Steht es so, daß die Schleiermachersche Häresie keine zufällige Einzellerschei- nung ist, sondern der gigantische Exponent einer nicht allzu fern von der Reformation selbst anhebenden Mißentwicklung, ist es dann nicht klar, daß die «Gegenleistung», das vollkräftige, überlegene Ja, das ein wirklich «erledi-

48 Vgl. W. van 't Spijker, 'Boekbespreking: Frans Breukelman, Bijbelse theologie deel IV/1 (...)', *Theologia Reformata* (2003), 265-266.

49 BT IV/2, 229.

50 Breukelman, 'Van de mens moet je zeggen dat hij niet had moeten ontstaan. In gesprek met Frans Breukelman', *HN Magazine* 37 (2 mei 1981), 3-4: 4.

gendes» Nein Schleiermacher gegenüber tragen sollte, in einer theologischen *Revolution* bestehen müßte, die in ihrer Tiefe und Energie wahrlich nicht kleiner sein dürfte als die Reformation selber?⁵¹

Het heeft volgens Barth kunnen komen tot een schleiermacheriaanse theologie vanwege een bepaalde 'Mißentwicklung' die begon in de schoot der Reformatie. Uit zijn overige werk begrijpen we dat hij daarbij in toenemende mate doelt op het fenomeen van de zogeheten 'en-theologie', een theologie die er meerdere principes op nahoudt. Heel Barths theologische arbeid kan beschouwd worden als het ontvouwen van éénvoudige Godskennis.

Het bijzondere van Breukelmans interpretatie en verwerking van Barths theologische vondst is de manier waarop hij door middel van exegetische arbeid de juistheid van Barths vermoeden poogde te verdedigen en op grond daarvan kerk en theologie trachtte aan te zetten om voortaan te leven vanuit Gods éénvoudige openbaring. In zijn eigen woorden:

De dogmatiek bij Barth ziet er heel anders uit dan het er ooit uitzag. Vanwege de Schrift moeten de dingen nu anders gezegd worden dan ze 1800 jaar gezegd zijn. (...) Elke keer, elke tijd opnieuw moet de Schrift worden uitgelegd in het mensdom met zijn filosofieën, mythologieën, ideologieën, psychologieën, sociologieën en zijn religies. Die uitleg moet geschieden in confrontatie met de bestaande filosofieën, telkens opnieuw. En dan gaat het er om wie van wie wint en wie onder kritiek van wie staat. Wie moet wie ontmythologiseren? Moeten wij de Bijbel ontmythologiseren of moet de Bijbel ons mythologiseren? De ecclesia leeft in een voortdurende strijd en ze heeft de natuurlijke neiging tot een synthese te komen met de bestaande filosofieën. Men gaat dan uit twee vaatjes tappen en zelfs in de Nederlandse geloofsbelijdenis staat, dat God zich op twee manieren openbaart: in de schepping en in zijn Woord. Dat heeft de hele kerkgeschiedenis gedomineerd. En daar heeft Barth mee gebroken en de consequenties van die breuk in zijn dogmatiek sterk doorgevoerd.⁵²

Breukelman veroordeelt de Reformatie dus niet, maar zegt dat wij nu in een andere situatie zijn beland, waarin we epistemologisch duidelijker moeten zijn dan bijvoorbeeld Calvijn in de laatste versie van zijn *Institutie*.

51 Geciteerd in BT IV/1, 79.

52 Breukelman, 'Van de mens moet je zeggen dat hij niet had moeten ontstaan. In gesprek met Frans Breukelman', *HN Magazine* 37 (2 mei 1981), 3-4, 4. Bij artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis zullen we verderop in dit artikel stilstaan.

Gezien de expliciete kritiek op de gereformeerde confessie verbaast het niet dat er juist op dit punt ronduit afwijzend gereageerd is vanuit de gereformeerde gezindte, en men het opnam voor de gereformeerd-orthodoxe Calvinjinterpretatie, waarin meer epistemologische ruimte wordt toegekend aan algemene openbaring.⁵³ Of Breukelman aan de theologie van Calvinj heeft recht gedaan door haar te bestuderen 'door de bril van Barth' valt natuurlijk te betwisten.⁵⁴ Zelf heeft hij in ieder geval Calvinj niet 'barthiaans' willen lezen, maar een analytisch antwoord willen geven op een theologische vraag die werd opgeroepen door zijn onderzoek naar Barths theologische epistemologie.⁵⁵

Gaandeweg lijkt er toch een verschuiving te hebben plaatsgevonden in de waardering van Breukelmans theologiehistorische opvattingen. In een verslag van een studiebijeenkomst naar aanleiding van het verschijnen van Breukelmans *Bijbelse Theologie IV/2* in 1999 lezen we hoe zowel H.W. de Knijff als C. Graafland reageert op Breukelmans reconstructie van de theologiegeschiedenis na de Reformatie. De Knijff:

'In de gedachte van een werkverbond zit het element van de menselijke autonomie. De orthodoxe theologie heeft zich niet genoeg tegen dit "koekoeksei" weten te beschermen. Het groeide uit tot een natuurlijke religiositeit in de tijd van de Verlichting. Genade wordt dan in het tegendeel verkeerd.' Prof. Graafland, emeritus hoogleraar vanwege de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk, was het eens met deze schets van de historische ontwikkelingen. Maar, voegde hij eraan toe, bij Calvinj staan schepping, val en verzoening onder de koepel van het eeuwige verbond der genade. Hij vroeg zich daarom af of Breukelmans heftige kritiek op de historische volgorde in de reformatorische theologie van schepping, val, verlossing wel zo nodig is. 'Ik denk dat wat Breukelman inhoudelijk over de verzoening schrijft, heel dicht bij de orthodoxie staat. Het spreekt me heel erg aan.'⁵⁶

53 Hoewel Calvinj, opmerkelijk genoeg, ook weer geen noodzaak heeft gezien dit punt op te nemen in zijn ontwerp voor een Franstalige confessie.

54 Zie de scherpe analyse van M.A. van den Berg, 'Calvinj lezen door de bril van Barth overtuigt niet', *Reformatorsch Dagblad* (10 september 2003), 21.

55 Zie Breukelmans kritiek op Torrance en Niesel, BT IV/1, 38 n. 81.

56 'Val en verzoening staan onder koepel van het genadeverbond. Prof. Graafland reageert op studie van drs. Breukelman', *Reformatorsch Dagblad* (20 maart 1999), 2. Wellicht heeft de journalist hier Calvinj met Comrie verward; het foederalistische denken is van later datum dan Calvinj en de term 'eeuwig verbond' vinden we bij Comrie, die het genadeverbond begreep als opgericht in de eeuwigheid met de uitverkorenen alleen.

De toekomst zal uitwijzen of er meer waardering komt voor de positie die de epistemologie van Barth in de gereformeerde leertraditie inneemt, en of, in het spoor daarvan, Breukelman op meer waardering zal kunnen rekenen.⁵⁷

6. Breukelmans 'bevindelijkheid'

Breukelman was een charismatische man die door zijn geëngageerde en gepassioneerde theologische voordrachten zijn toehoorders urenlang wist te boeien.⁵⁸ Hij wist iets te belichamen van datgene waar hij theologisch voor stond.⁵⁹ Verboom merkt op: 'Theoloog en prediker was hij, existentieel bezig tot in de toppen van zijn vingers.'⁶⁰ Tukker memoreert:

Ooit kwam ik op een maandagochtend zijn pastorie in Simonshaven binnen. 'Hoe is het?' 'Ja, hoe zou het zijn? Aan allerhande ellendigheid, ja aan de verdoemenis zelf onderworpen. En tegelijk in Christus geheiligd en tot zoon aangenomen.' Zijn gezicht, dat buitengewoon expressieve gezicht, begon te stralen. Zijn sprekende ogen glansden. Zo blijft Frans Breukelman in veler dankbare herinnering voortleven.⁶¹

Breukelman kon schelden en tieren op vakgenoten die er volgens hem niets van hadden begrepen, schreien als een bevindelijk prediker vanwege Gods heilshandelen in Christus, intense vreugde en troost beleven aan exegetische vondsten die volgens hem vérstrekkende gevolgen konden hebben voor theo-

57 In die richting wijzen de welwillende bespreking door Hoek van Reeling Brouwers studie naar Barths receptie van de gereformeerde orthodoxie en de nuances die Kunz in zijn studie naar het tweede artikel van de Nederlandse Geloofsbelijdenis aanbracht. J. Hoek, 'Verschuivingen in de Godsleer – oriëntatie en positiebepaling', *Theologia Reformata* 59 (2016), 128-143: 129; A.J. Kunz, *Als een prachtig boek. Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 2 in de context van de vroegereformatie theologie* (S.l.: Boekencentrum, 2013).

58 Verboom herinnert zich: 'Enkele grote koffers exegetisch materiaal werden eerst op de tafel uitgestort. Daarna legde hij zijn grote pijp neer en begon de schriften te ontvouwen op een wijze die je als student mateloos boeide. Alles deed vergeten.' Verboom, 'Reflexen', 293. Vgl. Van den Berg, 'Calvijn lezen', 21.

59 Nadat hij het heldhaftige optreden van Breukelman ten tijde van de watersnoodramp van 1953 heeft gememoreerd, besluit Filius: 'Voor ds. Breukelman was de wapenspreuk *Nulli Cedo* "Ik wijk voor niemand" hem eigen geworden. Misschien stond dat in zijn verdere loopbaan bij hem hoog in het vaandel. Deze houding als mens verhoogde zijn aanzien bij velen. Mensen als deze die de moed hebben paraat te zijn als het menens wordt zou de hervormde kerk ook vandaag niet ontsieren.' J. Filius, 'Ingezonden', *De Waarheidsvriend* (2 april 1998), 228.

60 Verboom, 'Reflexen', 293.

61 Tukker, 'In memoriam', 488.

logie en kerk, maar evenzeer kon hij gebukt gaan onder de onzekerheid en aanvechting die zijn moderne context met zich meebracht. Hij belichaamde een merkwaardige mengeling van sterke angst en intens verlangen. Over deze existentiële betrokkenheid van Breukelman wordt in de gereformeerde publicaties uitsluitend positief waarderend gesproken.

Wat is hiervan de reden? Wellicht komt het voort uit de breedgedragen overtuiging dat het een goede (zo niet noodzakelijke) zaak is dat het geloof het gehele wezen van een mens doordringt en stempelt. Heeft men in de gereformeerde gezindte vermoed dat het bij Breukelman niet slechts ging om bepaalde biografische, psychologische of retorische eigenaardigheden, maar om een intrinsiek noodzakelijke correspondentie tussen het subject en de objectieve kern van zijn theologische uitgangspunten?

Hoewel het te ver voert om deze vraag binnen het huidige bestek te beantwoorden, merken we op dat we hier een bepaalde correspondentie bespeuren tussen Breukelman en de gereformeerde gezindte op het vlak van de *heilsbevinding*. Er is bij Breukelman naast de existentiële vertwijfeling en een sterk dualistisch denken ook sprake van een doorleefde laatste ernst: is het wáár wat het christelijk geloof leert? Is het wáár wat de Schriften verkondigen over het heil van Godswege? Hoe is daar zekerheid over te verkrijgen? Deze vragen houden direct verband met hetgeen we hebben beschreven in de voorgaande paragraaf over zijn zoeken naar 'een linie die het houdt':

De vraag is steeds hoe wij als ecclesia op zullen kunnen tegen alles van de wereld waarin wij zijn komen te leven. Door dat alles word je teruggeworpen op een linie die het houdt. (...) Ik meen: geconfronteerd met de realiteit van de wereld waarin wij leven worden wij teruggeworpen op de Tenach. Als wij het aan zullen kunnen en er niet onderdoor zullen gaan in de wanhoop, in de chaos (*tohoe wabohoe*), dan door de Tenach, die precies slaat op alles wat ons beweegt en bedreigt. Dat is de 'moderniteit' van dit getuigenis, waarover Miskotte op verschillende plaatsen spreekt. Hij heeft voortdurend gedemonstreerd, gesuggereerd, aangeboden, laten ervaren, dat je in de verwarringen van het huidige leven en de huidige wereld direct vanuit de teksten zelf oriëntatie krijgt; die heerlijke ervaring, dat verwachtingen worden gewekt, woord en wederwoord ontspringen direct vanuit de teksten in de wereld van nu.⁶²

Naast alle herkenning en waardering op dit punt moet er vanuit gereformeerde hoek echter ook sprake zijn geweest van enige mate van vervreemding, omdat

62 BT IV/2, 229.

bij Breukelman de heilsvraag in een veel nauwere samenhang staat met de nood in de wereld dan in de gereformeerde heilsbevinding doorgaans het geval is.

Ten slotte

Van de gereformeerde receptiegeschiedenis van Breukelman en de Amsterdamse School hebben we nu de meest voorkomende zes aspecten besproken. Onze analyse van het bronnenmateriaal heeft een afgewogen beeld opgeleverd, waarbij zich op enkele punten een duidelijk onderscheid tussen Breukelman en enkelen van zijn Amsterdamse leerlingen aftekende.

Onze onderzoeken geven aanleiding tot een heroverweging: zou Breukelman, behalve als ‘inspirator van de Amsterdamse School’, niet gerekend moeten worden tot de meest belangwekkende exponenten van het Nederlandse *gereformeerde* protestantisme van de twintigste eeuw?⁶³ Gezien Breukelmans (1) concentratie op de Schrift, (2) doordenking van de gereformeerde leertraditie en (3) het bevindelijke karakter van zijn wijze van theologiebeoefening, die, zoals we hebben gezien, in gereformeerde kringen niet onopgemerkt zijn gebleven, is daar veel voor te zeggen.

G. van Zanden is predikant van de gereformeerde kerk Urk en als promovendus verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit.

R.H. Reeling Brouwer bekleedt bij de Protestantse Theologische Universiteit de Miskotte/Breukelman-leerstoel voor bijbelse hermeneutiek aan de vestiging Amsterdam en is universitair hoofddocent theologiegeschiedenis aan de vestiging Groningen.

63 Sommigen rekenen de Amsterdamse School in brede zin zelfs tot de gereformeerde theologie. Recentelijk nog nam P.-B. Smit de these van Uwe Bauer uit 1991 over dat ook de exegese en hermeneutiek van de Amsterdamse School als geheel ‘im Kern typisch reformatorisch mit einem deutlich reformierten Akzent’ is, vanwege het verbondstheologische denken, het primaat van het Oude Testament en de vertaalopvattingen. P.-B. Smit, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis? A Study in Biblical Hermeneutics* (Studies in Reformed Theology 30; Leiden: Brill, 2015), 90.