

Prof. dr. R.H. Reeling Brouwer

# DEZE IS EEN EN ENIG

Over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren

Amsterdam, 5 okt 2012



Protestantse Theologische **Universiteit**

Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt  
van bijzonder hoogleraar voor de  
*Bijzondere leerstoel Miskotte/Breukelman*  
*voor de theologische hermeneutiek van de Bijbel*  
vanwege de Miskotte/Breukelman-Stichting voor de theologische  
hermeneutiek van de Bijbelse grondwoorden  
aan de Protestantse Theologische Universiteit  
op 5 oktober 2012 te Amsterdam

door

Prof. dr. R.H. Reeling Brouwer

# DEZE IS EEN EN ENIG

Over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren

*Meneer de rector,*

*Leden van het curatorium en het bestuur van de Stichting Miskotte/Breukelman,  
Zeer gewaardeerde collega's en toehoorders,*

Op 26 oktober 1945 houdt K.H. Miskotte zijn rede bij de aanvaarding van het hoogleraarsambt vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk bij de Rijksuniversiteit Leiden onder de titel *De praktische zin van de eenvoud Gods*.<sup>1</sup> Langs de weg van de fenomenologische methode, zoals hij die zag – beginnen nauwkeurig structuren te zien, onder opschorting van de te nemen beslissingen<sup>2</sup> –, schetst hij hoe de laatantieke filosoof Plotinos de volkomen eenvoud zoekt in een extase die ver boven de sneeuwgrens ligt waaronder eenheid en veelheid nog te onderscheiden vallen. Vervolgens beschrijft hij hoe Thomas van Aquino met de intense denkmiddelen van de scholastiek de implicaties bedenkt van een christelijk Godsbegrip dat vrij is van alle samenstellingen, zoals Geest en Natuur en alle geestelijke eigenschappen. Tenslotte bespreekt hij hoe in de theologie van de reformatie, die in de twintigste eeuw een toespitsing krijgt bij Karl Barth, deze eenvoud nog een heel andere figuur gaat vertonen. Op dit punt gekomen, haalt Miskotte een term naar voren die in de voorgaande delen van zijn betoog min of meer sluipenderwijs was mee gekomen: ‘voorop staat in de Schriftuurlijke structuur de enigheid Gods; de eenheid is als het ware een suffix daarbij’.<sup>3</sup> Hoor Israël, Adonai onze God Adonai *èchād* (Deut. 6:4). ‘Déze is één en enig’. Van deze oproep, zo vervolgt Miskotte, is gezegd dat hij zowel slaat op de *singularitas*, de uniciteit, de onvergelykbaarheid als op de *simplicitas*, de eenvoud van deze God.<sup>4</sup> In functionele zin is de goddelijke eenvoudigheid een afgeleide van de goddelijke uniciteit: van déze die ánders is, moet wel gezegd worden dat Hij uit één stuk is en niet uiteengerukt kan worden.<sup>5</sup> In een tweede beweging kun je ook het omgekeerde zeggen, namelijk dat de *singularitas Dei* gefundeerd moet zijn in zijn *simplicitas*: HIJ die in de veelheid van zijn daden telkens dezelfde blijkt te wezen, zal zich altijd de Unieke betonen.<sup>6</sup>

Miskotte concentreert zich conform de titel van oratie op de notie van de eenvoud Gods. Je kunt je afvragen of voor heel zijn theologische inzet die van de uniciteit niet nog typerender is. Wie zijn preken tot zich neemt,<sup>7</sup> weet zich daar telkens weer bij bepaald: déze is niet die wij al kenden, déze is niet de God van het algemeen Godsbegrip. Maar bij hem overkomt je iets wat je nooit gedacht had en word je tot onbevroede daden gedreven. Misschien is dat het wel:

Miskotte maakt graag de distinctie tussen *kerygma* en *didachè*, aan de ene zijde het uitroepen van de Naam die ons wegvoert uit alles waar we tot onze schade in vastzaten, en aan de andere zijde het onderricht dat ons nader ontvouwt en inoefent inzake de vraag waarom die Naam dan zo speciaal is, en in welke Namen en aspecten Hij uiteen te leggen valt. In een inaugurele rede gaat het om het uitzetten van een programma voor het *onderricht*.<sup>8</sup> Op de achtergrond – in 1945, tijdens het oprabbelen na de grote oorlogsjaren – speelt de beslissing uit de Duitse kerkstrijd: *Das eine Wort Gottes, das wir zu hören, zu vertrauen und zu gehorchen haben*.<sup>9</sup> Zoals het christelijk gesproken welhaast onvermijdelijk is, wordt Adonai *èchād* hier uitgelegd met die ene Naam van die eenmalige verschijning: Jezus Christus.<sup>10</sup> Deze beslissing kent verschillende implicaties. Je kunt geen scheiding meer maken tussen een Woord buiten Christus en het Woord dat hijzelf is, tussen Oud en Nieuw Testament, tussen een verborgen en een geopenbaarde God, tussen Evangelie en Wet, tussen een liefdesgemeenschap in Hem en daarnaast dan nog een heel andere levensvormgeving, gebaseerd op angst en geweld. De vraag hoe dit gegeven van de *simplex cognitio* – de eenvoudige en ondubbelzinnige Godskennis – in al zijn facetten te denken valt, wordt de inzet van nader theologisch onderzoek, ook al had Miskotte naar mijn indruk een zekere aarzeling zelf de stap van fenomenologie naar dogmatiek te zetten.<sup>11</sup> Nog duidelijker dan bij Miskotte is dit het hoofdthema geworden in het systematische werk van de grote schriftgeleerde Frans Breukelman. Hij zag in de theologie van heden en verleden alom sporen van een *duplex cognitio*, een dubbele boekhouding en ging daarmee het gevecht aan omdat hij het zag als een hermeneutische blokkade voor een recht verstaan van de Schrift.<sup>12</sup>

In deze rede ga ik niet door op dit deel van de erfenis van de beide naamgevers van deze leerstoel; het thema van de *simplex cognitio* laat ik liggen. Ik wil namelijk aan u enige overwegingen voorleggen over de andere term die Miskotte nodig had voor de richting van zijn betoog, die van de *singularitas Dei*. Het is een gevaarlijke term. De *eenheid Gods* is belast met de hoogst ambivalente godsdienstwetenschappelijke categorie monotheïsme,<sup>13</sup> zodat theologische interesses gaandeweg vermengd zijn geraakt met een metafysisch programma van eenheidsdenken en met een imperiaal-politiek programma van het ene rijk.<sup>14</sup> Maar de *enigheid Gods* is belast met de suggestie van een hoogst bedenkelijk exclusivisme van een religie te midden der religies. Ik kom daarop terug. Vooreerst roepen we in herinnering, hoe lastig het is dit element uit het kerkelijk belijden weg te denken.<sup>15</sup> Ik merk dat studenten wel eens aarzelen of we dit nog voor onze rekening moeten nemen. Denk aan Deutero-Jesaja: ‘Ik ben het en geen ander, buiten mij is niemand God’ (Jes. 45:5). Na een sprong over de afgrond tussen de testamenten horen we de Christus bij Johannes zeggen: ‘Ik en de Vader zijn één’ (Joh. 10:30): beiden delen dus dezelfde singulariteit. Zo

heet de Zoon ook *monogenès*, ‘eengeborene’, naar de zoon van wie tot Abraham gezegd werd: ‘neem toch je zoon, Jachid: je *enige*, die je liefhebt...’ (Gen 22:2; Joh. 1:18; 1 Joh. 4:9).<sup>16</sup> Nog een stap verder, de bede: ‘zoals Gij, Vader, één zijt met mij en ik met u – dat ook zij één zijn met ons, opdat de wereld gelove’ (Joh. 17:21). De messiaanse exclusiviteit is ook inclusief, wanneer we ‘één’ hier mogen opvatten als ‘betrokken op deze Enigheid’. En zo belijdt ook het Credo (van 381, of wanneer ook<sup>17</sup>) dat ‘wij geloven in één God... en in één Heer Jezus Christus, de eengeborene.. één van wezen met de Vader... één heilige katholieke en apostolische kerk, ... één doop tot vergeving van zonden’. Behelst dit louter een poging de ene rijkskerk van een ideologisch fundament te voorzien? Of duidt het toch minstens op een singulariteit die niet in te passen valt, maar veeleer ook het rijk zijn plaats wijst? Verder horen we het Gloria zingen tot hem die gezeten is aan de rechterhand des Vaders: ‘Gij *alleen* zijt heilig, Gij *alleen* de Heer, Gij allerhoogste’. Luther dicht: ‘Fragst du, wer der ist / er heißt Jesus Christ / der Herr Zebaoth / und ist *kein anderer* Gott’.<sup>18</sup> De Brès formuleert naar middeleeuws voorbeeld: ‘(wij geloven met het hart en belijden met de mond) één *enig* (unicam) en *eenvoudig* (simplicem) essentiam spiritualem’ – dat ‘geestelijk wezen’ even terzijde gelaten.<sup>19</sup> De Catechismus leert ‘onze *enige* troost, beide in leven en sterven’. De gelofte bij de bevestiging van een dienaar des Woords luidt: ‘aanvaardt ge de Schrift als bron der prediking en *enige* regel des geloofs?’.<sup>20</sup> Ook de Schrift, gelezen als *regula fidei*, heeft dus van doen met de *singularitas Dei*. Op de implicaties ook van dat gegeven kom ik terug.

## De categorie singulariteit

Laat ons nu eerst het begrip singulariteit nader bezien. Het is opmerkelijk dat zowel de term als de zaak waarop deze term duidt in de theologisch-systematische bezinning eeuwenlang slechts een beperkte rol heeft gespeeld. Dit hangt zeker ook samen met de dominante wijsgerige tradities, waarin de alledaagse betekenis ervan voor het strikt gereguleerde denken eigenlijk ongepast was.<sup>21</sup> Dat gold de betekenis van het unieke als het buitengewone, het uitzonderlijke, dat wat buiten de regel valt. Maar voor zover het ‘enige’ duidt op het ‘enkele’ of ‘enkelvoudige’ bestond daar al een term voor: het individu als ondeelbare entiteit. En voor zover de term het ene te midden van het vele aanduidt, bestond daar een ander begrip voor: het particuliere. Op een enkele uitzondering na<sup>22</sup> was *singularitas* daarom lange tijd inwisselbaar met een van de andere, meer gangbare termen. In de theologie lag dat net zo. Wanneer Petrus Lombardus bijvoorbeeld in zijn *Sententiën* duidelijk wil maken, dat de goddelijke drie-eenheid niet uit drie afzonderlijke individuen of personen is samengesteld, is hij

genoopt te verklaren dat er binnen de triniteit van *diversitas* noch *singularitas* sprake is, maar dat het belijden de Drie-enige God als zodanig voor één en enig houdt.<sup>23</sup> Deze verklaring past goed bij hetgeen wij zonet al zagen, namelijk dat de Zoon, de enige, geen tweede *singularitas* is naast de Vader, maar dezelfde *singularitas* opnieuw. Datzelfde geldt voor de Geest, die de zijnen door het geloof één doet zijn met hem. Wat op dit punt van ons betoog opvalt is dat het begrip alleen bij een dergelijke nadere bepaling nodig is, waarna men het weer vele bladzijden lang met rust kan laten.

Er speelt ook iets anders mee. De middeleeuwse scholastiek vereenzelvigd God met het Zijn, de meest *algemene* categorie.<sup>24</sup> En precies dan wordt het lastig Hem als de *meest uitzonderlijke* te denken. Hoezeer hier de benadering verschoven is, valt goed te zien aan de beschrijving van God als *actus purus*, zuivere daad. Bij zijn christelijke herlezing van Aristoteles, is het voor Thomas van Aquino van belang om duidelijk te maken dat in God geen potentie is, dat Hij niet nog moet worden wat Hij is, maar dat in Hem in alle eeuwigheid reeds vervulling van alle potentie gegeven is.<sup>25</sup> Dat levert een hooggestemde, maar tegelijk nogal ijle, zo niet bleke categorie op, die voor het denken wel nodig, maar voor het vertellen van het verhaal over God nauwelijks inzetbaar is. Karl Barth herkent op zijn wijze iets in de term en neemt deze over. *Actus purus* wil volgens hem zeggen dat God God is in zijn daden en dat hij geen som is van mogelijkheden die nog werkelijkheid moeten worden. God is een werkelijkheid, een werkelijke daad die een veelheid aan mogelijkheden ontsluit. Om alle misverstand van ijlheid en bleekheid te voorkomen voegt hij dan toe, met een naar ik vermoed voor een scholastiek magister ontoelaatbare vermenging van categorieën: *actus purus*, ja – *et singularis*.<sup>26</sup> De zuivere daad is déze hoogst bijzondere daad.

Voor deze verschuiving van gevoelen binnen de theologie kunnen we een parallel waarnemen in de contemporaine filosofie. Het is opmerkelijk hoe vaak daar de categorie van de singulariteit aan de orde komt, soms verbonden aan, maar vaak ook onderscheiden van de categorieën individualiteit en particulariteit. Dat mag, meen ik, ook de theologie te denken geven. Let wel: het is niet zo dat de theologie per se de nieuwste wijsgerige ontwikkeling achterna hoeft te lopen, laat staan dat ze er een nieuwe aanleiding in zou moeten vinden haar eigen vertoog te funderen. Maar juist een theologie, die de wacht mag houden bij het bijzondere, ‘dat in geen mensenhart is opgekomen’ (1 Kor. 2:9), zal bij de meest onverwachte stemmen open staan voor echo’s van het goddelijk Woord.<sup>27</sup>

*The Parallax View* is een theoretisch hoofdwerk van de op vele terreinen productieve wijsgeer, psychoanalyticus en ironisch-leninist Slavoj Žižek. Een *parallaxis* is een ogenschijnlijke verplaatsing van het object, veroorzaakt door een verandering in de positie van de waarnemer.<sup>28</sup> De bekende dualiteiten in

de filosofische traditie, zoals Geest en Materie, onderbouw en bovenbouw of – waarom ook niet – Godheid en mensheid in Christus, dienen we volgens Žižek samen te zien terwijl ze niet in elkaar vertaalbaar zijn en een gezamenlijke grond ontberen. Het altijd net even ook anders moeten kijken en de omkering van je categorieën is dus in de wijsbegeerte ingebouwd en bij reductie tot één perspectief ontstaat kortsluiting. Wat ik uit dit wijsgerig ontwerp voor mijn betoog nodig heb is de indeling *in drieën* die Žižek hanteert. Zoals zich laat raden, is daarbij Hegel verondersteld,<sup>29</sup> maar Žižek doet het toch weer anders dan Hegel.<sup>30</sup> Hij onderscheidt: universaliteit, particulariteit en singulariteit. De implicatie is dat de verhouding van het particuliere tot het universele anders is dan die van het singuliere tot het universele. Een *pars*, een deel, is altijd *pars* van een *totum*, een geheel. Het geheel is alleen te begrijpen vanuit de delen, en de delen vormen onmisbare bouwstenen voor het geheel.<sup>31</sup> Žižek herinnert er aan, dat dit het beginsel is van alle wetenschap, terwijl het *singularium* de wetenschap niet aangaat.<sup>32</sup> De verhouding van het singuliere tot het universele is een andere dan die van het particuliere: het unieke maakt geen deel uit van het algemene maar breekt erin binnen, het verschijnt zo maar en valt onder geen regel te vatten.<sup>33</sup> Als voorbeeld noemt Žižek – ach, die marxisten toch<sup>34</sup> – Christus, de aller-ellendigste, aller-singulierste outcast van wie het heet: ‘zie, *DE* mens’ (Joh. 19:5).<sup>35</sup>

Het geeft mij, als theoloog die beslissende inzichten aan Miskotte en aan Breukelman te danken heeft, te denken hoe Žižek tussen particulariteit en singulariteit onderscheidt. Bij mijn leermeesters, die de leermeesters van velen zijn, speelt de figuur van het *pars pro toto* een cruciale rol. Telkens komen we bij hen tegen dat dit bijzondere allen aangaat en dit particuliere het algemene representeert. Miskotte spreekt ervan in zijn inaugurele rede, in verband met de eenvoud Gods als representant voor alle goddelijke deugden.<sup>36</sup> Van Breukelman hebben we zinnen in ons hoofd als: ‘het radicale Bijbelse particularisme is de kracht en het geheim van het radicale Bijbelse universalisme, de geschiedenis van God met Israël is *particula pro toto* de geschiedenis van God met ons allen.’<sup>37</sup> Tegelijk roept deze figuur vragen op. Niet zonder reden komt de eerste mogelijke promovendus, die zich bij de leerstoel meldt, tot mij met de mededeling dat hij nu eens goed wil uitzoeken hoe deze figuur van de representatie nu eigenlijk te verantwoorden valt. Ik neem aan dat ik hem niet voor de voeten loop, wanneer ik aan dat onderzoek vanmiddag vast een kleine bijdrage lever. Deze bijdrage zal bestaan uit het aanbrenge van de distinctie tussen particulariteit en singulariteit en het aanreiken van enige suggesties voor het moment waarop welk begrip in de theologie van toepassing is. Daarmee hoop ik tegelijk aan te geven hoe ik me de mij toevertrouwde opdracht voorstel, namelijk als opdracht verder te vragen vanuit datgene wat we van onze meesters hebben meegekregen, nadere

*quaestiones* te stellen. Ik neem mij voor, de voorliggende *quaestio* in de tijd die dit uur mij nog ter beschikking staat op een drietal velden nader te verkennen. Deze velden vormen als het ware concentrische cirkels rond het Adonai *èchād*: eerst het veld van de ene Schrift als getuigenis van ‘deze ene Naam, die onder de hemelen aan de mensen tot bevrijding is gegeven’ (Hand. 4:12), dan het veld van het ene, door de Stem in de schriften samengeroepen volk van God als getuige van de ene Naam, en tenslotte het veld van de werking van het getuigenis onder de volkeren onder de hemel op de aarde. Naar ik hoop krijgt u zo ook een indruk van wat u van het werk vanuit deze leerstoel verwachten kunt. Dat wil zeggen: deze *bijzondere* leerstoel en daar hebben we onze *quaestio* meteen al weer: is hij nu bijzonder in de zin van particulier of in de zin van singulier? Nu, zeker particulier, want hij is vanuit een particuliere stichting, een stroming, een *pars* van de kerk met de aanduiding van een afgeperkte wetenschappelijke discipline aan de academie als geheel aangeboden.<sup>38</sup> Maar tegelijk zie ik het als mijn taak, te fungeren als tastbare gestalte van een vraag aan het gehele gewone theologische bedrijf, heen en weer geslingerd als het is tussen het volgen van de vage algemeenheden van de laatste mode hier en de vlucht in het vertrouwde jargon van de eigen groep daar: beseft gij, beseffen wij wel altijd ten volle dat datgene bij de gratie waarvan ge als theoloog bestaat het volstrekt singuliere, het onvergelijkbare is van die uitroep, waarnaar Israël te luisteren heeft: Adonai *èchād*? Onderkennen en eren wij dit hoogst specifieke, deze singulariteit, brengen we haar in heel onze arbeid het haar toekomende gewicht, het haar toekomende respect toe?<sup>39</sup> Daar herkent u de ondertitel van mijn rede: ‘over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren’.

## **De omgang met het particuliere en het singuliere in het getuigenis van de Schrift**

Als ‘leerlingen van de heilige Schrift’, zoals Calvijn ons noemt,<sup>40</sup> hechten wij aan een getrouwe en daarmee ook wetenschappelijk verantwoorde uitleg van de Bijbelse geschriften. (1) Het dient een wetenschappelijk belang wanneer Breukelman zich verzet tegen de fragmentering van de tekst waarbij allerlei soms minuscule onderdelen van de tekst worden teruggebracht tot verschillende veronderstelde historische situaties achter de tekst, zodat een *pars* dus vooral geen *pars* van een *totum* mag zijn. Dan neem je niet serieus wat hier gezegd wordt en belet je een tekst te zeggen wat deze te zeggen heeft. Aan de hand van het boek Genesis heeft Breukelman laten zien dat het wel degelijk mogelijk is de delen op het geheel te betrekken en het geheel vanuit de delen te laten oplichten.<sup>41</sup> (2) Tot zover betreft het de afzonderlijke Bijbelboeken, maar er zijn ook tal van verwijzingen van de boeken naar elkaar. De grote geleerde



J.L. Palache, wiens toga ik vanaf vandaag mag dragen, kende de Hebreeuwse Bijbel nog uit zijn hoofd. Zo dienen de verbanden en de associaties zich vanzelf aan. Ik zeg het tot mijn eigen schaamte, maar wij hebben daar andere hulpmiddelen voor nodig. Toch hoeven we ons niet uit te sluiten van enig begrip van samenhang. Wie in de Schrift de onderscheiden stemmen leert horen en met elkaar hoort spreken, weet zichzelf verrijkt wanneer hij bescheiden zich in dit koor mag voegen. Het zij dus verre, dat er in deze geschriften als het ware alleen maar ruw en onbewerkt materiaal te vinden is waarvan wij dan theologie moeten maken.<sup>42</sup> Wat zou dat arrogant zijn ten aanzien van de Bijbelse auteurs en redacteuren! Zij hebben op hun wijze heel bereflecteerd geschreven wat zij geschreven hebben en wij verheugen ons wanneer we het vermoeden krijgen dat we iets van hun overwegingen gaan doorgronden! (3) Het gegeven, de gave van een overgeleverde canon, die deze geschriften in een bepaalde orde plaatst, is daarbij behulpzaam. ‘Wij *ontvangen* deze geschriften als regel van het geloof’, zegt de Nederlandse Geloofsbelijdenis art. 5 heel raak.<sup>43</sup> Het blijkt verhelderend wanneer we beseffen welk boek zich in welk deel van de canon bevindt, hoe en waarom het een op het ander reageert. En zo ontdekken we gaandeweg vaak dat heel verschillende typen geschriften zinvol bij elkaar in gelid zijn gezet.<sup>44</sup> Ook daarover kan zijn nagedacht. Waarom zouden er geen compositorische uitgangspunten achter kunnen zitten, waarom zouden we met die mogelijkheid niet rekenen? Zeker, in postmoderne tijden is het gebruikelijk onze eigen canon samen te stellen en elke keer van voorkeurscanon te wisselen.<sup>45</sup> Zo werkt dat, en dat is ook goed. Maar het eigensoortige van *déze* canon is dat wij deze niet kiezen. Deze gaat voor ons uit, omhelst ons en brengt ons telkens weer nieuwe verrassingen. Hier hardnekkig trouw te blijven en tegen de tijdgeest in te volharden in het *lesen* en *lernen* uit die altijd dezelfde, maar ook altijd weer nieuwe schriften, dat loont! (4) En, tenslotte worden samenhangen ons aangereikt door wat Miskotte de grondwoorden noemt.<sup>46</sup> Zij brengen, misschien bewust, literaire eenheid aan tussen zo uiteenlopende geschriften. Ze scheppen een ‘woordwereld’, waarin je zoals in alle grootse scheppingen, kunt wonen. Wat voor Miskotte van belang was, is dat ze een hermeneutische vervreemding aanbrenge tegenover de taal waarin je je doorgaans beweegt, zodat je gaat óphoren en beseffen hier iets anders te horen. Ook hier vindt weer een fel wetenschappelijk debat plaats: is dit historisch en linguïstisch wel juist?<sup>47</sup> Kent de Hebreeuwse Bijbel wel zoiets als een eigen, herkenbare taal waar verschillende auteurs van de apostelgeschriften op hun wijze bij aansluiten?<sup>48</sup> Dat moet worden nagegaan. Alleen, wie de Bijbelse taal niet als *pars* van een heel eigen *totum* wenst te zien, die zie toe dat hij niet heimelijk een heel *ánder totum*, bijvoorbeeld dat van zijn eigen levens- en wereldbeschouwing aan zijn uitleg ten grondslag legt!

Tot zover heeft het spreken over particulariteit en totaliteit van de Bijbelse geschriften dus goede zin. Maar daar is ook een grens aan, die wij nu onder ogen willen zien. (1) Zo kunnen we de vraag stellen: wat is dat voor *totum*, waarnaar de *partes* verwijzen? Kunnen wij ons het geheel van de Schrift als verwijzing naar het *totum* van de Naam zelf ooit als zodanig tegenwoordig stellen?<sup>49</sup> En moeten wij dat wel willen? Wat zou dat zijn, een Bijbelse totaalbeschouwing? Een groot verhaal?<sup>50</sup> Een overkoepelende leer? Zulk een opvatting miskent de *liturgische* wijze waarop de gemeente met de Schrift omgaat, in de zondagse dienst, de getijden en de dagelijkse lezing. Daar gaat het steeds om manna, een portie die voor een dag genoeg is (Ex. 16:4). Het miskent ook wat *leer* is. Dat is namelijk geen overkoepelend systeem, maar een leesregel.<sup>51</sup> (2) Op dit punt nu kan de distictie tussen particulariteit en singulariteit dienst doen. Een los stuk manna is niet een deel, afgebroken van een groot brood, maar staat voor zich en kent een eigen verhouding tot het Adonai *èchād*.<sup>52</sup> Zo preekte Miskotte, naar een oude gewoonte, vaak over een enkel vers en vanuit dat vers over het unieke van de God van Israël. Dit is vergelijkbaar met wanneer Breukelman ons een denkbeeldig gesprek tussen de evangelisten Mattheüs en Lukas voor ogen voert: ze zijn niet in één programma te vangen. Terwijl *alius non alia, sed eadem aliter dicit* – de een geen andere dingen zegt dan de ander, maar dezelfde dingen anders – getuigen zij samen naast elkaar.<sup>53</sup> (3) Zo valt te voorkomen dat het canonische raam als te dwingend wordt geponeerd. Er zit iets experimenteels in, wat ik altijd al dacht als Breukelman bij voorkeur van Tenakh sprak. Het helpt Mozes en de profeten te onderscheiden.<sup>54</sup> Maar als het handhaven van een gegeven canon alleen omwille van de overlevering vereist is, kan die overlevering het doen van nieuwe ontdekkingen in de weg staan. Ik ben wel zo gereformeerd dat ik vermoed dat in élk gedeelte van de gegeven canon vondsten voor ons klaar liggen, maar ik zie ook dat een ‘canonical approach’<sup>55</sup> kan leiden tot louter aanvaarding van een confessioneel en ook ethisch bestand.<sup>56</sup> Dan is het heilzaam ermee te rekenen dat het gegevene op messiaanse wijze kan worden opengebrouwen.<sup>57</sup> (4) Tenslotte vermindert het bedenken van de *singularitas Dei* het risico dat we de taal van de Bijbel in zichzelf volstrekt singulier gaan opvatten. Alsof we alleen al door de grondwoorden te spellen de ene en enige Naam nabij zouden zijn.<sup>58</sup> Het gebod van deze Ene geen ander naast Hem te aanbidden, zouden we juist dan overtreden. Bovendien zouden we door het getuigenis aangaande Hem in één taalspel op te sluiten,<sup>59</sup> op voorhand verhinderen dat Dezelfde die in de Schrift tot ons spreekt, zich ook in de echo van heel andere stemmen kenbaar zou kunnen maken. Ons geloof betreft goddank niet de woorden of de woordsystemen als zodanig, ook wanneer wij verwachten de Unieke te vernemen in de woorden die wij in hardnekkige trouw blijven spellen. Om deze reden behoeft het onderzoek naar de eenheid in de

veelheid van de Schriften een tegenwicht in het getuigenis van de *singularitas* van de betuigde God.

## Een particuliere en een universele betrekking tot het singuliere in het ene volk van God

Hoor dan, Israël! Door deze uitroep wordt Israël ten aanschijn geroepen. In de masoretische handschriften staan de ajin van *Sjema*‘ en de dalet van *èchād* groot gedrukt. Samen vormen zij het woord ‘*əd*: getuige. Wie deze woorden hoort, is daarmee geroepen tot getuige.<sup>60</sup>

Miskotte hield vast aan de visie, die Barth in de oorlogsjaren ontwikkelde, dat er één gemeente van God is die *zowel* bestaat uit Israël, waarvan de synagoge de kern vormt, *als* uit de ekklesia waarin Jood en goj samenkomen.<sup>61</sup> Voor ons, overwegend gojiem uit de ekklesia, is het de Jood, die ons lijfelijk herinnert aan de éne Naam en de enigheid Gods. Hij draagt de tekst op de huid, aan de hand, tussen de ogen en heeft de tekst op de deurpost aangebracht. Elke avond en elke morgen doet hij op het gebedsuur de oproep klinken, op de weg, bij het te rusten gaan en bij het opstaan. Zo heeft hij Adonai lief, met heel het hart (het plancentrum), heel de ziel (het leven) en heel zijn kracht (het handelen). Om Israël van generatie op generatie te leren en ons te herinneren en te beschamen (Deut. 6:4-9).<sup>62</sup>

Een diep geworteld oordeel of vooroordeel wil dat het Jodendom koos voor het particularisme, het christendom voor het universalisme.<sup>63</sup> Ook Franz Rosenzweig was die mening toegedaan.<sup>64</sup> Ik zeg het in verband met ons thema als volgt: de Jood representeert de *singularitas Dei* in particuliere en de christen in universele gestalte. Nu, wat de christelijke weg aangaat: dat hebben we geweten. Dit unieke werd universeel verklaard. Maar bleef het wel het unieke des Héren? Ik roerde het al aan: wat gebeurt er wanneer de exclusiviteit van deze bepaalde God de exclusiviteit van een religie wordt? Zeker, van de gemeente waarin we geloven, belijden we dat ze *unica* is, verborgen in de uniciteit van deze God.<sup>65</sup> Maar wat als we een zichtbare wereldgodsdienst voor uniek gaan verklaren? Karl Barth schrijft in zijn beschouwing over de religie als theologisch probleem: ‘Indem Gott sich offenbart, verbirgt sich das göttlich Besondere in einem menschlich Allgemeinen (...) und also das *göttlich Einzigartige* in einem *menschlich* bloß *Eigenartigen*’.<sup>66</sup> Maar wat alleen maar ‘eigenaardig’ is, is allerminst singulier en komt geen exclusiviteit toe. In de zogenaamde gelijkenis van de talenten (Mat. 25:13-30) is er een man die ontvangt er één: de belichaming van de Ene zelf. Maar hij kan er niets mee, hij begraaft het en beschouwt het als zijn eigen geld en bezit. Maar dat is singulariteit juist niet, het

bezit van de een tegenover dat van de ander.<sup>67</sup> Wat een misverstand! Tegenover het christendom als wereldreligie met zijn claim van exclusiviteit, staat dan het Jodendom dat zich concentreert op het horen en gehoorzamen, de studie, het doen van de geboden en het leren van geslacht op geslacht. Zo stelt het de Enigheid van Adonai present voor alle volkeren. Waar volgens Breukelman de Bijbelse naam van Israël staat voor het *pars pro toto*, dit ene volk vóór alle volkeren, lijkt de Jood het *pars* te hebben verkozen en de christen het *totum*. En wat nu?

Mij lijkt dat in onze dagen geen van beide opties houdbaar is. Met het christendom dat vanuit een eenheidsbeginsel beslag legt op alle volkeren, is het gedaan en het zal zo ook niet meer terugkomen.<sup>68</sup> Maar de particuliere weg van het Jodendom is ook ondermijnd. Naar ik waarneem, staat de representatie van het singuliere door het particuliere onder druk. Deze druk komt door zowel de emancipatiegeschiedenis in Europa tot en met de grote duisternis waarin het volk bijna ten onder ging, als door een totalitair liberalisme dat het eigene van dit volk in de spijswetten en de besnijdenis niet wenst te verstaan. Voorts is daar de oriëntatie op een staat in het volksbestaan, die een staat is tussen de staten, niet meer en niet minder. Maar ik spreek niet voor anderen, ik spreek voor mijzelf. En ik onderken het dubbele gezicht dat de traditie van deze leerstoel vertoont. Miskotte vroeg als een der eersten de aandacht voor het Jodendom als vraag aan de kerk<sup>69</sup> en hij meende dat alleen het teruggrijpen op de Thora weerstand en helderheid bood tegen de Germaanse furie. Tegelijk was het voor hem onmiskenbaar dat de ekklesia terecht het Adonai *èchād* zag toegespitst in het Christus alléén. Er lag dus een spanning en bij Breukelman was het niet anders.<sup>70</sup> Ik kan niet toezeggen dat we met deze leerstoel uit die spanning kunnen weggan. Maar ik weet wel dat in elk geval de christen – het is aan de Jood dat voor zichzelf te zeggen – toe is aan een *andere verhouding tot* de Enigheid van de ene Naam. Wij willen ons heroriënteren vanuit de Thora, die ook voor ons heilig onderricht is. En wij hopen dat die heroriëntatie een uitnodigend karakter heeft. Wij nodigen en wij laten ons nodigen. Want opmerkelijk genoeg zijn er ook initiatieven van Joodse zijde.<sup>71</sup> Wie weet wat ervan komt.

## **Het getuigenis van deze singulariteit in het wereldgebeuren<sup>72</sup>**

We trekken nu nog een derde concentrische cirkel, waarin net als in de schriften het getuigenis van de ene gemeente klinkt te midden van alle gemeenschappen onder de hemel. In deze dagen is op dit veld de verhouding van het particuliere en het universele enorm beladen en lijkt wel aan alle zijden uitsluitend als een oppositie te kunnen worden opgevat. Alom is het aan de orde. Aan de ene kant

zien we kosmopolieten, die de wereldgemeenschap als geheel aan het hart gaat, en die daarin zoeken hoe de een de ander tot naaste kan zijn. Zij dreigen het voortdurend af te leggen tegen ‘de’ markten of ‘de’ logica van het grote geld die steeds abstractere vormen aannemen. Zodoende beheersen markt en logica al lang de tovenaarsleerling in plaats van omgekeerd. Het algemeen equivalent voor alle betrekkingen is namelijk de ene macht, waarvan alle dienaars het merkteken dragen<sup>73</sup> en waardoor alle concreetheid, de inzet van de *oiko-nomia*, is verdampt tot louter ruilwaarde.<sup>74</sup> Daartegenover staan de pleitbezorgers van de *oikos*, de lokale culturen of de samenklontering daarvan in het volk of de natie. Zij verdedigen het particuliere. Maar zij miskennen dat er binnen de huishouding altijd heren en slaven bestonden, dat cultuur niet bestaat zonder barbarij<sup>75</sup> en dat de gegroeide verbanden waarvoor zij het opnemen ook onrecht reproduceren. En we zitten ermee, als we vragen of hier werkelijk de keuze ligt. Dient zich geen *tertium* aan tussen een ideëel maar leeg universalisme daar en een tastbaar maar ambivalent particularisme hier?<sup>76</sup>

U voelt het al wel. We vragen ons nu af, of de categorie van het singuliere ook in dit opzicht kan helpen de vragen net even anders te stellen.<sup>77</sup> Ik denk dat dit inderdaad het geval is, maar we moeten wel oppassen te snel naar vermeende oplossingen te grijpen. Er is reden om aandacht te schenken aan het unieke. Ieder schepsel is uniek. Maar zo gauw uniciteit tot programma wordt gemaakt en zo gauw een mens zijn uniciteit wil tonen, kan hij al snel ten prooi vallen aan een van beide genoemde machten. Je gaat meedraaien in de mallemlen van de competitie, waar je ontdekt dat vele anderen nu net diezelfde uniciteit als jij willen etaleren – je valt voor de afgoden, zegt Mozes dan, of je wordt naar voren geschoven als vaandel van een particuliere groep die in jou haar uniciteit wil projecteren en dat is evenzeer afgoderij.<sup>78</sup> We moeten ons dus nauwkeuriger uitdrukken: wat bedoelen we in dit verband met singulariteit?

De filosoof Alain Badiou, die ondanks enkele verschillen niet zo ver van Žižek af staat, geeft in de woordenlijst aan het slot van zijn eerste hoofdwerk *L'Être et l'événement* de volgende omschrijving:<sup>79</sup> ‘een begrip is singulier wanneer dit wordt gepresenteerd in de situatie, maar niet gerepresenteerd wordt door de staat van de situatie. Een singuliere term behoort tot de situatie, maar is er niet door geïncludeerd. Het is een element, maar *niet een deel* (cursivering RRB). Singulariteit staat tegenover de uitwas enerzijds en tegenover de normaliteit anderzijds. Ze is een essentieel kenmerk van bestaan in de geschiedenis, in het bijzonder op de plaats waar het gebeuren plaatsvindt.’ Je zou toch denken dat deze man de Bijbel heeft gelezen! Dat is inderdaad het geval. Het getuigenis is niet uit deze wereld (Joh. 18:36), het is er niet door voortgebracht en het is geen onderdeel van dat wat in de samenklontering van elementen in het bestaande onrecht produceert. Daarom is het niet particulier, geen *pars* van een *totum* –

namelijk het *totum* van het geworden. Het vertegenwoordigt dus ook niet de heerser van deze wereld. Maar het stelt wel iets present, namelijk een gebeuren, een geschieden en wel precies hier ter plaatse. Aldus Badiou. Ik kan het niet laten te denken aan het getuigenis van Jezus tegenover Pilatus, van Mozes tegenover Farao of liever nog, van Mozes tegenover zijn eigen volk: ‘Hoor Israël!’. In dit horen wordt met een beroep op de ene en enige Naam het singuliere van een bestaan uit één stuk in het leven geroepen.<sup>80</sup> Het singuliere ontspringt aan een gebeuren en vraagt in reactie daarop om een praktijk van liefde, een element dat Badiou in zijn denken nadrukkelijk verdisconteert.<sup>81</sup>

Onze andere zegsman Slavoj Žižek is het met dit alles van Badiou wel eens, maar hij spreekt ook de vrees uit dat het te heroïsch wordt en daarmee potentieel gewelddadig.<sup>82</sup> Is een leven bij het gebeuren en het moment nog wel bij machte in te gaan op concrete klemsituaties en parallactisch kleine verschuivingen van het perspectief tot stand te brengen, om te handelen of juist heel bewust bepaald handelen te weigeren? Voor die vraag gesteld, merk ik op, heeft Mozes toch meer te bieden. ‘Hoor, Israël’ vormt immers binnen het vijfde boek van de Thora de aanhef van een bijeenplaatsing van een reeks geboden en instructies, die moeten helpen om heel gericht een weg te banen. Daardoor blijven particuliere vergroeiingen niet langer wat ze zijn en verschijnt aan de horizon een land, een nieuwe aarde onder de hemel (Deut. 12-26).<sup>83</sup> Voorop gaat de singulariteit van de Naam zelf. Onder welk beslag wij staan, wat het geheim is van de humaniteit, wat gerechtigheid en barmhartigheid eigenlijk inhouden, het is in de Naam en in de Naam alleen besloten. Maar vervolgens heeft deze Ene vanuit de hemel zelf een weg gezocht op de aarde. En wij kunnen ons aan deze Naam vastklampen, zijn wegen naspeuren en zijn concreetheid zien te ontdekken. Wij kunnen daarom, geconcentreerd op de ons toevertrouwde singulariteit, de weg verkennen van de geboden die ter nadere adstructie dit singuliere omgeven.<sup>84</sup> En ik hoop van harte dat het leerhuiswerk van de Stichting, de Bijbelklassen en de filosofietafels waaraan deze leerstoel haar bescheiden bijdrage wil leveren, samen met anderen zulke verkenningen zal weten uit te voeren. Hopelijk tot gevolg dat deze of gene ervan ophoort en zegt: ‘hier mogen dan vreemde, ongehoorde en singuliere woorden klinken, maar er wordt wel iets gezegd!’. Het uitroepen en spellen van de Naam bieden een hoogst ongebruikelijk verhaal, anders dan het gangbare. Maar dit verhaal laat zich horen en zoekt het gesprek.<sup>85</sup> Moge dit werk zo bijdragen aan het éne nodige: ‘hoor Israël’ – Maria *hoort* aan de voeten van de Heer. En dan is haast als vanzelf ook Martha met haar *diakonein* vlakbij (Luk. 10:38-42).<sup>86</sup>

## Woorden van dank

Het is een goede gewoonte een rede als deze af te sluiten met een aantal woorden van dank. Ik houd mij daaraan en bepaald niet als holle plichtpleging.

Ik dank allereerst het College van Bestuur van de Protestantse Theologische Universiteit. We hebben ons de afgelopen bijna zes jaren ingespannen deze universiteit op te bouwen en een plaats te geven in een naar menselijke berekening meer houdbare omgeving. Daarbij heb ik mij samen met tal van docenten, studenten en onderwijsondersteuners in het bijzonder geconcentreerd op het gereed maken van de opleidingen voor de nieuwe situatie in Amsterdam en Groningen. Het doet mij veel deugd in deze aula van de Vrije Universiteit te kunnen staan bij de eerste academische plechtigheid die plaatsvindt na onze ingrijpende verhuizing, als teken van het nieuwe begin. En het doet mij vooral goed mijzelf na alle inzet voor de *res publica* in de jaren die komen meer te kunnen toeleggen op datgene waar mijn hart het meest van opspringt: het spellen van de singuliere Naam en al die namen daaromheen.

Daarnaast dank ik evenzeer het bestuur van de *Stichting Miskotte / Breukelman voor de theologische hermeneutiek van de Bijbelse grondwoorden*, die het initiatief tot deze leerstoel heeft genomen en de bezetting ervan aan mij heeft toevertrouwd. Met de door haar en de PThU samen aangestelde curatoren hebben we al een eerste verkenning verricht voor komende werkzaamheden. Het publicabele werk van Breukelman is nu verschenen, aan het *Verzameld Werk* van Miskotte mogen nog wel enkele banden worden toegevoegd. Bewaren van wat ons is overgeleverd is dus een eerste taak. Maar de Stichting ontwikkelt ook tal van plannen deze overlevering in nieuwe verbanden vers en onverwacht te laten oplichten. Mijn bereidheid daarin te participeren heb ik al op verschillende momenten in mijn rede aangegeven.

Professor Gerrit Neven, U hebt mij vijftien jaar geleden naar Kampen gehaald en voor mij blijvend de standaarden gezet voor het beoefenen van theologische wetenschap in deze dagen. Moge uw intellectualiteit en bovenal uw avontuurszin, uw boren naar nieuwe aders zonder welke de oude bronnen dichtslibben mijn geweten blijvend doen rommelen.

Hooggeleerden Rochus Zuurmond, Nico Bakker en Karel Deurloo: dat de Kerkelijke Opleiding bij de Universiteit van Amsterdam moest sluiten was pijnlijk, dat er daarmee tegelijk ook een einde kwam aan de leerstoel Bijbelse Theologie viel welbeschouwd niet te rechtvaardigen. Dat er in een andere gestalte nu ook bij de rechtsopvolger van de Kerkelijke Opleiding alsnog een voorziening is getroffen, nog wel in Amsterdam, eert mede alsnog úw inzet voor wetenschap, kerk en samenleving. Ik hoop deze niet te schande te maken.

Mijn zusters Christien en Agnes noem ik omdat zij bij uitstek op deze dag onze overleden ouders tegenwoordig stellen. Zonder de geloofskracht van mijn moeder en de bestuurlijke vechtkracht van mijn vader te gedenken, zou ik het niet redden.

Diewuwe, Aad, Ate, Pieter en Judith, jullie zijn mij ongezocht tot huis geworden. ‘Wanneer je zoon je vraagt...’ Deuteronomium 6, de tekst waarmee we dit hele uur nu al in de weer zijn, plaatst ons na het *Sjema*<sup>4</sup> en na de verwijzing naar de geboden in die situatie, die van de confrontatie met de vragende zoon (vs. 20). Ik weet er inmiddels alles van en kan zonder deze niet meer bestaan.

En dat brengt me tenslotte dan ook meteen op de vele dochters en zonen die een leermeester naar Bijbels besef omringen. Ik noem hier de namen van Ariaan Baan, Maren Mielke, Frank-Jan van Triest en Gerard van Zanden,<sup>87</sup> doch het gaat om allen die *questiones* stellen: daar ben je leraar voor. Studenten uit de initiële opleiding, maar ook promovendi, predikanten in hun nascholing, buurtpastores, werkers op de Zuidas, noem maar op. Zij kunnen de vonk van mijn intellectuele hartstocht aansteken – hopelijk verteer ik hen daarmee niet.

Ik heb gezegd.

## Noten

---

1 K.H. Miskotte, *De praktische zin van de eenvoud Gods*, Amsterdam 1945. Nu (zonder de dankbetuigingen) in: K.H. Miskotte, *Theologische Opstellen*, verzorgd door J.T. Bakker en H.C. van der Sar, *Verzameld Werk* deel 9, Kampen: Kok 1990, 295-317.

2 Over deze methode vgl. G.G. de Kruijf, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*, Baarn: Ten Have 1981, 93-99.

3 Miskotte, *De praktische zin*, VW 9, 308.

4 Miskotte noemt Deut. 6:4 een ‘buitengewoon moeilijke plaats’. Hij ‘waagt zich’ daarom ‘niet aan een exegese’ daarvan (*De praktische zin*, VW 9, 308). In de commentaren zien we dat meerdere opties open worden gehouden. Zie bijv. C.J. Labuschagne, *Deuteronomium* Deel 1-B (De prediking van het Oude Testament), Nijkerk: Callenbach 1987, 77-78: ‘We mogen de connotaties niet tegen elkaar uitspelen en er één tot de ware verheffen. Ik kies hier voor de polyvalentie van het woord *éħād*, waarbij drie connotaties meespelen. De belijdenis drukt zowel de ‘enigheid’ en de ‘alleenheid’ als de ‘eenheid’ van JHWH uit.’ Zeer instructief, ook over de doorwerking van Deut. 6:4 in het geheel van Oude en Nieuwe Testament, is het hoofdstuk ‘Der Eine als der Einende’ in: Reinhard Feldmeier & Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 93-125.

5 Voor de tweeslag van *singularitas* en *simplicitas* als twee aspecten van de eenheid Gods zal Miskotte zich voornamelijk gebaseerd hebben op Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* II/1, Zürich: EVZ 1940, 498-518. Op deze band, waar Barth in Miskottes ogen (met de zegswijze van J.H. Gunning) een ‘israëlitische’



Godsleer biedt, komt hij telkens weer terug. Zo is het geen toeval dat deze ook in zijn oratie leidend is. Inmiddels kennen we ook de eerste, Göttinger dogmatiek van Barth, die op dit specifieke onderdeel al veel bevat wat KD II/1 nader zal uitwerken. Zie K. Barth, 'Unterricht in der christlichen Religion.' Zweiter Band, *Die Lehre von Gott / die Lehre vom Menschen*, herausgegeben door Hinrich Stoevesandt, Zürich: TVZ 1990, 151-156. Volgens een Randnotiz op 151 ontleende Barth op zijn beurt de tweeslag *simplicitas – singularitas* aan het *Lehrbuch der Dogmatik* van Bernhard Bartmann (RK-dogmaticus te Paderborn), [2<sup>o</sup>1911, 121-123 en 123-126] 6<sup>o</sup>1923, 125-128 en 128-131. Overigens noemt de bezorger van deze band, H. Stoevesandt, op p. 27 de beknoptere *Grundriß der Dogmatik* van dezelfde auteur, terwijl hij feitelijk de paginering van het *Lehrbuch* aanduidt. In de *Grundriß*, Freiburg im Breisgau: Herder 2<sup>o</sup>1931, wordt de tweeslag aangeduid op 19-21. Over Bartmann zie *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau etc. Zweiter Band 1994, 47 (art. G. Greshake).

6 Wellicht ziet Miskotte zich tot deze tweede beweging genoopt door K. Barth, KD II/1, 501 onder: 'Eben in seiner Einfachheit gründet denn auch letztlich seine Einzigkeit' etc. Het is opmerkelijk hoe O. Noordmans in een brief van 18 december 1945 op de hem door de auteur toegezonden inaugurele rede reageert, in: Dr. O. Noordmans, *Verzameld Werk* deel IX-B (1934-1955). Brieven, Kampen: Kok 1999, 756-758. Noordmans houdt de categorie van de *simplicitas* voor een oecumenische, scholastische en niet speciaal reformatorische categorie. Heeft het wel zin, vraagt hij, er met Barth een meer reformatische kant mee op te gaan? 'Een vereenvoudiging, waarbij de eenvoud Gods en de singularis des heils onder één hoed gevangen worden mag misschien terecht een buitenste cirkel trekken, maar theologisch lijkt het mij vruchtbaar ze voorlopig uiteen te houden' (757). Aan het onderkennen van het nut van dit 'voorlopig uiteenhouden' hoop ik met deze rede bij te dragen. Overigens is het veelzeggend, dat Miskotte (*De praktische zin*, VW 9, 315-316) bij de zin van Barth (KD II/1, 501 boven, einde excurs): 'man wird sie nicht leicht allseitig genug in Anwendung bringen können' de accusativus 'sie' uitlegt als 'het inzicht in de functie der *simplicitas*', terwijl Barth hier juist op de *singularitas* doelt.

7 In het bijzonder denk ik aan de van geluidsband overgenomen preken uit de Willem de Zwijgerkerk te Amsterdam, zoals opgenomen in W.E. Verdonk e.a. (red.), *Preken en meditaties*. Verzameld Werk 4, Kampen: Kok 1997, 40-197 en Klaas Touwen e.a. (red.), *Preken*. Verzameld Werk 13, Kampen: Kok 2008, 735-933. Ik heb ooit opgemerkt dat het na elkaar lezen van al die toespraken die de hoorder telkens vanuit een ander gezichtspunt steeds weer bij de bepaaldheid van deze God bepalen het effect krijgt van het stilstaan naast een stationair draaiende motor. Daar zijn preken dus ook niet voor bedoeld. R.H. Reeling Brouwer, 'Wie neemt de profetenmantel op? Miskotte en de preek', *Om te gedenken. Over de noodzaak van liturgie, Om het levende Woord* deel 18, Kampen: Kok 2009, (117-132)127 onder.

8 K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, Baarn: Ten Have 4<sup>o</sup>1971, 26: 'Uit de Schrift verheft zich verkondiging, aanspraak, scheppende aanspraak van God tot zijn volk, tot zijn mensenkinderen. Dat is méér dan leer! Dat is het wonder van het ogenblik, het gebeuren van het eeuwig Woord. Maar de Schrift, zoals zij daar ligt, is leer, in zich zelf voltogen, in rijkdom en kracht eigensoortige onderrichting aangaande de werkelijkheid waarin wij staan, aangaande Hem met wie wij te doen hebben.' Vgl. *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, VW 8, Kampen: Kok 1983, 53-56 (de dubbele werking der Schrift) en 67-71 (Prediking van de Naam / christelijk onderricht).

9 Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche (Barmer Erklärung, 1934), These 1. Zie W. Niesel, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zürich: EVZ 1938, (333-337)335.

10 Heel open hierover is Miskotte in zijn tekst 'Christus alleen', uitgesproken in november 1940 en in de bundel *Kennis en bevinding*, Haarlem: Holland 1969, 49-65 onder de titel 'Salve Rex'. Vgl. Willem van der Meiden, *Om de kracht van het weerwoord. De aanhoudende actualiteit van K.H. Miskotte*, Gorinchem: Narratio 2006, 36-37.

11 Miskotte kondigt aan het begin van zijn oratie weliswaar een fenomenologische vergelijking aan (*De praktische zin*, VW 9, 297), maar geeft in zijn betoog eigenlijk niet aan waar hij een overgang naar de dogmatische bezinning wil maken. F.G. Immink, *Divine simplicity*, Kampen: Kok 1987, 20-26 meent dat Barth en Miskotte ten onrechte van mening waren dat de categorie van de *simplicitas Dei* direct aan de

Schrift is ontleend, terwijl het in de scholastieke traditie veeleer gaat om een hulpmiddel om met behulp van logische overwegingen implicaties van de leer te bedenken. Bij Miskotte lijkt hier inderdaad een forse, anti-scholastieke weerzin te bestaan. De enige protestantse scholasticus die hij aanhaalt, namelijk Petrus van Mastricht (*Praktische zin*, 310), heeft hij wellicht gevonden bij Barth (KD II/1, 516), al heeft hij hem juist vanwege de stelling van de praktische strekking van het leerstuk gaarne benut. Bij Barth valt in genoemde passage van KD II/1 op dat de excurs met schriftplaatsen bij de *singularitas* (508-514) inderdaad sterker is dan bij de *simplicitas* (515-518). En bij Bartmann had Barth kunnen lezen: 'Formell ist Gottes Einfachkeit nicht in der Schrift erhalten' (*Grundriß*, 21). Voor de serieuze wijze waarop hij wel degelijk het gesprek is aangegaan met de scholastieke traditie op dit punt van 'the Multiplicity of the Predications and the Simplicity of God' zie R.H. Reeling Brouwer, 'Understanding and Misunderstanding in the Conversation of Karl Barth with Amandus Polanus', in: Maarten Wisse e.d. (eds.), *Scholasticism Reformed. Essays in Honour of Willem J. van Asselt*, Leiden / Boston: Brill 2010 (STAR), 241-258.

12 F.H. Breukelman, *De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn*, verzorgd door Rinse Reeling Brouwer, Kampen: Kok 2003, 10-11, 77-101, 422-468 et *passim*.

13 Vgl. voor een suggestie waarin het monotheïsme-concept inadequaat is ter typering van de Bijbelse overlevering zie A. van der Kooi, 'Dialogical Theology as an Answer to the Apories of Monotheism', in: Anne-Marie Korte & Maaïke de Haardt (eds.), *The Boundaries of Monotheism. Interdisciplinary Explorations into the Foundations of Western Monotheism*, Leiden/Boston: Brill 2009, 174 – 191.

14 Daarmee is niet gezegd is dat metafysica hoeft samen te vallen met eenheidsdenken of met imperialisme: inmiddels is in de wereld van *empire* voor ons minder sprake is van legitimatie dan van vreemdelingschap. Vgl. voor dit laatste R.H. Reeling Brouwer, "'Empire" in de verklaring van Accra en bij Hardt en Negri', *Ophef. Tijdschrift voor hartstochtelijke theologie* 13 (2006)2, 10-16.

15 In liturgisch opzicht wordt dit voor de gemeente geheel onontkoombaar wanneer men, zoals Pieter Oussoren dat doet in de Naardense Bijbel, bij het voorlezen het tetragrammaton weergeeft als 'De ENE'.

16 Izaäk is niet de 'enige' of 'eniggeboren' zoon van Abraham in de zin van het telwoord één. Ismaël gaat hem immers voor.

17 In de notulen van het tweede Oecumenische Concilie te Constantinopel is de tekst niet teruggevonden, waarop deze bij het vierde Concilie te Chalcedon 451 officieel is vastgesteld.

18 *Ein feste Burg*, EG 362, strofe 2.

19 Miskotte (*De praktische zin*, VW 9, 296) begint met het citeren van de Nederlandse Geloofsbelijdenis als een weerzien met het oer-eigene door de Nederlandse geest in de naoorlogse dagen en onderstreept in het derde deel van zijn oratie sterk het reformatorisch-belijdend karakter van de tekst. Dit moet dan vooral slaan op de situatie waarin de tekst tot stand kwam. Want naar de letter is er weinig verschil tussen artikel 1 van de Belgica en de aanhef van bijvoorbeeld de confessie van het concilie Lateranen IV uit 1215, die op de achtergrond staat van de theologische Summa van Thomas van Aquino; zie H. Denzinger en A. Schönmetzer J.S., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio xxxvi, Freiburg im Breisgau: Herder 1976; voorts editio xxxvii mit Übersetzung ins Deutsche, hrsg. Peter Hünemann, Freiburg im Breisgau: Herder 1991, nrs. 428/800; en zie ook nog de dogmatische constitutie van Vaticanum I: '(Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur,) unum esse Deum verum et vivum. . . . qui cum sit una singularia, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis. . . .', DS<sup>36</sup> en Denzinger-Hünemann<sup>37</sup> nrs. 1782/3001.

20 *Dienstboek voor de Protestantse Kerk in Nederland, Een proeve, II. Leven. Zegen. Gemeenschap*, Zoetermeer: Boekencentrum 2004, 244.

21 Zie het lemma 'Singular; Singularität I' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, (798-804)798 (Ch. Strub).

22 Strub in *Idem*, 800-802 wijst erop dat de school van Nikolaus van Kues voorstelde het begrip *singularitas* een eigen betekenis toe te kennen, waardoor het niet meer als tegenbegrip van het algemene zou gelden. Deze betekenis heeft zich echter in de 15<sup>e</sup> eeuw niet weten door te zetten.

23 Petri Lombardi *Libri Sententiarum* (ong. 1150), Lib. I dist. xxiii.I: 'ibi nulla penitus est diversitas, sicut nec singularitas vel solitudo, sed unitas et trinitas'; dist. xxiv.K: 'est enim unitas simplex et singularis, Trinitas

vero multiplex et numerabilis’.

24 S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* I q. 2 a. 3 in c. Deze waarneming betreft de christelijke scholastiek. In de Joodse, althans wat haar de moderne receptie betreft, ligt het anders Hermann Cohen heeft in zijn *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918), fotomechanische herdruk van de 2<sup>e</sup> druk uit 1928, Darmstadt: Fourier Verlag 1978, 41-47 bewust ingezet met een hoofdstuk: Der Einzigkeit Gottes. Hij laat als uitleg van Deut. 6:4 wel de *singularitas*, niet de *simplicitas* gelden. Vervolgens verbindt hij deze Enigheid Gods met het Zijn, en wel het volstrekt zuivere Zijn, zonder enige vermenging. Het in de christelijke scholastiek gangbare samengaan van essentie en existentie in God bijvoorbeeld wijst hij af: God is louter essentie (of, met Maimonides: louter zelfgenoegzaamheid, 45). Daarbij sluit dan ook heel goed de verwerping aan van het oudkerkelijke christologisch dogma als *sittloef* of ‘Vergesellschaftlichung’ (56, ook 280): God mag geen gezelschap krijgen van iets dat niet Hijzelf is. (Zie daarover F.W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Band I*, Gütersloh: Chr. Kaiser 1973, 271-272). Dit Godsbegrip kan leiden tot een God die louter nog kale en strikte Idee is, zoals de God van Mozes in Arnold Schoenberg’s opera *Mozes en Aäron*. Uit Miskotte’s dissertatie *Het wezen der joodse religie* (1932/1964; fotomechanische herdruk in VW 6, Kampen: Kok 1982) blijkt evenwel, dat juist deze zuivere Idee correlaat kan zijn van een actief ethisch optreden aan de kant van de menselijke verbondspartner.

25 *Idem*, *S.Th.* I q. 3 a. 5 in c.

26 K. Barth, *KD II/1*, § 28.1 ‘Gottes Sein in der Tat’, 296: ‘Daß in Gott zugleich der Ursprung, die Versöhnung und das Ziel alles sonstigen Geschehens wirklich und sichtbar ist, das ist eine Sache für sich, die als solche doch nur wahr ist in der *Sonderung* dieses Handelns von allem sonstigen Geschehens.’ Al in zijn tweede commentaar op de brief van Paulus aan de Romeinen uit 1922 maakte Barth een beweging, waarmee hij categorieën van Kierkegaard als ‘der Einzelne’ en ‘die Einmaligkeit (der Wahrheit)’ transposeert van het antropologische vlak (waar ze de onder meer de functie hebben, de Hegelse Universalgeschichte te ondermijnen) naar het niveau van de goddelijke openbaring. Daar lag dus bij Barth het startpunt voor het denken van de singulariteit van de Naam. Zie Nico T. Bakker, *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974, 94-100.

27 Voorbeeldig en programmatisch heeft Miskotte deze houding getoond in zijn voordracht ‘Barth over Sartre’ (1952), nu in: *Karl Barth, inspiratie en vertolking*, VW 2, Kampen: Kok 1987, 153-170.

28 Slavoj Žižek, *The Parallax View* (2006), paperback edition Massachusetts: MIT Press 2009, 17.

29 G.W.F. Hegel werkt met de trias *Allgemeinheit – Besonderheit – Einzelheit*. Vgl. H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, Stuttgart: Fr. Frommanns 1957, 471 (lemma *Einzelheit*). In de *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, komen ‘der allgemeine Begriff’ en ‘das besondere Begriff’ samen in de *Einzelheit* als ‘die negative Reflexion des Begriffs in sich’ (in: G.W.F. Hegel, *Werke* 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1969, 296). Dit veronderstelt een innerlijke ontwikkeling van de aspecten uit elkaar, die ik bij Žižek niet terugvind en voor mijn theologisch betoog ook loochenen moet.

30 Vgl. de verrassende verbanden die Žižek legt: het particuliere of wetenschappelijke met het object, maar dan het universele of wijsgerige met het subject, en het singuliere of politieke met het absolute. Hier kom ik straks in de laatste paragraaf op terug: politiek moet volgens Žižek niet per se het particuliere belang of beginsel representeren, ze kan ook de singuliere interventie representeren.

31 Daar zit ook een parallaxie in – bijvoorbeeld in de moderne neurologie, die er volgens Žižek niet in kan slagen het spook van de vrijheidsidee volstrekt te verdrijven – maar dat laten we nu liggen.

32 Het oude adagium luidt: *Singularium non est scientia*. Wetenschap gaat dus niet over bijzondere, individuele dingen. H.J. Adriaanse, H.A. Krop en L. Leertouwer noemen deze uitspraak als kenmerkend voor het wetenschapsbegrip in oudheid en middeleeuwen, in: *Het verschijnsel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie*, Boom: Meppel / Amsterdam: Boom 1987, 17. Vgl. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I q. 86 a. 1 en q. 89 a. 4: Intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. In I q 1 a. 2 objectio 2, wordt deze stelling (die Thomas baseert op Aristoteles) aangevoerd als bezwaar tegen de wetenschappelijkheid van de theologie: *scientia non est singularium*. Sed *sacra doctrina tractat de singularia; puta de gestis Abrahae, Isaac, et Jacob et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia*. Thomas ondervangt

dit argument met zijn these dat de theologie van ons pelgrims op aarde een afgeleide vormt van de hemelse theologie van welke God en de zaligen het subject zijn.

33 Svend Andersen, *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*, Berlin / New York: De Gruyter 1983, wijst aan dat de antieke opvatting ‘Wissenschaft beschäftigt sich nicht mit singularia, sondern mit universalia’ nog in de 18<sup>e</sup> eeuw bij een wijsgeer als Ch. Wolff aanwezig was (57). Naar zijn reconstructie zocht Kant vervolgens echter via de ontwikkeling van het ‘transzendente Ideal’ in zijn theoretische filosofie een toegang tot een denken dat zich uiteindelijk toch open kon tonen voor wat de intuïtieve aanschouwing in het Einzelne ervaart. Iets dergelijks valt ook al bij Spinoza aan te treffen, voor wie de *scientia intuitiva* als hoogste kenvorm het enkelvoudige rehabiliteert waarvoor de discursieve ratio naar haar aard geen oog kan hebben.

34 Vanaf het begin van mijn theologisch-politieke existentie in de jaren zeventig heb ik mij toebewogen naar de marxistische denktraditie. Het is opmerkelijk om gedurende de afgelopen jaren te ervaren hoeveel denkers met een marxistische achtergrond zich nu omgekeerd met grote vanzelfsprekendheid op het terrein van de theologie bewegen – ik noem behalve Slavoj Žižek ook Alain Badiou, Giorgio Agamben of Terry Eagleton –, en daar een taak vervullen die theologen maar al te vaak laten liggen.

35 *The Parallax View* 30 (als voorbeeld van ‘concrete universaliteit’). Zie ook 98: Christus is volstrekt singulier, geen ‘exemplaar van...’ en 185-186: het protestantisme als religie van het universeel-singuliere, waarbij Luthers anale metaforen uitstekend passen (‘the Divine shit’). Net als in zijn discussie met John Millbank, door Žižek gevoerd in *The monstrosity of Christ*, Massachusetts: MIT 2009, sluit Žižek zich aan bij de heretisch-lutherse traditie die de Godheid zelf op kenotische wijze ziet sterven aan het kruis (ook *The Parallax View* 39: de ‘Master Signifier’ verdwijnt in de immanentie). Deze laatste stap zou Miskotte zeker niet meemaken.

36 *De praktische zin*, VW 9, 315 onder – 316 boven.

37 *De structuur der heilige leer*, 468. Van een ‘Universalität in Gestalt dieser Partikularität (Jesu Christi)’ spreekt al Karl Barth. Zie de verwijzingen in *De structuur der heilige leer*, 67 naar KD IV/1, 182, IV/3, 53 en IV/4, 23.

38 Samen met de onderzoeker bij de leerstoel, Gerard van Zanden, ben ik voornemens in de komende jaren te verkennen hoe de erfenis van Miskotte en Breukelman zich verhoudt tot de *state of the art* in de disciplines van de Bijbelse Theologie en de Theologische hermeneutiek (of hermeneutische theologie).

39 René Marle, *La singularité chrétienne*, Paris: Casterman (collection ‘Christianisme en mouvement’) 1970 heeft in de situatie direct na de Vaticanum II de vraag gesteld naar de singulariteit van het geloof. In een evaluatie van de moderne protestantse theologie na de Tweede Wereldoorlog diagnostiseerde hij het gevaar van een verdamping van gehalte en gestalte van het geloof door tendensen als de scheiding van geloof en geschiedenis, de wending naar de subjectiviteit in de hermeneutiek, de ‘Entweltlichung’ die met de ontmythologisering verbonden is, de opheffing van het goddelijk Zoonschap in de theologie van de dood van God en het dreigende formele karakter van de hoop in de theologie van de hoop. Als antidotum pleitte hij voor een hernieuwde aandacht voor de ‘figuratie’ van het geloof in specifieke gemeenschapsstructuren, sacrament, canon van de Schrift en dogmatische spreekregel. Precies deze figuratie maakt de singulariteit van het geloof uit. Ik kan mij iets bij een dergelijk programma voorstellen. Wil het echter niet tot repristinatie leiden, dan zal het echter moeten onderkennen dat de singulariteit van het geloof correlaat is van de singulariteit van de Naam, die het telkens verrassend en telkens onverwacht onder spanning zal zetten.

40 Joannis Calvinii, *Institutio Christianae Religionis* (1559) I.vi.2, in: Petrus Barth, Guilelmus Niesel (ediderunt), *Opera Selecta* III (1928), 63 r. 5-9: Sic autem habendum est, ut nobis affulgeat vera religio, exordium a caelesti doctrina fieri debere, nec quenquam posse vel minimum gustum rectae sanaeque doctrinae percipere, nisi qui *Scripturae fuerit discipulus* (cursivering rrb).

41 Zie vooral F.H. Breukelman, *Het eerstelingschap van Israël. Bijbelse Theologie I/2*, Kampen: Kok 1992. Vgl. R.H. Reeling Brouwer: ‘De geschiedenis van de vaders en moeders in Israël als oergeheim van de geschiedenis van de mensheid’, in: ACEBT 27 (2012), 129-143.

42 Deze opvatting verdedigt Dietrich Ritschl in *Die Logik der Theologie*, München: Chr. Kaiser 1983, 98ff. (Eng. *The Logic of Theology*, London: SCM Press 1986, 68ff.: The fiction of a “biblical theology”). Hiertegen

- R.H. Reeling Brouwer, 'Erzählendes Denken bei K.H. Miskotte: Lehre im offenen Raum', *Zeitschrift für dialektische Theologie* 23(2007)1, 34-56, spec. 48.
- 43 J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis: vergelijkende teksten*, Amsterdam: Holland 1940, 64 kolom 2: 'Nous recevons tous ces livres là seulement pour saints et Canoniques, pour regler, fonder et establir nostre foy' etc.
- 44 Compact (en daardoor wellicht te weinig op waarde geschat), maar boordevol inzichten is de canonische opzet van Karel Deurloo, *Exodus en Exil. Kleine Bijbelse Theologie Deel I*, Kampen: Kok 2003.
- 45 Zo reeds J.J. Bekkenkamp, *Canon en keuze. Het bijbelse Hooglied en de Twenty-One Love Poems van Adrienne Rich als bronnen van theologie*, Kampen: Kok Agora, 1993. Daarna, speciaal met de historische 'canon van Nederland' van het onderwijs van Frits van Oostrom (2006), is de canondiscussie in de Nederlandse cultuur pas goed losgebarsten.
- 46 *Bijbels ABC*, Voorwoord 2<sup>e</sup> druk 1966: 'het ABC, het gebinte der grondwoorden als zodanig'. F.H. Breukelman, *Debharim. Der biblische Wirklichkeitsbegriff*, Kampen: Kok 1998.
- 47 De toon is gezet door James Barr in zijn aanval op 'The Biblical Theology Movement' in *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: University Press 1961, en sindsdien niet meer opgehouden. H. Berkhof dacht dat dit werk de doodslag moest zijn voor het project van Breukelman, maar deze dacht daar zelf anders over.
- 48 Ik moet hier vaak aan de composities van Igor Strawinsky denken: of hij nu de muziektaal van Pergolesi, Gabrieli, Rimski-Korsakov of Arnold Schönberg lijkt te imiteren, je hoort altijd na drie maten al dat alleen Strawinski de componist kan zijn. Elk *pars* past altijd in het *totum* van zijn oeuvre en nergens anders in!
- 49 Voor de categorie van het totum van de Naam vgl. Nico T. Bakker, *Geschiedenis in opspraak. Theologische verhandeling*, Kampen: Kok 1996, 306-307 (met verwijzing naar A. van Nieuwpoort).
- 50 Helaas is dit de benaming die Ton Veerkamp kiest in zijn magnum opus *Die Welt anders: Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin: Argument Verlag 2012, bijv. 50ff. De strekking van die beslissing is deze: zoals de J.-Fr. Lyotard in zijn beroemde brochure *La condition postmoderne* (Paris: De Minuit 1979) het einde van het emancipatievertoog van de moderniteit vaststelt, zo lijkt ook de kracht van dat andere Bijbelse verhaal dat bevrijding tot strekking heeft, uitgewerkt te zijn: het is echter zaak zich dit verhaal nog eenmaal goed voor ogen te stellen. Verwarrend is nu dat Veerkamp 1. het moderne vertoog dat zich op wetenschap fundeert hier formeel op één lijn stelt met het Bijbelse verhaal dat 'de Naam vertellen' wil en 2. dezelfde term 'groot verhaal' ook nog wil gebruiken voor het christendom, waarin dit bevrijdende Bijbelverhaal 'in vervreemde gestalte' tegelijk genegeerd en bewaard is, alsook voor andere wereldreligies. Verder heeft 'de Naam' – deze aanduiding neemt hij consequent over – bij Veerkamp eerder het karakter inbegrip, structuur en norm van een alternatieve maatschappijordening te zijn dan een intentioneel handelende instantie. Op deze wijze dreigt de Naam louter te worden tot chiffrage voor een tot totum gehypostaseerde particulariteit (van sociaal verzet).
- 51 Ook de drieslag van de *Kirchliche Dogmatik*: Schöpfung – Versöhnung – Erlösung dient als leesregel en niet als een overkoepelend verhaal te worden opgevat en benut.
- 52 Lang geleden pleitte ik voor een onderscheid tussen een primaire en een secundaire eenheid van de Schrift (te onderscheiden als Rabbenu en Redactor): R.H. Reeling Brouwer, 'Over de eenheid van de Schrift', *Eltheto* nr. 65, Zeist: NCSV 1981, 72-82. Nu zou ik nu datgene wat ik toen primaire eenheid noemde dus ook 'singuliere universaliteit' kunnen noemen, met dank aan Žižek.
- 53 F.H. Breukelman, *De ouverture van het evangelie naar Mattheüs. Bijbelse Theologie III. I*, Kampen: Kok 1984, 226-227.
- 54 Vgl. Rochus Zuurmond, 'Twee voetnoten bij Miskotte's Theologie van het Oude Testament', in: K.H. Miskotte, *De weg der verwachting*, Baarn: Ten Have 1975, 24-33.
- 55 Brevard S. Childs ontwikkelde zijn 'canonical approach' in reactie op de bovenvermelde kritiek van James Barr op de tot dan toe gangbare Bijbelse Theologie, vooral in de angelsaksische wereld (maar ook bijvoorbeeld in Kittels Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments of in Pedersens beschrijving van de cultuur van het oude Israël). Zie zijn *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia: Westminster Press 1970. Later volgden onder meer B.S. Childs, *The book of Exodus: a Critical Theological Commentary*, Philadelphia: Westminster Press 1974; dez. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM Press 1979;

dez. *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London: SCM Press 1985; dez., *The New Testament as Canon: an Introduction*, London: SCM Press 1984 en tenslotte dez. *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress Press 1993. In Nederland is aan Childs onder meer aandacht besteed door Rochus Zuurmond, 'Bijbelse Theologie: een stand van zaken', in: A. Tan, L. van de Wetering (red.), *Zijn de dagen van God geteld?*, Baarn: Ten Have 1995, 103-131. Op de 'Kamper Bijbeldagen' van 2007 ben ook ik op deze 'school' nader ingegaan.

56 Joseph Ratzinger heeft zich in de afgelopen decennia op zijn wijze bij de school van Childs aangesloten, al lijkt mij zijn canonbegrip meer traditioneel-kerkelijk. Zie bijvoorbeeld de door hem verzorgde bundel *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg / Basel / Wien: Herder 1989, 15-44 en ook dez. *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg / Basel / Wien: Herder 2007, 16-19. In zijn meerdelige Jezusboek leidt dit tot daadwerkelijke aandacht voor de eigen theologische accenten die in de verschillende evangeliën te vinden zijn en daarmee tot een Bijbels karakter van de geloofsoverdracht dan in de voorconcliaire Romana gebruikelijk was. Deze aandacht staat echter in het kader van een zoektocht naar de waarheid van de 'historische' Jezus die overeenkomt met de waarheid van de *regula fidei* in een 'Einklang von Faktum und Wort' (*Jesus von Nazareth. Zweiter Teil, Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, 2011, 227), als een convergentiepunt waartoe de methode a priori lijkt te moeten leiden. Kunnen de verscheidene getuigen dan werkelijk uitspreken? En dreigt dan niet de eenheid van de geloofsregel uiteindelijk de plaats in te nemen van de eenheid van de Naam?

57 In de gangbare visie op de overleverings- en de receptiegeschiedenis ligt een sterke nadruk op de wijze waarop (zeg: op het niveau van de *didachè*) verschillende (geloofs)gemeenschappen gegeven teksten, met een zekere legitimiteit, gaandeweg bijstellen in het licht van verschuivende vragen. Giorgio Agamben herinnert daarentegen aan die andere constellatie (zeg: op het niveau van het *kerygma*) waarop Franz Overbeck heeft gewezen: daarin is een 'Urgeschichte', een eschatologisch en alles omverwerpend gebeuren, van waaruit ook al het overgeleverde plots in een heel ander licht komt te staan. Dit kon wel eens meer overeenkomen met de wijze waarop Paulus met Wet en Profeten omging dan de gangbare, minder eruptieve visie op canonisatieprocessen wil. Zie G. Agamben, *Signatura rerum. Zur Methode* (uit het Italiaans), Frankfurt/M: Suhrkamp 2009, spec. 105-138.

58 Op dit gevaar wees J. Muis in zijn dissertatie, zowel wat Miskotte betreft als in het (weinig welwillende) excursus over Breukelman. Zie *Openbaring en interpretatie. Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*, Zoetermeer: Boekencentrum 1989, resp. 417-420 en 505-511, waarop ik betreffende Breukelman repliceerde in *In de Waagschaal* n.j. 19(1990)3/4, 89-95 en 106-110.

59 Deze mogelijkheid duidt op een grens bij de, voor een Bijbels-theologische beweging veelbelovende, cultureel-linguïstische benadering die George A. Lindbeck heeft voorgesteld in zijn invloedrijke *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 1984.

60 Ik vond de verwijzing in de commentaar op Pentateuch en Haftoroth van rabbi J.H. Hertz, London: Soncino Press 25742 - 1981. Het gaat hier om een wijdverbreide traditie; vermoedelijk is de oudste verwijzing te vinden in het commentaar van Jakob ben Asjer (1269-1343) op dit vers (mededeling van Dineke Houtman). In het komende cursusjaar hoopt drs. A.W. Baan te promoveren bij Prof. Dr. G.W. Neven op het begrip 'getuige', in het bijzonder in de theologie van Stanley Hauerwas. In hoofdstuk 4 van deze dissertatie wordt onder meer de figuur van de getuige bij Deutero-Jesaja en de auteur van Handelingen onderzocht.

61 *Kirchliche Dogmatik* II/2 § 34, 215-222; E. Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1996, 477ff. Het is hier niet de plaats in te gaan op de ingewikkelde semantiek van 'De Jood' in het werk van Miskotte. Deze is in het onderhavige betoog niet zonder meer verondersteld.

62 Zie bijv. Rabbijn S. Ph. De Vries Mzn., *Joodse rit en symbolen*, Amsterdam: Arbeiderspers 1988, 49v.v. De verwijzing naar het driemaal drie (hart/ziel/kracht, onderweg/liggend/opstaand en hand/ogen/deuren) vond ik bij N.A. Schuman, *Deuteronomium*, Kampen: Kok 1983, 34.

63 Levinas verkent een andere mogelijkheid. In zijn zesde Messiaanse Talmoedlezing bespreekt hij de verhouding van messianisme (Israël) en universaliteit. Tegenover een absorberen van het particuliere door het

universele, dat hij katholiek noemt, plaatst hij het particuliere (Joodse) weten van mijn verantwoordelijk-zijn dat als zodanig universeel van betekenis is. E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel <sup>2</sup>1976, 122-129; en het commentaar van Marcel Poorthuis, *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*, Hilversum: Folkertsma Stichting 1992, 157-183, spec. 173 (ik dank deze verwijzing aan Renée van Riessen).

64 Het hele derde, misschien nog wel erg ‘essentialistische’ deel van de *Stern der Erlösung*, over de Jood die dicht bij het vuur blijft en de christen die langs de stralen de weg naar de wereld gaat, is hierop gebaseerd. Wel hechtte Rosenzweig zeer aan het profetenwoord Zach. 14:9: ‘An jenem Tag / wird ER der Einzige sein / und sein Name der einzige’ (aldus de vertaling van Buber, waar Rosenzweig juist vanwege het verband met Deuteronomium 6:4 liever twee maal ‘Einer’ dan ‘der Einzige’ las). Vgl. Fr. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1979, GS I/1, 176 (Brief 9.10.1914). De eenheid blijft dus strikt toegewezen aan de toekomst van ‘die dag’. Zie ook H. Vreekamp, ‘Zacharia 14 in de ontmoeting tussen kerk en Israël’, in: D. Monshouer, H. Vreekamp, *Zacharia. Een profeet om te gedenken*, Zoetermeer: Boekencentrum 1994, (65-122), 88, 111.

65 H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer*, Neukirchen: Neukirchener Verlag <sup>2</sup>1958, Locus XXVII De ecclesia, 526 en 537 (Belegstelle 7, J.H. Heidegger).

66 *Kirchliche Dogmatik* I/2, 307. Vgl. Tom Greggs, *Theology against Religion. Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth*, London / New York: T & T Clark 2011, 177. Met dank aan Ad van Nieuwpoort, die mij attendeerde op het boek van Greggs.

67 Th.J.M. Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheüs en Lukas*, Kampen: Kok, z.j., 47-67. Naastepad verbindt de man van het ene talent met Judas, die in het volgende lijdensverhaal Jezus zal overleveren, maar merkt ook meteen op: ‘niemand zal zich van Judas mogen distantiëren’, want we zien in hem wat wij allen kunnen doen.

68 Een leeservaring uit een heel andere samenhang: in de meest recente bundel van Sybren Poet, die al gedurende een lang leven woorden zoekt voor een radicaal verschuivende (woord)wereld, las ik onder de titel Exx nihilo een gedicht dat de dichter, daartoe aangezet door waarnemingen van George Steiner, als volgt inzet:

Dichten na de dood van het Woord.

In den beginne is het na-Woord.

Taal

van nieuwe singulariteiten

in de naam van de na-mens.

Zie *Virtualia. Teletonen. Even- en nevenbeelden*, Amsterdam: Wereldbibliotheek 2012, 88. Voor Steiner, *Het verbroken contract* (vert. van *Real Presences*, 1989) Amsterdam: Meulenhof <sup>3</sup>1997, is het na-Woord het gevolg van een fundamentele, onherstelbare breuk in het contract tussen Woord en wereld die zich in de Europese cultuur ongeveer tussen 1870 en 1930 heeft voltrokken (102v.v.). De nihilistische gevolgtrekkningen die de deconstructivisten uit die breuk trekken, deelt Steiner echter niet. Een kunstwerk blijft voor hem een singulariteit (86), vol bezielde semantische tekens die betekenis genereren (222). Deze kracht die van hen uitgaat veronderstelt de ‘werkelijke tegenwoordigheid’ van een goddelijk Woord. Ook de dichter, concludeer ik, leeft van het ‘verbum Dei manet in aeternum’ (Gods Woord blijft in eeuwigheid).

69 K.H. Miskotte, *Theologische opstellen*, VW 9, 89-97. Een kritische evaluatie bood P.J. Tomson, ‘K.H. Miskotte und das heutige jüdisch-christliche Gespräch’, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 44(1990), 15-34.

70 F.H. Breukelman, ‘Om de plaats van de herberg’, in: *Theologische Opstellen, Bijbelse Theologie IV/2*, Kok: Kampen 1999, 198-203 (een tekst die is opgetekend door dr. Wessel H. ten Boom); Ype Bekker e.a. (red.), *Gesprekken met Frans Breukelman*, ’s Gravenhage: Meinema 1989, 139-147.

71 Aan Joodse zijde denk ik aan het initiatief van een aantal godsdienstwijzgeren in de Verenigde Staten tot

'Textual Reasonings'. Vgl. Peter Ochs, Nancy K. Levene (eds.), *Textual Reasonings: Jewish Philosophy and Text Study at the end of the twentieth century*, London: SCM Press 2002; Robert Gibbs, Elliot R. Wolfson (eds.), *Suffering Religion*, London: Routledge, 2002. Als systematisch theologen van Kampen hebben we hier een cursus in het Postacademisch Onderwijs aan gewijd in 2005.

72 Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV/3*, § 72.1: 'das Volk Gottes im Weltgeschehen'. W.G. Overbosch placht in dit verband te spreken over 'gemeente en gemenebest'.

73 Karl Marx citeert in *Das Kapital I* (1867), Berlin DDR: 1973 (Marx Engels Werke Band 23), 101 meteen na de introductie van die ene waar, die dienst doet als algemene equivalentvorm: het geld, een combinatie van Openbaring 17:13 en 13:17 in het Latijn. Vgl. Arend Th. Van Leeuwen, *Kritiek van hemel en aarde deel 2*, Deventer: Van Loghum Slaterus 1973, 220-225.

74 Vgl. R.H. Reeling Brouwer, 'Gebruikswaarde: bestaat dat dan nog?', in: *Ophef. Tijdschrift voor hartstochtelijke theologie* 16(2009)3, 25-29.

75 Walter Benjamin, 'Über den Begriff der Geschichte' (1940) These VII, *Gesammelte Schriften* I.2, Frankfurt: Suhrkamp 1974, 696.

76 Ook Žižek, *The Parallax View* 348, stelt nadrukkelijk de noodzaak van zulk een *tertium* aan de orde.

77 Renée van Riessen laat zien dat zowel Emmanuel Levinas als Giorgio Agamben er veel aan gelegen is, de singulariteit (als de singulariteit van de ander) hoog te houden. Een verschil tussen beiden is dat voor deze singulariteit voor de eerstgenoemde 'aan gene zijde van het zijn' gelegen moet zijn, terwijl de ander het *quodlibet ens*, dat niet in een identiteit te vangen valt, *binnen* de ontologie wil bedenken. Wanneer we Deut. 6:4 als uitgangspunt willen nemen, kunnen we ons in dit opzicht bezwaarlijk anders dan aan de zijde van Levinas opstellen. Vgl. R.D.N. van Riessen, 'Community and its other. Remarks on Giorgio Agambens *The Coming Community* from a Levinasian point of view', in: *ZDTh Supplement Series 5* (2001), (78-97)93.

78 Het gehele oeuvre van René Girard over de nabootsing en de zondebok kan helpen te doorzien hoe fnuikend het nastreven van uniciteit als levensprogramma kan uitwerken op sociale verhoudingen. Zie bijv. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Bernard Crasset 1978, Livre III: psychologie interdividuelle, 307-454.

79 Alain Badiou, *Being and Event*, London / New York: Continuum 2005, 522 (het citaat is door mij vertaald naar deze Engelstalige editie). Ik spreek van een 'eerste' hoofdwerk, nu er een tweede deel op is gevolgd: *Logiques des Mondes*, Paris: Seuil 2006.

80 E. Levinas spreekt hier van 'singularisatie': door de aanspraak van de ander wordt een subject pas tot uniek, verantwoordelijk wezen gemaakt. Zie daarover, overigens in kritische zin, Rudi Visker, *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer 1999, o.a. 117, 283, 333, 377.

81 Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'Universalisme*, Paris: Presse Universitaires de France 2002, Chapitre VIII : L'amour comme puissance universelle.

82 Žižek, *The Parallax View* 379. Een zeker geweld is overigens niet te vermijden waar een subject door het bericht van een gebeuren en de aanspraak die daarvan uitgaat, uit de baan van het gangbare wordt geslingerd.

83 Voor de structuur van het boek Deuteronomium zie de bijdrage van Eep Talstra aan Klaas Spronk en Archibald van Wieringen (red.), *De Bijbel theologisch. Hoofdlijnen en thema's*, Zoetermeer: Meinema 2011, 51-63. Vgl. Miskotte, *Als de goden zwijgen* 188: 'Het Schema Jisraël, in het centrum van Deuteronomium, is omgeven met verordeningen en bepalingen, waaruit wij lezen kunnen, als in een spiegel, welke gebieden van het leven bijzonder worden aangewezen als oord van heiliging.' En Dick Boer, *Verlossing uit de slavernij. Bijbelse theologie in dienst van bevrijding*, Vught: Skandalon 2009. 211: 'De vreugde der wet, die de synagoge viert en de kerk helaas niet kent, is gegrond in de belofte dat het mogelijk is het goede leven te organiseren.'

84 Verrassend de bijdrage van Elisa Klapheck en Abraham de Wolf, 'De betekenis van regels. Financiële ethiek vanuit rabbin's gezichtspunt', in: *Ophef. Tijdschrift voor hartstochtelijke theologie* 17(2011)3, 8-12.

85 Over het 'Sein in der Tat' als een 'Sein in der Begegnung' vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/2*, 296-329 en als een 'Sein im Gespräch' F.H. Breukelman, *Debharim*, 60-77.

86 Ben Hemelsoet en Dirk Monshouwer noteren in hun *Lucas. Lezen naar de gewoonte van Pasen. Vertaling met kanttekeningen*, Zoetermeer: Boekencentrum 1997, 127: Mariam heeft 'het goede deel gekozen'. Dit heeft



te maken met het leven in het land volgens de geboden, in het bijzonder als een (hoge)priester wiens 'erfdeel is Adonai' (Num, 18:20, Ps. 73:26). Zo, voeg ik toe, is het waken over de bewaring van de singulariteit van Adonai in mensenmond een activiteit die buiten de 'gewone' maatschappelijke indeling (in 'erfdelen') valt; hierover handelde mijn intredepreek (bij Numeri 1) als predikant bij de Pro Rege-Arkemeente in Amsterdam op zondag Sexagesima (14 februari) 1982.

87 Naast hen dank ik ook mijn naaste collega Akke van der Kooi en mijn makker Dick Boer voor hun commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

© 2012 Protestantse Theologische Universiteit

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag  
Dr. R.H. Reeling Brouwer

**Deze is een en enig**  
**Over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren**

Rede ter gelegenheid van de benoeming tot bijzonder hoogleraar vanwege de stichting Miskotte/Breukelman voor de theologische hermeneutiek van de bijbelse grondwoorden, van dr. R.H. Reeling Brouwer van de Protestantse Theologische Universiteit

ISBN: 978-90-816493-5-3

Trefw.: theologie

Vormgeving: Borrias





Protestantse Theologische **Universiteit**



9 789081 649353