

PARS PRO TOTO

Marco Visser

PARS PRO TOTO

Analyse van de figuur van het pars pro toto in het werk van F.H. Breukelman en uitwerking aan de hand van de teksten over de knecht van JHWH in Jesaja. Een bijbels-theologisch onderzoek.

PARS PRO TOTO

Analysis of the pars pro toto motif in the work of F.H. Breukelman and elaboration based on the texts about the servant of YHWH in Isaiah. A biblical theological inquiry.

(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Protestantse Theologische Universiteit
te Amsterdam/Groningen
op gezag van de rector, prof. dr. P.M. Wisse,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen te Amsterdam
op woensdag 9 februari 2022
om 15.45 uur.

door

MARCO VISSER

geboren op 10 oktober 1976 te Rotterdam

Promotor: prof. dr. R.H. Reeling Brouwer
Tweede promotor: prof. dr. K. Spronk

Deze uitgave is mede mogelijk gemaakt door o.a.

- Stichting Aanpakken
- Stichting Ad Pias Causas

Inhoud

INLEIDING	1
Probleemveld en vraagstelling, werkwijze	1
Bijbelse Theologie als interdisciplinaire ruimte	8
DEEL I KLEINE CATALOGUS VAN BEGRIPPEN	12
I.1 Pars pro toto en metonymie	12
I.1.1 Pars pro toto en metonymie als taalkundige en cognitieve fenomenen	12
I.1.2 De metonymie in de exegese	16
I.2 Representatie	18
I.2.1 Representatie als relationele categorie	18
I.2.2 De representatiecrisis in de twintigste-eeuwse filosofie	20
I.3 Plaatsvervangng	24
I.3.1 Plaatsvervangng in de verzoeningsleer: Sölle en Gollwitzer	24
I.3.2 Plaatsvervangng in de filosofie: Levinas en Girard	26
DEEL II HET PARS PRO TOTO-MOTIEF IN HET WERK VAN F.H. BREUKELMAN: KRITISCHE RECONSTRUCTIE	30
Vooraf	30
II.1 Breukelmans Genesisstudie	30
II.1.1 De verwekking van de eersteling	30
II.1.1.1 Verwekkingen	31
II.1.1.2 De eersteling	31
II.1.1.3 De eersteling als onmogelijkheid	33
II.1.2 De eersteling als representant	34
II.1.2.1 Vader en zonen	34
II.1.2.2 Pedersens ‘totality conception’	35
II.1.2.3 ‘op unieke wijze representatief’	39
II.1.3 De eersteling als gezegende omwille van de anderen	40
II.1.4 De verhouding van de eerste hoofdstukken van Genesis en het geheel: strijdgesprek met de vakgenoten	42
II.2 Simplex cognitio: de inspiratie van Karl Barth	46
II.2.1 Breukelmans verwijzing naar de begrippen ‘Partikularität’ en ‘Universalität’ bij Barth	46
II.2.1.1 BT I/1, Schrift-lezing	46
II.2.1.2 BT IV/1, De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn	47

II.2.1.3	BT IV/2, Theologische opstellen: Dogmatiek als hermeneutiek -----	49
II.2.2	Ontwikkeling van de verhouding van bijzonder en algemeen bij Barth -----	50
II.2.2.1	Christologische Konzentration: de verkiezingsleer -----	50
II.2.2.2	Der Mensch und die Menschheit: de scheppingsleer -----	54
II.2.2.3	Universalität in Gestalt der Partikularität: de verzoeningsleer -----	56
II.2.2.4	Die Gemeinde als vorläufige Darstellung...: de ecclesiologie -----	58
II.2.3	Breukelmans strijdgesprek met de orthodoxie en het alternatief: lezen vanuit het midden -----	62
II.3	Het bijzondere en het algemene: de inspiratie van K.H. Miskotte -----	65
II.3.1	Miskottes inzet bij het bijzondere -----	65
II.3.1.1	De ‘methode’ van de Naam -----	66
II.3.1.2	Een dynamische verhouding -----	69
II.3.1.3	Het begrip pars pro toto -----	70
II.3.1.4	Miskotte over corporate personality en plaatsvervangings -----	75
II.3.2	Breukelmans keuze: het bijzondere is het algemene -----	78
II.4	Doorwerking en kritiek -----	81
II.4.1	Pars pro toto bij geestverwanten en leerlingen -----	81
II.4.1.1	G.H. ter Schegget -----	81
II.4.1.2	N.T. Bakker -----	83
II.4.1.3	‘Een geschil over de uitleg van het Oude Testament’ -----	85
II.4.1.4	K.A. Deurloo -----	90
II.4.1.5	D. Boer -----	92
II.4.1.6	R.H. Reeling Brouwer -----	95
II.4.2	Kritiek -----	98
II.4.2.1	J. Muis -----	98
II.4.2.2	M.J. Paul -----	100
II.4.2.3	M. den Dulk -----	103
TUSSENEVALUATIE: TERUGBLIK EN VRAGEN -----		107
Pars pro toto bij Breukelman -----		108
Categorieën -----		108
Eerste vervolgvraag -----		110
Tweede vervolgvraag -----		112
Derde vervolgvraag -----		114
DEEL III DE KNECHT VAN JHWH IN JESAJA ALS PARS PRO TOTO-GESTALTE: EEN ANDER PERSPECTIEF -----		115
III.1	Inleiding: het boek Jesaja en de knecht -----	115
III.1.1	Jesaja lezen -----	115

III.1.1.1	Het boek Jesaja als literaire compositie-----	115
III.1.1.2	Het boek Jesaja als drama -----	117
III.1.1.3	Samenhang en voortgang -----	120
III.1.2	De knecht -----	121
III.1.2.1	‘Gottesknechtslied’?-----	121
III.1.2.2	Individueel of collectief? -----	123
	Samenvatting -----	125
III.2	Knecht van JHWH: Jakob-Israël-----	127
III.2.1	Jesaja 41: 8-13, de knecht temidden van de naties-----	127
III.2.1.1	Werkwijze-----	127
III.2.1.2	Werkvertaling van 41: 8-13 -----	127
III.2.1.3	Waarnemingen -----	128
III.2.2	Knechtschap -----	130
III.2.2.1	עֶבֶד als relatiewoord -----	130
III.2.2.2	De profeet Jesaja als knecht en representant -----	132
III.2.3	De knecht van JHWH: Israël, Jakob, zaad van Abraham -----	135
III.2.3.1	De knecht Jakob die Israël genoemd wordt -----	135
III.2.3.2	De knecht en de toekomst van Abraham -----	140
III.2.3.3	Jakob, Abraham en de wisselwerking van representatie en identificatie -----	146
III.2.4	De knecht tegenover de naties -----	148
III.2.4.1	Afzondering en betrokkenheid-----	148
III.2.4.2	Particulier en singulier -----	150
	Samenvatting -----	151
III.3	De knecht in relatie tot het volk, de naties en JHWH-----	153
III.3.1	De knecht in Jesaja 42 en 49 -----	153
III.3.1.1	Werkvertaling van 42: 1-9-----	153
III.3.1.2	Waarnemingen -----	154
III.3.1.3	Werkvertaling van 49: 1-6-----	156
III.3.1.4	Waarnemingen -----	157
III.3.2	Belichaming en tegenover van Israël -----	161
III.3.2.1	Jesaja 49:3-----	161
III.3.2.2	Volgens U. Berges -----	163
III.3.2.3	Volgens B.S. Childs -----	165
III.3.2.4	Volgens M. Buber -----	166
III.3.2.5	H. Wheeler Robinson: Corporate Personality -----	168
III.3.2.6	Personificatie -----	170
III.3.2.7	Pars pro toto -----	171
III.3.3	De knecht en JHWH-----	173
III.3.3.1	De naam en de daden van JHWH in de knecht -----	173
III.3.3.2	In contrast met de godenbeelden-----	175

III.3.4	De betrokkenheid op de gojim-----	176
III.3.4.1	Recht op de aarde-----	176
III.3.4.2	Verbond voor het volk, licht voor de gojim-----	179
	Samenvatting-----	180
III.4	Het lijden van de knecht-----	182
III.4.1	De knecht in Jesaja 50 en 52-53-----	182
III.4.1.1	Werkvertaling van 50: 4-11-----	182
III.4.1.2	Waarnemingen-----	183
III.4.1.3	Werkvertaling van 52:13 – 53:12-----	184
III.4.1.4	Waarnemingen-----	187
III.4.2	De gehoorzaamheid van de knecht-----	190
III.4.2.1	Torah-leerling-----	190
III.4.2.2	Leerlingen en knechten-----	192
III.4.2.3	Lijden en vertrouwen-----	193
III.4.3	Het lijden voor anderen-----	194
III.4.3.1	Representatie en plaatsvervanging-----	195
III.4.3.2	De ‘velen’ en de ‘wij’ in Jesaja 52-53-----	199
III.4.3.3	De inzet van de knecht en het behagen van JHWH-----	202
	Samenvatting-----	205
	EINDEVALUATIE: TERUGBLIK EN CONCLUSIES-----	206
1	De werkelijkheid en de crisis van de representatie-----	208
2	Tekst en lezer-----	211
3	Representatie en plaatsvervanging-----	213
4	Het verhaal van de knecht als het geheim van JHWH-----	214
5	De knecht van JHWH in Jesaja als pars pro toto-figuur-----	217
	Abstract-----	219
	Literatuurlijst-----	225
	Personenregister-----	236
	Nawoord-----	239
	Curriculum vitae-----	241

INLEIDING

Probleemveld en vraagstelling, werkwijze

Het is een bekend, maar bij nader inzien toch ook verbazingwekkend gegeven: de kerk leest de Bijbel en verwacht daar iets van. De gemeente komt bijeen rond een boek dat op z'n zachtst gezegd ver van ons af staat, die verzameling geschriften uit een ver verleden, uit religieuze contexten die de onze niet zijn. Hoe is het mogelijk dat wij die nu zouden lezen als van of voor ons? Of ook persoonlijk geformuleerd: ik maak als predikant-theoloog deel uit van een gemeenschap waarin deze vreemde, oude documenten worden gelezen – hoe kom ik erbij die zondag aan zondag te presenteren als nog steeds relevant? Uiteraard is er het niet te veronachtzamen element van de traditie: zo doen we dat nu eenmaal. Toch komt men niet om de vraag heen *op grond waarvan* nu eigenlijk gezegd – of in ieder geval gehoopt – kan worden dat de Bijbel een steeds weer opnieuw relevante tekst is; en hoe je kunt zeggen dat 'de Bijbel spreekt' en dat dat ons aangaat.

Een klassiek antwoord op deze vraag is dat de Bijbel Gods woord is. Met deze dogmatische uitspraak kan de afstand overbrugd worden. Een andere gebruikelijke zienswijze is dat de bijbelse teksten vooral weerslag zijn van historische fenomenen en dat het aan de gelovige lezer is om er betekenis uit te abstraheren en zich daarmee te identificeren. Dit onderzoek gaat over een andere mogelijkheid, namelijk dat de teksten zo zijn opgesteld dat ze in hun particulariteit toch alle mensen van alle tijden aangaan, dat deze lijn dus in de vorm en inhoud van de teksten zelf besloten ligt. Dit voorstel is in de vorige eeuw gedaan door de bijbels theoloog Frans Hendrik Breukelman (1916-1993). Hij gebruikt hiervoor de term *pars pro toto*: de specifieke verhalen over hoe JHWH, de God van Israël, met zijn mensen omgaat, representeren het verhaal van deze God met alle mensen altijd en overal. De particuliere geschiedenissen in de Bijbel hebben een intrinsiek universele strekking: 'Van meet af aan wordt in dit verhaal onze aandacht geconcentreerd op één in het bijzonder temidden van alle anderen. Wil je weten wat er met hen allen aan de hand is en wat er voor hen allen te verwachten is, let dan op die éne, want in die éne gaat het om hen allen,' zo schrijft Breukelman in zijn onderzoek naar de structuur van het boek Genesis.¹

'Pars pro toto' is de stijlfiguur waarbij een deel genoemd wordt om het geheel mee aan te duiden. Als zodanig is het een begrip uit de taalwetenschap, bekend van vele uitdrukkingen, zoals 'een dak boven je hoofd' dat staat voor het huis waar je thuis bent, en 'Engeland' waarmee we meestal Groot-Brittannië bedoelen. Daarnaast is het ook een sociaal fenomeen: iemand kan een vergadering binnenlopen, de voorzitter een hand geven en zo in die ene allen groeten. 'Pars

¹ *Bijbelse Theologie I/2. Toledoth. De theologie van het boek Genesis: Het eerstelingschap van Israël temidden van de volkeren op de aarde als thema van 'het boek van de verwekkingen van Adam, de mens'*, Kampen 1992, 19.

pro toto' is dus niet alleen een stijlfiguur, maar ook in bredere zin een concept: het specifieke kan voor het collectieve staan, in het bijzondere kunnen wij het algemene gerepresenteerd zien.

Nu heb ik deze representatie-figuur altijd fascinerend gevonden. Ik kende deze vanuit het werk van Breukelman en vanuit de colleges van onder andere mijn docenten en leermeesters Karel Deurloo en Nico Bakker. Hij kwam in het bijzonder in mijn blikveld toen ik in 2012 een klein artikel schreef voor de bundel *Bijbelse Theologie in praktijk*. Dat ging over het begrip 'leerling' in Jesaja 50: 4-11, een van de perikopen over de knecht van JHWH.² Toen ik op dat moment dacht dat die gestalte van de knecht wel eens pars pro toto zou kunnen staan, als representant voor het gehele volk Israël, rezen echter ook de vragen: hoe werkt dit representeren eigenlijk? Hoe wordt de verbinding gelegd tussen het specifieke verhaal aangaande een enkeling en het collectief van een volk, en misschien zelfs wel het collectief van de gehele volkerenwereld? Hoe is dat te denken: hoe ziet de verhouding van het particuliere en het universele er hier uit? Des te interessanter was dat het motief als verklaringsmodel voor de teksten uit Jesaja slechts ten dele leek op te gaan. Een aantal teksten over de knecht leken de verhouding tussen particulier en universeel anders te tekenen. Met deze op dat moment nog associatieve waarnemingen en vragen was in ieder geval mijn interesse gewekt en een jaar later was er het promotieplan.

Dit onderzoek gaat niet over Breukelman op zichzelf³, hoewel de analyse van zijn werk er een belangrijk hoofddeel in is. Ik zoom in op dit thema binnen zijn *Bijbelse Theologie*, maar om het ten eerste in een breder kader te plaatsen en om ten tweede van daaruit verder te onderzoeken hoe representatie in de Tenach eruit ziet. Omdat Breukelman met zijn manier van lezen in zekere zin wel school gemaakt heeft – de zogenaamde Amsterdamse School valt daarmee overigens niet geheel samen –, zou het kunnen dat 'pars pro toto' in deze theologische traditie soms als een soort slagwoord gaat functioneren. Ik wil er echter met goede afstand naar kijken en eens goed uitzoeken wat de verschillende aspecten van de figuur van het pars pro toto zijn. De bedoeling is om vanuit eigen exegese en bijbels theologische arbeid te bezien wat de mogelijkheden en de grenzen zijn. En om dan juist ook het tegoed ervan naar voren te brengen; om te laten zien op welke manier deze lees- en denkwijze voor de *Bijbelse Theologie* vruchtbaar kan zijn.

In drie hoofddelen zal ik de volgende onderzoeksvragen bespreken en beantwoorden:

- (I) *Wat zijn elementen van de stijl- en denkfiguur pars pro toto die voor de bijbelse theologie relevant zijn?*

² 'Leerling worden', in R.H. Reeling Brouwer, W. Kloppenburg e.a. (red.), *Bijbelse Theologie in praktijk*, OLW 20, Utrecht 2012, 91-97.

³ Het proefschrift van Gerard van Zanden uit 2019 biedt een overzicht, contextualisering en evaluatie van het geheel van het werk: *Bij het begin beginnen. Het Bijbels-theologische project van Frans Breukelman*, Utrecht 2019. Hierin noemt hij het principe van het pars pro toto als een van de constitutieve elementen van Breukelmans *Bijbelse Theologie* (50-52).

- (II) *Op welke manier heeft F.H. Breukelman deze elementen in zijn bijbels-theologisch werk benut; hoe is de redenering aangaande de figuur van het pars pro toto in zijn werk opgebouwd?*
- (III) *En hoe valt Breukelmans aanzet nader uit te werken en bij te stellen, met name vanuit een lezing van de gedeelten van het boek Jesaja over de knecht van JHWH?*

Deel I: Kleine catalogus van begrippen

Ik begin met een schets van hoe de begrippen pars pro toto en representatie in de taalwetenschap, de filosofie en de theologie aan de orde gekomen zijn. Het begrip pars pro toto als zodanig (§ I.1.1) komt in het oudst bekende handboek van de retorica al voor. Pars pro toto, ook wel synekdoche genoemd, wordt inmiddels meestal gezien als een ondervorm van de metonymie, de onbekende broer van de metafoor. Voor de metonymie (en daarmee voor de pars pro toto-figuur) is in de Bijbelwetenschappen nog maar weinig aandacht geweest (I.1.2). Hierna sta ik stil bij representatie als relationeel fenomeen (I.2.1). Het is een diep geworteld menselijk gegeven, dat mensen elkaar representeren. Het is echter tegelijk ook een ambivalent gegeven: terwijl het enerzijds helpend en zelfs bevrijdend is dat de een voor de ander kan (in)staan, is er anderzijds in een representatieverhouding ook altijd sprake van het wankel evenwicht van hiërarchie en instemming, macht en afhankelijkheid: is de representant betrouwbaar en kan hij daarmee rekenen op het vertrouwen van de gerepresenteerde? Een vraag die bij representatie als intermenselijk gegeven altijd aan de orde is. Bij deze waarnemingen betrek ik vervolgens (I.2.2) de filosofische reflectie, zoals die met name in de twintigste eeuw is opgekomen. Denkers als Emmanuel Levinas en Jacques Derrida hebben erop gewezen dat representatie altijd een machtsgreep bevat, op grond waarvan wel van de crisis van de representatie gesproken is: op het moment dat A staat voor B, wordt B daarmee dan niet op begrip gebracht en ‘binnengehaald’? Ik acht deze problematisering van het begrip zeer wezenlijk: ik breng deze in kaart en probeer hem in het vervolg van de studie dan ook vruchtbaar te maken.

Tenslotte ga ik in op het belangrijke, aanpalende begrip plaatsvervangings. Dit heeft in de theologie, met name in de christologie, een cruciale rol gespeeld. Ik teken hier iets van (I.3.1) aan de hand van de discussie tussen Dorothee Sölle en Helmut Gollwitzer uit de jaren zestig van de vorige eeuw. Daarna kom ik nog een keer bij de filosofen terug (I.3.2) en beschrijf ik hoe dit begrip bij Levinas en René Girard functioneert. Het is van belang te zien dat representatie en plaatsvervangings twee samenhangende maar toch ook te onderscheiden begrippen zijn: ‘staan voor’ is nog iets anders dan ‘instaan voor’. Plaatsvervangings heeft een ethische component waar wij niet buiten kunnen (Levinas), maar die ook een risicovolle, namelijk potentieel gewelddadige kant heeft (Girard).

Op deze manier probeer ik een *begrippenkader* te schetsen: de termen waar ik in deze studie mee werk, hangen immers niet in het luchtledige, maar hebben hun voorgeschiedenis. De bedoeling van het eerste hoofddeel is om die voorgeschiedenis bewust te maken en voor ogen te krijgen wat de problematieken en de vragen zijn die er rond het thema van de representatie

zijn geformuleerd, om die vervolgens in het verloop van het onderzoek te kunnen verdisconteren en hun relevantie voor de Bijbelse theologie tenslotte te kunnen evalueren.

Afbakening

Nu is dit wel een heel uitgestrekt gebied; het is goed hier structuur in aan te brengen en de beperking te zoeken.⁴ In het kader van de filosofische schets bijvoorbeeld zou het heel interessant zijn stil te staan bij het verschil tussen G.W.F. Hegel (1770-1831) en S.A. Kierkegaard (1813-1855): waar Hegel tracht met de absolute idee het algemene in het vizier te krijgen (terwijl het bijzondere daarin wel is opgenomen), stelt Kierkegaard de enkeling en het ‘incommensurabele’ centraal (terwijl de enkeling zich ook tot het eeuwige heeft te verhouden). Wat gebeurt er wanneer er zo op een van de beide polen wordt ingezoomd? Daarnaast is de semiotiek, de tekenleer, de discipline die bij uitstek nadenkt over hoe het particuliere het universele representeert: het eigene van een teken – van letterteken, tot woord, tot symbool – is immers dat het verwijst, dat het iets vertegenwoordigt. Het is de basis onder iedere vorm van communicatie.

Met het thema van de representatie komen we tevens op het veld van de politiek. In onze democratie is de figuur van het *pars pro toto* cruciaal: dat een aantal mensen als deel van de bevolking het geheel representeert, is de kurk waar ons staatsbestel op drijft. We moeten echter tegelijk vaststellen dat deze vorm in een crisis geraakt is. De kloof die in onze tijd alom ervaren en beschreven wordt, tussen bevolking en politiek, is in feite een kloof tussen representanten en gerepresenteerden. Mensen worden misschien wel, maar *voelen* zich niet gerepresenteerd. Ergens tussen *pars* en *totum* zit kennelijk een kink in de kabel.

Ook de kunst werkt met het gegeven dat er een beweeglijke, verwijzende verhouding is tussen het particuliere en het universele. Soms is het algemene het vertrekpunt en gaat het vandaaruit naar het bijzondere, zoals in het geval van het *exemplum* in de retorica, waarbij een gedachtegang met een concreet voorbeeld verduidelijkt wordt. Ook in literaire genres als de fabel of de parabel is dit de volgorde: de moraal die algemeen geformuleerd kan worden, wordt in de vorm van dit specifieke verhaal gegoten. Het lijkt er echter op dat in veel kunstvormen de andere beweging meer op de voorgrond staat, dan gaat het van het bijzondere naar het algemene: het verhaal van een roman of de compositie van het schilderij staat op zichzelf, maar verwijst vervolgens ook naar een wereld buiten zichzelf, of creëert zelfs zulk een wereld. Het kunstwerk ‘staat voor’ iets, er komt een betrokkenheid op een externe werkelijkheid in mee, waardoor het kan gebeuren dat het een zeggingskracht heeft, die maakt dat de lezer of beschouwer zich ermee kan identificeren of – ook als het ‘schuurt’ – zich erin betrokken weet.

Ook in de theologie is representatie op verschillende manieren aan de orde geweest. Het ligt voor de hand om met name aan de hermeneutiek te denken, zoals bijvoorbeeld aan het geding om de allegorische en typologische exegese in de derde en vierde eeuw: terwijl er in de zogenaamde Antiocheense school nog aandacht was voor de historische, ‘letterlijke’ betekenis van de tekst, ging in de Alexandrijnse school de betekenis van de tekst helemaal op in het

⁴ Het oorspronkelijke promotieplan omvatte nog meer te bespreken thema’s, maar al gauw bleek dat prioritering nodig was.

verwijzende karakter ervan.⁵ Tevens is er de kwestie van de verhouding van *res* en *signa* bij Augustinus, die in *De doctrina christiana*⁶ zijn ‘significatiehermeneutiek’ ontvouwt: de woorden van de tekst zijn *tekenen* die verwijzen naar de *zaak* waar het om gaat. Er is echter – hier herkent men Augustinus’ neoplatoonse denkschema – een kloof, waardoor de lezer van de Schrift er niet zomaar bij kan: de menselijke, feilbare kant van de Schrift verhindert de toegang tot de onfeilbare, eeuwige God. Representatie wordt hiermee van presentatie onderscheiden: het teken stelt niet present, altijd is nog de bemiddeling van Christus als ware leraar nodig⁷. De Augustijn Luther neemt weliswaar op een bepaalde manier het onderscheid van *signa* en *res* over – hij heeft het over het uiterlijke en het innerlijke woord –, maar houdt deze meer dan Augustinus bij elkaar. De Waarheid is niet achter of boven het woord, maar in het woord te vinden⁸.

Ook het avondmaalsdebat, dat de reformatorische beweging in de zestiende eeuw zo beziggehouden en verdeeld heeft, is in feite een strijd over hoe representatie verstaan moet worden: hoe kunnen brood en wijn ‘staan voor’ lichaam en bloed van Christus? Is het sacrament een getuigenis van en een verwijzing naar het heil, of is het de bemiddeling en het voertuig ervan? Wordt er iets gerepresenteerd of presentgesteld?⁹ In de termen van dit onderzoek gaat het dan om het werkelijkheidskarakter van de representant: in hoeverre is dat waarnaar verwezen wordt ook *present* in de verwijzer?

Ik stip maar even aan hoe omvattend en vertakt het thema is. Ik zal mij tot de eerder genoemde thema’s beperken, ervan uitgaande dat de stemmen die ik in dit aldus afgebakende eerste deel aan de orde laat komen, voldoende veelzeggend zijn; deze acht ik representatief voor het geheel. Dit zijn dan ook de elementen die met name in de tussenevaluatie na deel II en in de slotconclusies terugkomen.

Deel II: Het pars pro toto-motief in het werk van F.H. Breukelman: kritische reconstructie

Het tweede deel is de beschrijving van hoe het pars pro toto-motief in het werk van Breukelman voorkomt en de analyse van hoe het ‘functioneert’. Het doet recht aan Breukelmans bijbels theologische project om bij het exegetische werk te beginnen (II.1). Met name in zijn onderzoek naar de structuur van het boek Genesis heeft hij het thema van de representant gevonden, en wel in de figuur van de *בְּכוֹר*, de eersteling. Genesis vertelt het verhaal van de voortgaande lijn van de vaders, de moeders en de zonen. Onder die zonen is er steeds één die een bijzondere rol speelt. Die ene blijkt, aldus Breukelman, de anderen, de broeders, te representeren, totdat uiteindelijk Jakob op het toneel komt, Jakob die Israël genoemd wordt. Zo vertelt Genesis hoe

⁵ Zie RGG⁴ Band I, lemma ‘Allegorie/Allegorese’, 306-307, en R. Zuurmond, ‘Over allegorische en typologische exegese’, in: ACEBT 7, Kampen 1986 (130-137).

⁶ Zie de vertaling van Jan den Boeft en Ineke Sluyter: *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie*, Amsterdam/Leuven 1999. Let op het woordje ‘betekent’ in de titel.

⁷ A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the ages: an encyclopedia*, lemma ‘Hermeneutical presuppositions’, 426-429.

⁸ B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 208-209.

⁹ TRE Band I, lemma ‘Abendmahl III/3.1’, 108.

het volk Israël op het toneel verschijnt temidden van de volkeren, maar tevens als representant van die volkeren: Israël als *pars pro toto*. In de analyse zal ik inzoomen op de verschillende beslissingen die er in Breukelmans lezing van Genesis vallen, alsmede ook beschrijven wat de invloed is van het werk van de oudtestamenticus en filoloog J.P.E. Pedersen (1883-1977), waaraan Breukelman, met name wat het thema van de representatie betreft, in hoge mate schatplichtig was.

In hoofdstuk II.2 ga ik naar het systematisch theologische werk (waarmee een Bijbelse Theologie volgens Breukelman altijd in wisselwerking moet staan) en breng ik de evidente invloed van de theologie van Karl Barth (1886-1968) in kaart: Breukelman heeft het werk van Barth grondig verwerkt en verwijst er op vele plaatsen naar. Ik loop die langs om te bekijken wat hij ermee doet (II.2.1), om Barth vervolgens ook zelf aan het woord te laten (II.2.2): hoe spreekt hij over de verhouding van het particuliere en het universele? We komen de kwestie in verschillende delen van Barths hoofdwerk, de *Kirchliche Dogmatik* tegen, maar de kern ervan is wel gegeven met de, zoals Barth het zelf noemt, *christologische Konzentration*, die met name in de verkiezingsleer tot uitdrukking komt: in Christus is de gehele beslissing van God over de mensheid gevallen en voltrokken. Zo blijkt het meest particuliere tegelijk het meest universele te zijn. Deze dogmatische beslissing neemt Breukelman zonder meer van Barth over, anderzijds gaat hij er zijn eigen weg mee. Het is voor mijn onderzoek verhelderend om te zien welke verschillen er zijn in hoe Breukelman en Barth over deze representatieverhouding schrijven. Ook K.H. Miskotte heeft grote invloed gehad (II.3): hij was het die de term *pars pro toto* als zodanig, als theologische notie, heeft geïntroduceerd. Breukelman trof het begrip bij Miskotte aan, nam het dankbaar over en werkte het uit. Ook hier geldt dat er diepe verwantschap is en tevens verschil: met wat Breukelman bij zijn leermeester vond, maakt hij tegelijk ook zijn eigen keuzes.

Het laatste hoofdstuk van dit tweede deel bevat de beschrijving van de doorwerking en de kritiek. Geestverwanten en leerlingen van Breukelman hebben de denkfiguur van het *pars pro toto* opgepakt en binnen de verschillende disciplines van de theologie toegepast (II.4.1). Het is interessant om te zien dat daarbij dan ook iets verschuift, dat er nieuwe aspecten aan het licht komen en dat er vragen rijzen. Het gaat mij in dit hoofdstuk uiteraard met name om deze verhelderende en/of vernieuwende elementen. Dat geldt ook voor de laatste paragraaf, waarin ik critici aan het woord laat (II.4.2): een aantal theologen heeft op dit aspect van Breukelmans werk gereageerd om daarbij heel duidelijk problemen aan te wijzen en een andere weg te kiezen. Hier worden kritische vragen gesteld die mijns inziens dusdanig fundamenteel zijn dat ze in het vervolgonderzoek zeker een opbouwende plek moeten krijgen. In het kader van de voorbereiding van deze paragraaf heb ik in 2015 gesprekken gevoerd met de mensen wier werk ik hier bespreek, respectievelijk Jan Muis, Mart-Jan Paul en Maarten den Dulk. Deze interviews hadden en hebben de status van verheldering: het ging erom de beschreven kritiekpunten zo goed mogelijk voor ogen te krijgen. Waar dit helpend is, geef ik iets van de mondelinge toelichting in mijn tekst weer.

In een tussenevaluatie na deel I en II zal ik de tweede onderzoeksvraag – hoe het *pars pro toto*-motief in het werk van Breukelman functioneert – beantwoorden met het materiaal dat ik dan verzameld heb. Breukelman gebruikt de representatiefiguur op verschillende manieren,

zagezegd op verschillende niveaus. Zo is deze, zoals ik hierboven al aanduidde, enerzijds een leeswijze, een tekstueel-exegetische categorie, en anderzijds een *denkfiguur*, een hermeneutische categorie die dan ook iets zegt over de verbinding van de tekst en de lezer. Deze verschillende niveaus hangen samen, maar zijn ook te onderscheiden; ik zal dit in de tussenevaluatie zo precies mogelijk beschrijven. Ik zal dan vervolgens ook de implicaties in kaart brengen en de vragen inventariseren die vanuit mijn analyse zijn opgekomen. De manier waarop Breukelman over het *pars pro toto* schrijft verdient uitwerking, maar heeft ook bijstelling. Ik zal de vragen en begrenzings ordenen om ze naar het vervolg van het onderzoek mee te nemen.

Deel III: De knecht van JHWH in Jesaja als pars pro toto-gestalte: een ander perspectief

Het vervolg is dan een interpretatie van de teksten over de עֶבֶד יְהוָה, de knecht van JHWH. In dit derde deel wil ik twee met elkaar samenhangende dingen doen. Om te beginnen zal ik de proef op de som nemen: Breukelman baseerde zich met name op het boek Genesis, maar hoe zou het kunnen ‘werken’ in andere teksten binnen de Tenach? Ik neem deze teksten uit Jesaja als *testcase*. Die keuze berust op de waarneming dat in Jesaja de verhouding tussen het particuliere en het universele op de voorgrond staat, namelijk doordat het zo expliciet en gedifferentieerd gaat over de verhouding van Israël en de gojim. Daarnaast valt meteen op dat de lijnen op een of andere wijze bij de gestalte van de knecht samenkomen. Maar hoe? Kortom, helpt het de exegese van de betreffende gedeelten in Jesaja 40-55, wanneer ik de lees- en denkwijze van het *pars pro toto* inbreng?

Tegelijkertijd – en dat is het andere – hoop ik vanuit deze teksten meer te weten te komen over representatie: gesteld dat de knecht van JHWH in Jesaja inderdaad als een *pars pro toto*-figuur getekend wordt, wat valt daar dan van te leren? Zo probeer ik vanuit de exegese de bouwstenen bijeen te brengen om het idee van het *pars pro toto* te kunnen uitwerken. De teksten reiken een nieuw, ander perspectief aan, vanwaaruit ik de vragen die ik in de evaluatie na deel I en II verzameld heb, kan beantwoorden. Hierbij vind ik het van belang dat ik de teksten niet alleen gebruik om mijn vragen te beantwoorden, maar dat ik er tevens voor open sta dat ze ook nog weer heel anders te denken geven.

In het eerste inleidende hoofdstuk van dit deel (III.1) ga ik verder in op de keuze voor juist deze teksten. Daarnaast schets ik iets van de klassieke en actuele discussies aangaande Jesaja in het algemeen en deze perikopen in het bijzonder, om zo ook de nodige verantwoording af te leggen aangaande de exegetische methodiek.

Het volgende hoofdstuk (III.2) gaat over Jesaja 41: 8-13, de tekst waarin de knecht op het toneel geroepen wordt. Voor het onderzoek is bijzonder interessant dat hij daarbij met de namen van de aartsvaders Jakob-Israël en Abraham genoemd wordt, waardoor er een intertekstueel verband met Genesis gelegd wordt, waar we in deel II al zoveel van gezien hebben. In hoofdstuk III.3 gaat het vervolgens over de gedeelten Jesaja 42: 1-9 en 49: 1-6, waarbij ik op grond van de exegese, en vanuit een uitgebreide bespreking van met name 49:3, waarin de knecht als Israël aangesproken wordt, zal betogen dat de knecht inderdaad als *pars pro toto*-figuur neergezet wordt. Ook blijkt daarbij van belang dat het representeren van deze ene zich uitstrekt niet alleen tot Israël, maar tot alle gojim. Dit laatste aspect blijft in deze gedeelten nog enigszins impliciet,

maar in de perikopen die ik in het laatste hoofdstuk van dit deel bespreek, 50: 4-11 en 52:13 – 53:12 (III.4), treedt dit meer en meer op de voorgrond, met name wanneer de volkerenwereld aan het woord komt in de bekende tekst over het plaatsvervangende lijden van de knecht: *Maar waarlijk, onze ziekten heeft hij gedragen...* Hier komt echter gaandeweg ook een ander element naar voren, namelijk dat de knecht niet alleen representeert, maar ook tegenover is, dat hij er tegelijk ook omwille van anderen is. De figuur van het *pars pro toto* krijgt hier een aanvulling en verlengde in de figuur van de plaatsvervangende. Hoewel dat de gebruikelijke betekenis van de stijlfiguur wel wat te buiten gaat, zou deze tweede figuur eveneens met de term *pars pro toto* aangeduid kunnen worden, voor zover ‘pro’ (+ ablativus) ook ‘omwille van’ kan betekenen. Hoe dan ook, hoe deze twee rollen naast elkaar staan en in elkaar grijpen, is een van de grote kwesties waar het onderzoek naar de knecht op uitloopt.

In de eindevaluatie zal ik de resultaten van de delen I, II en III tenslotte op elkaar betrekken. Hier zal ik de vragen die ik in de tussenevaluatie formuleerde, beantwoorden en zo de *pars pro toto*-figuur uitwerken en bijstellen vanuit het perspectief dat de Jesajalezing aanreikt. Ook kan ik hier overzien wat de in deel I behandelde stemmen uit de verschillende disciplines toevoegen: die lopen door het gehele onderzoek wel mee, maar met name in de conclusies zal ik nog een keer expliciet maken welke inbreng (vanuit de taalwetenschap, van Gestrich, Sölle, Gollwitzer, Levinas en Girard) niet gemist kan worden.

Bijbelse Theologie als interdisciplinaire ruimte

In dit onderzoek bespreek ik het *pars pro toto* enerzijds als een exegetische figuur die ik in Bijbelteksten terugvind, en anderzijds als een aan de teksten ontleend, zelfstandig bereflecteerd thema. Daarmee breng ik het disciplinair gezien onder bij de Bijbelse Theologie. Wat Bijbelse Theologie precies is, is omstreden: het vak heeft een rijke geschiedenis, gold in de vorige eeuw een tijd lang als koningsdiscipline binnen de Bijbelwetenschappen, maar is anno 2021 sterk gefragmenteerd geraakt.¹⁰ Ik zal mij hier nu ook niet aan een uitgebreide beschrijving wagen, maar beperk mij tot enkele voor mij belangrijke elementen.

Kort gezegd, ik versta Bijbelse Theologie als de discipline die de grote lijnen in de teksten van Tenach en Evangelie uittekent.¹¹ Het uitgangspunt is daarmee dat het boek op de een of andere manier een geheel is. Enerzijds is de diversiteit van de Bijbel voluit te erkennen, als verzameling van vele verschillende stemmen en genres, ontstaan in de loop van de eeuwen in

¹⁰ P. Sanders en K. Spronk, ‘Recente publicaties op het gebied van de Theologie van het Oude Testament’, in J. Dubbink (red.), *Bijbelse Theologie*, ACEBT 30, Bergambacht 2015, 9-18 (m.n. 9). Over de geschiedenis van het vak en de problematiek van het definiëren ervan, zie J.K. Mead, *Biblical Theology. Issues, Methods, and Themes*, Louisville/London 2007, 1-59.

¹¹ Zie R. Zuurmond, ‘Bijbelse Theologie, een stand van zaken’, in: A. Tan en L. van de Wetering (red.), *Zijn de dagen van God geteld? Godgeleerde bespiegelingen aan de rand van het millennium*, Baarn 1995, 103-131, m.n. 104-106. Vgl. over Bijbelse Theologie als discipline A.G.L. van Nieuwpoort, *Tenach opnieuw. Over het messiaanse tegengestelde van het evangelie naar Lukas*, Amsterdam 2006, 135-142.

allerlei contexten. Anderzijds is er in de bijbelse geschriften dus toch een samenhang gelegen. Deze ligt echter niet aan de oppervlakte, niet voor het oprapen, maar die is theologisch van aard. Ik zou het zo willen omschrijven: de samenhang ligt daarin dat de teksten getuigen van de Naam, de God van Israël. De teksten hebben een verwijzend karakter¹²: zo verschillend als ze zijn, vertellen de vele stemmen van die ene, JHWH, die tegelijkertijd alleen zo en alleen hier ontdekt kan worden. Zoals Walter Brueggemann schrijft, als hij het heeft over de taak van de theologie van het Oude Testament: *‘I shall insist – as consistently as I can – that the God of OT theology as such lives in, with, and under the rhetorical enterprise of this text, and nowhere else and in no other way.’*¹³ Met andere woorden, de God van de Bijbel komt alleen in de bijbelse teksten zelf aan de orde. Hiermee sta ik nadrukkelijk in de traditie van onder andere Miskotte, Breukelman, Zuurmond en Deurloo, maar ook van bijvoorbeeld Childs en Brueggemann, die voor het overige – over diversiteit gesproken – ook wel weer voor heel verschillende benaderingswijzen staan.¹⁴

Binnen het vak Bijbelse Theologie neemt de exegese van de teksten een centrale rol in; die staat echter niet geïsoleerd en is geen doel in zichzelf, maar staat in een voortdurende wisselwerking met de systematische theologie, de theologiegeschiedenis, de hermeneutiek en eventueel ook de filosofie.¹⁵ Zo komt het tot een reflectie op de grote lijnen en de overkoepelende thema’s binnen de Bijbel, die aan de teksten ontleend worden en daaraan steeds weer getoetst worden, maar die dus tegelijk ook systematisch, historisch, hermeneutisch en/of filosofisch bekeken worden. Bijbelse Theologie is in die zin een dialogisch vak: het brengt de verschillende disciplines met elkaar in gesprek. Zo wil ik het althans beoefenen, speciaal ook

¹² Over de Bijbel als tekst die van iets wil getuigen, zie G.J. Venema, *Schriftuurlijke verhalen in het Oude Testament*, Delft 2000, 192-193. En over de eigen manier waarop juist fictie dat doet: 225-229.

¹³ *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 66 (curs. van Brueggemann). Joep Dubbink analyseert precies deze these in zijn verhelderende artikel: “‘Reality is highly overrated’ – God in language and reality in Brueggemann’s Theology of the Old Testament”, in: *Communio Viatorum* 51 (2009), 240-249.

¹⁴ Zie het genoemde themanummer van de Amsterdamse Cahiers over Bijbelse Theologie, met bijdragen van Gerard van Zanden over Breukelman, Rinse Reeling Brouwer over de leerstoel Bijbelse Theologie aan de UvA (met name over Zuurmond en Deurloo), Klaas Spronk over Childs en Eep Talstra over Brueggemann (ACEBT 30, Bergambacht 2015). Voor een actuele beschrijving van de literair-canonische (of: canonisch-intertekstuele) benadering, zie B. Hensel, *Die Vertauschung des Erstgeburtsegens in der Genesis. Eine Analyse der narrativ-theologische Grundstruktur des ersten Buches der Tora*, Berlin/New York 2011 (BZAW 423), 26-32.

¹⁵ Die laatste discipline, de filosofie, is een geval apart, omdat het hier om een ander vak gaat. De theoloog moet ervoor waken dat hij de filosofie niet als ‘hulpje’ in dienst neemt en anderzijds dat hij zichzelf niet in dienst laat nemen door een wijsgerig vertoog, waardoor hij alleen nog door die bril zijn eigen onderwerp zou kunnen bekijken. Dat gezegd hebbend kunnen we toch in alle vrijheid het oor bij elkaar te luisteren leggen. Zie ook de opmerking van Rinse Reeling Brouwer hierover in: *Deze is een en enig. Over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren*. Oratie aan de Protestantse Theologische Universiteit 2012, 4 (door Martin Kessler vertaald als *(THIS ONE IS) ONE AND UNIQUE. On the Task of Respecting the Singularity of the Name*, en te vinden op: <https://www.rinsereelingbrouwer.nl/this-one-is-one-and-unique/>, geraadpleegd augustus 2021.

in deze studie: als een plaats van ontmoeting waar rond de teksten verschillende disciplines en hun beoefenaars meedoen.¹⁶

Daarom is ook dit onderzoek interdisciplinair van opzet: een oefening in deze wisselwerking. In de conclusies zal blijken of het lukt om het gesprek zo op gang te brengen dat de verschillende disciplines elkaar echt iets te zeggen hebben. Het is wel van belang dat, op de weg daarheen, iedere discipline ook in zijn eigenheid kan staan. Het eerste deel is, behalve dat de taalwetenschap een moment het woord krijgt, met name theologie- en filosofiehistorisch van aard. Hier gaat het erom zo goed mogelijk te beschrijven hoe bijvoorbeeld Sölle en Gollwitzer, Levinas en Girard over de begrippen representatie en plaatsvervangende gedacht en geschreven hebben. Ook deel II, de analyse van het werk van Breukelman, zet in als theologiehistorisch onderzoek. Wanneer ik echter de vragen van de geestverwanten en de critici verzameld heb, wil ik deze ook zelf, vanuit mijn eigen dogmatische en bijbels theologische inschatting, wegeven. Dit doe ik dan met name in de tussenevaluatie na deel I en II.

Het volgende hoofddeel bestaat uit eigen exegetische arbeid. Op de methodiek ga ik in het eerste inleidende hoofdstuk van deel III nader in. Onder andere verantwoord ik daar mijn literaire, strikt synchrone, leeswijze.¹⁷ Zoals al genoemd haal ik vanuit de bespreking van de betreffende gedeeltes uit Jesaja steeds de thema's naar voren die van toepassing zijn op het hoofdthema van het pars pro toto.

Twee opmerkingen nog op deze plaats: het vak Bijbelse Theologie, zoals ik het zie, heeft betrekking op de gehele canon van Oude en Nieuwe Testament. Het is omwille van de nodige beperking dat ik hier met name op Jesaja inga en, wat intertekstualiteit betreft, geen lijnen naar het Nieuwe Testament zal trekken. Tegelijk hoop ik zo te voorkomen dat de teksten over de knecht al te gauw in een nieuwtestamentisch, christologisch denkraam komen te staan, waarmee deze teksten in het verleden nogal wat onrecht is aangedaan. De verbindingen met het Nieuwe Testament zijn er volop en die zijn ook heel interessant, maar het is mijns inziens de juiste volgorde deze teksten éérs te lezen in hun directe context, zijnde het boek Jesaja, vervolgens in de ruimere context, zijnde de Tenach en pas daarna ook in samenhang met de hierbij aansluitende nieuwtestamentische teksten. Aan de laatste stap kom ik in deze studie, zoals gezegd, niet toe.

Tenslotte, ik duid de Hebreeuwse Bijbel, het zogenaamde Oude Testament, aan met *Tenach*, en wel om twee redenen: ten eerste omdat ik de driedeling van Tora (Wijzing, Wet), Neviim (Profeten) en Chetoevim (Geschriften) inhoudelijk het meest zinvol acht¹⁸ en ten tweede omdat ik daarmee recht wil doen aan het feit dat er naast mijn eigen, christelijke, ook de joodse

¹⁶ Ik voeg eraan toe dat het wat mij betreft ook in de 'letterlijke' zin een dialogisch vak is: dat het daadwerkelijke gesprek tussen echte mensen er wezenlijk bij hoort.

¹⁷ Zie § III.1.1.1.

¹⁸ Zie Venema, idem, 201-204. De reden om van deze indeling (driedeling) van de Tenach uit te gaan, is overigens niet dat dit de oudste en daarmee meest oorspronkelijke canonindeling zou zijn. De ontstaansgeschiedenis is complex en moeilijk te achterhalen. Deurloo laat echter in zijn boek *Exodus en exil* zien welke tekstuele signalen er zijn dat de teksten van Tenach wel degelijk in deze driedeling gelezen willen worden (*Exodus en exil. Kleine Bijbelse Theologie deel I*, Kampen 2003). Zie ook Hensel, idem, 29-30.

interpretatiegeschiedenis is. Dit laatste wil ik in deze studie niet expliciet thematiseren, maar ik wil het gesprek tussen de twee tradities wel nadrukkelijk als een mogelijkheid openhouden.

DEEL I KLEINE CATALOGUS VAN BEGRIPPEN

I.1 Pars pro toto en metonymie

I.1.1 Pars pro toto en metonymie als taalkundige en cognitieve fenomenen

De term *pars pro toto* heeft zijn oorsprong in de taal- en literatuurwetenschap. Al in het oudste bewaard gebleven retorische handboek, de *Rhetorica ad Herennium* (90-80 v.Chr.), worden de stijlfiguren ‘*pars pro toto*’ en ‘*totum pro parte*’ samen als *synekdoche* genoemd en met voorbeelden besproken.¹⁹ In de recente literatuur wordt de *synekdoche* meestal als ondercategorie van de metonymie genoemd, waar ik hier ook vanuit ga.²⁰ Met name naar de metonymie is veel onderzoek gedaan. Een van de centrale inzichten is dat de metonymie niet alleen een linguïstisch, maar ook een conceptueel fenomeen is, waarmee de mens zijn gedachtewereld structureert.²¹ Er is sprake van een cognitief proces: de metonymie maakt gebruik van het menselijke vermogen zicht te krijgen op het ene begrip door middel van het andere. Dit doet de metafoor ook, maar op een andere manier: daarbij zijn beeld en referent verbonden op basis van analogie. Bij de metonymie is de relatie gebaseerd op *contiguïteit*, dat wil zeggen dat beeld en referent daadwerkelijk samenhangen, elkaar overlappen of aan elkaar grenzen. Wanneer iemand binnenkomt als een wervelwind, dan begrijpen we dat hij geen weerkundig verschijnsel is, maar dat de overdracht alleen de energie betreft. Wanneer er gevraagd wordt om meer ‘handen aan het bed’, dan is de contiguïteit gegeven met het feit dat artsen en verplegers daadwerkelijk handen hebben waarmee ze doen wat ze moeten doen.²² De definitie, waarover inmiddels consensus bestaat, kan dus luiden:

¹⁹ *Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, Latijn-Engels, vertaling H. Caplan, Cambridge 1954, 340-341 (ook op: <https://archive.org/details/adcherenniumdera00capluoft>, geraadpleegd augustus 2021).

²⁰ In de *Herennium* is dit nog niet het geval: *synekdoche* en metonymie (idem, 334-337) worden los van elkaar besproken. K.-I. Seto onderscheidt de twee als verschillende categorieën, maar moet de *synekdoche* met het oog daarop wel heel smal definiëren (‘Distinguishing Metonymy from Synecdoche’, in: K.U. Panther, G. Radden (ed.), *Metonymy in Language and Thought*, Amsterdam/Philadelphia 1999, 91-120).

²¹ Zo al G. Lakoff en M. Johnson in hun klassieker uit 1980 *Metaphors we Live by*, Chicago/London 2003, 39: ‘Thus, like metaphors, metonymic concepts structure not just our language but our thoughts, attitudes, and actions. And, like metaphoric concepts, metonymic concepts are grounded in our experience.’ Vgl. G. Radden en Z. Kövecses, ‘Towards a Theory of Metonymy’, in: K.U. Panther, G. Radden (ed.), *Metonymy in Language and Thought*, Amsterdam/Philadelphia 1999, 17-60, m.n. 18-19.

²² J. Littlemore, *Metonymy: Hidden Shortcuts in Language, Thought and Communication*, Cambridge 2015, 13-15. Ze laat echter ook zien dat de metafoor en de metonymie niet altijd helder te onderscheiden zijn en vaak overlappen (132-137).

Metonymy is a cognitive process in which one conceptual element or entity (thing, event, property), the vehicle, provides mental access to another conceptual entity (thing, event, property), the target, within the same frame, domain or idealized cognitive model (ICM).²³

Met ‘idealized cognitive model’ (ICM) is het geheel van aspecten en associaties bedoeld dat in de metonymie meekomt. Er wordt een bepaalde kennis verondersteld, waardoor het beeld ‘werkt’. Dat met ‘we drinken een glas’ de inhoud van dat glas bedoeld wordt, is een relatief eenvoudige zaak; voor de uitdrukking ‘we heffen het glas’ is er al meer nodig, aangezien daarin aspecten als gemeenschap, feest of plechtigheid meeklinken. Dat iemand een gooi kan doen naar het Torentje is een geaccepteerde metonymie, maar alleen onder hen die een zekere kennis van de Nederlandse politieke context hebben. De ‘modellen’ zijn dus sociaal-cultureel bepaald en worden gevormd door gezamenlijke ervaring, daardoor ontwikkelen ze zich ook door de tijd heen.²⁴

Zo is de metonymie een wijdverbreide en (anders dan de metafoor) vaak ongemerkt gebruikte beeldspraak, die diep in ons alledaagse taalgebruik ingebed is. Er zijn inmiddels vele verschillende varianten onderscheiden, waarvan het houder-inhoud-type (‘we drinken een glas’), het maker-werk-type (‘naar Janáček luisteren’) en het plaats-instituut-type (‘het Witte Huis laat weten...’) enkele bekende voorbeelden zijn.²⁵ De deel-geheel-variant wordt wel als het bekendst en het meest typerend genoemd. Men zou zelfs kunnen zeggen dat deze categorie een overkoepelende is, omdat het beeld eigenlijk altijd wel op de een of andere manier deel uitmaakt van de referent of andersom.²⁶ Dit is vaak in letterlijke of fysieke zin het geval: met Engeland bedoelen we Groot-Brittannië, waar het onlosmakelijk deel van uit maakt, ditzelfde geldt voor ‘knappe koppen’ als uitdrukking voor intelligente mensen. Het kan echter ook minder direct of aanwijsbaar zijn: de uitdrukking ‘alle neuzen staan dezelfde kant op’ slaat meer op de overtuiging van de mensen dan op het lichaam, in die zin gaat het om een concretum pro abstracto, tegelijk zou je kunnen zeggen dat er toch ook sprake is van een deel-geheel-betrekking.

Het gebruik van metonymische uitdrukkingen heeft verschillende functies.²⁷ Het meest aan de oppervlakte ligt uiteraard de referentiefunctie: A wordt genoemd om aan B te doen denken. De referentie kan anaforsch zijn, dus context-intern: in een verhaal kunnen bevende handen een verwijzing zijn naar de ouderdom of angst van een personage. Een exoforische referentie legt verbinding met een element buiten de context en doet daarmee een sterker beroep op gedeelde kennis: als bijvoorbeeld in een tekst de ‘grachtengordel’ wordt genoemd, dan wordt er mogelijk niet alleen aan de locatie, maar ook aan welvaart of elitair gedrag gerefereerd. Naast deze vormen van referentie noemt Jeannette Littlemore ook nog de illocutionaire, dat wil zeggen intenderende referentie (een zin als ‘wat is het hier koud’ kan de intentie uitdrukken dat

²³ Littlemore, idem, 9. Zo ook Radden/Kövecses, idem, 21, en Y. Peirsman en D. Geeraerts, ‘Metonymy as a Prototypical Category’, in *Cognitive Linguistics* 17/3 (2006), 269-316, definitie op 270.

²⁴ Littlemore, idem, 10-13.

²⁵ Er is veel geschreven over deze typen en de verschillende gradaties en vormen van contiguïteit die hiermee gegeven zijn. Een overzicht en bespreking van de verschillende modellen bij Littlemore, 43-64.

²⁶ Dit is het uitgangspunt in het artikel van Peirsman en Geeraerts.

²⁷ Zie Littlemore, idem, 65-91.

de verwarming aan moet) en de identiteitstichtende of -bevestigende (waarbij begrippen juist binnen een bepaalde groep functioneren, zoals afkortingen en ander jargon binnen een beroepsgroep).²⁸

De vraag die hierbij opkomt, is op grond waarvan wij juist dat ene element kiezen om het andere mee aan te duiden. Radden en Kövecses bespreken een lange lijst met criteria, die echter allemaal teruggaan op onze onvermijdelijk antropocentrische blik op de wereld.²⁹ Dit maakt dat wij bij het benoemen en structureren van de werkelijkheid al gauw het menselijke boven het niet-menselijke verkiezen en het concrete boven het abstracte, zoals in ‘Je bent een Judas’. Hierdoor ook gaat subjectief voor objectief, handeling voor toestand, centraal voor marginaal, enzovoort³⁰: als we bedoelen dat we iets kunnen of beheersen, dan zeggen we dat we iets in de vingers hebben, omdat het refereert aan een concrete handeling (ook als er geen handwerk bij komt kijken). Hoewel dit alles niet betekent dat er altijd keuzevrijheid is, het gaat immers veelal om staande uitdrukkingen of om onbewuste processen, is het van belang om te zien dat het gebruik van de metonymie een zekere keuze of voorkeur impliceert.

Hiermee samenhangend tenslotte de waarneming dat in de metonymie, en wel in het bijzonder in de *pars pro toto*-variant, vaak een bepaald aspect van de referent *gehighlight*, wordt. Het gekozen deel waarmee het geheel aangeduid wordt, is dan niet neutraal, maar benadrukt een in de context cruciaal element dat vervolgens het geheel invult.³¹ De uitdrukkingen ‘neuzen tellen’ en ‘hoe meer zielen hoe meer vreugd’ gaan allebei over aantallen mensen; door de neuzen (prominent, zichtbaar lichaamsdeel) als *pars pro toto* te nemen, wordt er gefocust op het precieze aantal, terwijl de zielen refereren aan het wezen of de aanwezigheid van de personen.

Het is een inzicht van recenter datum dat met name deze functie maakt dat de metonymie een creatief instrument is en dat die daardoor bijvoorbeeld ook in veel vormen van kunst een rol speelt. Tot enige decennia geleden werd vooral de referentiefunctie gezien, nu is er inmiddels aandacht voor het feit dat de metonymie nieuwe betekenissen kan aanboren, dat de werkelijkheid niet een-op-een, maar *op een bepaalde manier* wordt getekend. Door het ene element wel en het andere niet te noemen om een geheel in beeld te brengen, wordt de verbeelding aangesproken.³² Een voorbeeld: in de eerste strofe van het gedicht *nazomer* van Lucebert refereert het liggen in geurend gras aan het totaalplaatje van een rustige, vredige dag begin september:

²⁸ Idem, 84-90.

²⁹ Radden/Kövecses, idem, 44-52.

³⁰ Vgl. Littlemore, idem, 71, die uitwerkt hoe deze voorkeur voor het concrete, lichamelijke en centrale etc. m.n. ook in gebarentaal tot uitdrukking komt.

³¹ Lakoff/Johnson, idem, 36: ‘...in the case of the metonymy THE PART FOR THE WHOLE there are many parts that can stand for the whole. Which part we pick out determines which aspect of the whole we are focussing on.’ Vgl. Littlemore, idem, 73-75, en Radden/Kövecses, idem, 31.

³² Littlemore, idem, 92 en 104. Ze bespreekt vervolgens het gebruik van metonymie in literatuur, beeldende kunst, muziek, film en reclame (105-122).

nazomer

ik heb in het gras mijn wapens gelegd
 en mijn wapens gaan geuren als gras
 ik heb in het gras mijn lichaam gelegd
 mijn lichaam is geurig als hout bitter en zoet

dit liggen dit nietige luchtige liggen
 als een gele foto liggend in het water
 glimmend gekruld op de golven
 of bij het bos stoffig van lichaam en schaduw

oh grote adem laat de stenen nog niet opstaan
 maak nog niet zwaar hun wangen hun ogen
 kleiner gebrilder en grijzer

laat ook de minnaars nog liggen en stilte
 zwart tussen hun zilveren oren en ach
 laat de meisjes hun veertjes nog schikken en glimlachen³³

De indruk van vrede wordt nog versterkt doordat de wapens neergelegd zijn. Na deze enigszins conventionele deel-geheel-metonymieën is de derde regel echter verrassend: door niet te zeggen ‘ik ben in het gras gaan liggen’, maar ‘ik heb in het gras mijn lichaam gelegd’, en dus het lichaam als pars pro toto voor de persoon te nemen, wordt het beeld ineens heel concreet en zintuiglijk. Bovendien wordt zo de precieze parallel van de eerste en de derde regel gecreëerd en gaan ‘mijn wapens’ en ‘mijn lichaam’ metaforisch samenvallen (waarbij overigens nog openblijft wat beeld en wat referent is).³⁴

Een ander voorbeeld van dit creatieve gebruik van de metonymie komt uit de wereld van de reclame, of liever gezegd, de reclame gaat feitelijk helemaal uit van ons metonymisch kijken en denken. We zien een product in de context van mooie, vrolijke mensen, die staan voor bijvoorbeeld schoonheid of geluk, met de bedoeling dat het product zelf ook als metonymie waargenomen gaat worden. Met andere woorden, verbeelding en verleiding liggen dicht bij elkaar, een creatief gebruik van de metonymie is altijd ook manipulatief gebruik, omdat op de een of andere manier de gedachten gestuurd worden.

³³ Uit: *Van de afgrond en de luchtmens* (1953), *Verzamelde Gedichten*, Amsterdam 2002, 188.

³⁴ Zeer terecht schrijft R.W. Gibbs: ‘...our ability to understand poetry depends critically on the recognition of metonymy.’ (‘Speaking and Thinking with Metonymy’, in de genoemde bundel van Panther en Radden, 61-76, citaat op 63-64).

I.1.2 De metonymie in de exegese

Wie er eenmaal op let, merkt gauw op dat de taal van de Bijbel – ook hier beperk ik me tot het Hebreeuws – zeer veelvuldig van metonymieën gebruik maakt: zo staat het ‘huis’, הַבַּיִת, vaak voor alle mensen van het huishouden (Gen. 7:1, Jes. 46:3), de ‘grijsheid’, הַשֵּׂיבָה, voor de ouderdom (Ps. 71:18, Jes. 46:4) en het ‘zwaard’, הַחֶרֶב, voor geweld (Gen. 27:40, Jes. 51:19). Ook hierbij is het zinvol te vragen om welk aspect juist dit element het geheel aanduidt: het huis zou in het bijzonder het bijeenhoren van de mensen kunnen benadrukken, de grijsheid onderstreept het lichamelijke en zichtbare aspect van de ouderdom en het zwaard zoiets als de hardheid van de strijd. Ook bekend is het noemen van lichaamsdelen met het oog op de handelingen: *hij wekt mij het oor* (Jes. 50:4) en: *hoe liefelijk zijn op de bergen de voeten van de brenger van goed nieuws...* (Jes. 52:7). Het hierboven aangehaalde criterium, zoals verwoord door Radden en Kövecses, lijkt in het bijbels Hebreeuws inderdaad te gelden, namelijk dat het concrete de voorkeur krijgt boven het abstracte.

Nu zijn dit nog slechts voorbeelden op het niveau van woordkeuze en uitdrukkingen. Ook in complexere samenhangen komt de metonymie echter voor en het loont daar oog voor te hebben. Opmerkelijk genoeg is er nog maar weinig aandacht geweest voor deze vorm van beeldspraak, zeker vergeleken met het onderzoek naar het functioneren van metaforen in bijbelse teksten³⁵ – reden waarom Kevin Chau de metonymie (met een metafoor) de vergeten broer van de metafoor noemt.³⁶ Daarbij laat hij zelf in zijn artikel zien dat inzicht in het functioneren van metonymie de interpretatie van beeldspraken m.n. in profetische poëzie verder kan helpen.³⁷ Ook in het werk van Jan Fokkelman komen we verschillende voorbeelden hiervan tegen, zoals in zijn bespreking van de lijkzang van David in II Sam. 1, waar de wapens genoemd worden om aan de gestorven dragers te refereren, daar met de bedoeling te versluieren: om hun namen niet te hoeven noemen.³⁸ Het is van een andere orde als de metonymie gebruikt wordt om te verwijzen naar buiten de tekst. Zo interpreteert Fokkelman de bekende vraag aan Kaïn in Gen. 4:9, *Waar is je broeder Abel?*, mede als metonymie: de zin komt bij de hoorder/lezer aan als ook aan hem/haar gesteld.³⁹

³⁵ Reeds in 2005 kon Pierre van Hecke opmerken dat er al veel en inhoudelijk uiteenlopend onderzoek naar metaforen gedaan was, ‘Metaphor in the Hebrew Bible. An Introduction,’ in: P. van Hecke (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven 2005, 1-18 (m.n. 1-2).

³⁶ K. Chau, ‘Metaphor’s Forgotten Brother: a Survey of Metonymy in Biblical Hebrew Poetry’, in: *Journal for Semitics* 23/2 (2014), 633-652.

³⁷ Hij bespreekt exemplarisch het duistere beeld in Jer. 5:16, *zijn pijlkoker is als een geopend graf*, waarbij hij laat zien hoe het uit metonymieën is opgebouwd: zo staat de pijlkoker voor de dodelijke pijlen (houder-inhoud) en het geopende graf uiteraard voor de dood (resultaat-oorzaak), terwijl de holte van de pijlkoker visueel gelijkenis vertoont met het graf (idem, 648-650).

³⁸ *Dichtkunst in de Bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 2000, 22. Ook het eufemisme is een bekende functie van de metonymie.

³⁹ ‘De vraag is een formidabele metonymie, doordat hij werkt voor alle mensen, in alle tijden en plaatsen, en hij is bovendien een metafoor, doordat hij het menselijk bestaan ethisch beziet: waar staan wij precies, ten

Vergelijkbaar met dit laatstgenoemde gebruik van de metonymie is de waarneming van Robert Alter: hij verbindt het feit dat de Bijbel grotendeels ‘fictionalized history’ is – het uitgangspunt van zijn werk: dat de bijbelse vertellingen als literatuur gelezen moeten worden – met juist deze stijlfiguur. De Hebreeuwse Bijbel is daarin uniek, aldus Alter, dat deze zich van de mythe wegbeweegt en dat proza in de plaats komt van genres als het epos en de legende. De Tenach is, zegt hij met Herbert Schneidau, in die zin een antiheidense vertelcultuur. In de mythe hebben personages vaak een vaste symbolische betekenis en gaat het om universele waarheden, in proza daarentegen wordt over echte mensen verteld worden: ‘Prose narration [...] could be utilized to liberate fictional personages from the fixed choreography of timeless events’.⁴⁰ Dit nu is de reden dat de Bijbel niet zoals de mythe van de metafoor gebruik maakt, maar met name met de metonymie werkt, namelijk omdat het over het mensenleven met al z’n verwarringen en echtheid gaat. ‘Echtheid’ betekent in dit geval niet zozeer historiciteit, als wel ‘van vlees en bloed’: de vorm van de metonymie legt de verbinding (contiguïteit) met de concrete werkelijkheid.⁴¹

Het is Frans Breukelman geweest die, m.n. in Nederland, de figuur van het pars pro toto als sleutelbegrip in de Bijbelwetenschap heeft geïntroduceerd. Zoals we zullen zien functioneert het bij hem breder: niet alleen in de exegese, maar ook in de bijbelse theologie en de systematische reflectie. Breukelman heeft zich geen rekenschap gegeven van de taalkundige achtergrond van het begrip – het woord metonymie komt in zijn werk niet voor –, het wordt dus interessant om de verschillende vakgebieden aangaande dit thema met elkaar in verbinding brengen en om te zien wat de opbrengsten van het onderzoek in de taal- en literatuurwetenschap de theologie te zeggen hebben.

aanzien van welk vraagstuk dan ook?’ (‘Jakob en de geheimen van de nacht’, in: Spronk, K. (red.), *Genesis*, ACEBT 27, Bergambacht 2012, 97-106, citaat op 98)

⁴⁰ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981 (Revised and Updated 2011), 28.

⁴¹ Idem, 29-30. Wat de metonymie betreft blijft het bij deze heel interessante inleidende opmerkingen. Hij bespreekt verschillende andere verteltechnieken, maar komt op de metonymie als stijlfiguur verder niet terug.

I.2 Representatie

I.2.1 Representatie als relationele categorie

De metonymie is een vorm van representatie: A staat voor B. We zagen dat dit zowel een linguïstisch als een cognitief gegeven is. Daarnaast is het echter ook een intermenselijk gebeuren: de een kan de ander representeren. Het zal in het vervolg van deze studie een van de centrale vragen zijn: wie representeert de knecht van JHWH in Jesaja en op welke manier? Het thema van het intermenselijke representeren is zo complex, dat ik mij beperk tot enkele opmerkingen die ik ontleen aan de indrukwekkende studie *Christentum und Stellvertretung* van Christof Gestrinch (1940-2018), waarin hij de vele verschillende betekenissen en aspecten in kaart heeft gebracht.

1. Gestrinch zet in met de waarneming dat representatie – hij gebruikt het woord ‘Stellvertretung’ als overkoepelende term voor de verschillende vormen ervan – hoort bij het menszijn zelf. Het maakt ons tot mensen dat wij met anderen verbonden zijn en daarom staan voor meer dan alleen onszelf. Iedere persoon is een representant van een sekse, een nationaliteit, een beroepsgroep, etc.⁴² En behalve dat het bij onze menselijkheid hoort, hoort het ook bij onze medemenselijkheid dat we elkaar kunnen vertegenwoordigen. Het is helpend wanneer de een de ander representeert: als iemand mede namens mij naar een vergadering gaat, en mij op die manier representeert, dan maakt mij dat vrij voor andere dingen. Het gaat zo gezien om niets minder dan om bevrijding, om het delen van levensmogelijkheid.⁴³

2. De zaak is echter ambivalent. Gestrinch zegt met klem dat de scheidslijn tussen positieve, gelukte representatie en misbruik ervan maar dun is. Het komt tot grensoverschrijdingen wanneer mensen gedwongen worden iets of iemand te representeren en daarbij een rol aangemeten krijgen die niet bij hen past.⁴⁴ Of andersom, het gaat mis wanneer representanten opstaan, die niet gelegitimeerd zijn. Beslissend is dat representant en gerepresenteerde in een verhouding van wederzijdse acceptatie staan, van betrouwbaarheid en vertrouwen.⁴⁵ Een ambassadeur die zijn land in een ander land representeert, kan zijn werk doen wanneer hij met die opdracht is aangesteld en als zodanig welkom geheten wordt. Als een manager als

⁴² *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen 2001, 125-128 en 174-180.

⁴³ ‘Repräsentation ist das Geschehen solcher Lebensmacht-Übertragungen.’ (idem, 179, vgl. 126-127).

⁴⁴ ‘Der Mißbrauch besteht vor allem darin, daß Menschen (und andere Geschöpfe) von Menschen zu einer Stellvertretung *gezwungen* werden, die ihnen nicht gemäß ist. Sie werden genötigt, eine Art an den Tag zu legen oder eine Stelle einzunehmen, die ihnen nicht entsprechen.’ (idem, 189). Gestrinch brengt naar voren (idem, 190) dat tegenover dit misbruik van representaties het beeldverbod staat, zoals dat in het Oude Testament verwoord is. Een spannende waarneming, waar ik nog op terugkom, omdat het geding om waarachtige representatie ook bij Jesaja juist aan het beeld(verbod) zichtbaar wordt.

⁴⁵ Idem, 177.

representant van een bedrijf optreedt terwijl hij of zij niet het vertrouwen van de werkvloer geniet, dan wordt er een ‘kloof’ ervaren en heeft het bedrijf een probleem. Hier blijkt dat representatie, hoezeer ook met het menszijn verweven, een waagstuk is: waar de een de ander vertegenwoordigt is een intrinsieke ongelijkheid gegeven, er is altijd de heikele dynamiek van macht, verantwoordelijkheid en vertrouwen.⁴⁶ Deze dynamiek is bovendien complex, doordat er niet slechts twee, maar drie partners zijn, behalve de representant en de gerepresenteerde is er ook het tegenover: A representeert B immers ten overstaan van C. Ook die laatste bepaalt mede of de vertegenwoordiging als waarachtig geaccepteerd wordt en daarmee of die slaagt.

3. Er staat in representatieverhoudingen vaak veel op het spel, doordat niet alleen een persoon, een groep of een instituut vertegenwoordigd wordt, maar daarmee ook de ‘geest’ ervan. Een docent is niet zozeer, of in ieder geval niet alleen, representant van een bepaald onderwijsinstituut, maar van wat hem op een dieper niveau met de leerling verbindt, namelijk de kennis die hij of zij heeft over te dragen.⁴⁷ Een staatshoofd is niet alleen representant van zijn land – een begrensd gebied, inwoners, een taal, een vlag –, maar meer nog van de identiteit ervan, de waarden bijvoorbeeld die er hooggehouden worden. Representatie is een gebeuren waarbij steeds gevraagd moet worden naar wat zich onder de oppervlakte bevindt.

4. Zeer verhelderend tenslotte is het onderscheid dat Gestrich maakt tussen de verschillende vormen van ‘Stellvertretung’. Om te beginnen is er datgene wat hij vat onder het begrip ‘Repräsentation’. Dit is vertegenwoordiging in de positieve zin: de werkzaamheid van een persoon of instantie wordt op een ander overgedragen, waardoor deze ook elders gaat gelden.⁴⁸ De persoon, de instantie of macht wordt op een bepaalde plaats zichtbaar, werkzaam en geldig, zoals een land door een ambassade elders zichtbaar aanwezig is, of zoals een bedrijf zijn marktaandeel vergroot door een nieuw filiaal te openen. Naast deze vorm van representatie waarbij er dus gedacht wordt vanuit het *tegoed*, plaatst Gestrich wat hij noemt ‘Vikariat’, waarbij er gedacht wordt vanuit een *tekort*: omdat een persoon, een instantie of macht zelf niet in de gelegenheid is op een bepaald moment op een bepaalde plaats te zijn, wordt er een ander afgevaardigd. Aan deze kant van de zaak is het woord ‘vervanger’ vaak op zijn plaats: omdat de een er niet is, is er de ander. Het fundamentele verschil tussen ‘representatie’ en ‘vicariaat’

⁴⁶ ‘Wo Stellvertretungen das Leben prägen, gibt es [...] ein Gefälle an Macht und Lebenskraft. Dieses Gefälle ist gerade die Voraussetzung dafür, daß es zu Stellvertretungen kommt.’ (Idem, 141, curs. van Gestrich).

⁴⁷ Idem, 177-179.

⁴⁸ ‘Bei allen Repräsentationen geht es darum, einer Wirklichkeit bzw. Macht zu einer bestimmten Zeit eine bestimmte (vielleicht zusätzliche) Stelle, wo sie wirken kann, zu verleihen, ihr also eine “Gegenwart” zu verschaffen, kraft derer sie jetzt hier ist und hier wirkt. Bei jeder Repräsentation ist außerdem vorausgesetzt, daß der Vorgang des Repräsentierens eine Wirklichkeit oder Macht *bedeutungsvoll* werden läßt.’ (Idem, 95-96). Gestrich blijkt overigens ook het begrip *pars pro toto* te kennen, en wel in een theologische paragraaf over de rol van de roeping: een mens wordt door God geroepen om op een bepaalde plaats een bepaalde representerende rol te spelen, zoals bijvoorbeeld David en Goliath in 1 Samuël 17: ‘Diese Verfügung wurde, *pars pro toto*, an einzelnen besonders herausgestellten Menschen vollzogen. An ihnen wurde sie anschaulich. Diese einzelnen ragten aber nicht etwa in einem moralisch guten oder schlechten Sinn besonders heraus, sondern sie waren einfach die sinnbildlich aus der einen oder anderen Gruppen von Gott Herausgegriffenen und Herausgestellten.’ (Idem, 263).

is dat de representant het gerepresenteerde aanwezig doet zijn, terwijl de vicaris juist een afwezigheid zichtbaar maakt.⁴⁹ De twee categorieën zijn overigens vaak twee aspecten van eenzelfde gebeuren: als een leerkracht ziek is, wordt hij vervangen, waarbij de vicaris natuurlijk tegelijk nog steeds representant is, zoals ik al noemde, van kennis en onderwijs.

Een derde categorie die Gestrich benoemt is ‘Interzession’. Dit begrip duidt aan dat ‘staan voor’ ook ‘instaan voor’ kan betekenen. Dit ‘ertussen treden’, ‘op de bres gaan’ is een categorie die zowel met representatie als met het vicariaat verbonden is, en op een bepaalde manier hun intensivering is: de een neemt de plaats van de ander in, en wel om daar vóór die ander te zijn. De bijbelse profeten zijn volgens Gestrich vaak representanten met deze verdiepende rol, zoals ook de kerk voor anderen instaat op het moment dat ze bijvoorbeeld voorbede doet.⁵⁰

I.2.2 De representatiecrisis in de twintigste-eeuwse filosofie

We lezen bij Gestrich dat representatie in relationeel opzicht een heikel gebeuren is. Dat dit ook op een ander vlak, laten we zeggen: op een nog fundamentele manier, het geval is, is in de filosofie op tafel gekomen. Het begrip representatie heeft daarin altijd een centrale plaats gehad⁵¹, verschillende denkers in de vorige eeuw echter hebben het fenomeen als zodanig ter discussie gesteld. Emmanuel Levinas (1906-1995) was een van de eersten die naar voren bracht dat het representatiedenken een totalitaire trek heeft: hij verzet zich tegen deze trend in het westerse denken die probeert grip te krijgen op de werkelijkheid. Daartegenover stelt hij het

⁴⁹ Idem, 181-182 en 217-220. Zo op 219: ‘Mein Vikar erspart mir die Anwesenheit an einem Ort der Pflicht. Mein Repräsentant aber läßt mich einen weiteren Ort, eine weitere Anwesenheit gewinnen. Der Vikar tut etwas *statt* eines anderen, der Repräsentant *für* einen anderen. Mein Vikar *ersetzt* mich innerhalb eines bestimmten Bereichs. Mein Repräsentant dagegen ist in keiner Weise ein Ersatz für mich, sondern er impliziert mich (wie in gewisser Weise umgekehrt auch ich ihn).’ Theologisch gesproken zeer interessant om te bedenken: ‘Menschliches Stellvertreten des Göttlichen kann offenbar nur ein *Repräsentieren* sein. Dann geschieht solches Stellvertreten nämlich nicht etwa deshalb, weil Gott oder weil Christus jetzt und hier nicht wirken könnten. Sondern gerade, *weil sie es können* (und sich entsprechend durch den Hl. Geist durchsetzen)!’ (184).

⁵⁰ Vanuit deze drieslag komt Gestrich tot de theologische ‘Hauptthese’ van zijn boek, kort gezegd: Christus is plaatsvervanger, en wel zo dat hij als intercessor Gods representant is en vicaris van de mens. Hij staat voor Gods aanwezigheid op de wereld, en staat in voor de mens op een plek waar deze tekort heeft. Zo voltrekt hij een plaatsvervanging die in die zin exclusief is, dat de mens er niet in betrokken is, terwijl het hem wel ten goede komt: de mens wordt bevrijd van elk definitief, reddend representeren en daarmee ook van de noodzaak zichzelf of de ander (op) te offeren – elk offer is immers een toegespitste vorm van representatie –, terwijl de mens wel geroepen is tot onderlinge intercessie: in vrijheid voor elkaar instaan (o.a. 133-137, 182-188 en 248-253).

⁵¹ Zie het lemma ‘Repräsentation’ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, Darmstadt 1992, 790-853. Een overzicht biedt ook het hoofdstuk ‘Beeld en gelijkenis’ in de studie van R. van der Rijst, *De uitzaaiing van het woord. Homiletiek in het spoor van Derrida*, Zoetermeer 2015, 26-56.

oneindig andere, het niet-representeerbare, centraal.⁵² Dit andere komt ons in het gelaat van de ander tegemoet. Op de taal betrokken: het beginpunt is niet het subject dat de werkelijkheid duidt en in zijn greep krijgt door middel van woorden die die werkelijkheid moeten representeren, maar het begin is aangesproken wórd(en). ‘Taal is niet de reflectie van wat is, maar de onderbreking, de scheur die iets anders zichtbaar maakt’ (Van Riessen).⁵³

Ook Jacques Derrida (1930-2004) is in zijn denken op zoek naar wat niet gerepresenteerd kan worden. Hij pakt het *Anliegen* van Levinas op om het vervolgens nog te radicaliseren, namelijk met de vraag of het andere bij hem niet toch nog te zeer ingevuld of gelokaliseerd is: ‘anders’ betekent immers altijd ‘anders dan’, waar dan toch nog een betrokkenheid van het andere op het zelfde in schuilgaat. Men zou kunnen zeggen dat zo in Derrida’s werk de crisis van de representatie het thema wordt.⁵⁴ Dit is ook het geval bij Jean-François Lyotard (1924-1998), die zich verzet tegen de aanspraak van de ‘grote verhalen’ van de westerse geschiedenis, zoals het marxisme, het verlichtingsoptimisme of het liberale marktdenken: ‘-ismen’ die pretenderen omvattend te zijn, die het geheel zeggen te representeren. Maar altijd ontsnapt er iets, altijd is er het element dat niet op begrip gebracht kan worden. De taak van de filosoof is vooral op dit onherleidbare gespist te zijn.⁵⁵ Dit is de reden waarom Lyotard zo zeer geïnteresseerd is in het woord, niet als een zaak, maar als een levend gebeuren: want waar een woord is, daar is een stem, die altijd een tegenover is en niet geannexeerd kan worden.⁵⁶

Bulhof en Van Riessen wijzen er in de bundel *Als woorden niets meer zeggen* op hoe actueel de kwestie is. Wat filosofen beschrijven, wordt meer en meer de ervaring, zo lijkt het: we leven in een tijd waarin woorden inderdaad maar weinig waard zijn, waarin het eerder om de emotie draait en waarin we ons er maar al te zeer bewust van zijn dat het alles uitmaakt vanuit welk perspectief je iets bekijkt. Nieuws is al gauw nepnieuws en onze omgang met sociale media leert ons dat een beeld al gauw een gemanipuleerd en manipulerend plaatje is – in ieder geval geen betrouwbare representatie van een werkelijkheid.⁵⁷

Dit is herkenbaar en om over door te denken. Voor dit onderzoek is intussen vooral de fundamentele vraag van belang: wanneer we zeggen dat ‘A voor B staat’, hebben we B dan niet door middel van A herleid, ingekaderd, of meer nog, bemachtigd? Deze kwestie wil ik nadrukkelijk meenemen als het in het vervolg zal gaan over het pars pro toto als representatieve

⁵² I.N. Bulhof en R. van Riessen, ‘De representatiecrisis: inleiding en uitzicht’, in: Bulhof/Van Riessen (red.), *Als woorden niets meer zeggen. De crisis rond woord en beeld in de huidige cultuur*, Kampen 1995, 11-55, m.n. 47-48.

⁵³ R. van Riessen, *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid*, Amsterdam 2019, 190.

⁵⁴ R. Sneller, ‘Derrida en Barth: representatiecrisis en openbaring. Een confrontatie’, in: I.N. Bulhof/R. Welten (red.), *Verloren presenties. Over de representatiecrisis in religie, kunst, media en politiek*, Kampen 1996, 60-80, m.n. 61 en 70-71. Vgl. Van der Rijst, idem, 57-58.

⁵⁵ Bulhof/Van Riessen, idem, 48-49. En C. Doude van Troostwijk, ‘Een stem in steen: Lyotard op theologenpad, interviewfragment met aantekeningen’, in: *OLW* 7 (1997), 67-90, m.n. 69-70.

⁵⁶ Doude van Troostwijk, idem, 68-69, 75.

⁵⁷ Idem, 6, 11-20. Ze halen de Franse cultuurfilosoof Jean Baudrillard aan, die erop wijst dat de klassieke verhouding van werkelijkheid en afbeelding in onze tijd omgekeerd is: ‘de afbeelding is geen representatie van werkelijkheid, maar de werkelijkheid wordt door beelden geproduceerd.’ (17)

denkfiguur. Daarbij is het wel goed om te zien dat voor de hier genoemde denkers de representatiecrisis niet alleen het eindpunt is, maar dat er ook openingen te vinden zijn, zoals ik al bij Lyotard noemde. Ook bij Derrida is er het uiteenlopende, onvoorspelbare, niet als een vast punt, maar als een *spoor* van een waar woord. Elk spreken dat naar iets verwijst, is intrinsiek het verraad ervan, en toch gebeurt het *in* diezelfde taal dat er iets wezenlijks weerklinkt. Het weer-klinkt, dat wil zeggen, het is niet te pakken of te bedenken, maar het gaat als ‘de resonantie van het onzegbare’ zijn eigen gang.⁵⁸

Tenslotte, over actualiteit gesproken, wijs ik graag op het recente betoog van Antoine Mooij, die juist in confrontatie met het hedendaagse denken voor een herwaardering van het begrip representatie pleit. Vanuit de vaststelling dat in deze tijd het realisme de dominante filosofie en het naturalisme de heersende wetenschappelijke methode is (‘de mens is zijn brein’, ‘is zijn DNA’), maar ook dat in het dagelijks leven, in de media, de politiek, enzovoort, eenduidigheid en eenzijdigheid de boventoon voeren, stelt hij: ‘De menselijke kennis vormt geen afbeelding van de werkelijkheid en wij kunnen de werkelijkheid niet kennen zoals zij is, maar zijn aangewezen op representaties en interpretaties. Kortom: kennis is bemiddeld.’⁵⁹ De mens kan niet anders dan verwijzend, interpreterend, (ver)beeldend spreken, hij is een symboliserend levend wezen: de dingen ‘zijn’ niet (is-gelijk-aan), maar ze ‘zijn als...’, ‘zien’ is ‘zien als...’⁶⁰ En daarin ontstaat ruimte, daarin schuilt zelfs de menselijke vrijheid, omdat het kan en mag veranderen en omdat er verschil tussen mensen mee gegeven is:

Die verschillen maken het echter mogelijk om, in plaats van er bij te blijven stilstaan, de tegenstellingen in de ander en bij zichzelf te verdragen en aan de digitaliteit (plus/min, ja/nee) voorbij te komen. Dit vermogen stelt in staat ongehoord complexe en

⁵⁸ Sneller, idem, 77. Vgl. Van der Rijst, idem, 84-88. Men kan zich echter wel afvragen of dit ‘spoor’, deze ‘resonantie’ niet zo ongrijpbaar is dat er geen staat meer op te maken is: kan men er überhaupt nog iets mee beginnen? Reeling Brouwer stelt deze vraag bij Derrida’s programma van deconstructie: de interpretatie raakt zozeer losgezongen van de tekst, dat er eigenlijk geen samenhang meer is tussen de twee. Dat laat zich uiteindelijk niet verenigen met het werk van bijv. Breukelman, of Buber en Rosenzweig. (“‘Es (das Wort) will reden, zu jeder Zeit, in jede Zeit, jeder Zeit zum Trotz“ (Buber)’, in: Andreas Bedenbender, Julia Lis, Philipp Geisthais (Hgg), *Hoffen wider alles Hoffen. Festschrift für Dick Boer, den Freund und Genossen zum 80. Geburtstag*, Münster 2019, 120-131, m.n. 128-129.)

⁵⁹ A. Mooij, *In de greep van de taal. Symbolisering en betekenisgeving: Lacan en Cassirer*, Amsterdam 2017², 275.

⁶⁰ Idem, 278-279, 353. Mooij pakt het begrip representatie dus weer op, maar niet op een naïeve manier. Aan de hand van het werk van Ernst Cassirer en Jacques Lacan laat hij zien hoeveel dimensies het vermogen tot representeren en interpreteren heeft. Vertrekpunt van beide denkers is de breuk met de onmiddellijkheid, zoals een veelgeciteerde zin van Cassirer (en een van de motto’s van het boek) luidt: ‘Das Paradies der reinen Unmittelbarkeit ist verschlossen.’ Er zit kortom niets anders op dan representeren. Vervolgens bespreekt Mooij m.n. Cassirers punt van de pluriformiteit: elk symboliseren is onvolledig en heeft aanvulling en correctie nodig, reden waarom Cassirers hoofdwerk *Philosophie der symbolischen Formen* – meervoud – heet (107, 142, 355). Van Lacan verwerkt hij o.a. het begrip van het tekort, de gebrokenheid van het menselijke representeren: taal zet de werkelijkheid op afstand, levert geen directe ervaring op, maar integendeel een gevoel van gemis en verlangen, terwijl het tegelijk juist deze afstand is die reflectie en interpretatie mogelijk maakt (34, 356).

gedifferentieerde relaties aan te gaan, die nooit eenduidig zijn en altijd genuanceerde interpretatie nodig hebben: zij zegt wel dit, maar zij bedoelt misschien wel dat? In dat geval wordt het verschil aanvaard en wordt ambivalentie verdragen.⁶¹

Zo kan het representatiedenken dus ook ingebracht worden als tegengeluid tegen eendimensionaliteit, maar wel juist doordat alle openheid in het concept bewaard wordt.

⁶¹ Idem, 357.

I.3 Plaatsvervanging

I.3.1 Plaatsvervanging in de verzoeningsleer: Sölle en Gollwitzer

Een ander, aanpalend begrip dat we nog veel zullen tegenkomen, is de plaatsvervanging. Het is het antropologisch-ethische aspect van de zaak, waarin zogezegd ‘staan voor’ overgaat in ‘instaan voor’. Het thema heeft in de christelijke theologie een enorme rol gespeeld; het komt klassiek als onderdeel van de leer aangaande het drievoudig ambt, de *munus triplex*, aan de orde. Dat Jezus de Messias is, wordt met de drie oudtestamentische begrippen van de koning, priester en profeet geëxpliciteerd. In zekere zin is de term plaatsvervanging op alle drie deze functies van toepassing, voorzover Christus op de betreffende ‘plaats’ gaat staan om zo voor mensen die rol te spelen, maar het woord wordt toch meestal in het bijzonder op het priesterlijke betrokken, waar de christologie helemaal verzoeningsleer wordt: God heeft de wereld met zichzelf verzoend door zelf, in Christus, op de plaats van de mens te gaan staan. Op die plaats is Christus zowel priester als offer, zowel rechter als geoordeelde, zowel zaaier als zaad, zowel herder als lam, etc. Hij geeft zich, hij doet, omwille van de mens, wat de mens zelf niet kan.⁶²

Het moge duidelijk zijn dat ik hier nauwelijks recht kan doen aan dit thema waarover zoveel te zeggen (en inderdaad gezegd) is. Ik geef daarom alleen kort iets weer van een debat over het thema, namelijk tussen Dorothee Sölle en Helmut Gollwitzer, dat laat zien hoe in de vorige eeuw de klassieke formuleringen ter discussie kwamen te staan en hoe daardoor tevens nieuwe aspecten aan het licht konden worden gebracht.⁶³ Het was Sölle (1929-2003) die met haar boek *Stellvertretung* uit 1965 stof deed opwaaien. Zij stelt daarin dat de notie van de ‘Stellvertretung’ in de traditie is verworden tot ‘Ersatz’, waardoor de verzoenende daad van Christus de mens buiten spel gezet heeft. Voor Sölle is de uniciteit, de onvervangbaarheid van de persoon echter zeer wezenlijk. Het is de inzet van haar boek: hoe kom ik aan mijn identiteit, hoe word ik mijzelf?⁶⁴ De klassieke verwoordingen van de verzoeningsleer hebben dit persoonlijke element opgeofferd:

Der christologische Perfektionismus macht aus Jesus, der unser Bruder ist, wenn irgend diesem Wort ein Sinn zukommt, einen ‘superman’, der uns ersetzt. Aber zugleich impliziert

⁶² Zie de weergaven in E.J. Beker/ J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 3: Christologie*, Kampen 1981, 261-267, Gestrinch, *Christentum und Stellvertretung*, 388-391 en G. van den Brink/ C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2015⁵, 409-413 (over de drie ambten) en 420-425 (over het plaatsvervangend lijden). In juli 2021 promoveerde Cees-Jan Smits aan de TUA op het thema van de plaatsvervanging in de dialectische theologie. Zijn dissertatie (*Plaatsbereiding. Verzoening in Christus bij Hans Joachim Iwand en Eberhard Jüngel*, Utrecht 2021) verscheen helaas te laat om hier te verwerken.

⁶³ Dit debat levert bovendien historisch materiaal aan voor het vervolg, namelijk omdat ook K.H. Miskotte, die ik nog uitgebreid zal bespreken, erop inging. Zie § II.3.1.4.

⁶⁴ *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‘Tode Gottes’*, Stuttgart 1967⁴, 7.

er einen Götzen, dem Menschen austauschbar sind. Kann es Gott aber gleichgültig sein, was aus mir wird?⁶⁵

Voor Sölle is wezenlijk dat plaatsvervang niet absoluut is: zoals een stiefmoeder wel in bepaalde opzichten de plaats inneemt van de moeder van de kinderen, maar haar niet vervangt, zo staat Christus tijdelijk, beperkt en voorwaardelijk op onze plaats om het voor ons op te nemen, maar zonder ons overbodig te maken. Hij houdt zagezegd onze plaats vrij, die wij echter ook weer hebben in te nemen. Hij is onze voorspraak, maar we moeten zelf ook spreken. Hij gelooft een moment voor ons, maar dat moeten we vervolgens toch wel zelf leren. De mens blijft in zicht en blijft bovenal verantwoordelijk.⁶⁶

In 1967 reageerde Gollwitzer (1908-1993) uitgebreid met zijn *Von der Stellvertretung Gottes*. Hierin verduidelijkt hij de kwestie door het onderscheid te maken tussen inclusieve en exclusieve plaatsvervang: inclusief wil zeggen dat de ene representant, exempel en baanbreker is, zo dat de anderen meebegrepen en meebedoeld zijn; exclusief wil zeggen dat die ene apart staat ('extra nos') en dat hij omwille van de anderen iets unieks en onherhaalbaars doet. Gollwitzers kritiekpunt is nu dat Sölle meent dat de twee verstaanswijzen elkaar uitsluiten, terwijl dit volgens hem niet zo hoeft te zijn.⁶⁷ Wel geeft hij haar geheel gelijk in haar pleidooi voor een *persoonlijk* verstaan van plaatsvervang, maar daarbij vraagt hij zich af of de mens niet in beeld kan blijven, terwijl er toch iets vóór hem gedaan wordt:

Sein Eintreten hat den Sinn, mir zum Leben zu verhelfen, also dazu, daß ich in Zukunft das Meinige werde tun können. Dies braucht aber nicht auszuschließen, daß er jetzt an meiner Stelle etwas tut – und besonders: etwas leidet, – was ich infolgedessen nie mehr zu tun und zu leiden habe.⁶⁸

Als de mens vervangen wordt in iets wat er gedaan moet worden, dan betekent dat kortom nog niet dat de mens als persoon ook definitief vervangen wordt, aldus Gollwitzer.

Later is het Gestrinch die dit uitwerkt door het exclusieve en het inclusieve als twee kanten van dezelfde zaak te verbinden met respectievelijk het doen en het zijn van Christus: wat *doet* Christus als plaatsvervanger? Dit is het exclusieve moment, waarbij het om verzoening gaat: hij lijdt voor anderen, hij bevecht bevrijding voor mensen. En wie *is* Christus als plaatsvervanger? Hij is het beeld van de ware menselijke mens, waarin de anderen meebedoeld

⁶⁵ Idem, 136-137.

⁶⁶ Sölle beschrijft hoe het idee van de uniciteit van het individu in de tijd van het Duitse idealisme ontwikkeld werd en bespreekt m.n. het werk van Hegel (idem, 35-47). De gedachte van de onvervreembare verantwoordelijkheid van de mens komen we ook al bij Kant tegen, die zich in zijn *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* uit 1793 tegen de klassieke verzoeningsleer verzet: ondenkbaar dat een ander dan ikzelf mijn schuld op zich zou nemen, die immers 'keine transmissibele Verbindlichkeit' is (*Kants gesammelte Schriften, Bnd. 6, Berlin 1968, 72*).

⁶⁷ *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, in: H. Gollwitzer, *Mensch, du bist gefragt. Reflexionen zur Gotteslehre (Ausgewählte Werke 3)*, München 1988, 112-268. Zo concludeert hij op 143: 'Die inklusive Versöhnungslehre ist von jeher, schon seit Abälard, exklusiv gegen die exklusive Versöhnungslehre; die exklusive Versöhnungslehre aber steht nicht exklusiv, sondern inklusiv zur inklusiven Versöhnungslehre.'

⁶⁸ Idem, 143-144. Vgl. de weergave van de discussie in Gestrinch, idem, 88-93.

en meegedefinieerd worden. Dit is het inclusieve moment, waarbij het voor de mens op navolging aankomt. Hier voegt Gestrich echter nog een derde moment aan toe, dat hij het ‘prospectieve’ noemt: waar *staat* Christus als plaatsvervanger? Hij staat waar wij nog niet staan, maar waar wij naar toe op weg zijn. Die ene staat op de plaats van ons ware ‘zelf’ als belofte en wegbereider daarvan. Zo krijgt plaatsvervanging bij Gestrich ook het perspectief van de toekomst, waarbij het om het koninkrijk Gods gaat.⁶⁹

Tot zover de weergave van dit debat, waaruit ik opmaak dat het van belang is de gelaagdheid, de meerdimensionaliteit van het thema plaatsvervanging te zien; alsmede dat het mogelijk is de verschillende modaliteiten samen te denken, waarbij deze elkaar zelfs nodig hebben om tot een geheel te komen. Mijns inziens is het voorstel van Gestrich wat dit betreft instructief.⁷⁰

I.3.2 Plaatsvervanging in de filosofie: Levinas en Girard

Ook in de filosofie is het begrip plaatsvervanging verwerkt. Het was wederom Levinas, die een belangrijke stap zette door het begrip in zijn werk een centrale plaats te geven. In zijn *Anders dan zijn of het wezen voorbij* uit 1974 brengt hij, meer dan in zijn eerdere werk, de onontkooambaarheid van de ander naar voren.⁷¹ Het gelaat van de ander doet een appèl op mij, maar niet als uitnodiging, niet zo dat ik nog voor die verantwoordelijkheid zou kunnen kiezen. Het subject is letterlijk sub-ject, onder-worpen aan de verantwoordelijkheid voor de ander.⁷² Dit gaat zo ver dat ik voor de ander moet instaan, dat ik zijn plaats inneem. En zo valt dan de term plaatsvervanging, waarbij van belang is dat dit bij Levinas dus geen morele handeling is; plaatsvervanging berust niet op een beslissing, maar gaat aan alles vooraf.⁷³ Hier doet zich nu een spanning voor, die zoals zo vaak bij Levinas niet opgelost wordt: plaatsvervanging is geen activiteit, maar een passiviteit, die zelfs als onderworpenheid, vervolging of gijzelaarschap beschreven kan worden – terwijl deze situatie, waartoe ik veroordeeld ben, tegelijk juist mijn bevrijding betekent. Het eigen, zelfstandige ‘ik’ wordt ontroond, wat we normaal als identiteit verstaan wordt uit zijn voegen gerukt, maar wordt op die manier juist ‘van zichzelf bevrijd’⁷⁴, radicale verantwoordelijkheid voor de ander betekent ware vrijheid.

⁶⁹ Gestrich, idem, 388-390.

⁷⁰ Bij de bespreking van Jesaja 52-53 en in de conclusies (punt 3) kom ik nog een keer kort op het debat van Sölle en Gollwitzer en de inbreng van Gestrich terug.

⁷¹ In 1968 schreef Levinas een artikel met de titel ‘La substitution’. Dit werd later het kernhoofdstuk van *Anders dan zijn*. In 1977 verscheen van dit gedeelte een vertaling met toelichting door Th. De Boer.

⁷² Of ook in grammaticale termen: terwijl voor ons normaal gesproken de nominativus niet voor niets de eerste naamval is, is bij Lévinas de accusativus het uitgangspunt, waarbij hij dat woord letterlijk neemt, in de zin van beschuldiging, vervolging: ‘Het subject staat in de accusatief’. D.w.z. de ander breekt in, overrompelt je, gijzelt je. Dit gekozen-zijn gaat aan onze eigen keuzevrijheid vooraf, ‘mij’ is eerder dan ‘ik’. (E. Levinas, *De plaatsvervanging* (ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. Th. de Boer), Baarn 1977, 76-83, citaat op 79. Vgl. J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas* (serie Kopstukken filosofie), Amersfoort 2005², 64-66.)

⁷³ Levinas, idem, 95.

⁷⁴ Idem, 87. En vgl. Van Riessen, *Van zichzelf bevrijd*, 155-158.

Hiernaast is er nog een andere spanning, die eveneens als zodanig blijft staan, namelijk die tussen particulier en universeel. Levinas geeft een beschrijving van de *condition humaine*, dat wil zeggen, iedere mens wordt altijd en steeds opnieuw in de situatie geplaatst dat hij of zij de ander te dragen krijgt, met zijn lijden, ellende en mislukking.⁷⁵ En het geldt niet alleen voor allen, het betreft ook alles, er is oneindigheid in gegeven: ‘Het zich draagt het gewicht van de wereld, is verantwoordelijk voor allen.’⁷⁶ En tegelijkertijd is er altijd alleen maar mijn concrete, volstrekt unieke verantwoordelijkheid, waar geen theorie van gemaakt kan worden: ‘Zeggen dat ik de plaatsvervang is, dat is niet de universaliteit van een principe verkondigen, van het “wezen” van een Ik, maar integendeel aan de ziel zijn ikheid teruggeven die geen enkele generalisatie verdraagt.’⁷⁷ Het is interessant dit vast te houden met het oog op de kwestie die ons nog zeer bezig zal houden, namelijk de individuele of collectieve duiding van de teksten over de knecht van JHWH, met name in Jesaja 53. Bij Levinas gaan universeel en particulier samen op als twee kanten van dezelfde zaak: allebei is waar en het een mag niet ten koste gaan van het ander.

Een andere Franse denker uit de vorige eeuw die zich intensief met het thema heeft beziggehouden, is René Girard (1923-2015). In zijn denken staat het begrip van de mimetische begeerte centraal: wij willen bezitten wat een ander heeft, we verlangen ernaar te zijn wie de ander is. Zolang de ander op afstand staat, bijvoorbeeld hiërarchisch gezien, is er geen probleem, maar naarmate hij dichterbij komt of een meer vergelijkbare positie heeft, ontstaat er conflict. Mensen zijn elkaars rivalen, wat tussen individuen en in groepen (in klaslokalen, op werkvloeren, in kerkgemeenten) merkbaar kan worden, maar wat ook een nationale en internationale problematiek kan zijn.⁷⁸ De spanning die zo ontstaat, wordt opgelost door het zogenaamde zondebok-mechanisme: in de groep wordt een enkeling apart gezet, tot slachtoffer gemaakt en opgeofferd. Het onderlinge conflict wordt op die ene geprojecteerd (in die zin is hij een plaatsvervanger), waardoor de harmonie in de groep wordt hersteld. Dit mechanisme is

⁷⁵ En zelfs met de verantwoordelijkheid die de ander voor mij heeft: ‘...“zich” zijn, dat is altijd één graad verantwoordelijkheid meer hebben.’ (Levinas, idem.)

⁷⁶ Idem, 89. Vgl. Duyndam/Poorthuis, idem, 101: ‘Het zijn noties die Levinas al eerder in zijn Messiaanse talmoedcommentaren heeft ontwikkeld: de Messias als degene die voor het geheel instaat, dat ben ik. Ik-zijn is Messias zijn.’ Van Riessen gaat in op de veel genoemde kritiek dat Levinas de mens op deze manier een ondraaglijke verantwoordelijkheid, en zelfs schuld, in de schoenen schuift en merkt op dat er in ieder geval wel sprake is van ‘moreel perfectionisme’ (idem, 192).

⁷⁷ Levinas, idem, 111 (‘Zeggen dat ik de plaatsvervang is...’ met deze ongebruikelijk zin volgt De Boer Levinas’ poëtische wijze van schrijven). Voor De Boer is dit van groot belang, zelfs een van de sleutels tot het verstaan van het werk van Levinas: ‘Wat strikt voor mij geldt, kan ik niet generaliseren. Ik kan niet eisen dat de ander zich voor mij in de plaats stelt. Was dat het geval, dan zou men de plaatsvervang als moraal kunnen preken, wat in feite immoreel zou zijn.’ (commentaar op p. 110)

⁷⁸ *Things Hidden since the Foundation of the World*, London/New York 1987, vertaling van *Des choses cachées depuis la fondation du monde* uit 1978, 283-298. Interessant is Girards gezichtspunt dat de dynamiek van verschil en overeenkomst tussen mensen vaak de oorzaak van conflict is: die ander is te anders, hij kent ‘onze manieren’ niet, etc., maar tegelijk is er juist teveel wat we delen, hij staat ons te na, etc. De combinatie van de twee dingen is bedreigend. (*De zondebok*, Kampen 1993³, vertaling van *Le bouc émissaire* uit 1982, 30-32, en vgl. M. Kirwan, *Discovering Girard*, Cambridge 2005, 15-23.)

volgens Girard niet alleen kenmerkend voor het menselijke samenleven, maar ook fundamenteel voor het ontstaan en het functioneren van religie: er wordt een element, een persoon of een groep, afgezonderd en gewelddadig verwijderd. Doordat dit echter vredeachtend is, krijgt dit element vervolgens een goddelijke status, wordt het heilig verklaard en vereerd.⁷⁹

Interessant is dat Girard zijn theorie niet zozeer als socioloog of antropoloog, maar in de eerste plaats als literatuurwetenschapper heeft ontwikkeld. Het is aan de hand van het werk van onder anderen Dostojevski, Joyce en bovenal Shakespeare dat hij het mechanisme uittekent, dat hij vervolgens met name in mythen en religies terug ziet komen. Juist in de grote literatuur komt aan het licht dat mensen niet autonoom zijn zoals ze denken, dat ze zich aan elkaar meten en elkaars rivalen worden en wordt verteld hoe dit in conflict uitmondt. Het is echter geen noodlot, of liever gezegd, er is een alternatief. Opmerkelijk genoeg trof Girard dit alternatief in de loop van zijn onderzoek in de Bijbel aan. Dit had voor hem zo'n overtuigingskracht dat hij in 1959 zelfs belijdend rooms-katholiek werd, terwijl hij zich er overigens zeer van bewust was dat juist de kerk maar al te vaak geen verweer heeft tegen de mythe en de religie en zich zelf schuldig maakt aan het zondebokdenken, zowel in de leer, in het bijzonder in de verzoeningsleer, als in het handelen, in het bijzonder in de vorm van het antisemitisme.⁸⁰ In de bijbelse literatuur echter worden gewelddadige structuren onthuld, en wel op verschillende manieren, zoals Girard met name in zijn boek *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* laat zien⁸¹: ten eerste door de erkenning van de onschuld van het slachtoffer (de slachtoffers) van geweld, terwijl aan het zondebok-mechanisme eigen is dat mensen er vast van overtuigd zijn dat de uitgestotene schuldig is, dat het geweld dus terecht of in ieder geval onvermijdelijk is. Ten tweede wordt in de Bijbel de vicieuze cirkel van geweld doorbroken: het slachtoffer lijdt gewelddoos en roept niet om wraak. Het onrecht wordt erkend, maar zo ook een halt toegeeroepen. Tenslotte is de Bijbel daarin uniek⁸² dat er consequent vanuit het perspectief van het slachtoffer verteld wordt. Girard benadrukt 'that the biblical writers have an undeniable tendency to take the side of the victim on moral grounds, and to spring to the victim's defence.'⁸³

Er wordt een heel aantal verhalen besproken waarin deze aspecten inderdaad herkenbaar zijn, zoals Genesis 4 over Kaïn en Abel en Genesis 37-50 over Jozef en de broeders. Ook staat Girard stil bij de teksten over de knecht van JHWH in Jesaja 42-53, in het bijzonder bij de laatste van die perikopen over het lijden, waarbij Girard inzoomt op de onschuld en de

⁷⁹ Zie het hoofdstuk 'The Victimhood Mechanism as the Basis of Religion', in *Things Hidden*, 3-47. Vgl. Kirwan, idem, 38-62, die ook overeenkomst en verschil tussen Girard en Freud bespreekt.

⁸⁰ Op deze spanning gaat hij in *Things Hidden* uitgebreid in (224-262). Vgl. Kirwan, idem, 102-104.

⁸¹ Girard, idem, 141-179. Vgl. Kirwan, idem, 73-84.

⁸² Idem, 154, waar Girard spreekt van 'the radical singularity of the Bible vis-à-vis the mythological systems of the entire planet.'

⁸³ Idem, 147. Hier ligt een belangrijke overeenkomst met Levinas, die immers ook radicaal vanuit de verantwoordelijkheid voor de ander denkt. Ik ben geroepen om voor de ander in te staan, en dat is niet overdraagbaar, dat is niet iets wat je van buiten een ander kunt opleggen (of waartoe je een ander zelfs maar kunt oproepen).

geweldloosheid van de knecht. Hierbij benoemt Girard als een ingewikkeldheid, en ook wel als onvolkomenheid, dat de rol van God hier niet eenduidig geweldloos is:

Even if the human community is, on several occasions, presented as being responsible for the death of the victim, God himself is presented as the principal instigator of the persecution. 'Yet it was the will of the Lord to bruise him' (Isaiah 53,10). This ambiguity in the role of Yahweh corresponds to the general conception of the deity in the Old Testament.⁸⁴

De rol van JHWH in die tekst roept inderdaad vragen op, ik kom er uiteraard op terug.⁸⁵ Het is tegelijk tekenend voor Girards lezing van de Bijbel: terwijl in het Oude Testament al veel ingrediënten te vinden zijn die de mythe van rivaliteit, conflict en zondebok blootleggen, komt deze kritiek pas in het Nieuwe Testament volledig tot uitdrukking. Er is dus door de hele Bijbel heen een ontwikkeling te zien: in het Oude Testament is het concept van God nog niet helemaal vrij van geweld, in het Nieuwe Testament is dat wel het geval. Uiteindelijk is het dan ook het evangelie als verhaal van het lijden van Christus, waar Girard het meest uitgebreid op ingaat. Deze visie op de Bijbel als geheel deel ik niet: ook hierop kom ik terug.⁸⁶ Dit neemt echter niet weg dat ik Girards inzet voor mijn onderzoek van groot belang vind, en wel omdat hij gevoelig maakt voor de onbewuste processen die er gaande kunnen zijn wanneer een persoon of een groep moet 'staan voor' of ook 'instaan voor' allen. Girard legt de vinger bij het feit dat het zomaar een gewelddadige component kan hebben, namelijk op het moment dat iemand zonder medeweten of instemming een bepaalde rol toegewezen krijgt.⁸⁷

⁸⁴ Idem, 157.

⁸⁵ Zie § III.4.3.3.

⁸⁶ Zie Conclusies.

⁸⁷ Vergelijkbaar met de waarneming van Gestrinch aangaande het misbruik van representatie dat geschiedt waar mensen in een representatieve functie gedwongen worden die ze niet waar kunnen of willen maken (zie hierboven, punt 2 in I.2.1).

DEEL II HET PARS PRO TOTO-MOTIEF IN HET WERK VAN F.H. BREUKELMAN: KRITISCHE RECONSTRUCTIE

Vooraf

In dit deel zal ik in kaart brengen op welke manier het pars pro toto-motief in het werk van F.H. Breukelman voorkomt. Dat wil zeggen, ik zal een weergave bieden en proberen de vinger te leggen bij de beslissingen die Breukelman neemt. De lastigheid is, dat het thema van het pars pro toto bij Breukelman via allerlei boven- en ondergrondse lijnen met heel diens oeuvre verbonden is. Een beschrijving van het geheel van de theologie van Breukelman vindt men elders⁸⁸; ik probeer mij tot het hoogst nodige te beperken. Ik zal allereerst naar het exegetische werk kijken (hoofdstuk II.1); daarna sta ik stil bij de dogmatische beslissingen, waarbij de invloed van met name Karl Barth (II.2) en Kornelis Heiko Miskotte (II.3) van belang zijn; tenslotte zal ik de doorwerking en de kritische vragen in het werk van anderen beschrijven (II.4). Zoals het eerste deel, wat de methodologie betreft, met name theologie- en filosofiehistorisch van aard was, zo is ook dit deel grotendeels theologiehistorische arbeid. Zoals in de inleiding al aangekondigd, zal ik na het vierde hoofdstuk van dit deel vanuit mijn eigen dogmatische en bijbels theologische inschatting de tussenstand opmaken en vervolgvragen formuleren.

II.1 Breukelmans Genesisstudie

II.1.1 De verwekking van de eersteling

In 1992 ziet Breukelmans eerste ‘cahier’ over Genesis het licht: *Het eerstelingschap van Israël temidden van de volkeren op de aarde als thema van ‘het boek van de verwekkingen van Adam,*

⁸⁸ Allereerst is er het al genoemde proefschrift van Van Zanden, *Bij het begin beginnen. Het Bijbels-theologische project van Frans Breukelman*. Ook op de website fransbreukelman.nl is veel te vinden, waaronder een levensloop, een volledige biografie en een secundaire literatuurlijst. Een toegankelijke kennismaking biedt nog altijd: Y. Bekker, D. Hofstra, Chr. Mataheru, A. Melzer (red.), *Gesprekken met Frans Breukelman*, 's Gravenhage 1989. Verder vindt men samenvatting en overzicht m.n. in werk van R.H. Reeling Brouwer: ‘Frans H. Breukelman – De man en zijn karwei’ in: J. Beumer (red.), *Zo de ouden zongen... Leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 37-55. Daarnaast, geschreven t.g.v. de voltooiing van de uitgave van Breukelmans Bijbelse Theologie: ‘De tien cahiers van de Bijbelse Theologie, een overzicht’ in: *Bijbelse Theologie in praktijk* (OLW 20), Utrecht 2012, 27-45, en uit datzelfde jaar: *De man en zijn karwei. Over Frans Breukelman (1916-1993)*, Gorinchem 2012. Tenslotte is er nog de bundel *Eén zo’n mannetje. Frans Breukelman en zijn invloed op tijdgenoten*, onder redactie van Nico Bakker, Chris Mataheru e.a., Kampen 2004, die een breed palet aan (wel grotendeels anekdotische) indrukken geeft.

de mens'.⁸⁹ Hierin ligt de exegetische verankering van het pars pro toto-motief. Ik begin hier met een schets van wat Breukelman in Genesis gevonden heeft⁹⁰.

II.1.1.1 Verwekkingen

Een cruciaal punt in Breukelmans lezing van Genesis is, dat het boek niet bij 11:27 uiteenvalt in een eerste deel ('oergeschiedenis') en een tweede deel ('aartsvadergeschiedenis'), maar dat het boek als geheel onder het opschrift in 5:1 staat: *זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם*, 'dit is het boek van de verwekkingen van Adam de mens'⁹¹. Wat aan Genesis 5:1 voorafgaat, functioneert als ouverture⁹², en wat er op volgt als de ontvouwing van het ene grote thema. Breukelman gaat, anders dan de gangbare oudtestamentische wetenschap in zijn dagen, uit van de compositorische eenheid van Genesis: er ligt een boek dat niet alleen het resultaat is van het bijeenbrengen van allerlei verschillende verteltradities uit allerlei verschillende tijden, maar dat zoals het er nu ligt, een zinvol geheel is⁹³. In dat geheel wordt volgens Breukelman een genealogisch verhaal verteld, waarvan de structuur wordt aangegeven door het steeds herhaalde 'dit zijn de verwekkingen van...'⁹⁴ Het opmerkelijke woord *תּוֹלְדוֹת*, 'verwekkingen', wordt gebruikt om aan te duiden dat het niet om een stamboom gaat, in de zin van 'opsomming van afstamming'; het gaat niet om waar de personages in het verhaal vandaan komen, maar juist om waar het heen gaat. Het woord 'verwekkingen' drukt toekomstgerichtheid uit. Dit noemt Breukelman de 'teleologie', de doelgerichte beweging van de vader naar de zoon⁹⁵. Van generatie op generatie gaat het steeds richting de verwekking van de eersteling.

II.1.1.2 De eersteling

In de eerste paragraaf van het boek werkt Breukelman uit wat hij noemt 'het contrast van het tweërlei ante et post'. Het verhalencomplex Genesis 5:1 – 11:26 wordt geopend en besloten

⁸⁹ *Bijbelse Theologie I/2. Toledoth. De theologie van het boek Genesis: Het eerstelingschap van Israël temidden van de volkeren op de aarde als thema van 'het boek van de verwekkingen van Adam, de mens'* (op de omslag kortweg: *Het eerstelingschap van Israël*), Kampen 1992 (in het vervolg aan te duiden met *BT I/2*). Op fransbreukelman.nl staat een link naar een Youtubefilm met de integrale weergave van de presentatie van het boek op 9 oktober 1992 in de Rotterdamse boekhandel Donner.

⁹⁰ Zie R.H. Reeling Brouwer, 'De geschiedenis van de vaders en de moeders in Israël als het oergeheim van de geschiedenis van de mensheid', in *ACEBT 27* (2012), 117-131. Hierin wordt tevens de 'wordingsgeschiedenis' van Breukelmans Genesisstudie beschreven.

⁹¹ Breukelman gebruikt deze titel, afgekort tot *סֵפֶר תּוֹלְדוֹת*, vrij consequent om het boek Genesis mee aan te duiden. Inconsequent daarentegen is de weergave van het Hebreeuws: de ene keer met, de andere keer zonder klinkertekens. Ik volg in de citaten uiteraard Breukelmans schrijfwijze.

⁹² De bespreking daarvan is te vinden in het postuum uitgegeven *BT I/3. Ouvertures van Genesis*, Kampen 2010. Over de verhouding van de eerste hoofdstukken van Genesis en het geheel, zie verderop § II.1.4.

⁹³ Zie m.n. de paragraaf 'De exegetische methode' op p. 24-26. De term 'zinvol geheel' – Breukelman heeft het zelf graag over de 'eenheid van compositie' – sluit overigens niet uit dat het boek Genesis allerlei teksten uit verschillende tijden en tradities bevat en uit verschillende genres bestaat. De heterogeniteit van de delen wordt door Breukelman erkend, maar als secundair gezien.

⁹⁴ Idem, 12-14 (schematisch overzicht).

⁹⁵ Idem, 44-46 en 61-62.

met twee reeksen van korte teksten (Gen. 5:1-32 en 11:10-26): twee keer tien maal een aantal regels over vaders die zonen en dochters verwekken. Maar één zoon in het bijzonder wordt er dan steeds bij name genoemd: de בכור, de eersteling.⁹⁶ Van de vader wordt beschreven hoeveel jaren hij leeft voor en na de verwekking van deze eerste; alles draait om die ene. Nu staat tussen deze twee reeksen het lange relaas over Noach. Ook hij verwekt zijn zonen, maar van hem wordt nu niet verteld hoeveel jaren hij voor en na die verwekkingen leeft, maar hoeveel jaren hij voor en na de vloed leeft (Gen. 5:32 en vervolgens 10:1). En nu is het door dit contrast dat zichtbaar wordt waar het in het geheel om gaat: wat staat er centraal, de geboorte van de eersteling of de vloed⁹⁷?

Moesten we afzien van de aanwezigheid van die ene temidden van alle anderen – de eersteling als de gezegende –, wat zou dan het leven van heel de mensheid anders zijn dan een leven ante et post diluvium, en dat wil zeggen zoals we in het leven van Lot die met Abraham ging zullen zien: een leven ante et post catastropham (19:29), zolang als er nog een post catastropham zal zijn. De aanwezigheid van die ene is het opgerichte teken, dat het gebeuren van Immanuël, waarover het in heel de Bijbel gaat, geen onheilsgeschiedenis, maar een heilsgeschiedenis zal zijn.⁹⁸

De eersteling als de garantie dat de geschiedenis van de God van Israël met zijn mensen heilsgeschiedenis zal zijn: in deze zinnen is goed te horen hoe de exegese en het existentiële – men zou het ook het homiletische aspect kunnen noemen – in elkaar grijpen. Met name in de verzuchting ‘zolang als er nog een post catastropham zal zijn’ klinkt iets mee van wat Van Zanden Breukelmans ‘engagement’ en ‘bevindelijkheid’ noemt. Er staat ook voor hem persoonlijk heel wat op het spel in ‘het boek van de verwekkingen van Adam de mens’.⁹⁹

De laatste keer nu dat het woord תולדות, ‘verwekkingen’, klinkt, is in 37:2 (תולדות יעקב), waar de verhalencyclus over Jozef en Juda begint, de zonen van Jakob die Israël genoemd wordt. Zo wordt het voorlopige einde van de

⁹⁶ Zie voor een beschrijving van hoe Breukelman dit woord gebruikt: Van Zanden, *Bij het begin beginnen*, 120-125. Ik zoom hier in op de representatieve functie.

⁹⁷ Als het gaat om het ‘ante et post diluvium’ spreekt Breukelman ook wel over ‘ante et post catastropham’, met een woord dat ontleend is aan Genesis 19:29 in de Septuagint, waar het gaat om de redding van Lot uit de verwoesting (הַפְּכָה, καταστροφή) van Sodom.

⁹⁸ Idem, 33.

⁹⁹ Van Zanden (idem, 190-200) laat zien dat Breukelmans zoektocht naar ‘een laatste linie die het houdt’ enerzijds duidelijk biografische en psychologische factoren kent, maar anderzijds ook verstaan moet worden als bevinding zoals ook K.H. Miskotte daarover spreekt, d.w.z. als ‘de subjectieve gebondenheid aan het objectieve Woord, een gebondenheid die eigen is aan geloof.’ (235) Reeling Brouwer (‘De geschiedenis van de vaders en de moeders...’ 120-121) denkt aan de Tweede Wereldoorlog als een voor Breukelman concrete gestalte van de catastrofe. De opmerkelijke tussenzin ‘...zolang als er nog een post catastropham zal zijn’ (in *BT I/2* ook nog herhaald op p. 116) komt later terug in een interview uit 1992, daar betrokken op de actualiteit: ‘Bijvoorbeeld in de *Sefer Toledoth Adam*, als dat contrast van het tweërlei ante et post je getoond wordt, dan denk je: de actualiteit, dat is ongehoord. Het is alsof het ook voor ons juist geschreven is [...] Post catastropham, zolang er nog een post is...’ (Interview, eerder gepubliceerd in 1992 en 1993, integraal opgenomen in A.G.L. van Nieuwpoort, ‘Er wil iets gezegd worden! Frans Breukelman ter zake’, in de bundel *Eén zo’n mannetje*, citaat op p. 158.)

voortgaande beweging van de vader naar de zoon gemarkeerd: Israël is op de bühne gekomen. Dé eersteling is uiteindelijk dit ene volk temidden van de volkeren.

II.1.1.3 De eersteling als onmogelijkheid

Belangrijk is nu voor Breukelman, dat deze ‘genealogie’, hoewel het woord wel die associatie oproept, in Genesis geen natuurlijke gang van zaken is. Het gaat hier niet zomaar om de opeenvolging van geslachten, zoals wij die kennen: ‘De wording van Israël temidden van de volkeren is niet zo maar één van de vele mogelijkheden van de gezegende en vruchtbare “natuur”’¹⁰⁰ Dit komt in de vertelling met name tot uitdrukking in het feit dat de aartsmoeders steeds עֵקְרָה, ‘*wurzelverstockt*’, genoemd worden¹⁰¹. Kortom, de eersteling is er niet zomaar, die is onmogelijk, die wordt als een wonder verwekt en geboren.

En alsof dat nog niet genoeg is, komt er nog een tweede tegennatuurlijk aspect in het verhaal bij, namelijk het gegeven dat de ‘eersteling’ op beslissende momenten niet dezelfde blijkt te zijn als de ‘eerstgeborene’¹⁰². Er vindt een verwisseling plaats: degene waarvan men op grond van de plek in het gezin zou verwachten dat hij het is, die is het niet, en degene die het natuurlijk gesproken eigenlijk niet kan zijn, die is het¹⁰³. Kennelijk enigszins bezorgd of de lezer wel samen met hem de hoofdzaken van de bijzaken zal blijven onderscheiden, schrijft Breukelman onder de titel ‘Een ding is hoofdzaak in het geheel van deze twee hoofddelen’:

In het eerstelingschap van telkens die ene temidden van alle anderen hebben we niet te maken met een gewone ‘natuurlijke’ voorsprong van de één ten opzichte van de ander, maar met goddelijke ‘verkiezing’. Het thema is immers, dat naar goddelijke bedoeling niet deze maar die het zal wezen, niet Ismaël maar Izaäk, niet Ezau maar Jakob.¹⁰⁴

¹⁰⁰ BT I/2, 63. Het lijkt erop dat Breukelman het woord ‘genealogie’ met name gebruikt als hij het over het genre van de geslachtslijst heeft (zoals in Gen. 5: 1-32, 11: 10-26, enz.), waaraan hij vaak nog het woord ‘unieke’ toevoegt om de bijzonderheid ervan aan te geven. De inhoudelijke kant van de zaak, de beweging van de vader naar de zoon, wordt vaak aangeduid met de term ‘genealogisch verhaal’, zie idem, 14-15, 30-31 en 39-40.

¹⁰¹ Breukelman houdt zich, bij gebrek aan beter, maar aan het Duitse woord ‘*wurzelverstockt*’ dat hij bij Martin Buber aantroef. Voor een bespreking, zie de paragraaf onder de titel ‘De moeders!’, BT I/2, 63-64. Vgl. A.G.L. van Nieuwpoort, *Tenach opnieuw*, 46-47, over het ‘*wurzelverstockt*’-zijn van Elisabeth in Lukas 1.

¹⁰² Wout van der Spek wijst in zijn recensie van het Genesiscahier (‘Genesis revisited’, in: *Opstand 1992/4*, 33-34) op een interessante verschuiving in de vertaling van rAkB: aanvankelijk sprak Breukelman van de ‘eerstgeborene’, zo bijv. in BT I/1. *Schrift-lezing*, Kampen 1980, 127. Later, in ieder geval vanaf de uitgave van BT I/2 (zie 16-17), volgt hij ook hier Buber, die vanaf zijn tweede editie van de *Verdeutschung* (1930) vertaalt met ‘*Erstling*’. Zowel voor Buber als voor Breukelman kan meegespeeld hebben dat ze de christologische associatie van het woord ‘eerstgeborene’ wilden vermijden, maar m.i. geldt vooral het tekstinhoudelijke argument dat ‘eerstgeborene’ te zeer een biologische betekenis heeft, die in Genesis nu juist doorbroken wordt.

¹⁰³ Zie de al genoemde dissertatie van Benedikt Hensel, *Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis*, waarin hij de twaalf (!) momenten bespreekt, waarop zo’n verwisseling plaatsvindt.

¹⁰⁴ BT I/2, 62.

Hij wijdt er in eerste instantie slechts deze korte paragraaf aan, maar later zal Breukelman dit thema uitgebreid bespreken m.n. in de exegese van Gen. 22, als feitelijk dé aanleiding voor het verhaal over de ‘binding van Isaak’ op die plaats in Genesis: Abraham moet teruggeworpen worden op het vertrouwen dat God degene is die garant staat voor de voortgang van de eerder genoemde heilsgeschiedenis waar de eersteling het teken van is: ‘De voorsprong van de vruchtbare natuur was het enige waarmee hij rekende.’¹⁰⁵ Breukelman leest Gen. 22 dus als contrasthoofdstuk tegenover de gedeelten over Hagar en Ismaël, waarin uiteindelijk zichtbaar moet worden dat de eersteling (niet de oudste zoon Ismaël, maar Isaak) alleen als menselijke onmogelijkheid en als goddelijke werkelijkheid ontvangen kan worden.

II.1.2 De eersteling als representant

Al vrij snel, op p. 16, komt Breukelman te spreken over de bijzondere rol van de eersteling temidden van de anderen. Hij schrijft: als het gaat over een vader, dan gaat het over zijn zonen, ‘en met name over een in het bijzonder in hun midden, over de בְּכוֹר, de eersteling temidden van zijn broeders als de op unieke wijze representatieve figuur in het huis des vaders.’ De vraag is nu: hoe komt hij ertoe om die in Genesis zo centrale eersteling te zien als een enkeling die anderen representeert, als een pars pro toto? Laat ik hier beginnen met de vaststelling dat dat niet direct vanzelfsprekend is, daar gaan beslissingen aan vooraf. Breukelman maakt dat niet meteen inzichtelijk, in eerste instantie lijkt het alsof hij zijn these gewoon maar poneert, maar op verschillende momenten in het boek komt hij op het onderwerp terug en zo bouwt hij gaandeweg zijn argumentatie op¹⁰⁶. In deze paragraaf probeer ik e.e.a. te ordenen.¹⁰⁷

II.1.2.1 Vader en zonen

De gedachtegang zet in met de waarneming dat zonen in de bijbelse literatuur altijd representanten zijn van de vader:

Willen we begrijpen wat dit eerstelingschap inhoudt, dan moeten we voor ogen hebben, dat zij wier woorden we in het boek Genesis horen bij de vormgeving van het verhaal hebben gewerkt met voorstellingen, die zijn ontleend aan de patriarchale samenlevingsstructuur. Het

¹⁰⁵ *BT I/2*, 117. Hier is geen plaats voor een uitgebreidere bespreking, maar ik wijs graag op de interessante kritische vragen die Hilde Burger precies op dit punt aan Breukelman stelt. Zelf ook zeer thuis in Gen. 22 door haar studie over de commentaar van Benno Jacob, vraagt Burger zich af of er over Abraham niet nog meer te zeggen is dan Breukelman doet, met dit in haar ogen te eenvoudige schema van het aanvankelijke ongelof dat door de beproeving overwonnen moet worden. Zie haar artikel ‘Kom mijn ongelof te hulp’ in *Eén zo’n mannetje*, 135-144.

¹⁰⁶ Verschillende elementen, deels herhalend, deels elkaar aanvullend, in *BT I/2*, op p. 16-17, 19-20, 48, 50-51, 53, 67, 135, 138 en 150.

¹⁰⁷ Deze paragraaf verscheen eerder, in iets andere vorm, als: ‘Frans Breukelman over pars pro toto,’ in: *Ophef* 20/1 (2017), 32-37.

kernbegrip daarvan is de **בֵּית אָב**, het huis des vaders. De vader wordt gerepresenteerd door de zonen.¹⁰⁸

Hierop volgt als illustratie:

Dat we met representatie te maken hebben kunnen we zien aan een begrip als **אָדָם**, “mens”. Het woord **אָדָם** is een singulare tantum (je kunt er geen meervoud van vormen). Wil je het hebben over “de mensen”, dan zeg je **בְּנֵי אָדָם** (of **בְּנֵי הָאָדָם**), de zonen des mensen. **בְּנֵי אָדָם** zijn zij allen, die dat ene wezen **-אָדָם-** op menigvuldige wijze representeren.¹⁰⁹

In een voetnoot wordt hierbij nog gewezen op het begrip Israël, dat eveneens een singulare tantum is: ‘ “Israëlieten” (zoals ze in de vert. NBG worden genoemd) zijn zij die als **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** dat ene wezen **יִשְׂרָאֵל** op veelvuldige wijze representeren.’¹¹⁰ Maar verder, afgezien van een korte herhaling op p. 48, wijdt Breukelman niet meer tekst aan dit toch wel gewichtige punt: de vader wordt gerepresenteerd door de zonen.

Elders schrijft Breukelman er uitgebreider over. In *BT II/2, Sjemot*, in het hoofdstuk ‘Der Mensch in seiner unlösbaren Verbundenheit mit Sippe und Boden’, gaat het over het begrip ‘huis’ als aanduiding voor de zonen van een man: ‘Nun sind es aber die Söhne des Mannes, die ihn inmitten von “allem was sein ist” in einzigartiger Weise repräsentieren.’ Waarop Breukelman de krasse conclusie trekt: ‘Ja, die Söhne sind mit dem Vater identisch.’ Dat kan hij zo zeggen, omdat hij ervan uitgaat ‘...dass wir es in aller “Repräsentierung” immer mit der wirkenden Realpräsenz des Repräsentierten zu tun haben.’¹¹¹ Van belang om vast te houden is dat voor Breukelman representatie dus kennelijk wil zeggen: identificatie. We vinden dit zo ook in een van de artikelen n.a.v. de verschijning van de Bijbelvertaling van het NBG in 1951, waar Breukelman met veel nadruk noteert: ‘DE VADER = ZIJN HUIS = ZIJN ZONEN.’¹¹²

II.1.2.2 Pedersens ‘totality conception’

Deze op het eerste gezicht misschien wat grove gedachtengang krijgt meer reliëf als we zien hoe het werk *Israel, its life and culture* van J.P.E. Pedersen hierbij op de achtergrond staat. Johannes Peder Ejler Pedersen (1883-1997) was een Deense oudtestamenticus, arabist en filoloog, auteur van o.a. een Hebreeuwse grammatica en verschillende werken over de islam. Het meest bekend is hij echter door het genoemde werk *Israel*, dat tussen 1920 en 1934 in vier delen verscheen; de Engelse vertaling in twee delen is uit resp. 1926 en 1940. Breukelman heeft zich er intensief mee bezig gehouden, getuige de samenvattingen met aantekeningen in het

¹⁰⁸ Idem, 16.

¹⁰⁹ Ibidem. En zie de verwerking van Mirjam Hulzebos in ‘Wie is de mens? Een onderzoek naar het woord *adam* in Genesis,’ *OLW* 5 (1995), 19-31. Over haar zinvolle kritische vragen aangaande het representatieve karakter van het woord *adam* kom ik nog te spreken.

¹¹⁰ Ibidem, noot 11.

¹¹¹ *BT II/2. Sjemot. De eigen taal en de vertaling van de Bijbel*, Kampen 2009, 201.

¹¹² Idem, 394. Vgl. ook de =tekens op p. 202.

archief¹¹³ en de uitgebreide verantwoording in de studie *Sjemot*¹¹⁴. Pedersen heeft wel een heel ander vertrekpunt dan Breukelman: hij is vooral geïnteresseerd in de psychologische en sociologische concepten in het oude Israël – met een romantische voorliefde voor het pure, onbedorven Israël van voor de staatvorming, merkt Breukelman erbij op¹¹⁵ –, terwijl Breukelman op zoek is naar de ‘Sprache der Botschaft’, zoals hij het graag met een term van Martin Buber zegt. Dat Pedersen de Bijbel niet leest als getuigend van een bepaalde zaak, dat is volgens hem de ‘Schranke dieses Meisterwerkes’. Maar dat neemt dus niet weg, zoals hij in dezelfde alinea opmerkt, dat hij Pedersen ‘unsagbar Vieles zu verdanken’ heeft.¹¹⁶ Wat hem vooral zeer zal hebben aangesproken, is dat Pedersen veel meer dan de meeste oudtestamentici in zijn tijd van een zekere eenheid in het Israëlitische denken uitgaat. Op grond daarvan kan hij allerlei verschillende teksten uit het geheel van het Oude Testament met elkaar in verband brengen om bepaalde elementen van Israëls ‘life and culture’ te beschrijven¹¹⁷. Zowel naar vorm als naar inhoud is Pedersens werk voor Breukelman al met al een geweldige *Fundgrube* geweest. Zonder overdrijving schrijft hij in zijn studie *Debharim*: ‘...in Hinblick auf ihn müssen wir sagen, daß ohne seine Meisterarbeit, ohne sein Buch *Israel, its life and culture*, in dem er die biblischen Grundworte plastisch darstellt als Ausdrücke einer “primitiven” “totality conception”, die von uns gebotene Darstellung der biblischen Theologie nicht hätte geschrieben werden können.’¹¹⁸

Het is inderdaad de hier genoemde ‘totality conception’, waar Breukelman mee aan de slag gaat. Het begrip dat Pedersen als zodanig eigenlijk enigszins terloops laat vallen¹¹⁹, wordt door Breukelman opgepakt als een paraplu waaronder hij zijn ideeën over representatie onder woorden kan brengen. Ik noem er een aantal:

¹¹³ Het archief bevindt zich in het *Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlandse Protestantisme (1800-heden)* aan de VU, archiefnummer 674. De genoemde aantekeningen, uit de ordners i016 (doos 05), i065 (doos 20) en i127 (doos 40), zijn door Theo van Damme volledig (!) uitgetypt (als Word-document in mijn bezit).

¹¹⁴ *BT II/2*, 31-36.

¹¹⁵ *Idem*, 34.

¹¹⁶ *Idem*, 35. Zie ook M. den Dulk, *Heren van de praxis. Karl Barth en de praktische theologie*, Zoetermeer 1996, 82-85, over het creatieve gebruik van Pedersens werk door Breukelman. Met een mooi gevonden term beschrijft hij de ‘osmose van Pedersen en Barth’ bij Breukelman.

¹¹⁷ *Israel, its life and culture I-II*, Londen/Kopenhagen 1926, 26-29; en vooral ook *Israel III-IV* (1940), 727, waar hij schrijft ‘...that the narratives as a rule are naturally coherent.’ Zeer interessant is hoe Pedersen zich tot het Pentateuch-onderzoek van zijn dagen verhield. Hij brak met Wellhausens these van de opeenvolgende bronnen, omdat hij die te lineair-evolutionair (en te zeer onder invloed van Hegeliaanse categorieën) achtte, en dacht zelf aan een dynamischer ontstaansgeschiedenis. Zie E.W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998, 50-53. Zie verder voor een kritisch-waarderende weergave: L.G. Stone, ‘Johannes Pedersen’, in: D.K. McKim (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove 2007, 804-808, die de (te verwachten) kritiek van James Barr ‘devastating’ noemt, maar tegelijk ook beschrijft hoe Pedersens werk als een brug tussen godsdiensthistorische en bijbels theologische benaderingen gefungeerd heeft.

¹¹⁸ *BT II/1, Debharim. Der biblische Wirklichkeitsbegriff des Seins in der Tat*, Kampen 1998, 328.

¹¹⁹ *Israel I-II*, 99.

1. Voor beiden is het begrip van de נַפְשׁ, de ziel, centraal: de mens heeft geen ziel, de mens *is* een ziel, i.e. het geheel van wie en wat hij is. En nu is in alle manieren waarop een mens verschijnt, in alle delen van zijn wezen, de ziel als totaliteit aanwezig. Pedersen: ‘...all the individual impressions of the man in question will immediately call forth the totality.’¹²⁰ De ziel als totaliteit komt m.n. ook mee in de שֵׁם, de naam van een mens: ‘The soul in its entirety, with all its blessings and honour, finds expression in the name, *shēm*. [...] it characterizes the whole of the soul, such as it is. To know the name of a man is the same as to know his essence.’¹²¹ Deze waarneming, van de naam die staat voor het wezen van de persoon, is het inzicht dat Breukelman vervolgens in zijn studie *Sjemot* uitwerkt¹²².

2. Wat hier gezegd wordt over de enkeling op zichzelf, geldt nu ook voor de enkeling in verhouding tot zijn clan:

The family is embodied in every man, with all its blessing, all its substance, and so its responsibility. One may say that he *is* the family, because it manifests itself completely in him.¹²³

Op dit punt kan Breukelman aansluiten waar het gaat over het ‘huis des vaders’, waarin de zonen de representanten van de vader zijn¹²⁴.

3. Verder zien we Breukelman de ‘totality conception’ op vele plaatsen *en détail* in de exegetische toepassing. Zo bijvoorbeeld in de bespreking van Gen. 22:17, waar JHWH Abraham belooft: ‘in bezit nemen zal je zaad de poort van zijn vijanden’: ‘“De poort” wil als een pars pro toto zeggen “de stad”. In het enkelvoud “de poort” zijn alle steden begrepen. Door de steden in bezit te nemen wordt het land in bezit genomen.’¹²⁵ Even verderop, waar het gaat over het stuk land dat Abraham koopt als ‘eigen grafstede’ (Gen. 23: 1-20), zien we eenzelfde beweging:

We moeten hierbij het volgende bedenken. In de primitieve ‘totality conception’ – de uitdrukking is van Joh. Pedersen –, waarmee we in bijbelse teksten overal te maken hebben, is een ‘deel’ eigenlijk altijd een pars pro toto, een deel dat staat voor een geheel en waarin het geheel present is en zich manifesteert. Zo is het nu ook in het verhaal van Genesis 23. In de אָרֶץ, die de zonen van Chet aan Abraham geven als אַחֲזֵת־קֶבֶר, als graf-hoeve, gaat het pars pro toto om de אָרֶץ in haar geheel, die God aan Abraham en zijn zaad geeft als קֶבֶר־אַחֲזֵת, als hoeve voor altijd, als ‘Weltzeit-Hufe’.¹²⁶

Overigens is er wel een verschil tussen juist deze twee voorbeelden. Het eerste heeft duidelijk een grotere evidentie voor wat betreft het pars pro toto-motief dan het tweede, waarbij immers nog een keer expliciet naar Pedersen verwezen wordt. Enerzijds komt het representatiemodel direct vanuit de tekst op – ervan uitgaande dat het geen discussie behoeft dat de term ‘poort van

¹²⁰ Idem, 101. Zie ook op 55: ‘This fluctuating *usus loquendi* expresses the Israelitic conception of the relation between the whole and the unit. The whole is entirely in the individual and *vice versa*.’

¹²¹ Idem, 245.

¹²² Zie m.n. *BT II/2*, 31-66.

¹²³ *Israel I-II*, 277 (curs. van mij, MV), zie ook 51-53 en 190-192.

¹²⁴ Vgl. *BT I/3*, 316.

¹²⁵ *BT I/2*, 138. Vgl. *BT II/2*, 399-400.

¹²⁶ *BT I/2*, 150. Vgl. *BT I/3*, 9.

de vijanden' (Gen. 22:17) inderdaad alle steden van het land representeert –, terwijl anderzijds het motief toegepast wordt vanuit de reflectie op het geheel.

4. Een andersoortig voorbeeld is dat Breukelman ook een Bijbeltekst in verhouding tot het geheel van een Bijbelboek als pars pro toto kan zien. Dat blijkt al uit het begrip 'ouverture', dat hij veelvuldig gebruikt en dat uitdrukt dat in een eerste tekstcomplex het geheel van het boek aan de orde komt. Zo luidde de oorspronkelijke titel van de bespreking van de ouverture van het Lukasevangelie: *En het geschiedde... Concentratie op een pars pro toto*¹²⁷, waarmee inderdaad bedoeld was dat in het beginhoofdstuk het geheel van het boek al aanwezig is. Veelzeggend is een opmerking in het opstel 'Theologische exegetische':

Dit geldt van een boek als van Mattheüs, waar ook elke perikoop wil worden uitgelegd als een pars pro toto, zodat we gedurig van de afzonderlijke perikoop náár het gehéle verhaal, en vån het gehele verhaal naar de afzonderlijke perikoop heen en weer gaan; dit geldt echter ook van de nog grotere verbanden, en tenslotte van de Schrift als geheel.¹²⁸

Zo zijn bij Breukelman de vorm en de inhoud van een tekst met elkaar verbonden: de opbouw van de tekst kan een pars pro toto-structuur hebben, tot daar aan toe dat een afzonderlijke tekst een verwijzer naar het geheel van de Bijbel is, terwijl datgene waar het in de tekst over gaat, eveneens pars pro toto-karakter heeft. Op die verbinding kom ik nog terug.¹²⁹

Tenslotte zij hier nog gemeld dat Breukelman deze verhouding van deel en geheel, behalve in Pedersens termen, ook nog op een andere manier kon uitdrukken, namelijk in Augustinus' termen van *res* ('zaak') en *signum* ('teken'): de tekenen, de uiterlijke kenmerken, de details, enz. die je voor ogen krijgt, verwijzen naar een bepaalde zaak, de inhoud, datgene waar het om gaat. Zo bijvoorbeeld: 'Jede sich als Ganzheit in Vielfacher [sic] Weise manifestierende "res" ist mit all ihrer Macht und Dynamik in allen ihren "signa" ganz und gar real gegenwärtig.'¹³⁰ Of: 'Alle *signa* zijn "representaties" van de *res*. Het "kennen" is gericht op deze signa, omdat dáárin een zaak zich te kennen geeft.'¹³¹ In een onuitgegeven artikel over de betekenis van het gewaad in de Schrift, zijn het precies deze termen die Breukelman gebruikt. Onder het opschrift:

¹²⁷ *En het geschiedde... Concentratie op een pars pro toto, Lucas 2:1-20* (Eltheto Brochure Reeks nr. 5), Zeist 1960, later als Bijlage 1 afgedrukt in *BT III/1, De theologie van de evangelist Mattheüs. Het verhaal over de genesis van Jezus Christus (Mattheüs 1:1 – 2:23)*, Kampen 1984, 179-225. Zo bijv. op p. 217: 'Op deze wijze heeft Lucas in het stuk, dat wij thans besproken hebben (1:5 – 2:40), niet alleen al wat typerend is voor Israël en de Tenach bijeen gebracht en samengevoegd; hij heeft er tegelijk het geheel van zijn eigen verkondiging, zoals deze in het verdere verhaal gaat klinken, in aangekondigd. Dit stuk heeft dus echt de functie van een *ouverture*!' Waarom overigens het begrip pars pro toto uit de oorspronkelijke titel is weggelaten toen het stuk in het Mattheüscahier werd opgenomen, heb ik niet kunnen achterhalen.

¹²⁸ *BT IV/2, Theologische opstellen*, 80, noot 9. Vgl. de zin in het opstel ' "Geschiedenis" als theologisch begrip', idem, 192: 'Het theologisch maximum van een bijbelse tekst bestaat keer op keer hierin, dat zo'n tekst ons als een pars pro toto de héle verkondiging laat horen.' Zo ook in de slotalinea's van het artikel 'Een verklaring van de gelijkenis van de onbarmhartige dienstknecht' in *OLW 1/1* (1966), 38-63, m.n. 62.

¹²⁹ Zie de bespreking van de opmerkingen van Jan Muis in § II.4.2.1 en de evaluatie van dit deel II.

¹³⁰ *BT II/2*, 33.

¹³¹ Aldus de eerste zinnen van de verhandeling 'De functie van "hoogheid" en "laagheid" als *signa* in het bijbels getuigenis', in: Idem, 89.

‘Het gewaad als teeken, manifestatie en onthulling van iemands “nepheš”, dus: van iemands eigen wezen, waardigheid en macht’ schrijft hij:

Wij zullen nu telkens zien hoe ‘het gewaad’ een volledige uitdrukking is van al wat een mensch IS! En dat ‘iemand-bekleeden-met’ gelijk is aan ‘iemand-maken-tot’. INVESTITURA!! Wij moeten leren verstaan de zeer nauwe en strenge samenhang, die er voor de ‘mentalité primitive’ bestaat tusschen ‘res’ en ‘signum’. Een signum is een volledige representatie van de ‘res’ zelf en daarom hebben wij in een ‘signum’ met een ‘presentia realis’ van de ‘res’ zelf te maken.¹³²

Ook hier valt op dat representatie voor Breukelman wil zeggen: presentatie, om niet te zeggen: identificatie. Het teken verwijst naar de zaak, maar wel zo dat die zaak daarin geheel aanwezig is. Het *totum* wordt door het *pars* als het ware meegedragen, meegebracht. Daarvoor wordt zelfs de term ‘presentia realis’ gebruikt, voor de gelegenheid geleend uit de avondmaalsdiscussie uit de 16^e eeuw.¹³³

II.1.2.3 ‘op unieke wijze representatief’

Nu, met Pedersens ‘totality conception’ goed voor ogen, kom ik terug bij Breukelmans gedachtengang in het Genesiscahier. Nadat Breukelman heeft benoemd dat de zonen de representanten van de vader zijn, gaat hij verder: ‘In het huis des vaders is nu echter één zoon temidden van alle anderen op *unieke wijze representatief* voor het geheel en dat is de בְּכֹרֶה, de eersteling, in wie de zegen zich concentreert.’¹³⁴ Na dit in de inleiding alleen aangestipt te hebben, komt Breukelman er bij de bespreking van het begrip בְּכֹרֶה (p. 50-51), onder de noemer van de geliefde term ‘verschillende aspecten’, op terug. Waarom is de eersteling nu op unieke wijze representatief voor het geheel? Wat Breukelman om te beginnen aan het denken zet, is het feit dat het Hebreeuws überhaupt dit aparte woord heeft. Daarbij noemt hij vervolgens verschillende teksten, om daarvan een drietal uit te lichten: Deut. 21:15-17, 2 Kon. 2:9 en dan m.n. Gen. 49:3-4, waar Jakob Ruben zijn eersteling noemt, wil zeggen: כַּחֲזִי יְהוָה אֹנִי, ‘meine Kraft, meiner Mächtigkeit Anfang’.¹³⁵ De eersteling is de drager van het beginsel van de macht en de kracht van een man. Diezelfde rol van de eersteling is ook terug te vinden in de bepalingen ten aanzien van de oogst: de eersteling wordt apart gezet als het ware als Gods eigendom. Breukelman voegt toe: ‘In die eerste zijn ze echter allen begrepen en zijn ze allen Gode

¹³² Bij toeval aangetroffen in i161 (doos 50). Het gaat hier om 14 getypte (doorslag)vellen, vermoedelijk uit het begin van de jaren 50 (Breukelman schrijft hier nog in de oude spelling, maar gaat her en der wel in op de NBG-vertaling uit 1951). Na een inventarisatie van de verschillende woorden voor kledij, worden het konings,- priester- en profetengewaad besproken en wordt het gevondene tenslotte nog toegepast op het ‘aandoen’ van de nieuwe mens in o.a. Efeziërs.

¹³³ Deze verwoording van de verhouding van res en signa verschilt overigens wel van hoe Augustinus deze termen gebruikt in zijn geschrift *De doctrina christiana*. Zie de toelichting in de noot van de redactie bij het genoemde artikel over hoogheid en laagheid als *signa* in *BT II/2*, 89, noot 153. Het geding van Breukelman met Augustinus is door Reeling Brouwer in kaart gebracht in: ‘Het strijdgesprek van Frans Breukelman met Augustinus’, *Kerk en Theologie* 58/3 (2007), 243-260.

¹³⁴ *BT I/2*, 16.

¹³⁵ Idem, 51, vertaling Buber.

gewijd.¹³⁶ Om deze toevoeging te onderbouwen, valt Breukelman ook hier expliciet op Pedersen terug, hij citeert: ‘Every totality is concentrated in its first origin.’¹³⁷ Later herhaalt Breukelman dit om het vervolgens op het verhaal over de binding van Isaak te betrekken:

Gelijk in de *בְּכֹרֵי יָיִם*, in de eerstelingen van de oogst heel de oogst is begrepen en Gode gewijd (vgl. Jer. 2:3!), is in de eerstelingen van de zonen in elke generatie heel het volk begrepen en wordt in die eerstelingen heel het volk Gode gewijd. Het gaat in het verhaal van de toledoth van Terach over *de zoon*, in wie Abraham tot een groot volk zal worden (Gen. 12:2 18:18). Deze zoon is van dit volk om zo te zeggen de eerste van alle eerstelingen. Hij moest God worden gewijd. In deze zoon als eerste van alle eerstelingen zal heel het volk in al zijn generaties eens en voorgoed Gode zijn toegewijd.¹³⁸

Aldus loodst Breukelman zijn lezer stap voor stap richting die ene temidden van de anderen, die tegelijk de anderen, als een pars pro toto, representeert.

II.1.3 De eersteling als gezegende omwille van de anderen

De vraag die tot nu toe bleef liggen, is die naar het waarom en het waartoe. Wat is nu het doel van deze ene bijzondere figuur? Anders gevraagd: wat is volgens Breukelman de reden dat Genesis die eersteling vertellenderwijs zo naar voren schuift? Het eerste antwoord is feitelijk al gegeven: om te definiëren wie Israël is. Breukelman vat samen: ‘In het verhaal van de *סֵפֶר בְּרָאשִׁית* als ouverture tot het geheel van de Tenach geeft Israël een antwoord op de vraag naar zijn identiteit, dat wil zeggen, een antwoord op de vraag: wie zijn wij temidden van alle anderen, wat verbindt ons met hen en wat onderscheidt ons van hen?’¹³⁹ Noemenswaard is de uitwerking hiervan door Benedikt Hensel, die expliciet maakt en uitwerkt wat bij Breukelman enkel in samenvatting aanwezig is. Hij onderscheidt bij de behandeling van de identiteitsvraag de ‘inter-nationale Perspektive’ en de ‘inner-israelitische Perspektive’: in Gen. 1-35 gaat het hoofdzakelijk om het eerstelingschap van Israël temidden van en tegenover de gojim. Daarna, in de Jozef-Juda-cyclus in Gen. 37-50, verschuift de blikrichting naar de verhouding van de broeders onder elkaar, de onderlinge eenheid en solidariteit.¹⁴⁰

¹³⁶ Ibidem. Breukelman noemt Ex. 13:2 en 22: 28-29 en in noot 68 dan nog een reeks teksten uit Exodus, Leviticus, Numeri en Deuteronomium.

¹³⁷ *BT I/2*, 51, citaat van Pedersen, *Israel III-IV*, 301, waar het gaat over het offer van de eerstelingen van de oogst. Pedersen vervolgt daar: ‘This is what gives the first-fruits their importance. They are not the best in the sense that the best developed part of the fruits has been selected; but as the first of the produce they represent the whole; the entire power and blessedness of the harvest are concentrated in them.’

¹³⁸ Idem, 135

¹³⁹ Idem, 50.

¹⁴⁰ Zie zijn gedifferentieerde bespreking in *Die Vertauschung des Erstgeburtsssegens in der Genesis*, 260-314, en *BT I/2*, 16 en 52-53. Hensel leest interessant genoeg – dat dan weer met meer historische interesse dan Breukelman – de Jozef-Juda-cyclus als een reflectie op het conflict tussen Samaria en Juda (p. 292-314); vgl. overigens K.A. Deurloo/W. Veen (red.), *De gezegende temidden van zijn broeders. Jozef en Juda in Genesis 37-50*, Baarn 1995, 176-177. Het genoemde onderscheid tussen het ‘inter-nationale’ en het ‘binnen-

Maar waarin bestaat dan nu die identiteit? Wat maakt het verschil tussen die ene en de anderen? Welnu, met een Hebreeuws woordspel: de בְּכוֹר, de eersteling, is de בְּרוּךְ, de gezegende: ‘in de eersteling concentreert zich de zegen,’ zoals Breukelman op zoveel plaatsen schrijft¹⁴¹. De zegen maakt het verschil. Maar, daarin ligt tegelijk ook de verbinding. Want de zegen is nu juist niet voor de eersteling alleen, die is voor allen. Breukelman spreekt daar op twee manieren over: hij heeft het allereerst en vooral over de eersteling *in wie* allen gezegend worden. Die term komt om te beginnen uit Gen. 12:3, waar JHWH tegen Abram zegt: ‘...in jou (בְּךָ) zullen gezegend worden alle families van de aardbodem’¹⁴². Daarnaast spreekt Breukelman in termen van *deelname* en *deel krijgen* van allen aan de zegen:

Aan deze בְּרוּכָה, die in Abraham en zijn zaad werkzaam aanwezig is, zullen מְשפּחוֹת הָאָרֶץ (‘alle Sippen des Bodens’ 12:3 en 28:4) of zoals in 18:18, 22:18 en 26:4 wordt gezegd: כָּל גּוֹי הָאָרֶץ (‘alle Stämme der Erde’) deel krijgen. Hun deelname aan deze בְּרוּכָה wordt bedoeld zowel met de nif'al van 12:3, 18:18 en 28:4 (וַיְבָרְכֵךָ) als met de hitpā'el van 22:18 en 26:4 (וַיְהַבְרִכֶךָ).¹⁴³

We zagen in de eerste paragraaf al dat het verhaal over de eersteling in Breukelmans weergave geen neutraal verhaal is: de eersteling staat er garant voor dat de geschiedenis van JHWH met zijn mensen heilsgeschiedenis zal zijn. Hier wordt dat des te meer duidelijk. Het is geen neutraal feit dat de eersteling een representerende figuur is, maar dat heeft een heel bepaald inhoudelijk doel: in die ene wordt iets zichtbaar van zegen. Meer nog, in die ene wordt zichtbaar dat de zegen voor allen bestemd is en door die ene zal de zegen ook bij allen terechtkomen. Kort gezegd: die ene is er *omwille van* de anderen, hun ten goede.¹⁴⁴

Dit aspect van de eersteling – dat die er is omwille van de anderen – is zeer uitdagend en roept er als het ware om nader onder woorden gebracht te worden. Meer dan wat Breukelman er zo, aanduidenderwijs, over zegt, is er in zijn werk echter niet te vinden; aan de bespreking van de Jozef-Juda-cyclus, waarin hij dit aspect m.n. uitgewerkt zag, is hij niet toegekomen¹⁴⁵.

Israëlitische’ perspectief moet overigens niet al te schematisch opgevat worden: ook in Gen. 1-35 gaat het bijv. al helemaal om broederschap. De zaken die in het narratief opeenvolgend gethematiseerd worden, hangen inhoudelijk gezien nauw samen.

¹⁴¹ BT I/2, 16.

¹⁴² Idem, 16 en 53-54, waar overigens het in de dogmatiek zo belangrijk geworden paulinische ‘in Christus’ onherroepelijk meeklinkt.

¹⁴³ Idem, 138. Op de hier genoemde teksten zal ik later nog terugkomen, juist omdat de precieze betekenis van de nif'al en de hitpā'el van בְּרַךְ omstreden is. Vandaar vast en zeker ook Breukelmans nadruk erop.

¹⁴⁴ Dat brengt Hensel ertoe te spreken van Israël als zowel ‘Vorbild’ als ‘Segensmittler’ (*Die Vertauschung des Erstgeburtsssegens in der Genesis*, 334; vgl. 280: ‘Erstlingstum in ethischer Dimension’).

¹⁴⁵ Het had § 4 van de studie van Genesis moeten worden, aldus het overzicht van wat nog zou volgen in BT I/2, 188-189. Zie alleen de schetsen op de reeds genoemde pagina’s 16 en 53 en een preek uit 1962 over Gen. 39: ‘Het groot worden van de gezegende’, in *OLW* 5 (1995), 1-18. Op dit aspect van het ‘omwille van’ kom ik uitgebreid terug in het kader van de bespreking van de teksten over de knecht van JHWH, die in Jes. 50 en 52-53 immers juist een voor anderen lijdende gestalte blijkt te zijn (zie hfst. III.4).

II.1.4 De verhouding van de eerste hoofdstukken van Genesis en het geheel: strijdgesprek met de vakgenoten

Een laatste element in Breukelmans Genesisstudies, dat ik hier nog wil bespreken, is de verhouding van Genesis 1-4 en het geheel van de סת"א. In de eerste paragraaf noemde ik al dat Breukelman Genesis als een compositioneel geheel ziet, dat als zodanig onder het opschrift ‘dit is het boek van de verwekkingen van Adam de mens’ (5:1) staat. Wat daaraan in de eerste hoofdstukken vooraf gaat, is niet een apart eerste gedeelte, maar functioneert als ouverture: het scheppingsverhaal (1:1 – 2:3) en het complex verhalen over de mens op de akker (2:4 – 4:26), twee delen die door Breukelman de eerste en de tweede *achtergrond* voor de סת"א genoemd worden, waarmee hij benadrukt dat die eerste verhalencomplexen niet op zichzelf staan, maar dat ze onder woorden brengen waar het in het geheel om zal gaan¹⁴⁶. Breukelman maakt dus een onderscheid tussen de volgorde van de vertelling en de orde van de inhoud. In zijn eigen woorden:

De volgorde van de themata, die besproken worden, is derhalve: de hemel en de aarde → de mens → Israëel. Om het verkondigende verhaal van het boek Genesis te verstaan moeten we echter de volgorde omkeren en in tegengestelde richting ons bewegen: Israëel → de mens → de hemel en de aarde; want het is vanuit Israëls existentie coram deo op de ארץ die God hun gaf, dat in Genesis 2:4 – 4:26 over האדם op de אדמה wordt gesproken, en het is eveneens vanuit Israëls existentie op de ארץ die God hun gaf, dat in Genesis 1:1 – 2:3 over ‘Schöpfung als göttliche *Landgabe*’ wordt gesproken...¹⁴⁷

Met deze these zet Breukelman zich af tegen een groot deel van de oudtestamentici van zijn dagen¹⁴⁸. Consensus was (en is) immers dat Genesis uit twee delen bestaat, de zgn. ‘Urgeschichte’ in Gen. 1-11 en de ‘Vätergeschichte’ in 12-50. En hoe men ook maar de samenhang tussen die twee formuleert – Breukelman citeert een aantal commentatoren die melden dat de twee delen niets met elkaar te maken hebben en dus geheel apart uitgelegd moeten worden¹⁴⁹ –, het punt is dat men met dit onderscheid meteen ook een scheiding aanbrengt tussen de *universele* inzet van het boek Genesis en het *particuliere* vervolg. Het begint bij het algemene verhaal van heel de mensheid en het gaat daarna naar het bijzondere verhaal van Israëel. In de structuur zoals Breukelman die uiteenzet, zijn die twee echter op elkaar betrokken; daarin is het bijzondere verhaal van Israëel de inzet, waarin het algemene verhaal van de mensheid tegelijk helemaal meekomt:

¹⁴⁶ Zoals we al zagen, gebruikte Breukelman de term ‘ouverture’ graag, zoals voor de eerste hoofdstukken van het Lukas- en het Matteüsevangelie (zie *BT III/1*) en voor Genesis en Matteüs (als ouvertures tot respectievelijk de gehele Tenach en het Nieuwe Testament, zie *Gesprekken*, 133). Daardoor valt op dat hij Genesis 1-4, voor zover ik het heb kunnen nagaan, nu juist niet als ouverture aanduidt. Het begrip zou hier m.i. goed passen, zoals ook de redactie van *BT I/3* Breukelmans bespreking van de betreffende stukken onder de titel *Ouvertures van Genesis* uitgegeven heeft (helaas zonder verantwoording van deze keuze).

¹⁴⁷ *BT I/2*, 11.

¹⁴⁸ Met dien verstande dat Breukelman m.n. de Duitstalige oudtestamentische wereld voor ogen had.

¹⁴⁹ *BT I/2*, 65-66, waar m.n. de teleurstelling opvalt waarmee Breukelman Benno Jacob noemt: ‘Zelfs Benno Jacob heeft zich laten misleiden.’ Van deze Joodse exegeet had Breukelman kennelijk anders verwacht.

We moeten dus zeggen: het verhaal van de אֱלֹהִים is in zijn geheel ‘Urgeschiede’ en deze ‘Urgeschiede’ is in haar geheel ‘Vätergeschiede’. [...] En daar moet dan aan worden toegevoegd, dat ook de onderscheiding tussen ‘universalisme’ eerst (in de ‘Urgeschiede’) en ‘particularisme’ daarna (in de ‘Vätergeschiede’) geheel onjuist is. Immers, direct al aan het begin van de אֱלֹהִים wordt in Genesis 5 heel onze aandacht geslacht voor geslacht geconcentreerd op één in het bijzonder temidden van alle anderen, op de eersteling namelijk als de gezegende.¹⁵⁰

Na deze zinnen geeft Breukelman aan hierop terug te zullen komen bij de bespreking van de eerste hoofdstukken in wat hij dan voor ogen heeft als § 5. Wat daarvan voltooid was, is later uitgegeven in *BT I/3*. Daarin gaat het inderdaad nogmaals over dit punt, en wel in de bespreking van de ‘overgangsperskooop’ Gen. 4: 25-26¹⁵¹. Op grond van verschillende waarnemingen van details in de tekst – hij noemt o.a. de overgang van het themawoord אָדָם, ‘de mens’, naar de eigenaam אָדָם, Adam, ‘mens’, en de zin ‘toen begon men de naam JHWH uit te roepen’, die een verband legt met wat Abram doet in 12:8 en 13:4 –, komt Breukelman te spreken over de samenhang van de delen, waarbij, zoals gezegd, de ‘ouverture’ als achtergrond voor het geheel dient. Dat wil zeggen dat de eerste hoofdstukken bij voorbaat vertellen waar het uiteindelijk in het geheel om zal blijken te gaan: gaat het wat worden met de mens die leeft op de aarde onder de hemel? Dat is de vraag die opgeroepen wordt, om in het geheel van de אֱלֹהִים beantwoord te worden. ‘...in Israël gaat het om de mens. Heel de problematiek van de mens op de akker voor Gods aangezicht zal daar thematisch aan de orde zijn om tot een oplossing te worden gebracht. Dat is de zin van Israëls existentie temidden van de volkeren.’¹⁵² Om nog iets meer van zijn denktrant te laten proeven, is het zinvol om deze handgeschreven opmerking te citeren, die Breukelman aan enkele exegetische aantekeningen over de eersteling in Genesis toevoegde:

Het gaat dus niet slechts om een aspect van het menszijn, om een krachtig gerealiseerde algemeen menselijke mogelijkheid, bijv. om de homo religiosus tegenover de homo sapiens, of de homo faber, de homo ludens, de homo ridens. Eerder zou men moeten zeggen: het gaat om hem, die de mens onder de mensen is, vere homo. De op unieke wijze representatieve mens, om hem dus in/aan wie het voor alle anderen duidelijk zal worden wat het te betekenen heeft een mens te zijn. Niet zomaar in de mensheid als geheel wordt dat openbaar, maar in deze éne in hun aller midden, die als de ware mensen-zoon de ganse mensheid op de aarde coram deo representeert.¹⁵³

¹⁵⁰ Idem, 66-67. Dick Boer zet overigens een interessant vraagteken bij deze door Breukelman beschreven verhouding van particulier en universeel. Hij meent dat Genesis 2 niet een *locus de homine* biedt, maar meteen al een *locus de homine israelitico*; volgens hem gaat het daarin niet om de mens in het algemeen, maar om een bepaalde mens: de mens die uit het stof wordt getild (Gen. 2:7) is de arme, de verdrukte, de mens gezien vanuit Israël. (D. Boer, ‘Uit het stof opgericht. Notities bij de Bijbelse antropologie (Genesis 2-4)’, in: Spronk, K., *Genesis*, ACEBT 27 (2012), 51-62.)

¹⁵¹ *BT I/3*, 151-159 en 230-240, vgl. 300-302.

¹⁵² Idem, 153.

¹⁵³ In i061 (doos 19); ik vond een praktisch gelijklopende aantekening ook nog in i039. Vgl. *BT I/3*, 153 en 285, waar eveneens, maar beknopter, aan het christologische ‘vere homo’ (waarlijk mens) gerefereerd wordt.

Zo gaat het, aldus Breukelman, in het geheel van het boek Genesis in universele zin om de mens, maar wel van meet af aan vanuit het oogpunt van het particuliere, vanuit het bijzondere verhaal van Israël. Alleen, juist dat ‘van meet af aan’ was dus omstreden, om niet te zeggen, een knuppel in het hoenderhok van de oudtestamentische wetenschap, die zeker toen nog volledig in beslag genomen was door de ‘bronnentheorie’ die het ontstaan van de Pentateuch moest verklaren en die Genesis daarmee heel anders structureerde en uitlegde. Het waren werelden van verschil. Toch zocht Breukelman voortdurend het gesprek – vooral ook wel de confrontatie – met zijn mede-exegeten, getuige de vele excursen en voetnoten¹⁵⁴. Het meest uitgebreid vindt men dit gesprek gedocumenteerd in het ‘Gesprek met Claus Westermann’, de zgn. ‘stoomscriptie’ die in 1968 voor het doctoraal examen ingeleverd diende te worden¹⁵⁵.

Ik zal het wat dit betreft hierbij laten¹⁵⁶, wel is het voor dit onderzoek van belang goed voor ogen te hebben waar het voor Breukelman vooral om gaat. Dat is namelijk niet zozeer de vraag wie de mooiste of de beste structuur van de tekst gevonden heeft. Het springende punt is dat de gangbare uitleg Genesis leest als een historisch relaas (hoezeer ook door verschillende bronnen geconstrueerd): het begint bij het begin van de geschiedenis, en in die algemene geschiedenis gebeuren vervolgens bijzondere dingen met de aartsvaders van het volk Israël. Breukelman wil daarentegen van het bijzondere uitgaan en benadrukt, ‘dat het ook in het genealogische verhaal van de אֲבוֹת als ouverture tot het geheel van de Tenach over *het geschieden* van een heel bepaalde dābhār gaat: de wording van Israël temidden van de volkeren op de aarde.’¹⁵⁷ In mijn woorden: wat er op het spel staat, is wat de bepalende factor is. Als het bijzondere, het verhaal over Israël, in het kader van de algemene geschiedenis en een universele visie op de mens staat, dan is dat kader bepalend. Alleen als je vanuit het bijzondere naar het algemene toe denkt en leest, krijgt het bijzondere (Israël) de functie om op een bepaalde manier, onderscheidend,

¹⁵⁴ Zie bijv. *BT I/2*, 94-100 en *BT I/3*, 240-263.

¹⁵⁵ Opgenomen in *BT I/3*, 298-338.

¹⁵⁶ Gerard van Zanden heeft dit gesprek cq. deze confrontatie uitgebreid gereconstrueerd aan de hand van de bespreking door C. Houtman van Breukelmans exegetische werk (*Bij het begin beginnen*, 205-219). Interessant zou m.i. ook het gedachtenexperiment zijn, hoe het gesprek vandaag zou verlopen, zo’n drie decennia na het verschijnen van Breukelmans eerste boek over Genesis, temeer omdat het landschap van de oudtestamentische wetenschap sindsdien veranderd is. Dat is om te beginnen veel gefragmenteerder dan 25 jaar geleden, maar tegelijk is er zeker meer aandacht gekomen voor de literaire, compositorische eenheid van Bijbelboeken; zie Hensel, *Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis*, 36-42 en 319-326, die de inzichten van Breukelman in de context van de recente resultaten van het Pentateuch-onderzoek plaatst en een poging doet deze met elkaar in gesprek te brengen. Dat gesprek blijft echter moeizaam. Ten onzent hebben recentelijk Hendrik Koorevaar en Mart-Jan Paul de toledot-structuur van Genesis als een van de uitgangspunten van hun Bijbelse Theologie genomen: *Theologie van het Oude Testament. De blijvende boodschap van de Hebreeuwse Bijbel*, Zoetermeer 2013², 65-68. Hun visie is op een bepaalde manier verwant, maar blijft opmerkelijk genoeg zonder enige verwijzing naar Breukelman, die uiteraard geen patent op deze indeling van Genesis had, maar die in de manier waarop hij deze centraal stelde toch wel een unieke positie innam.

¹⁵⁷ *BT I/2*, 67. Zie ook ‘Geschiedenis als theologisch begrip’, *BT IV/2*, 192-193 en *Gesprekken*, 109-110 (e.v.a.p.)

kritisch, te definiëren wat het algemene (de mens, de geschiedenis) is of zal zijn¹⁵⁸. Wat is Israël, wie is de mens, wie definieert wie? Dat is waar het om gaat en dat lijkt me inderdaad – daar heeft Breukelman mijns inziens gelijk in – een kwestie van belang.

¹⁵⁸ Vgl. Reeling Brouwer, 'De geschiedenis van de vaders en de moeders...', 121.

II.2 Simplex cognitio: de inspiratie van Karl Barth

II.2.1 Breukelmans verwijzing naar de begrippen ‘Partikularität’ en ‘Universalität’ bij Barth

In het tweede hoofdstuk van dit deel zal ik inzoomen op de manier waarop Breukelman in zijn ontwikkeling van het pars pro toto-begrip op de theologie van Karl Barth teruggrijpt. Daarmee wend ik me tot het dogmatische werk van Breukelman.¹⁵⁹ In een eerste paragraaf loop ik de belangrijkste plaatsen langs waar hij expliciet naar het werk van Barth verwijst op het punt van de verhouding van particulier en universeel. In de volgende zal ik zelf nagaan hoe de begrippen bij Barth functioneren. Daarmee kom ik tenslotte in een laatste paragraaf weer terug bij Breukelman.

II.2.1.1 BT I/1, Schrift-lezing

De eerste verwijzing die we tegenkomen, is gelijk in het eerste cahier van de *Bijbelse Theologie*. Het gaat hier niet om een gesprek met Barth, maar enkel om een verwijzing naar een aantal tekstplaatsen in een voetnoot. De context waarin het hier over het pars pro toto gaat, is echter interessant genoeg om toch even bij stil te staan. Breukelman opent met het opstel ‘Omschrijving van het begrip “Bijbelse Theologie”’. Hij beschrijft dat de bijbelse getuigen geen expliciete theologie hebben, maar dat ze wel degelijk zeer bewust en precies onder woorden brengen wat er verkondigd moet worden. De taak van de uitlegger van de teksten is om de impliciete theologie expliciet te maken, zodat die vervolgens als raamwerk kan gaan functioneren waarbinnen de afzonderlijke teksten uitgelegd kunnen worden. Ook hier valt dan de term die zo dankbaar van Martin Buber overgenomen wordt: de taal van de Bijbel is ‘Sprache der Botschaft’. Wil zeggen:

Het gaat in de bijbelse teksten over wat er geschiedde tussen God en Israël op de ארץ, die Hij hun gaf. Deze geschiedenis van God met Israël op het land, dat Hij hun gaf, is pars pro toto de geschiedenis van God-met-ons allen בכל הארץ, op de ganse aarde.¹⁶⁰

Dat is een zin die inmiddels bekend in de oren klinkt. Maar de context maakt wat uit. Dit wordt nu op deze plaats gezegd, om het gewicht van het bijbelse spreken aan te duiden: ‘De bijbelse

¹⁵⁹ Over de verhouding van exegese en dogmatiek bij Breukelman, zie Van Zanden, *Bij het begin beginnen*, 74-78 en de kritisch-aanvullende opmerkingen van M. Elbers, ‘Bij het begin beginnen: Gerard van Zanden over Breukelman’ in: *In de Waagschaal* 49/2 (februari 2020), 20-23.

¹⁶⁰ BT I/1, 16. Het is bij deze zin dat Breukelman, in voetnoot 55, een aantal teksten van Barth noemt: *Dogmatik im Grundriss*, p. 86 (met twee uitroepetekens), *Kirchliche Dogmatik IV/1*, p.182, *KD IV/3*, p. 53, 61 en 322, *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 28 en 31 en *KD IV/4*, p. 23. Breukelman kan hier zonder verdere aankondiging naar Barth verwijzen, omdat hij in het voorafgaande (12-13) al uitgebreid heeft benoemd dat hij in zijn verstaan van de begrippen ‘theologie’ en ‘bijbelse theologie’ aansluit bij hoe Barth daarover spreekt.

getuigen hebben gesproken vanuit het besef, dat deze geschiedenis dé geschiedenis is.’¹⁶¹ Dat is de reden dat het er voor de bijbelse vertellers op aan komt zo precies mogelijk te formuleren: ‘Door heel de wijze waarop deze getuigen tot ons spreken geven zij blijk, dat zij wisten waarover zij het moesten hebben, en geven zij ook blijk, dat zij wisten, dat wat ze gezamenlijk te zeggen hadden, voor de ganse mensheid was bestemd.’¹⁶² Kortom, het pars pro toto-karakter van het bijbelse getuigenis is de reden dat de bijbelse getuigen zo bewust, zakelijk en gedisciplineerd spreken: juist vanwege de universaliteit van het bijzondere dat er aan de orde is. En dat legt op zijn beurt weer een hele verantwoordelijkheid bij de hedendaagse uitleggers en vertolkers, aldus Breukelman, namelijk om met zo’n zelfde precisie de teksten te benaderen.

II.2.1.2 BT IV/1, De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn

Een volgend, uitgebreider aansluiten bij Barth vinden we in het ‘Calvijn-cahier’¹⁶³; daarmee komen we in het centrum van Breukelmans systematische werk terecht. Breukelman, sprekend over het pars pro toto, citeert Barth in de tweede paragraaf van het eerste hoofdstuk onder de titel: ‘De breuk met de traditie van het theologisch dualisme in de theologie van Karl Barth’¹⁶⁴. We krijgen hier in kort bestek goed voor ogen wat Breukelmans hele *Anliegen* is. Hij bespreekt eerst de denkstructuur die zijns inziens in de geschiedenis van het protestantisme steeds weer bepalend is, namelijk dat het algemene – de geschiedenis, de natuur, de rede – als criterium fungeert bij het verstaan van het bijzondere van de openbaring¹⁶⁵. Met dit schema breekt Karl Barth radicaal. Terecht, zegt Breukelman, want:

In heel het bijbels getuigenis is alles even bijzonder en al dat bijzondere is dan als zodanig tegelijk het algemene. De kracht en het geheim van het bijbelse universalisme is gelegen in het radicale bijbelse particularisme.¹⁶⁶

Verderop in dezelfde paragraaf onderstreept Breukelman nogmaals deze focus op het bijzondere, als hij ingaat op wat Barth de ‘christologische Konzentration’ in zijn werk noemt.¹⁶⁷ Na een citaat uit Barths schets van de ontwikkeling van zijn eigen theologie (‘How my mind has changed 1928-1938’), waarin Barth deze christologische concentratie noemt, voegt Breukelman toe:

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Idem, 17.

¹⁶³ We bladeren verder in de *Bijbelse Theologie*, maar gaan terug in de tijd. Het deel Schrift-lezing is uit 1980, terwijl de betreffende tekst uit het postuum uitgegeven boek over Calvijn uit de jaren 1972-1974 is.

¹⁶⁴ *BT IV/1, De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn*, Kampen 2003, 51-77. Een groot deel van deze paragraaf werd eerder gepubliceerd als een van de ‘Drie fragmenten’ in de bundel *Verwekkingen*, Amsterdam 1976, en in *BT IV/2, Theologische opstellen*, 239-253.

¹⁶⁵ *BT IV/1*, 54. Vgl. wat Breukelman zegt over de verhouding van de theologie van de ‘orthodoxe vaders’ en van de ‘opstandige zonen’ onder het kopje ‘universeel en particulier’ op p. 467-468 (de ordening van de verschillende paragrafen berust daar op reconstructie van de redacteur).

¹⁶⁶ Idem, 67. Na deze zinnen volgt er een hele serie citaten uit Barths *Kirchliche Dogmatik*. Voor de meebladerende liefhebber: naast de teksten die in *BT I/1* genoemd worden (zie noot 3), vinden we hier nog: *KD I/2*, 36, *KD II/2*, 51-64, *KD IV/1*, 140-145, 182 en 193 en *KD IV/2*, 25-28.

¹⁶⁷ *BT IV/1*, 76.

Deze ‘christologische concentratie’ impliceerde echter ‘die Aufnahme Israels in die Theologie’, het functioneren van de Tenach als raam waarbinnen het apostolische kerugma moet worden uitgelegd, het spreken over de éne geschiedenis van Gods vele daden als ‘Ermöglichung, Erfüllung und Vollendung’ van de geschiedenis van het ene Verbond der genade.¹⁶⁸

Een zin die typerend is voor Breukelmans project. Hij benadrukt: deze christologische concentratie is geen louter nieuwtestamentische aangelegenheid, maar – daarop slaat Breukelmans nadrukkelijke ‘echter’ – die is een zaak van heel de Bijbel. Tenach en het apostolisch kerugma vertellen samen één verhaal; er zijn niet verschillende geschiedenissen die elkaar opvolgen en waar de geschiedenis van Christus dan het hoogtepunt van is (wat overigens ook een vorm van christologische concentratie zou kunnen zijn), maar er is alleen die ene geschiedenis van het ene verbond, dat in Jezus Christus vervuld en voleindigd wordt. Dit laatste neemt Breukelman zo van Barth over, maar het is zoals gezegd kenmerkend voor zijn eigen werk, dat hij er geen misverstand over wil laten bestaan dat de Tenach de centrale plaats inneemt¹⁶⁹.

In hoofdstuk V van het Calvijncahier tenslotte komt Breukelman in de tweede paragraaf op het werk van Barth terug. In § 2.2 wordt een aantal aspecten van Barths theologie samenvattend op een rij gezet. Onder punt 4, ‘Particulier en universeel’, gaat het over de leer van de verkiezing als de *locus* bij uitstek waarin de ‘christologische concentratie’ het een en het al is.¹⁷⁰ Inderdaad is de centraliteit van Jezus Christus typerend voor de verkiezingsleer zoals die door Barth is ontwikkeld.¹⁷¹

¹⁶⁸ Ibidem; met de zin ‘die Aufnahme Israels in die Theologie’ verwijst Breukelman naar de dissertatie van F.W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.

¹⁶⁹ Barth is zich uiteraard zeer bewust van de oudtestamentische achtergrond van het begrip van het verbond, maar het is toch wel Breukelman die het tot uitgangspunt van de Bijbelse Theologie maakt om consequent van het Oude Testament uit te gaan. *BT II/1, Debarim*, de studie naar de woordwereld van de Tenach, is mede bedoeld als aanvulling en misschien zelfs wel enigszins als correctie op Barths leer van de eigenschappen Gods in *KD II/1* (aldus Rinse Reeling Brouwer in gesprek). Je zou kunnen zeggen dat de eenheid van de Schrift voor Barth ligt in de aanwezigheid van de Messias, voor Breukelman in de voorrang van de Tenach. Twee posities die elkaar niet uitsluiten, maar wel een accentverschil laten zien. Dat Barth zich in de concentratie op de Schrift van Israël wel kon vinden, blijkt overigens uit het verslag van de discussie tussen Breukelman en Jüngel tijdens de studiedagen in 1967 ter gelegenheid van Barths tachtigste verjaardag, over de vraag of het Oude Testament zelfstandigheid heeft t.o.v. het Nieuwe en of Israël voorrang houdt t.o.v. de gojim, waarover Eberhard Busch opmerkt: ‘er [Barth, MV] habe in diesem Streit grundsätzlich auf der Seite Breukelmans gestanden.’ (*Karl Barth GA 28, Gespräche 1964-1968*, Zürich 1997, 398. Zie ook de bijdrage van Busch met de veelzeggende titel ‘Frans Breukelman – Tenach’ in *Eén zo’n mannetje*, 166-168.)

¹⁷⁰ *BT IV/1*, 484.

¹⁷¹ Zie hieronder § II.2.2.1.

II.2.1.3 BT IV/2, *Theologische opstellen: Dogmatiek als hermeneutiek*

Als we het volgende deel van de *Bijbelse Theologie* erbij nemen, vinden we opnieuw een bespreking van de christologische concentratie in het werk van Barth; het is tegen het einde van het opstel ‘Dogmatiek als hermeneutiek’¹⁷² dat er samenvattend vijf aspecten van Barths theologiseren genoemd worden, die Breukelman van beslissend belang acht. Nadat hij op verschillende manieren heeft stilgestaan bij de focus op het bijzondere bij Barth, noemt hij als vijfde aspect ‘het intensieve universalisme’, een term die aan een vroeg opstel van Barth ontleend wordt, namelijk aan ‘Die reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe’ uit 1923. Barth schrijft hier over de karaktertrek van de ‘reformierte’ traditie om het héle menselijke bestaan te zien als door God bevraagd en aangesproken, kortom over de ‘reformierte *Universalismus* [...], der weniger extensiver als intensiver Universalismus ist: das Wagnis und der Zwang, mit Gott aufs Ganze zu gehen.’¹⁷³

Nu is het niet meteen duidelijk waarom Breukelman juist deze tekst van Barth aanhaalt. De denkfiguur van het bijzondere dat als zodanig universele gelding heeft, alsmede die genoemde ‘christologische concentratie’, vinden we hier nog niet zo uitgewerkt als in later werk. Breukelmans commentaar doet vermoeden dat het hem vooral om de term op zichzelf gaat en minder om de context. Hij schrijft: ‘Geen woord kan datgene treffender tot uitdrukking brengen, wat nu ook voor het bijzondere van zijn eigen (gereformeerde) leer karakteristiek is, als [sic] dit woord ‘intensiver Universalismus’.’¹⁷⁴

Tenslotte wijs ik nog op een langere voetnoot bij deze alinea’s in ‘Dogmatiek als hermeneutiek’. Ook hier wijst Breukelman namelijk op de ecclesiologische consequentie. Hij schrijft:

Hoe zij (behalve pastorale theologie!) *theologie van het apostolaat* is! Bij het inaugureren, continueren, vervullen (in de verzoening) en voleinden (in de verlossing) van de verbondsgeschiedenis is het deze God om ‘die ganze Welt’ (KD II,2 § 34 Leitsatz!) en om ‘jeden Menschen und die ganze Welt’ (KD II,2 § 35 Leitsatz!) te doen [...] Alles loopt uit op ‘die Sendung der christlichen Gemeinde’ en ‘das Leben in der Hoffnung, ‘das Weltgeschehen’!¹⁷⁵

Kortom, hoewel Breukelman dit ecclesiologische aspect nergens apart thematiseert, blijkt wel dat hem er veel aan gelegen is. Het is goed mogelijk dat Breukelman hier impliciet verwijst

¹⁷² Wederom geldt dat we naar een volgend deel van de *Bijbelse Theologie* gaan, maar teruggaan in de tijd: ‘Dogmatiek als hermeneutiek’ is uit 1957.

¹⁷³ ‘Die reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe’, oorspronkelijk uitgegeven in de bundel *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1925, nu in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Gesamtausgabe 19*, Zürich 1974 (202-247), 244.

¹⁷⁴ BT IV/2, 70. Wat die context betreft: het genoemde artikel van Barth gaat terug op een voordracht voor de ‘Hauptversammlung des reformierten Bundes’ in Emden in september 1923. Hij ‘verwijft’ de lutheranen een verengde kijk op Christus, waarin het enkel draait om de relatie van God en de enkeling en waarin de eschatologie en het werken van de heilige Geest tekortkomen. Daartegenover plaatst hij dus het universalisme in de gereformeerde leer.

¹⁷⁵ Ibidem, noot 293.

naar de aandacht die er begin jaren vijftig in de Nederlandse Hervormde Kerk voor het apostolaat was. Dat had mede onder invloed van A.A. van Ruler, van wie in 1953 een boekje verscheen met precies deze titel: *Theologie van het apostolaat*, een belangrijke plek in de nieuwe kerkorde gekregen.¹⁷⁶

II.2.2 Ontwikkeling van de verhouding van bijzonder en algemeen bij Barth

In deze tweede paragraaf zal ik, zoals aangekondigd, Breukelman even laten wachten en zelf Barth proberen te volgen in de manier waarop hij de verhouding tussen het bijzondere en het algemene formuleert. Waar nodig zal ik wat grote lijnen schetsen, maar met name zal ik kijken naar hoe de begrippen ‘Partikularität’ en ‘Universalität’ voorkomen, naar de plaatsen waar het bijzondere en het algemene expliciet met elkaar in verband gebracht worden alsmede naar de exegetische excursen die daarmee samenhangen. Als we ons zo door de verschillende delen van de *Kirchliche Dogmatik* en aanpalend werk voortbewegen, komen we gaandeweg verschillende wijzen van spreken en kleine verschuivingen in de formuleringen op het spoor.

II.2.2.1 Christologische Konzentration: de verkiezingsleer

We zagen al dat, als Barth gevraagd wordt hoe zijn inzichten in het decennium 1928-1938 veranderd zijn, hij wijst op de christologische focus in zijn werk: ‘...ich möchte sie als christologische Konzentration bezeichnen’¹⁷⁷. Als beslissend in deze ontwikkeling noemt hij het schrijven van zijn boek over het Godsbewijs bij Anselmus van Canterbury, *Fides quaerens intellectum* uit 1931, en als documentatie ervan de eerste twee banden van de *Kirchliche Dogmatik*. Verschillende interpreten van het werk van Barth wijzen er echter op dat deze christologische concentratie in de uitwerking van de verkiezingsleer (‘Gnadenwahl’) pas echt tot bloei komt¹⁷⁸. *KD II/2* ziet in 1942 het licht, maar Barth is tussen 1936 en 1939 al intensief met het thema van de verkiezing bezig. Als ‘scharniermoment’ wordt wel het Calvijn-congres in juni 1936 in Genève gezien, waar Pierre Maury een voordracht houdt, waarin de leer van de

¹⁷⁶ De genoemde nieuwe aandacht voor het apostolaat is niet denkbaar zonder de impuls die er in die tijd van de theologie van Barth uitging (zie verderop I.2.4.4 over Barths ecclesiologie). Overigens heeft Breukelman zich ook nog in een andere context, nl. in het geding om de Bijbelvertaling, over het thema apostolaat uitgelaten. Zie het hoofdstuk ‘Bijbelvertaling en apostolaat’ in BT II/2, 497-518. En op nog weer een andere manier, nl. sprekend over het gesprek met de zgn. ongelovigen, in *Gesprekken met Frans Breukelman*, 145 (daar overigens zonder het begrip apostolaat te noemen).

¹⁷⁷ ‘How my mind has changed’, in: *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960 herausgegeben von Karl Kupisch*, Berlin 1961 (181-209), 186.

¹⁷⁸ Zie m.n. de klassieker van B.L. McCormack, *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford 2004², 453-463. En: E. van ’t Slot, ‘Die christologische Konzentration: Anfang und Durchführung’, in: ZDTh 61 (2015/1), *Die Menschlichkeit Jesu Christi in neuem Licht*, 12-31, m.n. 25-28.

predestinatie geheel in het licht van de christologie gezet wordt¹⁷⁹. In dat spoor gaat Barth verder als hij Jezus Christus zowel het object als het subject van de verkiezing noemt: ‘Jezus Christus der Erwählende und der Erwählte’¹⁸⁰. Heel bewust kiest Barth daarmee een ander uitgangspunt dan zo goed als heel de christelijke traditie¹⁸¹. Dat ‘andere’ zit hem erin dat Barth consequent van het bijzondere uitgaat. In § 32.2, ‘Die Begründung der Erwählungslehre’, benoemt hij dit om te beginnen aan de hand van een aantal ‘Abgrenzungen’¹⁸²: De verkiezingsleer kan (1) niet ontvouwd worden op grond van de kerkelijke traditie noch op (2) de veronderstelde didactische of pedagogische bruikbaarheid. Maar belangrijker nog, ook (3) de menselijke ervaring kan niet het uitgangspunt zijn, omdat men dan vanuit de mens in het algemeen zou denken. En tenslotte (4) wil Barth niet van een algemeen goddelijk almachtsbegrip uitgaan.¹⁸³ Na deze ‘Abgrenzungen’, waarmee elk veralgemeniserend, abstract denken op afstand gehouden worden – ‘*Latet periculum in generalibus!*’ schrijft Barth samenvattend¹⁸⁴ –, wendt hij zich tot het positieve antwoord op de vraag wat dan het uitgangspunt voor de verkiezingsleer moet zijn. Dat moet een zo concreet mogelijk spreken zowel over God als over de mens zijn, dat is om precies te zijn een spreken over de God van Israël, de God die met dat heel bepaalde volk in zee gaat. Die bijzondere God, die is vervolgens ook degene die de wereld regeert, geschapen heeft en leidt:

Es ist aber sein Weltregiment doch schlechterdings nur die Verlängerung, die Konsequenz, die Anwendung und Entfaltung seines Regiments in jenem besonderen Raume. Er tut alles

¹⁷⁹ Barth doet zelf vrij uitgebreid verslag van de conferentie, *KD II/2*, 207-214. Vgl. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf, nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1976², 291, en zie McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 455-458, voor de grondige en overtuigende analyse van de beslissing die hier valt.

¹⁸⁰ *KD II/2*, 101, titel van § 33.1.

¹⁸¹ Zoals Barth in het voorwoord schrijft: ‘Er [de inhoud van het boek, MV] ist darum ein besonderer, weil ich das Gelände der theologischen Tradition hier noch viel mehr loslassen mußte als in dem ersten Teil dieser Gotteslehre,’ Idem, VIII.

¹⁸² Idem, 37. Voor de hier volgende korte weergave van § 32.2 heb ik veel ontleend aan M. Elbers, ‘*Want niet allen uit Israel zijn Israel*’. *Over de interpretatie van ‘Israel’ in Romeinen 9-11*, Amsterdam 2001 (doctoraalscriptie UvA), 64-67.

¹⁸³ Idem, 47. De plaats van de verkiezingsleer in het geheel van de KD zegt wat dit betreft al zeer veel. Een van de klassieke mogelijkheden is dat de verkiezing in het kader van de voorzienigheid staat: de verkiezing is dan een verbijzondering, een toepassing van Gods voorzienig bestel. Bij Barth staat de verkiezingsleer midden in de Godsleer als het een en het al, als ‘Summe des Evangeliums’ (p. 1, Leitsatz en 11) en volgt de voorzienigheidsleer ‘pas’ in het kader van de scheppingsleer in *KD III/3*. Vgl. § 32.3: ‘Die Stellung der Erwählungslehre in der Dogmatik’, 82-100.

¹⁸⁴ *KD II/2*, 51: een woord dat Breukelman graag citeert, waarbij hij erop wijst dat het een contaminatie is van de twee latijnse zegswijzen ‘latet anguis in herba’ (‘er schuilt een adder onder het gras’) en ‘periculum in mora’ (‘er zit gevaar in uitstel’), zie *BT IV/1*, 68 en vgl. *BT IV/2*, 193: ‘Hier bespreken we het spreukje van Karl Barth: *latet...*’ Overigens deel ik niet de verbazing van redacteur Leo Lagendijk die in voetnoot 13 opmerkt: ‘Vreemd genoeg wordt dit ‘spreukje’ [...] helemaal niet besproken.’ Het betreffende artikel ‘Geschiedenis’ als theologisch begrip’ is immers de schriftelijke weerslag van een toespraak; ik ga ervanuit dat het hier om een *reminder* voor de spreker zelf gaat.

Allgemeine um jenes Besonderen willen und umgekehrt: durch jenes Besondere, ja in und mit ihm selber alles Allgemeine.¹⁸⁵

Barth werkt hiermee toe naar een nog toegespitster spreken: de hele geschiedenis van deze God met zijn volk komt namelijk samen in de ene naam Jezus Christus. Hij is het in wie de kiezende God zich kenbaar maakt. En tegelijk wordt in Jezus Christus de ware, gekozen mens zichtbaar. God is onder de naam Jezus Christus mens geworden en als zodanig representant van het gehele volk Israël, waarmee tevens dat bijzondere volk Israël geworden is tot hoop, belofte, uitnodiging en roeping – en daarmee overigens ook als vraag, opdracht en gericht – voor alle volken¹⁸⁶. Maar dit representatieve karakter, dat wil zeggen, de universaliteit van dit gebeuren, kan dus nooit losgemaakt worden van de bijzonderheid van deze ene naam.

Tot zover de weergave van dit gedeelte. Ik noteer de waarneming, dat Barth het woord ‘representant’ reserveert voor de verhouding tussen Jezus Christus en Israël: deze ene mens staat, representatief, voor dit volk. *Vervolgens* krijgt dit volk Israël betekenis voor de gehele mensheid, in de formulering van Barth dus als hoop, belofte, enzovoort. Dat is opmerkelijk te noemen; klassiek is immers het idee dat God in Christus de menselijke natuur aangenomen heeft, maar Barth begint zijn gedachtengang bij de relatie tussen deze mens en dit volk. God is niet mens-in-het-algemeen geworden, maar om te beginnen deze mens-van-Israël.

Daarmee komen we bij de kleine letters op p. 58-62, waarin deze lijn nog eens bijbels-theologisch neergezet wordt. Op vier pagina's gaat hij de hele Bijbel door om op de concentratie op het bijzondere te wijzen. Als hij bij de eerste hoofdstukken van Genesis begint, is het zeer interessant dat ook hij, maar zonder dat expliciet te maken, niet uitgaat van een scheiding tussen *Urgeschichte* en *Vätergeschichte*. De Bijbel begint, aldus Barth, niet met een algemeen menselijk verhaal, maar van meet af aan staat er iets bijzonders op het spel:

Wohl erzählt sie uns zuerst von Adam als von dem Stammvater und Repräsentant dieses Ganzen. Aber der weitere Verlauf ihres Berichts stellt es sofort klar, daß es nicht etwa auf universale Weltgeschichte und nicht auf deren Probleme als solche abgesehen ist. Sondern von Adam werden wir unter bloß beiläufigen Seitenblicken auf die übrige Fortpflanzung und Ausbreitung der Menschheit alsbald zu Noah, von Noah zu Abraham und von Abraham zu Jakob-Israel, wir werden mit größter Bestimmtheit aus der Weite in die Enge geführt, und hier und also wiederum in der Besonderheit spielen sich die Dinge ab, die die Bibel vom Menschen zu berichten hat.¹⁸⁷

Maar, zo gaat Barth verder, hiermee is nog niet alles gezegd. Het verhaal is nog niet uit als Israël op het toneel verschenen is: ‘Kaum existiert es ja als Volk in diesem Sinn, so beginnt auch schon wieder die Sonderung in seiner eigenen Mitte’¹⁸⁸. Het bestaan van dit bijzondere volk is geen eindpunt, maar een *teken* in de geschiedenis van de God van Israël met zijn mensen; een geschiedenis die voortgaat en steeds verder verbijzondert. Barth benoemt in die voortgaande geschiedenis verschillende perioden: het gaat (1) van Adam naar Jakob-Israël,

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Idem, 57.

¹⁸⁷ Idem, 58.

¹⁸⁸ Idem, 59.

vervolgens gaat het (2) van Israël naar David, (3) van David naar de naar Babel gedeporteerde koning Jojachin – ook Jechonja genoemd, die Barth overigens als de Godsknecht uit Jesaja identificeert – en (4) van Jojachin naar de uit de ballingschap terugkerende Zerubbabel (genoemd in Zacharia 4). De vijfde periode tenslotte begint, ‘indem der verheißene Davidssohn selber geboren wird: David und Salomo, Jechonja und Serubbabel in einer Person und mehr als sie alle!’¹⁸⁹

Zo schetst Barth een voortgaande lijn van verbijzondering in de vertelde geschiedenis van Israël, die uitloopt op de Messias Jezus. Wat opvalt, is dat deze lijn zo op het eerste gezicht iets wegheeft van een historische ontwikkeling, terwijl je van Barth toch moeilijk kunt zeggen dat hij erg geïnteresseerd is in de ‘Religionsgeschichte’ van Israël. Die indruk wordt hier mijns inziens echter wel enigszins gewekt, mede door de wat willekeurig aandoende indeling in perioden¹⁹⁰. Ik laat het hier nu bij, om er zo dadelijk op terug te komen; in een bijbels theologisch excurs in de verzoeningsleer (*KD IV/I*), waarin Barth eveneens op het Oude Testament ingaat, blijkt er een ander beeld voor in de plaats te komen.

Bij een volgend punt in de verkiezingsleer moet ik echter eerst nog stilstaan. Nadat Barth in § 33 de verkiezing van Jezus Christus heeft uitgewerkt, maakt hij in § 34 de stap naar de verkiezing van ons, overige mensen. Dat volgende punt komt helemaal met het eerste mee: in hem, in die ene, worden allen gekozen. Barth heeft het echter nog niet meteen over de verkiezing van allen-in-het-algemeen, dat komt pas in § 35. Eerst wil hij het hebben over de gemeenschap, die in het midden staat tussen de gekozen Jezus Christus en de gekozen mensheid. Die gemeenschap vormt de eerste ‘omgeving’ van Jezus Christus, zagezegd de binnenste kring rond Christus. Zo tekent Barth de verhouding van het bijzondere en het algemene hier uit als een plaatje: een kern met daaromheen concentrische cirkels. Daarmee bereikt hij twee dingen tegelijk: enerzijds wordt zo de bijzonderheid van die gemeenschap benoemd, namelijk door de betrokkenheid op Christus, anderzijds wordt de verbinding met de buitenste kring benoemd, namelijk doordat de binnenste kring logischerwijs ook helemaal deel uitmaakt van de buitenste. Er is een dynamische verhouding tussen de twee: de binnenste kring is er niet omwille van zichzelf, de gemeente heeft een heel bepaalde dienst in de wereld, namelijk om te getuigen van Jezus Christus. En tegelijk is de buitenste kring niet los te maken van de binnenste: de wereld is, zonder het zelf te weten, op de gemeente aangewezen.¹⁹¹

¹⁸⁹ Idem, 61.

¹⁹⁰ Vgl. de uitgebreide bespreking door de oudtestamenticus Frank Crüsemann (‘Karl Barths Erwählungslehre und das Alte Testament’, in: *ZDTh* 20/2 (2004), 147-161), die over dit exegetische excurs schrijft: ‘Er stürzte mich aber in tiefe Ratlosigkeit.’ (156) Ik ben het wel enigszins met Crüsemann eens dat het hier gaat om een ‘merkwürdige Zusammenfassung der biblischen Geschichte’ (157), maar ik vermoed dat diens ‘Ratlosigkeit’ toch vooral voortkomt uit een onbegrip voor precies deze denkbeweging van Barth, die zozeer op het bijzondere focust.

¹⁹¹ Om die reden kan Barth hier zelfs noteren: *Extra ecclesiam nulla salus!*, vergezeld van de knipoog dat dat zinnetje niet pas in de ecclesiologie, maar al in de predestinatieleer in het kader van de Godsleer thuishoort (217). Op het vervolg van de paragraaf zal ik hier verder niet ingaan. Barth benoemt hier de twee gestalten

Het beeld van de concentrische cirkels rond de kern wordt door Barth overigens een paar jaar later opnieuw gebruikt en wel in de voordracht *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, waarmee Barth net na de oorlog door Duitsland trok. Daarin formuleert hij de dynamiek tussen de twee kringen interessant genoeg weer net iets anders:

Vielleicht der entscheidende Beitrag der Christengemeinde im Aufbau der Bürgergemeinde besteht darin, daß sie ihre eigene Existenz, ihre Verfassung und Ordnung theoretisch und praktisch dem gemäß gestaltet, daß sie [...] den inneren Kreis innerhalb des äußeren darzustellen hat. Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Urbild und Vorbild haben. Die Kirche existiere also exemplarisch, d.h. so, daß sie durch ihr einfaches Dasein und Sosein auch die Quelle der Erneuerung und die Kraft der Erhaltung des Staates ist.¹⁹²

Hoorden we eerder met name de begrippen ‘dienst’ en ‘getuigenis’ – die zijn ook in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* niet van de lucht – hier gaat het om ‘oerbeeld’ en ‘voorbeeld’: de christelijke gemeente maakt als binnenste kring in de buitenste kring van de wereld iets zichtbaar door niet meer en niet minder dan haar er-zijn en haar zo-zijn. Daarmee benadrukt Barth meer het belofte-karakter en minder het appèl-karakter van de verantwoordelijkheid van de binnenste kring voor de buitenste: de dienst van de gemeente aan de wereld is geen heilig moeten, maar is gegeven met wat die gemeente van huis uit is.

II.2.2.2 *Der Mensch und die Menschheit: de scheppingsleer*

Voordat ik naar de verzoeningsleer ga, eerst een uitstap naar de scheppingsleer. Het is letterlijk een uit-stap, omdat ik me wend tot een paragraaf die ontworpen was voor de theologische antropologie in *KD III/2*, maar die daarin uiteindelijk niet werd opgenomen. In het zomersemester van 1944 presenteerde Barth de stof aan zijn studenten in Basel, waaronder dus ook dit ongepubliceerde stuk: ‘Der Mensch und die Menschheit’¹⁹³. Voor mijn thema een interessant stuk, omdat het, zoals aan de titel al af te lezen is, expliciet gaat over de verhouding van bijzonder en algemeen. Barth zet in met de waarneming dat, wanneer het gaat om de menselijke natuur van Jezus, hij zowel deze specifieke persoon is als ook de mens in omvattende zin: hij is deze ene onverwisselbare mens en tegelijk ‘Vertreter und Träger der Menschheit überhaupt’¹⁹⁴. Dit geldt echter op deze manier alleen van hem, voor alle andere mensen geldt deze eenheid van bijzonder en algemeen niet. Op dit punt kiest Barth een interessante formulering, waaronder een term die we net ook al hoorden:

van de ene gemeente, Israël en de kerk. M.n. de manier waarop Barth hier over Israël spreekt, heeft veel stof doen opwaaien en doet dat tot op heden.

¹⁹² *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, *Theologische Studien* 20, Zürich 1946, 41-42.

¹⁹³ *Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik, Gesamtausgabe* 50, Zürich 2014, 412-558. In het voorwoord van *KD III/2* schrijft Barth: ‘Einen in einer ersten Fassung vorhandenen Paragraphen “Der Mensch und die Menschheit”, der vom Einzelnen, von den Gemeinschaften und von der Gemeinschaft der Menschen handelte, habe ich fallen lassen, weil ich des theologischen Zugangs zu dieser Frage und darum auch ihrer richtigen Behandlung nicht sicher genug war.’ (p. VIII) En zie voor de worsteling met het geheel van de antropologie, E. Busch, *Lebenslauf*, 335.

¹⁹⁴ *GA* 50, 414.

Sie [de door God gewilde menselijke natuur, MV] ist auf Grund seines unvergleichlichen Seins in seinem Verhältnis zu Gott *zuerst* seine und dann und daraufhin erst die unsrige. Sie ist *urbildlich* in ihm, sie ist nur *abbildlich* in uns verwirklicht.¹⁹⁵

Met name die twee begrippen ‘urbildlich’ en ‘abbildlich’ trekken de aandacht: in de unieke persoon Jezus Christus komt het ware menszijn volledig mee, alle andere mensen kunnen alleen leven naar analogie ervan. Het leven van ons mensen is een teken, een verwijzing, een ‘afbeelding’ van de goede menselijke natuur, die in Jezus als ‘oerbeeld’ werkelijkheid is¹⁹⁶.

Dit alles gezegd hebbend, is de volgende vraag hoe nu precies de mens als enkeling en de mensheid als geheel zich tot elkaar verhouden. Daarover gaat de rest van deze paragraaf, waarin de grondtoon is dat die twee, enkeling en gemeenschap, altijd in hun samenhang gedacht moeten worden; ze kunnen wel *onderscheiden* worden en omwille van de uniciteit en onverwisselbaarheid van iedere mens móeten die ook onderscheiden worden, maar ze kunnen niet *gescheiden* worden. Vanuit dat laatste kan Barth dan zeggen dat iedere mens die geboren wordt, binnentreedt in de geschiedenis van de mensheid en daar niet alleen een eigen deel aan krijgt, maar die ook als geheel in zich meedraagt. De enkeling die aan de beurt is om te leven, leeft niet alleen als één schakel in een lange ketting¹⁹⁷, in die ene schakel wordt tegelijk het geheel van de ketting zichtbaar:

Wir waren auch schon dabei, als die Pyramiden gebaut, als Cäsar ermordet, als Augustins Konfessionen geschrieben, als der dreißigjährige Krieg ausgefochten, als die Umdrehung der Erde um die Sonne entdeckt, als die ‘Zauberflöte’ komponiert und als der ‘Faust’ gedichtet wurde. [...] Ich selbst bin jetzt die Menschheit. Alle Staaten-, Kultur- und Religionsgeschichte ist jetzt in einem Nu meine eigene Geschichte, Sache meiner Freiheit und Verantwortung.¹⁹⁸

‘Ich selbst bin jetzt die Menschheit’, een opmerkelijke uitspraak. In het hier en nu van het individuele mensenleven is heel de mensengeschiedenis vervat. De term die Barth regelmatig gebruikt om deze verhouding aan te geven is ‘in nuce’¹⁹⁹: de enkeling is de mensheid in een

¹⁹⁵ Idem, 423.

¹⁹⁶ Deze these wordt vervolgens uitgebreid in een kleingedrukt exegetisch excurs toegelicht. Dit gedeelte is afzonderlijk als artikel gepubliceerd, eerst in 1952 en later in 1964 samen met de studie over Rudolf Bultmann: *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen / Christus und Adam nach Röm. 5. Zwei theologische Studien*, Zürich 1964.

¹⁹⁷ *GA 50*, 500, met een verwijzing naar een gedicht van Goethe, ‘Grenzen der Menschheit’: ‘Ein kleiner Ring / Begrenzt unser Leben, / Und viele Geschlechter / Reihen sich dauernd / An ihres Daseins / Unendliche Kette (noot 95).

¹⁹⁸ Idem, 489-491.

¹⁹⁹ Zo bijv. op 491 en 499. De term *pars pro toto* had hier niet misstaan. Barth kent die ook wel, zoals blijkt op 513, waar het gaat over het unieke, onverwisselbare van het menselijke uiterlijk: ‘Es ist sinnvoll, hier als *pars pro toto* gerade das Gesicht zu nennen.’ Zie ook *KD III/1*, 110 en *III/2*, 20, waar Barth, nadenkend over de verhouding van antropologie en scheppingsleer, opmerkt: ‘Sie [de antropologie, MV] ist gerade in ihrer konzentrierten Gestalt als Lehre vom Menschen [...] die Lehre vom ganzen Geschöpf, die Lehre vom Himmel und von der Erde, die Gott geschaffen hat: der allmächtige Gott, dessen Erbarmen und Güte nun eben am Menschen und nicht anderswo offenbar geworden ist, *in parte pro toto*.’

notendop. Zo gaan het bijzondere en het algemene samen-op, leggen ze elkaar uit; individu en mensheid hebben elkaar nodig om goed verstaan te worden. Iedere mens is uniek, maar maakt tegelijk evenzeer deel uit van het geheel van de mensheid als iedereen. Met grote nadruk schrijft Barth dat het zo gezien ook onbestaanbaar is dat de een zich boven de ander zou verheffen:

Die prinzipielle Überhebung eines Geschlechts, einer Rasse, einer Familie, einer Begabung über die anderen kann immer nur die prinzipielle Problematisierung gerade des überheblichen Teils bedeuten. [...] Es geht um die ernstliche Erkenntnis und Betätigung der Solidarität unter den ernstlich verschiedenen Menschen.²⁰⁰

Aldus geschreven en in de collegezaal voorgedragen in 1944! Het is duidelijk dat Barth hier protesteert tegen allerlei rassentheorieën die in die tijd gemeengoed waren (en verschrikkelijke consequenties hadden). Het is mijns inziens echter vooral van belang om te zien dat Barth hier niet een politieke opmerking in de marge van zijn betoog maakt, maar dat het wezenlijk bestanddeel ervan is. Het begrip solidariteit, dat niet alleen hier valt, maar voortdurend klinkt, laat zien dat het de dialectiek van het bijzondere en het algemene geen theoretisch-formele, maar een inhoudelijk-gevulde is. Dit is steeds waar het om draait in de verbondenheid van het individu en het mensengeslacht in het algemeen: dat er onderlinge solidariteit is, dat wil zeggen dat de mensheid bereid is voor de enkeling in te staan en tegelijk het individu zich niet van de mensengemeenschap los wil maken.

Al met al kunnen we vaststellen: ook al is dit niet de plek waar de beslissingen vallen, in deze paragraaf is goed te zien hoezeer Barth de denkfiguur van het-bijzondere-als-het-algemene kent en hanteert.

II.2.2.3 Universalität in Gestalt der Partikularität: de verzoeningsleer

In het zomersemester van 1951 begint Barth in Basel met de leerstof die later, begin 1953, als het eerste deel van *Kirchliche Dogmatik IV* zal verschijnen, de verzoeningsleer. In *KD IV/1* gaat het om Jezus Christus, de Heer die een knecht blijkt te zijn: in de afdaling en vernedering van Gods Zoon blijkt God helemaal Immanuël, God-met-ons, te zijn. Daarbij gaat het om een hoogst bijzonder gebeuren, namelijk het gebeuren van Jezus Christus, Gods Zoon, het vleesgeworden Woord, en alszodanig God zelf. Deze bijzonderheid wordt echter nog bijzonderder als men bedenkt dat God niet in het algemeen mens geworden is, maar dat het Woord dit heel bepaalde, concrete vlees geworden is. Een punt dat we in de verkiezingsleer al tegenkwamen, wordt hier nader uitgewerkt:

Nun muß aber Eines noch besonders hervorgehoben werden, was in diesem Zusammenhang auch oft genug übersehen, gar nicht oder zu wenig ernst genommen wird, obwohl doch Alles [...] erst von da aus Kontur und Farbe, Bestimmtheit und Notwendigkeit bekommt. Das Wort wurde – nicht ‘Fleisch’, Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgend einer Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch.²⁰¹

²⁰⁰ GA 50, 487, vgl. 495.

²⁰¹ KD IV/1, 181-182.

In dit kader gaat het in de kleine letters op p. 182-183 vervolgens over de universaliteit van het christelijke kerygma, die nadrukkelijk alleen maar te verkrijgen is in de gestalte van deze particulariteit²⁰². En het is met name het Oude Testament geweest, aldus Barth, dat de christelijke verkondiging steeds weer voor allerlei vormen van docetisme en andere veralgemeniseringen bewaard heeft.

Universaliteit in de gestalte van particulariteit: aldus schrijft Barth in 1951. Ook hiervandaan loopt een lijn naar de al genoemde periode die hij vlak na de oorlog in Bonn doorbracht. Een van zijn hoorcolleges uit 1946, over het apostolicum, is uitgegeven als *Dogmatik im Grundriß*. Bij mijn weten worden de begrippen particulariteit en universaliteit door Barth hier voor het eerst op deze manier gebruikt: ‘...daß der Weg zu der allgemeinen, universalen, die ganze Welt, alle Menschen umspannende Wahrheit der Weg der Partikularität ist, in der Gott in einer seltsamen und höchst willkürlich anmutenden Weise der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist.’²⁰³ Israël is de concrete gestalte van Gods genade voor alle mensen.

Terug naar IV/1. In een kort bijbels-theologisch excurs op p. 184-185 gaat Barth vervolgens in op het bijzonder-concrete karakter van het begrip ‘zoon van God’ in het Oude Testament. Barth wijst erop dat daarmee nooit de mensheid in het algemeen, maar altijd in eenzelfde singulariteit en exclusiviteit het volk Israël bedoeld wordt. Interessant is dit excurs ook daarom, dat hier een iets ander beeld geschetst wordt dan in het bijbels-theologische excurs in *KD II/2*, dat ik eerder besprak. Daar was sprake van een soort voortgaande lijn van verbijzondering, waar Jezus het eind- of hoogtepunt van is. Hier wordt er zagezegd sterker vanuit de inhoud geredeneerd: de verschillende teksten van Oude en Nieuwe Testament getuigen van eenzelfde gebeuren. Het lijkt me een andere denkbeweging: daar is er eerst het bijzondere volk Israël en vervolgens Jezus als de bijzondere mens van God, hier worden die twee in elkaar gedacht, worden ze als één gezien.

Hiervandaan maken we een grote sprong naar *KD IV/3*, waar dit alles verdere uitwerking vindt. Barth stelt vast dat in heel de Bijbel het particuliere als zodanig universele betekenis heeft. Maar is dat in het Oude Testament in gelijke mate het geval als in het Nieuwe? Deze vraag komt op in het kader van § 69.2, ‘Das Licht des Lebens’. Daarmee bevinden we ons in het derde deel van de verzoeningsleer, waarin het gaat om het feit dat de verzoening niet alleen in Jezus Christus gebeurd is, maar dat die ook als een bericht tot ons komt. Kort gezegd: we krijgen het te weten. Ook van dit bekendmaken is Jezus Christus zelf het subject. Hij is het licht der wereld, maar hij is ook de brenger, de aankondiger van dit licht, de profeet²⁰⁴. En nu is dus de vraag: is Jezus op dezelfde wijze profeet als de oudtestamentische *nevi'im*, of is er een verschil? Welnu,

²⁰² We zagen Breukelman dit gedeelte ook reeds uitgebreid citeren, zie hierboven § I.2.1.2.

²⁰³ *Dogmatik im Grundriß. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn*, Zürich 1947, 87.

²⁰⁴ In aansluiting bij Calvijn en de calvinistische traditie gaat Barth uit van het drievoudig ambt van Christus, de *munus triplex*: Christus is priester, koning en profeet. Zie § 69.1, ‘Das dritte Problem der Versöhnungslehre’, *KD IV/3*, 1-40 (m.n. 12-18).

Barth zet in met de vaststelling dat de verhouding tussen particulier en universeel precies het verschil uitmaakt:

Seine Prophetie ist in ihrer ganzen israelitischen Partikularität (Matth. 10,5; Mr. 7,25!) universale Prophetie. Das konnte so von keinem der alten Propheten gesagt werden. [...] Gerade den Begriff einer universalen Prophetie wird man faktisch in keinem Einzelnen der alttestamentlichen Propheten erfüllt finden. Ihre Sendung und Botschaft geht Juda-Israel an, nicht die Welt.²⁰⁵

In vier punten bespreekt Barth hoe het nieuwtestamentische spreken over Jezus als profeet het oudtestamentische spreken doorbreekt en te boven gaat. Daarbij is het vierde voor Barth het meest beslissende punt: de oude profeten hebben wel heil aangekondigd, maar ze waren niet zelf het heil. Jezus' leven is echter de verwerkelijking van datgene wat hij verkondigt²⁰⁶. Dat laatste zegt Barth misschien terecht, men zou echter kunnen vragen of datgene wat Barth over de oude profeten zegt, wel vol te houden is: hebben veel profetische teksten in Tenach niet ook helemaal de volkeren op het oog? In het vervolg van zijn betoog pakt Barth dit op met een groot 'maar anderzijds': 'Aber mit dieser Abgrenzung kann das letzte Wort über das Verhältnis der alttestamentlichen Prophetie zu der Jesu Christi nun doch nicht gesagt sein.'²⁰⁷ Waarna hij vervolgens in wederom vier punten naar voren brengt dat datgene wat niet voor de afzonderlijke profeten geldt, wel voor Israëls geschiedenis als geheel geldt. Zo schrijft Barth dan bijvoorbeeld (tweede punt):

...kann diese partikulare Geschichte und ihr partikulares Wort partikular bleiben? Israels Geschichte hat nach der oft und oft wiederkehrenden Aussage des Alten Testaments als Bundesgeschichte tatsächlich den Charakter eines exemplarischen Geschehens, das als solches eine universale Funktion hat. Und in der Ausübung dieser universalen Funktion spricht sie zur ganzen Welt, zu allen Menschen: [...] von dem Bund, in den auch sie, wie verborgen es ihnen sein mag, schon eingeschlossen sind...²⁰⁸

Barth draait tenslotte zelfs zijn hierboven geciteerde vierde en belangrijkste punt om: ook voor de geschiedenis van Israël geldt dat die het heil niet alleen verkondigt, maar weldegelijk ook present stelt. Wat deze ene God met heel de wereld wil en doet, dat laat hij 'das Ganze rekapitulierend und präformierend' in de kleine geschiedenis van dit ene volkje Israël al gebeuren. Die is, aldus Barth, 'mikrokosmisch', 'exemplarisch' en 'stellvertretend'²⁰⁹.

II.2.2.4 Die Gemeinde als vorläufige Darstellung...: de ecclesiologie

Een laatste stap: we blijven in de verzoeningsleer, maar de ecclesiologische paragrafen daarbinnen zijn met het oog op ons thema bijzonder belangwekkend. Barth heeft geen aparte kerkleer ontworpen, maar stelt de kerk – of zoals hij gaandeweg liever zegt: de gemeente – in het kader van de verschillende loci aan de orde, en wel in het bijzonder in de leer van de

²⁰⁵ Idem, 53-54.

²⁰⁶ Idem, 55-56.

²⁰⁷ Idem, 57.

²⁰⁸ Idem, 61.

²⁰⁹ Idem, 69.

verzoening²¹⁰. Ieder deel van *KD IV* heeft zijn eigen ecclesiologische paragraaf, waarin het respectievelijk gaat om de verzameling (§ 62), de opbouw (§ 67) en de uitzending van de gemeente (§ 72), steeds nadrukkelijk als werk van de heilige Geest gedacht. Omdat het in *IV/3*, waar Barth tussen 1956 en 1959 aan werkt, om de uitzending van de kerk gaat, is juist hier de verhouding van de gemeente en de wereld, en daarmee van het bijzondere en het algemene, het thema.

In het eerste deel van de paragraaf, ‘Das Volk Gottes im Weltgeschehen’²¹¹, wordt de gemeente getekend als staande midden in het wereldgebeuren, onlosmakelijk daarmee verbonden, maar wel op een heel eigen manier: zowel helemaal één met haar omgeving als ook helemaal apart gezet op grond van haar unieke herkomst. Het volk Gods is zowel bondgenoot als vreemdeling²¹².

In de kleine letters op p. 788-792 beschrijft Barth deze verhouding van volk en wereldgebeuren aan de hand van de oudtestamentische verhouding tussen Israël en de *gojim*. Ook hier komen we weer het beeld van de concentrische cirkels tegen: van meet af aan, ook reeds in de zgn. ‘Ursagen’ in Genesis 1-11 (zij het daar nog op een verborgen, diffuse manier), staat de geschiedenis van God met Israël in het centrum als een binnenste kring, waardoor meteen de relatie met de buitenste kring gegeven is.²¹³ Nu betekenen de *gojim* voor Israël allereerst verzoeking en bedreiging: verzoeking, omdat Israël maar al te gauw JHWH verlaat en achter de goden aan gaat, en bedreiging, omdat de *gojim* voortdurend op de aanval uit zijn. Maar er zijn uitzonderingen, gestalten onder de *gojim* die een andere kant laten zien: Melchisedek, Jethro, Ruth, Naäman, Cyrus, Nineve, enzovoort. En nu zijn juist deze uitzonderingen, aldus Barth, beslissender dan de regel die ze doorbreken. Juist zij laten zien waarom het eigenlijk gaat in de verhouding tussen Israël en de naties: ‘Daß Gott auch ihr Schöpfer, Herr und Gebieter ist – das ist der erste und letzte Sinn ihrer Koexistenz mit seinem Volk, das verbindet sie also, ihrer ganzen Andersheit, Fremdheit und Feindseligkeit ungeachtet, mit diesem.’²¹⁴

Vanuit Israël gezien is dus het hele wereldgebeuren heilsgeschiedenis. Natuurlijk, aldus sluit Barth dit excurs af, is dat eschatologie en geen historische analyse. Maar dat wil op zijn beurt weer niet zeggen dat het idealistisch of futuristisch is. Het is niet zo dat het wereldgebeuren zijn

²¹⁰ Zie M. den Dulk, ‘Eine Gesellschaft mit einem Gedicht als Grundsatz. Über Karl Barths Ekklesiologie in *KD IV/3*, §72’, in: *ZDTh* 20/1 (2004), 21-36, m.n. 21-22. En zie voor een overzicht over het geheel van Barths spreken over de kerk het zeer informatieve artikel (met een overzicht van literatuur) van H.-P. Großhans: ‘Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug. Zur Ekklesiologie in Karl Barths Versöhnungslehre’ in: *ZDTh* 22/2 (2006), 95-119.

²¹¹ Vgl. de samenvatting van § 72.1 en 72.2 door R.H. Reeling Brouwer op: <http://www.karlbarth.nl/reeling-brouwer-uitreksel-par-72/> (geraadpleegd augustus 2021).

²¹² Idem, 831-835. De mooi gevonden termen ‘vreemdeling’ en ‘bondgenoot’ zijn van M. den Dulk (‘Eine Gesellschaft mit einem Gedicht als Grundsatz’, 27).

²¹³ Idem, 789.

²¹⁴ Idem, 791. Waarbij Barth opmerkt, dat er eigenlijk sprake is van nog een derde, buitenste kring, nl. het creatuurlijk-kosmische gebeuren, dat m.n. in de Psalmen uitbundig voor JHWH mag meezingen.

bestemming nog moet krijgen, maar die heeft het, door de geschiedenis van de Verbondsgod met zijn volk Israël, nu reeds²¹⁵.

Op ‘Das Volk Gottes im Weltgeschehen’ volgt ‘Die Gemeinde für die Welt’. Nadat onder woorden gebracht is dat de gemeente *midden in* de wereld staat, komt nu aan de orde dat de gemeente er *omwille van* de wereld is. Omdat God zelf niet tegen, maar vóór de wereld is, daarom bestaat ook de gemeente aldus: voor haar omgeving. En omdat God zelf zich niet afzijdig gehouden heeft, maar tot de wereld gekomen is, daarom is ook de gemeente in beweging:

Sie existiert ekstatisch, ekzentrisch: auch innerhalb der Welt, zu der sie gehört, nicht auf sich selbst, sondern ganz und gar auf sie, auf ihre Umgebung bezogen. Sie errettet und erhält ihr eigenes Leben, indem sie es für die übrige menschliche Kreatur einsetzt und hingibt.²¹⁶

In de woorden ‘ekstatisch, ekzentrisch’ klinkt opnieuw het beeld van de concentrische cirkels rond de kern mee. Meer nog als het even later over Jezus Christus als Heer en herder van de kerk én van de wereld gaat: ‘Er ist das Zentrum, um das sie [de gemeente, MV] sich ‘ekzentrisch’ bewegt.’²¹⁷ Toch wordt die beeldspraak hier niet verder gebruikt, ik vermoed omdat het Barth hier vooral om de dynamiek gaat: de beweging van de gemeente naar de wereld toe. In dat kader is het genoemde beeld misschien niet zo helpend.

Aan het einde van deze ‘Abschnitt’ kiest Barth voor een andere wijze van spreken, die ik heel verrassend vind. Nadat het over de solidariteit en de verantwoordelijkheid van de gemeente in de wereld gegaan is, zet Barth nog een aantal kenmerken van de gemeente op een rij. Als laatste noemt hij dan, dat de gemeente zichzelf als een gelijkenis te verstaan heeft: ‘Sie ist als solches nachträgliche und vorläufige Darstellung der von ihr unterschiedlichen gottmenschlichen Wirklichkeit.’²¹⁸ Met name de term ‘nachträgliche und vorläufige Darstellung’ is spannend. Deze kwam in alle drie de ‘Leitsätzen’ van de ecclesiologische paragrafen in het kader van de verzoeningsleer al langs, maar hier wordt hij uitgewerkt: zó bestaat de gemeente voor de wereld, als een afbeelding en uitbeelding van de werkelijkheid van verbond en verzoening. In alle relativiteit dus, want de gemeente is slechts ‘nachträglich’, ze volgt op de verschijning van Jezus Christus, en ze is slechts ‘vorläufig’, ze loopt op de definitieve verschijning van Jezus Christus vooruit; de gemeente is niet zelf openbaring, ze is niet zelf het rijk Gods, ze is niet meer dan een gelijkenis ervan. Maar ze is ook niet minder dan dat! Om nog een keer zo’n mooie Barthse volzin te laten horen:

In ihr kommt es also in aller Kummerlichkeit und Problematik tatsächlich zu einer die Osterbotschaft aufnehmenden und das ‘Siehe, Ich mache Alles neu!’ (Apok. 21,5) des letzten Tages vorwegnehmenden, zugleich nachträglichen und vorläufigen Erfüllung der Prophetie Jesu Christi: nicht mehr in der Vollkommenheit, in der er selbst, von den Toten auferstanden, ihre Erfüllung einst war, und noch nicht in der, in der er selbst in seiner

²¹⁵ Idem, 792.

²¹⁶ Idem, 872.

²¹⁷ Idem, 873.

²¹⁸ Idem, 906.

Wiederkunft zum Gerichte sie einst sein wird, aber kraft seiner sie in dieser Zeit zwischen den Zeiten konstituierenden Gegenwart und Aktion im Heiligen Geist als Reflex und Replik der ihm und nur ihm eigenen Herrlichkeit, partizipierend an ihr doch auch noch, auch schon herrlich: herrlich als Darstellung, als Anzeige, als Gleichnis seiner Prophetie.²¹⁹

Voor nu zijn met name de woorden *reflex, repliek, afbeelding, heenwijzing en gelijkenis* van belang. Dat is wat de gemeente doet, door het gegeven van haar existentie: wat God in Jezus Christus voor heel de wereld gedaan heeft en wat hij voor heel de wereld doen zal, dat universele representeert de gemeente in het hier en nu, in het klein. Is dat nog preciezer te zeggen, wat of wie representeert de gemeente dan? Niet zomaar ‘God’, maar ook niet alleen maar ‘de mensheid’; de gemeente stelt een gebeuren present, het gebeuren van God-met-ons, of: de mensheid, maar dan de mensheid in het licht van de toewending van Jezus Christus²²⁰. Het is goed mogelijk dat Barth hier zonder dat te benoemen speelt met begrippen die hij bij Schleiermacher had gevonden – in diens ecclesiologie komen de begrippen ‘Darstellung’ en ‘Abbild’ veelvuldig voor²²¹ –, maar ook de associatie van Wolf Krötke bij dit punt is zeer interessant, namelijk dat Barth het begrip ‘Darstellung’ misschien wel aan de wereld van het theater ontleent: ‘Er drückt den Ablauf eines *dramatischen* Geschehens aus.’²²² Zoals acteurs iets op de Bühne brengen, zo zet de gemeente in de wereld iets neer, een verhaal, een gebeuren van een andere orde. Zo kun je hier met recht van een *pars pro toto*-denken spreken, waarbij ik met name dit ‘speelse’ aspect nog wil onderstrepen. Het deel, in dit geval de gemeente, representeert het geheel, in dit geval de universele werkelijkheid van de verzoening. Meer dan een spelen, een verwijzen, een gelijken is het niet, maar dat *is* het wel.

Afsluitend: we zagen hoezeer het werk van Barth de achtergrond vormt van het werk van Breukelman. We kregen voor ogen hoe Karl Barth op verschillende manieren het bijzondere en het algemene op elkaar betreft, waarbij we hem met name in de bijbels-theologische excursen konden volgen in zijn zoektocht naar de juiste manier om dit te denken en te formuleren. Op verschillende plekken in zijn werk kiest Barth echter voor verschillende wijzen van spreken: zo

²¹⁹ Idem, 908-909.

²²⁰ Vgl. de gedifferentieerde beschrijving van H.-P. Großhans: ‘Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug,’ 115-119.

²²¹ Zie m.n. de §§ 125-127 van de *Glaubenslehre*. Zo bijv. in § 127.3: ‘Indem sie [de kerk, MV] [...] als der Organismus Christi – welches gemeint ist, wenn sie in der Schrift der Leib Christi heißt – sich zu Christo verhält wie das Äußere zu dem Inneren, so muß sie in ihren wesentlichen Tätigkeiten auch das Abbild der Tätigkeiten Christi sein...’ (*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31)*, Berlin/New York 1999, 282-283).

²²² W. Krötke, ‘Die Kirche als “vorläufige Darstellung” der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt. Die Grundentscheidungen der Ekklesiologie Karl Barths’, in: *ZDTh* 22/2 (2006), 82-94, citaat op 84. Zo bezien doet de term ‘Darstellung’ denken aan de vertaling van Tom Naastepad van Ef. 5:1, die ook de titel van zijn commentaar is: Th.J.M. Naastepad, *Schouwspelers van God. Uitleg van de Brief aan de Efeziërs*, Baarn 2001. In 2001 verscheen er ook een themanummer van Om het Levende Woord over de kerk, waarin verschillende auteurs gebruik maken van dezelfde beeldspraak: *Als het doek valt. Kerk in perspectief*, Baarn 2001, OLW 11.

zagen we eerder het beeld van concentrische cirkels en nu tenslotte het beeld van een gemeenschap als representant. Hiermee ga ik weer terug naar het werk van Breukelman.

II.2.3 Breukelmans strijdgesprek met de orthodoxie en het alternatief: lezen vanuit het midden

Terecht schrijft R.H. Reeling Brouwer in zijn overzicht boven het paragraafje over Breukelmans Calvijn-cahier: ‘In het bijzondere het algemene zoeken: hoe moeilijk.’²²³ Een verzuchting als titel. Inderdaad was dit waar Breukelman voortdurend naar op zoek was, speurend in de theologiegeschiedenis. Het boek over Calvijn is het logboek van die zoektocht: aan de hand van Barth met diens christologische concentratie en zijn focus op het bijzondere, ging hij door het werk van Calvijn en door de orthodoxie heen: hoe hebben anderen de leer ontvouwd, hebben anderen ook gezien dat het bijzondere het een en al is? Calvijn heeft het, aldus Breukelman, ten dele gezien, ten dele ook niet. Na de analyse van Calvijns Institutie van 1536 concludeert hij:

Die ‘misericordia Dei in Christo’ [barmhartigheid van God in Christus] haben wir kennengelernt als den großen evangelischen Hauptbegriff dieses Büchleins. Von diesem Begriff her beherrscht *eine sehr starke christologische Konzentration* die ganze doctrina.²²⁴

Vanaf 1539 laat Calvijn deze concentratie echter langzaam maar zeker los, om in de Institutie van 1559 uit te gaan van een tweevoudige Godskennis: eerst is er de algemene Godskennis vanuit de zichtbare werken van de wereld, vervolgens is er de bijzondere kennis van God als verlosser in Christus²²⁵. Nu is dit alles bij Calvijn nog ambivalent, maar tot Breukelmans ontzetting moest hij ontdekken dat de orthodoxie vooral verder ging met de Calvijn die van het algemene naar het bijzondere gaat. Met grote precisie – overigens ook met veel respect voor wat er bij de ‘vaderen’ te vinden is – analyseert Breukelman hoe er in de traditie over de openbaring en de Godskennis gesproken wordt, waarbij hij tot de conclusie komt dat er steeds weer van een ‘dubbele boekhouding’ sprake is, steeds is het: natuur én genade, wet én evangelie²²⁶. Terecht stelt Wouter Klouwen dat het voor Breukelman een centraal *Anliegen* is

²²³ *De man en zijn karwei*, 65.

²²⁴ *BT IV/1*, 168.

²²⁵ Zie idem, 359 (e.v.a.p.) en vgl. *Gesprekken met Frans Breukelman*, 96-101.

²²⁶ In het slothoofdstuk van *BT IV/1* (422-494) zet Breukelman dit alles op een rij: in § 1 gaat het om de gereformeerde leertraditie als uitwerking van de Calvijn van de dupliciteit en in § 2 om de uitwerking van de Calvijn van de christologische concentratie door Barth. Zie ook het paragraafje ‘Een ontdekking in de dierentuin’ in *Gesprekken*, 91-95. Reeling Brouwer heeft inmiddels laten zien dat het in de orthodoxie iets genuanceerder ligt dan Breukelman het voorstelt. In zijn bespreking van het werk van Amandus Polanus (1561-1610) brengt hij naar voren dat daarin weliswaar eerst het universele aan de orde komt en daarna het particuliere, maar dat de conclusie van een ‘structureel dualisme’ te ver gaat; de volgorde heeft hier meer een didactische dan een ontologische status: ‘In scholastic times the method which proceeds from the general to the particular point of view was conceived rather as a way of *intensification* within the one, simple reality.’ (*Karl Barth and Post-Reformation Orthodoxy*, Farnham (GB)/ Burlington (USA) 2015, 46.)

om dit dualisme in de theologische traditie aan te wijzen en aan te vechten en tegelijk zelf zo consequent mogelijk te denken vanuit de *simplex domini apparitio* en de *simplex dei cognitio*²²⁷.

Wat dit grote thema betreft kan Breukelman volop bij Barth aansluiten, bij wie eveneens de concentratie op het ene evident centraal staat. Breukelman trekt hieruit echter een conclusie, die hem tegelijk als zelfstandig bijbels theoloog tekent, namelijk: waar men in de ontvouwing van de leer van de tweevoudige Godskennis uitgaat, dus waar men van het algemene naar het bijzondere gaat, daar wordt een historische lezing bepalend. Ook daarmee gaat Breukelman het gevecht aan, de ‘historica series’. Een kwestie die bij Calvijn nog bijzaak is, wordt in de na-reformatorische orthodoxie een van de hoofdzaken.

Het bezwaar hiertegen is dat de openbaring zo ondergeschikt gemaakt wordt aan een door ons meegebracht schema; de volgorde van de gebeurtenissen in de tijd is zo’n opgelegd schema. Breukelman stelt daartegenover dat in de Bijbel veel meer gedacht wordt vanuit ‘de zaak waar het om gaat’, vanuit de ene openbaring van de bijzondere God van Israël. De openbaring ordent de tijden, niet andersom²²⁸. Lezen vanuit het midden noemt hij dit: ‘Ik ben, mede vanuit Barths dogmatiek, aan het werk gegaan om de hele Bijbel vanuit het midden te lezen. Niet: en toen, en toen, en toen..., maar: boem!, meteen in het midden!’²²⁹ Met dit ‘midden’ is een inhoud bedoeld, een gekwalificeerd gebeuren dat bepaalt waar het geheel over gaat²³⁰. Het is mijns inziens een van de sleutels tot het verstaan van het pars pro toto-denken bij Breukelman: hoezeer Bijbelverhalen ook dingen vertellen die opeenvolgend gebeuren, centraal staat datgene wat er vanuit de hemel op de aarde gebeurt, zoals Breukelman dat vaak noemt: de *dabhar*, de woorddaad van Godswege. En deze leeswijze is voor Breukelman dus hét alternatief voor de historische of historiserende kijk op de Bijbel:

Het is onhistorische geschiedenis, het verhaal van een ‘dabhar’, van een ‘woord’. Hoe ziet zo’n verhaal eruit? Wat zijn daar de kenmerken van?

Nou, in ieder geval dit: de verteller stelt, met dat hij begint te vertellen, alles wat er komen gaat onmiddellijk present. Onmiddellijk! Woem! Het kondigt zich aan, en dan ga je in het verhaal datgene tegemoet wat zich heeft aangekondigd, om er daarna vandáán te komen. Dus: hier wordt verteld vanuit het midden!

Dat is ook precies wat Karl Barth heeft gerealiseerd in zijn Kirchliche Dogmatik: alles vertellen vanuit het midden. Niet meer dat lineair-historische.²³¹

²²⁷ *Die Wirklichkeit der Geschichte. Ein Vergleich zwischen K. Barth und G.W.F. Hegel*, Zoetermeer 1998, 18-19.

²²⁸ Idem, 476-477. We komen hiermee terecht op het wijde veld van de vraag wat geschiedenis eigenlijk is. Nico T. Bakker en Wouter Klouwen hebben deze handschoen opgepakt in resp. *Geschiedenis in opspraak* en *Die Wirklichkeit der Geschichte*, zie verderop in de §§ II.4.1.2 en II.4.1.3.

²²⁹ *Gesprekken met Frans Breukelman*, 127. Zie ook *BT I/3*, 238.

²³⁰ Zie *BT II/1*, 63-64, waar het erover gaat dat deze inhoud ook consequenties kan hebben voor de vorm van de teksten: ‘Dat we telkens eerst iets beslissends tegemoet gaan om er daarna vandaan te komen, wordt nu door de evangelist Mattheüs herhaaldelijk ook in de vormgeving van de verhalen tot uitdrukking gebracht. (...) Precies in het midden gebeurt telkens iets beslissends.’

²³¹ *Gesprekken*, 110. Dat deze denkbeweging consequenties heeft voor het spreken over historie en geschiedenis en dus voor het Schriftverstaan, is bij beide theologen zeer duidelijk. Dat het ook consequenties

Wat is nu, nader beschouwd, dat midden? Het is allereerst, zegt Breukelman als Genesis-lezer: de verschijning van Israël temidden van de volken. Maar van belang is nu dat dit niet in tegenspraak is met de *christologische* concentratie in de ontvouwing van de leer, er is in die zin geen kloof tussen het getuigenis van het Oude en het Nieuwe Testament. Integendeel, het gaat om één gebeuren:

Goed, over het midden dus. In heel het boek Genesis wordt alles vanuit het midden gezegd. Dat wil zeggen: vanuit het bestaan van Israël op de aarde, voor het aangezicht van God. Van dááruit wordt alles gezegd. En dat midden is dan in het geheel van de Schrift: het bestaan van Jezus Christus als vervulling. Er wordt niet onder andere óók vanuit dit midden gesproken, nee *uitsluitend* vanuit dit midden wordt er gesproken!²³²

En daarmee komen we tenslotte uit bij een punt dat ik eerder al even aanstipte, een eigenheid van het werk van Breukelman ten opzichte van dat van Barth: Breukelman benoemt dat héél de Schrift vanuit dit midden vertelt, dat voor Tenach én evangelie dezelfde concentratie op het bijzondere geldt, maar neemt daarbij de Tenach wel duidelijk als het vertrekpunt. Dat is toch wel een bijzonderheid van Breukelman: dat hij zozeer de Tenach ziet als het kader waarbinnen het evangelie uitgelegd moet worden, en dat hij zo sterk naar voren brengt dat dát de eenheid van de Schrift uitmaakt²³³. Inzichten die overigens niet denkbaar zijn zonder de invloed van K.H. Miskotte.

heeft voor de methode van de exegese, lijkt voor Breukelman echter wel meer een hoofdzaak te zijn dan voor Barth. Deze had in de jaren 1916-1922 de strijd met de historisch-kritiek stevig gevoerd, maar ging daarna vrij onverstoort zijn eigen weg (onder de noemer ‘theologische Exegese’), zonder de exegeten van zijn dagen nu heel expliciet bij te vallen of te bekritisieren (zie daarover J. Muis, *Openbaring en interpretatie. Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*, Zoetermeer 1990², 321-330).

²³² *Gesprekken*, 115.

²³³ *BT IV/1*, 489: ‘En van nu af [nl. vanaf dit consequente lezen vanuit het midden, MV] kan het apostolisch kerygma van het Nieuwe Testament niet anders worden uitgelegd dan binnen het raam van het antiheidens getuigenis van de Tenakh.’ Een veelzeggend detail is wat dit betreft ook dat, waar Barth spreekt van christologische concentratie, Breukelman regelmatig het woord ‘bundesgeschichtlich’ toevoegt, zie bijv. idem, 480 en de redactionele noot 239 op diezelfde pagina. Deze wijze van kijken naar de eenheid van de Schrift is later uitgewerkt door Ad van Nieuwpoort in diens *Tenach opnieuw. Over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*, Amsterdam 2006.

II.3 Het bijzondere en het algemene: de inspiratie van K.H. Miskotte

II.3.1 Miskottes inzet bij het bijzondere

‘Zelf moet ik zeggen: ik heb bijna alles aan Miskotte te danken. (...) Ik overdrijf niet als ik zeg: als Miskotte er niet geweest was zou ik er zelf ook niet zijn geweest.’²³⁴ Aldus Breukelman in een schets van hoe hij door K.H. Miskotte (1894-1976) geïnspireerd is. Hoewel Breukelman een zeker gevoel voor drama niet vreemd was en hij hier misschien zijn eigen originaliteit wat te kort doet, denk ik toch dat deze typering wel raak is: Breukelman ging op het pad dat Miskotte gebaad had. Wat opvalt, is dat hij in het gehele project van zijn *Bijbelse Theologie* Miskotte weliswaar veel citeert, in voetnoten en in zijn teksten zelf, maar er toch beduidend minder mee ‘werkt’ dan met de *KD* van Karl Barth, waarmee hij echt aan de slag is. Dit is misschien wel juist door de nabijheid te verklaren, alsof het werk van Miskotte eenvoudig de bodem is waarop hij staat.

Breukelman kende het werk van Miskotte vanaf zijn studietijd. Maar het is in de eerste jaren van zijn predikantswerk dat de betekenis ervan tot hem doordringt. Als hij in 1942 in Rijnsburg als ‘hulpprediker’ begint en catechisatie moet geven, doet hij dit aanvankelijk aan de hand van het boek *Geschiede Israels* van Rudolf Kittel (‘je hebt tenslotte gestudeerd of je hebt het niet’²³⁵). Maar juist als hij daarmee vastloopt, krijgt hij Miskottes *Bijbels ABC* in handen. Daarmee gaat er een wereld voor de jonge Breukelman open, letterlijk: de woordwereld van de Bijbel, en wel met name van het Oude Testament:

Het is een thema in heel Miskottes oeuvre, dat de doctrina van de ecclesia structureel nooit schriftgemäß is geweest, omdat het Oude Testament nog nooit echt heeft gefungeerd als raam waarbinnen het apostolisch kerugma uitgelegd moet worden. [...] Dit inzicht heb ik van Miskotte gekregen: de bijbelse theologie is die van de Tenach en dat is ook de theologie van de apostelen.²³⁶

Naar deze inspiratie wil ik in dit hoofdstuk kijken. Ook hier wil ik in een eerste paragraaf Miskotte zelf beluisteren: hoe spreekt hij over de verhouding van het bijzondere en het

²³⁴ ‘Miskottes inspiratie: Tenach en dogmatiek’, in *BT IV/2*, 219-229 (citaat op 219).

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Idem, 221. Rochus Zuurmond legt er overigens de vinger bij dat het begrip ‘Tenach’ op enigszins verschillende manieren gebruikt wordt: ‘Sinds enige tijd is het woord “Oude Testament” in het theologisch spraakgebruik van sommigen vervangen door het joodse woord “Tenach”...’ Dit is zeker ook op Breukelman van toepassing, maar, zo gaat Zuurmond verder: ‘Ook Miskotte zélf gebruikt de term Tenach. Al moeten we er direct bij zeggen dat hij het zeer spaarzaam doet, kennelijk wanneer hij expliciet over Thora, Profeten en Geschriften wil spreken, bijvoorbeeld in wendingen als: “niet alleen de profeten, maar de *hele* Tenach...” Meestal heeft Miskotte het gewoon over “het oude testament”, al blijkt uit de inhoud van zijn boeken dat hij de bezwaren tegen deze term heel goed kent.’ (‘Twee voetnoten bij K.H. Miskottes theologie van het Oude Testament’, in: K.H. Miskotte, *De weg der verwachting (met bijdragen van drs. F.H. Breukelman, dr. K.A. Deurloo e.a.)*, Baarn 1975, 24-33, citaat op 26-27.) Ik zelf volg, zo merk ik, Breukelman met het begrip Tenach als alternatief voor ‘Oude Testament’, maar zonder er heel principieel in te zijn.

algemene? In de tweede paragraaf vraag ik me af hoe Breukelman met de bevindingen verdergaat.

II.3.1.1 De ‘methode’ van de Naam

Ik kan meteen met de deur in huis vallen, want de verhouding van het bijzondere en het algemene is niet moeilijk te herkennen als een van de hoofdthema’s van zijn werk. Wij kunnen niet over God-in-het-algemeen spreken, elke algemene categorie slaat de plank mis, als wij niet beginnen met luisteren naar het volstrekt bijzondere van de openbaring. De Naam staat in het midden, de bijzondere God van Israël laat van zich horen op zijn eigen, unieke manier. Dat is het begin van alle theologie en geloof, of het is niets. G.G. de Kruijf schrijft:

Deze inzet brengt direct al een belangrijk onderscheid aan het licht met een lange theologische traditie, die de dogmatiek opende (en opent) met de poging verband te leggen tussen de God der openbaring en datgene wat voor mensen altijd en overal als ‘god’ ervaren is. Vergissen we ons niet: ook in Miskotte’s theologie wordt een verbinding gelegd tussen de bijzondere openbaring en de algemene ervaring. Het humanum doet in al zijn gestalten volop mee, omdat de waarheid der verzoening algemene strekking heeft. Maar dan zo dat de algemeen-menselijke ervaring wordt verstaan vanuit het door de openbaring onthulde. De theologische denkweg gaat van het bijzondere naar het algemene. Dat is de regel die we bij Miskotte in allerlei verbanden tegenkomen en die over de hele linie beslissend is. Openbaring is bijzondere openbaring of zij verdient de naam van openbaring niet.²³⁷

De Kruijf legt, in zijn weergave van deze ‘denkweg’: van het bijzondere naar het algemene, de vinger bij het feit dat het hier niet om een bijkomstigheid, maar om de kern van de zaak gaat: de openbaring, dat wil zeggen God zelf. En daarmee komen we uit bij wat Miskotte in zijn al genoemde boek *Bijbels ABC* de ‘methode van de Naam’ noemt:

... dat is, om zo te zeggen, de
METHODE VAN DE NAAM,

nl. éérst: déze God is ónze God en dan: déze God is de enige, de almachtige, de alomtegenwoordige, enz.²³⁸

²³⁷ G.G. de Kruijf, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*, Baarn 1981², 37. Het boek van De Kruijf is een overzichtstudie van het geheel van het werk van Miskotte, maar kijkt wel in het bijzonder naar diens staan in de cultuur. Over de beide hermeneutische studies van H.C. van der Sar en J. Muis kom ik in de volgende paragrafen te spreken. Hiernaast is er nog een aantal werken verschenen die een deelaspect van Miskottes denken in kaart brengen, waaronder de relatie tot de literatuur (E.J. de Wijer) en de homiletiek (M.J.G. van der Velden). Toegankelijke inleidingen zijn er van de hand van H.H. Miskotte, *Niet te vergeten Miskotte*, Kampen 1981, en zeer beknopt van W.J. van der Meiden, *Om de kracht van het weerwoord. De aanhoudende actualiteit van K.H. Miskotte (1894-1976)*, Gorinchem 2006. Uit de veelheid van artikelen(bundels) noem ik graag de heldere schets van J. Muis, ‘K.H. Miskotte – De Naam in het midden’, in: J. Beumer (red.), *Zo de ouden zongen... Leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 113-129. De biografie tenslotte is van de hand van Herman de Liagre Böhl, *Miskotte. Theoloog in de branding, 1894-1976*, Amsterdam 2016.

²³⁸ *Bijbels ABC*, Baarn 1992⁷, 36. Het boek is uit 1941 en verscheen in 1966, grondig herzien, in tweede druk. Een geannoteerde uitgave voor het *Verzameld Werk*, waarin de wijzigingen en aanvullingen zijn gemarkeerd, is in voorbereiding.

Ik merk er twee dingen bij op, die ik voor mijn onderzoek in het bijzonder van belang acht: allereerst dat het begrip ‘methode’ niet al te streng genomen moet worden²³⁹. Juist als het unieke van de Naam voorop gaat en bepalend wordt voor ieder denken over ‘God’, dan is dat iets wat zich altijd weer als een verrassing, een wonder, aan ons voordoet en dus juist niet als een methode gehanteerd kan worden. Deze God onttrekt zich aan iedere duiding, de Naam is ‘zonder grond in ons midden’:

Het is precies deze ‘grondeloosheid’ die in het Oude Testament zo onrustbarend en zo fascinerend aan den dag treedt. *Waar komt JHWH plotseling vandaan? waar komt Israël vandaan? en zijn gelóóf? [...] vanwaar deze ‘exclusiviteit’, deze ‘intolerantie’?*²⁴⁰

De God van Israël is een ‘Trekgod’, zegt Miskotte met een term van de godsdienstwetenschap van zijn dagen, een die onderweg is. En dat maakt van zijn mensen nomaden, die niet kunnen settelen: ‘Wie niet op de een of andere manier nomade is, letterlijk of geestelijk, die versuft onder de zwoele bekoring van het bestaande, van de kringloop der natuur en het rad der geboorte, die weet geen weg.’²⁴¹ Datzelfde geldt voor de theologie: niet settelen, geen rust vinden in welke methodiek of theorievorming dan ook, maar onderweg zijn.

Het tweede dat ik wil onderstrepen, is dat deze ‘denkweg’ een doelgerichtheid kent. Voortdurend, telkens opnieuw, gaat het naar universaliteit toe. Het blijft bij Miskotte niet bij het bijzondere, maar vandaaruit komt steeds weer het algemene aan de orde. Hij houdt wel degelijk vast aan de universele begrippen zoals in het citaat hierboven ‘almacht’ en ‘alomtegenwoordigheid’, om over het zeer algemene woord ‘God’ nog maar te zwijgen²⁴². Die woorden krijgen een totaal nieuwe lading, maar blijven daarmee wel aan boord. Het is alsof ze

²³⁹ Bij mijn weten gebruikt Miskotte deze term ook alleen hier en in later werk niet meer, terwijl datgene wat Miskotte bedoelt een constante blijft, zoals blijkt uit de veel geciteerde zin uit 1956: ‘De zin van het Oude Testament is deze: met alle middelen van de taal te verifiëren, dat de belijdenis ‘JHWH is de Godheid’ onomkeerbaar is.’ *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament (VW 8)*, Kampen 1983 (1956), 104.

²⁴⁰ *Als de goden zwijgen*, 153. En zie S. Petershans, *Offenbarung des Namens und versöhntes Leben. Eine Untersuchung zur Gotteslehre bei Kornelis Heiko Miskotte*, Leipzig 2016, 20, die erop wijst dat een eigenaam op zichzelf al slot en grendel op iedere verabsolutering is: een begrip kan gedefinieerd, een naam alleen aangeropen of concreet verteld worden.

²⁴¹ *Bijbels ABC*, 111.

²⁴² Muis wijst erop dat het alternatief niet ondenkbaar is, nl. om de algemene begrippen te laten vallen, zoals bijv. F.O. van Gennep ervoor kiest om niet meer van de almacht, maar in plaats daarvan van de onmacht van God te spreken (wat natuurlijk op zichzelf ook een algemeen begrip is, voeg ik er dan maar aan toe), ‘K.H. Miskotte – De Naam in het midden’, 113. Tevens is de vraag interessant die Gerrit Neven namens Noordmans aan Miskotte voorlegt in het artikel ‘K.H. Miskotte en O. Noordmans. Over de eenvoud van God als richtpunt van de theologie’, in: *OLW 4* (1994), 62-79. Miskotte en Noordmans zijn absoluut geestverwanten als het gaat om het vertrekpunt bij het bijzondere, maar: ‘Noordmans ontkent deze universele bedoeling van God met al het geschapene niet, maar weigert er een theologische theorie voor te bedenken. Zijn vraag aan Miskotte (en achter Miskotte aan Karl Barth) zou zijn: wat weten jullie nu eigenlijk van deze omvattende daden van God te zeggen?’ (79)

eerst worden leeggeblazen, schoongeveegd, als in een soort tempelreiniging, om vervolgens vanuit dat bijzondere, op een uiterst kritische manier, opnieuw met inhoud te worden gevuld. Miskotte somt in *Bijbels ABC* een reeks woorden op die in het bijbelse vocabulaire niet voorkomen (eeuwigheid, heelal, natuur, religie, enzovoort), ‘onze eigen oerwoorden’, noemt hij die, die in de Bijbel geen plek hebben²⁴³. Maar dat betekent dus niet dat Miskotte elke vorm van algemeen, universeel spreken wil uitbannen. Het is niet voor niets dat een steeds terugkerend woord is: de kern ziet wijd. Dat adagium ontleent Miskotte aan G.H. van Senden (1884-1968), die hij er vele malen mee citeert. Miskotte blijkt er echter wel iets heel anders mee te bedoelen, waarmee we interessant genoeg des te scherper voor ogen krijgen waar het om gaat. Van Senden was theoloog, predikant en godsdienstfilosoof, de beiden kenden en waardeerden elkaar, maar bevonden zich theologisch gezien wel in verschillende hoeken van het veld. Van Senden was eveneens zeer geïnteresseerd in de Germaanse mythologie als uiting van het Noord-Europese heidendom, maar waar Miskotte zich in zijn religieuze neiging liet storen door de Torah, waardeerde Van Senden de mythe juist positief als oerbeginsel van een universele religie die uiteindelijk haar hoogtepunt vindt in het christendom. De kern van de mythe ziet wijd, wil zeggen: die ontwikkelt zich naar het universele toe en gaat daar tenslotte in op²⁴⁴. Het moge duidelijk zijn dat dat bij Miskotte beslissend anders is: het bijzondere blijft als bijzonderheid staan, maar representeert *als zodanig* het algemene.

Tenslotte, het zou zeer interessant zijn, maar het is binnen het bestek van deze studie helaas niet mogelijk, hier nog stil te staan bij de achtergronden van Miskottes spreken over de Naam en van hoe hij de verhouding van het bijzondere en het algemene tekent.²⁴⁵ Met name zou het dan gaan over de invloed van Franz Rosenzweig²⁴⁶ en, in taalfilosofisch opzicht, van Eugen Rosenstock-Huessy²⁴⁷. Dat is mede daarom van belang, omdat de Bijbelse Theologie van Breukelman ook tegen die achtergrond te zien is. Hoewel hij dat niet expliciet heeft bereflecteerd zoals Miskotte, vormt het denken van Rosenzweig en Rosenstock als het ware de (taal)filosofische atmosfeer waarbinnen ook Breukelman heeft gewerkt.

²⁴³ *Bijbels ABC*, 143.

²⁴⁴ Aldus mooi in beeld gebracht door W. van der Meiden, ‘De kern ziet wijd – een speurtocht’, in Nieuwsbrief van de Dr. K.H. Miskottestichting nr. 12, 2014.

²⁴⁵ Veel is te verwachten van het promotieonderzoek van Mirjam Elbers in Leuven, over Miskotte en Jan Assmann: *Het ‘anti-religieus’ getuigenis van de bijbel: religiekritiek als bondgenoot van de theologie*.

²⁴⁶ Zie o.a. Petershans, idem, 75-98.

²⁴⁷ In *Als de goden zwijgen* blijkt hoeveel Miskotte bij Rosenstock-Huessy gevonden heeft, met name wat betreft de centrale positie van de naam en het primaat van de aanspraak (uitvoerige bespreking in *Als de goden zwijgen*, 32-36, verder verwijzingen op 194 en 238 en opvallend genoeg m.n. in gedeelten die later voor de Duitse vertaling werden toegevoegd, waar Miskotte expliciet noemt hoe belangrijk Rosenstock voor zijn eigen gedachtegangen is: *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1964, 196 en 326). Zie N.T. Bakker, ‘De taal der liefde. Over de verwantschap tussen het denken van Miskotte en Rosenstock inzake de taal’, in: K.A. Deurloo/ R. Venema (red.), *Antwoord aan het nihilisme. Met Miskotte op de weg der verwachting*, Baarn 1994, 51-68. En W. Veen, ‘Barth en Rosenstock’, in: Y. Bekker, W. Klouwen, A. van Nieuwpoort (red.), *In de ruimte van de openbaring. Opstellen voor Nico T. Bakker*, Kampen 1999, 261-274.

II.3.1.2 Een dynamische verhouding

Ik had het hierboven allereerst over theologie als beweging; het gaat bij Miskotte steeds van het bijzondere naar het algemene toe. ‘Van het bijzondere naar het algemene, van het woord naar het feit, van het gezag naar het gegevene, van de heilskennis naar de lotsbeleving gaat de weg. En nooit omgekeerd!’ Aldus roept Miskotte het in Edda en Thora uit²⁴⁸ en precies zo zal hij het nog vele malen herhalen, vaak nadrukkelijk met gebruik van het woordje *weg*: de ervarings-, kennis- en denkweg gaat van het bijzondere naar het algemene²⁴⁹. De verhouding van het bijzondere en het algemene zal altijd een dynamische zijn. ‘Deze onomkeerbare verhouding is a.h.w. een curve welke nooit op één punt gefixeerd mag worden, maar die steeds alleen in zijn beweging en tendens moet worden verstaan. Het één is uit op het ander,’ merkt Henk van der Sar op²⁵⁰.

Echter, naast de dynamische formulering die de verhouding van bijzonder en algemeen uitdrukt, staat bij Miskotte ook de op het eerste gezicht meer statische: het gaat niet alleen van het bijzondere naar het algemene toe, het bijzondere *is* het algemene. In het opstel ‘Reformatorische theologie’ wordt deze *identificatie* van het bijzondere met het algemene uitgewerkt: ‘En juist daarin is deze allerbijzonderste openbaring de meest ‘algemene’ openbaring, want als [...] Gods presentie nergens anders is dan in de presentie van deze mens, dan betekent dit, niet alleen dat zij in abstracto alle mensen bedoelt, maar ook en vooral dat zij alle mensen áangaat...’²⁵¹ Let op het woordje ‘is’ in de eerste zin van dit citaat: het bijzondere is het algemene. Miskotte kan zelfs zeggen: ‘Houdt u aan dit ene; het ene is meer dan het algemene, want het ene omvat mede het algemene’²⁵² (waarmee overigens de tegendraadsheid van deze denkfiguur in een enkel woord op begrip wordt gebracht: logischerwijs kan het specifieke immers het universele niet *omvatten*, het universele wordt normaal gesproken geacht meer te zijn). Op dit punt komt de denkfiguur van het *pars pro toto* in beeld. Als ik in de volgende paragraaf Miskottes gebruik daarvan onder de loep neem, zullen we daarbij

²⁴⁸ *Edda en Thora: Een vergelijking van germaansche en israëlitische religie* (VW 7), Kampen 1983³, 171.

²⁴⁹ De drie termen ervaringsweg, kennisweg en denkweg worden afwisselend gebruikt, zo o.a. in *Bijbels ABC*, 40 en 60-61, in *Als de goden zwijgen*, 302 en 385, en in het opstel ‘Over de tegenwoordigheid Gods’, in *Theologische opstellen* (VW 9), Kampen 1990, 235 en 246. In het artikel ‘Die Erlaubnis zu schriftgemäßem Denken’ heeft Miskotte het over een ‘biblische Bewegung’ en een ‘Gang des Denkens’ (*Karl Barth: inspiratie en vertolking: inleidingen, essays, briefwisseling* (VW 2), Kampen 1987, p. 206).

²⁵⁰ H.C. van der Sar, *Verborgen in eenvoud. De hermeneutische functie van de Godsleer in de theologie van K.H. Miskotte*, Kampen 1995, 27. De term ‘curve’ komt uit Miskottes opstel ‘Over de tegenwoordigheid Gods’.

²⁵¹ ‘Reformatorische theologie’, in *Theologische opstellen*, 362-403, citaat op 382. Vgl. 394, waar Miskotte schrijft over de ‘impliciete universaliteit’ van het ‘schijnbaar exclusieve’ van de openbaring. De eerste versie van het opstel verscheen in 1956 in *Scientia, handboek voor Wetenschap, Kunst en Religie* en was bedoeld als schets van het eigene van de protestantse theologie, naast en tegenover de rooms-katholieke. In dat kader zoomt Miskotte in op het *solus christus* en heeft hij het over de exclusiviteit van de openbaring. Van der Sar bespreekt met name dit artikel, ik zou willen zeggen: *pars pro toto*, om een beschrijving te geven van de structuur van Miskottes theologie (*Verborgen in eenvoud*, 110-142). Voor deze subparagraaf heb ik veel aan zijn weergave ontleend.

²⁵² ‘Salve Rex’, in: *Mystiek en bevinding* (VW 14), Kampen 2015, 94-112, citaat op 110.

verschillende malen de term ‘staan voor’ tegenkomen: A staat representatief, als pars pro toto, voor B. Dat zijn twee verschillende wijzen van spreken: het *gaat* van het bijzondere naar het algemene en/of het bijzondere *staat* voor het algemene. En/of... hoe zit dat?

Opvallend is dat deze twee verschillende formuleringen bij Miskotte vrij onbekommerd naast elkaar staan. In de Pinksterpreek uit 1938 bijvoorbeeld kan hij zeggen: ‘Vanuit het bijzondere, van de kennis van Christus, schrijden we verder naar het algemene, naar de kennis van al de andere verschijnselen...’ en zes zinnen later: ‘Het geloof is wel iets wat zeer beperkt is, doch tegelijkertijd is het waarlijk katholiek, dat is universeel, allesomvattend. [...] Zo blijkt ook hier het zeer bijzondere het algemene te zijn.’²⁵³ Hij ziet hierin, in het naast elkaar gebruiken van de twee wijzen van spreken, geen tegenspraak. Ik denk dan ook dat de twee op elkaar betrokken zijn, dat de twee formuleringen elkaar uitleggen: het bijzondere is als zodanig het algemene, de unieke en actuele openbaring van JHWH blijkt universeel te zijn, maar die eenheid is geen statische identiteit, die houdt haar dynamische karakter²⁵⁴. Het denken en het kennen moeten blijvend een weg afleggen, gaan voortdurend van het een naar het ander. In de zin ‘het particuliere is het universele’ heeft ‘is’ dus bijna meer nog de betekenis van ‘gebeuren als’ of ‘komen tot’ dan van ‘identiek zijn met’. Nogmaals Van der Sar: ‘Deze eenheid is namelijk niet de exponent van een op begrip gebrachte openbaring [...] maar de uitdrukking van de gang van de Naam in onze geschiedenis.’²⁵⁵

II.3.1.3 *Het begrip pars pro toto*

Van deze schets van de verhouding van het bijzondere en het algemene in het werk van Miskotte gaan we naar de manier waarop hij het begrip ‘pars pro toto’ gebruikt. We zagen dat Barth het, evenals het begrip synekdoche, wel als stijlfiguur kent, maar dat hij het niet gebruikt om die fundamentele kwestie van de verhouding van het bijzondere en het algemene mee aan te duiden, Miskotte is degene die het oppakt om er als het ware een theologisch begrip van te maken. De zaak die ermee aangeduid wordt, komt zoals gezegd op vele plaatsen voor, zowel in vroeger als in later werk, maar het begrip als zodanig lijkt op zeker moment ingevoegd te worden. Om preciezer te zijn, mijn vermoeden is dat Miskotte de term in de loop van de jaren veertig ontdekt. De bundel opstellen *Om het levende woord* getuigt daarvan: op verschillende plaatsen komen we het daarin tegen, en wel juist in die gedeelten die in 1948 bij de bewerking van de verschillende artikelen – de eerste versies ervan stammen uit de jaren 1934, 1941 en 1942 – werden toegevoegd²⁵⁶.

²⁵³ ‘De uitstorting van de Heilige Geest’, in: *Preken en meditaties (VW 3)*, Kampen 1997, 18-37, citaten op 28-29.

²⁵⁴ Deze dialectiek, de samenhang van de twee wijzen van spreken, blijft bij Miskotte impliciet en berust op mijn interpretatie. Er is iets voor te zeggen om de zaak wat meer open te laten; om de verschillende denkvormen gewoon maar naast of tegenover elkaar te laten staan en niet meteen aan elkaar te willen praten.

²⁵⁵ *Verborgten in eenvoud*, 128.

²⁵⁶ Miskotte bewerkte zijn teksten bij nieuwe uitgaven vaak ingrijpend. Jaco Zuurmond werkt, in een promotieonderzoek eveneens aan de PThU, aan een heruitgave en analyse van *Om het levende woord*, waardoor we t.z.t. goed zicht zullen hebben op de ‘wordingsgeschiedenis’ van dit boek, ook wel Miskottes hermeneutiek genoemd. De term ‘pars pro toto’ komt voor op p. 42, 128, 132, 176, 209 en 378

Het ligt voor de hand om allereerst een blik te werpen op de tekst met de titel ‘Pars pro toto’, een kort artikel uit een reeks reflecties op de theologie van Barth die Miskotte in 1955 schreef voor het tijdschrift *In de Waagschaal*, later gebundeld als ‘Kleine preludes en fantasieën over Karl Barth’s *Kirchliche Dogmatik*’²⁵⁷. Hij gebruikt hierin het pars pro toto-begrip om iets weer te geven van de opzet van de KD: ‘Dat de locus, het klassieke dogmatische thema, op een bepaalde wijze pars pro toto staat, als *deel plaatsbekledend voor het geheel*, als deel in nuce de structuur van het Geheel vertegenwoordigend...’²⁵⁸. Miskotte beschrijft hoe in ieder deel van de KD het geheel niet alleen verondersteld wordt, of meeklinkt, maar aanwezig is. De reden daarvan is dat er bij Barth geen leidend principe voor de dogmatiek is, geen centraal thema waar alles aan hangt, geen ‘systeem’. Daarmee is niet bedoeld dat de KD niet logisch of systematisch in elkaar zou zitten – dat is immers evident zeer wel het geval –, maar dat de zaak waar het om gaat niet in een principe of systeem gevat kan worden:

Juist omdat Barth dit afwijst [...], juist omdat hij dus de dictatuur van de systematische positiekeuze in deze of gene locus afwijst [...], juist daarom vinden we in zijn werk aan elke locus een eigen zelfstandigheid, maar ook een eigen perspectief en daarin een volledigheid of een eigensoortige *contractie van volledigheid* méégegeven. Daarom kàn men, tot op zeer aanmerkelijke hoogte, zeggen: het zit ‘alles’ in de K.D. II/1 of het zit ‘alles’ in K.D. III/2.²⁵⁹

Hoewel Barth dit in het gedeelte uit KD I/2 waar Miskotte naar verwijst²⁶⁰, misschien niet helemaal zo bedoelt, in ieder geval niet expliciet zo benoemt, herken ik de leeservaring van

(begrippenregister), *Om het levende woord. Opstellen over de praktijk der exegese*, 's-Gravenhage 1948 (Kampen 1973², fotomechanische herdruk). In *Bijbels ABC* zien we eenzelfde ontwikkeling: ook daarin wordt het begrip ‘pars pro toto’ in de heruitgave uit 1966 toegevoegd (*Bijbels ABC*, Baarn 1992⁷, 89), terwijl het in de eerste uitgave uit 1941 nog niet voorkomt.

²⁵⁷ In: *Karl Barth: inspiratie en vertolking*, 93-141, ‘Pars pro toto’ op 103-107. Met de serie heeft Miskotte een duidelijk doel voor ogen: kennelijk maakt hij zich zorgen dat velen wel een mening over Barths *Kirchliche Dogmatik* hebben, maar dat het werk toch vaak ongelezen blijft. Het is in deze serie dat de bekend geworden typering van de KD als Moby Dick te vinden is, maar interessant is vooral ook de muzikale beeldspraak die steeds weer opduikt, passend bij de latere titel van de serie: ‘kleine preludes en fantasieën’. Waar het gaat om de concentratie op het ene bijzondere noemt hij bijvoorbeeld het begrip ‘Engführung’, dat Hans Urs von Balthasar had geïntroduceerd als kenmerk van Barths theologie, overigens misschien niet eens zozeer als kritiek zoals veel gedacht wordt, maar eenvoudig als vaststelling: de *Engführung*, oftewel het stretto, is de plaats in de fuga waar de herhaling van de hoofdmelodie al inzet terwijl deze nog niet ten einde is, een melodie-concentratie zou je kunnen zeggen. Daarnaast valt ook de term ‘kiemcel’, een begrip dat aan de componist Willem Pijper (1894-1947) wordt toegeschreven. Bijzonder interessant, omdat het hierbij gaat om een melodiefragment, dat in het geheel van de compositie in allerlei variaties terugkomt en uitgewerkt wordt: een muzikaal pars pro toto? (Idem, 106).

²⁵⁸ Idem, 103.

²⁵⁹ Idem, 105.

²⁶⁰ *Kirchliche Dogmatik I/2*, 954-990: Barth tast in deze subparagraaf ‘Die dogmatische Methode’ de verschillende mogelijkheden om het geheel van de dogmatiek vanuit één leidend principe (‘Grundanschauung’) op te zetten, af, waarbij natuurlijk de christologie de meest kansrijke kandidaat is, maar concludeert tenslotte dat dat niet zal gaan, omdat de kern van waar het in de dogmatiek om gaat, het *gebeuren*

maar ‘ergens beginnen’ en toch het geheel voor ogen krijgen. Interessant is nu dat voor Miskotte deze pars pro toto-structuur van de dogmatiek het tegenbeeld is van een dogmatisch systeem, je zou bijna kunnen spreken van een anti-systeem: je gaat niet al redenerend logischerwijs van A naar B naar Z, maar op elke specifieke plek is het geheel te vinden. En dat brengt in de dogmatiek precies de ruimte, de openheid en met name ook de dynamiek aan, die voor Miskotte, zoals we zagen, zo belangrijk is.

Wanneer we nu – volgende stap – nagaan hoe Miskotte het pars pro toto-begrip verder in zijn werk gebruikt, dan vinden we het op verschillende manieren terug, zoals we ook bij Breukelman al zagen²⁶¹.

1. Allereerst gaat Miskotte ervan uit dat een bepaalde Bijbeltekst het geheel van (de inhoud van) de Schrift kan representeren, eigenlijk helemaal zoals de dogmatische locus het geheel van de leer meebrengt: ‘Met het oog op de prediking moet “een” tekst gekozen worden, die pars pro toto het Geheel vertegenwoordigt.’²⁶² De Schrift is een eenheid, niet omdat er aan de oppervlakte zomaar continuïteit in de vele juist heel verschillende teksten te bespeuren is, maar door de ene Naam die in het geheel van de Schrift betuigd wordt²⁶³. Vandaar dat de exegeet zich altijd in de wisselwerking van het deel en het geheel zal bevinden, maar dus meer nog: in het deel zal hij/zij het geheel herkennen.

2. Een ander gebruik van het begrip komen we tegen in de reflectie op de aard van de Schrift. De Bijbel is schriftuur: door mensen opgeschreven letters, woorden, zinnen. Maar hoe verhoudt zich dat tot de belijdenis dat de Schrift ‘Gods Woord’ is? Daar is veel over te zeggen en dat doet Miskotte ook, maar voor nu is met name zijn waarschuwing van belang voor een uiteenhalen van vorm en inhoud: de geschreven woorden zijn niet alleen maar verpakking, maar ze representeren het Woord. Als Miskotte het in het boek *Om het levende woord* heeft over de voorbereiding van de predikant op het maken van de preek, vraagt hij om eerbied. Wat staat er immers wel niet op het spel: ‘Wanneer wij nu – exegetisch meer-verantwoord gezegd – het “teeken” (öth, sèmeion) verstanden als pars pro toto, en dus als verbonden met de werkelijkheid van het goddelijk leven over een onmetelijken afstand en in een onzegbaar-nabije condescendentie...’²⁶⁴ De geschreven woorden stellen de zaak waar het om gaat present en kunnen daarmee niet lichtvaardig overgeslagen of achtergelaten worden. Miskotte realiseert zich dat hij daarmee – de vorm is de inhoud – bijna sacramenteel spreekt over het horen van de

van Gods openbaring is. Hij schetst vervolgens echter niet zozeer een opzet waarin ieder deel het geheel in zich draagt, maar een opzet waarin de verschillende delen, bijna ‘losjes’, naast elkaar staan, omdat de openbaring als gebeuren erom vraagt dat wij met meerdere woorden spreken. De verzoening in Jezus Christus is wel het midden, maar er is ‘auch noch Anderes’, dat met dit midden samen aan de orde met komen (idem, 975, en zie de bespreking van dit stuk door Reeling Brouwer in diens *Grondvormen van theologische systematiek*, Vught 2009, 328-345).

²⁶¹ Zie § II.1.2.2.

²⁶² *Om het levende woord*, 176.

²⁶³ Idem, 80-86.

²⁶⁴ Idem, 209, vgl. 42: ‘...naar de aard van het teeken: pars pro toto, zoodat in deze letters woning nam de waarheid zelf over ons leven...’

Schrift: de tekst is als een monstrans van het Woord, zoals vervolgens de verkondiging is als de eucharistie waarin, als de bel klinkt, de Heer zelf present is²⁶⁵.

3. Hiernaast is er de ecclesiologische waarneming dat de gemeente de hele mensenwereld representeert. Zo kan Miskotte de gemeente zien als de representant van de wereld ‘en de voorloper van haar toekomst’²⁶⁶. In de meditatie ‘Jeruzalem’ over het universele visioen in Jesaja 25 beschrijft Miskotte hoe de gemeente die profetie herneemt wanneer ze Psalm 122 zingt: ‘Ach, dat is nu weer zo’n spiritualisering die niets kost: “Jeruzalem groeten” bij de aanvang van de eredienst! Of zou het kunnen zijn dat Jesaja 25 daar een *eigen* toepassing vindt? gebeurt daar niet plaatselijk en pars pro toto dat de *sluier van het aangezicht der volken wordt verscheurd*...’²⁶⁷ In het zingen van de aanvangspsalmen door de gemeente gebeurt het heil voor de hele mensenwereld.

4. Tenslotte en wel het meest centraal is er het, wat ik maar even noem: exegetisch-theologische gebruik van het pars pro toto-begrip. Zo kan Miskotte bijvoorbeeld zeggen:

In het berith wordt de *bevrijding* bevestigd. Dat geldt van Israël exemplarisch. Maar héél het verhaal van Gods daden op aarde is door de wil tot bevrijding gekenmerkt. [...] De ‘uitleiding’ uit Egypte is een gebeuren, dat pars-pro-toto staat en als praeludium van alle echte geschiedenis.²⁶⁸

Helder komt dit punt ook naar voren in het boek *De kern van de zaak* uit 1950, een bundel toelichtingen bij het document *Fundamenten en perspectieven van belijden*; daarin gaat het op een aantal plekken expliciet over de betekenis van Israël. Miskotte schrijft bij het thema van de verkiezing van Israël bijvoorbeeld over ‘...het geheim van Israëls verkiezing als pars pro toto (een deel staat voor het geheel), representatief; ook als voorbeeld en onderpand, als prediking en vermaning.’²⁶⁹ De twee kanten van de zaak worden vervolgens uitgewerkt, natuurlijk de universele strekking van de uitverkiezing van Israël²⁷⁰, maar allereerst de concreetheid ervan; en het komt me voor dat dat op deze plaats Miskottes belangrijkste *Anliegen* is:

Deze inzichten zijn oorzaak van een betere prediking en eenvoudiger mensenzorg: het óvergeestelijke, het piëtistische, het hemelzuchtige, het ònwereldse en on-politieke wordt vervangen door meer bijbelse noties. Er is een algemeen terugdringen van het religieus idealisme te bespeuren. Ruiger werd het leven, de donder van het wereldgebeuren overstemde het serafijntje van het zielslokaal.²⁷¹

²⁶⁵ Idem, 209 en 279.

²⁶⁶ Zo bijv. in de meditatie ‘Een voorsprong’ in *Preken en meditaties* (VW 3), Kampen 1997, 583.

²⁶⁷ Idem, 375.

²⁶⁸ *Als de goden zwijgen*, 290.

²⁶⁹ *De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden*, Nijkerk 1950, 42-43. Vgl. *Bijbels ABC*, 89: ‘Men zou zo zeggen: bij de algemene geschiedenis hoort een algemene God, maar het is eens en voor altijd bewezen, dat wij de *notie ‘wereldgeschiedenis’ nooit hadden gedacht, als de profeten ons niet hadden geleerd, dat we door Jahve’s concentratie op het éne volk, dat altijd pars-pro-toto staat, pas deel hebben aan de mensheid* en als we ons denken niet hadden ondergedompeld in de stroom van Zijn daden.’

²⁷⁰ De uitwerking daarvan op idem, 46-50 en 198.

²⁷¹ Idem, 43. Met de ‘donder van het wereldgebeuren’ bedoelt Miskotte nadrukkelijk het antisemitisme van de decennia voor 1950 en met Israël bedoelt hij dus het Israël dat concreet in de geschiedenis staat. Miskotte

Het doen van bevrijding, de daden van JHWH, zijn concentratie op het ene volk, dat alles is uiterst concreet. En tegelijk, juist die concreetheid heeft een universele strekking. Dit samenspel wordt door Miskotte graag met het pars pro toto-begrip uitgedrukt.²⁷²

Deze inhoudelijke functie heeft het pars pro toto-begrip overigens met name in het boek *Als de goden zwijgen*. Daarin komt het althans het meest voor, en wel opmerkelijk genoeg vooral in het derde deel, de zgn. ‘Proeven van toepassing’, een serie preekschetsen²⁷³. Je zou kunnen vermoeden dat het begrip voor Miskotte als het ware een homiletische functie heeft, of anders gezegd: dat het op een didactische manier functioneert²⁷⁴.

Tenslotte nog kort een relativering van het onderscheid dat ik hier maak tussen de verschillende gebruikswijzen van het begrip pars pro toto bij Miskotte²⁷⁵: een dergelijk onderscheid is voor het begrip wel even helpend, maar het moet ook weer niet te scherp gemaakt worden, dat zou namelijk geen recht doen aan de dynamiek en de samenhang van de verschillende terreinen waar Miskotte het over heeft. Het is mijns inziens juist doordat dezelfde term steeds op andere manieren gebruikt wordt, dat de verschillende functies met elkaar *verbonden* worden, deze blijven nauw op elkaar betrokken.

is blij dat deze verbondenheid met de tijd in *Fundamenten en perspectieven* terug te vinden is. Tegelijk waarschuwt hij voor het fixeren van de openbaring: ‘Die kant moeten we zeker niet op. We leven niet van de geschiedenis, maar van het Woord, we staan niet in de stroom der geschiedenis zonder onder de macht van de Geest te staan. We mogen niet uit het idealisme omslaan in een realisme, dat God bindt aan het bestaande, aan het gebeuren, aan het feit, aan de macht.’ (idem, 44 en vgl. 244). A.H. Drost gaat precies op dit punt het geding met Miskotte aan, in diens zoektocht *Is God veranderd? Een onderzoek naar de relatie God-Israël in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof*, Zoetermeer 2007, 76-81 en 93-97. Drost is op zoek naar meer historische continuïteit, om niet te zeggen: aanwijsbaarheid, in de relatie God-Israël, en daar komt hij, met alle waardering, met Miskotte niet uit. Dat klopt dus.

²⁷² Datzelfde geldt vervolgens ook voor specifiekere exegetische waarnemingen, zoals de zeventuizend die hun knieën niet voor de Baäl gebogen hebben (1 Koningen 19:18), staan voor het geheel van het volk dat niet als verloren beschouwd mag worden: *Als de goden zwijgen*, 329. Vgl. 368. En zie verder bijv. nog: *Preken en meditatie*, 81.

²⁷³ Idem, 283-393. Een aantal van deze teksten waren inderdaad eerder als preekschetsen verschenen, zo bijvoorbeeld de serie van vier over Jona (345-359) in de *Postille 1950-1951*.

²⁷⁴ Mijn vermoeden van een homiletische cq. didactische functie raakt aan een opmerking van Van der Sar over het derde deel van *Als de goden zwijgen*: ‘Het zou de moeite lonen na te gaan, of in feite niet elk van deze proeven in hun strekking zouden kunnen worden gevat, door ze te beschouwen als historische en existentiële uitdrukking van de eenheid van uniciteit en universaliteit: Abraham, Jeremia, Elia, Jona, Job én de Logos uit de proloog van Johannes. Zij allen vormen de persoonlijke inprent van de heilzame beweging van het unieke naar het universele.’ (*Verborgen in eenvoud*, 127, noot 27). Ik neem aan dat hier geldt: de vraag stellen, is hem beantwoorden.

²⁷⁵ In navolging van Gerard van Zanden: <http://fransbreukelman.nl/de-amsterdamse-school/k-h-miskotte-1894-1976/>, geraadpleegd augustus 2021. Van Zanden maakt het onderscheid tussen het pars pro toto-motief in exegetische, theologische en hermeneutische zin (hierboven resp. de punten 1, 4 en 2). Hij volgt hierin op zijn beurt, maar enigszins op een eigen manier, J. Muis in diens analyse van het pars pro toto-begrip in het werk van Breukelman, zie verder § II.4.2.1 en de evaluatie van dit deel II.

II.3.1.4 Miskotte over *corporate personality* en plaatsvervanging

Een begrip met een vergelijkbare functie is de ‘corporate personality’. Het is interessant om een moment bij stil te staan, omdat het aan het begrip *pars pro toto* verwant blijkt te zijn. Miskotte noemt het een aantal keren. Het concept werd door de oudtestamenticus Henry Wheeler Robinson (1872-1945) ontwikkeld en in september 1935 onder de titel ‘The Hebrew Conception of Corporate Personality’²⁷⁶ voorgesteld op de ‘Internationale Tagung Alttestamentlicher Forscher’ in Göttingen²⁷⁷. De hypothese, overigens zeer verwant aan en met vele verwijzingen naar het werk van Pedersen, gaat ervan uit dat in het oude Israël een veel sterkere verbondenheid tussen individu en gemeenschap bestond dan de moderne mens kent. Wheeler Robinson noemt de ‘fluidity of reference’ als belangrijkste kenmerk van de *corporate personality*: de vloeibare wisselwerking tussen de enkeling en het collectief²⁷⁸, waardoor het collectief zich in de enkeling uitdrukt en de enkeling het collectief in zich meedraagt. Hiermee kan, aldus Wheeler Robinson, een heel aantal oudtestamentische teksten veel bevredigender verklaard worden dan eerder het geval was: de rol van de aartsvaders in Genesis, de straf van Achan in Jozua 7, het ‘ik’ van de Psalmen als collectivum, de knecht van JHWH in Jesaja, enzovoort²⁷⁹.

Het voorstel van de *corporate personality* heeft in de oudtestamentische wetenschap veel stof doen opwaaien: kritiek was er met name op het feit dat Wheeler Robinson zich te zeer afhankelijk maakte van de antropologische inzichten van zijn tijd, zoals o.a. het werk van L. Lévy-Bruhl, te zeer redenerend dus vanuit een idee over de ‘primitieve mens’, maar al met al heeft het werk veel, ook positieve, invloed gehad²⁸⁰.

Zoals gezegd, Miskotte noemt de *corporate personality* verschillende keren. In *Als de goden zwijgen* vinden we het onder het kopje ‘Het primitieve’ (wat bij Miskotte geen negatieve klank heeft, maar integendeel als eerste genoemd wordt in het deel ‘Het tegoed van het Oude Testament’). Daar gaat het over de ‘eigenaardige *onbepaalde bepaaldheid* van God’: de God

²⁷⁶ De voordracht is uitgegeven en heruitgegeven in zijn (artikelenbundel) *Corporate Personality in Ancient Israel*, Edinburgh 1981², 25-44.

²⁷⁷ J.F. Mol, *Collectieve en individuele verantwoordelijkheid: een beschrijving van corporate personality naar Ezechiël 18 en 20*, Veenendaal 2002, biedt een levensbeschrijving van Wheeler Robinson en een zeer uitvoerige weergave van het concept, waar ik graag gebruik van maak.

²⁷⁸ *Corporate Personality in Ancient Israel*, 27; Wheeler Robinson noemt vier verschillende kenmerken: 1. de eenheid van individu en gemeenschap door de generaties heen, 2. het realisme van deze samenhang, 3. de hier genoemde vloeibare overgang tussen enkeling en collectief, 4. en de handhaving van deze samenhang ook in latere stadia van Israëls godsdienstgeschiedenis, waarin een sterkere individualiteit naar voren lijkt te komen (J.F. Mol, *Collectieve en individuele verantwoordelijkheid*, 114-117).

²⁷⁹ Idem, 26 en 38-42.

²⁸⁰ Jurrien Mol brengt de doorwerking en de kritiek van Wheeler Robinsons werk mooi in kaart in de hoofdstukken 6, 7 en 8 van zijn dissertatie. Ook hij benoemt de verwerking van gedateerde antropologische inzichten als de begrenzing van het werk van Wheeler Robinson, maar ziet toch voldoende aanleiding om de idee van de *corporate personality*, zij het dus op een wat andere manier, aan te houden. Het is voor hem een zinvolle theorie die aansluit bij zijn uitleg van Ezechiël 18 en 20, waarin het juist gaat om individualiteit en collectiviteit. Ik kom er bij het onderzoek naar de teksten uit Jesaja nog op terug.

van het Oude Testament manifesteert zich niet als eeuwig, oneindig, enzovoort, maar concreet en bepaald. Miskotte illustreert dit vervolgens met wat hij de ‘hebreeuwse psychologie’ noemt, waarin het persoonlijke altijd bovenpersoonlijk is:

Er is overal in het Oude Testament een ‘fluidity of reference from the One in the Many and from the Many in the One’; dit is een onderstelling zowel van de priester als van de koningsgestalte in Israël. [...] Op de ‘Godsgedachte’ overgebracht vinden wij dan, dat God niet kan worden gevangen in de notie van het monotheïsme van de hemelgod of de wereldgod [...] God omschreven als ‘a single nefesch or corporate personality’, als een ‘fluidity from the One in the Many and from the Many in the One’ is in ieder geval *nader bij het doel van prediking en onderricht dan het ens realissimum of het summum bonum*.²⁸¹

Tien jaar later houdt het thema Miskotte opnieuw bezig, blijkens een drietal meditaties in *In de Waagschaal* uit 1967 en 1968. De context is nu een andere, namelijk een nadenken over verzoening en plaatsvervangend. In het tweeluik ‘Laatste woorden’ over Psalm 22 gaat het over het lijden van Jezus als een met-ons en voor-ons lijden: ‘Jezus heeft voor ons geleden, maar Hij heeft allereerst, en dat is de grond, met ons, in onze plaats (dat wil niet zeggen in dit verband: ons vervangend) geleden wat bij het mens-zijn behoort.’²⁸² En vervolgens, om dat uit te leggen:

...het is in de bijbel altijd weer dezelfde mens die terugkomt: de eersteling, de uitverkorene, de verworpene, de verhevene. Het is altijd weer een vertegenwoordiger van het volk, en het volk representeert de mensheid. [...] Een Engelse geleerde heeft gesproken van ‘corporate personality’, een persoonlijkheid die is ingevouwen in een collectivum en een collectivum dat zich ontvouwt in een persoonlijkheid.²⁸³

En zó moet men nu ook, aldus Miskotte, het bekende woord van Paulus verstaan, dat wij ‘in Christus’ zijn: die verbondenheid gaat voor elke menselijke beslissing uit, die is niet in het geloof gefundeerd, maar in het menszijn van Christus zelf.²⁸⁴ Het is interessant dat Miskotte juist dit inclusieve element benadrukt en daarmee aansluit bij hoe Dorothee Sölle daarover geschreven had,²⁸⁵ zoals expliciet blijkt uit wat hij tussen haakjes toevoegt bij de zinsnede ‘in onze plaats geleden’: ‘dat wil niet zeggen in dit verband: ons vervangend’. Klaarblijkelijk volgde Miskotte het debat tussen Sölle en Gollwitzer, waarbij hij het opmerkelijk genoeg voor Sölle opnam. In een preek uit diezelfde periode staat hij uitgebreid bij Sölles boek *Plaatsbekleding* stil om precies haar centrale punt naar voren te brengen. Christus vervangt de

²⁸¹ *Als de goden zwijgen*, 147-149 (en zie 321). Daarbij verwijst Miskotte in een voetnoot naar het werk van A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* uit 1944, waarin Wheeler Robinson op zijn beurt geciteerd wordt met het begrip van de ‘fluidity of reference’. Het zou kunnen dat Miskotte Wheeler Robinsons concept van de *corporate personality* kende via Johnson. Uit de inventaris van de bibliotheek blijkt dat Miskotte de genoemde werken van beiden niet in zijn bezit had (van Wheeler Robinson had hij de dogmatische studie *Redemption and Revelation* staan).

²⁸² *Preken en meditaties*, 282

²⁸³ Idem, 283. Op 287 komt het begrip nog een keer terug.

²⁸⁴ Idem, 284.

²⁸⁵ Zie § I.3.1.

mens niet, maar de mens vindt juist zijn identiteit doordat Christus zich met hem geïdentificeerd heeft:

...onvervangbaar ben ik omdat Eén zich met mij – met allen, maar daarom met mij – geïdentificeerd heeft. Eén is er, en dat is het wat Sölle bedoelt naar de goede kant – men kan het ook ‘in bonam partem’ lezen, dat boek. Onze hoop leeft van de evidentie dat [...] Iemand met ons solidair is, die onze weg gegaan is met de dood in het bloed en die het leven vond opdat wij ànders zouden leven, omgekeerd ident met Hem...²⁸⁶

Hier kiest Miskotte dus helemaal de kant van de solidaire identificatie van Christus met de mensheid. Ik vermoed dat Miskotte hier een verbinding zag tussen Sölle en Wheeler Robinson. Met het begrip ‘corporate personality’ kon hij het punt van de inclusiviteit bij Sölle nader omschrijven. Het blijkt voor Miskotte echter wel een grens te hebben. In een andere meditatie, met de mooie miskottiaanse titel ‘We zijn gewichtig’, klinkt ook nog iets anders. Daarin mediteert hij in aansluiting bij Zacharia 2:8 over het volk als Gods oogappel en daarmee over de vraag wat de mens waardevol maakt: niet zozeer dat de mens zo voortreffelijk en hoogstaand is, maar dat Christus de menselijke natuur heeft aangenomen, in de zin van: ‘Eén voor allen, allen voor één.’²⁸⁷ Maar dan:

...hier ligt een *grens* van het profetisch woord, omdat de woning Gods nog niet gezien kan worden in de *Mens* in wie ‘de volheid der Godheid lichamelijk woont’ (Kol. 1:19, 2:9). Daarom kunnen we niet blijven bij de ‘corporate personality’ van het volk en van zijn representant. Jezus is een *mens*, niet een idee, niet de exponent van de volksziel of van de mensheid. Juist als die éne mens staat Hij voor allen, is Hij onze ‘plaatsbekleder’, onze ‘persoonlijke Heiland’.²⁸⁸

Hier horen we Miskotte zeggen dat hij weliswaar een eind meegaat met het concept van de *corporate personality*, maar dat het tegelijk niet alles zegt wat er gezegd moet worden. En dat is dat het in Jezus Christus, God-met-ons, om ‘waarlijk mens’ gaat. Het woordje mens valt in deze alinea drie keer, drie keer met nadruk (hoofdletter, cursief, die éne!), kennelijk is dat hier de kern: de concreetheid van het menszijn is in het geding. Miskotte acht het idee van de collectieve persoonlijkheid misschien wel een adequate vertaling van het profetische spreken aangaande representatie – één voor allen, allen voor één –, maar hij vreest dat het een idee blijft, een constructie, zolang de menswording nog niet in het zicht is²⁸⁹. En daarmee stelt hij tussen de regels een spannende vraag aan Wheeler Robinson (die hij hier overigens niet bij name

²⁸⁶ Preek getiteld ‘Levensmoed met de dood in het bloed’ van 16 april 1967, *Preken en meditaties*, 144. In een artikel in In de Waagschaal uit dezelfde periode blijkt eveneens Miskottes waardering, hoewel hij daarin toch ook (anders dan in de preek) kritiek verwoordt: als Sölle het bijbelse en klassiek-theologische spreken over plaatsbekleding afdoet als niet meer van deze tijd, dan heeft ze de diepte ervan, aldus Miskotte, toch niet gepeild. (‘Nakaarten. Over de dood van God’, in: In de Waagschaal 22/19 (1966-1967), 372-373.)

²⁸⁷ *Preken en meditaties*, 390.

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ Waarmee Miskotte niet het Oude tegenover het Nieuwe Testament plaatst. Aan het consequent antropomorfe spreken van het Oude Testament maakt Miskotte vast dat de condescendentie Gods, de incarnatie, daar reeds helemaal voorondersteld is, zie de paragraaf ‘Het anthropomorfe van de Naam’ in *Als de goden zwijgen*, 106-111.

noemt): is jouw concept niet toch te zeer... een concept? Gaat het in jouw voorstel om een bepaalde mens, die concrete mensen representeert, samen een echte gemeenschap vormend, of draagt het individu een *idee* van het collectief in zich mee? Gaat het in de verhouding van individu en volk om begrippen, de volksaard of wat dies meer zij, of gaat het om mensen van vlees en bloed?²⁹⁰ We zien opnieuw dat de concreetheid van het theologisch spreken voor Miskotte cruciaal is.

II.3.2 Breukelmans keuze: het bijzondere is het algemene

In deze paragraaf wil ik tenslotte beschrijven wat Breukelman doet met wat hij bij Miskotte vond. Geen uitputtende beschrijving van de invloed van de een op de ander²⁹¹, maar een korte schets van een conclusie die Breukelman trekt.

Het is duidelijk dat Breukelman het werk van Miskotte van haver tot gort kende en dat die een grote autoriteit voor hem was. Andersom was de waardering er zeker ook; uit alles blijkt dat er een grote congenialiteit tussen hen bestond, meer nog, dat ze als in een soort werkgemeenschap elkaar wederzijds beïnvloedden²⁹². Tegelijk zet Breukelman een eigen accent, juist ook op het punt van het bijzondere en het algemene. Een langer citaat:

Het algemene staat voortdurend in het licht van het bijzondere. Streng en uitsluitend dit radicale bijbelse particularisme is het geheim en de kracht van het bijbelse universalisme.

In de orthodoxe dogmatiek begint het geweldig universeel. Universeler kan het niet: God en het eeuwig raadsbesluit, schepping van de wereld, voorzienigheid... Maar dan wordt het ná de zondeval bijzonder. In de orthodoxe dogmatiek ga je, goed aristotelisch, van het algemene naar het bijzondere. Later in de wetenschappelijke exegese, is het omgekeerd. Het begint heel bijzonder: kleine woestijnstammen met sjeiks, die kans zien om in het cultuurland te gaan wonen. Dan is die God van Abraham eigenlijk een stamgod. Maar die stam wordt een heel volkje. En verdraaid, door het christendom wordt die God een heel belangrijke God.

²⁹⁰ Ik ben niet voldoende in de materie thuis om het antwoord te kunnen raden, maar ik zou me kunnen voorstellen dat Wheeler Robinson zou wijzen op het tweede kenmerk dat hij noemt (zie hierboven, noot 46): het *realisme* van de verbondenheid van enkeling en groep. Het idee van de collectieve persoonlijkheid is daarmee, aldus Wheeler Robinson, juist iets anders dan een literaire personificatie of een ideaal.

²⁹¹ Naast de aan het begin van dit hoofdstuk genoemde voordracht over Miskotte van Breukelman zelf, zie ook het artikel van G. van Zanden, 'De Bijbelse Theologie van Frans Breukelman in Amsterdamse context', in: *Bijbelse Theologie, ACEBT 30 (2015)*, Bergambacht 2015, 37-52, waarin hij zichtbaar maakt hoe Miskottes theologische, hermeneutische inzichten hebben doorgewerkt in Breukelmans project van een Bijbelse Theologie. Daarbij laat hij zien dat, als men de invloed van Miskotte op het geheel van de 'Amsterdamse theologische traditie' niet meerekent, zoals weleens gebeurt, ten onrechte het beeld kan ontstaan van een literatuurwetenschappelijke stroming meer dan een theologische (zie aldaar op 42-43).

²⁹² Enkele gedeelten die Miskotte in 1966 in de heruitgave van *Bijbels ABC* toevoegde, bijvoorbeeld, zijn niet denkbaar zonder de inbreng van Breukelman (o.a. *Bijbels ABC*, 115, over de weergave van de Hebreeuwse stam [vy met bevrijding/vrijheid, en 117, over het onderscheid tussen de 'daden' en de 'werken' Gods).

Dat is een hele... ‘ontwikkeling’ geweest. Deze God is klein begonnen, maar hij heeft het ver geschopt. Van krantenjongen tot miljonair!

Beide wegen zijn fout. Je gaat niet van het algemene naar het bijzondere. Maar je gaat ook niet ván het bijzondere naar het algemene tóe. Welnee, *dat bijzondere is het helemaal!* Als zodanig is het bijzondere tegelijk het algemene. Zo moet je het zeggen. Dan zeg je het goed. En dit nu streng toepassen in de uitleg!²⁹³

We hoorden Miskottes adagium: de denkweg gaat van het bijzondere naar het algemene. Daarnaast zagen we dat hij ook de denkfiguur van het bijzondere áls het algemene beschrijft. Die twee wijzen van spreken zijn op elkaar betrokken, ze leggen elkaar uit, en wel omwille van de dynamiek, om te waarborgen dat in het theologische spreken de openbaring een gebeuren blijft. Wat gebeurt er nu als er met zoveel nadruk naar voren gebracht wordt dat het bijzondere met het algemene identiek is? Staat er impliciet een vraagteken in de kantlijn van Miskottes werk?

Inderdaad maakt Breukelman duidelijk deze keuze, echter niet zozeer om Miskottes adagium over de nodige denkbeweging te bekritisieren, als wel om elders een vraagteken te zetten, namelijk bij uitingen van H. Berkhof. In diens invloedrijke boek *Christelijk geloof* was hij precies het zinnetje, dat in het citaat hierboven voorkomt, tegengekomen: ‘God is klein begonnen’. Berkhof wilde de inzichten van de oudtestamentische wetenschap van zijn dagen graag verdisconteren en sprak op grond daarvan van een ‘cumulatief proces’ dat zich in Israël voltrokken heeft: een ‘stamgod van half-nomaden’ is een gang door de tijd gegaan en zo heeft de openbaring zich steeds verder ontwikkeld²⁹⁴. Daartegen verzet Breukelman zich als hij, onderstreept met een tweevoudig ‘streng’, zegt: het gaat niet van het bijzondere naar het algemene toe, het bijzondere *is* als zodanig het algemene.

Is het nu zo dat Breukelman met deze keuze, waartoe hij zich wellicht gedrongen voelt in het geding met Berkhof, het kind met het badwater weggooit: dat hij hiermee aan dynamiek inboet? Wordt het universele in het particuliere vastgelegd? Het zou wel eens kunnen dat het bezwaar van fixatie ten grondslag ligt aan de verschillende vormen van kritiek die vakgenoten geuit hebben op de pars pro toto-figuur. In hoofdstuk 4 zal ik dat in kaart brengen en ook daarna zal dit vragencomplex ons nog voldoende bezighouden. Voor nu volsta ik met een waarneming die de indruk van geslotenheid in de pars pro toto-figuur mogelijk weer wat openbreekt: mij valt op dat, op veel plekken waar Breukelman erop reflecteert, ineens het futurum in zijn zinnen verschijnt. Het bijzondere *is* het algemene, maar het bijzondere *zal* tevens het algemene *blijken te zijn*. Zo bijvoorbeeld als het om de verhouding van de eersteling en de broeders gaat: ‘De eersteling temidden van zijn broeders is de gezegende, in wie zij allen gezegend zullen worden met een toekomst van **שָׁלוֹם בְּאֶרֶץ**, vrede op de aarde.’²⁹⁵

²⁹³ *Gesprekken met Frans Breukelman*, 132, vgl. 105. En zie *BT IV/1*, 67, met eenzelfde nadruk op de identiteit van bijzonder en algemeen: ‘In heel het bijbelse getuigenis is alles even bijzonder en al dat bijzondere is dan als zodanig tegelijk het algemene.’

²⁹⁴ H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1990⁶, 66. Op het geding met Berkhof en diens vooronderstellingen kom ik terug in § II.4.1.3.

²⁹⁵ *BT I/2*, 16. En zie eenzelfde samengaan van presens en futurum op 19, 53, 135 en 138.

Interessant is wat dit betreft het artikel ‘Om de plaats van de herberg’. Daarin gaat het over het eigene van het Nieuwe Testament, terwijl dat helemaal gefundeerd is in het Oude:

Weliswaar is er maar één geschiedenis, want de geschiedenis van God met Israël is pars pro toto de geschiedenis van God met alle volken, en de geschiedenis van God met de אֱלֹהִים die hij Israël gaf, is pars pro toto de geschiedenis van God met ons allen op de hele aarde. Maar nu zie je in de verkondiging van de apostelen, dat die beweging explosief wordt gemaakt: van Israël naar de gojim.

[...] De goyim, de goddelozen in de wereld, krijgen dus deel aan Israëls verwachting, aan Israëls gebed, aan Israëls presentie, ze worden een geschiedenis binnengesloten: de radicale beweging van de ecclesia uit Israël naar de goyim.²⁹⁶

Ook Breukelman zet hier twee wijzen van spreken naast elkaar, explicieter zelfs nog dan Miskotte: ‘Weliswaar... Maar nu...’ Er is één geschiedenis, die pars pro toto staat, maar die geschiedenis is als zodanig een beweging, die vervolgens ‘explosief’ gemaakt wordt, als in een plotselinge middelpuntvliedende kracht. Daarnaast wordt er overigens in dezelfde zinnen nog een andere beeldspraak van beweging gebruikt, die hetzelfde wil uitdrukken, namelijk die van ‘binnengesloten’ worden in een geschiedenis. Zo krijgen de gojim deel aan de belofte van Israël.

Kortom, hoewel Breukelman nadrukkelijker dan Miskotte de eenheid van het particuliere en het universele naar voren brengt, is toch ook hem veel gelegen aan de beweging, de dynamiek: pars pro toto is ook bij hem een kwestie van een weg die gegaan wordt, van een verwachting, een toekomst²⁹⁷.

²⁹⁶ ‘Om de plaats van de herberg’, in: *BT IV/2*, 198-203, citaat op 199. Het artikel gaat terug op een lezing in 1989 of 1990 naar aanleiding van het dan net verschenen boek *Von Elend und Heimsuchung der Theologie* van F.W. Marquardt.

²⁹⁷ Zie idem, 198: ‘*Let op die ene, Israël, want in die ene gaat het, representatief, om ons allen. Dus als je wilt weten wat er met ons allen aan de hand is, wat onze toekomst is, wat humaniteit is, dat wordt hier in die ene beslist.*’

II.4 Doorwerking en kritiek

In dit vierde hoofdstuk zal ik om te beginnen beschrijven hoe de pars pro toto-figuur door leerlingen en geestverwanten van Breukelman opgepakt en voor verschillende theologische thema's vruchtbaar gemaakt is. In een volgende paragraaf komt de kritiek van een aantal vakgenoten aan de orde. Aan beide zijden valt veel te leren. Ik zal vooral stilstaan bij het werk van de mensen die wat uitgebreider op het thema van het pars pro toto hebben gereflecteerd.

II.4.1 Pars pro toto bij geestverwanten en leerlingen

II.4.1.1 G.H. ter Schegget

De theoloog Bert ter Schegget (1927-2001)²⁹⁸ was zeer vertrouwd met het thema pars pro toto, niet zozeer vanuit de verwerking van het werk van Breukelman als wel als medeleerling van Miskotte.²⁹⁹ Hij gebruikt het begrip als zodanig met name om de verhouding van de gemeente en de wereld te tekenen:

De gemeente is echter nooit *zonder* wereld, want zij is het bewust-antwoordend pars pro toto van de wereld. Zij gelooft wat voor de wereld geldt in *nám* van, en zo dat niet dan in *plááts* van de wereld. Het gaat God om de redding van de wereld. De gemeente wordt met de wereld gered of zij wordt niet gered. Zij wordt in elk geval niet uit de wereld of uit de geschiedenis gered.³⁰⁰

De gemeente is in de wereld en representeert de wereld, een verhouding die zich overigens vooral in het gebed uitdrukt: 'Ook in het gebed van de enkeling, bidt deze niet als atomair individu, maar spreekt de gemeente als pars pro toto, de gemeente die plaatsvervangend stem geeft aan het gesmoorde leed, het steunen en zuchten.'³⁰¹

Nu was Ter Schegget behalve bijbels theoloog en dogmaticus toch wel vooral theologisch ethicus. Dat stelde hem voor de uitdaging om vanuit het bijzondere redenerend concrete

²⁹⁸ Schets van leven en werk is in kort bestek te vinden in W. Veen, *De zachtmoedige revolutie in de theologie van G.H. ter Schegget*, Gorinchem 2007. Dit is integraal te vinden op www.ghterschegget.nl, waarop overigens het gehele werk ook van Ter Schegget zelf gepubliceerd is (geraadpleegd augustus 2021). De biografie is van E.D.J.de Jongh, *Vloeken en bidden om een nieuwe aarde. De dagen van Bert ter Schegget*, Hilversum 2010.

²⁹⁹ Zie 'Miskotte, inspirator, voortrekker', in: K.A. Deurloo, R. Zuurmond (red.), *De Bijbel maakt school. Een Amsterdamse weg in de exegese*, Baarn 1984, 83-91.

³⁰⁰ *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, Baarn 1988, 70. Het begrip komt verder nog voor op 75, 125, 135, 178 en 248 (vgl. 250).

³⁰¹ Aldus in de inaugurele rede *Het gebed als hart van de ethiek*, Leiden 1982, 17, waarmee Ter Schegget opzien baarde: de theoloog die bekend stond als links en activistisch, bracht hier de bevinding en het gebed naar voren als het hart van de zaak. Hij zag hierin geen tegenspraak; ook in dit opzicht was hij een leerling van Miskotte. Zie ook het latere *Het innigst engagement. Het Onze Vader als zucht*, Baarn 1991, 31.

consequenties voor het algemene samenleven te formuleren. Over de vraag hoe die twee polen zich tot elkaar verhouden, gaat het boek *Volmacht in onmacht*: hoe blijft het eigene van het spreken van de christelijke gemeente overeind en hoe kan het verstaanbaar in de samenleving naar voren gebracht worden? Het alternatief is om het eigene van de christelijke theologie op het veld van de ethiek niet te laten meespreken; daar kiest Ter Schegget – in debat met name met Kuitert³⁰² – niet voor. Nee, het proprium van de gemeente geldt en kan ook gecommuniceerd worden: ‘Dat Christus de opgestane is, is niet algemeen kenbaar, wel algemeen verstaanbaar en expliciteerbaar in zijn konsekventies.’³⁰³ De vraag is echter hoe deze communicatie kan verlopen zonder dat de gemeente zich vanuit een machtspositie of met een waarheidsclaim in de samenleving presentstelt. Daarom is juist die bijzondere uitgangspositie zozeer van belang, omdat die maakt dat de gemeente bescheiden op haar eigen plaats staat. Een universele ethiek die vanuit algemeen geldende, natuurlijke principes wordt opgebouwd, heeft de neiging te verabsoluteren, aldus Ter Schegget: de theologische ethicus ‘vermoedt in de claim van universaliteit een verborgen cultureel imperialisme, dat heel agressief kan worden.’³⁰⁴ De messiaanse gemeente daarentegen leeft en getuigt van een Woord dat iedere verabsolutering bekritiseert en doorkruist. Dat maakt de positie van de gemeente wel kwetsbaar, maar dat is nu eenmaal met de zaak gegeven: omdat Christus als een knecht in de wereldgeschiedenis verschenen is, daarom kan ook de gemeente zich nooit dwingend, maar altijd alleen weerloos en dienstbaar opstellen.³⁰⁵

Wat dit concreet voor het ethische gesprek betekent, heeft Ter Schegget tenslotte in zijn afscheidscollege te Leiden naar voren gebracht. Ook daarin benoemt hij expliciet het bijzondere als het uitgangspunt voor de theologische ethiek.³⁰⁶ Maar dan, hoe begeeft die zich in het gesprek? Welnu, door te vragen: ‘De theologische ethiek is een vragende ethiek. [...] Die vragen zijn echte vragen en worden, ook als vraag, laat staan als antwoord, niet opgelegd maar gesteld.’³⁰⁷ Dit vragen is geen vrijblijvende inbreng in het gesprek. Juist doordat het in de

³⁰² Zie o.a. *Volmacht in onmacht*, 8-31. En de bespreking van de discussie door G.G. de Kruijf, ‘Ter Schegget versus Kuitert’, in A. Van de Beek, M. den Dulk, G.G. de Kruijf (red.), *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, Baarn 1992, 37-45.

³⁰³ *Volmacht in onmacht*, 227. Veel hangt er dan van af wat die bijzondere inbreng dan is. In een kleine paragraaf en in alle voorlopigheid noemt Ter Schegget dan vier punten waarin het bijbelse denken de westers-humanistische categorieën overstijgt: verantwoordelijkheid, schuld (de ander iets verschuldigd zijn), plaatsvervangend lijden en het door Christus opengebroken subjectbegrip (idem, 50).

³⁰⁴ Idem, 24.

³⁰⁵ Idem, 311-319. Vgl. 71: ‘Alles komt aan op een weerloos geloven en weerloos getuigen. God heeft de wereld zelfs niet met de bruutheid van heilsfeiten willen overheersen. Hij wil een kwetsbare gemeente, die zelf voortgaande in het geloof (zonder geschiedenisfilosofie, zonder “synthese” ter beschikking) tot geloof oproept...’

³⁰⁶ ‘Liefde en gerechtigheid’, in: *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, 25-36, m.n. op 33 over de theologische ethiek: ‘Zij zelf spreekt niet algemeen, maar bijzonder, omdat zij meent dat in het bijzondere het algemene gegeven is. Maar zij weet dat er ook algemeen moet worden gesproken ter wille van de praxis.’

³⁰⁷ Ibidem.

bijbelse traditie gegrond is, zal het altijd een kritisch, storend en uitdagend vragen zijn, wat dan weer niet in mindering komt op het bescheiden en dienstbare karakter ervan.³⁰⁸

Samenvattend, Ter Schegget kent de pars pro toto-figuur: de gemeente representeert de wereld. Zij is aanwezig in de wereld, spreekt en bidt uit naam van de wereld. Toegepast op de ethiek echter is er sprake van een zekere afstand, van een beweging: vanuit het bijzondere worden er vragen voorgelegd in het algemene spreken. Dit vragen is een kritisch moment, dat echter tegelijk een oriënterende en constitutieve bijdrage wil zijn.

II.4.1.2 N.T. Bakker

Bij dogmaticus Nico Bakker (1934-2016)³⁰⁹ heeft het pars pro toto-motief een prominente plaats in zijn hoofdwerk *Geschiedenis in opspraak*. Nadenkend over wat ‘geschiedenis’ is, brengt hij naar voren dat in de Bijbel steeds het incidentele, het contingente, het verhaal maakt. Daarin wordt een formele overeenkomst gezien met de visie op geschiedschrijving van de Italiaanse historicus Carlo Ginzburg, die de dispersieve geschiedschrijving verkiest boven de integratieve en die in dat kader de term micro-storia heeft gemunt³¹⁰. Bakker pakt het begrip dankbaar op en betreft het op de Bijbel, die zijns inziens consequent voorrang geeft aan het kleine.

Drie accenten die Bakker zet, haal ik hier naar voren. Ten eerste het inzicht dat het pars pro toto-denken een fundament van de bijbelse verkondiging is:

De gedachte van de representatie, het pars pro toto, waarin het deel staat voor het geheel, is in de bijbel geen willekeurige literaire of historische vorm, maar een noodzakelijk ferment van de verkondiging. Het vindt hierin zijn grond dat deze kleine antropomorfe JHVH méér is dan de godheid, *omdat* hij minder dan de godheid geworden is. In deze kleinheid bestaat zijn ware grandeur.³¹¹

Het ferment van het bijbelse spreken, dat wil zeggen: dit is wat het bijbelse verhaal tot het bijbelse verhaal maakt. Namelijk omdat heel het bijbelse spreken gegrond is in het spreken over de Naam, over wie verteld wordt vanuit het volstrekt bijzondere, aldus Bakker in nauwe aansluiting bij Miskotte³¹².

³⁰⁸ Idem, 33-34.

³⁰⁹ Een schets van leven en werk is te vinden in R.H. Reeling Brouwer, ‘Op hun plaats in Amsterdam. Drie dogmatici: G.C. van Niftrik, E.J. Beker, N.T. Bakker’, in: M. Barnard e.a. (red.), *Theologie in Mokum. Kerkelijke godgeleerdheid aan de Universiteit van Amsterdam*, Zoetermeer 2001, 65-84.

³¹⁰ *Geschiedenis in opspraak. Over de legitimatie van het concept geschiedenis. Een theologische verhandeling*, Kampen 1996, 64-66. L.J. van den Brom wijst erop dat de term strikt genomen niet juist gebruikt wordt als Bakker spreekt van ‘de bijbel als micro-storie’, omdat ‘storie’ het meervoud is van het Italiaanse ‘storia’, wat weer niet helemaal hetzelfde is als het Engelse ‘story’ (L.J. van den Brom, ‘Openbaring in, aan of met de geschiedenis?’, in: *Kerk en Theologie* 48/4 (1997), 321-336, m.n. 330).

³¹¹ Idem, 83. Eerder al in ‘Over de geschiedenis (in gesprek met Augustinus)’, in: *OLW* 2 (1993), 43-61 (citaat op 50-51).

³¹² Ibidem.

Het tweede punt van belang is Bakkers radicale, maar tegelijk uiterst kritische spreken over het universele. De openbaring heeft werkelijk het ál op het oog. Zo schrijft hij, in de hem typerende staccato stijl: ‘De revolte van het Godsrijk is totaal.’³¹³ Bakker schrikt niet terug voor een begrip als ‘holisme’, maar vult dat wel op een heel bepaalde manier in, namelijk vanuit het thema van de bevrijding: ‘Het bijbels document beschrijft de bevrijding niet in termen van deelbevrijdingen of gedeeltelijke opheffingen van onderdrukking of onrecht, maar in termen van een totaal-gebeuren.’³¹⁴ Het universele moet steeds gezien worden vanuit dit bijzondere, namelijk vanuit JHWH als bevrijder, omdat anders het universele zich toch weer verzelfstandigt. En wat is dan nog het verschil met ieder ander totalitair denken?³¹⁵

Deze alomvattendheid van de openbaring brengt ons overigens nog weer even terug bij Breukelman. Een bij hem regelmatig terugkerende zin luidt: ‘*iedere neutraliteit is uitgesloten!*’³¹⁶ Dat wil zeggen, er is in de werkelijkheid niets denkbaar dat niet door de openbaring aangeraakt wordt. Er is geen woord, geen daad, geen gebeurtenis die zich op de vlakte kan houden; vanuit de openbaring-als bevrijding is alles als het ware gedwongen zich daartoe te verhouden³¹⁷. De genoemde zin gaat terug op de nieuwtestamenticus J.A. Bengel (1687-1752): ‘non valet neutralitas in regno Dei’, en wordt door Barth geciteerd in het tweede deel van de verzoeningsleer³¹⁸. Hoe betekenisvol de uitdrukking ook voor Bakker is, blijkt wel

³¹³ Idem, 304.

³¹⁴ Idem, 305.

³¹⁵ Idem, 306. Het punt wordt uitgewerkt door Ad van Nieuwpoort in zijn artikel ‘Die simplicitas des ‘NAMENS’ als Totalität’, in K.A. Deurloo, B.J. Diebner (red.), ‘Die simplicitas des ‘NAMENS’ als Totalität’, in: *YHWH-KYRIOS-ANTITHEISM or The Power of the Word*, FS für Rochus Zuurmond, DBAT.B 14, Amsterdam/Heidelberg 1996, 43-49. Hierin problematiseert hij, met verwijzing naar Levinas, het begrip van het totalitaire. Hij schrijft: ‘Jetzt nämlich wird sichtbar, daß das, was wir gemeinhin “totalitär” nennen, überhaupt keinen Anspruch auf Totalität erheben kann. Das problematische am totalitären Denken ist ja doch, daß es niemals totalitär genug ist. Ein “totalitäres System” umfaßt niemals alles. “Totalitäres Denken” arbeitet nämlich mit Ausschließungen. [...] In der Offenbarung hingegeben werden wir mit einem ganz anderen totum konfrontiert: Die Totalität, die im Person und im Werk des Messias Jesus offenbar wird...’ (47)

³¹⁶ Zo in het opstel ‘Geschiedenis’ als theologisch begrip’, *BT IV/2*, 195 (curs. van Breukelman). En zie ‘Dogmatiek als hermeneutiek’, in idem, 70: ‘Vanuit de uitverkiezing van Jezus Christus is er niets in alle sferen van het werkelijke, dat niet op de een of andere manier concreet belangrijk is, is er stellig nergens een neutrale zone.’ En vgl. *BT IV/1*, 485.

³¹⁷ Vgl. *BT IV/2*, 197: ‘Zo wordt ons naar alle kanten de pas afgesneden, wanneer wij uit deze geschiedenis willen deserteren.’

³¹⁸ *KD IV/2*, 177 en 197. Het citaat van Bengel komt uit diens commentaar *Gnomon Novi Testamenti* (bij Matteüs 12:30) en luidt volledig: ‘Neutraliteit geldt niet in het koninkrijk van God. Elke activiteit die voor de mens natuurlijk is, wordt ofwel ten goede ofwel ten kwade uitgevoerd, in het bijzonder bij hen die het Woord van God horen. De zaak, de kwestie van Christus echter is eenvoudig en puur: hoewel die zo vele tegenstanders en vijanden heeft, overwint hij die toch alle, zonder ermee te marchanderen.’ (‘Non valet Neutralitas in regno Dei. Activitas illa, quae homini naturalis est, aut in bono aut in malo exercetur: praesertim apud eos, qui verbum Dei audiunt. Christi autem res et causa est simplex et casta: quae quum tot habeat alienos et adversarios, tamen omnes vincit, neque cum iis colludit.’)

uit het feit dat hij deze als motto aan het boek *De koninklijke mens*, zijn vertaling van gedeelten uit *KD IV/2* heeft meegegeven³¹⁹.

Ten derde en tenslotte valt op hoezeer Bakker de nadruk legt op de incommensurabiliteit van datgene wat het centrum van de geschiedenis blijkt te zijn. Het bijzondere, van waaruit het algemene aan de orde komt, is onherleidbaar. Bakker noemt het een incident: ‘...een volstrekt raadselachtig voorval dat het totale wereldgebeuren ter discussie stelt. [...] Als historisch object niet vaststelbaar.’³²⁰ De openbaring, het Woord waar de Bijbel van getuigt, is en blijft een volkomen vreemd gebeuren. Het alternatief is echter niet dat het een bovennatuurlijk, of enkel symbolisch gebeuren zou zijn. Nee, *tertium datur*, zegt Bakker met een begrip uit de Bultmannstudie van Breukelman³²¹: aan gene zijde van de dualiteit van historisering en metafysica is er een derde mogelijkheid, namelijk de openbaring als een gebeuren, dat niet vast te leggen én tegelijk uiterst concreet is.

Deze drie accenten zijn typerend voor Nico Bakkers omgang met het *pars pro toto*-begrip cq. voor zijn spreken over het universele vanuit het particuliere, in het spoor van Breukelman. Met name de derde waarneming behoeft echter mijns inziens nadere uitwerking; mede hierover gaat de volgende subparagraaf.

II.4.1.3 ‘Een geschil over de uitleg van het Oude Testament’

In 1975 stelde de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie van de toenmalige Nederlandse Hervormde Kerk³²² een commissie in die zich moest buigen over een destijds opvallend verschil van mening over de uitleg van het Oude Testament. In een nog sterk gepolariseerde situatie was het een poging om vertegenwoordigers van de theologische leeswijze in het spoor van Miskotte en Breukelman – de term ‘Amsterdamse school’ werd vermeden – en vertegenwoordigers van de meer ‘gevestigde’ bijbelwetenschap met elkaar in gesprek te brengen. In de commissie hadden zitting: Tj. Baarda, N.T. Bakker, H. Berkhof, K. Bouhuijs, K.A. Deurloo, E. Flesseman-van Leer, B.P.M. Hemelsoet, G. te Stroete, N.A. van Uchelen, J. van der Werf en R. Zuurmond; het resultaat van hun ontmoetingen was het rapport ‘Een geschil over de uitleg van het Oude Testament’, in 1976 gepubliceerd in *Kerk en Theologie*³²³. Het gesprek ging niet expliciet over het bijbelse *pars pro toto*-denken, toch is het van belang er hier een moment bij stil te staan, omdat er wel een belangrijk aspect ervan aan de orde kwam, namelijk het geschiedenisbegrip.

³¹⁹ K. Barth, *De koninklijke mens. Berichten aangaande Jezus. Teksten en fragmenten uit de verzoeningsleer verzameld en ingeleid door Nico T. Bakker*, Zoetermeer 2002. Ook Van den Brom valt op dat deze onmogelijkheid van neutraliteit die met de omvattendheid van de openbaring gegeven is, voor Bakker een gewichtig punt is, ‘Openbaring in, aan of met de geschiedenis?’, 329.

³²⁰ *Geschiedenis in opspraak*, 67.

³²¹ ‘Rudolf Bultmann over de eschatologie van Paulus’ in: *BT IV/2*, 83-175, m.n. 174. Zie ook ‘Het tertium: Bultmann en Barth, Buber en Barth’, in: *OLW 2* (1993), 8-17.

³²² De Raad was in 1951 als orgaan door de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk ingesteld om bij inhoudelijke kwesties te raadplegen.

³²³ Baarda, T., Bakker, N.T., Berkhof, H. (e.a.), ‘Een geschil over de uitleg van het Oude Testament’, *Kerk en theologie 27* (1976), 89–101. Men kan zich niet aan de indruk onttrekken dat de verschillende ‘richtingen’ in de commissie niet helemaal evenwichtig vertegenwoordigd waren.

Waar het gesprek eveneens niet expliciet, maar wel impliciet over ging, was Berkhofs *Christelijk geloof*. Dat was in 1973 verschenen en maakte in Nederland meteen grote indruk. Ik noemde al dat Breukelman er grote moeite mee had, kennelijk liet hij het echter aan zijn leerlingen over om het gesprek over de vooronderstellingen ervan aan te gaan.

Het stuk begint met een schets van de methodische tegenstellingen, waarbij om te beginnen vastgesteld wordt dat er afgezien kan en moet worden van karikaturen en versimpelingen: ‘Van twee gesloten blokken die elkaar vanuit een bevestigde positie bestookten, was geen sprake. Het was te verwachten dat we op diepgaande meningsverschillen zouden stuiten, maar tot onze verrassing waren we het ook vaak met elkaar eens.’³²⁴ De twee posities worden vervolgens als ‘A’ en ‘B’ neergezet: groep A ontkent niet dat de bijbelse teksten in verschillende tijden ontstaan zijn en dat ook de ‘eindredactie’ uit een bepaalde historisch context stamt, maar kent toch een zwaarder gewicht toe aan de zelfstandige betekenis van de tekst zoals die er ligt. ‘De andere groep, “B”, neemt die uiteindelijke vorm van de tekst weliswaar ook als uitgangspunt, maar meent dat deze duidelijker gaat spreken als allereerst het ontstaan en de groei ervan in de geschiedenis nagespeurd worden. Met die historische kennis gewapend benadert hij opnieuw de tekst.’³²⁵

Nadat dit in kaart gebracht is, wordt de vinger gelegd bij de zaak die dieper ligt en die hieraan ten grondslag ligt, namelijk inderdaad de vraag wat geschiedenis nu eigenlijk is. De kwestie wordt uitgewerkt aan de hand van het bekende citaat van Barth, dat de geschiedenis een predicaat van de openbaring is en niet andersom³²⁶; een zin die door zowel A als B onderschreven wordt. ‘Maar terwijl ze zo hetzelfde zeggen, bedoelen ze klaarblijkelijk iets verschillends.’³²⁷ Groep B blijkt ermee te bedoelen dat de geschiedenis door God als medium van de openbaring gekozen wordt, als plek waar de openbaringsontmoetingen hun plek hebben alsmede de getuigenissen ervan én de interpretaties daarvan. Dat alles maakt deel uit van het onomkeerbare, samenhangende geschiedenisverloop; dat verloop zal dan ook in de theologische reflectie verdisconteerd moeten worden. Groep A bedoelt ermee dat God niet de geschiedenis gebruikt als plaats voor het Woord, maar dat hij door het Woord geschiedenis

³²⁴ Idem, 91. Prof. Tjitze Baarda vertelde mij dat hij door Berkhof en Flesseman-van Leer voor de commissie gevraagd werd om met hen mee weerwoord te bieden aan de ‘Amsterdammers’, maar dat hij bij nader inzien veel meer een tussenpositie bleek in te nemen, terwijl anderzijds Nico Bouhuijs hem na een van de vergaderingen, bij het afwassen van de koffiekopjes, toevertrouwde: ‘Die verdraaide barthianen!’ Het zou echter kunnen dat men achteraf het gevoel had dat het onbedoeld tot een soort compromisdokument was gekomen. In ieder geval schrijft Karel Deurloo enige tijd later, op verzoek van de redactie van *Kerk en theologie*, een artikel waarin hij de eigen positie nog eens opnieuw beschrijft. Terugblikkend op het rapport merkt hij op: ‘...in dit stuk zijn de scherpe kantjes eraf geslepen. Zoiets komt de duidelijkheid en daarom ook de voortgang van de discussie niet ten goede.’ (‘De voorrang der werkelijkheid’, in: *Kerk en theologie* 30 (1979), 265-275, citaat op 265; gevolgd door een reactie van A.S. van der Woude onder de titel ‘Een betere weg? Een antwoord aan Dr. K.A. Deurloo’, in: idem, 276-284.)

³²⁵ Idem, 92.

³²⁶ *KD I/2*, 64, met nadruk: ‘Offenbarung ist nicht ein Prädikat der Geschichte, sondern Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung.’

³²⁷ ‘Een geschil over de uitleg van het Oude Testament’, 95.

máákt: het bijzondere, exclusieve en kritische gebeuren van de openbaring bepaalt wat geschiedenis is³²⁸. B vraagt aan A of de openbaring op deze manier niet buiten de reële geschiedenis gehouden wordt, of die niet beperkt wordt tot de taal van de Bijbel. A vraagt terug of Gods geschiedenis bij B niet wordt ingebed in wat wij mensen onder geschiedenis verstaan en of die daar zo niet ondergeschikt aan gemaakt wordt³²⁹.

De ‘strijd’ blijft onbeslist, sterker nog, de laatste paragraaf is een oproep om de discussie levend te houden, omdat het immers – en dat is een feit – om fundamentele zaken gaat. Tegen deze achtergrond krijgt wat Berkhof schrijft in zijn *Christelijk geloof* een nog wat scherper profiel:

...er is een duidelijke *onomkeerbare samenhang* waarin Mozes niet kan worden begrepen zonder de belofte aan de aartsvaders, de profeten niet zonder de wet, Jezus niet zonder het Oude Testament, en de Geest niet zonder Christus. Op deze wijze neemt de openbaring gestalte aan in de geschiedenis. Wij kiezen daarom voor de omschrijving: *de openbaring bestaat in een cumulatief proces van gebeurtenissen en hun interpretaties*. God sticht zijn eigen geschiedenis [...] Deze knoopt aan bij bestaande religieuze tradities. God is ‘klein begonnen’ als een stamgod van half-nomaden.³³⁰

Er is Berkhof veel aan gelegen om de openbaring en de algemene menselijke geschiedenis met elkaar te verbinden. De eerste neemt deel aan de laatste, maakt er gebruik van. Daarmee zijn de vragen vanuit groep ‘A’ echter wel te plaatsen (en blijkens het rapport van de commissie door Berkhof ook gehoord en erkend): als het zo is dat de menselijke geschiedenis voortgaat en dat zo ook de openbaring voortgaat, en wel in die volgorde, wordt het gebeuren van de openbaring dan niet aan de algemeen-menselijke geschiedenis ondergeschikt gemaakt?³³¹

³²⁸ Idem, 96-97. Het verschil tussen de posities A en B wordt hier ook verduidelijkt met het kantiaanse onderscheid tussen analytisch en synthetisch predicaat: het predicaat ligt in het subject besloten (A), of het predicaat ligt buiten het subject en moet er nog bij gedacht worden (B).

³²⁹ Het vervolg van het genoemde citaat (*KD I/2*, 64) laat zien dat Barth deze vraag ook zou stellen, en misschien zelfs nog wel wat scherper dan hier bij monde van groep A gebeurt: ‘Man kann und muß wohl zuerst im Hauptwort Offenbarung sagen, um nachher erklärend Geschichte zu sagen. Man kann aber nicht zuerst Geschichte sagen, um nachher oder im Beiwort mit irgendeiner Verstärkung und Betonung Offenbarung zu sagen. Wo das letztere geschieht, da verrät man, daß man deutend, wertend, verabsolutierend seinen eigenen Weg, nicht den hier allein möglichen Weg des Gehorsams gegangen ist.’

³³⁰ *Christelijk geloof*, 66.

³³¹ Ik zou aan deze kritiek, die ik deel, nog willen toevoegen dat het toch ook wel problematisch is dat de voortgang in de geschiedenis bij Berkhof eigenlijk altijd vooruitgang is. Het woord ‘cumulatief’, aan James Barr ontleend en door Berkhof weliswaar enigszins gerelativeerd (‘bij gebrek aan beter’, idem 68), maar toch welbewust gebruikt, zegt het al: het wordt meer, het gaat opwaarts. Zie ook de typering van Israël als ‘proeftuin’ (idem, 243-248) en hetgeen Berkhof over Jezus opmerkt: ‘Deze vereniging [van God en mens in Christus, MV] is echter geen statisch iets; zij *doorloopt een geschiedenis*. Jezus begint zijn verbondsweg als timmermanszoon uit Nazareth, om door aanvechtingen en strijd heen tenslotte volledig deel te nemen aan het leven van de Vader en aan zijn werken in de wereld (“zittende ter rechterhand Gods”)’ (285, curs. van Berkhof). Ook Jezus Christus is dus klein begonnen. Dit alles levert op het eerste gezicht een positief beeld op, maar het heeft op een bepaalde manier ook een naar de macht grijpende tendens: de algemene geschiedenis gaat zo niet alleen samen-op met de openbaring, die wordt er ook door ingelijfd, zo lijkt het. Cumulatief proces als kolonisatieproces?

Anderzijds is de vraag van groep B aan groep A ook gehoord en erkend: of de algemeen menselijke geschiedenis wel voldoende serieus genomen wordt en of Gods openbaring wel iets van feitelijkheid, dat wil zeggen historische realiteit kent. Daarmee kom ik terug bij Nico Bakkers *Geschiedenis in opspraak*, dat gelezen zou kunnen worden als een poging tot antwoord precies op deze vraag, die dan ook met zoveel woorden opnieuw gesteld wordt: ‘Maar wordt in de bijbel de menselijke geschiedenis dan wel serieus genomen?’³³² Het antwoord luidt: ja, maar. Ja, de algemeen menselijke geschiedenis wordt uiterst serieus genomen, de openbaring kent een hoge mate van feitelijkheid, in de zin van concreetheid³³³. Maar, daarmee is niet bedoeld dat de openbaring zich aan de historische structuren van de menselijke geschiedenis zou moeten houden, de openbaring kan niet in historiciteit worden vastgelegd³³⁴.

En zo levert Bakker een belangrijke bijdrage aan het gesprek, dat daarmee uiteraard niet ten einde is, getuige o.a. een themanummer van het tijdschrift *Kerk en Theologie* uit 1997 gewijd aan *Geschiedenis in opspraak*, met hoofdzakelijk kritische bijdragen. Ik zal dat gesprek hier niet in z'n geheel reconstrueren, ik til er twee momenten uit die voor mijn onderzoek van belang zijn: allereerst is het voor ons thema interessant dat een van de scherpste opposanten, de Groningse oudtestamenticus A.S. van der Woude, de vinger legt bij de centrale plaats van de *pars pro toto*-figuur in Bakkers visie op geschiedenis. Hij reageert op diens lezing van de Bijbel die bij het particuliere inzet, waarbij dat reeds in Genesis 1-11 verankerd is: ‘De these kan men alleen maar aanvaarden als men voor het getuigenis van de Schrift de *pars pro toto*-gedachte aanvaardt, die voortgaande openbaring en toenemende Godskennis ontkent en met een beroep op de NAAM een gelijkteken plaatst tussen YHWH en Jezus Christus.’³³⁵ Het is duidelijk dat hij daarmee bedoelt dat die these wat hem betreft nu juist onaanvaardbaar is, maar de opmerking is terecht.

Voorts verscheen er in 1997 een artikel van D.N. Stegeman in het tijdschrift *Michsjol*, ‘Op de bres voor het Woord’, waarin hij uitgebreid en vanuit een duidelijke congenialiteit maar niet

³³² *Geschiedenis in opspraak*, 78. En op 253 heeft hij het opvallend genoeg over de ‘legitieme bezorgdheid of in kringen van de “Amsterdamse School” wel voldoende recht gedaan wordt aan het realiteitsgehalte van het Woord, wil de openbaring niet verluchtigen tot schone literatuur of *fiction*.’ Overigens ging het in Bakkers *In der Krisis der Offenbarung* uit 1974 ook reeds op eenzelfde manier over de verhouding van openbaring en geschiedenis. Zie daarin ook het opmerkelijk hartelijke voorwoord van Bakkers promotor... Berkhof (*In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1974, VII-VIII).

³³³ Idem, 252: ‘Debarim zijn concretissima, geschiedende-op-de-aarde-onder-de-hemel, in onze ruimte en in onze tijd. [...] Het in-de-wereld-zijn behoort tot de wezensstructuur van een dabar zelf.’

³³⁴ Op 78-79 noemt Bakker Berkhofs verbinding van openbaringsgeschiedenis en algemene geschiedenis ‘ronduit noodlottig’ (terwijl hij anderzijds Berkhofs inzichten overigens ook weer ‘genuanceerd’ en ‘behartenswaardig’ kan noemen, vergeleken althans met Pannenberg, zie 227). En zie ook zijn niet zonder provocatief genoeg genoteerde zin: ‘Theologen moeten er tegen kunnen, dat de historiciteit van de Daden des Heren praktisch nul is’ (253).

³³⁵ ‘Geschiede openbaring. Korte notities bij Nico Bakkers *Geschiedenis in opspraak*,’ in: *Kerk en Theologie* 48/4 (1997), 287-290, citaat op 288.

weinig kritisch op *Geschiedenis in opspraak* reageert³³⁶. Van belang is om te beginnen dat hij met instemming de oorspronkelijke inzet van het boek naar voren haalt, namelijk om in een tijd waarin de geschiedenis failliet verklaard is, toch weer op zoek te gaan naar geschiedenis die iets te zeggen heeft. Stegeman wijst erop dat het er bij Nico Bakker om gaat dat er door het geschiedende Woord zoiets denkbaar is als geloofwaardige geschiedenis, tegelijk stelt hij de vraag of bij Bakker de ónmogelijkheid van die onderneming wel voldoende uit de verf komt, dat wil zeggen, of er wel voldoende recht gedaan wordt aan de kleinheid, de kwetsbaarheid van dat particuliere. Hij wijst erop dat in *Geschiedenis in opspraak* de opstanding wel, maar de kruisiging eigenlijk zo goed als niet voorkomt. Het incident van het geschiedende Woord blijkt het meest bepalende te zijn in de geschiedenis, zeker, maar kan dat weergegeven worden met termen als ‘het geweld van het Woord’³³⁷? Voor Stegeman komt daarmee de *hachelijkheid* van de zaak niet voldoende naar voren: als het algemene vanuit het bijzondere benaderd wordt, moet je dan niet zeggen dat het door het oog van de naald gaat en moet dat niet meer doorklinken in de manier waarop je erover spreekt?

Enige tijd later was het Wouter Klouwen die een bijdrage aan het gesprek leverde in zijn dissertatie *Die Wirklichkeit der Geschichte*. Daarin onderzoekt hij hoe de werkelijkheid van het bijbelse spreken gedacht kan worden als die enerzijds niet vastgelegd kan worden *in* onze realiteit en anderzijds niet abstract *achter* onze realiteit gezocht kan worden. Hij benadrukt, de notie van het tertium dankbaar van Bakker overnemend, dat de concreetheid van het bijbelse getuigenis niet afhangt van wat wij realiteit noemen, maar van datgene waar de Bijbel van getuigt; dát maakt de werkelijkheid van de bijbelse geschiedenis uit³³⁸. Deze gedachte komt op een andere manier terug in een artikel getiteld ‘Alle mensen!’ over het zgn. ‘Hogepriesterlijk gebed’ in het Johannesevangelie, daar expliciet verbonden met de figuur van het pars pro toto. De menselijkheid van Jezus staat garant voor de menselijkheid van alle mensen, daarover gaat het in Johannes 17. En nu is het, aldus Klouwen, juist de particulariteit die het gebeuren concreet maakt. Het spreken over heilzaam menszijn voor allen blijft abstract en algemeen als het niet hangt aan de heel bepaalde bevrijding door deze heel bepaalde ene. Pas daarin krijgt het zijn reliëf en wordt het reële werkelijkheid³³⁹. Anders gezegd, juist als het universele door het particuliere gerepresenteerd wordt, juist dan wordt het universele concreet, dan wordt het werkelijke geschiedenis.

³³⁶ ‘Op de bres voor het Woord,’ in: Michsjol 6/2 (1997), te vinden op <http://michsjol.nl/editie/1997/2/op-de-bres-voor-het-woord.html> (geraadpleegd augustus 2021).

³³⁷ Aldus in *Geschiedenis in opspraak*, 207-209.

³³⁸ *Die Wirklichkeit der Geschichte*, 302-306. Zijn voor een breder publiek geschreven *Sta op en wandel* draait om hetzelfde samengaan van de uniciteit van de bijbelse verkondiging enerzijds en de concreetheid, de ‘echtheid’ ervan anderzijds: ‘Maar “onhistorisch” wil niet zeggen: niet gebeurd. Onhistorisch wil zeggen: onvergelijkelijk, uniek, van een andere orde, niet te traceren, niet vast te leggen. De “onhistoriciteit” van de opstanding van Jezus is niet een manco, maar vormt juist de kern van het betuigde.’ (*Sta op en wandel. Over de onmogelijkheid van het bijbels geloof*, Zoetermeer 2011, 18.)

³³⁹ ‘Alle mensen! Over de ene Heilige,’ in: Bakker, N.T., Kouwijzer, R.Q., Nieuwpoort, A.G.L. van, e.a. (red.), *De verdwijnende mens? Bijdragen over de bijbelse antropologie*, OLW 12, Baarn 2002, 71-81, m.n. 79 en 81.

II.4.1.4 K.A. Deurloo

De oudtestamenticus en bijbels theoloog Karel Deurloo (1936-2019)³⁴⁰ laat op talloze plaatsen zien hoe in de bijbelse teksten representatie een rol speelt. Een voorbeeld is zijn interpretatie van Jozua 2:1. Als de twee verspieters er door Jozua op uitgestuurd worden, klinkt hun opdracht letterlijk: *Gaat, beziet het land en Jericho...* (Jozua 2:1). Deurloo leest het verbindende ‘en’ als explicatief: *...het land, en wel: Jericho*. Want: ‘Als ze Jericho hebben gezien, hebben ze het land gezien. Het schijnt zo te zijn dat Jericho hier – als pars pro toto, deel voor het geheel – voor het hele land staat.’³⁴¹ Het exegetische voorbeeld zou met vele andere aangevuld kunnen worden, maar daarnaast kijkt Deurloo ook als bijbels theoloog naar de grotere verbanden.³⁴² Zo schrijft hij in een volgend hoofdstuk van dezelfde Jozua-commentaar:

Toch moet men bijbels-theologisch gesproken gedurig in de gaten houden dat de particuliere geschiedenis van Israël in het speciale land Kanaän telkens de geschiedenis van de mens(heid) op aarde mede in het vizier heeft. Dit bijzondere heeft de tendentie om het algemene en universele kritisch te vertegenwoordigen, omdat de God van Israël – men vergelijkte Rachabs woorden [in Jozua 2:11, MV] – beleden wordt als de universele God ‘in de hemel boven, op aarde beneden’.³⁴³

Een goede gewoonte aan de Amsterdamse theologiefaculteit was dat de oudtestamenticus en de dogmaticus samen college gaven over een klassiek dogmatisch thema. Zo pakten Karel Deurloo en Ernst J. Beker (1921-2006)³⁴⁴ samen de *locus de creatione* en de *locus de providentia* aan;

³⁴⁰ Zie J. Dubbink, *De tekst mag het zeggen. Bijbellezen volgens Karel Deurloo*, Utrecht 2020. Korte schetsen van persoon en werk zijn er o.a. van Rochus Zuurmond: ‘A man of Letters: Karel Deurloo as a Theologian’, in: Venema, G.J. e.a. (red.), *Unless some one guide me... Festschrift for Karel A. Deurloo* (Amsterdamse Cahiers Supplement Series 2), Maastricht 2001, 1-8, en van Rinse Reeling Brouwer: ‘Een Amsterdamse leerstoel Bijbelse Theologie (1991-2001)’, in: Dubbink, J. (red.), *Bijbelse Theologie*, ACEBT 30, Bergambacht 2015, 53-64, m.n. 61-64. Daarnaast vindt men een bibliografie eveneens in *Unless some one guide me...*, 393-416. Zie tenslotte www.kareldeurloo.com, waar ook audio- en videofragmenten te vinden zijn.

³⁴¹ *Jozua. Verklaring van een bijbelgedeelte*, Kampen 1981, 25.

³⁴² Zie m.n. Deurloos *Kleine Bijbelse Theologie*, vier delen: *Exodus en Exil*, *Koning en Tempel* (samen met Evert van den Berg en Piet van Midden), *Onze lieve vrouwe baart een zoon* en *Schepping van Paulus tot Genesis*, verschenen tussen 2003 en 2008. Het is spijtig dat Deurloo de serie niet met het vijfde deel heeft kunnen voltooien, dat juist over het thema pars pro toto had moeten gaan.

³⁴³ Idem, 49. Deurloo vindt hierbij H. Jagersma aan zijn zijde, zie o.a. diens ‘De heilige aardbodem’, in: Bekker, Y., Klouwen, W., Nieuwpoort, A. van (red.), *In de ruimte van de Openbaring. Opstellen voor Nico T. Bakker*, Kampen 1999, 172-176, m.n. 175. In zijn bijdrage aan dezelfde bundel komt Deurloo overigens nog even terug op het gezamenlijke gesprek met Berkhof c.s.: ‘Ur der Chaldeeën: tertium datur (Genesis 11: 27-32)’, *In de ruimte van de Openbaring*, 107-116 (m.n. 114).

³⁴⁴ Informatief is het portret van Jan Sonderen uit 2001: ‘Ernst J. Beker. Een theologisch portret’, in: *Kerk en Theologie* 52/2 (2001), 98-117. Daarin komt naar voren dat Beker zijn leven lang beziggeweest is met de christologie en dat hij een sterke voorliefde had voor het ‘relatiedogma’, de leer van de enhypostasie en de anhypostasie als onderdeel van de tweenaturenleer: ‘...een vorm van inclusief denken die erop neerkomt dat de persoon Jezus Christus niet alleen God en mens bijeenhoudt, maar ook God en mensheid: in Jezus Christus

de boeken *Het begin in ons midden*³⁴⁵ en *Het beleid over ons bestaan*³⁴⁶ zijn de vruchten daarvan. In beide werken brengen Beker en Deurloo naar voren dat de christelijke traditie deze bijbelse correctie behoeft, namelijk om schepping en voorzienigheid consequent vanuit de specifieke bevrijdende daad van JHWH te denken, zich realiserend dat het een zeer onvanzelfsprekende onderneming is:

Om zo over de schepping te spreken, zoals Israël doet, heeft iets ridicuuls. Om van een bevrijding van een klein volkje in het Nabije Oosten te besluiten tot de Scheppergod van hemel en aarde is toch dwaas. [...] In ieder geval is de vraag acuut: Is de kerk bereid van Israël te leren, dat het geloof in God de schepper alle vanzelfsprekendheid, ook alle wetenschappelijke vanzelfsprekendheid mist en een zeer aangevochten zaak is en blijft?³⁴⁷

Het moge duidelijk zijn dat beiden schatplichtig zijn aan het werk van Barth, Miskotte³⁴⁸ en Breukelman – in het geval van Beker moeten Gunning en Noordmans zeker ook genoemd worden – en daarbij aanhaken. Waarin zij echter duidelijk een stap verder denken is, dat zij tevens een poging doen om consequenties voor de ethiek te trekken:

Ook onze ethiek staat fundamenteel op het spel bij de vraag of wij Israëls spreken over de Scheppergod meemaken. [...] Het is de grote vraag of een christelijk dogmatisch denken, dat de schepping niet uitsluitend in de bevrijding tot ontplooiing ziet komen, de humaniteit niet principieel bedreigt en weer uit moet komen bij die machten, die in de 1^{ste} en 2^{de} wereldoorlog hun ware gezicht lieten zien.³⁴⁹

Misschien is het ook wel mede door deze wisselwerking met de ethiek, dat Beker en Deurloo zo kritisch over schepping en uitverkiezing spreken. Beiden willen ze zich rekenschap geven van de cultuur – ook daarin zijn ze volop leerlingen van Miskotte –, ze willen met beide benen

deelt God op vrije en verrassende wijze mee in ons aller leven.’ (102) Beker was zo niet alleen via het werk van Breukelman, maar ook via het christologisch dogma vertrouwd met het denken in termen van representatie. Over Beker en de en/anhypostasie, zie ook het reeds genoemde artikel van Reeling Brouwer, ‘Op hun plaats in Amsterdam. Drie dogmatici: G.C. van Niftrik, E.J. Beker, N.T. Bakker’, 73-78.

³⁴⁵ *Het begin in ons midden. Aspecten van bijbelscheppingsgeloof*, Baarn 1977.

³⁴⁶ *Het beleid over ons bestaan. Vragen en verwijzingen rondom de voorzienigheid*, Baarn 1978. Dubbink betwijfelt enigszins of het project geslaagd is: de bijdragen van de exegeet en de dogmaticus blijven z.i. toch wat los naast elkaar staan, *De tekst mag het zeggen*, 61-62 en 64-65.

³⁴⁷ *Het begin in ons midden*, 21-23.

³⁴⁸ I.J. Smedema wijst er terecht op dat de titel *Het begin in ons midden* herinnert aan Miskottes uitspraak: ‘De Bijbel begint in het midden’, waarbij Miskotte noteert dat, hoewel compositorisch gezien Genesis 1 en 2 voorop gaan, het bijbelse spreken over de schepping een conclusie in plaats van een vertrekpunt is (*Bijbels ABC*, 88; vgl. *Als de goden zwijgen*, 156). I.J. Smedema, *Grond onder de voeten. Karls Barths scheppingsleer in KD III/1 opnieuw gelezen*, Zoetermeer 2009, 206.

³⁴⁹ Idem, 21. Het lijkt mij een heel spannende en terechte vraag, die overigens door criticus Van der Woude in zijn recensie in de verste verte niet opgepakt wordt: A.S. van der Woude, ‘Schepping als bevrijdend handelen?’, in: *Trouw* 27-10-1977. Ook Smedema lijkt de hier aangehaalde zinnen wat al te gortig te vinden (*Grond onder de voeten*, 208).

in het wereldgebeuren staan³⁵⁰, waardoor ze misschien ook een extra scherp zintuig hebben voor de kritische zeggingskracht van de bijbelse teksten. Want dat is toch wat het meest in het oog springt: het *kritische* gehalte van de inzet van Deurloo en Beker. De focus op het bijzondere maakt dat het algemene op een heel bepaalde manier ingevuld wordt. De universele begrippen schepping en voorzienigheid worden als het ware door het specifieke bijbelse spreken over bevrijding besneden.

De vraag die I.J. Smedema stelt, is van belang, namelijk of dit alles nu niet betekent dat er geen ruimte blijft om onze gewone dagelijkse werkelijkheid nog als schepping te zien: ‘Is scheppingsgeloof alleen te verantwoorden als volstrekt contrafactisch geloof, dat dan ook eigenlijk vooral over Gods scheppende = bevrijdende macht en niet meer over ons aardse bestaan gaat?’³⁵¹ Met andere woorden, als je zozeer uitsluitend vanuit het bijzondere redeneert, kom je dan überhaupt nog wel bij het algemene uit? Smedema beantwoordt de vraag zelf door te wijzen op het hoofdstuk ‘Plezier in de schepping’, waarin aansluitend bij o.a. Spreuken 8, weldegelijk over het gewone leven als goede schepping gesproken wordt. Maar anderzijds, als ik Beker en Deurloo goed begrijp: dat gebeurt wel blijvend op een kritische manier: dat het leven ‘gewoon’ kan zijn en de schepping ‘goed’ is, dat houdt z’n kritische toon, het blijft onvanzelfsprekend, het blijft gezegd tegen het algemene-op-zichzelf en het blijft dus inderdaad, om het met de term van Smedema te zeggen, contrafactisch.

II.4.1.5 D. Boer

Ook Dick Boer (1939) reflecteert op verschillende plaatsen op de denkfiguur van het pars pro toto. Allereerst is er een directe verwerking van het motief bij Breukelman in de bundel *Eén zo’n mannetje*. In zijn bijdrage gaat Boer in op het artikel ‘“Geschiedenis” als theologisch begrip’ door in te zoomen op deze alinea:

Dit radicale bijbelse particularisme is het geheim en de kracht van het bijbelse universalisme, want:

dit volk ante et post Christum natum (een volkje van niets) is pars pro toto coram Deo de mensheid, en

dit land, het land Kanaän (een landje van niets) is pars pro toto ‘de ganse aarde’, en deze geschiedenis van God met Israël in het land Kanaän (wereld-historisch gesproken een geschiedenis van niets!) is pars pro toto *de geschiedenis* van God-met-ons-àllen.³⁵²

Boer gaat vervolgens met name in op het steeds tussen haken toegevoegde ‘van niets’: Israël als volkje van niets, de geschiedenis van JHWH met zijn volk wereld-historisch gesproken een geschiedenis van niets... Vanuit de persoonlijk-biografische waarneming dat Frans Breukelman enorm kon betwijfelen of de hele bijbelse verkondiging wel waar is, in de zin van

³⁵⁰ Beker was persoonlijk op hardhandige wijze met het wereldgebeuren geconfronteerd: in de jaren 1948-1949 werd hij als legerpredikant naar Nederlands-Indië mee uitgezonden. Hij kwam er ziek en gebroken van thuis.

³⁵¹ *Grond onder de voeten*, 209. Smedema speelt zelfs even met de gedachte dat er sprake is van een bepaald soort marcionitisme.

³⁵² *BT IV/2*, 192.

werkelijk betrouwbaar, stelt Boer voor dit ‘van niets’ serieus te nemen als signaal van de zwakheid van het gebeuren: het is maar een geschiedenisje van niets, stelt het wel echt wat voor? Het is niet iets waar je stoer en stevig op terug kunt vallen, maar waarnaar je je steeds weer verlangend uitstrekt. Zo Bijbel lezen is, aldus Boer, Bijbel lezen tegen de klippen op, tussen hoop en wanhoop, met uiteindelijk niets meer dan de *verwachting* dat datgene wat nog uitstaat, eens vervuld zal worden³⁵³.

We horen hier eenzelfde accent als bij Derk Stegeman, die aan Nico Bakker vroeg of de hachelijkheid van de zaak niet meer tot uitdrukking gebracht zou moeten worden. Dit kleine, uiterst kwetsbare gebeuren blijkt hét gebeuren te zijn: die omkering is volstrekt verwonderlijk, die mag niet vanzelfsprekend worden, daar kun je niet ‘gevestigd’ over spreken.

Ook in zijn bijbels-theologische werk *Verlossing uit de slavernij* gaat het over het pars pro toto-motief, en wel in het kader van de schets van tekst en context: voor wie (aan wie) zijn de bijbelse teksten geschreven? De Bijbel is allereerst de Schrift van Israël: ‘Wij worden dus niet direct aangesproken. Of de God van Israël ook ónze God is, is de vraag.’³⁵⁴ Wij, allen die niet Israël zijn, zijn om te beginnen meelezers. En omdat de God van Israël speciale aandacht voor dit ene volk heeft, daarom wordt die speciale aandacht ook van ons gevraagd. Die aandacht uit zich in solidariteit, verbondenheid. Daarmee is het uitgangspunt voor het lezen-en-horen verschillend:

Israël weet zich dus in zijn ‘hoor Israël’ ertoe geroepen ‘pars pro toto’ te zijn, een ‘deel’ dat staat voor het ‘geheel’. En daarin ligt toch een verschil met onze roeping. Want waar wij geroepen zijn van onszelf af te zien en oog te hebben voor de ander, is het Israël geboden juist zichzelf te zijn en te blijven: dat deel dat in zijn wijze van leven, zijn maatschappelijke gestalte, metterdaad voor het geheel staat.³⁵⁵

Dat is een alinea om twee maal te lezen: de pars pro toto-figuur wijst immers eigenlijk in de richting van identiteit, maar wordt hier juist verbonden met alteriteit. Boer bouwt als het ware afstand in tussen *pars* en *totum*: Israël is vooralsnog uniek, anders dan de andere volken, het heeft een eigenheid die blijft en die gerespecteerd moet worden. De inzet is van meet af aan dat het specifieke verhaal van Israël universeel is, maar dat heeft het karakter van de belofte; dat kan alleen verwacht worden. Ditzelfde komt naar voren als het gaat over de Exodus, de kern van Israëls bestaan. Deze kern ziet wijd, zegt Boer met Miskotte, de verlossing uit de slavernij heeft een universele bedoeling:

De revolutie die hier en nu – en niet overal en nergens – plaatsgrijpt is uit op een wereldrevolutie. Zij is niet eerder ten einde – voleindigd, gelukt – dan wanneer ‘God (deze God: de Naam die uittocht betekent) alles is in allen’ (1 Kor. 15,28).³⁵⁶

³⁵³ ‘ “Wereldhistorisch gesproken een geschiedenis van niets!” Denkend aan Frans Breukelman: Walter Benjamin’, in: *Eén zo’n mannetje*, 267-272, m.n. 269.

³⁵⁴ *Verlossing uit de slavernij. Bijbelse theologie in dienst van bevrijding*, Vught 2009, 54.

³⁵⁵ Idem, 58.

³⁵⁶ Idem, 86.

Hier is nu een verschil met Breukelmans spreken over pars pro toto te bespeuren. Hoewel die, zoals we zagen, her en der ook het futurum nodig heeft om de verhouding van particulier en universeel uit te leggen, komt het mij voor dat bij hem toch meer de nadruk ligt op de vervulling: het bijzondere *is* als zodanig het algemene. Misschien zou je kunnen zeggen dat bij Breukelman de nadruk ligt op het ‘reeds’ en bij Boer op het ‘nog niet’. Bij de laatste staat het samenvallen van dit particuliere en het universele nog uit, vooralsnog is er distantie³⁵⁷. Die distantie zit al in de formulering dat het Exodusgebeuren ‘hier en nu – en niet overal en nergens’ plaatsvindt, waarmee gezegd wordt: roep niet te gauw dat het ‘natuurlijk universeel’ is, want dan vervluchtigt een concreet verhaal (wat ook bij Boer niet hetzelfde is als een ‘historisch waar gebeurd’ verhaal) tot een symbool en wordt aan de eigenheid ervan te kort gedaan.

Een illustratie bij dit inzicht is nog te vinden in Boers recensie van het boek *Thora, Evangelie en Koran. Drie boeken, twee steden, een verhaal* van Anton Wessels, dat verscheen in het tijdschrift *Rood Koper* onder de titel ‘Ongekend oecumenisch’. Hierin beschrijft hij hoe Wessels de drie boeken leest als in wezen één verhaal, namelijk als een verhaal van bevrijding en recht. De drie documenten zijn, aldus Wessels, universeel in hun bedoeling, waarbij dat bij uitnemendheid voor de Koran geldt: ‘Het primaat van het algemene klinkt er zuiverder: Abraham, de vader van de gelovigen is expliciet geen jood, christen of moslim in sociologische zin.’³⁵⁸ Drie boeken, één universeel verhaal: Dick Boer zet zijn vraagtekens bij deze weliswaar sympathieke, maar in zijn ogen toch ongeoorloofde allegorische leeswijze. Dat zit voor hem vast op de structuur van de openbaring: openbaring mag in de Koran misschien van meet af aan universeel zijn, ‘In Thora en Evangelie is de openbaring een “en het geschiedde”, dat niet in een algemeen religieus principe kan worden opgelost. Het exodusverhaal verwijst wel naar andere uittochten en bevrijdingsbewegingen, maar blijft constitutief.’³⁵⁹ Boer gaat, anders dan Wessels die van het algemene uitgaat, van het bijzondere naar het algemene toe en wijst er bovendien op dat de verhouding tussen die twee uiterst precair is. Of het particuliere verhaal van bevrijding inderdaad universeel genoemd kan worden, is geen vanzelfsprekendheid. Op de

³⁵⁷ Het is duidelijk dat bij Boer de theologie van F.-W. Marquardt een woord meespreekt, bij wie eveneens de hele theologie onder het voorteken van het ‘nog niet’ staat én bij wie eveneens nadruk ligt op de eigenheid van Israël. Zie bijvoorbeeld de subparagraaf: ‘Israel und die Völker: Teilgabe und Distanz’, waarin overigens de mogelijkheid van de deelname – maar Marquardt zegt zeker niet voor niets ‘Teil-gabe’ – ligt in het meedoen met een deel van de (namelijk de noachitische) geboden, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Bnd. 1*, Gütersloh 1993, 181-200. Over het verschil in het verstaan van Israël bij Breukelman en Marquardt kan ik hier nu niet anders dan kort zijn: Breukelman houdt het bij een strikt bijbels-theologisch spreken over Israël, terwijl Marquardt het ‘reëel bestaande’ Israël daar nadrukkelijk bij betreft. Een vergelijking van Breukelman en Marquardt biedt Chris Mataheru in zijn artikel ‘De toegift van de wederkomst,’ in: Bakker N.T., Klouwen, W., Kouwijzer, R.Q. e.a. (red.), *Als het doek valt. Kerk in perspectief*, OLW 11, Baarn 2001, 45-54. En over het Israël-begrip van Marquardt zie ook C. Constandse, *Het gebod van de hoop. Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt*, Delft 2009, 118-123. Boer gaat ook wat dit betreft in Marquardts spoor (zie o.a. *Verlossing uit de slavernij*, hoofdstuk VIII: ‘Het reëel bestaande Israël’, 283-311).

³⁵⁸ ‘Ongekend oecumenisch’, in: *Rood Koper* januari/februari 2011, ook te vinden op: <http://antonwessels.blogspot.com/2011/> (geraadpleegd augustus 2021).

³⁵⁹ Ibidem.

achtergrond staat voor Boer de ervaring van het jodendom, dat in de christelijke theologie maar al te vaak in het universele ‘opgeheven’ werd: ‘Het betekende immers in de praktijk van de kerkgeschiedenis dat het moest verdwijnen in een heidenschristelijk universum.’³⁶⁰ Deze historische setting, dat wil zeggen deze geschiedenis van ontkenning, geweld en vervolging, wil Boer nadrukkelijk als verstoring van de verhouding van particulier en universeel verdisconteren. Op grond hiervan is hij terughoudend en waakt hij voor te snelle universalistische conclusies, die dan immers theoretisch van aard blijven en geen recht doen aan het eigen karakter en de eigen ervaring van de verschillende tradities. Het typeert Boer dat hij zich afvraagt ‘of het misschien toch niet beter is de drie boeken voor zichzelf te laten spreken’³⁶¹ in plaats van ze meteen in één overkoepelende theorie te willen samenvatten. Dit pleidooi voor een blijven-stilstaan bij de zelfstandigheid van het particuliere is meteen een spannende vraag bij het werk van Breukelman.

II.4.1.6 R.H. Reeling Brouwer

Ook Rinse Reeling Brouwer (1953), emeritus hoogleraar op de bijzondere leerstoel Miskotte/Breukelman voor de theologische hermeneutiek van de Bijbel, is gefascineerd door de denkfiguur van het pars pro toto. We zagen al – ik kan er hier kort over zijn – dat hij zijn weergave van Breukelmans Genesisstudie onder de titel ‘De geschiedenis van de vaders en de moeders in Israël als het oergeheim van de geschiedenis van de mensheid’ plaatst. Kortom, het particuliere verhaal zoals het in Genesis verteld wordt als het geheim van de universele mensengeschiedenis, dat is de essentie van heel Breukelmans lezing van Genesis. Daarnaast heeft Reeling Brouwer het pars pro toto-motief ‘verdedigd’ in zijn reactie op de dissertatie van J. Muis, waarin deze de hermeneutiek van Frans Breukelman onder de loep en onder vuur neemt. Daar zal ik in de volgende paragraaf aandacht aan besteden. Tenslotte is Reeling Brouwer echter ook degene die het meest expliciet de representatie-figuur wil verderdenken en vruchtbaar wil maken voor verschillende loci van de Bijbelse Theologie. Daarover gaat zijn Amsterdamse inaugurele rede van 5 oktober 2012: *Deze is een en enig. Over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren*. Ik haal de voor mij belangrijkste ingrediënten eruit naar voren.

Het is dit bijzonder hoogleraarschap waardig dat Reeling Brouwer aansluit bij de oratie van K.H. Miskotte op 26 oktober 1945, ‘De praktische zin van de eenvoud Gods’. Terwijl voor het geheel van Miskottes theologie de enigheid Gods, de *singularitas*, de belangrijkere notie was, concentreerde hij zich in deze rede op de eenvoud, de *simplicitas Dei*. Reeling Brouwer pakt nu juist die andere categorie op, de singulariteit, dat wil zeggen de uniciteit van de God van Israël. Daarbij neemt hij van de Sloveense filosoof Slavoj Žižek het onderscheid van de begrippen universeel, particulier en singulier over:

Een *pars*, een deel, is altijd een pars van een *totum*, een geheel. Het geheel is alleen te begrijpen vanuit de delen en de delen vormen onmisbare bouwstenen voor het geheel. (...) De verhouding van het singuliere tot het universele is een andere dan die van het particuliere:

³⁶⁰ Ibidem.

³⁶¹ Ibidem.

het unieke maakt geen deel uit van het algemene, maar breekt erin binnen, het verschijnt zomaar en valt onder geen regel te vatten.³⁶²

Reeling Brouwer roept de figuur van het pars pro toto in herinnering om die vervolgens met behulp van dit onderscheid te preciseren. De verhouding van deel en geheel is van toepassing op verschillende gebieden van de Bijbelse Theologie, Reeling Brouwer gaat hier in op 1. het veld van de Schrift, 2. het samengeroepen volk Gods en tenslotte 3. de betekenis van het getuigenis van de gemeente in het wereldgebeuren. In alle drie de velden geldt dat *pars* en *totum* met elkaar in een spanningsvolle relatie staan. Kan de notie van het singuliere bij de reflectie daarop helpen?

1. In de bijbelse geschriften hebben we te maken met de wisselwerking tussen enerzijds de delen, zijnde de afzonderlijke teksten of Bijbelboeken, of ook, om het met Miskottes term te zeggen, de grondwoorden en anderzijds het geheel, de canon. Hoe ziet die wisselwerking, die samenhang eruit? Reeling Brouwer benoemt de verleiding voor de bijbels theoloog om al te gauw een soort bijbelse totaalbeschouwing of overkoepelende leer te willen reconstrueren. Op dit punt helpt de notie van de singulariteit verder: als getuigenis van de uniciteit van JHWH, als spiegel daarvan, moet rekening gehouden worden met het onvervreemdbaar eigen, singuliere karakter van elke tekst. De canon is meer, of liever gezegd ánders, dan de som van de delen. Die is op die manier niet te ‘vangen’, al de vele verschillende teksten zijn niet zomaar onder te brengen in een totaalplaatje. ‘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.’³⁶³

2. Misschien wel dé testcase van het pars pro toto-motief is bijbels-theologisch gesproken de verhouding van Israël en de gojim. Reeling Brouwer schetst hoe het in de geschiedenis van jodendom en christendom zo gelopen is dat het jodendom de kant van het particularisme op is gegaan en het christendom die van het universalisme: ‘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?’³⁶⁴ Met een beroep op Barths religiekritiek wijst Reeling Brouwer erop dat de uniciteit van JHWH door geen religie geclaimd kan worden, op exclusivistische noch op universalistische wijze. Hij pleit voor een grondige heroriëntatie op de betekenis van de enigheid van de ene Naam. Hoe die herbezinning eruit ziet en wat die betekenis dan is, dat blijft op deze plaats nog open³⁶⁵.

³⁶² Deze is een en enig. Over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren, 5.

³⁶³ Idem, 8-9.

³⁶⁴ Idem, 9.

³⁶⁵ Reeling Brouwer geeft aan graag een bijdrage aan deze herbezinning te willen leveren, maar daarbij natuurlijk alleen voor de christelijke cq. kerkelijke theologie te kunnen spreken: ‘het is aan de Jood dat voor zichzelf te zeggen.’ Hier haakt At Polhuis aan als hij in een commentaar in *In de Waagschaal* zegt het een gemis te vinden dat Reeling Brouwer in zijn oratie helemaal niet ingaat op de mogelijke implicaties voor het juist nu zo actuele gesprek met de islam: ‘Commentaar (Singulariteit)’, in: *In de Waagschaal* 41/11 (2012), 31. Op zich wel een faire vraag, hoewel hij daarmee m.i. deze oratie ook wel wat overvraagt. In zijn reactie biedt Reeling Brouwer echter toch nog heel wat aanknopingspunten voor dat gesprek, wel in het kader van

3. In de derde concentrische cirkel rond de singulariteit van JHWH, op het veld van de confrontatie van het bijbelse getuigenis en het wereldgebeuren, schetst Reeling Brouwer iets van de problematiek van deel en geheel in de hedendaagse samenleving. Alom is het aan de orde, stelt hij terecht vast, en ook hier lijkt het zo te zijn dat de twee polen uit elkaar getrokken worden: enerzijds zijn er de universalistische, globaliserende tendensen, waaronder het meest opvallend de macht van de markt, anderzijds de bewegingen richting het lokale, de eigen cultuur of natie: ‘Dient zich geen *tertium* aan tussen een ideëel maar leeg universalisme daar en een tastbaar maar ambivalent particularisme hier?’³⁶⁶ Een te snelle greep naar de categorie van de singulariteit biedt nu echter geen oplossing, omdat die – jij bent uniek! wij zijn allemaal uniek! – door de beide tegenpolen al voor de eigen kar gespannen wordt. Eerst moet daarom nader gedefinieerd worden wat het singuliere eigenlijk is. In navolging van de filosoof Alain Badiou, geestverwant van Žižek, benoemt Reeling Brouwer als het eigene van singulariteit: dat het aan een gebeuren ontspringt. Het singuliere stelt zich concreet in een bepaalde situatie present, maar valt niet met die situatie samen, het is dat wat er ineens kan *gebeuren*.³⁶⁷ Dat moet voldoende tegenwicht bieden aan elke inkapseling van het begrip. Maar, zo luidt dan de volgende vraag: is dit singuliere bij machte een weg te wijzen temidden van de dilemma’s van deze tijd, dat wil zeggen een uitweg uit die keuze voor of het particuliere of het universele? Anders gevraagd, kan men een leven inrichten op grond van een ‘gebeuren’? Met die vraag komt Reeling Brouwer tenslotte terug bij Mozes: het *Hoor Israël: JHWH èchad...* staat immers in het kader van, inhoudelijk gesproken aan het hoofd van, het boek Deuteronomium, waarin heel concrete geboden en instructies beschreven staan, die voor het mensenleven een weg wijzen. ‘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.’³⁶⁸ En zo eindigt de oratie met de oproep om opnieuw te luisteren naar de bijzonderheid van de Naam, dus om het te wagen met dat onvergelykelijke gebeuren, waarin het particuliere en het universele met elkaar in verband staan, elkaar uitleggen en niet tegen elkaar uitgespeeld worden.

het voorbehoud dat ook de moslim(a) voor zichzelf zal moeten spreken als het gaat om de wenselijkheid van de bepleite herbezinning: ‘Een verlaat antwoord aan At Polhuis’, in: *In de Waagschaal* 42/10 (2013), 23-26.

³⁶⁶ *Deze is een en enig*, 11.

³⁶⁷ ‘Je zou toch denken dat deze man de Bijbel heeft gelezen!’ merkt Reeling Brouwer opgetogen op (ibidem) en voegt eraan toe: ‘Dat is inderdaad het geval.’

³⁶⁸ Idem, 12. In deze verwijzing m.n. naar de geboden en instructies van het boek Deuteronomium klinkt, net als we bij Dick Boer zagen, een echo van het werk van F.-W. Marquardt, die in zijn dogmatiek de term ‘evangelische Halacha’ introduceert. Reeling Brouwer verwijst zelf in een voetnoot naar *Verlossing uit de slavernij van Dick Boer*, die op 211 schrijft: ‘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.’

II.4.2 Kritiek

Van verschillende kanten is ook kritiek gekomen op Breukelmans spreken over pars pro toto. In deze volgende paragraaf sta ik daarbij stil: ik zal de gestelde vragen inventariseren en analyseren, alsmede iets weergeven van de aangezwengelde discussies.

II.4.2.1 J. Muis

In zijn eerder al genoemde dissertatie *Openbaring en interpretatie* beschrijft en vergelijkt dogmaticus Jan Muis (1952) het schriftverstaan van Barth en Miskotte. Mijn interesse gaat voor hier en nu met name uit naar het excurs over hermeneutiek bij Breukelman, waarmee Muis zijn boek besluit. Het venijn zit in de staart, is wel opgemerkt, want de bespreking is kritisch³⁶⁹. Ik wil er iets van schetsen, omdat Muis ook de denkfiguur van het pars pro toto bij zijn (vele) vragen betreft. Het hoofdpunt van Muis' kritiek is dat de verhouding van tekst en openbaring bij Breukelman in de war raakt:

*De kern van Breukelman's methode is analyse van de structuur van de tekst. Analyse, interpretatie en vertolking zijn hier één: de structuur is de boodschap. Komen zo het Woord Gods en de tekst niet in één vlak te liggen?*³⁷⁰

Muis merkt bij Breukelmans werk op dat het erop lijkt dat, als je de compositie van de tekst maar goed doorziet en beschrijft, je daarmee niet alleen onder woorden brengt wat de tekst wil zeggen, maar ook wat het Woord Gods wil zeggen. Hij vreest dat hier de noodzakelijke en heilzame afstand tussen openbaring en interpretatie niet gerespecteerd wordt en dat daarmee de vrijheid van de openbaring op het spel gezet wordt. Breukelman zou daarmee geen recht doen aan juist die beslissende inzichten van Barth. Muis baseert zich niet op algemene indrukken, maar illustreert zijn punt ook met een aantal exegetische voorbeelden, waaronder Breukelmans exegese van Psalm 113, waarin inderdaad opmerkingen over de opbouw van de tekst in direct verband staan met uitspraken aangaande de daden van JHWH³⁷¹.

Op Muis' kritische vragen is niet door Breukelman zelf, maar door een aantal anderen gereageerd³⁷², het meest uitgebreid, zoals al genoemd, door Rinse Reeling Brouwer in een

³⁶⁹ Muis schrijft: 'De vragen die in deze paragraaf worden geformuleerd bij het werk van Breukelman geven aan welke op punten [sic] nader onderzoek naar Breukelmans hermeneutiek gewenst is vanuit het verstaansbegrip van Barth en Miskotte.' (*Openbaring en interpretatie*, 506.) Een enigszins verhullende zin, want de vraagcomplexen die volgen, zijn duidelijk voor een groot deel ingevuld en kritisch bedoeld.

³⁷⁰ Idem, 511, cursief door Muis zelf.

³⁷¹ Idem, 508. Opgemerkt moet worden dat er bij het verschijnen van Muis' boek nog maar een klein deel van de Bijbelse Theologie uitgegeven was, namelijk alleen het boek *Schriftlezing* en het eerste *Matteüscahier*. Muis baseert zich vooral ook op de artikelen in de twee bundels *Om het levende Woord* uit 1966 en 1968, waaronder ' "Geschiedenis" als theologisch begrip'. Daarnaast was Muis wel op de hoogte van meer (met name exegetisch) werk, zo vertelde hij in ons gesprek (oktober 2015), doordat hij de door Breukelman georganiseerde studiedagen frequent bezocht.

³⁷² Wout van der Spek reageert m.n. op het exegetische vlak in zijn *De Messias in de Hebreeuwse Bijbel. Over het eerste Samuëlboek*, Gorinchem 1992, 148-149.

tweetal artikelen in *In de Waagschaal*. Hij begint met een instemmende opmerking: structurele of tekstuele analyse is mensenwerk, niet te verwarren met de openbaring zelf. Hij voegt er echter meteen aan toe dat de afstand tussen de eerste en de tweede gestalte van het Woord weliswaar de ene kant van de zaak is, maar dat de *samenhang* van ‘voorrang van het Woord’ en ‘voorrang van de tekst’ bij Barth de andere kant vormt: ‘De openbaring heeft toch niet toevallig *deze* woorden die op *deze* bepaalde wijze gestructureerd zijn in dienst genomen?’³⁷³ Het is deze kant van de zaak die Breukelman, aldus Reeling Brouwer, serieus genomen heeft.

Van een wat andere orde, maar eveneens van belang is de repliek van Maarten den Dulk. Deze reageert op de kritiek op de wijze waarop Breukelman zijn exegetische presentatie, namelijk nogal eens met een zekere ‘dwang’: de tekst móest zo gecomponeerd worden en kon geen andere vorm krijgen dan deze, om de verkondiging zo goed mogelijk tot uitdrukking te brengen, enzovoort³⁷⁴. Muis ziet hier de genoemde kortsluiting tussen tekstanalyse en horen naar het Woord gebeuren. Den Dulk wijst erop dat men hier eerder een ‘theatrale’ omgang met de teksten zou kunnen vermoeden. Zou het zo kunnen zijn dat Breukelman zich, al schrijvend, inleeft in de verteller, als in een soort bibliodrama: ‘Zo moet ik het opschrijven, zo komt de zaak goed tot uitdrukking...’³⁷⁵

Deze wat lange aanloop was nodig, omdat Muis’ opmerkingen over de *pars pro toto*-figuur in dit kader staan.³⁷⁶ Hij onderscheidt drie verschillende wijzen waarop het begrip door Breukelman gebruikt wordt: *exegetisch*, op het niveau van de tekst (‘bijvoorbeeld: wanneer

³⁷³ ‘Hermeneutiek bij F.H. Breukelman. Enige antwoorden op de vragen van J. Muis (1)’, in: *In de Waagschaal* 19/3 (1990), 25-31, citaat op 27. In het nummer 19/4 volgde het tweede deel van de tekst.

³⁷⁴ Ook hier door Muis voorzien van concrete voorbeelden, o.a. uit Breukelmans bespreking van teksten uit Matteüs.

³⁷⁵ ‘Een toespitsing tot op de kale graat van de methodologie – zoals Muis doet in zijn vragen – loont niet om Breukelman te verstaan. Frans is er de man niet naar om op dit meta-niveau te opereren.’ (‘Hoe onbehagelijk het is Frans Breukelman te ontmoeten’, in: *In de Waagschaal* 19/13 (1990), 4-8, citaat op 7.) Ik voeg hier zelf aan toe dat dit argument niet kan betekenen, dat we daarom de reflectie op Breukelmans vooronderstellingen maar moeten staken. In ons gesprek liet Muis blijken Den Dulks suggestie zinvol te vinden, maar bleef hij van mening dat Breukelmans wijze van spreken, waarmee hij z.i. een te dwingend verband legt tussen de tekst en Gods spreken, in ieder geval theoretisch bezien niet goed te verantwoorden is. Overigens is van Miskotte bekend dat hij het bezwaar dat Muis naar voren brengt, ook had; weliswaar niet t.a.v. Breukelman, maar t.a.v. enkele exegeten van de volgende generatie. Zo schrijft hij in een brief aan Karel Deurloo: ‘...Maar toch heb ik, afgezien van dit probleem, een *groot bezwaar* tegen de *trend* van veel in van Uchelen en van Daalen: n.l. dat men zich oriënteert aan het *gedicht* als in *zichzelf-rustende* wereld en *die* notie *extrapoleert*. [...] Stop, al met al, wanneer KHM in 1948 zei: *het gaat niet om het beschrevene*, maar primair is het *ge-schrevene*, was dat *radicaal* naar links en rechts, wie het nu gaat doorvoeren naar de wijze van het in zichzelf rustende *poëma*, brengt ons *precies* daar, waar we niet zijn moeten a) Woord en woord wordt niet *onderscheiden* b) *gedicht* verdringt *liefdesbrief*, c) *schoonheid* verdringt *gezag* d) *close-reading* is een onmogelijkheid, zonder deuren naar de *werkelijke ‘ontologische status’ van Gods Woord.* (Uitbreider dan hier geciteerd in E.J. de Wijer, *De Naam op de Toverberg*, 278.)

³⁷⁶ Voor een uitgebreidere weergave en analyse van het gesprek en de confrontatie van Muis en Breukelman, zie Van Zanden, *Bij het begin beginnen*, 225-238. Ik focus hier uiteraard op de aspecten die het *pars pro toto*-thema betreffen.

Psalm 113: 6,7 zegt dat God zich vernedert om vernederden te verhogen is daarmee heel Gods handelen, zijn daarmee al zijn daden aangeduid'), *hermeneutisch*, betreffende de interpretatie ('de term "het land Israël" bijvoorbeeld "staat voor", en "betekent" op die wijze: de goede aarde') en *theologisch*, dat wil zeggen, om Gods spreken en handelen te verwoorden ('Gods geschiedenis met Israël is zijn geschiedenis met alle volken').³⁷⁷ In de lijn van het voorafgaande knoopt Muis hieraan nu de vraag hoe deze verschillende functies zich tot elkaar verhouden:

De algemene gelding van de bijzondere openbaring die bij Barth meer christocentrisch-ontologisch, bij Miskotte meer cultureel-fenomenologisch wordt omschreven, vindt Breukelman uitgedrukt in de literaire structuur van de teksten zelf. Hoe verhouden zich dan tekst, beleving van de geschiedenis en Christusopenbaring? Of hoeven deze niet meer onderscheiden te worden? Valt de 'pars pro toto-structuur' van de tekst samen met de structuur van de interpretatie en met de structuur van de openbaring?³⁷⁸

De vraag is wederom: raken de verschillende aspecten van het bijbels-theologische spreken niet te zeer door elkaar? Moet er niet helderder onderscheiden worden tussen tekst, interpretatie en openbaringsgebeuren? Voor nu laat ik deze vraag zo staan, ik kom er bij de evaluatie van dit deel op terug.

Tenslotte is op te merken dat het excurs in *Openbaring en interpretatie* vooral een formele, methodologische bespreking is. Wat valt er inhoudelijk gesproken over de idee van het pars pro toto te zeggen? In ons gesprek lichtte Muis toe dat hij de indruk heeft dat de zaken 'op slot' gaan als er een is-gelijk-teken staat tussen het bijzondere en het algemene. Zoals hij bij Breukelman een te direct verband ziet tussen tekst en 'boodschap', zo lijkt er ook een te direct verband gelegd te worden tussen het particuliere en het universele, het laatste lijkt door het eerste 'binnengehaald' te worden. Dat er een relatie ligt, staat buiten kijf, zo zou je aan een epistemische relatie kunnen denken, waarin het bijzondere iets *zichtbaar en kenbaar maakt* van het universele. Dat is bij Breukelman natuurlijk ook een kant van de zaak ('Let op die ene!'), maar het is evident dat er bij Breukelman meer aan de hand is, in diens pars pro toto-denken stelt het bijzondere het algemene immers helemaal present. Het is deze stap die door Muis bekritiseerd wordt; voor dit onderzoek een gewichtig punt, waar ik op terugkom.

II.4.2.2 M.J. Paul

Kritiek vanuit een andere hoek kwam er in 1994 naar voren in een themanummer van het tijdschrift *Wapenveld*. Ik zal hier stilstaan bij de bijdrage van oudtestamenticus Mart-Jan Paul (1955), omdat die ook vrij uitgebreid op de pars pro toto-figuur ingaat. In zijn artikel³⁷⁹ gaat

³⁷⁷ *Openbaring en interpretatie*, 509.

³⁷⁸ Ibidem.

³⁷⁹ 'Bijbelexegese naar Amsterdams inzicht', in: *Wapenveld* 44/6 (1994), 175-180. Het artikel gaat terug op het eerdere 'Theologische kanttekeningen bij de exegese van de "Amsterdamse School"', in: M.J. Paul en N.C. van Velzen, *De Bijbelexegese van de Amsterdamse School* (Amersfoortse Studies 1) Amersfoort 1988, 5-21. De brochure is de bundeling van toespraken die gehouden werden op een studiedag van de Amersfoortse Christelijke Hogeschool, die blijkens het voorwoord met name voor de studenten bedoeld was, die in de Amsterdamse benadering een aantrekkelijk alternatief vonden: 'De exegetische methode lijkt in vele

het met name over het geschiedenisbegrip van de ‘Amsterdamse School’ en over de historiciteit van de bijbelse teksten. Na een bespreking van wat M.A. Beek en K.A. Deurloo hierover schrijven, komt Paul op het werk van Breukelman. Beknopt maar precies beschrijft hij hoe Breukelman breekt met het ‘lineaire, successievelijke lezen’ van de Bijbel om in plaats daarvan het geheel van de Schrift vanuit een inhoudelijk midden te benaderen: ‘In plaats hiervan wordt alles vanuit de verlossing in Christus benaderd.’³⁸⁰ Paul zet dit terecht tegen de achtergrond van de theologie van Barth, maar noemt ook dat Breukelman hiermee eigen exegetische wegen gaat. Op dat punt noemt hij de *pars pro toto*-figuur:

Volgens Breukelman worden op zichzelf onbetekenende gegevens in de historie uitgekozen om dragers te zijn van de openbaring. Zij zijn dit niet als historische gegevens, maar in de herschepping van de bijbelse vertelling: als woord komt deze bijzondere geschiedenis exemplarisch tot ons als toezegging van wat eenmaal de gehele mensheid en het totale leven omvatten zal. Het particuliere getuigt van het universele. De bijbelse geschiedenis staat als deel voor het geheel van de wereldgeschiedenis.³⁸¹

Een van de bezwaren die Paul hierbij vervolgens aantekent, klinkt in deze zinnen al door, namelijk dat in de *pars pro toto*-leeswijze de loop van de geschiedenis wordt uitgeschakeld, terwijl God zich toch daarin openbaart: ‘Hebben de woord-daden geen enkel spoor in de geschiedenis nagelaten? Waarvan is Israël dan eigenlijk getuige geweest? Als Gods werk toen niet echte geschiedenis heeft geschapen, wordt het fundament onder het geloof weggenomen.’³⁸² Niet verbazingwekkend, Paul toont zich hier een helder vertegenwoordiger van de meer orthodox georiënteerde bijbelwetenschap.

Bij een ander bezwaar, hiermee samenhangend, wil ik wat uitgebreider stilstaan, omdat dat de verhouding van het bijzondere en het algemene betreft. Paul merkt op dat deze lezing, die het bijzondere als het algemene neemt, tot een ‘onbijbels universalisme’ leidt. De verkiezing van Israël is een bijzonder gegeven, dat wel, en die is ook met het oog op de volkeren bedoeld, maar het is pas Paulus die die lijn doortrekt. Israël heeft dus wel universele betekenis, maar niet in die zin dat het universele door Israëls geschiedenis presentgesteld wordt, maar dat het eruit vóórtkomt. Met andere woorden, ‘Israël is geen model voor Gods handelen met de wereld, maar instrument om het heil tot de wereld te brengen.’³⁸³ In ons gesprek verduidelijkte Paul dit met

opzichten aantrekkelijk, ook voor orthodoxe christenen, maar bij nader onderzoek blijkt, dat de betrouwbaarheid van Gods Woord ondergraven wordt. Daarvoor te waarschuwen was het doel van de studiedag.’ (p. 3) Ook met Mart-Jan Paul had ik een gesprek, in augustus 2015; hij vertelde me dat hij later in zijn colleges nog een aantal keren uitwisseling met Karel Deurloo georganiseerd heeft en dat dat toch wel heel vruchtbaar bleek. Deze openheid jegens elkaar is voor beide theologen typerend.

³⁸⁰ ‘Bijbelexegese naar Amsterdams inzicht’, 178.

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² Ibidem. Hierbij wordt nog aangetekend dat de theologie van Barth die zich tegen elke vorm van ‘natuurlijke theologie’ keert, hierbij op de achtergrond bedacht moet worden. Deze is echter op zijn retour, aldus Paul: ‘...in onze tijd blijkt duidelijk dat de vragen naar beleving en ervaring zich niet steeds kunnen laten onderdrukken.’ Dat is een feit, maar of men dat vervolgens moet omarmen, is de vraag, voeg ik maar even toe.

³⁸³ Ibidem.

het beeld van een op z'n kant gelegde trechter op de lijn van de geschiedenis: God begint universeel met de wereld en de mensheid, daarna spitst het zich toe in de verkiezing van Israël, die zich vervolgens ook nog nader versmalt als er maar een kleine groep overblijft (de 'rest' van Jesaja) en nog nader in Jezus Christus; van daaruit gaat God echter door naar de toekomst van de hele mensenwereld. Pauls alternatief voor de pars pro toto-lezing wordt zo duidelijk uitgetekend: het gaat van het algemene naar het bijzondere en dan weer naar het universele.

Van 1994 naar 2013: opmerkelijk genoeg wordt er in het bijbels-theologische werk dat ik aan het eind van het eerste hoofdstuk al even noemde, *Theologie van het Oude Testament*, toch graag van het pars pro toto-begrip gebruik gemaakt. Het boek is een poging om een historische en een literair-canonieke benadering met elkaar te verbinden³⁸⁴. Op grond van de gevonden canonstructuur wordt er een verband gelegd tussen de eerste hoofdstukken van Genesis en de laatste van 2 Koningen. In Genesis gaat het over Adam, de mens die na de overtreding de tuin van Eden verlaten moet en daarmee als het ware in ballingschap gaat, in 2 Koningen 25 gaat het tenslotte over de begenadiging van de in ballingschap gevoerde koning Jojachin: 'Het lijkt wel dat Genesis het basisboek geweest is dat macrocanoniek voor het idee van ballingschap en terugkeer model heeft gestaan.'³⁸⁵ De voorzichtige conclusie luidt:

Wat voor effect heeft de parallelliteit of boogverbinding Adam/Jojachin? Zij kunnen als representatief voor heel de mensheid en voor het hele volk Israël gezien worden. Voor Jojachin begint bij zijn vrijlating uit de gevangenis in Babel het ochtendgloren van de terugkeer van Gods volk Israël uit de ballingschap naar Kanaän. Geldt dit retrojectief ook voor Adam en de mensheid? In dat geval staat het land Kanaän parallel met de tuin van Eden en functioneren beide pars pro toto voor de hele aarde.³⁸⁶

Hoe verhouden deze waarnemingen zich nu tot het eerder gevoerde kritische gesprek over het pars pro toto? Het motief van de representatie wordt door Paul en Koorevaar inderdaad voor de beschrijving van literaire structuren gebruikt, het heeft echter geen theologische consequenties. In ons gesprek lichtte Paul toe dat volgens de beide auteurs de structuur van de canon slechts een van de betekenis-niveaus van de teksten uitmaakt. Daaronder liggen nog andere niveaus: eerst is er het ontstaan van de afzonderlijke teksten als weerslag van de gebeurtenissen in de historie, dan is er de omgang met de teksten in later tijden – zoals een Psalm van voor de

³⁸⁴ Interessant vind ik vooral dat er uitgegaan wordt van de canon als een zinvol gecomponeerd geheel met veel aandacht voor de 'macrocanonieke breuklijnen en overbruggingen', waarin een duidelijke verwantschap met de *Kleine Bijbelse Theologie* van Karel Deurloo ligt. Ingewikkeld wordt het als er op grond van weinig voor de hand liggende historische argumenten een canonstructuur gereconstrueerd wordt die het oudst en dus het meest oorspronkelijk zou zijn. Het project vindt waardering en kritiek in A.J.O. van der Wal, 'Uit het leven gegrepen. In gesprek met de Theologie van het Oude Testament van H. Koorevaar en M.J. Paul (red.)', in: Dubbink, J. (red.), *Bijbelse Theologie*, ACEBT 30, Bergambacht 2015, 109-122. Kritischer is Wido van Peursen in zijn 'De blijvende boodschap van de Hebreeuwse Bijbel opnieuw verwoord. Kanttekeningen bij de Theologie van het Oude Testament van Hendrik Koorevaar en Mart-Jan Paul,' in NTT 68/3 2014, 194-210.

³⁸⁵ *Theologie van het Oude Testament*, 102.

³⁸⁶ Ibidem. Op 118 nog wat stelleriger geformuleerd: 'Daarmee staat het land Kanaän pars pro toto voor de hele aarde.'

ballingschap na de ballingschap een nieuwe betekenis krijgt en wederom een nieuwe betekenis krijgt als die in het Nieuwe Testament geciteerd wordt – en vervolgens is er de plaatsing van de teksten in het geheel van de canon. Alle verschillende betekenislagen blijven voor het verstaan van de tekst van belang, omdat het geheel van de historie van belang blijft. En zo kan een tekst door zijn specifieke plek in de canon een pars pro toto-aspect krijgen, terwijl dit aspect er in de eerdere betekenislagen niet is, waardoor de betekenis ervan dus relatief is.³⁸⁷

II.4.2.3 M. den Dulk

In zijn boek *Een huis naast de synagoge* staat Maarten den Dulk (1941) uitgebreid bij de pars pro toto-figuur stil. We betreden daarmee nu eens het veld van de Praktische Theologie, en wel aan de grens met de Bijbelse Theologie: Den Dulk beschrijft de christelijke gemeente in het spanningsveld van het bijzondere, de gehechtheid aan de getuigen van Israëls God, en het algemene, de principiële openheid naar de wereld³⁸⁸. Beide kanten van de zaak zijn eigen aan de gemeente. In de twintigste eeuw, toen in de Nederlandse protestantse kerken een nieuw apostolair elan ontwaakte, werd het spanningsveld opnieuw voelbaar in wat wel onder woorden gebracht is als de tegenstelling tussen de ‘kerstening van de samenleving’ en de ‘secularisatie van de kerk’: moet Gods koninkrijk met een duidelijk getuigenis zichtbaar gemaakt worden in de samenleving of is de kerk aanwezig als ‘zout der aarde’ zonder een expliciet kerkelijk stempel op haar activiteiten te drukken? Den Dulk beschrijft hoe voor hem Frans Breukelman in de jaren zestig en zeventig een uitweg wees uit de impasse. Er werd een nieuwe manier van lezen geleerd waarin de concentratie op het bijzondere geen afwending van het algemene inhield, maar waarin het bijzondere het algemene meebracht. Er kwam ruimte om bij het specifieke van het bijbelse getuigenis en van de kerkelijke verkondiging te verwijlen, juist omdat daarin iets van universele strekking aan de orde kwam. Dat had direct praktische implicaties:

1. Het hielp om iedere vorm van kerkelijk imperialisme af te zweren. Het ging er nu juist om genoeg te nemen met het ‘pars’, de kleine, bijzondere plaats en opdracht in de samenleving. Dit bijzondere moest nu juist niet voortijdig ingeruild worden voor een algemene functie.

³⁸⁷ Afgezien van het feit dat de interpretatie van teksten m.i. wel een heel hypothetisch karakter krijgt als verschillende vroegere betekenissen als het ware in de lucht gehouden moeten worden, rijst bij mij vooral de vraag: wil men de teksten nu vanuit de historische context of vanuit de context van de canon lezen? Men wil wel een ‘canonical approach’, maar volgt grondlegger B.S. Childs op een beslissend punt niet, namelijk als men toch ook wil vasthouden aan een zo vroeg mogelijke datering van de teksten en van de canon als geheel. De combinatie van de twee benaderingen lijkt mij kortom niet te lukken. Echter, wat het pars pro toto-motief betreft, helpt deze zienswijze wel, namelijk om nog eens voor ogen te krijgen hoezeer het bij Breukelman centraal staat: bij Koorevaar en Paul is het een mogelijk aspect van een bepaalde tekst, bij Breukelman een fundamenteel gegeven voor de hele Bijbelse Theologie.

³⁸⁸ *Een huis naast de synagoge. Herlezing van de Brief aan Timoteüs met het oog op de gemeente*, Zoetermeer 2000, 39-42. De spanning wordt beschreven tegen de achtergrond van de historische ontwikkeling van de vroege messiaanse gemeenschappen: deze kwamen uit de joodse synagogale en sociale omgeving, maar tegelijk stond de deur naar niet-Joden inmiddels open.

2. Maar anderzijds wilden we vanuit die bescheiden positie bepaald niet bescheiden optreden. Integendeel, het leek van hieruit mogelijk ons onbekommerd en zo duidelijk mogelijk in de openbare maatschappij op te stellen en mee te werken. Niet ter bescherming van typisch christelijke belangen, maar te goeder trouw in dienst van het gemenebest. Met huid en haar verbonden met de mondiale, gesecculariseerde samenleving.³⁸⁹

Deze visie haalde de angel uit de oertegenstelling en bevrijdde de gemeente van kramp. De kerk hoefde haar boodschap niet te seculariseren noch hoefde wereld gekerstend te worden: in het eigene van de gemeente lag al besloten dat JHWH God zijn licht over de hele wereld laat schijnen.

Hoe aantrekkelijk deze beschrijving ook is, er hangt een ‘maar’ in de lucht: ‘Hoe is het mogelijk, dat deze theologische toegang praktisch gesproken toch geen oplossing bood?’³⁹⁰ Den Dulk vertelt hoe hij gaandeweg tot de conclusie kwam dat de idee van de gemeente als pars pro toto niet kon beklijven, dat die praktisch niet uitwerkte. Van verschillende kanten kwamen bezwaren die niet genegeerd konden worden. Sociologisch-empirisch onderzoek wees bijvoorbeeld uit dat de feitelijke gang van zaken in de gemeente was dat het bijzondere en het algemene toch weer uit elkaar vielen (liturgiecommissie en evangelisatiecommissie bleken elkaar zozegd maar weinig te melden te hebben). Maar ook onthulde de bevrijdingstheologie onderdrukkende tendensen die verscholen gingen achter deze vorm van theologie, die als te thetisch gevoeld werd. Den Dulk concludeert dat het eerdere inzicht ‘organisatorische kracht miste [...] Het bleef poëzie.’³⁹¹ En daarmee keert hij terug bij de *spanning* tussen het bijzondere en het algemene die als zodanig aanvaard moet worden en verdisconteerd in de organisatie van de gemeente. Hij stelt tenslotte voor om expliciet te maken dat er twee werkvelden voor de gemeente zijn, de bijzondere opdracht, met name de liturgie, en de op de wereld gerichte opdracht, waaronder bijv. diaconaat. Niet om deze velden van elkaar te scheiden, maar om de twee kanten van de ene zaak heilzaam te onderscheiden, dat wil zeggen om organisatorische ruimte te creëren en een vruchtbaar gesprek mogelijk te maken tussen verschillende mensen die zich naar de verschillende kanten toe aangetrokken voelen³⁹².

In het gesprek dat wij in mei 2015 hadden, verduidelijkte Den Dulk dat het hem inderdaad gaat om de *ontmoeting*, die de *verschillen* tussen de gesprekspartners intact laat. *Pars* en *totum* staan met elkaar in verband, verwijzen naar elkaar, maar als het universele bij het particuliere inbegrepen is, dan wordt het ook op een bepaalde manier ‘binnengehaald’. Dan is het risico dat het de echte ontmoeting overbodig maakt, sterker nog, dan is het verborgen totalitair, omdat het de andersheid van mensen niet respecteert (terwijl de gedachte van de gemeente als exemplarisch-representatief juist mede op het oog had om een alternatief te zijn voor het

³⁸⁹ Idem, 46.

³⁹⁰ Idem, 47.

³⁹¹ Ibidem. Met de conclusie ‘Het bleef poëzie’ verwijst Den Dulk terug naar een eerder geciteerde zin van Goethe uit diens werk *Maximen und Reflexionen*, waarin de taak van de poëzie omschreven wordt: ‘...sie spricht ein Besonderes aus, ohne an’s Allgemeine zu denken, oder darauf hin zu weisen. Wer nun dieses Besondere lebendig fasst, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät.’ (p. 44)

³⁹² Idem, 51.

genoemde ‘kerkelijk imperialisme’). Wanneer bijvoorbeeld de liturgie door een kleine groep mensen gevierd wordt in naam van allen, *pars pro toto*, zijn die ‘allen’ dan nog echt nodig, of kunnen ze misschien ook wel gerust buiten gelaten worden? Als de wereld bij voorbaat geïncorporeerd is, ‘erbij in gedacht’, is de concrete aanwezigheid van concrete mensen, met al hun mogelijke vragen en ideeën, daarmee dan eigenlijk niet overbodig geworden? Vandaar dat Den Dulk, als het gaat om de organisatievorm van de gemeente, eerder denkt aan het plaatje van twee brandpunten naast elkaar dan aan het plaatje van concentrische cirkels met een (één) middelpunt, omdat het besef van de andersheid van de ander daarin meer open op tafel blijft.

Net als Boer – zij het op een ander gebied – laat Den Dulk zich in de theorievorming door de realiteit ‘storen’. Tegen die achtergrond staat zijn huiver om het bijzondere en het algemene identificerend ineen te denken: ‘*pars pro toto*’ wordt tot een principe, waarin de onherleidbaarheid en ongrijpbaarheid van het universele opgeheven wordt. Dat is een spannend punt. Tegelijk is dan de vraag, hoe de betrokkenheid van de verschillende kanten van de zaak dan onder woorden gebracht kan worden. Om bij de ecclesiologie te blijven, toegespitst op het voorbeeld van de liturgie: het is niet te ontkennen dat in het vieren van de eredienst omvattende dingen aan de orde zijn en dat de gerichtheid op de wereld verder gaat dan dat er, als het ware vanuit een niche in de wereld, voor de wereld gebeden wordt³⁹³. In de dienst van de Tafel gaat het niet alleen om een *christus pro nobis*, maar toch inderdaad om een *christus pro toto*? Hoe dat tot uitdrukking te brengen? Voor Den Dulk is van belang dat dat in de liturgie niet alleen als theorie beleden wordt, maar ook als *gebeuren* naar voren komt en dat het ook, waar het kan, *ge oefend* wordt. In het avondmaal kan dat bij uitstek: in *Een huis naast de synagoge* beschrijft Den Dulk de avondmaalsliturgie van Marten Micron uit de zestiende eeuw, waarin brood en wijn letterlijk noch geestelijk of symbolisch verstaan worden, maar waarin verwoord wordt dat Christus niet zozeer in de elementen aanwezig is als wel in de handeling van de gemeente die brood en wijn deelt, dus in het gehele gebeuren van het avondmaal.³⁹⁴

Men zou kunnen bedenken dat deze ‘overgang van ontologisch naar functioneel denken’ ook op de *pars pro toto*-figuur toegepast kan worden, aldus Den Dulk. Met de nadruk dus niet zozeer op hoe het *is*, maar op het *gebeuren*. Zoals Den Dulk het in ons gesprek met een voorbeeld uit weer een heel andere hoek uitdrukte: als een gedicht of een schilderij je aanspreekt, dan is dat ook geen feit, maar een gebeuren. Of het specifieke kunstwerk een universele zeggingskracht

³⁹³ Zoals Erik Borgman opmerkt: ‘...in de eucharistie zijn niet alleen degenen betrokken die daadwerkelijk aan de viering ervan deelnemen. Wat in de eucharistie gebeurt, omvat alles en allen. Het gaat er dus niet om dat wat er in de eucharistie gebeurt, de gelovigen inspireert om wat zij nu inzien, elders van betekenis te laten worden.’ (*Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*, Baarn/Antwerpen 2016³, 99.)

³⁹⁴ *Een huis naast de synagoge*, 151. Later, in zijn recensie van de Nederlandse vertaling (door E.P. Meijering) van Barths commentaar op de Heidelbergse Catechismus komt Den Dulk op het inzicht van Micron terug, omdat ook Barth de presentie van Christus in het avondmaal niet zozeer aan de elementen van brood en wijn, maar aan de handeling, het gebeuren verbindt (‘Karl Barth over de Heidelberger, vertaald door E.P. Meijering,’ in: *In de Waagschaal* 45/9 (2016), 15-17). Het punt is overigens in de jaren zeventig, vermoedelijk via Barth, in de Leuenberger Konkordie terechtgekomen, waarin, in art. III.1, met nadruk wordt opgemerkt: ‘De gemeenschap met Jezus Christus in zijn lichaam en bloed kunnen we niet van de handeling van het eten en drinken scheiden’.

heeft, is geen principe of model, niet iets wat ‘functioneert’. De kunstenaar enerzijds en de kijker of hoorder anderzijds kunnen wel oefenen: ze kunnen erop gericht zijn het te laten gebeuren, maar ze kunnen het niet máken. Als je dan van ‘pars pro toto’ wilt spreken, wat Den Dulk dus nadrukkelijk niet doet, dan moet het ‘pro’ geen identificatie uitdrukken, geen status, maar iets wat gekoppeld blijft aan een concreet doen van mensen, een gebeuren.

TUSSENEVALUATIE: TERUGBLIK EN VRAGEN

Het is zinvol een moment terug te blikken, samen te vatten en te evalueren. Met het eerste deel, waarin ik kort een begrippenkader rond het thema representatie schetste, kon de eerste onderzoeksvraag beantwoord worden:

(I) *Wat zijn elementen van de stijl- en denkfiguur pars pro toto die voor de bijbelse theologie relevant zijn?*

Ik vat puntsgewijs samen:

1. In de taalwetenschap is uitgebreid gereflecteerd op pars pro toto en metonymie. Een belangrijk inzicht is dat het om een linguïstisch én om een cognitief-conceptueel fenomeen gaat. De metonymie is zo meer dan een stijlfiguur die de taal opsiert. Tevens bleek de vraag van belang op grond waarvan een bepaald particulier element genoemd wordt om een geheel mee aan te duiden: onze onvermijdelijk antropocentrische blik op de werkelijkheid maakt dat wij het concrete voor het abstracte kiezen, het subjectieve voor het objectieve, de handeling voor de toestand, etcetera. Daarbij wordt vaak een bepaald aspect van de referent uitgelicht, en niet voor niets: het gekozen deel waarmee het geheel aangeduid wordt, is niet neutraal, maar benadrukt een in de context cruciaal element dat vervolgens het geheel invult.

2. In de Bijbelwetenschappen is nog maar weinig aandacht geweest voor de metonymie en het pars pro toto. Het is tekenend dat met name exegeten die een literaire leeswijze voorstaan, zoals Fokkelman en Alter, op deze stijlfiguren hebben gewezen. Interessant is de waarneming van Robert Alter dat het gebruik van de metonymie in de Bijbel samenhangt met de focus op de concrete werkelijkheid, wat de bijbelse literatuur onderscheidt van bijvoorbeeld de mythologische.

3. Aan de hand van het werk van Christof Gestrinch bracht ik het relationele aspect van representatie in kaart. Mensen representeren elkaar. Daarmee is echter ook ambivalentie gegeven: terwijl het enerzijds helpend en zelfs bevrijdend is dat de een voor de ander kan staan, is er anderzijds in een representatieverhouding ook altijd sprake van het wankele evenwicht van macht en afhankelijkheid. Ook het aspect van de instemming vraagt om aandacht: representatie functioneert wanneer het een bewust gebeuren is, als het wordt onderkend en de representant de instemming van de gerepresenteerden heeft. Tenslotte is bij Gestrinch het begrip intercessie van belang, waarmee hij het aspect van de voorspraak bedoelt: representeren kan ook betekenen dat de een het voor de ander opneemt.

4. In de twintigste-eeuwse filosofie is sprake van een problematisering van het begrip representatie. Onder anderen Levinas en Derrida hebben naar voren gebracht dat representatie altijd een machtsgreep bevat: als A staat voor B, wordt B dan niet in zekere zin 'bemachtigd'? De vraag die hier met klem naar voren wordt gebracht, is hoe de openheid in de verhouding kan worden bewaard of ingebracht.

5. Het begrip plaatsvervangning heeft in de theologie een grote rol gespeeld. Aan de discussie tussen Sölle en Gollwitzer kon veel duidelijk gemaakt worden over de verhouding tussen

representatie en plaatsvervangings. Voor Sölle was wezenlijk dat plaatsvervangings niet absoluut kan zijn, maar relatief is, namelijk omdat een mens ten diepste uniek en onvervangbaar is. Voor Gollwitzer is onopgeefbaar dat Christus wel zo op de plaats van de mens gaat staan dat hij iets doet waarvan de mens dan vervolgens werkelijk bevrijd is. Hier bleek echter ook dat deze twee zienswijzen elkaar niet hoeven uit te sluiten, maar gezien kunnen worden als verschillende dimensies van het ene gebeuren.

6. Ook de filosofen hebben nagedacht over dit grensgebied van representatie en plaatsvervangings; het moment waar ‘staan voor’ wordt tot ‘instaan voor’. We zagen dat Levinas de plaatsvervangings zelfs tot de condition humaine rekent: dat de mens iedere keer weer in de situatie komt dat hij het lot en het lijden van een ander te dragen krijgt. Daarbij was het René Girard die op de problematische kant van de plaatsvervangings wees: wanneer een persoon of een groep moet (in)staan voor anderen, dan kan het zomaar gebeuren dat onbewust het zondebokmechanisme in werking treedt: de representant en plaatsvervangings moet met geweld verdreven worden.

Pars pro toto bij Breukelman

Ik zet de volgende stap en ga naar de beantwoording van de tweede vraag:

(II) *Op welke manier heeft F.H. Breukelman deze elementen in zijn bijbels-theologisch werk benut; hoe is de redenering aangaande de figuur van het pars pro toto in zijn werk opgebouwd?*

In het voorafgaande deel II heb ik de wijze waarop de figuur van het pars pro toto bij Breukelman functioneert, weergegeven en geanalyseerd. Dit zal ik hier om te beginnen samenvatten. Door de inbreng van de verschillende stemmen die in deel I aan bod kwamen en bij de bespreking met name van de verwerking door de geestverwanten en critici, stuiten wij ook op een aantal grenzen van het thema, er rezen nieuwe vragen. Deze zal ik hier formuleren als de kwesties, de vervolgvragen die ik in het kader van de beantwoording van de hoofdvragen wil bespreken; ze vormen het uitgangspunt voor het vervolg van het onderzoek.

Categorieën

Zoals we hebben gezien, gebruikt Breukelman het pars pro toto-motief op verschillende niveaus, ik onderscheid de volgende categorieën³⁹⁵:

1. Een bepaald element in de tekst representeert een groter geheel in de tekst. Deze pars pro toto-figuur is de metonymie, zoals die als stijlfiguur bekend is. Als zodanig dus zeker niet specifiek voor het werk van Breukelman, maar we zagen er verschillende voorbeelden van, het een meer voor de hand liggend dan het ander: het is duidelijk dat de uitdrukking ‘de poort van de vijanden’ (Gen. 22:17) staat voor alle steden van het land, terwijl er meer bij komt kijken

³⁹⁵ Vgl. de categorisering van Muis en Van Zanden, § I.4.2.1. Die twee naast elkaar lezend, is het enigszins verwarrend dat Muis het werk van Breukelman bespreekt en Van Zanden het over Miskotte heeft, waarbij ze dezelfde drie termen gebruiken (exegetisch, hermeneutisch, theologisch), maar daarmee niet helemaal dezelfde categorieën bedoelen.

om duidelijk te maken dat de eerstelingen van de oogst het geheel representeren en dat zo ook de eersteling, ‘die ene temidden van zijn broeders’, zijn hele generatie representeert. Een ander voorbeeld is dat van Jericho, de stad die het gehele land Kanaän vertegenwoordigt (Jozua 2:1, volgens Deurloo). Deze categorie *pars pro toto*-motieven zou ik *exegetisch* willen noemen.³⁹⁶

2. Het volgende niveau is het *canonieke*: op verschillende plaatsen beschrijft Breukelman hoe in de ‘ouverture’ het geheel al klinkt, hoe in een perikoop het geheel van het betreffende Bijbelboek meekomt of zelfs hoe een bepaalde tekst het geheel van de Schrift representeert. Breukelman volgt in dezen Miskotte, die dit zo ook in zijn boek *Om het levende woord* naar voren brengt.³⁹⁷

3. Dan is er het *theologische* niveau: ‘De bijbelse getuigen hebben gesproken vanuit het besef, dat deze geschiedenis dé geschiedenis is.’³⁹⁸ Hier gaat het om de inhoudelijke invulling van de representatieverhouding: het bijbelse verhaal zet in bij JHWH, de bijzondere God van de Bijbel, en bij diens verbond met het bijzondere volk Israël, om vandaaruit invulling te geven aan de geschiedenis van deze God met de mensheid. De daden van bevrijding, zoals ze in de vele verschillende verhalen verteld worden, geven zicht op het handelen van JHWH aan alle mensen op heel de aarde. Waar het in deze categorie om gaat, is dat het universele steeds kritisch vanuit het particuliere wordt ge(her)definieerd.

4. Op grond nu van dit derde, kan er tenslotte nog een laatste niveau onderscheiden worden, dat we het *hermeneutische* zouden kunnen noemen: als het particuliere spreken van de Bijbel het universele blijkt te bevatten, raakt dat bij consequentie ook ons, lezers van de tekst. In het opstel ‘“Geschiedenis” als theologisch begrip’³⁹⁹ benoemt Breukelman dit expliciet. Nadat de *pars pro toto*-figuur op een aantal bijbelse hoofdlijnen is toegepast – het volk Israël is *pars pro toto* de mensheid, in de geschiedenis van JHWH met Israël gaat het om de geschiedenis van God met ons (!) allen, etc. – merkt hij op: ‘Indien dit niet zo was zou dit verhaal en deze verkondiging ons, die geen zonen en dochteren van Abraham, Izaäk en Jakob zijn, niet aangaan.’⁴⁰⁰ Even later zien we dezelfde denktrant, als Breukelman schrijft: ‘Het theologisch maximum van een bijbelse tekst bestaat keer op keer hierin, dat zo’n tekst ons als een *pars pro toto* de héle verkondiging laat horen,’⁴⁰¹ waaraan hij vervolgens in een veelzeggende voetnoot toevoegt: ‘Indien dit niet zo was, zou vanuit dit Boek niet geprekeet kunnen worden.’⁴⁰² Met andere woorden, aan de *pars pro toto*-structuur van het bijbelse spreken hangt dat de hoorder erin mee-bedoeld is. Sterker nog, deze manier van vertellen is dé reden dat wij hier en nu steeds

³⁹⁶ Ook Muis noemt deze categorie de exegetische. Van Zanden benoemt deze, hoewel die bij Miskotte wel voorkomt, niet apart.

³⁹⁷ Zie eerder, § II.3.1.3. Van Zanden noemt deze categorie de exegetische, Muis benoemt deze niet.

³⁹⁸ *BT I/1*, 16.

³⁹⁹ Zie Inleiding.

⁴⁰⁰ *BT IV/2*, 192.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² *Ibidem*, noot 11.

weer opnieuw hoorders en verkondigers van het verhaal zijn. De werkelijkheid zoals die in de Bijbeltekst verteld wordt, blijkt onze eigen werkelijkheid te zijn.⁴⁰³

Naast deze categorisering is er tenslotte ook nog een ander onderscheid te markeren, namelijk tussen het *pars pro toto* als *stijlfiguur* en als *denkfiguur*. Hierin zien we duidelijk hoe bij Breukelman de exegese en de systematische reflectie in wisselwerking staan: het *pars pro toto*-motief is enerzijds een exegetisch element, dat in de teksten te herkennen is, anderzijds een bijbels theologisch concept, een aan de teksten ontleend thema. Deze tweeslag overlapt wel deels met de categorisering hierboven – op het eerste, het exegetische niveau gaat het met name om de stijlfiguur, terwijl bijvoorbeeld op het vierde, het hermeneutische niveau het *pars pro toto* vooral denkfiguur is –, maar om de zaak niet meer te schematiseren dan nodig is, laat ik de twee verschillende categorisering en zo naast elkaar staan.

Eerste vervolgvraag

We zagen dat Breukelman een sterke voorkeur heeft voor de zegswijze dat het bijbelse particuliere het universele *is*.⁴⁰⁴ Met name vanuit de vergelijking met het werk van Miskotte kwam naar voren dat Breukelman ervoor kiest het zo te verwoorden dat het bijzondere en het algemene samenvallen, terwijl die verhouding bij zijn leermeester meer dynamiek behoudt doordat er een denkweg beschreven wordt: het gaat van het bijzondere naar het algemene toe. Ik noemde al dat deze keuze verklaard kan worden vanuit het strijdgesprek met Berkhof, die eveneens een gang van het specifieke naar het universele beschrijft, maar dan in historische zin: ‘God is klein begonnen.’⁴⁰⁵ Anderzijds was er de waarneming dat Breukelman de verhouding van particulier en algemeen vaak in termen van toekomst en belofte beschrijft, waardoor er automatisch beweging in de verwoording komt: als het bijzondere niet alleen het algemene is, maar vooral ook zal zijn, dan staat er nog iets uit, dan is het te verwachten. Toch maakt Breukelman de keuze voor de identificatie van het particuliere en het universele welbewust en expliciet. Ik stelde al dat de vraag daarmee gerechtvaardigd is of hier nu geen sprake is van een zekere fixatie: wordt de verhouding van het bijzondere en het algemene op deze manier niet te zeer gesloten geformuleerd? Dit blijkt althans de grond onder de kritiek van in ieder geval Jan Muis en Maarten den Dulk te zijn⁴⁰⁶. Mijns inziens is dit inderdaad aan de orde, om een voorbeeld te geven, wanneer Breukelman in de laatste alinea’s van het artikel uit 1966 over de onbarmhartige dienstknecht (Mt. 18: 23-35) schrijft:

Wanneer wij de thans besproken pericop zou den vergelijken met verscheidene andere pericopen uit ditzelfde evangelie, zouden we ook in al die andere pericopen dezelfde verkondiging te horen krijgen, zij het op telkens weer andere wijze en met telkens weer

⁴⁰³ Zoals Van Zanden schrijft: ‘[Zo] wordt de reikwijdte van het *pars pro toto* hier dus nog verder uitgebreid: niet tot het *totum* van het tekstcorpus, maar het *totum* van de gemeenschap der gelovigen.’ (*Bij het begin beginnen*, 233 noot 68). In de woordkeuze volg ik Van Zanden niet: mijns inziens is bij Breukelman het *totum* dat van de gehele mensheid.

⁴⁰⁴ Zie II.3.2.

⁴⁰⁵ Idem.

⁴⁰⁶ Zie II.4.2.3.

andere toespitsingen. Evenals alle andere bijbelse vertellers en verkondigers is namelijk ook de evangelist Mattheus bij het componeren van zijn verhaal er gedurig op uit om in elke pericop afzonderlijk als in een *pars pro toto* het geheel van zijn verkondiging te laten doorklinken.⁴⁰⁷

In deze opmerking wordt de verhouding tussen deel en geheel naar mijn mening inderdaad te zeer vastgelegd. In de eerste zinnen spreekt Breukelman nog over ‘verscheidene andere pericopen’ die de verkondiging van dit Bijbelboek mede onder woorden brengen, maar daarna, als Breukelman schrijft dat in *ieder* gedeelte afzonderlijk het geheel meeklinkt, dreigt het *totum* toch wel tot een systeem te worden, tot een mal waar ieder *pars* in moet passen. In deze formulering is geen ruimte meer voor een verscheidenheid van verhaallijnen binnen het Bijbelboek.⁴⁰⁸

Ik voeg hier nog een aantal punten aan toe:

1. Om te beginnen herinner ik aan wat ik in de kleine schets van de begrippen (deel I) al vond – zie de samenvatting hierboven –, namelijk dat een aantal filosofen waarschuwt voor het representatiedenken als een uitoefenen van macht: op het moment dat het specifieke het universele representeert, is het universele daarmee dan niet op begrip gebracht? Met name Levinas benoemt deze tendens als totalitair. Op grond hiervan is in de vorige eeuw wel gesproken van een representatiecrisis. Van dit begrip en het debat dat erin meekomt, is Breukelman zich, voor zover ik kon nagaan, niet bewust geweest, voor mij is dit echter een wezenlijk punt: er moet inderdaad voldoende afstand, voldoende dynamiek blijven in de verhouding van het bijzondere en het algemene. Of scherper geformuleerd, is representatie te denken zonder dat die in zekere zin een machtsgreep is?

2. Een andere waarneming – terug naar de theologen – is dat ik in het werk van Karl Barth verschillende manieren van spreken aantrof, die vrij ‘los’ naast elkaar konden staan.⁴⁰⁹ Hij kent en gebruikt zeer wel de figuur van representatie, zoals hij in de verkiezingsleer beschrijft dat Jezus Christus *staat voor* het volk Israël, en in de verzoeningsleer dat het gebeuren van de incarnatie en de kruisiging en de opstanding van Christus *staat voor* de geschiedenis van God met alle mensen. In dit kader kon hij bijvoorbeeld spreken van het bijbelse gebeuren als ‘mikrokosmisch’, ‘exemplarisch’ of ‘plaatsvervangend’. Een formulering die hierbij nog vrij dicht in de buurt ligt, is die van de menselijkheid van Jezus als oerbeeld (‘Urbild’), waarvan de menselijkheid van alle andere mensen de afbeelding (‘Abbild’) is. Een andere beeldspraak echter was die van de kern met de concentrische cirkels in een van de ecclesiologische paragrafen in de verzoeningsleer: rond Christus staan de verschillende kringen van allereerst de

⁴⁰⁷ ‘Een verklaring van de gelijkenis van de onbarmhartige dienstknecht’ in OLW 1/1 (1966), 38-63, citaat op 62. Het stuk verscheen in hetzelfde jaar in het Duits in de feestbundel t.g.v. de zeventigste verjaardag van Barth, een latere versie, waarin dit slot niet meer is opgenomen, staat in *BT III/2*. Zie de uitvoerige bespreking bij Van Zanden, idem, 82-110.

⁴⁰⁸ Wellicht is dit wederom een voorbeeld van een zekere discrepantie tussen de hermeneutische reflectie en het eigenlijke exegetische werk. Zo ook Van Zanden, die concludeert dat Breukelman, terwijl hij in een theoretische uitspraak als deze het geheel te zeer op één noemer wil brengen, er in de exegese juist op uit is, en dat allereerst, om de eigenheid van de afzonderlijke delen van een Bijbelboek te laten zien. (Idem, 216)

⁴⁰⁹ Zie II.2.2.

gemeente en vervolgens wereld, kringen die op elkaar betrokken zijn als een middelpuntvliedende beweging. Terwijl Barth anderzijds ook weer kon spreken van de gemeente als een *gelijkenis* van het gebeuren van God-met-ons, waarin het weer meer om het representeren, het present stellen gaat. Kortom, er is een nauw verband tussen het bijzondere en het algemene, maar Barth gunt zich de vrijheid daarvoor steeds andere beelden te kiezen. En over dynamiek gesproken: het zou wel eens kunnen dat die verschillende metaforen elkaar nodig hebben om elkaar aan te vullen en wederzijds uit te leggen.

3. Tevens wil ik de hiermee samenhangende vraag vasthouden die door Derk Stegeman en Dick Boer gesteld werd, namelijk betreffende de hachelijkheid van de onderneming. We zagen dat Boer dit element in het werk van Breukelman onderstreept: het gaat in de Bijbel maar om een volkje van niets, gevestigd in een landstrook van niets: wat stelt het voor? Als het waar is dat je aan dit bijbelse verhaal kunt aflezen hoe het met de wereldgeschiedenis gesteld is, dan wordt het inderdaad een uiterst kwetsbaar gebeuren. Stegeman reageerde op vergelijkbare wijze op Nico Bakker, die de onmogelijkheid en het ongrijpbare karakter van het geschiedende Woord zeer duidelijk naar voren brengt, maar aan wie de vraag gesteld zou kunnen worden of de zwakheid van de bijbelse ‘microstory’ en de daarmee verbonden aanvechting dan ook niet sterker verwoord zouden moeten worden. Het bijbels particuliere is zo klein en kwetsbaar van karakter dat het een wonder mag heten als dát nu het universele in zich draagt. Hoe kan verdisconteerd worden dat het als het ware door het oog van de naald gaat? Dat vraagt om de juiste verwoording en om de juiste toon. Wat dit betreft is de bijdrage van Ter Schegget wellicht al heel constructief. Hij bewoog zich weliswaar op een ander veld, namelijk dat van de theologische ethiek, maar de zoektocht naar de juiste formulering van de verhouding tussen het bijzondere en het algemene is vergelijkbaar. Hij stelt dat de messiaanse gemeente de wereld representeert, maar dat haar inbreng in het maatschappelijk debat toch alleen een vragen kan zijn. De gemeente bevraagt vanuit haar eigenheid het algemene gesprek; ze is kritisch en storend, maar ze heeft niet de waarheid in pacht. Ze heeft een zekere volmacht, maar in Christus, en daarom: in onmacht. Deze benadering van Ter Schegget verzet zich dus ook tegen een wijze van spreken die claimend of al te stellig is, en wel door in de sfeer van Christus te blijven denken, die niet als heer maar als knecht in de wereld is.

Ik vat mijn overwegingen samen met deze vraag die ik meeneem naar het vervolg:

Hoe is te voorkomen dat de verhouding van het particuliere en het universele te zeer vastgelegd wordt, waardoor er een machtsgreep in dreigt mee te komen? Wat is er nodig om de dynamiek in de representatieverhouding te bewaren?

Tweede vervolgvraag

De verschillende niveaus waarop Breukelman het pars pro toto toepast, hangen nauw met elkaar samen. Voor de helderheid onderscheid ik ze hier, maar het is duidelijk dat ze voor Breukelman niet los verkrijgbaar zijn: het tekstuele, het canonieke, het theologische en het hermeneutische vlak vloeien in elkaar over. Dat levert wel de vraag op – door Jan Muis met klem gesteld –, of de interpretatie van de tekst, de structuuranalyse e.d. enerzijds en datgene wat de tekst wil

verkondigen anderzijds niet in elkaar opgaan. Deze indruk kan zeker ontstaan als Breukelman bijvoorbeeld schrijft:

In elke Geschichte gaat het altijd pars pro toto om deze éne GESCHICHTE, in alle woorden om HET WOORD, en in HET WOORD om DE NAAM! Beslissend is dus, dat we HET CONCRETE GEHEEL VAN DE ZAAK WAAR HET OM GAAT en de STRUCTUUR VAN DIT GEHEEL duidelijk voor ogen krijgen. Onze exegese voltrekt zich dan als een gedurige wisselwerking tussen de afzonderlijke perikoop en dit concrete geheel.⁴¹⁰

In deze alinea wordt mijns inziens inderdaad wel de indruk gewekt dat de exegeet, wanneer hij/zij maar voldoende de structuur van de tekst voor ogen heeft, het Woord en de Naam vanzelf ook benadert. Mij lijkt van belang om althans in de hermeneutische reflectie meer kritische afstand te houden tussen de structuur van de teksten en de structuur van de openbaring en daarmee tussen tekstanalyse enerzijds en vertolking of verkondiging anderzijds.⁴¹¹ Met dat voorbehoud in het achterhoofd moeten we vervolgens echter wel weer bij de teksten zelf te rade gaan, daar moeten de beslissingen vallen, anders blijft het methodologisch droogzwemmen. Dat gezegd hebbend, Breukelmans analyse van Genesis is in mijn ogen transparant en de conclusies die hij daaruit trekt t.a.v. de verhouding van de eersteling en de broeders, en vandaaruit van Israël en de gojim, vind ik overtuigend.⁴¹² En spannend vind ik vooral ook de stap die hij vervolgens zet, namelijk dat de bijbelse universaliteit reikt tot aan het heden van de lezer en hoorder. Dat het particuliere het universele in zich draagt, is dan niet meer louter een binnentekstueel gegeven, het gaat over de grens van de tekst heen: de lezer blijkt zich in de wereld van de tekst te bevinden.

De vraag is: hoe werkt dit, is daar meer over te zeggen? Gerard van Zanden heeft aangetoond dat dit bij Breukelman ingebed is in een theologische omgang met de Schrift, namelijk in die zin ‘dat hij meent dat de Schriften alleen van binnenuit geopend kunnen worden, en dat dat toe te schrijven is aan een actuele werkzaamheid van God Zelf.’⁴¹³ Dit lijkt mij van groot belang: de woorden van de Bijbel worden actueel aansprekend Woord, niet door de inspanning van de

⁴¹⁰ Zo in het artikel ‘Theologische exegese’, *BT IV/2*, 79-80.

⁴¹¹ Met deze waarneming komt ook Reeling Brouwer, ruim twintig jaar na dato, op het geding met Jan Muis terug, als hij in zijn oratie waarschuwt: ‘Alsof we alleen al door de grondwoorden te spellen de ene en enige Naam nabij zouden zijn’ (*Deze is een en enig*, 8, met in een voetnoot verwijzing naar dit door Muis destijds geformuleerde risico.)

⁴¹² Muis vertelde in ons gesprek inhoudelijk gezien ook geen bezwaren te hebben tegen Breukelmans exegesen, maar daarin integendeel veel waardevols te vinden. Daarin ligt dan toch wel de begrenzing van de hermeneutische reflectie: aan de teksten zelf moet toch blijken of een voorstel hout snijdt of niet. Dat was uiteindelijk ook een van de hoofdargumenten in de repliek van Reeling Brouwer in 1990: Breukelman heeft het idee van het pars pro toto niet alleen in de verwerking van de theologie van Barth en Miskotte ontwikkeld, maar toch allereerst vanuit de exegese van het boek Genesis: ‘Breukelman zegt dus: de Schrift zelf reikt meteen al aan het begin het ‘pars pro toto’ aan als vorm, waarin de naam van Israel gespeeld [sic] wil worden. Wie het daar niet mee eens is, moet hem niet verwijten dat hij een barthiaans dogmatisch apriori aan de teksten oplegt, maar moet maar gaan bewijzen, dat er niet staat wat Breukelman beweert wat er staat.’ (‘Hermeneutiek bij F.H. Breukelman’, 31)

⁴¹³ Van Zanden, *idem*, 237.

exegeet op zichzelf, maar pas wanneer de heilige Geest erin gaat waaien. Het fascinerende is echter dat Breukelman tegelijk meent dat het feit dat dit gebeurt – dat het van Godswege kan gebeuren – wel ook in de teksten zelf verankerd is, namelijk omdat het particulier vertelde verhaal het universele op het oog heeft. Dit is nu het punt waarop ik zou willen verder vragen: Breukelman heeft zijn these gefundeerd m.n. in zijn lezing van het boek Genesis. Wat is er meer over te zeggen, wanneer we hier andere teksten op bevragen? Als ik in het volgende deel teksten uit Jesaja 40-55 zal exegetiseren, zijn daarin dan signalen te vinden die tot deze conclusie leiden? Welke aanwijzingen zijn er dat de ‘vertaalslag’ naar het universele en daarmee ook naar het heden van de lezer inderdaad al in de teksten zelf besloten ligt? De kwestie is kortom deze:

Speelt de figuur van het pars pro toto zich alleen binnen de Bijbeltekst af, met andere woorden: is dit een strikt tekstueel gegeven, of gaat het hier ook om een verhouding tussen de tekst en de lezer, en zo ja, hoe dan?

Derde vervolgvraag

Tenslotte, in Breukelmans weergave van de structuur van het boek Genesis stuiten we al op een verhaallijn die niet met één term samen te vatten is. Breukelman leest Genesis zo, dat de eersteling representant is van allen: in die ene wordt uitgetekend hoe het met allen gesteld is. Tegelijk blijkt die ene er ook *omwille van* de anderen te zijn, blijkt hij iets voor hen te doen. Op dat moment is die ene echter geen representant meer, maar juist een tegenover, een ander, waarop de term *pars pro toto* strikt genomen niet meer van toepassing is. Men zou wellicht kunnen zeggen dat het in de Abrahamcyclus met name om die eerste representatiefiguur gaat, terwijl in de Jozef/Judacyclus het accent naar de tweede categorie verschuift. Breukelman heeft dit, zoals we zagen⁴¹⁴, wel zo benoemd, maar niet uitgewerkt. In deel I zagen we deze spanning terug in de discussie tussen Sölle en Gollwitzer: valt de representant samen met de gerepresenteerden of is er ook een extern moment, is hij ook een tegenover?⁴¹⁵ Onder de filosofen was het Levinas die wees op de onontkoombaarheid van het element van de plaatsvervangende, terwijl Girard het risico ervan in beeld bracht, omdat het potentieel gewelddadig is als er één voor anderen moet intreden.⁴¹⁶ Ik acht het van groot belang deze lijnen bij elkaar te brengen, dus om bij de reflectie op het *pars pro toto* de vraag te stellen hoe deze twee aspecten zich tot elkaar verhouden. Anders gesteld:

Als één in het bijzonder representant van allen is, welke ruimte is er dan vervolgens voor een handelen omwille van de anderen? Met andere woorden, hoe verhouden representatie en plaatsvervangende zich tot elkaar?

⁴¹⁴ Zie II.1.3.

⁴¹⁵ I.3.1.

⁴¹⁶ I.3.2.

DEEL III DE KNECHT VAN JHWH IN JESAJA ALS PARS PRO TOTO-GESTALTE: EEN ANDER PERSPECTIEF

III.1 Inleiding: het boek Jesaja en de knecht

III.1.1 Jesaja lezen

III.1.1.1 *Het boek Jesaja als literaire compositie*

Zoals ik in de inleiding beschreef, zal ik in dit volgende deel de proef op de som nemen: ik zal de teksten over de knecht van JHWH in Jesaja als *testcase* voor de pars pro toto-figuur nemen. En anderzijds hoop ik vanuit de exegese de bouwstenen bij elkaar te brengen om het concept van representatie nader te kunnen beschrijven. Methodologisch gesproken ga ik naar de exegese, de tekstanalyse. Daaraan vooraf zal ik in dit eerste, inleidende hoofdstuk een aantal lopende discussies schetsen en tevens de tekstkeuze en de leesmethode verantwoorden.

Laat ik beginnen met de vaststelling dat Jesaja een boek is. Dat lijkt een open deur, maar dat is het in de oudtestamentische wetenschap allerminst. Zo'n honderd jaar lang is eigenlijk alle aandacht gegaan naar de vraag wie de historische profeet Jesaja was en wie zijn opvolgers waren, dus in welke tijd en omstandigheden de teksten zijn ontstaan. *Bernhard Duhm* (1847-1928, oudtestamenticus in Göttingen en Basel) is degene geweest die met zijn commentaar uit 1892 het discours wat dit betreft blijvend bepaald heeft. Daarin introduceert hij de drie Jesaja's: Jesaja ben Amoz, later ook wel Protojesaja genoemd, de profeet uit de achtste eeuw achter de hoofdstukken 1-39; Deuterokesaja, de anoniemus achter hoofdstuk 40-55, geschreven tijdens de ballingschap; en Tritokesaja, de schrijver of de schrijvers van na de ballingschap, verantwoordelijk voor de hoofdstukken 56-66.⁴¹⁷ Ook als op zeker moment de aandacht verschuift naar het proces waarin het boek als geheel gevormd wordt, de redactiegeschiedenis, blijven de vragen nog grotendeels historisch van aard. Zo is het goed een eeuw geweest en zo is het deels tot op vandaag.

⁴¹⁷ *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1892 (1968⁵): een monument in de geschiedenis van de oudtestamentische wetenschap, in z'n geheel op internet te vinden: <https://archive.org/details/dasbuchjesaia01duhmgoog>. Het idee van een tweedeling (1-39 en 40-66) bestond overigens al sinds de achttiende eeuw. Bovendien ligt de zaak complexer dan hier even geschetst: ook binnen de drie veronderstelde delen worden door Duhm verschillende tekstlagen uit verschillende perioden aangewezen. M.A. Sweeney plaatst Duhm mooi in de context van zijn eigen tijd en in de lijn van zijn voorgangers: 'On the Road to Duhm: Isaiah in Nineteenth-Century Critical Scholarship', in: C. Mathews McGinnis and P.K. Tull (red.), *"As those who are taught": the interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Atlanta (SBL) 2006, 243-262.

Sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw groeit echter de belangstelling voor het boek Jesaja als geheel, dusdanig dat er wel van een *unity of Isaiah movement* gesproken wordt.⁴¹⁸ Kennelijk was het boek Jesaja in het onderzoek dusdanig versnipperd geraakt dat er een hele *movement* voor nodig was om het weer over het Bijbelboek als *unity* te kunnen hebben. Maar zo komt men dus toch wel in groten getale terug van het idee dat delen van het boek Jesaja in verschillende eeuwen min of meer zelfstandig zouden hebben gefunctioneerd en dat die pas later zouden zijn samengevoegd, op grond waarvan ze nu ook nog los van elkaar geanalyseerd zouden kunnen of moeten worden. Jesaja, het boek, doet zich in z'n huidige vorm als een geheel aan ons voor – ‘Biblical books come to the reader by the hands of their final composers’⁴¹⁹ – en zo wil het dan ook gelezen worden. Hoe meer de tekst in zijn literaire gestalte geanalyseerd wordt, d.w.z. hoe meer er gekeken wordt naar de vorm, de opbouw, de structuren, des te meer verbanden worden er juist ook tussen de verschillende hoofddelen ontdekt. Weliswaar is er niemand onder de serieuze oudtestamentici die zou willen ontkennen dat het boek in allerlei verschillende historische contexten is ontstaan, doorgegeven en bewerkt, in die zin wil niemand terug achter Duhm, maar het belang van het in kaart brengen van de historische situatie(s) achter de tekst(en) wordt inmiddels wel gerelativeerd. Zo worden ook de drie grote tekstcomplexen 1-39, 40-55 en 56-66 steeds minder gedefinieerd als stammend uit een bepaalde historische situatie, hoezeer dat ook wel het geval zal zijn, maar steeds meer als de elkaar opvolgende en met elkaar samenhangende delen van één ‘verhaal’.⁴²⁰

Ik sluit mij graag aan bij wat de hoofdstroom binnen het Jesaja-onderzoek geworden is en zal het boek benaderen als een geheel, als één literaire compositie. Daarbij zal ik, voor alle helderheid, de teksten strikt als literatuur lezen. Daarom zal ik ook de term Deuterokesaja niet gebruiken, die weliswaar volledig ingeburgerd is als aanduiding van het hoofddeel 40-55, maar die uiteindelijk toch een historische categorie is. Ten overvloede, ook ik neem uiteraard aan dat de teksten een lange en complexe wordingsgeschiedenis hebben, sterker nog, het is werkelijk een fascinerend gegeven dat het boek in een tijdsspanne van misschien wel viereneenhalve eeuw ontstaan is. Alleen is elke poging dit proces te reconstrueren mijns inziens gedoemd niet meer te zijn dan speculatie.⁴²¹ De bijbelse teksten zijn er eenvoudig niet op gebouwd om

⁴¹⁸ Een overzicht van de geschiedenis van het Jesaja-onderzoek vindt men natuurlijk in praktisch elke goede commentaar, zie o.a. U. Berges, *Jesaja 40-48* (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2008, 28-43. Over de ontwikkeling tot een ‘unity of Isaiah movement’: R.F. Melugin, ‘Form Criticism, Rhetorical Criticism and Beyond in Isaiah’, in de genoemde bundel, “*As those who are taught*”, 263-278, m.n. 277-278. Daarnaast beknopt en goed: H.J.M. van der Woude, ‘Van één Jesaja naar drie Jesaja’s naar één boek met ontelbare lezers’, in: *Schrift* 231 (39/3) 2007, 75-79.

⁴¹⁹ Zo M.A. Sweeney in zijn *Isaiah 40-66* (FOTL), Grand Rapids 2016, 25: ‘...there is currently no firm empirical evidence that either set of texts ever constituted a discrete or self-standing body of literature. They appear only within the present form of the book of Isaiah as a whole, and any arguments concerning the setting of these texts and the possibility that they may once have formed independent discrete textual forms must begin with analysis of the final form of the book.’

⁴²⁰ Zo bijv. J. Goldingay en D. Payne in hun *Isaiah 40-55 Vol. I* (ICC), London/New York 2014², 1: ‘Isaiah is one book, and chapters 40-55 require to be related to what has preceded and to what follows.’

⁴²¹ Ulrich Berges is wat mij betreft een van de autoriteiten wat betreft het onderzoek naar het boek Jesaja als geheel en als literaire compositie. Tegelijkertijd echter maakt hij veel werk van de reconstructie van het

historische informatie te verstrekken, maar om theologie te schrijven, om te getuigen van hun zaak. Dat geldt overigens ook daar waar profetenwoorden verbonden worden met concrete, politieke gebeurtenissen in de tijd, zoals waar Jesaja het establishment in Jeruzalem kritisch aanspreekt over een bondgenootschap met Egypte tegen Assur (Jesaja 30-31), of waar de Perzische koning Kores op het toneel verschijnt (44-45). Ook daar lezen wij tekstwerkelijkheid. Waar historische gegevens opgepakt worden om een rol te spelen, worden die dusdanig dienstbaar gemaakt aan wat de tekst wil zeggen, dat het problematisch is om vervolgens de weg terug te willen gaan, d.w.z. om vanuit de werkelijkheid van de tekst conclusies te willen trekken over de historische realiteit. Die weg is volgens mij onbegaanbaar.⁴²²

III.1.1.2 Het boek Jesaja als drama

Door een aantal van de exegeten die Jesaja als geheel benaderen, is een bijzondere visie op het boek ontwikkeld die ik hier naar voren wil brengen, namelijk dat Jesaja gelezen moet worden als een dramatische tekst. Het zijn met name *Henk Leene* (1937-2014) en *Wim Beuken*, resp. aan de VU en aan de KU Leuven, geweest die hierin een voortrekkersrol gespeeld hebben; momenteel is *Ulrich Berges*, oudtestamenticus in Bonn en leerling van Beuken, een belangrijk pleitbezorger van deze benadering. Jesaja als een dramatische tekst: daarmee is niet bedoeld dat het boek een script zou bieden voor een theaterstuk dat daadwerkelijk opgevoerd zou moeten worden⁴²³, maar dat het verhaal van het boek zich ontvouwt als ware het een gebeuren

ontstaan van dat geheel: hij gaat uit van een proces van ‘Fortschreibung’ waarin teksten van Jesaja steeds verder worden ontwikkeld, en wel niet door enkele personen, maar door schrijvers,- of liever gezegd zangerscollectieven, zowel in Jeruzalem als in Babel, zowel tijdens als na de ballingschap. Voor zijn zgn. ‘Tempelsänger-Hypothese’ zie *Jesaja 40-48*, 38-43, en zijn voor een breder publiek geschreven *Jesaja. Der Prophet und das Buch*, Leipzig 2010, 11-49. Zo houdt hij naast de literaire benadering de historische aan boord, wat hij een ‘diachron reflektierte Synchronie’ noemt (U. Berges/ W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016, 10). Die term klinkt sympathiek en komt mijn harmonieuze aard tegemoet, maar neemt de indruk die her en der ontstaat van een toch wel enigszins speculatieve historische reconstructie niet weg.

⁴²² Ik verwijs nog graag en met instemming naar de methodische reflecties van R. Abma, *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50: 1-3 and 54: 1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)*, Assen 1999, 36-39, en G.J. Venema, *Schriftuurlijke verhalen in het Oude Testament*, Delft 2000, 190-196, 209-212 en 225-229. Zie ook de iets andere, maar zeer verwante, canonische benadering van B.S. Childs, op Jesaja betrokken in diens commentaar *Isaiah* (OTL), Louisville 2000, 1-5.

⁴²³ Klaus Baltzer interpreteert Deuterokesaja in zijn commentaar uit 1999 inderdaad als zo’n script, waarbij hij zich voorstelt dat het stuk jaarlijks in de tempel, in een liturgische setting, opgevoerd werd. (Zie de schets van Annemarieke van der Woude: ‘What is new in Isaiah 41: 14-20? On the Drama Theories of Klaus Baltzer and Henk Leene’, in: Postma, F., Spronk, K., Talstra, E. (red.), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. Festschrift for Henk Leene*, ACEBT.S 3, Maastricht 2002, 261-267.) Belangrijk verschil is dat het drama zo gezien pas tot zijn recht komt in de daadwerkelijke uitvoering, terwijl in de benadering van Beuken en Leene de tekst voor zichzelf spreekt.

op de bühne.⁴²⁴ Een inzicht waar ik mij zeer in kan vinden en waarmee ik hier dan ook graag verder ga.

De dramatische tekst onderscheidt zich van de narratieve tekst, doordat de verteller naar de achtergrond treedt: het vertelde stelt zich op een directere wijze present. Daarbij komt vervolgens dat de belangrijkste vertelmodus in de dramatische tekst de dialoog is. Dit doet iets met het publiek. Beuken heeft het over een uitnodiging: de lezer wordt uitgenodigd ‘het geloofsdrama van dit boek mee te voltrekken’.⁴²⁵ Leene drukt het sterker uit, hij heeft het over het performatieve karakter van de taal van Jesaja⁴²⁶: door de aanspraak in de tekst wordt er een appèl op de lezer-hoorder-toeschouwer gedaan om er deel van uit te maken, meer nog, wordt bewerkstelligd dát deze er deel van uit gaat maken. Een spannend fenomeen dat anders functioneert dan bij narratieve teksten. Het vocatieve, performatieve karakter daarvan blijft impliciet. Bij profetische poëzie treedt dit aspect op de voorgrond. Ter illustratie alvast: de knecht verschijnt in Jesaja 41 plotseling op de bühne, en wel door de aanspraak, bij monde van JHWH: וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל עַבְדִּי, *Maar jij! Israël, mijn knecht...* En twee zinnen later: לְךָ עַבְדִּי-אַתָּה, *Ik zeg tegen je: Mijn knecht, dat ben jij!* (41:8-9). De aangesprokene is Israël, het volk, even later collectief Jakob genoemd. Zo gebeurt het op de bühne, tegelijk gebeurt er door deze nadrukkelijk-dubbele aanspraak ook iets met het publiek.⁴²⁷

De vraag die met die waarneming samenhangt, is wie of wat het publiek eigenlijk is. Voortbordurend op inzichten van Leene onderscheidt Richtsje Abma in haar studie *Bonds of Love* verschillende categorieën in en buiten de tekst. Ten eerste is er ‘the primary audience’; daarmee is degene bedoeld die in de tekst zelf aangesproken wordt, in tweede persoon enkelvoud of meervoud. Dat is per perikoop verschillend: in het hier genoemde voorbeeld is dat Jakob-Israël, maar acht verzen eerder zijn het de gojim, elders Babel, Sion, enzovoort. Misschien is de term ‘audience’ hier niet helemaal adequaat, omdat deze geadresseerden, om bij het beeld van de bühne te blijven, juist de spelers in het spel zijn. Ten tweede is er ‘the implied audience’, volgens Abma de meest cruciale categorie: de profetische tekst is niet descriptief, maar communicatief-retorisch, tekst die reactie oproept. De tekst wil iets bij iemand bereiken; die ‘iemand’ is het impliciete publiek, degene(n) dus die de tekst eigenlijk op het oog heeft, die met de vaak in beeldspraak aangesproken ‘primary audience’ bedoeld is/zijn. Voor de goede orde, het gaat hier nog altijd om een aspect van de tekst zelf: ‘The implied audience – as well as the primary audience – is thus a reality on the level of the text and a textual construct.’⁴²⁸

⁴²⁴ W.A.M. Beuken, *Jesaja deel IIA* (POT), Nijkerk 1979, 10-13; H. Leene, *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterokesaja*, Amsterdam 1987, 30-37; U. Berges, *Jesaja 40-48*, 64-73. En zie de indeling van het boek in hoofddelen, acten, prologen en scènes in de inleiding van Berges en Beuken, *Das Buch Jesaja*, 31-35.

⁴²⁵ *Jesaja IIA*, 13.

⁴²⁶ *De vroegere en de nieuwe dingen*, 33-34

⁴²⁷ Zie ook de weergave van Richtsje Abma, *Bonds of Love*, 57-61.

⁴²⁸ *Bonds of Love*, 44.

Tenslotte is er ‘the contemporary reader’, degene die de tekst ter hand neemt, leest en hoort. In het overzicht van Abma wordt deze categorie bij de tekst betrokken, alleen al door het begrip ‘audience’ zelf, maar tegelijk ervan onderscheiden: de contemporaine lezer-hoorder-toeschouwer is niet tekst-immanent en kan niet automatisch met het primaire en het impliciete publiek geïdentificeerd worden:

He or she may occasionally identify with the implied audience and recognize the issues of the tekst as issues for contemporary life. That does not imply that the contemporary reader must accept all aspects of the tekst as contemporary. Every reader must define his or her own position and decide what is meaningful in the tekst.⁴²⁹

Abma voert dus een ‘beslismoment’ in tussen de tweede en de derde categorie, m.i. terecht: het is van belang deze afstand in acht te nemen, want waar het impliciete publiek en de huidige lezer geheel in elkaar vallen, is een fundamentalistische lezing van de tekst niet ver weg. De vraag is echter of er, behalve vanuit de lezer, ook nog iets vanuit de tekst over deze derde categorie ‘publiek’ gezegd kan worden. Dit doet *Robert Alter*, Hebraïcus en literatuurwetenschapper in Californië, die eveneens op deze kwestie ingaat. Daarbij gebruikt hij enigszins andere categorieën, namelijk die van het historische, ‘oorspronkelijke’ publiek enerzijds en die van de contemporaine lezer anderzijds. Maar m.n. interessant is dat hij de vraag naar de contemporaine lezer inderdaad van de andere kant benadert, namelijk denkend vanuit vorm van de tekst: het is de tekst die bewerkstelligt dat ook de lezer-op-afstand zich aangesproken weet, en wel met de instrumenten van de profetische poëzie. Doordat de tekst lyriek is, dus door het gebruik van metaforen enzovoort, wordt het vocatieve karakter ervan op een hoger niveau getild en gaat de aanspraak verder reiken. En de tekst is lyriek, aldus Alter, doordat de profeet de vertegenwoordiger, de spreekbuis van zijn God is. Profetische poëzie, overigens door z’n toegespitst vocatief karakter onderscheiden van poëzie in wijdere zin zoals die van het Hooglied, is ‘divine speech’ en gaat daarom boven de particuliere historische situatie uit: ‘...a set of messages framed for a particular audience of the eighth century B.C.E. is not just the transcription of a historical document but continues to speak age after age, inviting members of otherwise very different societies to read themselves into the text.’⁴³⁰ Alter stelt kortom dat de contemporaine lezer weldegelijk op een bepaalde manier tekst-immanent is. De tekst heeft het in zich om te spreken tot meer dan alleen het particuliere publiek in een bepaalde tijd en situatie.

Ook de benadering van *Archibald van Wieringen*, oudtestamenticus in Tilburg, is op dit punt het vermelden waard. Hij heeft het over de ‘implied reader’, wat een andere categorie is dan de ‘implied audience’ die we bij Abma tegenkwamen. Van Wieringen bedoelt namelijk juist de lezer van alle tijden die het boek ter hand neemt. Zoals Alter stelt ook hij dat deze impliciete lezer in de tekst aanwezig is; zo wijst hij een aantal plekken in het boek Jesaja aan, waar de verteller Jesaja – deze wordt als ‘discursor/narrator’ onderscheiden van het personage Jesaja – zich nadrukkelijk tot de impliciete lezer richt, zoals bijvoorbeeld in 7:9, waar de profeet Jesaja

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985, 146.

ben Amoz tot koning Achaz spreekt, maar waar ineens in tweede persoon meervoud staat: *Als jullie niet vertrouwen, dan worden jullie niet bevestigd*. Van Wieringen noemt dit een vorm van ‘dubbele communicatie’: niet alleen wordt er in de tekst gecommuniceerd, de tekst communiceert zelf ook, door de lezers direct aan te spreken.⁴³¹

De waarnemingen van Abma, Alter en Van Wieringen zal ik in het vervolg zeker in gedachten houden. Wie worden er in de tekst aangesproken, wie worden er bedoeld, wie vormen het publiek, welke mogelijkheden tot identificatie worden de lezer-toescher-toeschouwer aangereikt? Deze vragen zullen ons nog begeleiden.

III.1.1.3 Samenhang en voortgang

Een ander kenmerk van de dramatische tekst dat door Beuken en Leene genoemd wordt, is de samenhang, de voortgang. Op de bühne gebeurt iets, er wordt een verhaal verteld. Dit is van belang, omdat lang gedacht is, en nog wel, dat het boek Jesaja een verzameling losse spreuken en profetieën bevat, zonder al te veel samenhang. Nu doet de tekst zich inderdaad niet aan de lezer-toescher voor als een ordelijk verhaal; scènes gaan vreemd in elkaar over, vaak is onduidelijk wie er aan het woord is, etcetera. Het is mijns inziens belangrijk oog te hebben juist ook voor die vreemdheid. Tegelijk laten Beuken en Leene in hun publicaties overtuigend zien hoe verschillende perikopen weldegelijk met hun context verweven zijn en hoe die hun plaats innemen in het geheel.⁴³²

Nu is het van belang om ook met de exegetische methode aan deze samenhang recht te doen. Op een van de exegetische stappen wil ik hier kort inzoomen, omdat de vraag is: hoe worden die samenhangen tot stand gebracht? Misschien wel het belangrijkste instrument is de woord- en woordveldherhaling. *Martin Buber* (1878-1965) en *Franz Rosenzweig* (1886-1929) waren het die in de toelichting op hun ‘Verdeutschung’ het begrip ‘Leitwort’ muntten: de herhaalde woordstam, die structuur en dynamiek in de bijbelse teksten aanbrengt.⁴³³ In zijn *The Art of Biblical Narrative* werkt Robert Alter dit uit door aan te wijzen hoe niet alleen woorden en woordstammen, maar ook motieven, thema’s en wat hij noemt ‘type-scenes’ herhaald worden.⁴³⁴ Henk Leene is het die deze inzichten vervolgens vruchtbaar maakt voor de analyse

⁴³¹ A.L.H.M. van Wieringen, *The Reader-Oriented Unity of the Book Isaiah* (ACEBT.S 6), Vught 2006, 117-118. Eenzelfde dubbele communicatie wijst Van Wieringen bij 40:1 aan, waar de lezer met ‘jullie’ aangesproken wordt: *Troost, troost mijn volk, zegt jullie God...*

⁴³² Zie het artikel van Beuken: ‘De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jesaja 49: 1-6 in de context’, in *De knecht. Studies rond Deutero-Jesaja, Feestbundel J.L. Koole*, Kampen 1978, 23-40, waarin hij zich expliciet als taak stelt om samenhang en voortgang in Jesaja 40-55 te laten zien. Zo ook K.A. Deurloo, ‘JHWH’s koninklijke terugkeer naar Sion en de functie van zijn knecht tegenover de Gola, in Deutero-Jesaja’, in ACEBT 13 (1994), 72-80, waarin hij, expliciet aansluitend bij het werk van Beuken en Leene, enkele grote lijnen van het ‘troostboek’ Jesaja 40-55 aanwijst.

⁴³³ Zie o.a. het opstel ‘Die Schrift und ihre Verdeutschung’ in: M. Buber, *Werke II, Schriften zur Bibel*, München 1964.

⁴³⁴ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, London/Sydney 1981, m.n. het hoofdstuk ‘The Techniques of Repetition’, 88-113

van profetische teksten, in het bijzonder Jesaja.⁴³⁵ Hij onderscheidt daarbij woordcollocaties en isotopieën. De term collocatie duidt op het verschijnsel dat woorden op verschillende plaatsen samen voorkomen. Waar een woord op zichzelf herhaald wordt, is sprake van autocollocatie; daarnaast zijn er de woorden die juist niet gelijkkluidend zijn, maar die tot een zelfde woordveld (ook wel ‘woordhof’) behoren. Dit alles speelt zich af op het niveau van de woorden, aan de oppervlakte van de tekst. Deze collocaties duiden echter op iets wat onder de oppervlakte ligt, de betekenislagen. Deze worden door Leene isotopieën genoemd. Onderzoek naar de woordcollocaties en de onderliggende isotopieën brengt verbanden tussen soms ver uiteen liggende perikopen aan het licht. Leene verduidelijkt met een helpend beeld:

Men kan de verbindende betekenislagen vergelijken met aardlagen die zich aan landsgrenzen niet storen. Dezelfde steenkoollagen verbinden Nederlands en Belgisch Limburg – dezelfde semantische isotopieën verbinden bij DJ aangrenzende, vormkritisch af te bakenen literaire eenheden, in opvallende woordcollocaties treden ze telkens aan de oppervlakte en verraden hun aanwezigheid.⁴³⁶

Met andere woorden, ook perikopen die op het eerste gezicht niet met elkaar in verband staan, kunnen verbonden blijken te zijn door woord- en woordveldherhalingen. Zo blijken verschillende teksten elkaar toch aan te vullen en uit te leggen. Met deze enigszins technische, maar belangrijke reflectie in het achterhoofd, zal ik ook de de teksten aangaande de knecht van JHWH lezen: als onderdeel van het geheel van het boek Jesaja en als verweven met elkaar.

III.1.2 De knecht

III.1.2.1 ‘Gottesknechtslieder’?

In Jesaja 40-55 staat een aantal teksten waarin sprake is van de *עֶבֶד יְהוָה*, de ‘knecht van JHWH’. Om precies te zijn komt het woord op deze manier, dus als substantief enkelvoud, in deze hoofdstukken twintig keer voor, en wel in de gedeelten 41: 8-16, 42: 1-9, 42: 18-20, 43: 9-13, 44: 1-5, 44: 21-23, 45: 1-8, 48: 16-22, 49: 1-13, 50: 4-11 en 52:13-53:12.⁴³⁷ Overigens is 41:8 niet de eerste plaats in het boek Jesaja waar we het woord aantreffen – daarover later meer –, in 53:11 staat het wel voor het laatst zo, d.w.z. in enkelvoud; opmerkelijk is dat daarna nog tien maal de *knechten* van JHWH, dus in meervoud, genoemd worden.⁴³⁸ Ook op deze omslag kom ik terug.

⁴³⁵ Overigens meer aansluitend bij literatuurwetenschappers als A.J. Greimas dan bij Buber, Rosenzweig en Alter, zie *De vroegere en de nieuwe dingen*, 27-30. Vgl. de nadere uitwerking van het thema intertekstualiteit in Leenes latere werk, *Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study*, Leiden/Boston 2014, 4-7.

⁴³⁶ Idem, 30. Leene merkt er terecht bij op dat het geologische beeld eigenlijk te statisch is, omdat het in een tekst juist om de dynamiek gaat, de dramatische voortgang.

⁴³⁷ Ik noem hier alleen die perikopen waarin het woord *עֶבֶד* als zodanig voorkomt, niet die eventueel geïnterpreteerd kunnen worden als betreffende de knecht. De afbakening heb ik ruim genomen.

⁴³⁸ In 54:17, 56:6, 63:17, 65: 8-16 en 66:14.

Wie zich hiermee gaat bezighouden, blijkt zich al snel in een immense bibliotheek te bevinden. Het is in de afgelopen honderd jaar misschien wel de grootste kwestie in de oudtestamentische wetenschap geweest: hoe moeten deze teksten gelezen worden? En vooral de vraag naar de identiteit van de knecht is, en wordt nog altijd, heftig bediscussieerd. Wederom is de aanstichter van het debat Bernhard Duhm, die vier perikopen afzondert als ‘Gedichte vom Knecht Jahves’, ook wel ‘Ebed-Jahve-Lieder’ of ‘Gottesknechtlieder’ genoemd:

Die Dichtungen vom Ebed-Jahve, c. 42:1-4, c. 49:1-6, c. 50:4-9 (10.11), c. 52:13-53:12, fallen zunächst durch ihren Stil auf, durch die ruhige Sprache, durch das Ebenmass der Stichen und Strophen. Sie berühren sich in Wort und Gedanken sehr nahe mit Deuterocesajas Schrift, haben aber nur zum Teil einige Beziehung zu ihrer Umgebung und würden durch ihre Entfernung keine Lücke hinterlassen...⁴³⁹

Duhms these van de heel strikte afzondering van deze vier perikopen heeft school gemaakt, kan men wel zeggen, dusdanig dat ‘Gottesknecht’ een alom erkende technische term geworden is en ‘Gottesknechtslied’ of ‘Servant Song’ een eigen genre. De stroom literatuur en visies is inmiddels dusdanig dat het niet doenlijk is hier een ook maar enigszins compleet overzicht te bieden. Ik beperk me tot een grove schets met een enkele opmerking daarbij.⁴⁴⁰

Uiteraard bewegen de visies op de ‘Gottesknechtslieder’ mee met de ontwikkelingen ten aanzien van de leeswijzen van het boek Jesaja. De afzondering van de vier perikopen van de rest van ‘Deuterocesaja’ kwam voort uit de hoofdzakelijk historische kijk op het boek, waarin er verschillende bronnen achter de verschillende teksten werden gezocht (die daarom natuurlijk ook werden gevonden). Naarmate er meer naar het boek Jesaja als een eenheid werd gekeken, werden ook de vier gedeelten over de knecht weer meer verbonden met het geheel, en daarmee ook met de andere teksten die over de knecht spreken. In de vorige paragraaf is wel reeds voldoende gebleken dat ik aan die kant van het spectrum sta: ik zal de teksten over de knecht zoveel mogelijk in hun context, als deel van het geheel, proberen te verstaan. Ik kan me goed vinden in de kritische opmerkingen die inmiddels van verschillende kanten geplaatst worden bij de afzondering van de vier ‘liederen’. De Noorse oudtestamentica *Kristin Joachimsen* haalt in een zeer goed gedocumenteerd en scherp artikel boven water hoezeer tekstanalyse maar al te vaak gebaseerd is op aannamen die met de teksten zelf maar weinig te maken hebben, waardoor een cirkelredenering ontstaat: de historische constructie bepaalt de uitleg, waarop de uitleg de constructie bevestigt, enzovoort. Inmiddels is er echter, aldus Joachimsen, ruimte voor vragen als: klopt het eigenlijk wel dat de vier betreffende perikopen zich wat stijl betreft zo van het

⁴³⁹ *Das Buch Jesaja*, 277 (1968⁵, 311).

⁴⁴⁰ Uitgebreid is het overzicht in de studie van Kristin Joachimsen, *Identities in Transition. The Pursuit of Isa. 52:13-53:12*, Leiden 2011, 15-55, met bijzondere aandacht voor de benaderingen van Duhm en O.H. Steck, een van de grote representanten van de redactie-historische school. Het excurs over de knecht in M.J. Paul, G. van den Brink, J.C. Bette (red.), *Bijbelcommentaar Hooglied – Jesaja. Studiebijbel Oude Testament, deel 9*, Veenendaal 2012, 891-903, is van de hand van M.J. Paul en biedt uitgebreide informatie ook over de verschillende Joodse benaderingen. Zie verder de inleiding van Van der Woude in de uitgave van *Schrift* die geheel aan de gestalte van de knecht in Jesaja gewijd is: ‘Van persoon naar functie. Het onderzoek naar de knecht in Jesaja 40-55’, in: *Schrift* 251 (42/5) 2010, 159-163.

overige tekstbestand onderscheiden?⁴⁴¹ Om zelf nog wat door te vragen: de vier teksten zijn sinds Duhm consequent ‘gedichten’ en ‘liederen’ genoemd, maar op grond waarvan eigenlijk? Jesaja kent vele hymnische gedeelten – 42: 10-12 bijvoorbeeld: *Zingt voor JHWH een nieuw lied*, of 44:23: *Jubelt, hemelen!* – maar in welke zin zijn de teksten over de knecht meer poëzie dan andere teksten in Jesaja? ‘There is nothing especially song-like about this servant passage,’ merken Goldingay en Payne bij 42: 1-6 op⁴⁴², wat m.i. ook van de gedeelten in 49, 50 en 53 gezegd kan worden. Reden voor mij om de termen ‘liederen’ en ‘gedichten’ in dezen maar niet meer te gebruiken, om misverstanden te voorkomen.

III.1.2.2 *Individueel of collectief?*

Uitgaand van de compositionele eenheid van het boek Jesaja en denkend aan wat ik bij Leene vond over collocatie, autocollocatie en isotopieën, zal ik de gedeelten over de עֶבֶד lezen als met elkaar verweven; ik zal ervan uitgaan dat de verschillende teksten elkaar uitleggen. Daarmee stuiten we echter op een van de grote problematieken in de uitleg van deze teksten, namelijk dat een aantal verschillende uitspraken over de knecht op het eerste gezicht onderling niet compatibel is. Als de knecht in 41:8 op het toneel komt, is duidelijk wie of wat hij is, omdat dat met nadruk vermeld wordt: het volk Israël. In 42: 1-9 kan men de identificatie van knecht en volk eventueel nog volhouden, hoewel hij daar al met een heel specifiek, ‘persoonlijk’ karakter wordt neergezet, maar in 49: 1-6 blijkt de knecht ineens een rol *ten opzichte van* het volk te hebben. Daarnaast wordt het lijden van de knecht in 50: 4-11 en 52:13-53:12 op een wel heel particuliere manier beschreven, tot en met zijn dood in 53: 8-9. Op grond hiervan bestaat de verwarring: is de knecht nu een individu of een collectief? Het is het tegoed van de benadering van Duhm en zijn navolgers, dat die de vraag naar de tegenstrijdigheden en de breuklijnen tussen de verschillende teksten onontkoombaar heeft gemaakt. De vraag is terecht, ook al kunnen we de antwoorden van de vorige en de voorvorige eeuw niet meer meemaken; het gaat niet aan om de teksten die met de context schuren, dan maar af te zonderen om ze in een nieuw, namelijk historisch, kader te plaatsen en ze van daaruit te interpreteren.⁴⁴³ Overigens, Duhm was misschien wel een van de eersten om de tegenstrijdigheden met zoveel aandacht onder de loep te nemen, maar uiteraard niet de eerste die tegen de discrepanties aanliep. Al in de vroege en Middeleeuwse Joodse exegese is de kwestie aan de orde. Targoem Jesaja ziet de knecht afwisselend als de messias, de profeet en Israël.⁴⁴⁴ Ook bij bijvoorbeeld Rasji (elfde eeuw) komt

⁴⁴¹ K. Joachimsen, ‘Steck’s Five Stories of the Servant in Isaiah lii 13-liiii 12, and Beyond’, in: VT 57 (2007), 208-228.

⁴⁴² *Isaiah 40-55 Vol. I*, 210.

⁴⁴³ Duhm tekent een opvallend gedetailleerd beeld van de schrijver en ‘zijn held’, de knecht: ‘Sein Held, ein Thoralehrer und Seelsorger [...], scheint eine historische Persönlichkeit zu sein; wie er so ist der Dichter von sanftem, tiefem Geist, bedächtiger und nüchterner als Deuterjesaja, voll ernster Gedanken über die Verschuldung des Volkes, aber auch gewisser Hoffnung für die Zukunft der zur Weltreligion bestimmten Jahvereligion; er selber und sein Held sind Lichtgestalten in dem ersten dunkeln Jahrhundert der nachexilischen Gemeinde.’ (*Das Buch Jesaja*, XVIII) Het ziet ernaar uit dat Duhm zelf hier ook zijn helden gevonden heeft.

⁴⁴⁴ D. Houtman, ‘De knecht in Targoem Jesaja’, in: *Schrift* 251 (42/5) 2010, 89-93.

zowel de individuele als de collectieve interpretatie voor, waarbij opvalt dat hij Jesaja 53, de tekst die voor veel andere uitleggers juist de meeste aanleiding geeft tot de individuele duiding, leest als de beschrijving van het lijden van het volk Israël⁴⁴⁵.

Zo is er inmiddels een heel scala ontstaan met vele varianten van de individuele en de collectieve leeswijze.⁴⁴⁶ Meestal wordt de zaak zo beslecht dat de twee mogelijkheden verdeeld worden over de verschillende teksten: collectief waar het kan, individueel waar het nodig is. Een goed voorbeeld daarvan is de Herziene Statenvertaling, die in de vertaling een onderscheid maakt tussen ‘Mijn dienaar’ (41:8) en ‘Mijn Knecht’ (42:1). Zo’n expliciet doorsnijden van de verbinding tussen de teksten maakt het gewicht ervan voor mij echter alleen maar meer duidelijk.

Bijzonder interessant zijn die interpretaties die de verschillende teksten zoveel mogelijk in elkaars verlengde willen lezen. Ulrich Berges betoogt dat naast Israël als knecht, zijnde het volk in ballingschap, een ander geplaatst wordt die met opzet dezelfde titel draagt: de knecht, die in eerste instantie (in Jesaja 42) nog een fictionele gestalte is, die dan echter concrete gestalte aanneemt in de ballingen die daadwerkelijk op JHWH vertrouwen en die de terugweg uit Babel aanvaarden. De knecht als klein collectief dus.⁴⁴⁷ Een iets andere lezing biedt *Jaap Dekker*, oudtestamenticus in Apeldoorn. Hij leest Jesaja’s spreken over de knecht als een verhaal met verschillende ‘scharnierpunten’. Het begint in Jesaja 41 met Israël als de knecht, met als taak recht te brengen en licht voor de naties te zijn. Het volk faalt echter, het blijkt blind en doof te zijn (42: 18-20). Daarop verandert JHWH van strategie en benoemt hij een profetische figuur tot knecht om de missie te volbrengen. Een tweede scharnierpunt is in 54 te herkennen, waar de knechten (meervoud) als het geestelijk nageslacht van die ene profetische gestalte diens rol overnemen.⁴⁴⁸ Berges en Dekker brengen zo de verschillende wijzen van spreken aangaande de knecht in één verhaal onder. Dat is aansprekend, omdat het recht doet aan de samenhang en voortgang van het ene ‘drama’. Ik kom erop terug.

Een leeswijze waarin die twee functies expliciet aan elkaar verbonden worden, is die van *Brevard S. Childs* (1923-2007), de bijbels theoloog die school maakte met zijn ‘canonical approach’. Ook hij beschrijft een verschuiving in de functie van de knecht, van het collectief naar het individu, maar hij zegt er met nadruk bij dat het gaat om belichaming, ‘embodiment’: de knecht is een enkeling die het geheel representeert.⁴⁴⁹ Een zeldzaam geluid op dat grote terrein van het Jesajaonderzoek, hoewel ook weer niet helemaal nieuw. Een opmerking van de

⁴⁴⁵ M.J. Paul, ‘Excurs 6, De knecht des HEREN’, 894.

⁴⁴⁶ Het overzicht dat Joachimsen geeft (‘Steck’s Five Stories’, 220.) is bijna grappig door de veelheid aan mogelijke visies. Bij de schier ontelbare pogingen om de knecht als een historische figuur vast te leggen noteert ze dat er gerust gesproken kan worden van een obsessie.

⁴⁴⁷ *Jesaja 40-48*, 61-62. Deurloo suggereert in het genoemde artikel vragenderwijs iets vergelijkbaars, namelijk dat de knecht een ‘samenvattende personage’ is: de eerste kleine groepen terugkerende ballingen die tegenover de gehele Gola staan. Tegenover wil zeggen: enerzijds ten voorbeeld, anderzijds plaatsvervangend (‘JHWH’s koninklijke terugkeer’, m.n. 77-79).

⁴⁴⁸ J. Dekker, ‘Het verhaal van de knecht in het boek Jesaja’, *Soteria* 29/4 (2012), 7-19, en: *Profetieën van Jesaja over de knecht van de Heer, Luisteroefeningen*, Zoetermeer 2013.

⁴⁴⁹ *Isaiah*, 387 (vgl. 385 en 395).

bekende Th.C. Vriezen bij de perikoop uit Jesaja 49, ruim 25 jaar eerder, wijst in dezelfde richting:

Is de ‘*ebed*’ hier als vertegenwoordiger van Israel gedacht, of als een individueel profeet, die zich tegen Israël keert? Het is de vraag of men deze voorstellingswijzen als tegengesteld, elkaar uitsluitend, moet zien. Zou de profeet in Israël zich ook in de klassieke tijd niet tegelijk als de namens Israel geroepene beschouwd hebben?⁴⁵⁰

Ik kan me voorstellen dat Vriezen hiermee impliciet naar de idee van de *corporate personality* van Wheeler Robinson verwijst, waarover het in hoofdstuk I.3.1.4 ging. Op deze zienswijzen kom ik in het vervolg zeker nog te spreken, want het zal duidelijk zijn dat dit het spoor is waarin ik verder ga met de leeswijze van het *pars pro toto*.

Nu, deze inleiding afrondend: mijn idee is dat de verschillen, en zelfs de tegenstrijdigheden, in het gebruik van het woord עֶבֶד in Jesaja intentioneel zijn. Ik lees het boek als gecomponeerd geheel, zo dat ik aanneem dat de spanning die wordt opgeroepen als zodanig beoogd is. Dat dus met opzet de *vraag* opgeroepen wordt: wie is toch deze? Maar als dat zo is, dan zou het wel eens kunnen dat de vraag juist moet blijven staan, dat de openheid bewaard moet blijven. Misschien is er op dat punt ook wel iets flink misgegaan in de afgelopen anderhalve eeuw exegetische geschiedenis: dat men teveel uitging van een code die gekraakt moest worden. Mijn vermoeden is dat de leeswijze van het *pars pro toto* in dezen verder kan helpen: dat die recht doet aan de dynamiek van de teksten, d.w.z. aan enerzijds de onderlinge samenhang en anderzijds de frictie ertussen, maar dat die tegelijk de door de tekst beoogde openheid respecteert. Als de vraag naar de knecht op een bepaalde manier beantwoord kan worden, dan nadrukkelijk zonder de zaak op te lossen.

Samenvatting

De volgende punten houd ik vast als het meest van belang voor het onderzoek:

1. Met Leene, Beuken en Berges lees ik Jesaja als ‘dramatische’ tekst, waardoor het vertelde zich met een directheid aan de lezer en de hoorder presenteert, die anders is dan bij een narratieve tekst, zoals Genesis. De tekst zelf rekent reeds in de vorm op een publiek. Dat publiek is om te beginnen een categorie in het verhaal, degene(n) die op het niveau van de tekst zelf met ‘jij’ aangesproken wordt, vervolgens degene die in de tekst bedoeld is, bijvoorbeeld Israël of de gojim, maar tenslotte ook degene die de tekst leest of hoort, tot op ons, de huidige lezers.

2. Doordat de uitleggingsgeschiedenis van de teksten aangaande de knecht van JHWH zich zozeer afspeelt tussen de twee polen van individu en collectief, ben ik bevestigd in het idee om juist deze teksten onder de loep te nemen in het kader van mijn onderzoek naar de verhouding van het particuliere en het universele. We kwamen al enkele leesvoorstellen tegen die pogen de twee aspecten op elkaar te betrekken. Daarbij heb ik aangetekend dat het mij geen begaanbare

⁴⁵⁰ Th.C. Vriezen, *De verkiezing van Israel volgens het Oude Testament*, Amsterdam 1974, 61. Helaas blijft het bij deze opmerking in een voetnoot.

weg lijkt te willen zoeken naar een ‘oplossing’ van het vraagstuk wat nu precies de identiteit van de knecht is. Er is geen ‘clou’, of anders gezegd, de clou is dat de spanning die in de teksten wordt opgeroepen, moet blijven staan.

III.2 Knecht van JHWH: Jakob-Israël

III.2.1 Jesaja 41: 8-13, de knecht temidden van de naties

III.2.1.1 Werkwijze

In de komende hoofdstukken zal ik een aantal teksten uit Jesaja 40-55 onder de loep nemen. Daarbij gaat het om de vraag op welke manier de figuur van de knecht van JHWH representant is: waarvoor en voor wie staat hij en hoe ziet die representatie eruit? Gaandeweg komen we dan ook voor de vraag te staan in hoeverre de knecht een pars pro toto-gestalte is. Nu is er het risico dat ik de teksten al te zeer met mijn vragen tegemoet treden en dat ze daardoor niet vrij en voor zichzelf kunnen spreken. Dat is de reden dat ik steeds om te beginnen een vertaling zal bieden van de betreffende tekst, waarbij ik vervolgens een aantal exegetische opmerkingen maak, m.n. kijkend naar de opbouw en de structurelementen zoals woordherhalingen⁴⁵¹. Met zo'n schets van het geheel – ik realiseer me dat ik een vrij lange omweg maak – hoop ik mijzelf te dwingen eerst goed te lezen en te luisteren; en zo bied ik tevens de lezer de gelegenheid ook zelf een beeld te vormen om het betoog kritisch te kunnen volgen. Op grond van de vertaling en die eerste exegetische rondgang zal ik vervolgens in een aantal paragrafen inzoomen op die aspecten van de tekst die over het thema van de representatie gaan. De eerste perikoop om mee aan de slag te gaan zal Jesaja 41: 8-13 zijn, waarin het volk Israël voor het eerst als knecht van JHWH aangesproken wordt. Ook al is dit eerste optreden nog maar summier, het zal blijken dat meteen al de kwestie meekomt, waarvoor de knecht 'staat'.

III.2.1.2 Werkvertaling van 41: 8-13

- 8 Maar jij! Israël, mijn knecht,
 Jakob, jij bent het die ik gekozen heb,
 zaad van Abraham, mijn geliefde,
 9 jij bent het die⁴⁵² ik heb gegrepen van de einden van de aarde,

⁴⁵¹ De commentaren die ik bij mijn exegese betrek, zijn deze zes: W.A.M. Beuken, *Jesaja deel IIA en deel IIB* (resp. uit 1979 en 1983), W. Brueggemann, *Isaiah 40-66* (1998), B.S. Childs, *Isaiah* (2001), J. Goldingay en D. Payne, *Isaiah 40-55 Vol. I en Vol. II* (2006), U. Berges, *Jesaja 40-48 en Jesaja 49-54* (resp. uit 2008 en 2015) en M.A. Sweeney, *Isaiah 40-66* (2016). Als ik omwille van de leesbaarheid geen paginanummers noteer, betekent dat dat ik naar de bespreking van het betreffende vers verwijst, die men in de genoemde werken eenvoudig terugvindt. Verder bieden M.C.A. Korpel en J.C. de Moor veel gedetailleerde informatie over opbouw, afbakening e.d. in hun *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55*, Leiden 1998.

⁴⁵² Het verbindende **וְאַתָּה** in 8 en 9 valt op; t.a.v. 8 zou men nog kunnen zeggen dat het metrum erom vraagt (tricolon met elk drie woorden), maar m.n. in 9 springt het in het oog. Goldingay/Payne wijzen erop dat **וְאַתָּה** in poëzie vrij ongebruikelijk is; zij stellen overtuigend dat het hier nadruk aanbrengt, dus niet alleen 'Jakob die... Abraham die...', maar: 'jij bent het die'. Een goed alternatief is om het in 9 redengevend te vertalen: 'Omdat jij het bent die...'

- van haar uithoeken heb ik je geroepen,
 en nu zeg ik⁴⁵³ jou: Mijn knecht, dat ben jij
 Ik heb je gekozen en je niet verworpen.
- 10 Vrees niet, want ik ben met je;
 staar niet in het rond, want ik ben je God.
 Ik heb je stevig gemaakt én je geholpen
 én je vastgehouden met de rechterhand van mijn gerechtigheid.
- 11 Zie, zij worden beschaamd en te schande gemaakt,
 allen die tegen je ontbrand zijn;
 zij worden als niets en gaan ten onder,
 de mannen van je twist;
- 12 jij zoekt hen en vindt hen niet,
 de mannen van je aanvechting;
 zij worden als niets en als nooit-meer,
 de mannen van je strijd⁴⁵⁴.
- 13 Ja,
 ik, JHWH, ben je God,
 die je grijpt bij je rechterhand,
 die jou zegt: Vrees niet,
 ik heb je geholpen.

III.2.1.3 Waarnemingen

Om met een korte schets van de context te beginnen: vanaf 40:12 staan er drie spelers op de bühne: JHWH, Israël en de naties. De rollen zijn ongelijk verdeeld, want er is er maar één met tekst, JHWH. In 41: 1-7 worden eerst de gojim aangesproken, daarna (8-16) is Israël de aangesprokene. De overgangen worden met nadruk gemarkeerd: הַחֲרִישׁוּ אֵלַי אַיִם, *Verstom tegenover mij, kustlanden!* (1) en: וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל, *Maar jij, Israël!* (8). Direct is duidelijk dat de twee in oppositie met elkaar staan: terwyl Israël met een bemoediging aangesproken wordt,

⁴⁵³ De waijjiqtol וַאֲמַר valt op tussen de qatal-vormen; ik vertaal die hier presentisch (zoals het in 49:3 wellicht ook zou kunnen en in 49:14 zelfs voor de hand ligt). De qatal-vormen vertaal ik hier met perfecta, maar ik realiseer me dat deze meer dan alleen het aspect van de verleden tijd aangeven. Hier schetsen de qatal-vormen de ‘achtergrond’ waartegen men de huidige situatie moet verstaan: doordat JHWH Israël heeft gekozen, geroepen, gegrepen, enz., daardoor heeft het volk nu zijn unieke positie ten opzichte van de gojim. Tegen deze achtergrond vervolgt de tekst met een zevental jiqtol-vormen in vers 11-12, die melden wat nu op de ‘voorgond’ is, nl. dat de tegenstand teniet gedaan wordt. Zie W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München 1993⁸, §48.3, 187-193, en zie de bespreking (en bevestiging) van Schneiders visie door G. Kalkman, *Verbal Forms in Biblical Hebrew Poetry: Poetic Freedom or Linguistic System?*, Amsterdam 2015, 87-91; hij heeft het over ‘foreground/mainline’ tegenover ‘background/secondary line’.

⁴⁵⁴ Het veelvuldig voorkomen van het suffix 2^e mannelijk enkelvoud ^- in 9-13, dat de klank van de Hebreeuwse tekst sterk bepaalt, is in het Nederlands niet zo goed hoorbaar te maken. De verzen 11-12, die hierdoor hun ritme krijgen, zou men wellicht kunnen vertalen met: *...allen die ontbrand zijn tegen jou, ...de mannen van twist met jou, ...mannen die vechten met jou, ...mannen die strijden tegen jou.*

worden de naties opgeroepen te naderen tot een ‘gericht’, een מִשְׁפָּט (41:1). Dat begrip zal later nog van groot belang worden, als de knecht geroepen blijkt te zijn om מִשְׁפָּט, dan in de betekenis van bevrijdend recht, nu juist tot de gojim te doen uitgaan (42:1, 3 en 4). Dat zal de tegenovergestelde beweging zijn, hier treden zij toe om hun positie in te nemen in wat een soort rechtbank lijkt te zijn⁴⁵⁵. De kwestie die in het geding is, is de vraag: wie is er aan de macht, wie doet de beslissende daden op de aarde? Dat alles wordt samengevat in het vraagwoordje מִי, ‘wie’, in de verzen 2 en 4: *wie heeft het bewerkt en het gedaan?* Het antwoord is al even kort en krachtig: אֲנִי, ‘ik’, d.w.z. degene die het woord heeft, JHWH.

En wie zijn intussen de gojim, is daar meer over te zeggen? In de loop van het hoofdstuk wordt het ‘karakter’ van deze ‘personage’ inderdaad steeds verder uitgewerkt. Het begint met de waarneming dat er in 41: 1-9 voortdurend andere begrippen worden gebruikt om dit collectief aan te duiden, zeven verschillende om precies te zijn: de kustlanden (אֲרָצוֹת), de natiën (לְאֻמִּים), het oosten (מִזְרָח), de naties (גוֹיִם), de koningen (מְלָכִים), de einden van de aarde (קְצוֹת הָאָרֶץ) en haar uithoeken (אֲצִיּוֹת), terwijl de kustlanden en de einden van de aarde dan nog worden herhaald. Er wordt een opmerkelijk contrast opgebouwd doordat het pronomen אֲנִי als aanduiding voor JHWH in 41: 1-16 eveneens zevenmaal voorkomt. Het is alsof de naties in al hun veelvoud en diffusiteit zo tegenover het enkelvoud en de eenvoud van de Naam komen te staan.

En dan wordt Israël aangesproken, staande tegenover al deze volkeren, gemeenschappen en naties. Vanaf vers 8 staat alles in het teken van de verbondenheid. In 8-9 horen we tweemaal ‘jij’: וְאַתָּה ... וְאַתָּה, in 10 meteen gevolgd door tweemaal ‘ik’: אֲנִי ... אֲנִי. Duidelijker kan niet verwoord worden waar het om gaat: het samengaan van jij en ik. Duidelijker kan ook het contrast met de voorgaande verzen 1-7 niet getekend worden, waar het dubbele ‘ik’ immers het antwoord was op de dubbele provocerende vraag ‘wie!?’ . Daar de setting van het gericht, hier de setting van het verbond.

Drie namen worden het volk toegeroepen, die elk een bijstelling meekrijgen: *Israël, mijn knecht, Jakob, degene die ik gekozen heb, zaad van Abraham, mijn geliefde.*⁴⁵⁶ Over de genoemde namen kom ik nog uitgebreid te spreken, voor nu is van belang op te merken dat het de bijstellingen zijn die het onderscheid ten opzichte van de gojim beschrijven, daarop ligt als het ware de klemtoon. Om die dynamiek voelbaar te maken, zou men wellicht kunnen parafaseren: ‘Jij, Israël, jij bent immers, anders dan alle anderen, mijn knecht. Jakob, jij bent toch degene die ik vanuit alle naties heb gekozen. Jij, nakomelingschap van Abraham, van geen ander zou ik zeggen: jij bent mijn vriend...’ Ook de werkwoordsvormen in 8-10 hebben deze onderscheidende spits. Maar liefst acht qatal-vormen staan op een rij om de afzondering van Israël te beschrijven, zeven positief plus één negatief om precies te zijn: gekozen (2x), niet

⁴⁵⁵ De verzen 1-7 worden met een term uit de vormkritische methode wel ‘Gerichtsrede’ genoemd. Beuken noemt het gedeelte het ‘pleidooi’.

⁴⁵⁶ אֲהַבְתִּי is het participium van het actieve werkwoord; grammaticaal gezien is de eerste betekenis dan ook ‘die mij liefheeft’. De context maakt echter duidelijk dat de passieve betekenis hier voorop staat: ‘die ik liefheb’, zoals ook de LXX vertaalt: οὐ ἠγάπησα (uitgebreide bespreking bij Beuken en Goldingay/Payne).

verworpen, gegrepen, geroepen, stevig gemaakt, geholpen, vastgehouden. Zo wordt verteld dat dit volk wordt weggehaald en apart gezet vanuit die veelheid van gojim waarover het in 1-7 ging: *...ik heb je heb gegrepen van de einden van de aarde, van haar uithoeken heb ik je geroepen (9).*

Op deze manier wordt het volk bemoedigd: door zijn andersheid ten opzichte van de naties in herinnering te roepen. Dat Israël deze bemoediging nodig heeft, klinkt al door in de genoemde reeks werkwoorden, het meest misschien wel in dat ene dat met een negatie gepaard gaat: *Ik heb je gekozen en je niet verworpen (9)*, een zin die wel eens een weerspiegeling zou kunnen zijn van precies deze gedachte: verworpen! De moedeloosheid van de knecht werd kort voor hoofdstuk 41 al onder woorden gebracht: *Waarom zeg jij, Jakob, en spreek jij, Israël: Verborgen is mijn weg voor JHWH, mijn recht gaat aan mijn God voorbij? (40:27)* Het volk in ballingschap heeft er geen fiducia meer in dat er nog recht (בְּשֵׁפֶט) gedaan zal worden. Het antwoord van JHWH is even later, zoals we reeds zagen, het rechtsgeding (בְּשֵׁפֶט) waartoe de gojim gesommeerd worden. Het is echter pas hier, na 41: 8-10, dat blijkt wat eigenlijk de reden is van die moedeloosheid, krachteloosheid en scepsis. Het is het feit dat de gojim geen neutraal tegenover zijn, maar dat er dreiging van uitgaat. Eerder zei ik: het ‘karakter’ van de omringende naties wordt gaandeweg uitgetekend, en we zagen wel al dat Israël werd weggeroepen en apart gezet, maar nog niet zozeer hóe het als eenling tegenover de velen kwam te staan. Hier blijkt dat de verhouding er een van dreiging en strijd is; de gojim zijn zij die de knecht Israël in de verdrukking brengen. Met een herhaling die fel aandoet, worden ze neergezet: *allen die tegen je ontbrand zijn..., de mannen van je twist..., de mannen van je aanvechting..., de mannen van je strijd... (11-12).*

De situatie is er dus een van aanvechting waar Jakob-Israël niet tegenop gewassen is: het is macht tegenover machteloosheid. Tegelijk is het spannende van deze verzen dat de dreiging aan het licht komt, terwijl die de verdwijning nabij is; de verdrukking komt aan de orde, maar in het kader van haar beëindiging: *je zoekt hen en vindt hen niet... ze worden als niets en als nooit-meer... (11-12).* JHWH zelf is het die daarvoor instaat: *כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, Ja, ik, JHWH, ben je God.*

III.2.2 Knechtschap

III.2.2.1 עֶבֶד als relatiewoord

Na deze eerste rondgang wil ik zoals gezegd een aantal aspecten van de tekst in het bijzonder uitlichten, om daarmee zicht te krijgen op de wijze waarop de knecht Jakob-Israël een representant is. Het ligt voor de hand om te beginnen met het begrip עֶבֶד als zodanig. Wat is knechtschap?

We zagen dat er in 41: 1-16 drie spelers op de bühne staan: JHWH, het volk Israël en de gojim. Dat is geen vanzelfsprekendheid, men zou ook kunnen denken dat het verhaal zou gaan over ‘God’ en ‘de mensen’, maar nee, zeer nadrukkelijk wordt er één aangesproken, die vanuit dat grote collectief van ‘de mensen’ afgezonderd wordt, apart gezet. Deze ene wordt door

JHWH *gekozen* (בחר, tweemaal in 8-9) om *zijn knecht* te zijn (עבדִי, idem). Klaarblijkelijk wordt het woord ‘knecht’ gebruikt om de bijzonderheid uit te drukken.

Ook elders worden mensen עבֶדֶר van JHWH genoemd. De eerste die met nadruk zo verschijnt, is Abraham. In Genesis 18:3 en 5 noemt hij zichzelf tweemaal ‘uw knecht’, dan nog in onwetendheid over wie hij voor zich heeft; de bevestiging komt in 26:24 bij monde van JHWH zelf: ...*Abraham, mijn knecht* (vgl. Psalm 105: 6 en 42). Daarnaast is de term op vele anderen van toepassing, zoals Mozes (Exodus 14:31)⁴⁵⁷, Jozua (Jozua 24:29), David (1 Samuël 23:10 en 25:39 en verschillende Psalmen), Job (Job 1:8, 2,3 en 42: 7-8) en de ‘ik’ van de Psalmen (57 maal).⁴⁵⁸ Het woord ‘knecht’ weeft een rode draad door al deze overigens heel verschillende teksten, namelijk dat er iets uitgedrukt wordt van een bijzondere *relatie* van deze mens met JHWH. En precies dat is ook in Jesaja 41 het geval, waar duidelijk de verbondenheid op de voorgrond komt te staan, alleen al door het samengaan van de woorden *jij* en *ik*. Daarmee is een eerste conclusie gerechtvaardigd, namelijk dat hier alles draait om relationaliteit. Wat representeert de knecht? Hij representeert de *relatie* met zijn heer, zijnde JHWH.

Het maakt echter wel nog alles uit, wat de aard van die relatie is: knechtschap is toewijding en dienstbaarheid. Interessant is dat exegeten nogal eens moeite doen om het aspect van de hiërarchie, de ‘machtsverhouding’, te relativiseren.⁴⁵⁹ Ik zou zeggen: er zijn andere bijbelse verbondswoorden die andere aspecten, zoals intimiteit of wederkerigheid, uitdrukken; het begrip ‘knecht’ brengt echter onmiskenbaar de sfeer van gehoorzaamheid en nederigheid mee, een knecht is een dienaar.

Nu is echter de bijbelse knecht altijd dienaar van *déze* heer, en dat maakt het verschil. Daarmee komen we op een aspect van het woord עבֶדֶר dat m.i. van groot belang is, namelijk dat de eerste betekenis ervan *slaaf* is en dat het daarmee verwijst naar het beginsel van alle daden van de God van Israël: dat hij slaven bevrijdt. Een illustratie van deze samenhang van de betekenissen van de stam עבֶדֶר biedt reeds Exodus 20: *Ik, ik ben JHWH je God, die je heeft doen*

⁴⁵⁷ Berges vermeldt dat de naam Mozes in heel Tenach veertig keer met het woord ‘knecht’ in verband wordt gebracht. Ik heb het niet nageteld, maar het is dan toch opmerkelijk: veertig als verwijzing naar het aantal woestijnjaren? Een beter te verifiëren gegeven is dat Mozes steeds in deze rol genoemd wordt op de overgangen van de verschillende delen van de Hebreeuwse (d.w.z. de Palestijnse) canon: op de scheidslijn van de Torah en de Nevi’im verschijnt Mozes zeer nadrukkelijk als knecht van JHWH, bij zijn dood (34:5) en in de rede tot Jozua, waarin deze de opdracht krijgt ‘met Mozes’ het land te betreden: *Gedenk het woord dat Mozes, de knecht van JHWH, je geboden heeft* (Jozua 1:13, vgl. 1: 2, 7 en 15). Op eenzelfde manier worden de Nevi’im afgesloten, waardoor Mozes’ knechtschap als een inclusio functioneert: *Gedenk de Torah van Mozes, mijn knecht, die ik hem geboden heb...* (Maleachi 3:22). (Voor de theologische duiding van de canon van de Tenach vgl. Karel Deurloos *Exodus en Exil, Kleine Bijbelse Theologie deel I*, Kampen 2003, m.n. 28-42 en 63-73.)

⁴⁵⁸ Zie de uitgebreide opsommingen bij Beuken, 108, en Berges, 188; en zie J. Holman, ‘De knecht(en) in de psalmen’, in: *Schrift* 251 (42/5) 2010, 178-181, die laat zien dat de mensen die in de Psalmen knechten van JHWH heten, vaak ook lijdende gestalten zijn: een opmerkelijke link met Jesaja.

⁴⁵⁹ Zo Berges (188) maar ook J. Dekker in zijn *Profetieën van Jesaja over de knecht van de Heer, Luisteroefeningen*, Zoetermeer 2013, 13, waar hij het, op grond van het feit dat ook David in zijn koninklijke rol JHWH’s knecht genoemd wordt, over een ‘eretitel’ en ‘een bevoorrechte positie’ heeft. Het lijkt mij echter dat Davids knechtschap zijn koningschap inkleurt en niet andersom.

uitgaan uit het land Egypte, uit het slavenhuis (מִבֵּית עֲבָדִים)... Daarom zul je de goden en hun beelden niet dienen (*לֹא תַעֲבָדֵם*), daarom zul je zes dagen als een vrij mens arbeiden (*תַּעֲבֹד*), terwijl op de zevende dag je knecht (*עֲבָדְךָ*) zal rusten zoals jij. Ook in Jesaja moeten deze betekenislagen meegehoord worden. Als Israël als knecht aangesproken wordt, dan wordt daarmee herinnerd aan deze oorsprong van het volk: dat het bevrijd is uit de benauwdheid.⁴⁶⁰ Dit treedt bijvoorbeeld in 48: 20-21 duidelijk aan de oppervlakte waar de uittocht uit Babel o.a. door de stamacy (qal: ‘uitgaan’, hif’il: ‘doen uitgaan’) expliciet met die uit Egypte verbonden wordt en waar het volk vervolgens opgeroepen wordt om overal te laten horen: *JHWH heeft zijn knecht Jakob gelost!* Bij een tekst als deze is het moeilijk niet te denken aan de bevrijding van de slaaf. Zo is de knecht Israël degene die bevrijd én in een nieuwe dienstbaarheid geplaatst is. En daarmee komen we tot de volgende conclusie: wat representeert de knecht? Hij representeert deze grote bevrijdende wending, de geschiedenis van JHWH en Israël. In dat ene woord komt het hele verhaal mee.

III.2.2.2 De profeet Jesaja als knecht en representant

Daarmee terug naar Jesaja. Hoe functioneert nu het woord *עֲבָד* in het geheel van het boek? In Jesaja 40 begint evident een nieuw hoofddeel, een nieuwe acte zagezegd; daarbinnen gaat het in 41:8 voor het eerst op deze wijze over de knecht van JHWH. Maar het is niet de eerste plaats waar het woord als zodanig voorkomt, al eerder wordt een aantal personen zo aangeduid: zo is daar in 22:20 Eljaqim, de ‘minister-president’ die aan zijn eigen positie ten onder gaat, en David in 37:35. Ook in Jesaja is de betekenis ‘slaaf’ niet ver weg; de eerste keer dat het woord voorkomt, is in 14: 2-3, in een herinnering aan hoe eens vreemde volken Israël tot slaven en slavinnen maakten. Maar nu, zo meldt de profeet, zal JHWH zijn volk rust geven *van de harde slavernij, waarmee het slaaf moest zijn: מִן־הָעֲבָדָה הַקָּשָׁה אֲשֶׁר עֲבַדְכֶם*.

Bij de twee samenhangende perikopen 19: 18-25 en 20: 1-6 wil ik uitgebreider stilstaan; het is alleen hier dat de profeet zelf door JHWH *יְשַׁעְיָהוּ עֲבָדִי*, *mijn knecht Jesaja* (20:3), genoemd wordt, en wel in een veelzeggende context. De tekst staat in het grote complex Jesaja 13-23, waarin er tien keer een ‘uitspraak-met-gezag’ (*מִשָּׁא*) wordt gedaan over de gojim. In 19-20 gaat het over Egypte: harde woorden, met veel verwijzingen naar de plagen uit Exodus 7-12,

⁴⁶⁰ In het zeer vele dat er over de knecht van JHWH geschreven is, is dit punt nauwelijks opgemerkt; wel door Dick Boer, die in zijn *Verlossing uit de slavernij* Leviticus 25:42 bespreekt, waar het gaat over de omgang met de armen in het land: *Want mijn knechten (עֲבָדִי) zijn zij, die ik uit het land Egypte heb doen uittrekken; zij zullen niet verkocht worden zoals men een slaaf (עֲבָד) verkoopt*. Boer: ‘Hier voltrekt zich een revolutie in het woord ‘slaaf’ (*ebed*): de slaaf wordt uit het slavenhuis bevrijd, niet om nu op zijn beurt zelf aan de beurt te komen om een heer te zijn maar om, heel anders, een slaaf (*ebed*) te zijn van JHWH, ertoe bevrijd om een maatschappij zonder slaven te organiseren. En de *ebed JHWH* (‘de knecht des HEREN’) neemt in de ‘achterste profeten’ de gestalte aan van een verlosser die door zijn in de diepste diepte lijdende solidariteit met de verworpenen der aarde de hoop op gerechtigheid voor allen levend houdt...’ (226) En zie tevens de waarnemingen van M. Polliack in haar artikel ‘Deutero-Isaiah’s Typological use of Jacob in the Portrayal of Israel’s National Renewal’, in: H. Graf Reventlow/Y. Hoffman (red.), *Creation in Jewish and Christian Tradition*, London/New York 2002 (JSOT.S 319), 72-110, m.n. 87 en 103.

kondigen gericht aan. Maar dan is er ineens een omslag naar een heel ander beeld: Egypte keert om. *JHWH zal zich aan Egypte doen kennen, Egypte zal JHWH kennen op die dag, ze zullen dienen (וְעָבְדוּ) met slachtoffer en geschenkoffer...* (19:21). De verzen 19: 24-25 verwoorden hoe Egypte – en Assur wordt er meteen maar bij genomen – voor de goede zaak gewonnen wordt:

Op die dag zal Israël de derde zijn
ten opzichte van Egypte en ten opzichte van Assur:
een zegen temidden van de aarde,
waartoe JHWH Tsebaoth het zegent:
Gezegend zij mijn volk Egypte
en daad van mijn hand Assur
en mijn erfdeel Israël!

De tekst is een dubbele provocatie: wat betekent het wel niet voor de machten Egypte en Assur dat ze door de God van Israël aan boord gehaald worden en wat betekent het wel niet voor Israël dat het als derde genoemd wordt ná deze grote vijanden, die bovendien predicaten toegeroepen krijgen – ‘mijn volk’, ‘daad van mijn hand’ –, die elders consequent voor Israël gereserveerd zijn. Maar het typeert deze God, die zo de belofte aan Abraham waarmaakt: *in jou zullen gezegend worden alle families van de aardbodem* (Genesis 12:3). JHWH heeft zicht op de naties en meer nog: zij zijn binnen het bereik van zijn zegen.

Hierop volgt nu de tekst waar het mij om te doen is, een kort hoofdstuk dat opvalt als proza temidden van de poëzie. De profeet Jesaja ben Amoz krijgt de opdracht het schort van zijn heupen en de sandalen van zijn voeten te doen. Dat doet hij, waarna de uitleg volgt in 20: 3-4:

JHWH zei:
Zoals mijn knecht Jesaja naakt en barrevoets gaat,
drie jaren lang een teken en een uitbeelding
tegenover Egypte en tegenover Ethiopië,
zo zal de koning van Assur
de gevangenschap van Egypte en de ballingschap van Ethiopië voortdrijven,
jongen en ouden,
naakt en barrevoets,
met ontbloot achterwerk,
dat is de naaktheid van Egypte.

Ik zei: de gojim zijn binnen het bereik van de zegen van JHWH. Nu, hier wordt het besef onder woorden gebracht dat die zegen zich nog niet laat zien, dat de strijd tussen de machten volop aan de gang is, dat de een de ander overwint en tot slaaf maakt. Want daarvoor staat het beeld van de naaktheid: krijgsgevangenschap en slavernij.⁴⁶¹ Maar de uitspraken over verbondenheid en zegen zijn toch niet voor niets; het is namelijk op grond hiervan dat JHWH zijn profeet

⁴⁶¹ Zie Berges, *Jesaja. Der Prophet und das Buch*, 75. Hier blijkt overigens nogmaals en zeer duidelijk de dubbele betekenis van het woord עָבָד: de profeet is de *knecht* die in zijn handeling een *slaaf* is.

eropuit stuurt om voor Egypte – hier komt ineens Ethiopië mee in beeld – iets uit te beelden, een tekenhandeling te verrichten, die niet slechts een illustratie is van wat er komen gaat, maar die een *verbeelding* juist van die verbondenheid is.

Het is een bekend verschijnsel onder de profeten, dat zij met een bepaalde handeling moeten laten zien wat zij te zeggen krijgen, om de daad-werkelijkheid van de woorden te tonen⁴⁶². Zo moet Jeremia een linnen gordel verstoppen (Jeremia 13), een pottenbakkerskruik en een akker kopen (18-19 en 32); zo krijgt Ezechiël o.a. een boekrol te eten (Ezechiël 2-3) en moet hij 390 dagen op zijn linker- en 40 dagen op zijn rechterzij gaan liggen (4); en zo moet Hosea trouwen met een vrouw die bij voorbaat ontrouw is (Hosea 1). Het is steeds een vreemd soort ‘bibliodrama’ waarmee aan de hand van die ene zichtbaar gemaakt wordt wat de toekomst van Godswege is voor allen. Die verhouding wordt hier met de woorden *teken en uitbeelding*, תְּמוּנָה וְאֵימָה, gepreciseerd. Het woord אֵימָה betekent ‘teken’: een object of feit dat naar iets verwijst.⁴⁶³ De betekenis van het minder frequent voorkomende תְּמוּנָה overlapt hiermee deels, de twee woorden komen vaak in combinatie voor, veelal als verwijzing naar de bevrijdingsdaden in Egypte, in het bijzonder de plagen.⁴⁶⁴ Maar daarnaast wordt juist deze tweede term gebruikt voor de profetische tekenhandelingen, op grond waarvan ik kies voor de vertaling ‘uitbeelding’. Het komt mij voor dat dit woord meer het gebeuren aanduidt, dat niet alleen verwijst, maar dat in het moment, door het te doen, iets present stelt.⁴⁶⁵ Om de vertaling naar het thema van de representatie te wagen: je zou kunnen zeggen dat deze twee woorden twee mogelijke figuren laten zien: er is het *teken* dat iets duidelijk maakt of aan iets herinnert door te *verwijzen* en er is de *uitbeelding* die iets present stelt door het in het klein te laten *gebeuren*. Met name deze laatste is de pars pro toto-figuur.

In Jesaja komen de woorden tweemaal in combinatie voor, op deze plaats zoals we zagen in enkelvoud en in 8:18 in meervoud⁴⁶⁶. Daar is de profeet zelf aan het woord en beschrijft hij hoe hij de opdracht krijgt om zich met zijn leerlingen terug te trekken: *Zie ik, ik en de kinderen die*

⁴⁶² Naar dit motief is veel onderzoek gedaan; ik laat dat verder liggen. Voor nu zie de opmerking van Goldingay in zijn *Isaiah for Everyone*, Louisville 2015, 77-78: ‘Prophets were often called to embody in their lives and actions some aspect of what God intended to do. Embodying it was more than merely an illustration. Because a prophet like Isaiah is God’s representative, it suggests he is putting into effect what he says.’

⁴⁶³ Het heeft vaak een materieel aspect, het kan gerust een ding zijn, zoals de zon en de maan in Genesis 1, de boog in de wolken in Genesis 9 en de opgehoopte stenen in Jozua 4. In Jesaja wordt o.a. de geboorte van het kind Immanuël een teken genoemd wordt (7: 11 en 14) en het altaar voor JHWH dat in Egypte zal blijken te staan (19: 19-20!).

⁴⁶⁴ Zo bijvoorbeeld vaak in Deuteronomium (zie o.a. 6:22, 7:19 en 34:11). In Exodus komt het ook wel voor als aanduiding van de ‘bewijshandelingen’ die Mozes moet doen aan het hof van de Farao, zoals het neerwerpen van zijn staf om die in een slang te laten veranderen (7:9). Kennelijk mede op grond hiervan wordt wel voor de vertaling ‘wonder’ (Naardense Bijbel) of ‘wonderteken’ (NBG ’51) gekozen.

⁴⁶⁵ Zie Ezechiël 12: 6 en 11, waar de profeet alvast zijn spullen voor de ballingschap pakt en door een gat in de muur naar buiten loopt: *Ja, als een uitbeelding heb ik jou gegeven aan het huis Israël*. Vgl. 24: 24 en 27, waar de profeet de opdracht krijgt niet te rouwen om zijn gestorven vrouw: een onmogelijke mogelijkheid.

⁴⁶⁶ Het woord תְּמוּנָה wordt door Jesaja verder niet gebruikt, אֵימָה in totaal elf maal.

JHWH mij gegeven heeft, zijn tot tekenen en tot uitbeeldingen in Israël. Als de dreiging van het oprukkende Assur alsmat toeneemt, zit er namelijk maar een ding op: *Pak het getuigenis in, verzegel de Torah in mijn leerlingen* (8:16). En zo, wachtend op JHWH, geconcentreerd rond de Torah, maken zij duidelijk waarin de toekomst van heel het volk gelegen is: *Tot de Torah, tot het getuigenis! Spreken zij niet volgens dat woord, dan is er voor hem geen dageraad* (8:20). Ik kom op deze tekst nog terug bij de bespreking van 50: 4-11, waar de knecht opvallend genoeg een *leerling* genoemd wordt. Nu gaat het me om de waarneming dat het kleine collectief van de profeet en zijn leerlingen hier als *teken en uitbeelding*, inderdaad als *pars pro toto*, staat voor het volk, namelijk Israël. Des te meer valt op dat de profeet in die andere tekst waar hij een *תּוֹפֵת אֱלֹהִים* genoemd wordt, in 20: 1-6, staat voor Egypte. Ik noemde al dat de tekenhandeling verbondenheid uitdrukt: de profeet ondervindt datgene wat hij te zeggen heeft, aan den lijve, hij ondergaat het woord zelf. Daardoor wordt duidelijk dat hij niet alleen als een tegenover op afstand van de hoorders staat, maar dat hij er solidair deel van uitmaakt, ja dat hij het *is*. En nu geven deze twee besproken teksten in hun samenhang aan dat die verbondenheid en solidariteit Israël geldt én de gojim.

Tenslotte, concluderend: het is het woord *עֶבֶד*, dat ons tot deze waarnemingen en reflecties bracht. Het is opmerkelijk dat de profeet juist in 20:3, waar het zo nadrukkelijk gaat om de representatieve rol niet alleen ten opzichte van Israël, maar ook ten opzichte van de gojim, knecht van JHWH genoemd wordt. Dat legt m.i. een duidelijke verbinding met de knecht, zoals deze in 41:8 op de bühne komt. De knecht wordt in 40-55 nergens profeet genoemd, zowel het woord *נְבִיא*, *profeet*, als de naam Jesaja komen na 39 niet meer voor, maar we kunnen stellen dat de knecht via de hier getekende verbindingslijn in ieder geval met deze profetische eigenschap bekleed wordt, namelijk op zo'n manier representant te zijn⁴⁶⁷. We zullen zien dat deze lijn nog op verschillende momenten aan de oppervlakte komt. Misschien zou je kunnen zeggen dat de knecht, zoals die in Jesaja 40-55 op het toneel verschijnt, iets van die 'bibliodramatische' rol overneemt die Jesaja ben Amoz speelt en die Jeremia en Ezechiël zo veelvuldig spelen: dat deze ene gestalte een *teken*, maar vooral ook *uitbeelding* is van datgene wat allen betreft.

III.2.3 De knecht van JHWH: Israël, Jakob, zaad van Abraham

III.2.3.1 De knecht Jakob die Israël genoemd wordt

Ik zet een volgende stap, nogmaals met Jesaja 41:8 als vertrekpunt, en vraag me af wat het wil zeggen dat het predicaat 'knecht' verbonden wordt met de namen van de aartsvaders. Op het

⁴⁶⁷ Om het met de termen van Henk Leene te zeggen: de (auto)collocaties maken deze isotopie zichtbaar. Tegelijk gaat het er niet om de knecht in Jesaja als 'de profeet' te identificeren, zoals wel is gebeurd. De knecht in 40-55 heeft verschillende profetische trekken, die we nog zullen tegenkomen; andersom worden de profeten in het algemeen ook wel als 'knechten van JHWH' aangeduid (zie o.a. 2 Kon. 17:13, Jer. 7:25, Amos 3:7). Maar zoals eerder met klem opgemerkt: de knecht in 40-55 gaat elke identificatie, ook die met de profeet als zodanig, te boven (zie hierover ook Beuken, *Jesaja, deel IIA*, 118-119).

eerste gezicht lijkt het wellicht alsof deze namen enkel geïjkte aanduidingen van het volk zijn, waarbij de veelgebruikte vorm van het parallelismus membrorum nu eenmaal vraagt om de afwisseling, maar bij nader inzien is er meer aan de hand. Ik begin met een blik op Jakob-Israël, over Abraham gaat de volgende subparagraaf, waarna ik in 2.3.3 een aantal conclusies zal trekken.

Het valt op dat Jesaja de namen Jakob en Israël veelvuldig in combinatie noemt: van de ongeveer 50 teksten in de gehele Tenach waarin de namen parallel voorkomen, is de helft in Jesaja te vinden.⁴⁶⁸ De volgorde is altijd Jakob-Israël, met als enige uitzondering... 41:8. Ik lees dat als een aanwijzing dat de bedoeling van de aanspraak op deze plaats is: Israël te definiëren. D.w.z. in de woorden waarmee het volk aangesproken wordt, wordt uitgedrukt *wie en wat het is*, namelijk ‘mijn knecht’, ‘Jakob die ik gekozen heb’ en ‘zaad van Abraham’. De namen zijn theologisch geladen, zoals de combinatie van de twee namen Jakob-Israël dat vervolgens op alle plaatsen is.⁴⁶⁹ De eerste keer in 40-55 dat de namen gezamenlijk voorkomen, is meteen daar waar het volk voor het eerst expliciet wordt aangesproken, in 40:27, de al genoemde tekst die onder woorden brengt wat de situatie van Jakob-Israël is, namelijk de crisis: *Waarom zeg jij, Jakob, en spreek jij, Israël: Verborgen is mijn weg voor JHWH, mijn recht gaat aan mijn God voorbij?*⁴⁷⁰ De aanspraak in 41:8 klinkt daar vervolgens tegenin, als een antwoord: het volk wordt bij zijn oorsprong teruggebracht.

Die oorsprong is het verhaal dat Genesis vertelt. Door dat verhaal als het ware opnieuw te vertellen, door bepaalde elementen daaruit naar voren te halen, worden de namen Jakob en Israël door Jesaja ingekleurd.⁴⁷¹ In twee perikopen in het bijzonder, 43:1 – 44:5 en 48: 1-11, wordt de Jakobgeschiedenis opgepakt, waarbij het vooral gaat om het noemen van de naam, het element dat de grote spanning beschrijft die in de Jakobcyclus van Genesis 25 tot 33 wordt opgebouwd, en wel dat hij de jongere van de tweeling is en toch de eersteling, dat hij de

⁴⁶⁸ Zie het overzicht van Berges, 157-158. Opvallend genoeg worden de namen na 49: 5-6 niet meer gezamenlijk, maar alleen nog los van elkaar genoemd.

⁴⁶⁹ Goldingay/Payne refereren aan de discussie over de vraag of de dubbele naam polemisch bedoeld is, in die zin dat die van toepassing zou zijn op een bepaalde historische groep (bijv. de Judese gemeenschap in de ballingschap) onder uitsluiting van een andere groep (bijv. de gemeenschap in Palestina of in het bijzonder de Samaritanen), maar ze voegen er terecht aan toe dat dat hier niet het punt is: ‘The prophet’s problem is that the community does not take its status sufficiently seriously. Second Isaiah wants them to see themselves as Jacob-Israel, not to the exclusion of other claimants to the title, but to the exclusion of other ways of seeing themselves [...]. And Second Isaiah wants them to see themselves as Jacob-Israel and really to mean it.’ (*Isaiah 40-55 Vol I*, 125-126). Mij lijkt dat de aanduiding van Israël als Jakob – immers de vader van de twaalf zonen – zo omvattend mogelijk gehoord moet worden (zo ook Berges, *Jesaja 40-48*, 276).

⁴⁷⁰ Zo Beuken in zijn commentaar bij 40:27: ‘Niet een modieuze voorliefde voor oude namen, maar de geloofscrisis door de val van Jeruzalem teweeggebracht en de indruk dat God zijn volk maar bleef verwerpen, vormden het geestelijk milieu dat deze dubbele naamgeving haar lading gaf.’

⁴⁷¹ Voor deze schets heb ik veel waardevols gevonden in het al genoemde, rijk gedocumenteerde artikel ‘Deutero-Isaiah’s Typological use of Jacob in the Portrayal of Israel’s National Renewal’ van Meira Polliack, die vele verbanden tussen Jesaja en Genesis boven water haalt, waarvan enkele misschien wat ver gezocht zijn (zo betwijfel ik of beschrijving van de bedreiging in Jes. 41: 11-12 een toespeling is op de achtervolging van Jakob door Laban in Gen. 31).

bedrieger is en toch de gezegende. Ik bespreek hier met name de eerste van de twee genoemde perikopen, Jesaja 43-44⁴⁷², die inzet met de bekende tekst:

Maar nu, zo zegt JHWH,
die jou scheidt, Jakob, die jou vormt, Israël:
Vrees niet! Ja, ik heb je gelost,
ik heb [je] bij je naam geroepen, van mij ben jij.
Ja, steek je over door water: ik ben met je,
door de rivieren: ze overstroomden je niet.
Ja, ga je door vuur: je wordt niet verzengd,
de vlam zal je niet verbranden. (43: 1-2)

Het water en het vuur staan hier vast en zeker voor het gevaar in zijn totaliteit⁴⁷³, maar interessanter is wat er meer over te zeggen valt: het vuur blijkt in de verzen direct voorafgaand te staan voor het gericht van JHWH over het volk, dat de Torah niet wilde horen (42: 24-25); dat blijkt nu toch niet verzengend te zijn, Israël komt er veilig doorheen. Daarnaast wordt het water hier niet voor niets gepreciseerd met de woorden עבר, ‘oversteken’, en נְהַרְוֹת, ‘rivieren’, woorden die de ontknoping van de Jakobcyclus markeren (Genesis 31:21 en 32: 23-24)⁴⁷⁴. In Genesis 32 wordt verteld hoe Jakob de Jabbok oversteeft en de nacht door worstelt met de man die hem tenslotte zegent en hem daar een nieuwe naam geeft. *Jakob* (van עֶקֶב, ‘aan de hiel pakken, bedriegen’) wordt *Israël* (van שָׂרָה, ‘strijden, worstelen’).⁴⁷⁵ Als Jesaja 43:1 nu zegt: לִי־אָתָּה בְשֵׁמִי קָרָאתִי, *Ik heb je bij je naam geroepen, van mij ben jij*, dan is het deze geschiedenis die naar de voorgrond gehaald wordt: Jakob wordt bij de naam Israël geroepen en gaat daardoor JHWH toebehoren.⁴⁷⁶ Nu is het van belang om te zien dat de naam ‘Israël’ de naam ‘Jakob’ niet vervangt; integendeel, heel expliciet worden ze steeds in combinatie, parallel aan elkaar, genoemd.⁴⁷⁷ Dit wijst erop dat het om de dialectiek van de beide namen gaat en van datgene waar deze namen voor staan: Jakob is de bedrieger, degene die met een ontzetsende zegen gezegend is, Israël is de gekozenen, degene die met een (bevochten, maar) ontvangen

⁴⁷² Het is zeer interessant hoe in 48: 1-11 vele elementen uit 43-44 terugkomen; ik zal die in de voetnoten noteren. In 48 staat de verwijzing naar Jakob in het kader van het *nieuwe* dat JHWH op het punt staat aan zijn volk te doen: de zonde van het volk wordt weggedaan, de macht van Babel wordt gebroken, het volk kan met des te meer kracht opgeroepen worden de weg uit de ballingschap te aanvaarden (48: 20-22). Zie de vertaling en de uitleg van 48 door Henk Leene (*De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterokesaja*, 202-221), waarin ik mij zeer goed kan vinden.

⁴⁷³ Zo Beuken en Berges.

⁴⁷⁴ Vgl. 48:1: ...*uit het water van Juda zijn jullie uitgegaan*.

⁴⁷⁵ Zie het beknopte, maar zeer precieze commentaar op dit stuk van Deurloo, die erover opmerkt: ‘Dit zal hét culminerende verhaal uit zijn [i.e. Jakobs, MV] geschiedenis worden, zoals Genesis 22 dat was in de Abrahamcyclus.’ (*Genesis. Verklaring van een bijbelgedeelte*, Kampen 1999², 151.)

⁴⁷⁶ Polliack (idem, 84-86) en Berges wijzen bovendien terecht op de twee zinnen *Vrees niet* en *Ik zal met je zijn*, die eveneens een grote rol spelen in de Jakobcyclus in Genesis (Gen. 28:15, 31:3, 35:3, 46: 3-4).

⁴⁷⁷ Zoals overigens ook in Genesis valt waar te nemen. Na 32 worden de beide namen volop door elkaar gebruikt, op sommige plaatsen met nadruk parallel, zoals in 46:8 en 49:2.

zegen gezegend is. Jakob is hij van geboorte, Israël wordt hij door JHWH genoemd. Maar de tweede komt dus niet in de plaats van de eerste; het gaat niet om de oplossing, maar om de spanning, het verhaal dat de twee namen samen vertellen.

Deze spanning komt ook in het vervolg van deze perikoop aan het licht, wanneer we de gedeelten 43: 22-28 en 44: 1-5 in hun onderlinge samenhang lezen.⁴⁷⁸ Het eerste is een uiterst kritisch stuk dat de schuld van het volk en die van Jakob op elkaar legt: אֲבִיךָ הָרִאשׁוֹן הַזֶּה, *je eerste vader heeft gezondigd* (43:27).⁴⁷⁹ Het tweede gedeelte 44: 1-5 laat echter meteen de andere kant van het verhaal horen:

Maar nu, hoor, Jakob mijn knecht,
 en Israël, die ik gekozen heb,
 zo zegt JHWH, die jou maakt,
 die jou vormt⁴⁸⁰ – van de schoot af aan help ik je –:
 Vrees niet, mijn knecht Jakob,
 en Jesjurun⁴⁸¹, die ik gekozen heb. (44: 1-2)

Door heel de onbetrouwbaarheid van het volk heen is er de betrouwbaarheid van JHWH: van de moederschoot af aan⁴⁸² is deze God kiezend, makend, vormend en helpend aanwezig. Het verhaal van Jakob-Israël is het verhaal van deze dialectiek. En dit is dan ook het verhaal van de knecht: niet voor niets wordt de rol van de knecht hier wederom nadrukkelijk met de naam Jakob-Israël verbonden. Als we kortom vragen wie de knecht is, dan is het antwoord om te

⁴⁷⁸ Zie M. Prudký, 'Jesaja 44: 1-5 als Predigttext zu Pfingstsonntag', in: J.W. Dyk/P.J. van Midden e.a. (red.), *Unless some one guide me...* FS for Karel A. Deurloo, Maastricht 2001 (ACEBT.S 2), 137-147, die overtuigend laat zien dat 44: 1-5 alleen in zijn samenhang en contrast met 43: 22-28 verstaan kan worden.

⁴⁷⁹ Daarbij wijst het woord הָרִאשׁוֹן niet het begin in de tijd aan – de letterlijke 'eerste vader' zou immers Abraham zijn –, maar het inhoudelijk beginsel, het pijnlijke principe zonde (zo ook Berges en Goldingay/Payne). Ook in 48 is er deze kritische blik op Jakob: *...omdat ik wist dat je hard bent, een gestaalde spier je nek, en je voorhoofd van koper...* (48:4); hier is het zeldzame woord גִּירָה een duidelijke verwijzing naar Gen. 32:33, waa het gaat over de spier die de kinderen van Israël niet eten, omdat JHWH Jakob daar geslagen heeft.

⁴⁸⁰ Zoals ook in 43:1 vertaal ik de participia, עֹשֶׂה וְיֹצֵר, met een presens, zie de opmerking bij de vertaling van 41:4. JHWH is niet zozeer degene die Jakob-Israël ooit schiep en niet in statische zin diens 'schepper', maar is degene die hier en nu, in de dynamiek van de geschiedenis, zijn volk maakt tot wat het is.

⁴⁸¹ יֵשׁוּרֻן (alleen hier en in Deut. 32:15, 33:5 en 33:26) komt van de stam יִשָּׁר, 'recht/effen zijn' en contrasteert in betekenis dan ook mooi met יַעֲקֹב, de 'hielenlichter'. In 40: 3-4 staan de twee stammen ook tegenover elkaar, waar het gaat om het het recht maken van het bedriegelijk-oneffen pad (zie de waarnemingen van Berges over 44:2).

⁴⁸² Ook het woord גִּבְטָה, *van de schoot af aan*, legt een verbinding met de Jakobverhalen uit Genesis. Klonken in 43: 1-2 woorden die naar het slot ervan verwezen, het woord בִּטָּן, brengt de hoorder bij het begin, de zwangerschap van de tweeling, waarover Rebekka te horen krijgt: *Twee naties zijn in je schoot* (Genesis 25:23, nogmaals in 25:24). Zie hierover uitgebreid Polliack, idem, 92-93. Overigens staat tegenover de hulp van JHWH die hier genoemd wordt, in 48 Jakobs bedriegelijkheid: ook die is *van de moederschoot af aan* (48:8). Meer hierover in het volgende hoofdstuk, bij de bespreking van 49:1 (II.3.1.4).

beginnen: Jakob-Israël. Namen die, zoals ik aan het begin van deze paragraaf al zei, allerm minst als chiffr e of symbool gebruikt worden, enkel om het volk mee aan te duiden, maar die het verhaal van Jakob-Israël in herinnering roepen als het verhaal van het volk.

Het vervolg van de tekst blijkt echter nog een stap verder te gaan dan deze identificatie en stelt de vraag: wie zijn er bedoeld als het gaat om het volk, Jakob-Israël, wie kunnen zich daartoe rekenen? Heel opmerkelijk is het – en voor mijn thema van groot belang – hoe nu die vraag beantwoord wordt, namelijk met openheid. De zaak komt aan de orde, maar wordt niet vastgelegd, integendeel. De tekst vervolgt: *Ik giet mijn geest uit op jouw zaad, mijn zegen op wat van jou uitgaat...* (44:3) Jakobs zaad, al wat van hem uitgaat, wat aan hem ontspruit, d.w.z. de toekomst van Israël⁴⁸³, daarover wordt nu gezegd:

De een zegt: van JHWH ben ik!
de ander roept met de naam Jakob,
een ander schrijft op zijn hand: van JHWH!
en met de naam Israël onderscheidt hij. (44:5)

De zin correspondeert met 43:1: *Vrees niet... ik heb [je] bij je naam geroepen, van mij ben jij.* Ook hier gaat het over het noemen van de naam, ook hier klinkt Genesis 32 mee; maar nu is het niet JHWH die de mens bij de naam roept en hem zich zo toe-eigent (לִי-אֶתָהּ), hier zijn het de mensen die zichzelf en elkaar de nieuwe naam toeroepen en zelf in de nabijheid van JHWH gaan staan (לִי-הָיָה אָנִי). En nogmaals, wat daarbij zo opvalt, is de openheid, reeds in de formulering, die ik hier met opzet even zo letterlijk mogelijk heb weergegeven: de uitdrukking קָרָא בְשֵׁם ('iemand noemen bij de naam...')⁴⁸⁴ en de stam כָּנָה ('iemand onderscheiden, een erenaam of bijnaam geven')⁴⁸⁵ vragen immers beide om een object, maar dat staat er niet. Hier wordt in het midden gelaten of men zichzelf met die nieuwe naam noemt, of een ander, dus over wie het hier gaat. En dat is, denk ik, precies de bedoeling. Het is typerend voor veel exegese dat men open plekken in de teksten niet laat staan en al te gauw invult; zo zou dit vers op proselieten slaan⁴⁸⁶, of op die enkelingen onder de ballingen die, anders dan anderen, de

⁴⁸³ Dezelfde woorden klinken wederom in 48: *Je zaad (זַרְעֶךָ) zal even talrijk zijn als het zand, wie uit je buik uitgaan (צִצְצֹנָאִים), zullen zijn als de korrels ervan* (48:19).

⁴⁸⁴ De uitdrukking komt voor waar het gaat om het 'uitroepen van de naam JHWH', zoals in Gen. 4:26 en 12:8, zo ook in Jesaja 41:25. Verder gaat het in Jesaja echter om het noemen van een bepaalde naam, zoals in 43:1 en 7. Vgl. 40:26, 45:3 en 4 en 48:1. Polliack is van mening dat Jesaja de uitdrukking gebruikt juist om te verwijzen naar het noemen van de nieuwe naam van Jakob in Genesis: 'The significance of this change in the name of Israel's eponymic father [...] could not have escaped Deutero-Isaiah's audience. In my opinion, the prophet alludes to this change when he refers to God's calling of Jacob-Israel by name, using the figure of speech קָרָא בְשֵׁם in chs. 43 and 48.' (idem, 90).

⁴⁸⁵ Tweemaal in Job 32: 21-22, waar de vertaling 'vleien' passend zou kunnen zijn; verder alleen hier en in 45:4, waar tegen Kores gezegd wordt: *Omwill e van mijn knecht Jakob en Israël, mijn gekozene, heb ik je bij je naam geroepen en onderscheid ik jou, hoewel je mij niet kende...*

⁴⁸⁶ Aldus Beuken over dit vers.

geloofsbeslissing nemen om tot de God van Israël terug te keren.⁴⁸⁷ Op deze manier wordt de tekst echter beperkend gelezen, omdat die een bepaalde groep, onder uitsluiting dus van andere, op het oog zou hebben. M.i. is het tegenovergestelde aan de orde; het gaat hier juist om het wonderlijke aanhaken van ‘deze en gene’ (הַזֶּה ... הַזֶּה ... הַזֶּה), wie het ook maar zijn.⁴⁸⁸ De namen Jakob en Israël blijken ineens van toepassing te kunnen zijn op ‘anderen’; mensen die zo niet heetten, blijken toch zo genoemd te kunnen worden. De tekst is niet beperkend, maar uitbreidend, hij sluit niet uit, maar opent.

III.2.3.2 De knecht en de toekomst van Abraham

Terug naar 41:8, waar Israël gepresenteerd wordt als de knecht van JHWH, en waar andersom de rol van de knecht verbonden wordt aan de namen Jakob en Israël. Daarmee is echter nog niet alles gezegd, ten derde valt dan namelijk nog de naam Abraham: *Maar jij! Israël, mijn knecht, Jakob, jij bent het die ik gekozen heb, zaad van Abraham, mijn geliefde...* Dit valt op, alleen al door het feit dat Abraham in de profetische literatuur maar weinig genoemd wordt.⁴⁸⁹ Het effect van het tricolon is bovendien dat er een beweging in de zin komt, een dynamiek waarbij de meeste nadruk op het derde lid valt, hier dus op de aanspraak ‘zaad van Abraham, mijn geliefde’.⁴⁹⁰ De vraag is: met welk doel wordt de aartsvader hier zo nadrukkelijk bij name genoemd? Het antwoord is wederom: om zijn verhaal voor het volk te actualiseren. Op het moment dat de naam Abraham valt, wordt zijn verhaal wakker geroepen om in het heden te gaan spreken.

Twee hoofdmomenten uit dat verhaal worden meteen in 41: 8-9 aangeraakt, als er staat: *...zaad van Abraham, mijn geliefde, jij bent het die ik heb gegrepen van de einden van de aarde; van haar uithoeken heb ik je geroepen.* We zagen al dat in het gehele gedeelte 41: 1-16 de

⁴⁸⁷ Aldus Berges, die veel nadruk legt op deze persoonlijke beslissing: ‘Jeder muss sich persönlich zu JHWH (V 5a.c) und zu Jakob/Israel (V 5b.d) bekennen.’ (*Jesaja 40-48*, 323, vgl. 317). De belofte van toekomst is volgens hem dan ook alleen van toepassing op wie deze aanvaarden, maar de voorwaardelijkheid die Berges noemt, is in de tekst werkelijk niet te vinden.

⁴⁸⁸ Ik sluit hiermee aan bij het genoemde artikel ‘Jesaja 44: 1-5 als Predigttext zu Pfingstsonntag’ van Martin Prudký. Hij schrijft dat de perikoop bij uitstek geschikt is als preektekst voor Pinksteren, juist vanwege de openheid en universaliteit, maar wijst tegelijk op de valkuil dat de tekst op een bepaalde groep van toepassing wordt geacht, zoals proselieten of zelfs de christelijke kerk. Tegenover deze opvatting stelt hij dat de tekst gaat over de ongedachte toekomst die het volk in nood aangezegd wordt. Daarbij noteert hij zeer terecht dat de belofte dan wel als belofte moet blijven staan: ‘Soll eine Verheißungslesung am Pfingstsonntag durch eine “Erfüllung” ergänzt werden, dann kann die eigentliche Botschaft nicht aus dem vorgelesenen Predigttext abgeleitet werden.’ (146).

⁴⁸⁹ In Jesaja: 29:22, 41:8, 51:2 en 63:16. Verder in de ‘achterste’ Profeten: Jer. 33:26, Ez. 33:24 en Micha 7:20.

⁴⁹⁰ Zo Beuken en Goldingay/Payne. Goldingay noteert hierover bovendien in het artikel “‘You Are Abraham’s Offspring, my Friend’”. Abraham in Isaiah 41’, in: R.S. Hess e.a. (red.), *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50*, Grand Rapids 1994², 29-54: ‘The reference to Abraham in this unexpected third colon of verse 9 [sic] may bring the hearers up short in giving them a new, less familiar way of looking at themselves. They are Abraham’s offspring, and therefore the heirs of promises that go behind the existence of Jacob-Israel [...] and provide new foundations for their self-understanding.’ (41)

afzondering van Israël vanuit de gojim een groot thema is. Precies daarvoor staat nu ook de naam Abraham, getuige Genesis 12:1: *JHWH zei tot Abraham: Ga, jij, uit je land, uit waar je verwekt bent, uit je vaderhuis...* Abraham wordt uit het oude-en-vertrouwde geroepen, dat is het eerste. Het tweede, daaraan gelijk, is dat hij niet alleen *uit het verleden* wordt weggeroepen, maar dat hij zo op een weg *naar de toekomst toe* wordt gezet. Daarvoor staat in 41:8 het woord זָרַע, ‘zaad’, dat we ook in de vorige paragraaf al tegenkwamen, het woord dat in Genesis gebruikt wordt in de context van de belofte van de toekomst, de belofte van het nageslacht dat het land zal bewonen.⁴⁹¹ Als de knecht met ‘zaad van Abraham’ wordt aangesproken, dan wordt hij met die toekomst geïdentificeerd. Wil zeggen, het volk dat in ballingschap is in Babel, wordt verbonden met het verhaal van Abraham, die juist vanuit Ur van de Chaldeeën en later vanuit Haran – zie Genesis 11: 27-32, waar het in bedekte termen om het gehele babylonische rijk gaat⁴⁹² – op weg gaat naar het land van belofte.⁴⁹³

Wanneer we het spoor van de naam Abraham volgen, komen we uit bij 51: 1-5, waar zijn verhaal nogmaals aangehaald en een aantal thema’s verder uitgewerkt wordt. Een tekst om onder de loep te nemen⁴⁹⁴:

Hoor naar mij, jullie die gerechtigheid volgen,
 jullie die JHWH zoeken,
 aanschouw de rots [waaruit] jullie gehouwen zijn
 en de holte van de put [waaruit] jullie uitgegraven zijn.
 Aanschouw Abraham, jullie vader,
 en Sarah, zij brengt jullie met barens geschreeuw voort;
 ja, als eenling heb ik hem geroepen,
 ik zegen hem en maak hem talrijk. (51: 1-2)

De verwijzing naar ‘Abraham, jullie vader’ staat hier in de context van een oproep aan het adres van het volk: *Hoor... aanschouw... aanschouw...* In 41: 8-9 worden de knecht en de toekomst van Abraham zoals gezegd met elkaar geïdentificeerd; een identificatie die door de aanspraak

⁴⁹¹ O.a. in Genesis 12:7, 13: 15-16, 15: 3-5, 17: 7-10 en 22: 17-18.

⁴⁹² Zo Deurloo: ‘Ur in het zuidoosten en Haran in het noordwesten markeren het hele Tweestromenland. Door aan Ur toe te voegen “der Chaldeeën” (=Neobabyloniërs!) wordt de gedachte aan de plek van Israëls ballingschap opgeroepen.’ (*Genesis*, 90).

⁴⁹³ H.G.M. Williamson meent dat de verwijzing naar Abraham in Jesaja met name als doel heeft om de identiteit van de gemeenschap van ballingen opnieuw te definiëren en te bevestigen: ‘It thus seems that these two references in Isaiah 40-55 have the same element of the promise to Abraham uppermost in mind, and that is the one of a large family [...] the maintenance of their community as a cohesive unit in the face of all the pressures to assimilate and hence to disappear from history...’ (‘Abraham in Exile’, in: S.A. Hunt (red.), *Perspectives on Our Father Abraham. Essays in Honor of Marvin R. Wilson*, Grand Rapids/Cambridge 2010, 68-78, citaat op 77-78.) Het gaat m.i. echter niet alleen om een identiteitsstichtende naam, maar om het verhaal dat die naam meebrengt, dat in dit geval gaat over een roeping die in beweging brengt. Bovendien hangt juist het begrip identiteit in het geval van Abrahams nakomelingen aan een zijden draad, de oorsprong is immers een onmogelijkheid.

⁴⁹⁴ De twee andere plaatsen in Jesaja waar Abraham genoemd wordt, 29:22 en 63:16, laat ik hier, hoewel zeer interessant, onbesproken.

met ‘jij, zaad van Abraham’ als werkelijkheid gepresenteerd wordt. Hier komt nu een ander aspect van de zaak aan de orde, namelijk de parenese dat het volk zich die identiteit nu ook te binnen moet brengen. Het volk in de ballingschap wordt nu aangespoord om zelf daadwerkelijk terug te grijpen op het verhaal van Abraham. Deze perikoop blijkt de opmaat te zijn tot een lang en indringend gedeelte (Jesaja 51-52) waarin het volk wordt opgeroepen wakker te worden en op te staan om tenslotte uit de ballingschap weg te trekken. Wil het volk de uitweg uit de ballingschap vinden, dan moet de eerste stap kennelijk een herbezinning op de oorsprong van het eigen bestaan zijn, een letterlijk ‘herbronnen’, want daarvoor staat het beeld van Abraham als rots en, parallel daaraan, Sarah als put: aartsvader en -moeder zijn als de plek in de rotsbodem waar een waterbron wordt uitgegraven.⁴⁹⁵ Een bijzondere beeldspraak, die niet alleen Abraham en Sarah als oorsprong van het volk aanwijst, maar bovendien refereert aan de onmogelijkheid daarvan. Als er gezegd wordt: je bent aan Abraham en Sarah ontsproten zoals er water in de woestijn gevonden wordt, dan klinkt ook het grote thema van de onvruchtbaarheid van de aartsmoeders mee. De vermelding van Sarah valt nog meer op dan die van Abraham: buiten Genesis wordt zij alleen op deze plaats bij name genoemd. Dit zal de reden zijn: het feit dat zij de moeder van Israël is, maar dan wel de onmogelijke moeder. In 49:21 en in 54:1 vallen de woorden die dat bij uitstek beschrijven: גַּלְמוֹדָה, dat ‘dor, hard als steen’ betekent en in die zin ‘onvruchtbaar’⁴⁹⁶, en עֵקְרָה, dat in Genesis gebruikt wordt om de onvruchtbaarheid van Sarah (11:30), Rebekka (25:21) en Rachel (29:31) te benoemen⁴⁹⁷. Zowel in 49 als in 54 wordt Vrouwe Sion aangesproken en op de grote wending gewezen: ze was onvruchtbaar, nu kan ze zich erover verwonderen dat haar tent ineens te klein is voor de hele kinderschare (49:20, 54:2): *En je zegt in je hart: Wie heeft mij dezen gebaard...?* (49:21) Zo wordt het verhaal uit Genesis opgepakt en naar de tegenwoordige tijd vertaald: zij die door verwoesting en ballingschap ‘onvruchtbaar’ (עֵקְרָה גַּלְמוֹדָה) was, blijkt ineens toekomst te hebben. Een detail in 51:2 onderstreept nog eens dat het om de actualiteit van het aloude verhaal gaat, het valt namelijk op dat het werkwoord חִיל (pi‘el), ‘met barensgechreeuw voortbrengen’, in een opvallende *yiqtol*-vorm staat, die het gebeuren op de voorgrond plaatst.⁴⁹⁸ Zo wordt het volk aangesproken op het feit dat het zijn oorsprong in Sarah heeft; en dat dat begin niet in een ver verleden ligt, maar in het heden geldt.

⁴⁹⁵ Zie J.G. Janzen, ‘Rivers in the Desert of Abraham and Sarah and Zion (Isaiah 51:1-3)’, in: HAR 10 (1986), 139-155, die de suggestie doet dat 51:1cd een ‘mini-narrative’ is, die in een paar woorden vertelt hoe er eerst een gang wordt uitgehouwen in een rots, waarna er een put kan worden uitgegraven om tenslotte het grondwater te vinden (147).

⁴⁹⁶ Het komt alleen hier voor en in Job 3:7, 15:34 en 30:3. Ook Janzen wijst op de verbinding tussen 51: 1-3 en 49:21 (idem, 141).

⁴⁹⁷ Verder o.a. nog in Ri. 13: 2-3, in de context van de geboorte van Simson en in 1 Sam. 2:5, in het loflied van Hannah; in Jesaja alleen hier.

⁴⁹⁸ Zie de aantekening van Berges: ‘Es gibt keinen Grund, das Imperfekt (*yiqtol*) תַּחֲלוּלְכֶם. “sie [= Sara] bringt euch hervor” nicht präsentisch zu übersetzen; ebenso LXX ὠδίνουσαν ὑμᾶς (Partizip präsentis aktiv). Die Berufung Abrahams ist Grundlage und Garantie für eine bleibende Segens- und Mehrungszusage.’ (Jesaja 49-54, 85)

Om deze dingen nu op 41:8 te betrekken: als de knecht daar ‘zaad van Abraham’ genoemd wordt, dan gaat het niet over afkomst in de natuurlijke, biologische zin, maar over een wonder, en wel een wonder dat zich afspeelt in de actualiteit van het aangesproken volk.

Na de verwijzing naar Sarah komt de tekst in 51:2 op Abraham terug: *als eenling heb ik hem geroepen, ik zegen hem en maak hem talrijk*. Zo wordt ook hier op Genesis 12 teruggegrepen, waar Abraham wordt geroepen en de zegen toegezegd krijgt, met dien verstande dat de particulariteit van Abrahams roeping nu nog onderstreept wordt: אֶחָד, alleen deze ene⁴⁹⁹! De nadrukkelijk aparte positie ten opzichte van de gojim blijkt een rode draad te zijn in heel Jesaja’s spreken over Abraham en zijn ‘zaad’. Het vervolg van de tekst brengt echter meteen onder woorden dat deze afzondering niet omwille van zichzelf is, maar dat deze ten dienste staat van de naties:

Heb aandacht voor mij, mijn volk,
 mijn natie⁵⁰⁰, neig je oor tot mij:
 ja, Torah gaat uit bij mij vandaan
 en mijn recht breng ik in beweging⁵⁰¹ tot een licht voor de volken.
 Nabij is mijn gerechtigheid,
 uitgegaan is mijn bevrijding,
 mijn armen richten de volken;
 op mij hopen de kustlanden,
 op mijn arm wachten ze. (51: 4-5)

Ook dit is een aspect dat kennelijk met klem onder de aandacht van het volk gebracht moet worden, blijkens de imperatieven, waarmee de reeks uit 51: 1-2 wordt voortgezet: *Heb aandacht... neig je oor tot mij...* De Torah, dat document van recht (מִשְׁפָּט), gerechtigheid (צְדָקָה) en bevrijding (יִשׁוּעַ), dat dit specifieke volk, de kinderen van Abraham, zozeer typeert, komt in beweging om uit te gaan (יֵצֵא) tot aan de kustlanden. Het in de Torah beschreven recht zal een licht voor de volken zijn: אֹרֶךְ עַמִּים. Ik kom over deze uitdrukking nog uitgebreider te spreken bij de behandeling van de perikopen uit 42 en 49, waar de knecht het is die een licht voor de naties (אֹרֶךְ גּוֹיִם) genoemd wordt. Hier wil ik slechts alvast wijzen op het verschil juist met die teksten, het feit namelijk dat het hier in 51 gaat over een licht voor de volken (עַמִּים), terwijl het eerder, dus in 42 en 49, nog gaat over een licht voor de naties (גּוֹיִם). Er lijkt een woordspel

⁴⁹⁹ Goldingay/Payne noemen de mogelijkheid dat het woord hier niet op Abraham, maar op JHWH slaat, in de zin van Deut. 6:4, maar voegen er meteen aan toe: ‘But this seems oversubtle, and it is undermined by the succeeding invitation to the audience to link the “one” and the verb “make many”.’

⁵⁰⁰ Hier het woord לְאִמִּי (enkelvoud).

⁵⁰¹ אֶרְנִיעַ is een hif'il van רָנַע, maar die stam heeft verschillende betekenissen, waaronder enerzijds ‘tot rust brengen’ (zie Jes. 34:14) en anderzijds, wat bijna als het tegendeel klinkt, ‘plotseling doen’ (Jer. 49:19 en 50:44). NBG '51 vertaalt ‘stellen’, maar dat maakt het opvallende verschil met 42:4 onzichtbaar, HSV vertaalt ‘tot rust doen komen’, Koster: ‘opporren’, Oussoren: ‘beroeren’, Buber: ‘heranwinken’. Ik volg hier Beuken die de stam tot de grondbetekenis herleidt: ‘een algehele wijziging aanbrengen in de bestaande situatie’, wat de oorsprong is van zowel ‘tot rust brengen’ als ‘ineens doen’ (*Jesaja deel IIB*, 112).

gespeeld te worden met het woord עַם, dat op veel plaatsen – ook hier, in hetzelfde vers 51:4 – de aanduiding is voor het volk van JHWH, terwijl dan het woord גוֹיִם gebruikt wordt voor de ‘anderen’, de naties. Hier echter wordt het begrip עַם op de ‘anderen’ toegepast, waarmee die anderen dan ook meteen geen anderen meer zijn, maar omvat worden door dat woord dat nu juist eigenheid en verbond uitdrukt. Zo beweegt het woord zich van particulier naar universeel, waardoor in 51:6 ineens niet meer zo vaststaat wie er aangesproken worden met תּוֹרַתִּי בְּלִבָּם עַם, ‘volk met mijn Torah in jullie hart’.

Aldus gebeurt *en détail* wat in het geheel van de tekst aan de orde is: als we de gedeelten 51:1-3 en 4-5 op elkaar betrekken⁵⁰², dan wordt zichtbaar dat de unieke roeping van Abraham (אַבְרָהָם) het begin is van een beweging naar buiten toe, tot aan de ‘kustlanden’. Deze beweging brengt ons wederom bij Genesis 12, waar immers zozeer benadrukt wordt dat de toegezegde zegen niet alleen Abraham aangaat, maar dat die allen betreft: בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאָרֶץ (Gen 12:3b). Wkr>b.nIw>, *in jou zullen gezegend worden alle families van de aardbodem* (Genesis 12:3b). Omdat deze zin gerust een van de kroongetuigen van de pars pro toto-figuur genoemd mag worden, is het zinvol er een moment bij stil te staan, temeer omdat werkelijk een vraag is wat hier nu eigenlijk gezegd wordt. Twee grammaticale kwesties maken de zin om te beginnen tot een *crux interpretum*: de eerste vraag is wat precies de nif'al van de stam בִּרְךָ betekent. De vorm zou reflexief opgevat kunnen worden, zoals Buber/Rosenzweig doen: ‘Mit dir werden sich segnen alle Sippen des Bodens’, of zoals op een iets andere manier de Willibrordvertaling (1995) doet: ‘Om u zullen alle geslachten op aarde zich gezegend noemen’. Ik ga echter uit van de gewone passieve betekenis, vooral omdat uit de context toch wel zeer duidelijk blijkt dat de zegen van JHWH uitgaat en dat allereerst Abraham en vervolgens de families van de aardbodem die zegen ontvangen en ondergaan.⁵⁰³ Aan deze verhouding van subject en object, maar ook

⁵⁰² Zo betrek ik deze twee korte gedeelten sterker op elkaar dan Berges doet, die bij 51: 4-5 noteert: ‘Die Angesprochenen bleiben dieselben wie in der ersten Strophe [...]. Die Stoßrichtung hat sich jedoch geändert, denn nun steht nicht mehr das Verhältnis Gottes zu Israel im Mittelpunkt, sondern sein Verhältnis zu den Völkern.’ Ik zou zeggen dat de relatie van JHWH met Israël en die van JHWH met de naties niet alleen in elkaars verlengde liggen (‘nun nicht mehr... sondern...’), maar dat de eerste haar uitwerking vindt in de tweede, of andersom, dat de tweede in de eerste besloten ligt. Ook Roy Melugin gaat uit van een sterke connectie tussen de twee perikopen, hij merkt erbij op: ‘...Yahweh’s salvation [van Israël, MV] involves the incorporation of the peoples into Yahweh’s rule (51:4-6).’ (‘Israel and the Nations in Isaiah 40-55’, in: H.T.C. Sun, K.L. Eades e.a. (red.), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997, 249-264, citaat op 258.)

⁵⁰³ Ook in het recente grammaticale onderzoek komt men van de reflexieve, reciproke of mediale betekenis van deze nif'al terug. In zijn zeer gedetailleerde studie *Abraham, Blessing and the Nations. A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context* (BZAW 332), Berlin 2003 laat K.N. Grüneberg zien dat toch eigenlijk alleen de passieve vertaling in aanmerking komt (zie o.a. p. 65-66 en 180-182). Tot diezelfde conclusie komt B.J. Noonan, ‘Abraham, Blessing, and the Nations: a Reexamination of the Niphal and Hitpael of בִּרְךָ in the Patriarchal Narratives’, in: *Hebrew Studies* 51 (2010), 73-93. De tekst uit Gen. 12:3 komt op een aantal plaatsen terug, in 18:18 en 28:14 in dezelfde nif'al en in 22:18 en 26:4 in de hitpa'el. In de laatste twee teksten zou, aldus Grüneberg – maar op dit punt is hij voorzichtiger –, sprake kunnen zijn van een ‘speech action hitpael’, te vertalen met ‘van zegen spreken’. Hoe dan ook lijkt het mij van belang

aan de concreetheid van de beloofde zegen, deed de vertaling van de NBV uit 2004 m.i. werkelijk te kort: ‘Alle volken op aarde zullen wensen gezegend te worden als jij’. Het is dan ook verheugend dat de tekst in de herziening gewijzigd is: ‘In jou zullen alle volken op aarde gezegend worden’.⁵⁰⁴

De tweede kwestie is wat het wil zeggen dat allen gezegend zullen zijn *in* Abraham (אַבְרָהָם). Een mogelijkheid die wel genoemd wordt, is ‘met jou’, in de zin van ‘met het noemen van jouw naam’.⁵⁰⁵ In 12:3 lijkt mij dat niet aan de orde, omdat de zegen hier werkelijk en daadkrachtig beloofd wordt, waarbij die er niet afhankelijk van is of de intentie van mensen de juiste is en of ze Abrahams naam noemen of niet. Ook de weergave ‘door jou’ of ‘door middel van jou’ is geen optie, althans niet in die zin dat Abraham als intermediair optreedt en dat hij het door zijn handelen mogelijk maakt dat de zegen zijn weg vindt. Abraham is in het gebeuren zeker niet passief – de voorbede voor Sodom in Genesis 18 is daarvan een zeer sprekend voorbeeld – maar ook van Abrahams intentie en inzet kan het niet afhangen.⁵⁰⁶ Daarmee komen we terug bij de ‘letterlijke’ vertaling van אַבְרָהָם met ‘in jou’. Als de betekenis daarvan niet op het eerste gezicht duidelijk is, dan doet dat misschien wel des te meer recht aan de Hebreeuwse tekst, maar nu dan toch een poging. ‘In Abraham’ wil om te beginnen zeggen ‘met hem (mee)’: alle families van de aardbodem delen in de zegen die Abraham toegezegd wordt, zij zijn in zijn specifieke verhaal vervat. M.i. wordt dit niet als mogelijkheid of als wens, maar in hoge mate als werkelijkheid gepresenteerd: alle mensen overal zullen gezegend worden en dan ook gezegend zijn.⁵⁰⁷ Vervolgens wil ‘in Abraham’ ook zeggen ‘via hem’: het gaat niet buiten hem om, zegen

om de nif'al- en de hitpa'elvormen verschillend weer te geven; ook Grüneberg merkt op (177) dat als er een andere vorm gebruikt wordt, het toch haast wel zo moet zijn dat een nuance-verschuiving beoogd is. In alle voorlopigheid zou ik 22:18 en 26:4 vertalen met: *in jouw zaad zullen zich gezegend weten alle naties van de aarde* (met de Naardense Bijbel, die echter alleen 26:4 en niet ook 22:18 zo vertaalt!).

⁵⁰⁴ Verhelderend was de ‘vertaaldag’ van de Monshouwerstichting op 11 mei 2017, waarop J. van Dorp, oudtestamenticus bij het Nederlands Bijbelgenootschap, de problematiek en de keuze van de NBV (2004) toelichtte. Duidelijk werd in ieder geval dat deze – dus de vertaling: ‘wensen gezegend te worden’ – in een lange traditie staat, die teruggaat op o.a. de Leidse (1910) en de Utrechtse vertaling (1921). Zie ook zijn artikel ‘De zegen van Abram als revisie-probleem. Herziening van de vertaling van Genesis 12:3b’, in: *Met andere woorden* 36/2 (2017), 7-21, waarin de grammaticale kanten van de zaak uitgebreid aan de orde komen en de de herziening toegelicht wordt.

⁵⁰⁵ De vertaling van Buber/Rosenzweig lijkt dit te bedoelen. Zie ook de aantekening in de vertaling van de SHA (1999) bij 22:18 (maar daar gaat het dus over de hitpa'el-vorm): ‘...bedoeld wordt dat men elkaar zegent “met het noemen van jouw nageslacht”.’ Dit (anderen of zichzelf) zegenen met het noemen van een naam zou bedoeld kunnen zijn in Gen. 48:20; tevens wordt wel gewezen op Ruth 4: 11-12, waar de namen van Rachel, Lea en Tamar aangehaald worden om Boaz en Ruth voorspoed te wensen, maar het woord zegenen valt daar dan weer niet.

⁵⁰⁶ Zo ook Grüneberg, idem 187: ‘Bringing blessing to the nations is not a task laid upon Abraham/Israel, even if it is not independent of their conduct.’ In 22:18 wordt de zegen voor Abraham, zijn zaad en alle naties wel gekoppeld aan zijn gehoorzaamheid – *daarom, omdat je gehoord hebt naar mijn stem* – maar in 12:3 gaat de belofte nadrukkelijk aan alle doen en laten van Abraham vooraf.

⁵⁰⁷ Ik kan me goed vinden in de opmerking van Joep Dubbink, die in zijn verslag van de genoemde vertaaldag schrijft: ‘Zegen kan dan bijna verstaan worden op magische wijze – denk aan de zegen van Isaak voor Jakob, die niet herroepen kan worden of herhaald voor Esau, die werkt gewoon. Dat is niet een manier van spreken

is niet los van Abraham verkrijgbaar. De plek van het בְּיָדְךָ in de zin, meteen na het werkwoord, wijst erop dat de nadruk op dit punt ligt: ‘in jóu zullen gezegend worden...’ D.w.z. alleen via deze route komt het tot zegen voor allen. En, ‘in Abraham’ wil tenslotte zeggen ‘door hem’, en wel in die zin dat aan deze ene zichtbaar gemaakt wordt wat de bestemming voor allen is. Abrahams weg is exemplarisch, niet slechts als voorbeeld of als illustratie, maar als hét beeld van de weg van alle bewoners van de aardbodem.⁵⁰⁸

Tegelijk, dit alles gezegd hebbend, blijft toch nog onduidelijk hóe nu de zegen van die ene Abraham bij allen terechtkomt, hoe dit ‘delen in’ eruit ziet. Op dit punt kan de tekst uit Jesaja 51 wellicht verder helpen. Daar komt een aantal aspecten uit Genesis 12 terug, maar met andere woorden, die dan ook iets toevoegen en verduidelijken. Jesaja 51:4 spreekt van ‘licht voor de volken’, waarmee zonder meer een werkelijkheid bedoeld wordt, het licht *is* er immers en het is dé voorwaarde voor het leven van mensen altijd en overal (Genesis 1:3). Tegelijk wordt dat licht van meet af aan gekwalificeerd, namelijk als Torah, als recht en bevrijding, de dingen die specifiek ‘van Israël’ zijn, te beginnen bij Abraham. Maar wat Jesaja 51 nu met name duidelijk maakt, is dat deze werkelijkheid geen gegevenheid is, maar een gebeuren, een beweging. Dat specificum blijft niet waar het is, maar komt in beweging ($\text{לֵצֵאת רִגְלֵי$), vanaf dat ene vertrekpunt, totdat het overal is.

Zo helpt de tekst uit Jesaja 51 om voor ogen te krijgen hoe de verhouding van Abraham en ‘alle families van de aardbodem’ eruit ziet; en daarmee hoe de relatie van Israël en de gojim is; en daarmee hoe representatie werkt. Abraham wordt in Genesis neergezet inderdaad als pars pro toto-gestalte: hij wordt gezegend, aan hem wordt zichtbaar gemaakt wat zegen is, en zo zullen alle volken gezegend zijn, namelijk omdat zij ‘deel uitmaken van’ Abraham, bij zijn verhaal inbegrepen zijn. Jesaja voegt hier aan toe dat dit werkelijkheid is, maar niet ‘feitelijkheid’; het staat niet vast, maar is in beweging; het is komende.

III.2.3.3 Jakob, Abraham en de wisselwerking van representatie en identificatie

Het gaat in deze paragraaf om de vraag wat het wil zeggen dat de gestalte van de knecht in 41: 8-9 met de namen van de aartsvaders verbonden wordt. Om die vraag te beantwoorden volgde ik het spoor van de namen Jakob en Abraham in het boek Jesaja. Nu wil ik een aantal dingen op een rij zetten en conclusies trekken met het oog op het thema van de representatie.

Op grond van al het voorgaande meen ik te kunnen stellen dat Jesaja de knecht inderdaad naar voren schuift als representant: het collectief, het volk Israël, wordt aangesproken in het noemen van deze ene gestalte. Het blijft echter niet bij die vaststelling, die ene blijkt niet zomaar

die ons makkelijk afgaat. Zou het kunnen zijn, dat de NBV en de BGT en die hele lijn van vertalen (ook) uitingen zijn van secularisatie, en wel op deze manier: we kunnen ons het “mechanisme” van de zegen niet meer goed voorstellen, we kunnen niet aannemen dat er een “zegenverwekkende sfeer” om de gezegende heen hangt, en het model van “je zegenen met de naam van” heeft als voordeel dat je het kunt begrijpen.’ (<https://schriftelezing.nl/uploads/96.pdf>, geraadpleegd augustus 2021.)

⁵⁰⁸ Terecht schrijft Grüneberg, idem 188: ‘Hence it is seemingly not primarily by doing anything for the nations that Abraham/Israel are instruments of blessing. Rather their task is to be a model of Yhwh’s intentions, modelling both human behaviour with respect to Yhwh, and the gracious favour he wishes to bestow on humanity...’ Echter, als je het zo zegt, dan lijkt mij het woord ‘task’ niet het juiste.

in het algemeen, maar *op een bepaalde manier* het geheel te representeren, het begrip wordt met een bepaalde inhoud gevuld. In de vorige paragraaf zagen we al dat het begrip ‘knecht’ op zichzelf al een theologische lading meebrengt, vervolgens werden daar de namen van de aartsvaders aan toegevoegd, zeker niet enkel als versiering, maar om de knecht vanuit de verhalen van Jakob-Israël en Abraham en Sarah te verstaan. Ik vat samen: we zagen dat in de dubbelnaam Jakob-Israël de spanning van de gestolen, bevochten en uiteindelijk toch ontvangen zegen meeklinkt. Jakobs nieuwe naam wijst op die pijnlijke begenadiging. Zo wordt het verhaal van deze mens verteld en zo ook het verhaal van dit volk. Verrassend was het daarbij om te zien dat Jesaja openheid aanbrengt in de kwestie wie zich tot ‘Jakob-Israël’ kunnen rekenen, dat staat voor de profeet niet vast: ‘deze en gene’ zal zich de naam Jakob toe-eigenen, ‘die en die’ zullen zich bij JHWH opstellen (44:5).

Op eenzelfde manier wordt het verhaal van Abraham aangehaald door het noemen van zijn naam. Het gaat daarbij om te beginnen om het aspect van de beweging: zoals Abraham op weg gaat vanuit Ur en Haran, zo zal het volk uit de ballingschap trekken. Het verhaal wordt verteld en de belofte geldt. Daarom wordt de knecht, Israël, door de profeet aangesproken met ‘zaad van Abraham’: het gaat om de belofte, de toekomst. Die belofte geldt echter niet alleen voor Israël, explicieter nog dan bij Jakob wordt duidelijk gemaakt dat de belofte aan Abraham de gojim mede omvat. Via Jesaja 51: 1-5 kwam ik op de bekende tekst Genesis 12:3: *...in jou zullen gezegend worden alle families van de aardebodem*. Jesaja brengt ditzelfde nu met deze dynamiek onder woorden: *Torah gaat uit bij mij vandaan; mijn recht breng ik in beweging tot een licht voor de volken*.

Men zou kunnen zeggen dat er binnen de canon een ‘gesprek’ aan de gang is tussen Jesaja en Genesis: de verhalen van Abraham en Sarah en van Jakob-Israël worden opgepakt en verwerkt. Ze worden toegepast op de situatie van de ballingschap, met het oog op de bevrijding, de terugkeer uit de ballingschap. Hoe is deze samenhang nader te beschrijven? In het voorgaande kwamen we de term ‘typologie’ tegen. Het is m.i. zinvol hier nog een moment bij stil te staan, om vervolgens een iets andere route te kiezen. In haar grote artikel over Jesaja’s gebruik van de naam Jakob heeft Meira Polliack het over ‘inner-biblical typology’:

...inner-biblical typology is an interpretative method, that relates to certain characters or events as archetypes of characters or events that are conceived of as operating in a later time zone. [...] The personality of Jacob is aligned in this respect with that of his descendants, born of the twelve tribes of Israel.⁵⁰⁹

Voor de goede orde: met ‘typology’ bedoelt Polliack niet de methode uit de tijd van de vroegchristelijke exegese waarin Oude en Nieuwe Testament op allegorische wijze op elkaar betrokken worden, hoewel het wel iets zegt dat juist deze terminologie gebruikt wordt. Jesaja haalt, aldus Polliack, Jakob aan als identificatie-model: Jakobs nakomelingen kunnen zich in diens beeld en in de daarmee gegeven ‘symbols of struggle and transformation’⁵¹⁰ herkennen.

⁵⁰⁹ ‘Deutero-Isaiah’s Typological Use of Jacob’, 75-76; Polliack merkt op aan te haken bij de hermeneutiek van Michael Fishbane.

⁵¹⁰ Idem, 79.

Daarin schuilt voor de ballingen enerzijds een troost en anderzijds een appèl, namelijk om de situatie te boven te komen.

Hoewel ik bij Polliack, zoals wel gebleken is, zeer veel waardevolle waarnemingen gevonden heb, zie ik een bezwaar in deze benadering, namelijk dat het verhaal van resp. Jakob en Abraham uiteindelijk toch op afstand blijft, doordat er een historisch schema aan ten grondslag ligt: de aartsvaders als historische figuren, die ‘in a later time zone’ betekenis kunnen krijgen. Ik heb echter de indruk dat Jesaja de namen – en daarmee de verhalen – van Abraham en Jakob nog directer *present stelt*. Als de profeet zijn toeschouwers-hoorders-lezers met de naam Jakob aanspreekt, dan bedoelt hij niet dat men zich aan Jakob moet herinneren, dan bedoelt hij dat het volk in de huidige tijd Jakob *is*. M.i. wordt de Jakob-geschiedenis, zoals die in Genesis neergezet wordt, door Jesaja zo opgepakt en verteld dat die *geldt*, en wel geheel, niet enkel voor een deel of vanwege bepaalde aspecten die vanuit het verleden naar het heden ‘vertaald’ kunnen worden.

In Jesaja’s spreken over Abraham en Sarah zagen we nog iets anders gebeuren: hun verhaal werd op de bühne geroepen als representatief voor oorsprong en toekomst van het volk. Maar nu werd daar het appèl aan toegevoegd dat het volk zich met die representatieve geschiedenis ook moet *identificeren*. De reeks imperatieven in 51: 1-5 (*Hoor... aanschouw... aanschouw...*) heeft m.i. deze functie: om het volk met klem bij de oorsprongsgeschiedenis van Abraham en Sarah te bepalen. Er is kennelijk ruimte voor de beslissing van de toehoorder om iets te voltrekken door zich te identificeren. Hernemend wat ik in het vorige hoofdstuk schreef over Jesaja als dramatische tekst en over het ‘publiek’ dat daarbij komt kijken, stel ik vast dat dit is wat het genre van de profetische tekst toevoegt aan het genre van de narratio. In Genesis worden Abraham en Sarah gepresenteerd als pars pro toto; het publiek en daarmee ook deze subjectieve kant van de zaak, de identificatie, blijven impliciet. Doordat profetische poëzie echter het karakter van aanspraak heeft, is het publiek expliciet gegeven: primair als degene die in de tekst zelf aangesproken wordt, secundair als degene die daarmee bedoeld wordt en tertiair als degene die, waar en wanneer dan ook, de tekst ter hand neemt. Even expliciet is dan ook de kerygmatische kant van de zaak: als de aartsvadergeschiedenis representatief is, als die pars pro toto staat, identificeer je dan ook!

III.2.4 De knecht tegenover de naties

III.2.4.1 Afzondering en betrokkenheid

Voordat ik in de volgende hoofdstukken nader zal inzoomen op de rol van de knecht, zoals die in Jesaja 42, 49, 50 en 52-53 beschreven wordt, is er nog één aspect van de tekst in 41 dat om aandacht vraagt: als de knecht op de bühne komt, dan is dat in het kader van de spanningsvolle verhouding van Israël en de gojim. Ik vat samen waar ik in de eerste exegetische rondgang al op wees: meteen vanaf 40:1 worden Israël en de naties afwisselend aangesproken, waarbij gaandeweg duidelijk wordt dat de twee in oppositie staan. In 41: 8-10 wordt Israël met een hele reeks werkwoorden afgezonderd van de gojim: *...ik heb je heb gegrepen van de einden van de aarde, van haar uithoeken heb ik je geroepen* (9). Israël wordt echter niet alleen apart gezet,

maar blijkt even later in een strijd verwickeld te zijn: *...de mannen van je twist... de mannen van je aanvechting... de mannen van je strijd* (11-12). Dit ene volk bevindt zich temidden van de bedreigende machten. Bijzonder is dat Israël vervolgens, in 41: 14-16, wordt neergezet als het instrument van het oordeel: *Zie, ik heb je gesteld als een scherpe dorssled, nieuw, in bezit van dubbele snede; jij dorst bergen en maalt die fijn, heuvels stel je tot kaf* (15). Het is een felle beeldspraak. Het dorsen van het gemaaide graan staat weliswaar in de context van oogst en opbrengst, het beeld heeft daarmee vreugde en toekomst op het oog, maar het is toch niet te ontkennen dat het tegelijk een harde, zelfs gewelddadige kant heeft. De bergen en de heuvels zullen vlak gemaakt worden (zie 40: 3-4), d.w.z. de machten die de bevrijdende gang van JHWH belemmeren, worden overwonnen; de natiën die Israël in ballingschap houden, worden aan de kant gezet.⁵¹¹ Dat zal Israël ervaren, meer nog: daarbij zal Israël een actieve rol spelen.

Hiermee staat de relatie tussen de knecht en de gojim op scherp. Des te groter is de verrassing dat de knecht, wanneer deze opnieuw in beeld komt, een volstrekt geweldloze gestalte blijkt te zijn, die bovendien juist recht en licht voor de gojim op het oog heeft. Die tekst (42: 1-9) is voor het volgende hoofdstuk, maar deze wonderlijke wending zij vast benoemd. Deze zit overigens al verscholen in de uitdrukking die we een aantal keren tegenkwamen: de ‘einden van de aarde’, קְצוֹת הָאָרֶץ. De woordcombinatie komt in Jesaja 9 keer voor⁵¹² en betekent: het uiterste, dat toch niet buiten het bereik van JHWH ligt. Zo horen we in 40:28: *...voor altijd God is JHWH, die de eind van de aarde schept*. In 41 staat de term vooral voor de context van de naties, waaruit Jakob-Israël wordt weggehaald. Zoals Abraham uit het verre Ur/Haran wordt geroepen met het oog op een nieuwe bestemming, zo wordt er tegen de knecht Jakob-Israël gezegd: *ik heb je gegrepen vanaf de eind van de aarde*.⁵¹³ Maar nu wordt juist deze uitdrukking later – om precies te zijn de laatste drie keren dat deze voorkomt – ook gebruikt om de tegengestelde beweging aan te duiden. In 48:20 is het de jubelroep die tot aan alle grenzen moet klinken: *...doe die uitgaan tot het einde van de aarde* (עַרְבֵי-קְצֵה הָאָרֶץ), zeg: *JHWH heeft zijn knecht Jakob gelost!* En een aantal verzen later maakt JHWH zijn knecht tot een licht voor de naties: *...om mijn bevrijding te zijn tot aan het einde van de aarde* (קְצֵה-הָאָרֶץ, 49:6). Met andere woorden, de knecht wordt van de eind van de aarde weggeroepen, weg uit de beknelling, en wel om daar vervolgens als bevrijding weer naar toe gezonden te worden. Waar het vandaan komt, daar gaat het ook weer heen. De aparte positie van de knecht,

⁵¹¹ Zie wat Berges bij het beeld van de ‘bergen en heuvels’ in deze verzen noteert: ‘Sie symbolisieren jede Art des Widerstands gegen JHWHs Autorität und Geschichtslenkung, besonders dann, wenn er sich in Hochmut und Selbstüberschätzung äußert. [...] In V 15f. geht es um die Zerschlagung übermächtiger Gegner, die Jakob/Israel zuvor zum erbärmlichen Wurm degradierten.’

⁵¹² קְצֵה enkelvoud in 5:26, 42:10, 43:6, 48:20, 49:6 en 62:11, קְצוֹת, meervoud van קְצֵה in 40:28, 41: 5 en 9.

⁵¹³ Terecht merkt S.L. Stassen op dat de uitdrukking troost voor de ballingen betekent: ‘Die bedoeling van hierdie term moet juis in die onbegrensde van sy betekenis lê. [...] Veral in die Babiloniese ballingskap is dit vir die Jode ’n troos om te weet dat Jahwe selfs daar, in die sogenaamde beheerkring van Marduk, hulle weer kan gryp en terugroep na Palestina toe.’ (“Die eind van die aarde” in Jes. 40:28a, 41:5a, 41:9a’, in: *Journal for Semitics* 2/2 (1990), 191-202, citaat op 200).

zijn beweging *weg van* de einden van de aarde, blijkt nu juist *omwille van* de einden van de aarde te zijn.

III.2.4.2 Particulier en singulier

Aan deze waarnemingen t.a.v. de verhouding van Israël en de gojim voeg ik nog een reflectie toe. De knecht Jakob-Israël wordt in een bijzondere positie tegenover de naties geplaatst, zoals Abraham als eenling op een heel eigen weg gezet wordt. Maar om wat voor bijzonderheid gaat het hier? Om dat te preciseren maak ik graag gebruik van het onderscheid tussen particulariteit en singulariteit, zoals Rinse Reeling Brouwer het maakt.⁵¹⁴ Kort samengevat: het particuliere is de categorie die op zichzelf staat, maar wel vanuit het algemene te begrijpen is, zoals afzonderlijke delen toch samen een geheel vormen. Het singuliere echter is het onherleidbare dat vreemd staat ten opzichte van het geheel: ‘...het unieke maakt geen deel uit van het algemene, maar breekt erin binnen, het verschijnt zomaar en valt onder geen regel te vatten.’⁵¹⁵ Het verhaal van zowel Genesis als Jesaja over deze ene vertelt dat hij afgezonderd wordt om een heel eigen rol te gaan spelen, maar dat hij wel van huis uit deel uitmaakt van de mensenwereld. De uitspraak ‘*ik heb je gegrepen vanaf de einden van de aarde*’ drukt zo gezien bijzonderheid uit, maar ook verbondenheid. In die zin is deze ene letterlijk een ‘pars’, een deel van het geheel, en is de weg die hij gaat letterlijk particulier. Tegelijk is de weg van de knecht singulier, namelijk omdat deze ontspringt aan de aanspraak van JHWH. Doordat zijn roep de oorsprong van de hele beweging is, is deze uniek en onherleidbaar. We zagen hoe in Jesaja 41 alles hangt aan de relatie van de knecht met JHWH: *Maar jij! (יְהוָה) Israël, mijn knecht... Vrees niet, want ik (אֲנִי) ben met je; staar niet in het rond, want ik (אֲנִי) ben je God... (8-10).* Hierdoor komt het accent op het singuliere karakter van de knecht te liggen. Anders gezegd: singulariteit en particulariteit hangen hier zo met elkaar samen dat de eerste de oorsprong is van de tweede: de aanspraak van de volstrekt unieke God van Israël is de grond onder de particuliere weg die de knecht Jakob-Israël, zoals Abraham, gaat. Of andersom: zijn particuliere weg is verwijzing naar de singulariteit van JHWH.

Het is zinvol deze twee aspecten van elkaar te onderscheiden, omdat het particuliere en het singuliere anders in elkaar op dreigen te gaan. De bijzondere weg die de knecht gaat, valt niet samen met de roep van de God van Israël, die immers buiten elk denkkader valt; hij blijft onherleidbaar en kan daarmee ook niet aangewezen of vastgelegd worden, niet in Abraham, niet in de knecht Jakob-Israël. Anderzijds kunnen deze twee aspecten ook niet van elkaar losgemaakt worden. Abraham gaat niet de weg die hij gaat, als er niet de roep klinkt: *הֲלֹ-הֲלֹ, Ga, jij...* (Genesis 12:1), zoals ook de knecht in Jesaja niet is die hij is, als hij niet aangesproken wordt: *יְהוָה, Maar jij!* (41:8).⁵¹⁶

⁵¹⁴ In zijn oratie uit 2012 *Deze is een en enig*, beschreven in het tweede deel, zie II.4.1.6.

⁵¹⁵ Reeling Brouwer, *Deze is een en enig*, 5.

⁵¹⁶ Interessant is dat Genesis als het ware even met de gedachte speelt: wat gebeurt er als je de gang van Abraham en de roep van JHWH toch van elkaar losmaakt, als je de particuliere weg van deze mens los ziet van de singuliere aanspraak van deze God? Genesis 11: 27-32 laat daar iets van zien: Terach en zijn zonen gaan op eigen initiatief op weg, ze willen wel naar het land Kanaän, maar komen niet verder dan tot Haran.

Het is deze samenhang die ook de verhouding tot het universele bepaalt. We zagen dat de weg van de knecht Jakob-Israël-Abraham niet alleen een weg is van bijzonderheid en afzondering, maar dat die vervolgens ook een nieuwe toewending tot de gojim betekent. De particuliere weg van deze ene heeft universele strekking, een betekenis voor allen. In de verschillende teksten en thema's die ik tot nu toe besproken heb, lichtte dat al op; in de hierna volgende bespreking van de teksten over de knecht zal het ook nog zeer expliciet en uitvoerig aan de orde komen. Maar hier zij alvast deze korte, maar cruciale waarneming genoteerd, dat juist ook deze beweging 'terug' naar de einden van de aarde, dus deze universele strekking, gegrond is in de singulariteit van JHWH. Dat de knecht enerzijds afgezonderd wordt van allen en anderzijds vóór allen is, dat is niet te herleiden, maar ligt geheel in de exclusiviteit van JHWH.

Samenvatting

1. In Jesaja 41:8 wordt de knecht op het toneel geroepen. Het is het volk met de dubbelnaam Jakob-Israël dat zo aangesproken wordt. Kort gezegd, hier geldt: de knecht = Israël. Het woord 'knecht' als zodanig voegt echter een betekenislaag toe, waar het namelijk staat voor de relatie met JHWH. Het 'verhaal' van deze God met zijn volk klinkt erin mee: hij heeft zijn volk bevrijd uit de slavernij tot een nieuwe, andere dienstbaarheid. M.a.w. de knecht functioneert hier als metonymie: dit ene specifieke woord representeert het hele verhaal waar het onderdeel van uitmaakt.

2. Er is een tekstueel verband met Jesaja 20, waar de profeet zelf eveneens knecht van JHWH genoemd wordt, en wel in een context waarin hij *teken en uitbeelding*, אֹת וּמוֹפֵת, moet zijn: de profeet moet een teken-handeling voltrekken – hij moet als een slaaf naakt gaan –, waarmee hij niet alleen verwijst naar iets, maar waarmee hij een realiteit presentstelt door die in het klein te laten gebeuren. Ik noteerde daarbij het vermoeden dat de knecht in 40-55 in die zin met de profeet te vergelijken is dat hij de 'bibliodramatische' rol overneemt die Jesaja in 20 speelt (die ook bij andere profeten wel bekend is): dat hij een teken, maar vooral ook uitbeelding is van datgene wat allen betreft.

3. De knecht van JHWH is het volk Jakob-Israël. Die ene dubbelnaam staat voor het geheel, niet op de wijze van een symbool, maar door zijn verhaal zoals het in Genesis verteld wordt, op te roepen. Daarin gaat het om de spanning van zijn oude en zijn nieuwe naam, de grote wending, en de onvoorwaardelijke keuze van JHWH voor deze ene. Als we vervolgens doorvragen naar wie daarmee in Jesaja bedoeld zijn, wie daarbij inbegrepen zijn, dan is het antwoord om te beginnen: het volk in de crisis van de ballingschap. Het antwoord dat daar echter meteen op volgt, is: het volk dat niet vast te leggen is. Wie ermee geïdentificeerd kunnen worden, is open naar de toekomst toe. Mijns inziens een zeer belangrijk punt met het oog op de hoofdvraag: er zit openheid in de relatie tussen representant en gerepresenteerde. Wie er bedoeld wordt/worden, is niet strak omlijnd. Over pars pro toto gesproken, hier wordt het totum in de representatieverhouding nadrukkelijk niet 'vastgezet'.

4. Doordat de knecht vervolgens tevens met de naam Abraham verbonden wordt, wordt hij des te meer een representatieve gestalte: dat hij Abraham ‘heet’, markeert ook hier de verbinding met het verhaal van de aartsvader, die gezegend wordt opdat in hem allen gezegend zijn: in hem wordt zichtbaar wat allen – alle families van de aardbodem – aangaat. Zo wordt de knecht via Abraham op positieve wijze in verband gebracht óók met de wereld van de gojim. In de perikoop 51: 1-5 kregen we vervolgens voor ogen dat deze objectieve zaak, nl. van representatie, ook een subjectieve kant heeft, nl. die van de identificatie: er klinkt ook de parenese dat de hoorder zich ertoe zal zetten het verhaal op zichzelf te betrekken.

5. Er is sprake van een spanningsvolle relatie van de knecht en de gojim. Van oorsprong maakt het volk Jakob-Israël deel uit van het geheel van de volkerenwereld, maar het wordt daaruit weggeroepen om een eigen, *particuliere* weg te gaan. Dat het de roep van JHWH is die dit volk apart zet, geeft het tegelijk zijn unieke, *singuliere* karakter. Een geschiedenis die van meet af aan een *universele* scopus heeft. De intentie is namelijk dat de knecht niet apart zal blijven staan, maar dat er een nieuwe verbondenheid met de gojim zal zijn. Was het vertrekpunt dat Jakob-Israël werd weggeroepen ‘van de einden der aarde’, beoogd is dat bevrijding en licht naar de einden der aarde toe zullen gaan.

III.3 De knecht in relatie tot het volk, de naties en JHWH

III.3.1 De knecht in Jesaja 42 en 49

III.3.1.1 Werkvertaling van 42: 1-9

- 1 I Zie, mijn knecht, ik houd aan hem vast;
mijn gekozene, mijn ziel heeft welbehagen [in hem] gehad,
ik heb mijn geest op hem gegeven:
recht doet hij tot de naties uitgaan.
- 2 Hij schreeuwt niet, hij maakt geen ophef,
hij laat zijn stem buiten niet horen.
- 3 Een geknakt riet breekt hij niet,
een kwijnende vlaspit dooft hij niet uit;
tot waarheid⁵¹⁷ doet hij recht uitgaan.
- 4 Hij kwijnt niet en wordt niet geknakt⁵¹⁸,
toddat hij op de aarde recht heeft gesteld:
op zijn Torah wachten de kustlanden!
- 5 II Zo zegt dé god, JHWH,
die de hemelen scheidt en ze uitspant,
die de aarde smeedt⁵¹⁹ en wat van haar uitgaat,
die adem geeft aan het volk daarop,
geest aan wie op haar rondgaan:
- 6 Ik, JHWH, ik heb je geroepen in gerechtigheid,
ik grijp je bij je hand,
ik bewaar je
en geef je tot een verbond voor het volk,
tot een licht voor de naties:
- 7 om blinde ogen te openen,

⁵¹⁷ Betekenis van לִאֲמֵת, niet helemaal duidelijk: de vertaling ‘getrouw’, ‘betrouwbaar’ (Berges: ‘gewiss’) zegt iets over de wijze van het ‘doen uitgaan van het recht’, terwijl de hier gekozen vertaling ‘tot waarheid’ meer het doel ervan aanwijst, waarbij wellicht de bedoeling is uit te drukken dat de knecht het recht tot een werkelijkheid zal maken.

⁵¹⁸ Met o.a. Buber, Beuken en Berges ga ik uit van de variant יָרִיץ (impf. nif'al van רָצַץ, ‘knakken’, ook: ‘mishandelen’) in plaats van de vorm יָרִיץ (impf. qal van רָצַץ, ‘rennen’) van de MT. Dit om stilistische redenen: vanwege het herhalen ook van het ‘knakken-geknakt worden’, en omdat het ‘rennen’ m.i. een minder zinvolle toevoeging in de tekst is.

⁵¹⁹ Ptc. qal van רָקַע, ‘platstampen’ en ‘uitspreiden’ (zie ook 44:24 en Psalm 136:6), in 40:19 in de context van een (godenbeelden)smederij: ‘(met goud) beslaan’ (pi‘el).

- om⁵²⁰ de gebondene te doen uitgaan uit de kerker,
uit het gevanghuis wie zitten in het donker.
- 8 Ik ben JHWH, dat is mijn naam,
mijn eer geef ik aan geen ander,
noch mijn lofzang aan snijbeelden.
- 9 De eerste dingen, zie, ze zijn gekomen,
nieuwe dingen, ik meld [ze],
voordat ze uitspruiten, doe ik [ze] jullie horen.

III.3.1.2 Waarnemingen

Nadat de knecht in 41 op het toneel gekomen is, wordt hij in 42: 1-9 nader gekarakteriseerd⁵²¹. Een aantal thema's wordt hier neergezet en in 49: 1-6 nader uitgewerkt. Het is daarom zinvol deze twee gedeelten hier in hun samenhang te bespreken.

Om te beginnen de vaststelling dat de knecht hier niet meer bij name genoemd wordt. Alleen al daardoor lijkt het alsof hij verzelfstandigt tot een aparte gestalte en niet meer geheel samenvalt met Jakob-Israël, het volk. Hoe dat zit, is het thema van deze paragraaf. Maar voordat ik daarmee aan de slag ga, eerst een blik op de opbouw van dit gedeelte. De perikoop 42: 1-9 bestaat uit twee delen: de verzen 1-4 (I) en 5-9 (II).⁵²² In deel I is JHWH aan het woord en spreekt hij over zijn knecht; in II spreekt hij de knecht rechtstreeks aan. Dat gezegd hebbend valt op dat alle teksten in Jesaja 40-55 die over de knecht gaan, steeds een andere vorm hebben wat spreker en geadresseerde betreft: hier spreekt JHWH over en tot de knecht. In 49 spreekt de knecht zelf en in dialoog met JHWH. In 50 is de knecht nogmaals aan het woord, dan sprekend over JHWH, maar zonder een direct tegenover. In 52-53 tenslotte zijn het anderen die over de knecht spreken. Het is mijns inziens niet voor niets dat de serie met JHWH als spreker begint: het onderstreept dat hij in beginsel het subject is. Dat is waar deze tekst over gaat: JHWH maakt dat de knecht doet wat hij doet en is wie hij is. Dat geeft ook structuur aan de perikoop. Deel I opent met vier werkwoorden waarvan JHWH subject en de knecht object is: vasthouden, kiezen, welbehagen hebben, geest geven. De verba maken twee dingen duidelijk: ten eerste tekenen ze, net als in 41: 8-10, de *relatie* van JHWH en de knecht uit; alle nadruk ligt hier op hoe de twee verbonden zijn. Ten tweede brengen ze onder woorden wat de situatie is; kennelijk is die wankel en heeft de knecht het nodig vastgehouden te worden.⁵²³ De verzen 1d-4 gaan vervolgens over het doen en laten van de knecht. In deel II treedt JHWH nog sterker op de

⁵²⁰ Goldingay/Payne, 229, geven te bedenken dat לְפָקֵחַ en לְהוֹצִיא ook te vertalen zijn met 'door te openen' en 'door te doen uitgaan' ('by opening', 'by bringing out'): 'The verbs in v. 7 [...] are infinitives, usually translated 'to open... to bring out', but it makes better sense to take them more idiomatically as gerunds, verbs denoting actions that give more detail about or explain a preceding verb.' Ik blijf maar bij de vertaling 'om', om de doelgerichtheid van deze verzen te laten klinken, maar houd graag vast dat de verba in 7 nadere inhoudelijke invulling geven van het 'verbond voor het volk' en het 'licht voor de naties' in 6.

⁵²¹ Over de samenhang van 41: 8-10 en 42: 1-9 zie uitgebreid Berges, 225.

⁵²² Over de afbakening en samenhang van de twee delen: idem, 212 en 233-234, en Sweeney, 74.

⁵²³ Zo Goldingay/Payne, 212: 'The person whose chosenness and acceptance is emphasized is the person who could seem spurned.'

voorgond: het handelen van JHWH in de verzen 5-6d en 8-9 omlijst de rol van de knecht in 6d-7.⁵²⁴

Als ik nu nog wat verder inzoom op deel I, dan valt op dat de taak van de knecht in positieve zin in wezen maar met één woord beschreven wordt: מִשְׁפָּט, ‘recht’. *Recht doet hij tot de naties uitgaan*, die zin komt in variaties drie maal voor. En nu wordt die ene positieve uitspraak omgeven door een reeks ontkenningen, waarin de negatie אֵלֵּי zevenmaal klinkt. De actie van het doen uitgaan van het recht wordt inhoudelijk gevuld door te beschrijven hoe het níet gebeurt, namelijk zonder ophef en zonder machtsvertoon. In een schema ziet dit gedeelte I er zo uit:

- 1a-c JHWH: vasthouden, kiezen, welbehagen hebben, geest geven
 1d-4b knecht: recht doet hij tot de naties uitgaan
 2a-3b *niet* schreeuwt hij
 niet maakt hij ophef
 niet laat hij zijn stem horen
 geknakt riet breekt hij *niet* (objectzin)
 kwijnende vlam dooft hij *niet* (objectzin)
 3c tot waarheid doet hij uitgaan: recht
 4a *niet* kwijnt hij
 niet wordt hij geknakt
 4b-c totdat hij op aarde heeft gesteld: recht
 op zijn Torah wachten de kustlanden

De structuur maakt een aantal dingen zichtbaar. Ten eerste springt de verdeling van de zeven ontkenningen in het oog: de eerste vijf gaan over iets wat de knecht (niet) doet, de volgende twee gaan over iets wat de knecht (niet) *ondergaat*. Ten tweede valt in het cluster van vijf negaties in 2a-3b de zinsvolgorde op: nadat er drie keer iets over het doen en laten van de knecht op zichzelf gezegd wordt, waarbij het אֵלֵּי voorop gaat, verschijnt er in de volgende twee objectzinnen een tegenover. Daarmee is wel meteen de vraag gegeven wie er dan bedoeld worden met het geknakte riet en de kwijnende vlam; daarover later meer. Tenslotte valt op dat er aan de derde uitspraak over het brengen van recht een zin toegevoegd wordt, waarmee het andere perspectief toegevoegd wordt: de ontvangers komen in beeld. De dynamiek van geven en ontvangen wordt door het chiasme fraai in beeld gebracht: *hij stelt (a) op aarde (b) het recht (c) – op zijn Torah (c’) de kustlanden (b’) wachten (a’)*.

Met diezelfde universaliteit begint ook deel II. De knecht is betrokken op de אֶרֶץ, heel de aarde, zo hoorden we in vers 4, nu komt in 5 naar voren dat de aarde van meet af aan al van JHWH is: hij is degene die de hemel schept en de aarde smeedt. En zoals JHWH zijn רִיחַ, zijn geest, geeft aan zijn knecht (1), zo blijkt nu dat hij geest geeft aan *allen* die de aarde bewonen

⁵²⁴ F. Poulsen heeft het over de ‘theocentric concern’ van Jesaja 41-42. Over deze perikoop merkt hij vervolgens terecht op: ‘The same is true for 42: 1-9, which apparently is more about YHWH and his purpose with the servant than about the servant himself.’ (*God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42: 1-9. Biblical Theological Reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner*, Tübingen 2014, 94.)

(6). Vervolgens keert de tekst terug naar de specifieke relatie van JHWH en de knecht, waarmee het in vers 1 begonnen was. Wederom klinken er vier werkwoorden, met JHWH als subject en de knecht als object, in dit geval: roepen, grijpen, bewaken, geven. Daarna – in een voortdurend heen en weer dus tussen de particulariteit en de universaliteit – wordt meteen onder woorden gebracht dat deze relatie niet op zichzelf staat, maar dat deze er voor anderen is:

Ik geef je tot een verbond voor het volk,
tot een licht voor de naties:
om blinde ogen te openen,
om de gebondene te doen uitgaan...

Het doelgerichte van de tekst wordt onderstreept door de opvallende herhaling van de prepositie l. in vers 7 en 8: twee keer bij een substantief ('tot'), twee keer bij een infinitief ('om te'). Er is beweging naar buiten toe, de knecht wordt op een weg gezet. In deze zinnen wordt het doen uitgaan van het recht (deel I) nader uitgewerkt.

Tenslotte, de verzen die vertellen wie de knecht is en wat hij doet, worden omlijst door tweemaal אֲנִי יְהוָה, Ik, JHWH... (6a en 8a), waardoor de uitspraken over de existentie van de knecht ingebed worden in uitspraken over de existentie van JHWH. En dat blijkt even later inderdaad het punt te zijn: in de knecht gaat het om wie JHWH is. Zoals vers 8 expliciet zegt: *Ik ben JHWH, dat is mijn naam; mijn eer geef ik aan geen ander...* Deze laatste zin lees ik als een ellips, die aangevuld moet worden: mijn כְּבוֹד, mijn eer, geef ik aan geen ander *dan aan jou*. Met andere woorden, in het wezen van de knecht, in diens doen en laten, staat JHWH zelf op het spel, zijn naam, zijn 'gewicht', wie hij is en wat hij voorstelt. Op de consequenties van deze vergaande verbondenheid zal ik nog uitgebreid terugkomen.

III.3.1.3 Werkvertaling van 49: 1-6

- 1 Hoor naar mij, kustlanden,
heb aandacht, natiën van verre:
JHWH heeft van de schoot af aan mij geroepen,
van de buik van mijn moeder af aan mijn naam doen gedenken.
- 2 Hij stelde⁵²⁵ mijn mond als een scherp zwaard,
in de schaduw van zijn hand heeft hij mij laten schuilen;
hij stelde mij als een geslepen pijl,
in zijn koker heeft hij mij verborgen;
- 3 en hij zei tegen mij:
Mijn knecht, dat ben jij,
Israël, jij bent het in wie ik mijn glorie toon.
- 4 Maar ik, ik zei:
Voor leegte heb ik mij afgetobt,

⁵²⁵ De waijijqtolvormen in deze verzen stellen de vertaler enigszins voor een raadsel. Ik geef ze hier weer met onvoltooid verleden tijd. Meer hierover bij de waarnemingen in de volgende §.

- voor chaos en vluchtigheid heb ik mijn kracht verdaan.
 En toch! mijn recht is bij JHWH,
 mijn opbrengst bij mijn God.
- 5 Maar nu heeft JHWH [zelfs] gezegd,
 hij die mij vormt van de schoot af aan tot een knecht voor hem,
 om Jakob te laten terugkeren⁵²⁶ bij hem,
 en [opdat] Israël tot hem⁵²⁷ verzameld wordt
 – eervol geacht ben ik in de ogen van JHWH,
 mijn God is [steeds] mijn sterkte geweest –,
- 6 hij zei:
 Het is te weinig geweest dat jij mij een knecht zou zijn
 om de stammen van Jakob te doen opstaan
 en om de bewaarden van Israël te doen terugkeren;
 ik heb je gegeven tot een licht voor de naties
 om⁵²⁸ mijn bevrijding te zijn tot aan het einde van de aarde.

III.3.1.4 Waarnemingen

Hoor naar mij! Hiermee sluit dit gedeelte aan bij het voorgaande hoofdstuk, waarin het horen van Israël een van de rode draden is. Met een verwijzing naar Deut. 6:4, de belijdenis die Israël tot Israël maakt, klinkt in Jesaja 48 een aantal keren de oproep: שְׁמַעְרֵזְאֵת בַּיַּת יַעֲקֹב, *Hoor dit, Huis Jakob* (48:1); שְׁמַע אֵלַי יַעֲקֹב, *Hoor naar mij, Jakob* (48:12, vgl. 14 en 16). Maar hoe nadrukkelijker het volk hier wordt opgeroepen de oren te openen, des te meer wordt duidelijk dat dat juist het probleem is:

En je hebt niet gehoord én je hebt niet erkend
 én je hebt je oren niet geopend, toentertijd;
 ja, ik heb erkend: dat je volkomen onbetrouwbaar bent,
 opstandige van de schoot af aan, zo moet men jou wel noemen. (48:8)

Zo komt Jakob-Israël in beeld als hard en onwillig. Echter, meteen is ook duidelijk dat JHWH zich daardoor niet laat weerhouden: *Om mijnentwil, om mijnentwil doe ik het; ja, hoe zou dat ondermijnd kunnen worden?* (48:11). Niet de ontrouw van het volk, maar de trouw van JHWH

⁵²⁶ שׁוּב hier in een zeldzame pōlel, in 6 in de te verwachten hif'il; voor deze verschuiving heb ik geen bevredigende verklaring gevonden.

⁵²⁷ Met 1QIsa^a en de meeste vertalers volg ik de q^rē-variant, dus לֹא i.p.v. לָא. Goldingay/Payne daarentegen volgen de stelregel *lectio difficilior probabilior* en komen tot de vertaling: '...to stop Israel withdrawing'. אָסַף in de nif'al kan inderdaad ook 'afnemen, minder worden, z. terugtrekken' betekenen. Zo zou het ook kunnen: 'dat Israël zich niet terugtrekt'.

⁵²⁸ הָ + infinitivus in vers 5 en 6: net als in 42:7 moet hier bij de finale betekenis ('om te') het causaal-instrumentele aspect ('door te') zeker mee bedacht worden: op deze wijze wordt het knecht- resp. licht zijn kwalitatief-inhoudelijk ingevuld.

is het beslissende; de terugkeer uit de ballingschap komt dan ook evengoed in zicht: *Trek weg uit Babel, ontvlucht de Chaldeeën!* (48:20)

Zo eindigt Jesaja 48, maar wel met een open einde. De roep om te gaan heeft geklonken, er is herinnerd aan de uittocht uit Egypte (48: 20-21), maar intussen is er een vraag opgeworpen, die niet zomaar uit de lucht is: als Jakob zo eigenzinnig en verhard is, zal hij de weg die voor hem ligt dan wel gaan? Hij is geroepen om te horen, maar zal dit horen ook een gehoorzamen zijn? Juist op dit kantelpunt⁵²⁹ komt de knecht aan het woord. Het zal moeten blijken op welke manier zijn verschijning een antwoord op deze vragen is.

De oproep aan het adres van Israël om te horen is nu gericht aan de verten: *Hoor naar mij, kustlanden; heb aandacht, natiën van verre*. Men vraagt zich even af wat de zin ervan is dat de kring hier zo breed getrokken wordt, totdat in vers 6 blijkt dat de taak van de knecht nu juist tot aan het einde van de aarde zal reiken⁵³⁰: de kustlanden (אִיִּים) en de natiën van verre (מְרַחֵק מְרַחֵקִים) in vers 1 en de naties (גוֹיִם) en het einde van de aarde (קֵצֶה הָאָרֶץ) in vers 6 vormen de omlijsting van de perikoop.⁵³¹

Na de aanhef brengt de spreker onder woorden waar zijn oorsprong ligt: *JHWH heeft van de schoot af aan mij geroepen*. Het is de roepstem van JHWH die hem maakt tot wie hij is, dat was in 42 al gezegd (gekozen, geroepen, 42: 1 en 6). Nu wordt bovendien benadrukt dat dit van meet af aan geldt, dat het werkelijk aan alles vooraf gaat. Vooral ook gaat dit aan zijn eigen beslissing vooraf: de rol die hij heeft, heeft hij niet omdat hij er zelf voor gekozen heeft. Vers 5 herhaalt en benadrukt: *...hij die mij vormt van de schoot af aan tot een knecht voor hem*. Tegelijk is er een ander ‘van meet af aan’, waarmee deze zin op gespannen voet staat, namelijk wat er in 48:8 nu juist over Jakob gezegd was: *opstandige van de schoot af aan...* Ook hier is weer de spanning voelbaar, die voor het verhaal van Jakob-Israël zo typerend is: hij is – blijkens Genesis 25:26 letterlijk גַּבְטָן, van de moederschoot af aan – de bedrieger, de hiellichter én de gekozene, degene met wie deze God toch zijn weg gaat.⁵³²

De stem van JHWH is zijn oorsprong, spreken is ook zijn bestemming: *hij stelde mijn mond...* Hiermee krijgt de knecht duidelijk een profetische rol, zijn mond wordt gereedgemaakt om het woord van JHWH te spreken. In 50: 4-11 zal verder uitgewerkt worden wat de knecht

⁵²⁹ Leene noemt Jesaja 48 de ‘tussentijdse ontkenning’. Hij schetst het momentum zo: ‘De ondergang van Babel is praktisch een feit geworden, het vroegere is gekomen evidentier dan ooit; tegelijkertijd werd Israëls hardnekkigheid nog niet eerder zo volledig ontmaskerd.’ (*De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterokesaja*, 218.) En even later de vraag: ‘Hoe zal de knecht in zijn bestaan al de weerstand overwinnen tegen Jhwh’s woord?’ (Idem, 221).

⁵³⁰ Zie reeds hierboven, § III.2.4.1. De aanhef in 49:1 plaatst deze perikoop tevens in de structuur van het gehele boek Jesaja. Slechts op enkele plaatsen wordt heel de aarde zo nadrukkelijk als getuige opgeroepen, nl. behalve hier in 1:2, 34:1 en 41:1. Jesaja 1:2 moet als aanhef van het hele boek gehoord worden: *Hoor, hemel; en neig je oor, aarde! Want JHWH heeft gesproken* (vgl. het begin van het lied van Mozes, Deut. 32:1). Hiervandaan loopt een lijn naar de slothoofdstukken, waar sprake is van de schepping van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde (65:17, 66:22). Het spreken van Jesaja, dat plaatsvindt in Juda en Jeruzalem (1:1), heeft van begin tot einde de vernieuwing van hemel en aarde op het oog.

⁵³¹ ‘It begins with an appeal to the world and closes with a promise for the world.’ (Goldingay/Payne, 155).

⁵³² Zie § III.2.3.1.

te zeggen krijgt en wat zijn stem teweegbrengt. Hier krijgen we vast te horen dat zijn woorden, zoals bij elke bijbelse profeet, niet zalvend zijn, geen aai over de bol: *hij stelde mijn mond als een scherp zwaard... hij stelde mij als een geslepen pijl...* Maar aan de beeldspraak van het zwaard en de pijl wordt wel meteen iets toegevoegd, namelijk opmerkelijk genoeg beelden van geborgenheid. De wapens zijn in de hand van JHWH, maar die hand blijkt ineens niet aanvallend, maar beschermend te zijn: *in de schaduw van zijn hand heeft hij mij laten schuilen... in zijn koker heeft hij mij verborgen...*⁵³³ Zo worden in het ene plaatje kracht en kwetsbaarheid samengevat: de knecht wordt naar voren geschoven met een scherp woord en is tegelijk op de bescherming van JHWH aangewezen.⁵³⁴ Met name dat laatste blijkt ook wel als de knecht inderdaad aan het woord komt; wat is het dan dat hij zegt? *Maar ik, ik zei: Voor leegte heb ik mij vermoeid, voor chaos en vluchtigheid heb ik mijn kracht verdaan.* Dat klinkt niet stevig, laat staan scherp, maar uitgeblust. Het woord dat uitgaat uit de mond van de knecht staat in contrast met wat JHWH over zijn eigen spreken zegt: *Zo geschiedt mijn woord, dat uitgaat uit mijn mond: het keert niet leeg tot mij terug* (55:11). JHWH spreekt nooit tevergeefs (יְשׁוּב רִיקָם לֹא), maar dat is wel precies wat de knecht verzucht: tevergeefs (לְרִיקָא).⁵³⁵

Het is een indringend moment in de dialoog van JHWH en zijn knecht. Het komt erop aan, immers, de vraag was: zal het volk uit de ballingschap terugkeren, zal Jakob-Israël de omkeer aangaan? En de knecht heeft daarin een rol te spelen, hij is ‘gevormd’ om het volk te doen terugkeren, het bij JHWH bijeen te brengen (vers 5). Als hij nu aan het woord komt, dan verwacht of hoopt de lezer-toehoorder toch dat hij zal dat terugbrengende woord met kracht zal spreken; of dat hij zal zeggen dat hij de zaak tot een goed einde zal brengen. Hier klinkt echter integendeel een gedesillusioneerde stem. Dat is de grote verrassing van dit moment: er is nog vertrouwen – אֲנִי, *nochtans! mijn recht is bij JHWH* –, maar dat staat toch wel helemaal in de schaduw van de vermoeidheid. De vorm van de perikoop onderstreept mijns inziens de indringendheid: de tekst is een directe rede van de knecht, terwijl er binnen die directe rede een

⁵³³ Zie de herhaling met iets andere woorden in 51:16: *Ik stel mijn woorden in jouw mond; met de schaduw van mijn hand bedek ik jou.*

⁵³⁴ Ik trek hiermee een iets andere conclusie dan Beuken die schrijft: ‘Zoals de roeping “van moeders lijf aan” betekent dat niets in het leven van de knecht buiten zijn goddelijke bestemming staat, zo drukt de verborgenheid in JHWH’s hand en pijlkoker uit dat God totaal en onmiddellijk van zijn diensten gebruik kan maken [...] Aldus kenmerken dienstbaarheid en intimiteit de verhouding van de knecht tot JHWH.’ (‘De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jesaja 49: 1-6 in de context’, in: H.H. Grosheide e.a. (red.), *De knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja* (FS J.L. Koole), Kampen 1978, 23-40, citaat op 25.) De tekst heeft m.i. meer reliëf: in de woorden ‘schaduw’, ‘schuilen’ en ‘verbergen’ hoor ik behalve intimiteit en dienstbaarheid dus ook elementen als kwetsbaarheid en bescherming (zie ook Goldingay/Payne hierover).

⁵³⁵ De mond (פֶּה) van de knecht wordt behalve hier (49:2) alleen nog in 53 genoemd, het hoofdstuk over het lijden. Daar gaat het over de betrouwbaarheid van zijn spreken: *er is geen bedrog in zijn mond geweest* (53:9). Maar dat is NB. een vaststelling na zijn dood, als hij het lijden al zonder geweld of verzet heeft ondergaan: *...hij doet zijn mond niet open* (tweemaal in 53:7). Het beeld van de mond van de knecht als een scherp zwaard wordt hier, kan men wel zeggen, op z’n kop gezet: het spreken van zijn mond zal in de dood verstommen.

gesprek wordt neergezet. De afwisseling van qatal- en wajjiqtolvormen geeft deze verzen de dynamiek van een kleine scène, alsof er even een narratieve tekst door de poëzie heen schemert: ‘Eerst deed hij dit-en-dat, en toen zei hij... Waarop ik zei... Maar nu heeft hij zelfs gezegd...’ Hierdoor maakt de tekst voelbaar dat het niet om theorie gaat, niet om een schema, maar om een concreet, levend gebeuren. In de dialoog, en niet in de laatste plaats in de teleurstelling van de knecht, verschijnt er een mens van vlees en bloed op het toneel.

Maar waar komt die emotie nu eigenlijk vandaan, wat is er mislukt? Het wordt hier niet benoemd, het ligt zozegzegd verborgen in de denkbeeldige witregel tussen vers 3 en 4. De knecht antwoordt op de herhaling van de roeping door JHWH: *Mijn knecht, dat ben jij; Israël, jij bent het...*, עֲבָדֵי יְהוָה (3); maar op grond waarvan reageert de knecht daar nu op met het benoemen van de vruchteloosheid, misschien moet je zelfs wel zeggen: de onmogelijkheid, van zijn roeping? Het ligt voor de hand die in verband te brengen met hoofdstuk 48, waar het ging over de rebellie van het volk, maar het blijft hier open.⁵³⁶ Dat de knecht met weerstand te maken heeft, zal in het vervolg nog zeer duidelijk worden, hij zal erop stuklopen. Zijn weg zal een lijdensweg blijken te zijn.

Nu laat JHWH zijn knecht niet alleen in die tevergeefsheid. Hij pakt hem op en zet hem in een actieve rol, maar anders dan verwacht. Niet door te zeggen dat het wel meevalt of dat het heus wel goed komt, maar integendeel door zijn roeping als het ware te ‘overbieden’. Het is nog te gering om knecht te zijn alleen met het oog op de stammen van Jakob: *...ik heb je gegeven tot een licht voor de naties, om mijn bevrijding te zijn tot aan het einde van de aarde* (6). Er wordt in de verzen 5 en 6 een mooi woordspel gespeeld met de antoniemen כָּבֵד, ‘zwaar, eervol zijn’, en קָלָל, ‘licht, onaanzienlijk zijn’⁵³⁷: de knecht heeft gewicht in de ogen van JHWH, maar niet alleen in zijn rol ten opzichte van Israël. Dat wil niet zeggen dat dat te gemakkelijk zou zijn – alsof er nog wel een schepje bovenop zou kunnen –, noch dat er wordt neergekeken op het herstel van Israël, maar dat het ware ‘gewicht’ van de knecht gelegen is in het feit dat hij, vanuit zijn betrokkenheid op Israël, er ook voor de gojim is.⁵³⁸

⁵³⁶ Zo Beuken in het genoemde artikel: ‘De vergeefse inspanning van de knecht voor Israël vormt dus de grondslag van het tweede knechtslied. Omdat dit lied zelf niets prijsgeeft betreffende de vraag waarin die arbeid bestaan heeft en waarom hij mislukt is, ligt het voor de hand naar de feitelijke gestalte van die inspanning in de context te zoeken.’ (idem, 33).

⁵³⁷ Vgl. eenzelfde woordspel in II Sam. 6: 20-22.

⁵³⁸ Wat de uitdrukking מִן נִקְלָל, ‘het blijkt weinig te zijn, gezien vanuit...’, precies betekent, is nog wel een punt. Zie de zeer precieze syntactische analyse van Beuken (idem, 27-32). Terecht merkt hij op: ‘Het herstel van Israël en de verlichting der volken staan niet in concurrerende posities.’ (idem, 32). Zo ook Berges over dit vers: ‘Das volle Gewicht seiner Berufung erreicht der Knecht erst mit seiner Funktion als “Licht der Nationen”, und zwar auf Basis seiner Sendung am Gottesvolk und nicht etwa daran vorbei. Das *Prius* Israels ist die Grundlage für das *Plus* der Nationen...’ Minder kan ik mij vinden in wat Goldingay/Payne opmerken: ‘In contrast, the MT has Yhwh declaring that merely bringing Jacob-Israel back to God would be an insultingly trivial task(!) for one who is called to find honour as Yhwh’s servant in the way that Israel was so destined. Honour lies elsewhere.’ Hier worden de twee kanten van de ene roeping m.i. te zeer van elkaar losgemaakt.

III.3.2 Belichaming en tegenover van Israël

Ik wees er al op dat er in deze perikopen in 42 en 49 bijna terloops iets gebeurt wat toch zeer opmerkelijk is: de knecht is Jakob-Israël, het volk, maar nu verschijnt hij ineens ook als individu, een ‘ander’, ten tonele. Gaandeweg wordt hij als enkeling neergezet, vanaf 42, waar hij al wat ‘persoonlijke’ trekken krijgt, tot aan 49, waar de knecht ineens een profetische rol *ten opzichte van* het volk als geheel heeft en waar hij zelf in directe rede aan het woord komt. Bij de bespreking van 41 schreef ik dat er drie spelers op de bühne staan: JHWH, Israël en de naties. Nu is in de tussentijd de knecht als ‘vierde man’ op het toneel gekomen. En voordat we de dingen als vanzelfsprekend aannemen, is het zinvol nog eens te benoemen hoe wonderlijk het is: dat er vanuit het geheel ineens deze ene naar voren geschoven wordt, een enkeling die net als eerder het volk עֶבֶד יְהוָה, knecht van JHWH, genoemd wordt en die dus alleen al in dat woord intens met het volk verbonden is. Juist ook door zijn anonimiteit is hij werkelijk een buitengewoon fascinerende gestalte. Wie is hij, wat is de rol die hij te spelen heeft? En mijn vraag is natuurlijk vooral: wie of wat representeert de knecht en hoe wordt dat onder woorden gebracht? In deze en de volgende paragrafen zal ik inzoomen op de drie relaties waarin hij staat, namelijk met Israël als volk, met JHWH en met de gojim. Ik start met de verhouding tussen de knecht en het volk.⁵³⁹

III.3.2.1 Jesaja 49:3

Op verschillende plaatsen blijkt dat individueel en collectief zomaar in elkaar over kunnen gaan. Kort voor 49 bijvoorbeeld is de stem van de knecht al even te horen: *Maar nu, mijn heer JHWH heeft mij gezonden, en zijn geest...*⁵⁴⁰ In de context van een rede tot het volk als geheel klinkt hier ineens deze zin in eerste persoon enkelvoud, als een soort interruptie, een antwoord dat de knecht niet voor zich kan houden. In 42:9 is het andersom: daar staat een onverwacht meervoud in de context van een rede in tweede persoon enkelvoud: *...nieuwe dingen, ik meld [ze], voordat ze uitspruiten, doe ik [ze] jullie horen.* Zo blijkt de knecht ineens in meervoud aangesproken te kunnen worden.⁵⁴¹

Met deze vaststellingen ga ik naar de tekst die wat dit betreft toch wel het meest stof doet opwaaien, namelijk 49:3; in de context van de dialoog tussen JHWH en de knecht, die hier toch

⁵³⁹ Deze paragraaf III.3.2 verscheen eerder, in kortere vorm, als artikel: ‘De knecht van JHWH bij Jesaja als pars pro toto-gestalte,’ in: E. van ’t Slot, M. Visser e.a. (red.), *Messiaanse exegese. Bijbelse theologie met het oog op het Rijk. Opstellen aangeboden aan Rinse Reeling Brouwer*, Utrecht 2019, 89-97.

⁵⁴⁰ Goldingay/Payne stellen vast: ‘The 3-2 bicolon in v.16b has perplexed readers...’ en bespreken vervolgens de verschillende mogelijkheden. De spreker kan echter m.i. geen ander zijn dan de knecht, gezien het feit dat die in 42:1 al was aangewezen als de geestdrager bij uitstek (zie Berges over dit vers en Leene, *De vroegere en de nieuwe dingen*, 215).

⁵⁴¹ Korpel en De Moor noteren bij de vaststelling van de switch naar het meervoud kort maar krachtig: ‘Apparently he is a collective body.’ (*The Structure*, 154.) Poulsen daarentegen: ‘The addressee [...] is in the plural form and is therefore not the same as the addressee in vv. 6-7. It is uncertain to whom it refers.’ (*God, His Servant, and the Nations*, 114.)

wel heel duidelijk de karakteristieken van de enkeling draagt, valt onverwacht de naam van het volk, Israël:

- | | |
|--|-------------------------|
| a ...en hij zei tegen mij: | וַיֹּאמֶר לִי |
| b Mijn knecht, jij, | עַבְדִּי־אַתָּה |
| c Israël, | יִשְׂרָאֵל |
| d waarvan geldt: in jou toon ik mijn glorie. | אֲשֶׁר־בְּךָ אֶתְפָּאֵר |

Om precies te zijn, de naam יִשְׂרָאֵל kan hier syntactisch gezien twee functies hebben. Vaak wordt het als een vocatief opgevat: de knecht wordt bij name genoemd en zo als Israël aangesproken. Daarvoor kies ik in mijn vertaling: *Mijn knecht, dat ben jij; Israël, jij bent het in wie ik mijn glorie toon*. Er is ook een andere mogelijkheid, namelijk om ‘Israël’ als tweede predicat bij אַתָּה op te vatten, met regel d als nadere bepaling.⁵⁴² Dat levert een zin met andere klemtonen op, die als volgt weergegeven kan worden: ‘Jij bent mijn knecht: jij bent het Israël waarin ik mijn glorie toon.’ Ook hierbij geldt dat de knecht met de naam Israël verbonden wordt, maar die wordt nu inhoudelijk gekwalificeerd. Er wordt wel op gewezen dat Israël op deze plaats geen vocatief kan zijn, omdat de aanspreekvorm nooit in combinatie met het relativum אֲשֶׁר zou voorkomen⁵⁴³, maar dat is in 41: 8-9 weldegelijk het geval. Dat is een belangrijke verbinding: mijns inziens vormt die tekst de achtergrond waartegen 49:3 verstaan moet worden. Als de knecht vertelt dat JHWH tegen hem zei (וַיֹּאמֶר לִי): *Mijn knecht, dat ben jij, Israël...* dan zijn het precies deze zinnen uit 41 waaraan hij refereert, die hij zelfs letterlijk herhaalt: *Maar jij! Israël, mijn knecht; Jakob, jij bent het... En nu zeg ik jou (וַיֹּאמֶר לְךָ): Mijn knecht, dat ben jij!* Hier is ‘Israël’ onmiskenbaar vocatief; het zijn deze woorden van JHWH – herhaald in 44:1 en 44:21 – die in 49:3 opgepakt en bevestigd worden.

Nu is het niet nodig de knoop door te hakken; het is des te interessanter dat de tekst meerdere mogelijkheden en accentverschuivingen openlaat. Waar het mij om gaat, is dat de knecht hier inderdaad nadrukkelijk de naam Israël toegezegd krijgt. Hij die gaandeweg steeds meer als een enkeling op het toneel komt te staan, draagt de naam van de gemeenschap.

In dit verband is ook 49:1 veelzeggend: *JHWH heeft van de schoot af aan mij geroepen, van de buik van mijn moeder af aan mijn naam doen gedenken*. Het is alsof deze zin de vraag opwerpt, zonder die meteen te beantwoorden: maar als JHWH dan zo nadrukkelijk de naam

⁵⁴² De online tool Shebanq benoemt Israël op deze plek inderdaad als predicatief (<https://shebanq.ancient-data.org>, geraadpleegd augustus 2021). Zo ook Beuken: ‘[Het] is de meest waarschijnlijke syntactische verklaring dat dit woord niet een bijstelling bij het subject *’attā* vormt, noch een vocativus (voor beide functies komt het te laat in de zin), maar een tweede predicat naast *’abdī* [...]. Dan kwalificeert binnen het synthetisch parallellisme de relatieve zin *’šèr b’kā ’ètpā’ār* dit nominale predicat nader. Dan gaat het er in deze regel niet om de Knecht met Israël te identificeren. Met die vereenzelviging is de lezer van deze profetieën vertrouwd. Waar het op aankomt, is dit: God heeft de toegesprokene gezegd dat hij dat Israël is waarin YHWH zich zal verheerlijken.’

⁵⁴³ Zo Berges.

van de knecht noemt, wat *is* dan zijn naam? De bijzondere combinatie met het werkwoord זָכַר, ‘gedenken’ (hif. ‘doen gedenken, met nadruk noemen, belijden’), verwijst terug naar 48:1: *Hoor dit, Huis Jakob, jullie die geroepen worden met de naam Israël... jullie doen de God van Israël gedenken.* Daar blijkt het antwoord dus al geklonken te hebben: Israël. Dat is de naam die JHWH doet gedenken (49:1) en die hij vervolgens dan ook daadwerkelijk uitroept (49:3). Overigens, de verzen 48:1 en 49:1 staan niet alleen in verbinding, maar ook in contrast met elkaar: Jakob-Israël belijdt zijn God, maar, zo staat er dan pijnlijk genoeg bij: *niet in waarheid, niet in gerechtigheid.* Zo begint hoofdstuk 48 met het wankele belijden van Jakob-Israël en hoofdstuk 49 met het betrouwbare belijden van JHWH.

III.3.2.2 Volgens U. Berges

Het is leerzaam hier de andere leeswijze van Ulrich Berges te bespreken. Zoals ik in het inleidende hoofdstuk van dit deel al noemde, stelt hij dat de knecht voor een collectief staat, maar dan een klein collectief; voor Israël, maar op een bepaalde manier. Hoe komt hij tot deze lezing en hoe werkt het?

Aanvankelijk zijn de knecht en het gehele volk Israël identiek. Die lijn zet zich enerzijds voort, terwijl er anderzijds ook iets verschuift. Die verschuiving komt in het bijzonder in 49:3 aan het licht, waarbij Berges uitgaat van het alternatief dat ik noemde: ‘Israël’ als predicatief bij ‘jij mijn knecht’. Hij hoort daarin echter een beklemtoning, die een onderscheid aanbrengt, parafraserend weergegeven: ‘Nu ben *jij* mijn knecht, namelijk dat Israël waarin ik mijn heerlijkheid tonen wil.’ In Berges’ eigen woorden:

[Es] besteht kein Zweifel, dass der Knecht innerhalb und außerhalb der Gottesknechtslieder aufeinander bezogen ist, ohne jedoch deckungsgleich zu sein. Von einer Identität beider Größen könnte nur dann die Rede sein, wenn sich ganz Israel als Zeuge für JHWHs neue Heilssetzung eingebracht hätte und somit zum Knecht geworden wäre (43,10). Diese Erwartung ist spätestens mit Jes 48 als nicht erfüllt anerkannt, denn es wird eine Trennung innerhalb des Gottesvolkes zwischen denen aufgezeigt, die sich zwar nach dem Haus Jakob nennen, sich mit dem Namen Israel bezeichnen und auch beim Namen des Gottes Israels schwören, aber nicht ‘in Wahrheit und Gerechtigkeit’ (48,1). Das Nicht-Hören begleitet Jakob/Israel von Anbeginn [...]. Seit Mutterschoß ist aber zugleich der hörende und bezeugende Knecht herangewachsen, das Israel, an dem sich JHWH verherrlichen will (49,3).⁵⁴⁴

We zagen al dat Jesaja 48 wat dit betreft een gewichtig hoofdstuk is: daar komt inderdaad in alle dringendheid aan de orde of Jakob-Israël het bevrijdende woord van JHWH zal horen en gehoorzamen of dat het hard en onbeweeglijk zal zijn. Nu, wie of wat de knecht is, is volgens Berges hiervan afhankelijk. Zijn identiteit is met andere woorden voorwaardelijk: het gehoorzame, uit de ballingschap terugkerende Israël wordt met de titel עֶבֶד יְהוָה, bekleed. Met name de term ‘Trennung innerhalb des Gottesvolkes’ drukt goed uit wat Berges bedoelt: de

⁵⁴⁴ Jesaja 49-54, 36-37.

knecht is Israël, maar nu, vanaf 48-49, is hij in het bijzonder het Israël dat beantwoordt aan de bedoeling van JHWH, in onderscheid van het deel van het volk dat dat niet doet.

Berges' lezing van 49:3 – 'Israël' als predicaat met onderscheidende functie – is mijns inziens vergezocht. Je moet er wel erg veel bij denken: 'in tegenstelling tot het Israël dat aanvankelijk dacht dat... ben jij nu het Israël waarvan geldt dat...'. Maar mijn vraag is vooral of de (on)gehoorzaamheid van het volk daadwerkelijk deze beslissende rol speelt. Volgens Berges gaan de wegen duidelijk en definitief uiteen: 'Nur diejenigen in der Gola, in Jakob/Israel, die zum Hören bereit sind, gehören zum Knecht, der am Ende von Jes 48 zum Auszug aus Babel aufgerufen ist und der sich in Jes 49,1 ff als prophetischer Knecht der Völkerwelt vorstellt.'⁵⁴⁵ Ik lees dit hoofdstuk anders: terwijl de scherpte waarmee het volk aangesproken en tegengesproken wordt zeer voelbaar is, is de volhardendheid van JHWH toch altijd nog meer beslissend dan de hardhorendheid van het volk. Ik wees al op de zin uit 48:11, die precies dit uitdrukt: *Om mijnentwil, om mijnentwil doe ik het; en, hoe zou dat ondermijnd kunnen worden?* In vers 17 wordt dat verder uitgewerkt en betrokken op het gaan van Jakob-Israël: *Ik, JHWH, ben jouw God, die je leert om bestwil, die je beweegt op de weg die je gaat...* Zo zit er al met al toch meer belofte in Jesaja 48 dan Berges waarneemt.⁵⁴⁶ Daar komt bij dat de teksten over de knecht in het geheel van 40-55 zozeer benadrukken dat JHWH degene is die hem maakt tot wie hij is – we zagen al het veelvuldig gebruik van werkwoorden als kiezen, roepen, vormen –, dat het toch wel lastig vol te houden is dat de knecht in de dynamiek van positieve en negatieve menselijke beslissingen geconstitueerd wordt.

De wijze waarop Berges de kwestie van collectief en individu oplost, overtuigt mij kortom niet. De ontwikkeling van een falend, achterblijvend Israël naar een waar of ideaal Israël, en de definitieve breuk tussen die twee, zie ik zo bij Jesaja niet terug.⁵⁴⁷ Misschien is het bezwaar wel vooral dat de spanning überhaupt *opgelost* wordt, dat de dingen uit elkaar worden gehaald, die in de teksten zelf dubbelzinniger en dialectischer op elkaar betrokken blijven. Zoals Jakob in Genesis de nieuwe naam Israël krijgt, maar toch tegelijk niet ophoudt Jakob te zijn, op een vergelijkbare manier zou in Jesaja 48-49 het gehele Israël toch ook in de gestalte van de knecht vervat kunnen zijn.

Tenslotte, voor mij is natuurlijk met name van belang hoe door Berges de verhouding van individu en collectief beschreven wordt, en of daarbij ook sprake is van een vorm van representatie. Interessant genoeg is dit laatste niet het geval: de knecht is weliswaar een collectief begrip, maar dit blijkt nu toch nog iets anders te zijn dan een representatieve categorie.

⁵⁴⁵ Idem, 511. Ook Goldingay/Payne zijn erg onder de indruk van het contrast tussen 48 en 49, dusdanig zelfs dat zij helemaal geen continuïteit meer in de figuur van de knecht zien. In hun bespreking van 49:3 merken zij op: '...the one designated Israel here is a different person from the one designated Jacob. Chapter 48 has made it clear that Jacob cannot function as Israel. The prophet is now to be the one who will do that.'

⁵⁴⁶ Het luistert nauw: 48: 18-19 wordt door Berges met een irrealis vertaald: 'Wenn du doch acht gegeben hättest auf meine Befehle, dann wäre wie der Strom dein Friede [...], dann wäre wie der Sand dein Nachkommenschaft...' Leene wijst er echter op dat deze zinnen veeleer toekomst en toezegging beschrijven, en hij vertaalt: 'Geef toch acht op mijn beschikkingen, en je vrede zal zijn als een rivier [...]. En je zaad zal even talrijk zijn als het zand...' (*De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterokesaja*, 203; uitleg op 217).

⁵⁴⁷ Zie *Jesaja 40-48*, 61, waar Berges het expliciet over de 'ideale knecht' heeft.

Een deel van het volk wordt *samengevat* in de knecht, maar deze (beperkte) groep representeert niet vervolgens nog een groter geheel.

III.3.2.3 Volgens B.S. Childs

Een andere interpretatie biedt B.S. Childs. Met klem wijst hij het idee van de knecht als het *ware* Israël af: ‘Categories such as “ideal” and “actual” do not really illuminate and are more compatible to Kant and Hegel than to Second Isaiah.’⁵⁴⁸ Zijn bezwaar blijkt vooral te zijn dat er via deze begrippen een soort vervangingstheologie binnengehaald wordt, en daar zit wat in: als je in termen van ‘waar’ en ‘ideaal’ spreekt, dan is het lastig het beeld te vermijden van een ‘eigenlijk’ Israël dat in de plaats komt van een ‘oneigenlijk’, om niet te zeggen: afgeschreven, Israël. Childs voert als alternatief het woord ‘embodiment’ in:

I am not suggesting that collective Israel is replaced by an individual prophetic figure, say, by Second Isaiah himself. Such historical speculation misses the point of the text. The identity of the first person singular voice in 48:16 and 49:1-6 remains fully concealed. Rather, what is crucial to observe is that one, bearing all the marks of an individual historical figure, has been named servant, not to replace corporate Israel – the servant in Second Isaiah remains inseparable from Israel – but as a faithful embodiment of the nation who has not performed its chosen role (48:1-2).⁵⁴⁹

Zo houdt Childs de twee kanten van de zaak expliciet bij elkaar: de knecht is het individu dat tegelijk onlosmakelijk met het volk als geheel verbonden is, en wel op de wijze van de *belichaming*. Hier vinden we de verhouding van enkeling en volk dus in termen van representatie onder woorden gebracht. Childs gaat zelfs zo ver te spreken van ‘the one who would incarnate Israel’⁵⁵⁰. In die ene is het geheel present, zelfs ‘vleesgeworden’. Wat mij betreft is dit een zeer interessante wijze van spreken die recht doet aan de dynamiek van Jesaja 49:3, waarin de knecht als enkeling aan het woord is en tegelijk met de naam Israël aangesproken wordt; het begrip van de ‘belichaming’ neem ik graag mee in mijn verdere reflectie.

Wel vraag ik me af of er in Childs’ interpretatie niet een inconsequentie zit, als hij even later schrijft: ‘When seen in the larger context of the narrative movement within chapters 40-55, there is a clear transfer from Israël, the servant nation, to Israël, the suffering individual who now embodies the nation’s true mission.’⁵⁵¹ Of Childs hier, met het spreken van een verplaatsing (‘transfer’) van de naam Israël naar degene die de belichaming is niet van het volk als zodanig, maar van de eigenlijke zending (‘true mission’) van het volk, niet toch aan de rand van de hegeliase valkuil staat, waar hij juist vandaan wilde blijven? Misschien is er ook niet

⁵⁴⁸ *Isaiah*, 342. Vgl. F. Poulsen, *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42: 1-9*, 83, die het onderscheid tussen de ideale minderheid en de ongehoorzame meerderheid een ‘awkward distinction’ noemt.

⁵⁴⁹ Idem, 385. Vgl. 387: ‘Rather, the servant always remains Israel, but Israel is now understood within the dynamic movement of the prophetic history as embodied in a suffering, individual figure who has been divinely commissioned to the selfsame task of the deliverance of the chosen people and the nations at large.’

⁵⁵⁰ Idem, 394.

⁵⁵¹ Idem, 395.

geheel aan te ontkomen, wanneer het falen, het mislukken van Israël, onder woorden gebracht in Jesaja 48, zo'n wezenlijke rol toegedacht krijgt als zowel bij Berges als ook bij Childs het geval is. Dit is namelijk een interessante overeenkomst tussen hen beiden, dat zij Jesaja 48-49 zo lezen dat de ongehoorzaamheid van Israël een breuk veroorzaakt, die vervolgens door de gehoorzaamheid van de knecht (49: 1-6) hersteld wordt. Is het niet onvermijdelijk dat de knecht dan de ideale gestalte wordt die in de plaats komt van het Israël dat niet aan de verwachtingen voldeed? Dit wordt bij Childs niet duidelijk.⁵⁵²

III.3.2.4 Volgens M. Buber

Zestig jaar eerder schetst Martin Buber in zijn *Der Glaube der Propheten*⁵⁵³ nog weer een ander beeld. Het vertrekpunt is hetzelfde: er is bij Jesaja sprake van de knecht als volk en de knecht als enkeling. Die twee verhouden zich zo tot elkaar, dat het wezen en de taak zoals die voor het volk Israël bestemd waren, op de knecht als persoon overgaan.⁵⁵⁴ Het is echter juist zo opvallend, aldus Buber, dat het ontoereikende, afvallige volk en die bereidwillige, volhoudende enkeling in de loop van het boek evengoed steeds weer op dezelfde manier aangesproken worden; ze staan weliswaar los van elkaar en tegenover elkaar, maar komen tegelijk dusdanig 'unterschiedslos' ter sprake, dat het toch haast niet anders kan dan dat de twee voluit met elkaar geïdentificeerd zijn. Waarbij Buber vervolgens concludeert: 'Das Paradox der zwei "Knechte" läßt sich nicht aus der Welt schaffen. Es ist als solches gemeint.'⁵⁵⁵

Ook Buber ziet de ernst van de ongehoorzaamheid van het volk, in zijn lezing staat die echter minder centraal, waardoor het gehele plaatje toch heel anders wordt. Dat wordt goed zichtbaar aan zijn fijnzinnige exegese van de perikoop over de blindheid en doofheid van de knecht in Jesaja 42:

⁵⁵² Vgl. Poulsen, *God, His Servant, and the Nations*, 216-219, die zich grotendeels op Childs beroept en aan wie dan ook dezelfde vraag te stellen zou zijn. Datzelfde geldt voor J. Dekker, die ik in de inleiding al noemde: hij beschrijft dat er vanaf 49:1 een nieuwe knecht aangewezen wordt, die als 'plaatsvervanger' functioneert: 'Als nieuwe knecht van de HEER mag hij Israël belichamen, Israël zoals God het bedoeld heeft: een gelovig Israël dat werkelijk naar God luistert en trouw aan zijn roeping beantwoordt.' (*Profetieën van Jesaja*, 58). Het begrip plaatsvervangende is ambivalent: dat kan immers enerzijds inderdaad belichaming betekenen, maar anderzijds ook vervanging in de zin van 'nieuw komt in de plaats van oud'. Dekker gaat hier niet nader op in.

⁵⁵³ *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg 1984². Th. Witvliet wijst erop hoe indrukwekkend het is dat Buber het werk schreef in 1938, kort na zijn gedwongen vertrek uit Duitsland naar Jeruzalem, met nog dagelijks de beelden van de vernedering van het Jodendom voor ogen: '...en het kan geen toeval zijn dat dit grote essay eindigt met de profetie van Deutero-Jesaja. Wanneer hij in zijn interpretatie van deze profetie het lijdensmysterie van de "knecht van JHWH" verbindt met de weg van Israël in de diaspora en met zijn verborgen roeping voor de wereld, moeten zijn gedachten wel zijn bij het lot van de Joden in Duitsland, Polen en elders in Europa.' (*Kwaliteit van leven. Het humanisme van Martin Buber*, Middelburg 2017², 93.)

⁵⁵⁴ '...hier löst offenbar eines das andere – der Ebed offenbar Israel – so ab, daß Wesen und Werk, die diesem bestimmt waren, auf ihn übergehen. [...] zu Israel verhält er sich wie die im Vollzug begriffene Aufgabe zur unvollzogen gebliebenen.' (Idem, 265).

⁵⁵⁵ Idem, 268.

Doven, hoor!
 Blinden, aanschouw om te zien!
 Wie is er blind behalve dan mijn knecht;
 en doof als hij die ik als bode zend?
 Wie is er blind als Mesjullam [‘Volmaakte’],
 blind als de knecht van JHWH?

Deze verzen (42: 18-19) spelen in de interpretatie van Berges, Childs en anderen een cruciale rol, omdat zij menen dat hier naar voren komt dat het *volk* Israël zijn knechtschap definitief niet waar kan maken; Israël is blind en doof, dat wil zeggen verhard, en daarmee niet de getuige die het had moeten zijn.⁵⁵⁶ Buber echter laat de verschillende, tegenstrijdige kanten van deze verzen naast elkaar staan: mét zijn blindheid en doofheid blijft de knecht toch helemaal degene die door JHWH gezonden is. Hij is geroepen en heeft zich ook bereid verklaard nog voordat hij gehoord en gezien heeft hoe hij zijn taak zal volbrengen, zo Buber: ‘Seine Dienstbereitschaft geht seiner “Erkenntnis” [...] weit voraus.’⁵⁵⁷ Bovendien is het voor Buber niet zo dat het hier alleen over de rol van het volk gaat. Hij is van mening dat מְשֻׁלָּם de naam van een enkeling is, een woord dus dat de individualiteit van de knecht juist onderstreept.⁵⁵⁸ En deze veelzeggende naam wordt parallel gesteld aan de bekende term עֶבֶד יְהוָה, die Buber hier dan weer interpreteert als aanduiding van het volk, waardoor individu en collectief ten nauwste met elkaar verbonden worden:

Deuterojesaja will, daß wir das eigentümliche Verhältnis zwischen dem persönlichen Ebed und dem Knecht Israel nie aus dem Sinn verlieren. Sie gehören eng zusammen. Der Ebed ist das Israel, an dem sich JHWH als an seinem Getreuen verherrlicht (49,3), aber eben weil er es ist, kann JHWH sich an Israel überhaupt als an dem von ihm Erlösten verherrlichen (44,23). [...] Es gibt einen durch die Zeiten hin bewahrten Kern Israels, der die Erwählung nicht verrät, der Gottes ist und bleibt. Durch ihn erhält sich, auch noch über die schwerste Schuld hinaus, die lebendige Verbindung zwischen Gott und Volk: nicht dadurch allein, daß er sich für Israel einsetzt, sondern weit mehr noch dadurch, daß er es ist.⁵⁵⁹

Met andere woorden, de knecht die bij Jesaja als enkeling naar voren komt – door Buber steeds als ‘der Ebed’ aangeduid – staat voor de kern van Israël, d.w.z. het Israël waaraan JHWH zijn wezen en zijn glorie zichtbaar maakt.⁵⁶⁰ Maar dan: in deze knecht, juist doordat hij is wie hij

⁵⁵⁶ Berges, *Jesaja 40-48*, 261-262; Childs, *Isaiah*, 333-334; Poulsen, *God, His Servant, and the Nations*, 216-217; Dekker, *Profetieën van Jesaja*, 24-25 en 56-57.

⁵⁵⁷ *Der Glaube der Propheten*, 277-278.

⁵⁵⁸ Participium mannelijk enkelvoud (pu'al) van de stam שָׁלַם, ‘voltooid/vervuld worden’ en ‘vergolten worden’. Het lijkt inderdaad een naam te zijn, vergelijkbaar met ‘Jesjurun’ in 44:2. Buber vertaalt hier met ‘der Vollendete’, in de *Verdeutschung* met ‘der Gefriedete’. Berges geeft zoals gebruikelijk veel en goede informatie en kiest voor de vertaling ‘der, dem vergolten worden ist’.

⁵⁵⁹ *Idem*, 278.

⁵⁶⁰ Om nog een keer op die syntactische kwestie terug te komen: Buber interpreteert ‘Israël’ in 49:3 dus predicatief-kwalificerend: ‘jij bent het Israël dat...’ maar wel *inclusief*, dus zo dat ‘knecht’ en ‘Israël’ met elkaar geïdentificeerd worden zonder dat er een onderscheid tussen het ene en het andere deel van het volk

is, wordt duidelijk dat JHWH aan Israël überhaupt trouw blijft. Door alle ontrouw heen blijft heel dit volk door JHWH gekozen. Het is dus niet de gehoorzaamheid van de knecht die de ongehoorzaamheid van het volk ‘goedmaakt’, waar alles vanaf hangt, maar de liefde van JHWH. De knecht als enkeling is voor Buber dus niet het ideale of voorbeeldige Israël, maar degene aan wie de kern, dat wil zeggen de *werkelijkheid* van Israël zichtbaar wordt. Niet hoofdzakelijk doordat hij doet wat hij doet (voor Israël), maar doordat hij is wie hij is (namelijk Israël). ‘Eben weil er es ist...’, ‘daß er es ist...’, dat zijn de zinnetjes die uitdrukken waar het Buber om gaat: in de knecht gebeurt wat überhaupt geldt, namelijk de verbinding tussen deze God en Israël. Die kern is onvervreemdbaar, die werkelijkheid staat.⁵⁶¹

‘Das Paradox der zwei “Knechte” läßt sich nicht aus der Welt schaffen. Es ist als solches gemeint,’ schrijft Buber. De term ‘paradox’ onderstreep ik hier tenslotte nog een keer, d.w.z. het inzicht dat de twee wijzen van spreken aangaande de knecht elkaar zowel tegenspreken als uitleggen. Er is sprake van een door de tekst bedoelde spanning, die niet opgelost moet worden. Inderdaad brengt Buber de verschillende dingen niet onder in één doorlopend verhaal, waarin de dingen logisch op elkaar volgen. Dat maakt zijn benadering anders dan die van o.a. Berges en Childs. Bij hen zien we, bij alle onderlinge verschillen, dat de duiding van de knecht vrij overzichtelijk verloopt: aanvankelijk is de knecht het volk, waarna er op zeker moment een omslag is naar de knecht als (klein) collectief of als individu. Bij Buber zijn de grenzen veel minder scherp – we zagen dat, in zijn lezing, in 42 al heel toegespitst van de knecht als enkeling sprake kan zijn – en zijn vooral de twee kanten van de zaak meer op elkaar betrokken. Buber laat de paradox staan en benadrukt die zelfs nog, wat de zaak er niet eenvoudiger, maar volgens mij des te interessanter op maakt.

III.3.2.5 H. Wheeler Robinson: Corporate Personality

In het hoofdstuk over Miskotte in deel II kwam ik al even te spreken op de idee van de *corporate personality*, zoals die in de jaren dertig en veertig van de vorige eeuw naar voren is gebracht door Henry Wheeler Robinson. Ik kom er op deze plaats kort op terug met de vraag: als de knecht als individu enerzijds van het volk onderscheiden moet worden, en anderzijds met het volk samenvalt, is de term ‘collectieve persoonlijkheid’ daarop dan inderdaad van toepassing?

gemaakt wordt. Interessant is dat Buber over de vertaling kennelijk getwijfeld heeft: in de eerste uitgave van de *Verdeutschung* luidt de zin: ‘Mein Knecht bist du, das Jisraël du, mit dem ich prangen darf’; in de bewerkte uitgave uit 1958 is de formulering opener door de weglating van het lidwoord: ‘Mein Knecht bist du, Jisraël du, mit dem ich prangen darf’.

⁵⁶¹ Het is te merken dat Buber op deze manier recht doet aan zijn Joodse leestrategie, waarin de knecht en het volk dicht bij elkaar blijven. Dat gezegd hebbend, valt op dat bij Berges, met de knecht als het ware Israël, de centrale plaats van de ongehoorzaamheid van het volk enerzijds en de nadruk op de oproep aan de ballingen zich bij de terugkerenden te voegen anderzijds, zijn rooms-katholieke achtergrond misschien wel wat meeklinkt. Zo staat iedere exegeet in zijn context, als het goed is zonder ermee samen te vallen.

Wheeler Robinson is een aantal keren met Jesaja bezig geweest: in 1926 schrijft hij een werk over de lijdende knecht getiteld *The Cross of the Servant*⁵⁶², en ook in zijn beroemde artikel uit 1935 ‘The Hebrew Conception of Corporate Personality’ gaat hij uitgebreid op Jesaja in. In de inleidende paragraaf van het eerstgenoemde werk schetst Wheeler Robinson het inmiddels bekende probleem, waarna hij stelt dat de tegenstelling van de individuele en de collectieve interpretatie overwonnen kan worden door het klassieke begrip van de collectieve persoonlijkheid.⁵⁶³ Zoals bij primitieve volken in centraal Australië de totem staat voor de incarnatie van de voorouders en tegelijk voor de persoon zelf, zo is in het oude Israël elk individu een representant en een drager van de gemeenschap als geheel. Op deze manier kan de knecht in Jesaja zonder problemen verstaan worden: ‘We are to think of the prophet’s consciousness as capable of a systole and diastole, an ebb and a flow, so that though he utters his own experience in the service of Yahweh, it is always with the sense implicit or explicit that these things are true of all devout disciples of Yahweh, and that they are Israel.’⁵⁶⁴ En op dezelfde manier geldt: ‘...the Servant *is* Israel.’⁵⁶⁵

Wat Wheeler Robinson hier over de knecht opmerkt, doet duidelijk denken aan wat Buber schrijft over hoe de grenzen tussen enkeling en gemeenschap in bepaalde teksten vervagen, en aan de term ‘embodiment’ die we bij Childs tegenkwamen. Zo gezien kan de term ‘collectieve persoonlijkheid’ zeker zijn dienst bewijzen. Tegelijk voel ik als bezwaar dat deze voor Wheeler Robinson nadrukkelijk een historische en sociologische categorie is, die hij als uitgangspunt neemt en waarmee hij vervolgens de teksten tegemoet gaat. Hierdoor wordt het samengaan van individu en collectief in de knecht tot een algemeenheid – dat is dan immers gegeven met het mensbeeld dat in de oudheid in algemene zin gold –, terwijl zijn rol bij Jesaja juist een heel eigen karakter heeft, namelijk doordat deze afhangt van de specifieke relatie met JHWH.

Wheeler Robinson meent de kwestie met dit interpretatiemodel ‘zonder problemen’⁵⁶⁶ op te kunnen lossen en dat is misschien wel vooral de ingewikkeldheid: dat op deze manier ergens geen recht gedaan wordt aan de complexiteit en de naar mijn inzicht intentionele dubbelzinnigheid van de teksten. Ik ben het dan ook zeer eens met Jurrien Mol, die in zijn onderzoek naar Ezechiël 18 en 20 de terminologie van Wheeler Robinson in kaart brengt om tenslotte vast te stellen: ‘Of de term “corporate personality” in een geherdefinieerde vorm in dit verband gebruikt kan worden, zal moeten blijken uit de beschrijving van de verhouding tussen collectief en individu in de hoofdstukken 18 en 20 van Ezechiël.’⁵⁶⁷ Inderdaad, het interpretatiekader zal toch nadrukkelijker vanuit de teksten zelf moeten worden opgebouwd.

⁵⁶² Opgenomen in de bundel *The Cross in the Old Testament*, London 1960³, 55-114.

⁵⁶³ Idem, 76.

⁵⁶⁴ Idem, 79.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Wheeler Robinson citeert met instemming Lévy-Bruhl, die beschrijft hoe in het primitieve denken individu en collectief ‘without any difficulty’ samen gedacht konden worden (idem, 77).

⁵⁶⁷ *Collectieve en individuele verantwoordelijkheid*, 214. Mol beschrijft daar mooi hoe de analyse van de verhouding tussen individu en collectief moet gebeuren volgens de interne logica van de teksten zelf, waarbij er vervolgens ook goed ruimte kan zijn voor inzichten vanuit antropologisch, sociologisch en psychologisch onderzoek.

III.3.2.6 Personificatie

Dat gezegd hebbend, werp ik nog een blik op een andere stijlfiguur, namelijk de personificatie. Ook dat is een vorm waarin het bijzondere en het algemene op een bepaalde manier samengaan, en wel een die bij Jesaja regelmatig voorkomt, bijvoorbeeld waar de hemel, de bergen, bossen en bomen juichen en in de handen klappen (44:23, 49:13, 55:12) en waar ‘dochter Babel’ aangesproken wordt (47: 1-15). Maar het meest in het oog springend is wat dit betreft wel het gepersonifieerde Sion-Jeruzalem, dat in een aantal perikopen uitgebreid ter sprake komt, o.a. in 49: 14-26, 51: 17-23 en 52: 1-2.⁵⁶⁸ De stad in de verte, als doel van de terugkeer uit de ballingschap, stapt als het ware uit het decor en wordt tot een handelende, sprekende personage op de Bühne. Iets hiervan kennen wij in ons algemene spraakgebruik, wanneer we zeggen ‘dat Den Haag weer eens iets besloten heeft’, terwijl we het over politieke instanties hebben, of wanneer we na een ramp of ongeluk zeggen ‘dat de stad rouwt’. Maar bij Jesaja wordt het beeld van de stad-als-vrouw veel verder uitgewerkt, in haar verlatenheid en moedeloosheid én in haar hoop en verwachting⁵⁶⁹, waardoor de vraag is of zij niet eenzelfde gestalte wordt als de knecht. Andersom gevraagd: is de knecht niet feitelijk een personificatie? Dat schrijft inderdaad Berges ‘...dass dieser Knecht das Israel personifiziert, an dem sich JHWH vor und in der Völkerwelt verherrlichen will.’⁵⁷⁰ Uta Schmidt komt tot dezelfde conclusie in haar *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49-55*. Ze noteert dat de interpretatie van de knecht als personificatie in het Jesaja-onderzoek weliswaar niet wijdverbreid is – ik voeg eraan toe: dat zal wel komen doordat dit altijd door een historisch lezen gedomineerd is, waarbij de knecht uiteraard niet als beeldspraak gezien kon worden –, maar dat juist uit de vergelijking met Sion-Jeruzalem blijkt dat daar veel voor te zeggen is: ‘Auch die Darstellung des Getreuen in den Texten kann mit der metaphorischen Redeform der Personifikation gut erfasst werden.’⁵⁷¹ Beide beelden zijn voor lezers een gedifferentieerd identificatie-model, aldus Schmidt, doordat in deze vorm van metafoor verschillende, ook tegenstrijdige, aspecten ondergebracht kunnen worden:

...so wie die Stadt-Frau Mutter und Kinderlose, Witwe und Ehefrau sein kann, kann auch der Getreue als Personifikation kinderlos begraben und mit Nachkommen und langem Leben gesegnet sein. So wie Frau Zion mal die Stadt und mal ihre EinwohnerInnen oder auch beides zugleich personifizieren kann, steht der Getreue in manchen Texten für Einzelne und in anderen für eine Gruppe, die die entsprechenden Verhaltensweisen an den Tag legen.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Ook 54: 1-17 is een belangrijke tekst waarin ‘Vrouwe Israël’ aangesproken wordt, maar daar zonder Sion en Jeruzalem expliciet te noemen. Zie verder voor een overzicht van de begrippen en namen in de verschillende perikopen de studie van Reinoud Oosting, *Walls of Zion and Ruins of Jerusalem. A Corpus-Linguistic View on the Participant Zion/Jerusalem in Isaiah 40-55*, diss. VU 2011, 67-70.

⁵⁶⁹ Zie R. Abma, *Bonds of Love*, 107-108.

⁵⁷⁰ *Jesaja 49-54*, 39.

⁵⁷¹ *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49-55. Eine textpragmatische Untersuchung von Kommunikation und Bildwelt*, Neukirchen-Vluyn 2013, 342. Schmidt vertaalt עֶבֶד consequent met ‘der Getreue’.

⁵⁷² Idem, 344.

Dit is inderdaad een interessante overeenkomst, maar ik vraag me af of er niet ook belangrijke verschillen zijn. Het komt mij voor dat de verhouding van het specifieke en het collectieve er toch anders uitziet. De stad is als personificatie van het volk een samenvattend begrip, waarin verschillende aspecten van het collectief (spreken, handelen, emoties) ondergebracht kunnen worden. Er is echter niet of nauwelijks sprake van een rol ten opzichte van het volk, niet in de zin van ‘omwille van’ noch in de zin van ‘ertegenin’. Anders gezegd, er is wel duidelijk een samenhang van het specifieke begrip met het collectivum, maar geen wisselwerking tussen de twee, geen wederzijdse betekenis. Maar wellicht is dit al met al wel te formeel geredeneerd en volstaat de inhoudelijke waarneming dat het toch wel een heel verschil is of de tekst een stad of een mens opvoert. Met de menselijke gestalte is immers een alteriteit gegeven, die altijd meer is dan de aspecten of ideeën die samengevat kunnen worden in welke personificatie dan ook.

III.3.2.7 *Pars pro toto*

Met al deze waarnemingen en de inzichten van de verschillende getuigen ga ik terug naar het thema: wat gebeurt er als ik de denkfiguur van het *pars pro toto* betrek bij het nadenken over de verhouding van de knecht en Israël en daarmee over de samenhang van individu en collectief?

We zagen inmiddels dat de knecht een spannende dubbelrol speelt: enerzijds wordt hij zelf Israël genoemd, anderzijds treedt hij naar voren om ook Israëls tegenspeler te zijn. Die twee kanten van de zaak hangen zeer nauw samen zonder in elkaar op te gaan. Het uitgangspunt is de eenheid van de functie van de knecht en de naam Jakob-Israël in Jesaja 41. In Jesaja 42 wordt de knecht vervolgens zo uitgetekend dat er al meer sprake is van individualiteit en eigenheid. Hij krijgt ‘karakter’ in zinnen als: *Hij schreeuwt niet, hij maakt geen ophef, hij laat zijn stem niet horen buiten op straat...* (42:2). Je ziet hem voor je als een zwijgende, nederige mens. Tegelijk is spreken juist zijn taak. Daartoe is hij in het leven geroepen: om tegenover het volk te staan, om het woord van JHWH te spreken, om de weggedwaalde Jakob weer bij zijn oorsprong terug te brengen. ‘Tegenover’ is dus niet zozeer ruimtelijk, in de zin van ‘los van’, maar vooral inhoudelijk: het woord dat de knecht spreekt, roept tot de orde, het doet opstaan. Hierin ligt het belang van het feit dat de knecht een ander is: zijn andersheid garandeert dat hij deze profetische rol kan spelen. Alleen in zijn eigenheid, door niet met het volk samen te vallen, kan hij een terechtbrengend woord spreken.

Naast deze eigenheid en andersheid is er echter ook de kant van de eenheid met Israël. Het komt als een verrassing, als de knecht in 49:3 ineens de naam Israël toegeroepen krijgt. Een zeer bepalend moment, omdat er niets minder dan de *identiteit* op het spel staat als de naam geroepen wordt.⁵⁷³ Dit betekent dat de term die Childs gebruikt, hier helemaal op zijn plaats is: de knecht is de *belichaming* van Israël. Deze kant van het verhaal maakt dat het woord dat de knecht spreekt, niet afstandelijk is, maar vanuit een volkomen solidariteit gesproken wordt. Zijn loyaliteit is niet opgelegd of aangenomen, die komt niet voort uit zijn hoge moraal; die is een ‘zijnsloyaliteit’, die ligt verankerd in wie hij is, namelijk zelf Israël. Deze belichaming wil

⁵⁷³ Over de eenheid van de naam en het wezen van de persoon heeft Breukelman zeer uitvoerig geschreven o.a. in BTh II/2, *Sjemot*, 31-66.

zeggen dat de knecht *deel heeft* aan het wezen en de weg van het volk: de knecht heeft deel aan de verkiezing en de roeping door JHWH, maar dan toch ook aan de vermoeidheid en de blindheid van het volk. Als de knecht in 49:4 zijn vermoeidheid en leegheid uitspreekt, dan klinkt dat als een echo van de woorden van Jakob-Israël in 40:27: *Mijn weg is voor JHWH verborgen, mijn recht gaat aan mijn God voorbij...*⁵⁷⁴ En, als het in 42: 18-19 gaat over de blindheid en doofheid van de knecht, waarom zou het dan niet óók gaan over die ene? Daar heeft Buber mijns inziens gelijk in: de knecht als enkeling staat daar niet los van. Werkelijk horen en zien is een onmogelijke zaak, maar dat neemt niet weg dat hij tóch hoort en ziet, namelijk bij de gratie van JHWH.⁵⁷⁵ Kortom, hij heeft deel aan al wat er over Israël te zeggen valt. Hij is *deel* van het *geheel*, en wel zo dat in hem het geheel present is en zichtbaar wordt.

De knecht als representant, inderdaad: pars pro toto. Maar nu, hoe? Onder welke voorwaarden? Drie opmerkingen: (1) het is duidelijk dat er geen sprake is van een ‘eenheidsmodel’. De knecht is niet opgesloten in zijn representant-zijn, steeds is er de opening naar zijn tegenover-zijn. Tussen die twee kanten is er een voortdurende spanning en wisselwerking; die paradox is als zodanig bedoeld, zeg ik Buber graag na.⁵⁷⁶ Overigens, de term ‘pars pro toto’ duidt de kant van de verbondenheid en de eenheid aan: de knecht staat voor Israël en in die zin ‘is’ hij Israël. Tegelijk is er steeds ook die andere kant van het verhaal, de andersheid, zijn rol ten opzichte van het volk, waarop de figuur van het pars pro toto feitelijk niet van toepassing is. Tenzij men bedenkt dat ‘pro’ (+abl.) in het latijn ook ‘ten overstaan van’ en ‘omwille van’ kan betekenen; maar dan wordt de gebruikelijke betekenis van de stijlfiguur wel erg opgerekt.

(2) Ten tweede is het van groot belang om te onderstrepen dat deze dubbelrol, en ook de dynamiek die daarmee gegeven is, hangt aan het roepen van JHWH. Steeds is het JHWH die de knecht maakt tot wie hij is, zoals meteen in 42:6: *Ik, JHWH, ik heb je geroepen in gerechtigheid, ik grijp je bij je hand, ik bewaar je en geef je tot...* Vervolgens in 49:1: *JHWH heeft van de schoot af aan mij geroepen, van de buik van mijn moeder af aan mijn naam doen gedenken...* En in 49:5: *...hij die mij vormt van de schoot af aan tot een knecht voor hem, om Jakob te laten terugkeren...* Dit geldt nu ook voor het representant-zijn, het pars pro toto-karakter van de knecht. Immers, het is JHWH die hem in 49:3 de naam Israël toeroept. Hij ‘is’ Israël, wel van meet af aan (מִבֶּטֶן, ‘van de moederschoot af aan’), maar niet van nature; hij is het, doordat hij zo genoemd wordt.

⁵⁷⁴ Via verschillende woordherhalingen – denk aan de ‘collocaties’ en ‘isotopieën’ van Leene – zijn de gedeelten 40: 27-31 en 49:4 met elkaar verbonden: ‘mijn recht’ (מִשְׁפָּטַי), de verdane ‘kracht’ (כֹּחַ), het ‘moe worden’ (יָנַע).

⁵⁷⁵ Overigens is het zeker niet voor niets dat JHWH twee verzen eerder zegt: *Ik heb blinden doen gaan op een weg die ze niet kenden... Ik maak de duisternis voor hun aangezicht tot licht* (42:16). De blindheid staat, op het moment dat die aan de orde komt, al in het licht van de opheffing ervan.

⁵⁷⁶ Zo ook U. Schmidt, *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49-55*, 104: ‘Für überzeugend halte ich eine Deutung des Getreuen, die die im Text erzeugte Spannung von kollektivem und individuellem Verständnis erhält. [...] Damit ist er keiner Seite ungebrochen zuzurechnen und gehört zugleich zu beiden. Er ist ihr Gegenüber und ein Teil von ihnen.’

Het is (3) tenslotte spannend te zien wat er gebeurt wanneer de knecht, die als enkeling op het toneel komt te staan, de naam Israël toegeroepen krijgt. We zagen al dat hij deel gaat uitmaken van het geheel, dat hij daarmee onlosmakelijk verbonden wordt. Dat moment doet dus iets met hem, maar, het doet anderzijds ook iets met het geheel. Als deze ene wordt geïdentificeerd als Israël, op het moment dat hij als representant voor het volk komt te staan, wordt ook het volk inhoudelijk opnieuw gekwalificeerd, namelijk vanuit die ene. Op dit punt komen de twee kanten van de genoemde dubbelrol zeer dicht bij elkaar: Israël blijkt niet alleen door de knecht tot zijn oorsprong teruggebracht te worden, doordat hij als tegenover het profetische woord spreekt, maar doordat hij zelf op zijn specifieke manier Israël *is, gebeurt* het ook in hem: *pars pro toto* betekent kritische identificatie van het geheel vanuit deze enkeling.⁵⁷⁷

Zo ondergaat het geheel een verandering vanuit die ene, de knecht. Anders gezegd, door hem leert Israël anders naar zichzelf te kijken. En niet alleen Israël; in 49:1 zijn de gojim immers de aangesprokenen. De hele wereld wordt opgeroepen – *Hoor naar mij, kustlanden!* – anders naar Israël te kijken, namelijk door de ogen van deze bijzondere gestalte. Waarmee de vraag gegeven is wat er dan inhoudelijk gebeurt: wat wordt er dan nieuw gezien, waarom gaat het dan nu in die herdefiniëring? Dat brengt ons terug bij het begrip waar alles mee begon: knechtschap. Die ene is de knecht van JHWH, in de dubbele betekenis: hij is de dienaar van deze God, de door hém geroepen, de hem horende en vervolgens ook antwoordende mens. En hij is, zoals met name in 42: 1-9 naar voren komt, een nederige, stille, dienstbare gestalte. Het zijn deze twee aspecten die ik in de volgende beide paragrafen onder de loep zal nemen.

III.3.3 De knecht en JHWH

III.3.3.1 De naam en de daden van JHWH in de knecht

De volgende relatie die ik nader wil belichten, is die van de knecht en JHWH. Wat is er te zeggen over hoe die twee zich tot elkaar verhouden? We zagen al dat JHWH in alle opzichten aan het begin van het optreden van de knecht staat en dat de twee ten nauwste met elkaar verbonden zijn. Bij de bespreking van 42: 1-9 onderstreepte ik al de zin: *Ik ben JHWH, dat is mijn naam; mijn heerlijkheid geef ik aan geen ander...* dat wil zeggen, aan geen ander dan aan de knecht (42:8). En ik voegde eraan toe dat zo wordt uitgedrukt dat het in de knecht om niets minder gaat dan om de *כְּבוֹד*, het ‘gewicht’, het wezen van JHWH zelf. Het punt is van belang, blijkt uit het feit dat het laatste deel van de zin nog een keer terugkomt, en wel in 48:11, een

⁵⁷⁷ Een detail in de teksten illustreert deze dynamiek nog: bij de vertaling van 49: 1-6 noemde ik al dat het voorzetsel l. + infinitivus niet alleen de finale, maar ook de causaal-instrumentele betekenis heeft. Dat wil zeggen, als er in 49:5 staat: *...hij vormt mij van de schoot af aan tot een knecht voor hem, om Jakob te laten terugkeren bij hem...* dan betekent dat niet alleen dat de roeping van de knecht door JHWH tot gevolg zal hebben dat het volk tot zijn God terugkeert, maar ook dat het de inhoudelijke invulling van het knecht-zijn is: mét dat die ene tot knecht gemaakt wordt, komt Jakob weer bij zijn oorsprong terecht. Zo ook 49:6: *Hij zei: Het is te weinig geweest dat jij mij een knecht zou zijn door de stammen van Jakob te doen opstaan en door de bewaarden van Israël te doen terugkeren...* En vgl. 42:7.

vers dat we al tegenkwamen: *Om mijnentwil, om mijnentwil doe ik het; ja, hoe zou dat ondermijnd kunnen worden? Mijn eer geef ik aan geen ander...* In 49: 1-6 lijkt hieraan herinnerd te worden door het bijzondere voorkomen van de stam פָּבַר, ‘gewicht hebben, eervol zijn’: *eervol geacht ben ik in de ogen van JHWH* (4).

Een stam die tot dezelfde woordgroep behoort, is פָּאֵר, ‘gloriëren, zich verheerlijken’ (hitp.), ‘tot glorie brengen’ (pi‘el), uit dat centrale vers 49:3: *Jij bent Israël waarin ik mijn glorie laat zien...* Ook dit werkwoord wordt gebruikt om de verbinding van JHWH en de knecht te benoemen. Zo ook in 44: 21-23: *Gedenk dit, Jakob! Israël, ja, mijn knecht, dat ben jij... Ja, JHWH heeft Jakob gelost: in Israël laat hij zijn glorie zien.*⁵⁷⁸ Kortom, wie JHWH ten diepste is, datgene waarin hij het meest zichzelf is, dat wordt in de knecht, genoemd met de naam Israël, zichtbaar.

Nog concreter blijkt dat in 51: 4-5, waar verschillende woorden, zinnen en motieven uit 42: 1-9 en 49: 1-6 terugkeren. Die tekst klonk in het vorige hoofdstuk al een keer⁵⁷⁹, hier nogmaals om de herhalingen te laten zien:

Heb aandacht voor mij, mijn volk,
mijn natie, neig je oor tot mij:
ja, Torah gaat uit bij mij vandaan
en mijn recht breng ik in beweging tot een licht voor de volken.
Nabij is mijn gerechtigheid,
uitgegaan is mijn bevrijding,
mijn armen richten de volken;
op mij hopen de kustlanden,
op mijn arm wachten ze.

Bij nadere beschouwing lijken deze verzen welhaast een collage van woorden uit 42 en 49: *Heb aandacht...* (49:1), *Torah, recht en bevrijding gaan uit, een licht voor de gojim* (42: 1, 3, 4 en 6, 49:6), *de kustlanden wachten* (42:4), enzovoort. Zinnen die eerder over de knecht gezegd werden, beschrijven nu het doen van JHWH. Hoe verhouden de verschillende uitspraken zich tot elkaar? Er wordt wel gezegd dat de teksten met elkaar in contrast staan, bijvoorbeeld doordat het doen van de knecht verleden tijd is en door JHWH overgenomen wordt: nu niet meer de knecht, maar JHWH.⁵⁸⁰ Ik ben echter van mening dat er geen sprake is van contrast, maar van een in elkaar grijpen. De teksten leggen elkaar uit: JHWH blijkt het handelen van de knecht te bevestigen⁵⁸¹, sterker nog, hier wordt opgelegd wat al die tijd al gold, namelijk dat in de knecht JHWH zelf aan het werk is.

⁵⁷⁸ Vgl. 55:5: *...de heilige van Israël, ja, hij brengt jou tot glorie!* (daar rap in de pi‘el).

⁵⁷⁹ § III.2.3.2.

⁵⁸⁰ Zo Berges over dit vers. Goldingay/Payne iets anders: JHWH richt zich op de gojim, terwijl de aandacht van de knecht naar het volk Jakob-Israël uitgaat.

⁵⁸¹ De term ‘bevestiging’ is van Beuken (Jesaja deel IIB, 115), die stelt dat de tekst in 51 juist in het voortgaande verhaal van deze hoofdstukken past: nieuw in 49 was de ervaring van de vergeefse moeite van de knecht; vervolgens blijkt hij in 50: 4-11 – we komen er nog op – in de verdrukking te raken. De bevestiging

Wat betekent dit? In de vorige paragraaf schreef ik dat de knecht op het toneel gezet wordt als de representant van het Israël-van-JHWH, het Israël waaraan JHWH trouw is. Leiden deze laatste waarnemingen nu wellicht zelfs tot de volgende conclusie, namelijk dat de knecht op een bepaalde manier representant is van JHWH zelf? We zagen dat het zijn en het doen van de knecht en van JHWH verregaand in elkaar worden geschoven; dat in die ene de glorie, de כְּבוֹד van JHWH tot uitdrukking komt. Dat is nog niet hetzelfde als dat er sprake zou zijn van eenduidige identificatie, laat staan van fixatie, maar inderdaad, zo gezien stelt de knecht op een bepaalde manier in zijn daden JHWH present.

III.3.3.2 In contrast met de godenbeelden

We komen deze verhouding nog nader op het spoor wanneer we kijken naar het contrast met die andere representatie-figures, de godenbeelden. Deze komen bij Jesaja in een aantal sterk polemische teksten ter sprake⁵⁸², waarbij niet zozeer JHWH en de goden tegenover elkaar staan, zoals op veel andere plaatsen in de Tenach het geval is, als wel om precies te zijn JHWH en de makers van godenbeelden. Daarbij gaat het dus expliciet om representatie, wat immers het wezen van het ‘beeld’, de ‘afbeelding’ is.⁵⁸³

Het contrast blijkt meteen al in de eerste regels van 42: 1-9, waar de presentatie van de knecht tegenover de onmacht van de religie wordt gezet. Als er staat: *Zie, mijn knecht, ik houd aan hem vast... Ik heb mijn geest op hem gegeven...* dan is dat een subtiele reactie op de zin die eraan vooraf gaat, 41:29: *Zie, zij allen: onheil. Nietswaardig zijn hun daden, wind en chaos zijn hun gegoten [beelden].* De herhaling van het partikel הַן koppelt de twee zinnen aan elkaar, waarna vervolgens vooral het dubbele, qua betekenis zelfs tegengestelde gebruik van het woord רִיחַ opvalt: de godenbeelden zijn als een *windvlaag*, ze stellen niets voor, terwijl de *geestkracht* van JHWH de knecht juist maakt tot wie hij is.

Wie vervolgens doorleest, van de tekst over de knecht in 42 naar die in 49, komt langs het grote spotlied over de godenbeeldenmakers in 44. Opvallend is dat het omlijst wordt door steeds een rede tot de knecht, waardoor de godenbeelden en de עֲבָדֵי יְהוָה, met elkaar in verband gebracht en tegenover elkaar gezet worden: *Maar nu, hoor, Jakob mijn knecht...* (44:1). En afsluitend: *Gedenk dit, Jakob! Israël, ja, mijn knecht, dat ben jij...* (44:21). Hier springen bovendien de stammen יִצְרַח, ‘vormen’, en עֲשָׂה, ‘maken’, in het oog. JHWH wordt vele malen, en zo ook op deze beide plaatsen (44:2 en 44: 21-23), de Vormer en de Maker van de knecht Jakob-Israël genoemd. In het gedicht over de godenbeelden zijn het precies deze twee werkwoorden die gebruikt worden om het doen van de godenknutselaars mee aan te duiden⁵⁸⁴. Met andere

van JHWH komt kortom op het juiste moment, juist als teken van de duurzaamheid van het optreden van de knecht, die, aldus wordt dan nu benadrukt, in JHWH gelegen is.

⁵⁸² K. Holter bespreekt in zijn *Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages* (Frankfurt am Main 1995) de perikopen 40: 19-20, 41: 6-7, 44: 9-20 en 46: 6-7.

⁵⁸³ Berges, *Jesaja 40-48*, 341-342.

⁵⁸⁴ עֲשָׂה: 44: 13, 15, 17, 19. rcy: 44: 9, 10, 12. Zie de bespreking van m.n. het verbum ‘vormen’ bij Holter, 139-143; en bij Berges, 339.

woorden, terwijl mensen hun beelden vormen, is het JHWH die zijn knecht vormt; terwijl mensen door hun beeldencreaties proberen greep te krijgen op het ‘goddelijke’, is het JHWH die zelf zijn representant in de wereld zet. Overigens, om het met Gestrich te zeggen: daarmee is de knecht *representant* in die zin, dat hij het wezen van JHWH zichtbaar maakt en doet gelden, terwijl het godenbeeld een *vicariaat* is: het vult het gat op van de afwezigheid en de onzichtbaarheid van de godheid. Het verschil komt er vooral door dat het initiatief van de knecht-als-representant bij JHWH ligt, terwijl het de mens is die het beeld produceert.

En om wie gaat het dan: wie zijn deze godenbeeldenmakers, is daar iets over te zeggen? Het lijkt voor de hand te liggen te zeggen dat het hier over de gojim gaat. Zo staat de tekst over de beeldensmederij in 41 (41: 6-7: zie het vorige hoofdstuk) duidelijk in de context van het spreken over de ‘kustlanden’ en de ‘einden van de aarden’, kortom de anderen. Bij nader inzien valt echter op dat in de polemieek zelf nergens expliciet gemaakt wordt dat het over de naties gaat. Of andersom gezegd, de mogelijkheid om de teksten op z’n minst óók als Israël-interne kritiek op te vatten, blijft nadrukkelijk open. Het duidelijkst is dat in 44: daar staat de religiekritiek zoals gezegd ingekaderd in de rede tot de knecht, Jakob-Israël, waardoor die toch duidelijk tot (mede)hoorder gemaakt wordt. Als er in 44:21 besloten wordt met: *Gedenk dit, Jakob...* dan hoor ik daarin precies die betrokkenheid. Concluderend: het contrast van de knecht en de godenbeelden is er niet zozeer een van wij-zij, maar gaat over de ándersheid van de knecht ten opzichte van de mensenmaaksels, die iets van het goddelijke zouden moeten presentstellen. En dat is iets wat ook, en misschien wel allereerst, het aangesproken Israël ter harte moet nemen.⁵⁸⁵

III.3.4 De betrokkenheid op de gojim

III.3.4.1 *Recht op de aarde*

Over wij-zij gesproken: in deze paragraaf zal ik tenslotte kijken naar de derde relatie waarin de knecht staat, die met de gojim. In het vorige hoofdstuk stelde ik dat het verhaal in Jesaja 40 en 41 inzet met de afzondering: Israël wordt uit de gojim weggeroepen om apart te staan, om een ándere rol te spelen. Israël en de naties staan aanvankelijk dus tegenover elkaar, zelfs in vijandschap tegenover elkaar. Daarbij noemde ik dat het des te verrassender is dat al gauw blijkt dat de knecht er juist *omwille van* de gojim is. Dat aspect zal ik hier onder de loep nemen.

Het eerste wat in het oog springt, wanneer we kijken naar de samenhang van de teksten over de knecht in 42 en 49, is dat de betrokkenheid op de gojim het centrale thema is. Die wordt zoals gezegd in 42 feitelijk met één woord beschreven: מִשְׁפָּט, *recht* doet hij uitgaan, en wel overal heen, en zonder beperking. Nu is er nogal wat discussie over de vraag wat nu eigenlijk dit recht hier is, het woord kan immers verschillende dingen betekenen, zoals ‘gericht’ en ‘oordeel’, of

⁵⁸⁵ Holter is van mening dat het in de beeldenmakers om ‘representatives of the nations’ gaat, dus dat de polemieken externe kritiek zijn (idem, 78 en 197-198), terwijl Berges noteert: ‘...dass die Kultbildpolemik nicht nach außen, sondern nach innen gerichtet ist’ (idem, 352).

ook ‘rechtsgeding’. In die laatste betekenis komt het bijvoorbeeld voor in 41:1, waar de naties gedaagd worden, en in 50:8 en 53:8, waar de knecht zich in een rechtszaak blijkt te bevinden (waarin hij tenslotte ten onder gaat).⁵⁸⁶ Op deze plaats lijkt mij echter het, om het zo te noemen, inhoudelijke aspect het meest op de voorgrond te staan: מִשְׁפָּט als een bevrijdend handelen, dat aan mensen recht verschaft.⁵⁸⁷ Het werkwoord waarmee het hier verbonden is, geeft een duidelijke aanwijzing in die richting: hij *doet* het *uitgaan* staat er tot tweemaal toe (1 en 3) met de stam אָצַח (hif’il), waarna er tenslotte in 7 staat: *de gebondene doet hij uitgaan uit de kerker, uit het gevanghuis wie zitten in het donker...* Zo wordt het ‘doen uitgaan van מִשְׁפָּט geconcretiseerd.⁵⁸⁸

Bevrijdend recht: uit die term zou men kunnen opmaken dat hier iemand vanuit een machtige positie optreedt. Het begin van de tekst 42:1 zet nog ‘koninklijk’ in, maar wat erop volgt, kantelt het beeld volkomen. De grote verrassing is dat hier een zwijgende, nederige, zachtmoedige figuur op het toneel blijkt te staan.⁵⁸⁹ Een die het woord עָבַד als het ware weer terugbrengt bij de betekenis van dienstbaarheid. In de verzen 2-4 wordt dit uitgewerkt in een aantal zinnen die onder woorden brengen wat hij niet doet en hoe hij niet is: *Hij schreeuwt niet, maakt geen ophef, laat zijn stem buiten niet horen...* Het is goed mogelijk deze zinnen niet als louter ontkenningen te lezen, maar als *litotes*, de stijlfiguur die door middel van een ontkenning het tegendeel des te meer benadrukt, waarmee in de volgende zinnen niet alleen gezegd wordt dat hij het geknakte niet breekt en het kwijnende niet uitdooft, maar dat hij het juist voor de kwetsbaren opneemt.⁵⁹⁰

En wie zijn dat? Waarnaar verwijzen het geknakte riet en de kwijnende vlaspit? Het ligt voor de hand aan te nemen dat ze in het algemeen staan voor kwetsbaarheid en zwakheid.⁵⁹¹ Ook kan men er een directere verwijzing naar de kwetsbaarheid van Israël in de ballingschap in horen.⁵⁹² Maar er is nog iets anders aan de hand. De concordantie helpt de lezer op een interessant spoor: beide beeldspraken blijken elders nog een keer voor te komen, en wel als

⁵⁸⁶ Zie voor een overzicht met literatuurverwijzingen: Poulsen, *God, His Servant and the Nations*, 98-101.

⁵⁸⁷ Zie Breukelman hierover o.a. in: BTh II/1, *Debharim*, 100-108.

⁵⁸⁸ Poulsen, idem, 111: ‘Being a light and bringing out prisoners reflect the task of bringing forth justice. The task of vv. 1b, 3b, and 4b thus mirrors that of vv. 6b-7.’

⁵⁸⁹ Zo Berges over 42:2: ‘Die göttliche Zurüstung und die enorme Weite des Auftrages stehen in einer geheimnisvollen Spannung zur unscheinbaren Art und Weise, wie der Knecht seinen Dienst vollzieht.’ Ook heel raak vind ik de opmerking dat de beschrijving van de knecht in een kritisch contrast staat met het optreden van elke andere heerser: ‘Welch ein Unterschied zum Auftreten des Kyrus, der, wie jede imperiale Macht, Widerstände niedertritt und die Nationen vor Angst erzittern lässt (Jes 41,2f.25).’ Brueggemann stelt in zijn commentaar bij dit gedeelte nog scherper: ‘Israel is to pursue a different way in the world – to refuse the modes of power mostly taken for granted.’

⁵⁹⁰ Zo Goldingay/Payne en Beuken over dit vers, alsmede in het artikel ‘MIŠPĀṬ. The First Servant Song and its Context’, in VT 22 (1972), 1-30, m.n. 23-26, waar Beuken opmerkt dat datgene wat hier in positieve zin bedoeld wordt, pas in Jesaja 53 geheel aan het licht komt. Het niet-schreeuwen van de knecht (42:2) blijkt daar een doelbewust zwijgend lijden te zijn (53:7).

⁵⁹¹ Zo Berges, Goldingay/Payne en Poulsen (idem, 103).

⁵⁹² Zo Beuken.

verwijzingen naar de wereldmachten. Zo wordt Egypte in 36:6 ‘dat geknakte riet’ genoemd (הַקֵּנֶה הַרְצוּיָן הַזֶּה), en wordt er in 43:17 over Babel gezegd dat het als een ‘uitdovende vlaspit’ is (כַּפְשָׁתָה כְּבוֹ) ⁵⁹³. Op deze plaatsen gaat het over de gojim als bedreiging, die echter hun langste tijd gehad hebben; in hun macht blijken ze onmachtig te zijn. In de context van Jesaja 42-45 gaat het concreet om de tanende cq. voorbijge Macht van Babel door de opkomst van Kores. Wanneer we deze lijnen nu doortrekken naar 42:3, waar over de knecht gezegd wordt dat hij het geknakte riet en de kwijnende vlaspit niet kapot zal maken, dan heeft dat voor die tekst verstrekkende gevolgen: dan is de bevrijdende mildheid van de knecht er niet alleen voor de ‘eigen’ kwetsbaren, maar dan gaat die daadwerkelijk tot de randen van de aarde, dusdanig omvattend dat zelfs machten als Egypte en Babel daarbij ingesloten zijn. Dat die door deze beeldspraken als het ware van hun machtsstatus worden ontdaan en zomaar tot de ‘zwakken’ van de wereld gerekend worden, mag gerust een provocatie genoemd worden. Zelfs de instanties die onder het oordeel van JHWH staan, hebben niet als bestemming vernietigd te worden, ook zij vallen niet buiten de invloedssfeer van de knecht: zo wordt de hoorder uitgedaagd met andere ogen naar de gebruikelijke rolverdeling van macht en onmacht, van heersers en onderdrukten te kijken. ⁵⁹⁴

Maar dan voegt de volgende zin hieraan nog iets beslissends toe. Nadat het, met vijfmaal לֹא, ging over wat de knecht doet, gaat het nu over wat hij ondergaat: *Hij kwijnt niet en wordt niet geknakt...* Het is veelzeggend dat de woorden die net nog gebruikt werden om de kwetsbaren in beeld te brengen, nu op de knecht zelf betrokken worden, waardoor hij met hen verbonden wordt. En daarmee komen we terug bij het thema van de representatie: de knecht blijkt een taak te hebben ten opzichte van de kwetsbaren, terwijl hij tegelijk zelf dat kwetsbare menszijn draagt. Zo wordt zijn representant-zijn heel subtiel wijder getrokken dan alleen de belichaming van Israël; hij blijkt nu *ook de gojim* te belichamen. Dat wil zeggen, de gojim niet zomaar in het algemeen, maar in hun kwetsbare gestalte, het menszijn dat מוֹשָׁפֵט, bevrijdend recht, nodig heeft.

Of niet? Zijn gebrokenheid wordt immers juist, met nog tweemaal לֹא, ontkend. En als we ook deze zin lezen als litotes, wordt hier misschien wel juist benadrukt dat hij aan deze kwetsbaarheid geen deel heeft, dat hij overeind blijft. Alleen zet de tweede helft van de zin daar een omineus vraagteken bij: *...totdat hij op de aarde recht heeft gesteld*. De tekst is

⁵⁹³ In het oordeelswoord over Egypte in Jesaja 19 komen de woorden riet (הַקֵּנֶה, 19:6) en vlas (כַּפְשָׁתִים, 19:9) ook nog eens samen in een verband voor.

⁵⁹⁴ Verschillende commentatoren noemen wel de teksten in 36 en 43 waarin het riet en de vlaspit voorkomen, maar betrekken die plaatsen niet inhoudelijk op 42:3. Voor zover ik kan overzien, is de enige die dat wel doet H.C.P. Kim in zijn artikel ‘An Intertextual Reading of “A Crushed Reed” and “A Dim Wick” in Isaiah 42.3’, in: JSOT 83 (1999), 113-124, waarin hij het heeft over de ‘double entendre’ van de tekst. De dubbele bodem zit daarin dat Israël in de ballingschap door deze tekst enerzijds getroost wordt in de eigen zwakheid, anderzijds opgeroepen om op een nieuwe manier naar de gojim te kijken: ‘In this reconceptualization, there is a shift from an anti-Babylonian mood to a new vision of justice that surpasses military retaliation, moves beyond the boundary of national ideology, and signifies non-martial among the nations.’ Het thema komt in het volgende hoofdstuk terug, zie § III.4.3.2.

dubbelzinnig: er wordt gesteld dat de knecht zijn taak zal volbrengen, terwijl anderzijds de suggestie gewekt wordt dat hij weldegelijk ten onder zou kunnen gaan.⁵⁹⁵ Zo wijst deze zin vooruit naar wat nog komt: de knecht zal immers inderdaad een lijdende gestalte blijken te zijn. En dat lijden staat evident niet op zichzelf, daarin komt de vernedering van de velen helemaal mee.

III.3.4.2 Verbond voor het volk, licht voor de gojim

De dynamiek van deze teksten die we hiermee voor ogen hebben – de dynamiek van het particuliere en het universele – komt ook naar voren in hoe de tweeslag ‘verbond voor het volk, licht voor de naties’, functioneert. Die is duidelijk een rode draad in het geheel. In 42:6 horen we:

...ik bewaar je
en geef je tot een verbond voor het volk,
tot een licht voor de naties.

Het begrip *בְּרִית* is in eerste instantie gereserveerd voor de relatie van JHWH met Israël⁵⁹⁶, zoals *עַם* eigenlijk ook altijd dit ene volk aanduidt. Dat lijkt mij ook hier het geval, hoewel juist dit woord hier door het voorafgaande vers al enigszins transparant is naar een universele betekenis, als het gaat over JHWH God die adem geeft aan het volk (*עַם*) op de aarde. Maar nu wordt dus deze particuliere term nadrukkelijk verbonden met de uitdrukking ‘licht voor de naties’, die juist zozeer over alle grenzen gaat. In 49:6 komt deze tweeslag terug, hergeformuleerd en uitgebreid. Het verbond voor het volk wordt daar uitgewerkt door de taak van de knecht aldus te benoemen: *om de stammen van Jakob te doen opstaan en om de bewaarden van Israël te doen terugkeren*. Verbond voor het volk is: herstel van het volk.⁵⁹⁷ En vervolgens wordt het ‘licht voor de naties’ uitgewerkt tot: *...ik heb je gegeven tot een licht voor de naties, om mijn bevrijding te zijn tot aan het einde van de aarde*. Deze twee zinnen lees ik als parallel, dus als elkaar uitleggend en aanvullend, dat wil zeggen dat licht bevrijding is, en andersom.⁵⁹⁸

Twee dingen wil ik hierbij nog opmerken: om te beginnen is het van belang te zien dat de tweeslag van ‘verbond voor het volk’ en ‘licht voor de gojim’ zowel in 42 als in 49 een gewichtig aspect toevoegt aan het spreken over de knecht. In beide teksten gaat het aanvankelijk over zijn optreden: in 42 over zijn handelen, in 49 over zijn spreken. Maar dan blijkt dat zijn betekenis voor het volk en voor de naties gelegen is in wat hij *is*. Hij komt niet alleen iets doen,

⁵⁹⁵ Zo leest ook Beuken deze zin.

⁵⁹⁶ Zie o.a. 33:8, 55:3 en 56: 4, 6, hoewel er ook sprake kan zijn van verbond met alle bewoners van de aarde, zoals in 24:5 en in 54:10, waar het over het vredesverbond met Noach gaat.

⁵⁹⁷ De term zelf komt overigens pas later woordelijk terug, in 49:8.

⁵⁹⁸ Zo ook Berges, en in het bijzonder R.E. Clemens, ‘A Light to the Nations: A Central Theme of the Book of Isaiah’, in: Watts, J.W./House, P.R. (eds.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOT.SS 235), Sheffield 1996, 57-69, die laat zien dat de metafoer van het licht door het gehele boek Jesaja heen ‘a sign of salvation’ is, zoals in kernteksten als 2:5, 9: 1-2 en 60: 1-3.

niet alleen iets brengen, er staat immers niet: ‘ik zend jou om een verbond te sluiten, om licht te brengen’, nee, zijn bestemming is om verbond en licht te *zijn*⁵⁹⁹. Het feit dat datgene waar het om gaat – herstel van het volk, recht voor en bevrijding van de naties – niet buiten hem ligt, maar met zijn existentie gegeven is, maakt dat de knecht niet zozeer de brenger, maar, om het wederom met dat woord te zeggen, de representant ervan is.

Het tweede is dat dit de zaak op scherp zet: het verbond van JHWH is voor Israël immers het een en het al, dit volk staat of valt ermee. Datzelfde geldt voor het licht: daarbuiten is er voor een mens (Genesis 1:3) geen leven. Des te verwonderlijker is het dat dit alles (dit *totum*) hangt aan deze ene. Dat besef klinkt door in de tekst die meteen op 49: 1-6 volgt:

Zo zegt JHWH,
 lossen van Israël en diens heilige,
 tot wie veracht van ziel is,
 tot de verafschuwde van de natie (yAG),
 tot de knecht van heersers:
 Koningen zien het, ze zijn opgestaan,
 vorsten, ze brengen hulde,
 vanwege JHWH, die betrouwbaar is,
 de heilige van Israël –
 en hij koos jou!

Hier wordt onder woorden gebracht dat het absoluut verbazingwekkend is dat nu juist deze nederige en vernederde mens, de knecht die hier uiteraard met opzet עֶבֶד מִשְׁלֵיָם, ‘slaaf van heersers’, genoemd wordt, gekozen is om die beslissende rol te spelen. Ook deze tekst wijst vooruit: de koningen die het zien, komen in 52: 13-15 terug om iets te zien, en wel dat de knecht lijdt en sterft, terwijl hij hun ellende draagt. Kortom, het feit dat de knecht ‘verbond voor het volk’ en ‘licht voor de naties’ is, is geen mooi afgerond beeld, dat is geen harmonieuze theorie; het hangt aan een zijden draadje.

Samenvatting

1. Vanuit de exegese en het gesprek met Berges, Childs en Buber over m.n. de perikoop 49: 1-6, kunnen we vaststellen dat de knecht Jakob-Israël belichaamt. Ik sprak van een dubbelrol, waarbij de עֶבֶד enerzijds het volk representeert, in die zin dat in zijn particuliere rol zichtbaar is hoe het met het grote geheel staat, en hij anderzijds tegenover het volk staat om het tot de kern, tot zijn roeping te brengen. Zo is er geen sprake van een statische, maar van een dynamische, kritische vorm van identificatie: de representant ‘doet’ iets met het gerepresenteerde volk, dat in dit gebeuren veranderd wordt, opnieuw gedefinieerd, kort gezegd: tot knecht gemaakt.

⁵⁹⁹ Zie ook Goldingay/Payne over 42:6.

2. In een volgende stap zagen we dat de knecht representant is ook van het handelen, en daarmee van het wezen van JHWH. Wat de knecht doet en waar JHWH voor staat, grijpt in elkaar. Dit kreeg meer reliëf gezien in het contrast met het spreken over de godenbeelden, immers representatie-middelen bij uitstek. Terwijl mensen de beelden gebruiken om zicht en grip te krijgen op hun goden, kiest JHWH ervoor zichzelf in de knecht present te stellen. Deze vorm van representatie laat zich lastiger met de term *pars pro toto* beschrijven: in hoeverre zou de knecht dan ‘deel’ van welk ‘geheel’ zijn? Ik moet dus nog terugkomen op de vraag hoe deze kant van de zaak het best tot uitdrukking gebracht kan worden.

3. In de teksten over de knecht komt een duidelijke betrokkenheid op de gojim naar voren: hij doet *מִשְׁפָּט*, bevrijdend recht, tot de naties uitgaan. Niet op de gebruikelijke wijze van een heerser, maar door mildheid, door het geknakte riet en de kwijnende vlaspit te sparen. Verrassend was dat in de tekst doorschemert dat hij niet alleen solidair is met de kwetsbaren, maar dat hij zelfs met hen geïdentificeerd wordt, dat hij tot de kwijnenden en de geknachten gerekend wordt. Waarbij de tekst suggereert dat de knecht ook het lot van de gojim draagt, dat zij in die identificatie mee-begrepen zijn.

III.4 Het lijden van de knecht

III.4.1 De knecht in Jesaja 50 en 52-53

Nadat de עֶבֶר in 42 en 49 is uitgetekend in de verschillende relaties – tot het volk Jakob-Israël, tot de gojim en tot JHWH – wordt er in 50 een zeer betekenisvolle volgende stap gezet. In details in de eerdere teksten kondigde het zich al aan, nu blijkt ten volle dat hij een lijdende gestalte is. Het gedeelte 52:13 – 53:12 voegt daar vervolgens wederom een nieuw aspect aan toe: dat lijden blijkt vóór anderen te zijn, omwille van ‘de velen’. Ook hier geldt weer dat de teksten dusdanig verbonden zijn dat het goed is ze in hun samenhang te bespreken.

III.4.1.1 Werkvertaling van 50: 4-11

- 4 I De heer JHWH heeft mij de tong van de leerlingen gegeven,
opdat ik de vermoeide weet te antwoorden⁶⁰⁰ met een woord⁶⁰¹;
hij wekt morgen aan morgen,
hij wekt mij het oor,
opdat ik hoor zoals de leerlingen.
- 5 De heer JHWH heeft mij het oor geopend
en ik, ik heb mij niet verzet,
ik ben niet teruggedeinsd.
- 6 Mijn rug heb ik [prijs] gegeven aan wie sloegen,
mijn kaak aan wie de haren uittrokken,
mijn gezicht heb ik niet verborgen
voor krenkingen en spugen.
- 7 Maar de heer JHWH helpt mij,
daarom ben ik niet gekrenkt,
daarom heb ik mijn gezicht als een kiezel [zo hard] gemaakt;
en ik wist dat ik niet beschaamd word.
- 8 Nabij is die mij rechtvaardig verklaart:

⁶⁰⁰ לעֵוֹת hapax: op het eerste gezicht לָ + inf. van עוֹת (pi'el), ‘ombuigen’, maar dat lijkt in deze context geen zin te hebben. Ik volg de Naardense Bijbel en Berges, die uitgaan van de variant לְעֵנֹת, van עֵנָה, ‘antwoorden’ (het verschil is slechts een ו of een נ). Moeilijker te verklaren is de variant לְרַעַת, van רַעַה II, ‘naaste zijn, begeleiden’, waar NBG '51, Goldingay/Payne en Buber (‘Daß ich wisse, den Matten zu ermuntern’) voor kiezen.

⁶⁰¹ Ik houd mij, met bijv. Shebanq en Berges, aan de accentuering van de MT (אֶת־הַדְּבָרִים met 'atnāch) en lees ‘woord’ als object bij ‘antwoorden’. Volgt men echter de kola-indeling van de BHS, dan ligt het voor de hand ‘woord’ als subject van ‘wekken’ te lezen. Zo o.a. Buber en Leene: ‘...om te kunnen spreken tot de afgematte / woord dat opwekt: / morgen aan morgen wekt het mij het oor...’ (*De stem van de knecht als metafoor. Beschouwingen over de compositie van Jesaja 50*, Kampen 1980, 5). Dat is ook een mogelijkheid.

- wie wil met mij twisten?
 Laten we er samen [aan] gaan staan:
 wie is de baas van mijn rechtszaak?
 Laat hij bij mij aantreden!
- 9 Zie, de heer JHWH helpt mij:
 wie is degene die mij schuldig verklaart?
 Zie, zij allen, als een kleed zijn ze afgedragen,
 een mot vreet ze op.
- 10 II Wie van jullie vreest JHWH,
 horend naar de stem van zijn knecht?
 Wie door duisternissen is gegaan
 – en nergens een schijnsel voor hem –,
 hij vertrouwt op de naam JHWH,
 hij steunt op zijn God.⁶⁰²
- 11 Zie, jullie allen, die een vuur aansteken,
 die je met fakkels uitrusten,
 ga [maar] in de lichtglans van je vuur
 en met de fakkels die je in brand hebt gezet,
 door mijn hand is dit voor jullie geschied:
 van pijn liggen jullie [erbij] neer.

III.4.1.2 Waarnemingen

De perikoop 50: 4-11 bestaat uit twee delen: de verzen 4-9 (I) en 10-11 (II). Deel I is een directe rede van de knecht, echter zonder een tegenover te hebben, zoals in het dialogische 49: 1-6 wel het geval was. De vorm blijkt de inhoud te weerspiegelen, want precies dat is een van de thema's van dit gedeelte: de knecht komt op zichzelf te staan, in een eenzame positie; meer nog, hij komt in het lijden terecht. Deel II is een profetisch woord, dat zijn rol bevestigt: horen naar zijn stem is vertrouwen op JHWH.

De twee delen worden met elkaar verbonden door verschillende woordherhalingen.⁶⁰³ Thematisch van groot belang is het 'horen' (שמע) in 4 en 10, dat het begin van deel I en II markeert: zoals de knecht het oor geopend wordt om als leerling te horen, zo worden de 'jullie'

⁶⁰² Open vraag is op wie אֲשֶׁר terugslaat, op de knecht of op de horenden (zie de analyse van Beuken bij dit vers). Ik begin met een nieuwe zin om zo de openheid van de tekst door te laten klinken. Vaak worden בְּיָמָיו en אֲשֶׁר als cohortativi gelezen – zo Goldingay/Payne, Berges en NBG '51: 'hij vertrouwde op de naam des HEREN en steunde op zijn God' – maar daar lijkt mij, met o.a. Buber en Leene, geen aanleiding toe; het lijkt mij dat hier wordt gesteld dat degene die door het donker gaat, toch op JHWH vertrouwt, wat zowel van de knecht als van de hoorder van de stem van de knecht gezegd kan worden.

⁶⁰³ Evenals o.a. Goldingay/Payne en Berges lees ik 4-11 dus nadrukkelijk als een geheel. Zo ook Henk Leene in zijn oratie aan de VU, *De stem van de knecht als metafoor*, waarin hij bovendien overtuigend de samenhang met de verzen 1-3 laat zien. Anders o.a. Childs en Brueggemann, die 10-11 los van 4-9 bespreken. (Brueggemann over 50 als geheel: 'The chapter is not a unity in any obvious way.')

geroepen om naar zijn stem te horen. Daarnaast is er dan nog de voortzetting van de reeks provocatieve wie-vragen in 8-9-10 (viermaal het vraagpartikel *מִי*) en het herhaalde *הֵן* in 9 en 11, dat een belangrijk contrast onderstreept: terwijl de knecht door JHWH geholpen wordt (*יְהוָה יִתְּנֵנִי*, ‘zie, de heer JHWH’), zullen de tegenstanders (*הֵן כְּלָם*, ‘zie, zij allen’) vergaan, waarop zij vervolgens rechtstreeks *הֵן כְּלָכֶם*, ‘zie jullie allen’) aangesproken worden.

Opvallend zijn tenslotte de verdubbelingen van de woorden aan het begin en aan het einde, die de tekst tot een hecht geheel maken. In 4-5 horen we: hij wekt, hij wekt – morgen aan morgen – mij het oor, mij het oor – de leerlingen, de leerlingen. Met de grootst mogelijke nadruk wordt onder woorden gebracht dat de spreker gemáákt wordt tot wat hij is: zijn leerling-zijn hangt aan het opwekken door JHWH. De stam *עור* plaatst dit gedeelte bovendien in de ruimere context: in 41:2 en 25 en in 45:13 zijn het resp. Abraham en Kores die door JHWH ‘gewekt’ worden; vervolgens is het misschien wel hét woord van de hoofdstukken 51 en 52, waar als het ware de wekker gaat voor de terugkeer uit de ballingschap, met de steeds herhaalde imperatieven: *ontwaak, ontwaak!*⁶⁰⁴ Het woord drukt uit dat, waar JHWH doet ontwaken, er daadwerkelijk iets in beweging komt: in het groot – de wereldgeschiedenis, de geschiedenis van het volk Israël – maar nu ook in het klein, teruggebracht tot een ‘persoonlijk’ gebeuren, als de knecht zegt dat hem elke morgen het oor gewekt wordt. Tegenover dit cluster van woorden in 4-5 gaat het in 10-11 over de ‘anderen’ met de woorden: gaan, gaan – vuur, vuur – fakkels, fakkels. De beeldspraak van de aangestoken fakkels staat voor de zelf gekozen en georganiseerde manier om verder te komen. Maar op eigen houtje kom je er niet: gaan (*הלך*) wordt liggen (*שכב*), die weg loopt dood.

III.4.1.3 Werkvertaling van 52:13 – 53:12

- 13 Zie, mijn knecht zal voorspoedig zijn:
verheven, gedragen, zeer hoog.
- 14 Zoals de velen⁶⁰⁵ over jou⁶⁰⁶ ontzet waren,
– zo geschonden⁶⁰⁷, niet meer als een mens, zijn aanzien,
zijn gestalte niet meer als Adamszonen –,

⁶⁰⁴ In 51:9 en 52:1 in de qal: *עוּרֵי עוּרֵי*, ‘ontwaak!’; in 51:17 in de hitpa‘el – mogelijk reflexieve betekenis, wat men in het Duits goed kan weergeven met ‘sich aufraffen’ –: *הִתְעוּרְרֵי הִתְעוּרְרֵי*, ‘kom overeind!’

⁶⁰⁵ Ik kies voor het inclusieve ‘de velen’; dus niet: ‘velen wel, anderen niet’. Ik kom erop terug.

⁶⁰⁶ De aanpassing *עליו*, ‘over hem’ (zo bijv. Targum, gevolgd door o.a. Buber en NBV), is goed te begrijpen, omdat de tekst verder in de 3^e persoon over de knecht spreekt, maar de MT heeft met *עָלַיָךְ* goede papieren (zo ook 1QIs^a en LXX). Het is m.i. bovendien inhoudelijk sterk: de spreker wendt zich hier even tot degene om wie het gaat: hij is erbij, staat als het ware zwiiggend op het toneel.

⁶⁰⁷ *בְּשִׁחָתָהּ*: substantief van *שָׁחַת*, ‘verderven, kapot maken’, dus lett. ‘zo’n misvorming, weg van/ erger dan een mens, is zijn aanzien’.

- 15 zo schrikt hij de vele naties op⁶⁰⁸,
om hem klappen koningen hun mond dicht.
Ja, wat hun niet verteld werd, hebben ze gezien,
wat ze niet gehoord hebben, hebben ze begrepen:
- 1 Wie heeft ons bericht geloofd⁶⁰⁹,
de arm van JHWH, over wie⁶¹⁰ is die onthuld?
- 2 Als een loot kwam hij op voor zijn aangezicht⁶¹¹,
als een wortel uit dorre aarde.
Hij had geen gestalte en geen luister, dat wij naar hem zouden zien⁶¹²,
geen aanzien, dat wij [iets van] hem zouden willen⁶¹³.
- 3 Veracht en verlaten⁶¹⁴ door de mensen,
mens van smarten, bekend met ziekte,
als een voor wie men het aangezicht verbergt⁶¹⁵,
veracht, wij hebben niet met hem gerekend.
- 4 Maar waarlijk, onze ziekten heeft hij gedragen, hij,
onze smarten heeft hij getorst.
Wij, wij hebben hem gerekend als een geplaagde,
geslagen door God en vernederd;
- 5 maar hij, hij werd doorboord om onze misdaden,
kapotgemaakt om onze schulden,
de maatregel die ons vrede brengt, was op hem,

⁶⁰⁸ נזה, hif., ‘sprenkelen, spetteren’, hier figuurlijk: ‘uiteenspetteren’. Beuken: ‘in verwarring brengen’, NBG ’51: ‘doen opspringen’, Buber: ‘überraschen’. Berges kiest voor de ‘cultische’ vertaling: ‘so wird er besprengen viele Völker’ en brengt dat met de priesterlijke reinigingsgeboden in verband (Num. 19:17ff.).

⁶⁰⁹ שְׂמֵעָתֵנוּ: subst. met suffix, ‘ons bericht’, lett. ‘het gehoorde van ons’, waarbij nog open is of het ‘door ons’ of ‘aangaande ons’ gehoord wordt. NBG en Oussoren: ‘...wat wij hebben gehoord’, Berges: ‘was uns zu Gehör gebracht’, Buber: ‘Wer konnte vertrauen dem für uns Erhorchten?’

⁶¹⁰ עַל-מִי: hier niet ‘aan wie’, maar ‘aangaande wie’; óver wie wordt hier iets geopenbaard?

⁶¹¹ לְפָנָיו stelt de lezer voor een klein raadsel: voor wiens aangezicht? Het is mogelijk dat hier de verbinding met JHWH gelegd wordt; het kan ook zijn dat het op de persoon zelf slaat: ‘voor zichzelf, op zichzelf gesteld’. In dat geval benadrukt het juist eenzaamheid; dit lijkt mij in de context het meest passend (zie bijv. ook לְפָנָיו אִישׁ in Jer. 49:5: ‘ieder afzonderlijk’).

⁶¹² In weerwil van de indeling van de MT (*atnāch* onder הִרְרָה), betrek ik ‘dat wij naar hem zouden zien’ bij ‘geen luister’.

⁶¹³ חָמוֹד qal, ‘begeren’, ‘begerenswaardig achten’.

⁶¹⁴ Adj. afgeleid van חָדַל, ‘stoppen’, ‘laten zitten’, ‘laten gebeuren’. Als vertaling zou ook kunnen: ‘opgegeven’.

⁶¹⁵ Lett. ‘als verbergend het gezicht weg van hem/ons’. Doordat voorzetsel + suffix zowel 3^e pers. mannelijk als 1^e pers. meervoud kan zijn, wordt het ook wel zo vertaald dat hij het gezicht ‘voor ons’ verbergt, zo o.a. Oussoren en Koster; op grond van de verbinding met 50:6, waar gezegd wordt dat hij het gezicht niet verbergt – wil zeggen: hij treedt het lijden juist tegemoet –, volg ik o.a. NBG, Buber en Berges: wij verbergen ons gezicht voor hem – wil zeggen: wij keren ons van hem af.

- door zijn striem is er voor ons genezing geworden.
- 6 Wij allen, als schapen zijn we verdwaald,
[iedere] mens wendde zich tot zijn [eigen] weg,
en JHWH heeft hem getroffen
met de schuld van ons allen.
- 7 Hij werd verdrukt en hij, hij liet zich vernederen⁶¹⁶:
hij doet⁶¹⁷ zijn mond niet open.
Zoals een lam naar de slacht gebracht wordt,
zoals een ooi voor het aangezicht van haar scheerders verstomd is:
hij doet zijn mond niet open.
- 8 Vnuit opsluiting en gericht is hij weggenomen⁶¹⁸,
maar zijn lot⁶¹⁹, wie bekommert zich er nog om?
Ja, hij is afgesneden van het land der levenden,
om de misdaad van mijn volk⁶²⁰ is de plaag voor hem⁶²¹.
- 9 Toen zette men bij de kwaaddoeners zijn graf,
bij een rijke, in zijn dood,
terwijl hij geen geweld gedaan had
en er geen bedrog in zijn mond was geweest.
- 10 Het heeft JHWH behaagd hem kapot te maken,
hij heeft [hem] ziek laten worden.

⁶¹⁶ נִעְנָה: ptc. nif'al: zowel 'vernederd worden' als 'zich (laten) vernederen'; ik kies vanwege het vervolg van de zin voor het laatste.

⁶¹⁷ De jiqtol (יִפְתָּח־פִּי) valt op op deze plaats in de zin: de zwijgzaamheid lijkt erdoor naar voren gehaald te worden; of wellicht heeft het hier ook een duratieve functie: 'al die tijd deed hij zijn mond niet open'.

⁶¹⁸ Wat betekent het voorzetsel מִן hier en wat doet dat met de rest van de zin? Vanwege de openheid in de formulering volg ik Berges: 'Aus Drangsal und Gericht wurde er genommen'. Maar wordt hij door middel van een rechtszaak weggenomen (gevangengenomen, gedood)? In dat geval kunnen de woorden וּמִמְשָׁפֵט מִעֲנָר goed als hendiadys opgevat worden, zo Beuken: 'door een onderdrukkende rechtszaak' en Goldingay/Payne: 'he was taken by legal restraint'. Of wordt hem juist alle recht ontzegd? Dan valt wellicht ook de vertaling te overwegen: 'zonder aanhouding en rechtszaak wordt hij weggenomen'. De kwestie blijft onbeslist.

⁶¹⁹ דִּירוֹ, 'zijn geslacht, generatie', hier m.i. in de betekenis van 'zijn duur, zijn bestaan', vandaar 'zijn lot'; zo ook Beuken.

⁶²⁰ Het is wel aantrekkelijk om de variant עַמּוֹ, 'zijn volk', van IQIs^a te volgen (zo bijv. Koster, Beuken en Oussoren), maar met o.a. Buber, NBG, Berges en Goldingay/Payne blijf ik maar bij de *lectio difficilior* van de MT, waarbij dan wel de vraag rijst wie het zegt: het zou kunnen dat hier door de mond van de profeet het spreken van JHWH zelf doorklinkt. Waarschijnlijker is dat het past in de directe rede van het geheel, als inderdaad de naties, de koningen (53:15) aan het woord zijn.

⁶²¹ Het suffix van לָמוֹ staat op het eerste gezicht in het meervoud: 'voor hen'. Beuken, Berges en Goldingay/Payne wijzen erop dat de constructie bij uitzondering enkelvoudige betekenis heeft (zo bijv. in 44:15).

- Als zijn leven zich als gave⁶²² inzet –
 hij ziet zaad en verlengt dagen;
 het behagen van JHWH, in zijn hand lukt het.
- 11 Vanuit de moeite van zijn leven ziet hij,
 hij vindt verzadiging in zijn kennis.
 De rechtvaardige, mijn knecht, brengt rechtvaardigheid tot de velen,
 hij, hun schulden torst hij.
- 12 Daarom, ik laat hem deel hebben onder de velen,
 met machtigen heeft hij deel aan de buit,
 nu hij zo zijn leven aan de dood blootgegeven heeft
 en met misdadigers geteld werd.
 Hij, de zonde van de velen heeft hij gedragen,
 voor de misdadigers staat hij in⁶²³.

III.4.1.4 Waarnemingen

Jesaja 52:13 – 53:12 is zeker een van de meest becommentarieerde teksten uit Tenach. De problematiek is tweërlei: enerzijds is de tekst zelf op veel plaatsen grammaticaal en syntactisch onduidelijk, en is deze met nogal wat onzekerheden overgeleverd. Anderzijds heeft de tekst een zeer indrukwekkende *Wirkungsgeschichte*, met name omdat deze van zo grote betekenis was en is voor de christelijke verzoeningsleer.⁶²⁴ Natuurlijk niet enkel daardoor, maar wel mede door het gesprek (en de confrontatie) met die christelijke verwerking, is er ook in de Joodse uitlegtraditie zeer uitvoerig over nagedacht en geschreven.⁶²⁵ Binnen het bestek van deze studie kan ik de vele discussies uiteraard niet verdisconteren; ik probeer mij te beperken tot de kwesties die mijn thema aangaan. Wat de Hebreeuwse tekst betreft is mijn uitgangspunt dat ik zoveel mogelijk de MT volg⁶²⁶; wat de wel zeer overvloedige secundaire literatuur betreft houd ik het bij mijn eerdere keuze van commentaren en enkele relevante artikelen.

⁶²² מִשָּׁנָה, NBG 51, Koster en Leene: ‘schuldoffer’, Naardense Bijbel: ‘verontschuldiging’, Buber: ‘Schuldopfer’, Berges: ‘Schuldtilgung’. Zie verder de bespreking in § III.4.3.1.

⁶²³ פָּנַע hif., evenals in 6. De dubbele betekenis van het verbum lijkt bewust ingezet te worden: 1. iets op iemand laten neerkomen, 2. instaan voor (evt. ook voorbede doen voor). Om de verbinding te laten horen, vertaalt Buber vers 6 met: ‘Er aber ließ auf ihn die Fehlbuße treffen’ en deze regel met: ‘für die Abtrünnigen ließ er sich treffen.’ Zie III.4.3.3.

⁶²⁴ ‘It is one of the great oddities of Old Testament studies that the very text that is taken to be *abundantly rich and theologically suggestive* is at the same time undeniably *inaccessible and without clear meaning*,’ aldus Brueggemann terecht aan het begin van zijn bespreking van dit stuk.

⁶²⁵ Een werk dat zeker genoemd moet worden, is de verzamelbundel van S.R. Driver en A. Neubauer, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Oxford 1877. Zie ook de uitgebreide weergave van de receptiegeschiedenis van Jesaja 53 in Berges, *Jesaja 49-54*, 335-377.

⁶²⁶ Ik volg hiermee Goldingay/Payne, die er nog bij aantekenen dat de bijzondere (complexiteit van de) vorm wel eens met de inhoud zou kunnen samenhangen: door allerlei zeldzame woorden en bijzondere zinsconstructies lijkt de tekst nogal op zichzelf te staan, wat past bij het feit dat de tekst ook inhoudelijk uitzonderlijk is. Bijvoorbeeld: ‘The poem includes a number of unusual idioms (...) and a number of

Om te beginnen een aantal waarnemingen aangaande de context: nadat in Jesaja 50 is ingezoomd op de knecht als gehoorzame en lijdende gestalte – maar in het lijden blijft hij overeind –, wordt er in 51 en 52 weer uitgezoomd en gaat het over het volk als geheel in de situatie van de ballingschap. Het einde van de gevangenschap, de uittocht, is nu echter in zicht. Ik noemde al de reeks herhaalde imperatieven die deze hoofdstukken een geweldige dynamiek geeft en die eindigt met: סוּרוּ סוּרוּ צְאוּ מִשָּׁם, *wijk uit, wijk uit, ga uit van daar!* (52:11).⁶²⁷ Dat is zeker geen afstandelijk appèl, want het is JHWH die zelf als eerste én als laatste naar Jeruzalem terugkeert: *JHWH gaat voor je aangezicht uit, en hij vormt je achterhoede, de God van Israël* (52:12). De vreugdebode die over de bergen gaat (52:7) en die het koningschap van JHWH uitroept, roept kortom niet slechts een mogelijkheid maar een werkelijkheid uit. Zo kan tenslotte ook het woord weer klinken, waar dit hoofddeel van het boek Jesaja mee begon, in 40:1 nog als oproep, als aankondiging, nu als voldongen feit: כִּי־נָחַם יְהוָה עָמוֹ, *ja, JHWH heeft zijn volk getroost* (52:9, zie 51: 3, 12 en 19).⁶²⁸ Geen wonder dat deze gedeelten doortrokken zijn van vreugde, van jubelen en juichen. De jubel die in 52: 8-9 al klinkt, wordt in 54:1 opgepakt, waar vrouwe Sion als aartsmoeder wordt aangesproken: *Jubel, onvruchtbare* (עֲקָרָה), *jij die niet gebaard hebt...* Ze mag vast plek maken in haar tent, want haar kinderen komen eraan. Zo wordt de terugkeer van het volk uitgetekend: *jouw zaad beërft naties, ze zullen verwoeste steden bewonen* (54:3).

Ik benadruk zozeer de actualiteit van de toekomst, omdat dit alles de vraag oproept wat nu nog de betekenis is van de tekst over de lijdende knecht in 52-53, die daar zo tussen de vreugde van 51-52 en 54 in staat. Als de terugkeer van Israël nu is aangekondigd, als de troost dusdanig definitief is – eenvoudig gezegd: als alles goed is –, dan is des te meer de vraag: wat moet er nu nog geleden worden? Wat is de functie van deze tekst op deze plaats, waarin NB. de ondergang van de knecht verteld wordt? Dat is een van de vragen waarop ik in dit hoofdstuk een antwoord zal trachten te formuleren.

Jesaja 52:13 – 53:12 bestaat uit drie hoofddelen⁶²⁹: in het eerste deel 52: 13-15 is JHWH aan het woord, in het derde deel 53: 11b-12 spreekt hij wederom. Deel I en III zijn sterk met elkaar verbonden: twee keer begint het met een emfatisch עֲבָדַי, ‘mijn knecht!’, en beide keren wordt ook meteen zijn toekomst bevestigd: hij wordt verhoogd, hij gaat het redden. In deze

instances of asyndeton (...). Both of these mirror a central feature of its content, a note of contrast – between affliction and triumph, between misunderstanding and realization, between the servant and other people, between the one and the “many”.’ (*Isaiah 40-55 Volume II*, 279).

⁶²⁷ Over de structuur van dit zgn. ‘Imperativgedicht’ (51:7 – 52:12) zie Berges, *Jesaja 49-54*, 145-148.

⁶²⁸ ‘...wobei mit dieser Vokabel keine emotionale Beschwichtigung gemeint ist, sondern die Eröffnung neuer Zukunft.’ (Berges bij 51:3).

⁶²⁹ Zo ook Beuken en J.Ch. Bastiaens, in zijn grondige studie *Interpretaties van Jesaja 53. Een intertextueel onderzoek naar de lijdende Knecht in Jes 53 (MT/LXX) en in Lk 22:14-38, Hand 3:12-26, Hand 4:23-31 en Hand 8:26-40* (diss), Tilburg 1993, 37-39. Ook kan ik mij goed vinden in de structuuranalyse van E. Blum: ‘Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung’, in: S. Gehrig/ S. Seiler (red.), *Gottes Wahrnehmungen* (FS H. Utzschneider), Stuttgart 2009, 138-159. Berges beschrijft de structuur van de tekst beargumenteerd op een nogal andere manier (*Jesaja 49-54*, 217-220); daar ga ik hier nu niet op in.

omlijstende delen wordt met één woord gezegd wie de knecht tegenover zich heeft: רָבִים, ‘de velen’. In deel I tweemaal, in deel III driemaal, en ter verduidelijking worden nog resp. de ‘koningen’ (52:15) en de ‘machtigen’ (53:12) toegevoegd, die de gojim (52:15) representeren. De omlijstende delen herhalen en corresponderen echter niet alleen, ze laten ook de ontwikkeling van de tekst zien. In deel I staan ‘de vele gojim’ nog vooral verbaasd te kijken naar die geschonden gestalte, in deel III is inmiddels duidelijk geworden dat zij in de handeling betrokken zijn: zij zijn het aan wie iets is gebeurd, de knecht is er voor hen. De weg die de tekst aflegt, is zichtbaar ook aan de stam נָשָׂא, ‘dragen’, die begin en einde van het geheel markeert en samenvat: hij *is* gedragen om wat hij gedragen *heeft*, namelijk ‘onze ziekten’ (4) en ‘de zonde van de velen’ (12).

Het middendeel 53: 1-11a is een directe rede in de eerste persoon meervoud. De ‘wij’ die hier aan het woord zijn, zijn mijns inziens de ‘velen’ uit de delen I en III. Dit is echter omstreden, en een zaak met grote gevolgen voor de betekenis van de tekst; redenen om erop terug te komen.

Het midden van het geheel wordt gevormd door de tweemaal zes woorden van 6, een vers dat inhoudelijk inderdaad een centrale, samenvattende functie heeft en dat nog extra uitgelicht wordt door het omlijstende כָּלֵנוּ, ‘wij allen’. Hier, naar het aantal woorden exact in het midden, valt ook de naam JHWH, waarmee duidelijk zorgvuldig omgesprongen wordt: de naam wordt hier genoemd, dus in het midden, alsmede aan het begin (1: de arm van JHWH) en aan het eind (10: de hand van JHWH) van de directe rede. In 10 klinkt de naam tweemaal, omdat het daar toegespitst gaat over de rol die JHWH in het gebeuren speelt, nog onderstreept door de herhaling van de stam הָפִיץ: *het heeft JHWH behaagd... het behagen van JHWH...*

Een ander structurelement van deel II dat zinvol is om te noemen, is van syntactische aard⁶³⁰: van de vijf verbale hoofdzinnen beginnen de eerste en de vierde met een wajjijqtol: וַיָּעַל, ‘hij kwam op’ (2), en וַיִּתֵּן, ‘men stelde (zijn graf)’ (9). Hieraan is af te lezen dat dit tweede hoofddeel niet alleen een duidende, maar tegelijk ook een vertellende tekst is: deze zinnen beschrijven de knecht vanaf zijn opkomst tot zijn ondergang. Ineens was hij er, onverklaarbaar, want hij groeide als een scheut uit dorre aarde. Het einde van het verhaal is zijn dood, het graf gedolven ‘bij de kwaaddoeners’, alsof hij zelf een misdadiger was. De tweede en derde verbale hoofdzin beginnen met een qatal en kijken terug op wat er in de tussentijd gebeurd is: וַיִּנָּשׂ, ‘hij werd verdrukt’ (7), en כִּי נִגְזַר, ‘ja, hij is afgesneden’ (8). Hij is opgejaagd tot de dood erop volgde. De vijfde tenslotte begint met: וַיִּרְאֶה, ‘hij ziet, hij zal zien’. Deze jiqtol markeert precies de omslag die er in vers 10 plaatsvindt van de ondergang naar de voorspoed. Dit is wat er op de voorgrond staat, wat er nu over hem gezegd moet worden: hij ziet ‘zaad’, d.w.z. nakomelingschap, toekomst. En zo eindigt deel II waar deel I begon, met de verhoging, terwijl echter intussen duidelijk geworden is hoe onmogelijk-tegendraads deze verkondiging is, want het is tegen de dood en tegen het graf in gezegd.

⁶³⁰ Meer hierover bij Beuken, *Jesaja deel IIB*, 197-200.

III.4.2 De gehoorzaamheid van de knecht

Het eerste thema dat ik nader wil belichten, is de gehoorzaamheid. Het is een opvallend aspect in de teksten, met name in het gedeelte 50: 4-11; daarom ga ik nu eerst terug naar die perikoop. Het is mijns inziens een essentiële schakel in het onderzoek naar wat de knecht representeert en op welke manier, namelijk het feit dat hij uit zichzelf gaat staan waar hij staat. Deze gehoorzaamheid heeft twee kanten: de knecht neemt het lijden op zich, hij ‘verbergt het gezicht niet’ voor de agressie van de tegenstanders én hij verzet zich niet tegen de positie die hem door JHWH gegeven wordt, hij neemt het leerling-zijn op zich. Deze twee kanten van dezelfde zaak zal ik nu na elkaar bespreken.

III.4.2.1 Torah-leerling

Het is opmerkelijk dat de knecht zichzelf hier een ‘leerling’ noemt, of preciezer gezegd – want het woord komt alleen in het meervoud voor: לְמוֹדִים –, dat hij zich onder de leerlingen schaart. Pas in 10, waar de profeet het woord neemt, wordt hij weer עֶבֶד יְהוָה, genoemd. Juist in deze perikoop, waarin het zozeer draait om de relatie met en de gehoorzaamheid aan JHWH, had het voor de hand gelegen wanneer de spreker zich als knecht van deze God had gepresenteerd. Maar het is alsof dat een titel is, een rol die hij zichzelf niet kan aanmeten; dat hij alleen door een ander zo genoemd kan worden. Wat hij van zichzelf kan zeggen, is: leerling.

Wat dat betekent, wordt door de tekst meteen ingekleurd: het gaat erom een woord te leren spreken, dat geen theorie of algemeenheid mag zijn, maar een woord dat de vermoeide iets te zeggen heeft. De יַעֲרָ, dat is het afgematte, uitgeputte volk in de ballingschap (zie 40: 27-31)⁶³¹. Daartoe wordt hem echter om te beginnen morgen aan morgen *het oor* gewekt; wie als leerling spreken wil, moet eerst ‘horen als de leerlingen’ (לְשִׁמְעַ כְּלִמּוּדִים). Wat de inhoud van dat horen is, wordt hier niet geëxpliciteerd, maar krijgen we voor ogen wanneer we het spoor van het woord לָמַד door het boek Jesaja terug volgen. Doordat het maar zo weinig voorkomt⁶³², is de link met Jesaja 8 niet te missen. Daar is het in een situatie van crisis dat de profeet opgedragen wordt zich uit de openbaarheid terug te trekken (8: 16-20):

Bind de getuigenis dicht,
verzegel torah onder mijn leerlingen (בְּלִמּוּדֵי).
Ik heb gewacht op JHWH
die zijn gezicht verbergt voor het Huis Jakob,
op hem heb ik gehoopt.

⁶³¹ Zie Berges over dit vers.

⁶³² Jesaja 8:16, 50:4 (2x) en 54:13 en Jeremia 2:24 en 13:23. Het verbum לָמַד komt wel veel voor, met name in Deuteronomium en in de Psalmen (119!), in de qal: ‘leren’, in de pi‘el: ‘onderwijzen’. Zo in de min of meer directe context in 48:17: *Ik ben JHWH, die jou onderwijst wat nuttig voor je is; die jou doet gaan op een weg die je kunt gaan.*

Zie, ik en de kinderen die JHWH mij gegeven heeft
 [zijn] tot tekenen en uitbeeldingen in Israël
 vanwege JHWH Tsebaoth die op de berg Sion woont.
 En ja, ze zullen tegen jullie zeggen:
 ‘Bevraag toch de dodengeesten
 en de piepende, mompelende waarzeggers!’
 Maar zal een volk zijn God niet bevragen,
 [bevraagt men] voor de levenden de doden?
 Naar torah, naar getuigenis!
 Wie niet spreekt naar dit woord,
 voor hem is er geen dageraad.

We zijn getuige van een klein gesprek tussen de profeet en zijn leerlingen, even later zijn ‘kinderen’ genoemd: kennelijk belichamen de leerlingen ook de toekomst van de profetie. Het devies is: terug naar de getuigenis, het onderricht van JHWH.⁶³³ Als hij zich verbergt en als de vraag is waar nog richting of houvast te vinden is, dan blijft enkel dit woord.

De perikopen 8: 16-20 en 50: 4-11 zijn via verschillende woorden en woordgroepen met elkaar verbonden⁶³⁴, maar het meest springt toch wel in het oog dat de knecht zich expliciet in de kring van leerlingen van de profeet voegt. En zo staat ook hij als אִתּוֹ וְיִמּוּפָת, als teken en uitbeelding⁶³⁵, voor wat Israël ten diepste is: leerling van JHWH = leerling van de profetie = torah-leerling. En het komt erop aan: zoals 8:20 er geen misverstand over laat bestaan dat de zon niet opgaat voor wie het met dit woord niet waagt, zo ook in 50: 4-11. Ik noemde al de woordherhalingen die de tekst omlijsten en tot een geheel maken: *hij wekt, hij wekt – morgen aan morgen – het oor, het oor ... vuur, vuur – fakkels, fakkels*. Zo wordt een contrast opgebouwd dat zeggen wil: wie horend door de duisternis gaat, die vindt zijn weg (10). Wie het echter wil doen met zijn eigen fakkels, komt niet ver (11). M.a.w. wie het door JHWH geopende oor niet heeft, heeft niets aan zijn zelf georganiseerde vuur, die blijft in het duister. Er valt niets te zien voor wie niet hoort.

⁶³³ De perikopen worden chiastisch door deze twee woorden omlijst; zie verder ook mijn artikel ‘Leerling worden’, 95-96. De woorden תּוֹרָה en תְּעוּדָה zijn hier onbepaald, d.w.z. dat hier m.i. niet strikt de Torah als canon of tekstcorpus bedoeld is, hoewel men dat erin zou kunnen meehoren, maar meer inhoudelijk en nog open: onderwijzing van JHWH of onderricht aangaande hem.

⁶³⁴ Zoals het gehoorde en gesproken ‘woord’ in 8:20 en 50:4, het ‘verbergen van het gezicht’ in 8:17 en 50:6 en het thema licht en duisternis in 8: 20-23 en 50: 10-11. De verbinding tussen de teksten wordt onderstreept door o.a. Buber (*Glaube der Propheten*, 246-249), Goldingay/Payne en Sweeney. Berges noemt als bezwaar dat de hoofdstukken 8 en 50 in diachroon opzicht ‘auf einer anderen Ebene’ liggen, maar geeft de synchrone lezing voorrang. C.D. Isbell is juist geïnteresseerd in de verschillende historische contexten van Jesaja 8, 50 en 54, waarbij hij opmerkt dat ‘dichtbinden’ en ‘verzegelen’ (8:16) wil zeggen beveiligen en toekomstbestendig maken, waardoor komende generaties leerlingen ook weer kunnen aansluiten (‘The *Limmûdîm* in the Book of Isaiah’, JSOT 34/1 2009, 99-109). Zo verbindt hij interessant genoeg de synchrone en de diachrone lezing: in nieuwe tijden kunnen oude teksten weer opgepakt worden en een nieuwe functie krijgen.

⁶³⁵ Zie II.2.2.3.

III.4.2.2 Leerlingen en knechten

Het woord לְמִנֵּי leidt de lezer ook nog een andere kant op, namelijk naar hoofdstuk 54. Daar wordt zoals al genoemd de vrouw Sion getroost met de terugkeer van haar kinderen. Vers 13 luidt: *Al je zonen: leerlingen van JHWH! Groot is de vrede voor je zonen.* En nadat er nog meer heil over de kinderen van Sion is uitgeroepen, staat er in 54:17 dan ineens: *Dit is het erfdeel van de knechten van JHWH...* Zeer opmerkelijk, omdat het woord עֶבֶד bij Jesaja tot nu toe nog niet in het meervoud voorgekomen was. Het ging altijd over die ene, tot 53:11 waar het woord voor het laatst in het enkelvoud staat, waarna het alleen nog in het meervoud voorkomt.⁶³⁶ Nu gaat het over de zonen, die leerlingen van JHWH genoemd worden, לְמִנֵּי יְהוָה, die vervolgens de knechten van JHWH, עֶבְדֵי יְהוָה, blijken te zijn.

Wie zijn zij? In 54 lijkt het duidelijk, zoals gezegd, zij zijn de kinderen van Vrouwe Sion, het volk Israël. In 56 blijkt het woord echter volkomen open te staan naar de gojim toe:

De zonen uit den vreemde, die zich bij JHWH aansluiten
om hem dienstbaar te zijn
en om de naam JHWH lief te hebben,
om hem tot knechten te zijn,
allen die de sabbat bewaren tegen de ontheiliging,
zij die vasthouden aan mijn verbond –
hen heb ik naar de berg van mijn heiliging gebracht (...)
want mijn huis zal geroepen worden: Huis van gebed
voor alle volken.
(56: 6-7)

Zo loopt er een lijn van de leerlingen van de profetie – dat zijn de leerlingen van het onderricht – in Jesaja 8, via de ene knecht die zichzelf als zo'n leerling ziet, naar de leerlingen-en-knechten van JHWH, een kring waarbij echter zomaar ineens allen zich kunnen aansluiten. Er blijkt de openheid te zijn voor alle gojim om zich hiermee te identificeren, het is een kring zonder grens.⁶³⁷ Het wordt niet met zoveel woorden gezegd, maar het lijkt er sterk op dat zij bedoeld zijn als er in 53:10 staat dat de knecht 'zaad', nakomelingschap, zal zien: de toekomst van de knecht (enkelvoud) speelt zich af in de knechten (meervoud). Zij nemen de rol van die ene als het ware over.⁶³⁸ En om die overgang te markeren wordt nu m.i. het woord לְמִנֵּי ingezet. Ieder die zich tot de knechten wil rekenen, moet weten dat het gaat om: leerling worden, d.w.z. bereidheid om het oor te luisteren te leggen bij de Torah, om die vervolgens ook te willen doen.

Ook hier geldt dat het erop aankomt, want waar het in het vervolg van Jesaja over de 'knechten van JHWH' gaat, is dat steeds in een context waarin de scheidslijn tussen recht en

⁶³⁶ 10x: Jesaja 54:17, 56:6, 63:17, 65: 8-9, 13-15 en 66:14.

⁶³⁷ Zelfs dus ook het woord 'verbond', dat primair op het volk Israël betrokken is, blijkt deze openheid te kunnen hebben. Datzelfde geldt voor het houden van de sabbat, dat (pars pro toto) voor Torah-gehoorzaamheid lijkt te staan.

⁶³⁸ Meer hierover bij F. Poulsen, *God, His Servant, and the Nations*, 219-226.

onrecht uiterst scherp getrokken wordt. Wat in de tekst hierboven uit 56 al meeklinkt in de termen ‘dienstbaarheid’ en ‘vasthouden aan het verbond’, is uiteindelijk een van de grote thema’s van heel Jesaja 56-66: JHWH vraagt niet om formaliteiten, niet om religieuze uiterlijkheden, maar om bevrijdend recht voor de verdrukten.⁶³⁹

III.4.2.3 Lijden en vertrouwen

De andere kant van de gehoorzaamheid van de knecht is dat hij zich niet terugtrekt wanneer hij in de verdrukking en daarmee in het lijden terechtkomt. Het verbum ‘geven’ vormt hiervan de opmaat: zoals JHWH hem een leerlingentong gegeven heeft, נָתַן (4), zo heeft de spreker zijn rug (prijs)gegeven, נָתַתִּי (6), aan wie hem slaan. Dat gezegd hebbend, valt op hoe lichamelijk het er in 50: 4-9 aan toe gaat. Nadat al de tong en het oor genoemd zijn, gaat het over zijn rug, zijn kaak, de baardharen, het gezicht.⁶⁴⁰ Hier is er een aan het woord die zichzelf volledig, letterlijk met huid en haar, geeft. In 53 wordt daarvoor heel nadrukkelijk het woord נַפְשׁוֹ gebruikt, ‘zijn ziel’, d.w.z. de totaliteit van zijn bestaan: ‘hij heeft zijn leven aan de dood blootgegeven’ (53: 10, 11 en 12). Daarmee is tevens gezegd dat het lijden de knecht niet slechts overkomt, dat hij het niet lijdzaam-berustend over zich heen laat komen, maar dat hij zich actief in de situatie begeeft. En dit maakt dat hij overeind blijft, sterker nog, dat uiteindelijk de rollen omgedraaid worden. De agressor blijkt kwetsbaarder, niet meer dan een kleed dat door de motten aangevreten wordt. De tekst geeft deze dynamiek van verzet en overgave weer door steeds positieve en ontkennende frasen af te wisselen: 5x klinkt de negatie לֹא, afgewisseld met de twee actieve werkwoorden נָתַן en שָׁיַם. De ‘ik’ heeft zich *niet* verzet, is *niet* teruggedeinsd en heeft het gezicht *niet* verborgen, wel heeft hij zich gegeven. Vervolgens is er de omslag als hij zegt dat hij het gezicht zo hard als een steen gemaakt heeft, waardoor hij, ondanks de krenkingen, *niet* gekrenkt kon worden en *niet* beschaamd staat.

De gehoorzaamheid, het verzet en het standhouden in de vernedering hangen aan de relatie met JHWH. Eenvoudig maar doeltreffend is de herhaling van het zinnetje אֲדַנִּי יְהוָה יַעֲזֹר־לִי, in de jiqtol, dus op de voorgrond: ‘de heer JHWH helpt mij’. Dat maakt uiteindelijk dat de knecht erdoorheen komt én dat zijn onschuld vaststaat, wat sterk neergezet wordt door de antoniemen צָרַק en רָשַׁע, beide in de hif’il (8-9): als JHWH mij rechtvaardig verklaart, wie zal mij dan schuldig verklaren? Hiervandaan loopt overigens een lijn naar 53, waar tenslotte gezegd wordt dat ‘de rechtvaardige, mijn knecht, rechtvaardigheid zal brengen tot de velen’ (53:11, יַצְדִּיק, wederom in de hif’il). De gerechtigheid die de knecht toegezegd wordt, blijft kennelijk niet tot hem zelf beperkt, maar wordt verder gedragen.

⁶³⁹ Programmatisch in 56:1: *Zo zegt JHWH: Bewaar recht, doe gerechtigheid! Ja, nabij is mijn bevrijding om te komen, mijn gerechtigheid om zich te onthullen.* En zie vervolgens met name 58: 6-7, waar het geconcentreerd gaat over het vrijlaten van verdrukten, brood breken voor hongerigen, huisvesten van zwervelingen, kleden van naakten...

⁶⁴⁰ Zie U. Schmidt, *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49-55*, 158.

Terecht tekent Brueggemann bij dit gedeelte aan: ‘The speaking servant pushes the focus of his vocation away from himself to Yahweh. The work is the work of Yahweh. It is only as an obedient, trustworthy respondent that the servant acts.’⁶⁴¹ Maar wat de knecht dan doet, is tegelijk wel van groot belang: *hij vertrouwt op de naam, hij steunt op zijn God* (10). Dat is het wat hem door de duisternis heen helpt. Nu zit er juist in deze zin een moeilijkheid die bij nader inzien veelzeggend is, want over wie gaat het hier? De vraag is op wie het relativum אֲנִי terugslaat, op de knecht of op ‘wie van jullie’. Luidt de zin: *Wie van jullie vreest JHWH, horend naar de stem van zijn knecht, waarvan geldt dat hij door duisternissen gegaan is – hij vertrouwt op de naam...*, of begint er met ‘wie door duisternissen gaat’ een nieuwe zin, waardoor deze slaat op de aangesproken ‘jullie’ (hiervoor heb ik in mijn vertaling voorlopig gekozen)?⁶⁴² Ik ben ook nu weer van mening dat het veel toevoegt om beide mogelijkheden als complementair te laten staan. Het tekent de knecht dat hij vertrouwen heeft, het maakt hem tot wie hij is; tegelijk nodigt de zin anderen tot identificatie uit. Met andere woorden, hij representeert de mens die op de naam vertrouwt, waarmee echter tegelijk de openheid gegeven is dat de hoorders mebedoeld zijn: dan zijn ‘jullie’ het die door de duisternis gaan en die tegen alles in vertrouwen vinden. Interessant aan deze dubbele betekenis van de zin is het feit dat de rollen niet vastliggen, dat er geen sprake is van eenduidige identificaties of van een gemakkelijk schema van goed en kwaad, van voorstanders en tegenstanders, maar dat er ruimte ontstaat. Het is nog geen uitgemaakte zaak wie de ‘zij allen’ in 9, de ‘jullie’ in 10 en de ‘jullie allen’ in 11 zijn. *Wie van jullie vreest JHWH, horend naar de stem van zijn knecht?* Dat blijkt geen retorische, maar een echte vraag te zijn.⁶⁴³

Tenslotte, opvallend is hoezeer deze twee dingen hier samenvallen: horen naar de stem van de knecht *is* JHWH vrezen, d.w.z. vertrouwen.⁶⁴⁴ We zagen al eerder, en ik kom er in het verband van 52-53 nog op terug, hoe dicht die twee elkaar naderen: het handelen en het spreken van JHWH krijgt gestalte in de houding en de stem van de knecht. En dan gaat het dus concreet om gehoorzaamheid en zich-geven in het lijden.

III.4.3 Het lijden voor anderen

⁶⁴¹ *Isaiah 40-66*, 122. Brueggemann heeft het hier in het bijzonder over het opvallende viervoudige יהוה אֲנִי in 4-9.

⁶⁴² Zie de uitgebreide analyse bij Beuken; en vgl. de vertaling van Leene: ‘Wie van jullie vreest JHWH, horend naar de stem van de knecht, zodat ook al gaat hij in duisternis en al is hij van schijnsel verstoken, hij vertrouwt op de naam van JHWH en steunt op zijn God?’ (*De stem van de knecht als metafoor*, 6; verantwoording in noot 86 op 44-45).

⁶⁴³ Beuken: ‘De vraag bevat een werkelijke uitnodiging om YHWH te vrezen en naar de Knecht te luisteren.’ En Goldingay/Payne: ‘The question invites people to identify with this category.’

⁶⁴⁴ Zo Beuken: ‘De asyndetische gelijkstelling van deze twee hoedanigheden valt sterk op: ze zijn voortaan onlosmakelijk.’

Via verschillende lijnen zijn de teksten in 50 en 52-53 verbonden. Zo is er het ‘verbergen van het gezicht’ (50:6, 53:3), het ‘slaan’ (50:6, 53:4) en het ‘rechtvaardigen’ (50:8, 53:11). Beide perikopen zetten de knecht als een lijdende gestalte neer. Tegelijk is er ook een voortgang, een ontwikkeling in de teksten. In 50 is de knecht nog zelf aan het woord (רָבָרָה): de tong (לְשׁוֹן) om te spreken werd hem door JHWH zelf gegeven. Daar wordt de hoorder opgeroepen om naar zijn stem (קוֹל) te horen, maar in 53 doet hij zijn mond (פִּי) niet meer open, is hij letterlijk stomgeslagen. Het lijden intensiveert zich: de knecht gaat kapot tot de dood erop volgt. Maar terwijl hij tot het uiterste alleen komt te staan, staat toch zijn lot niet op zichzelf: het blijkt een plaatsvervangend lijden te zijn. In deze paragraaf zal ik die beweging in kaart brengen.

III.4.3.1 Representatie en plaatsvervanging

De zeer complexe tekst 52:13 – 53:12 blijkt bij nader inzien behoedzaam steeds een volgende stap te zetten. 1. Het begint ermee dat de ‘wij’ die in het middendeel aan het woord zijn, de knecht uittekenen als een onaanzienlijke, geschonden gestalte. De uitdrukking ‘mens van smarten’ drukt dat sterk uit: מִכְּאֲבוֹת אִישׁ zou ook vertaald kunnen worden als ‘smartenmens’, wat nog meer de totaliteit van het lijden laat horen. Normaal gesproken *heeft* een mens pijn, hij *is* een en al pijn.⁶⁴⁵ Het effect is afzondering. Het lijden is letterlijk niet om aan te zien: praktisch alle woorden in 2-3 beschrijven afwending, verbroken contact. De ‘wij’ zagen niet naar hem om, rekenden niet met hem. Het herhaalde נִבְזָה, ‘veracht’, onderstreept: wij wilden niets met hem te maken hebben. Zo wordt de knecht apart gezet en komt hij steeds meer op zichzelf te staan. Hij is er dusdanig aan toe dat hij מֵאִישׁ genoemd wordt, ‘niet als een mens’ (52:14). Anders gezegd, hij valt buiten iedere orde, kan in geen categorie meer ondergebracht worden. Hij staat volkomen geïsoleerd.

2. Maar dan markeert het partikel אַכֵּן, ‘nochtans’, een wending, een contrast, een keerzijde (vgl. 49:4). ‘Maar wacht eens even!’ zou je parafraserend kunnen zeggen. De volgende stap die hier gezet wordt, is dat het lijden van deze mens iets met ‘ons’ te maken blijkt te hebben. Werd hij in 3 nog מִכְּאֲבוֹת וַיְדוּעַ הָלִי, ‘mens van smarten, bekend met ziekte’, genoemd, nu wordt ineens opgemerkt dat hij הָלִינוּ, ‘onze ziekten’, en מִכְּאֲבוֹנוּ, ‘onze smarten’ droeg. De woordvolgorde en -herhaling onderstrepen dat de nadruk op de eerste persoon meervoud ligt.⁶⁴⁶ Ook aan de klank van de Hebreeuwse tekst is goed te horen dat in 4-6 de suffixen ‘-ēnu’ en ‘-ānu’ de toon aangeven. In de zin ‘hij heeft onze ziekten gedragen’ ligt de klemtoon dus op ‘onze’. Het inzicht dat doorbreekt, is dat hij niet alleen op zichzelf en voor zichzelf lijdt, maar dat ons lijden daarin meekomt. Nadat de knecht in 1-3 in krasse bewoordingen juist op afstand

⁶⁴⁵ Van de 16x dat het woord מִכְּאֲבוֹת in de BHS voorkomt (bij Jesaja alleen in 53: 3-4) staat het alleen hier in de status constructus. Overigens, doordat de term ‘man van smarten’ in de traditie zo’n lading gekregen heeft, en zelfs een apart genre in de christelijke iconografie geworden is, valt het niet mee de oorspronkelijke, verbijsterende betekenis te horen die deze m.i. in de tekst heeft.

⁶⁴⁶ Aldus de nauwkeurige syntactische analyse van Lénart de Regt: ‘Language, Structure, and Strategy in Isaiah 53: 1-6. אַכֵּן, Word Order, and the Translator’, in: W.Th. van Peursen (red.), *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation* (FS. E. Talstra) (SSN 57), Leiden 2011, 417-435.

is gezet, wordt vanaf 4 de verbinding gezien. In het kijken naar en beschrijven van die ene is er ineens het besef van de eigen situatie. In het specifieke dat hij te dragen heeft, komt een algemeen lijden aan het licht. Hij blijkt te representeren, waarbij het begrip pars pro toto voluit op z'n plaats is. Beide partijen worden geherdefinieerd: de 'wij' zien hem met andere ogen en dan, daardoor, ook zichzelf. Ze zien zichzelf in hem meebegrepen.

3. Vervolgens wordt deze wending hernomen, maar wordt er ook iets aan toegevoegd. De stap verder die in 4b-5 gezet wordt, is dat de knecht niet alleen ons leed, maar ook onze *schuld* gedragen heeft. Het centrale vers 6 vat samen met het beeld van de dwalende schapen, omlijst door בָּלְנוּ, 'wij allen' (dat het אָלְנוּ, 'zij allen' uit 50:9 en het אָלְכֶם, 'jullie allen' uit 50:11 laat meeklinken): *Wij allen, als schapen zijn we verdwaald, [iedere] mens wendde zich tot zijn [eigen] weg; en JHWH heeft hem getroffen met de schuld van ons allen.* Het nieuwe element is nu dat de knecht niet alleen representeert, niet alleen zichtbaar maakt wat er met allen aan de hand is, maar dat hij iets blijkt te doen *voor* allen, en wel zo dat zij het niet meer hoeven te doen. Hij ondergaat wat anderen moesten ondergaan, zo dat die anderen ervan ontslagen zijn. Behalve representatie is er nu ook sprake van plaatsvervangende.

Overigens, er is een interessante parallel zichtbaar tussen de verhouding van deze verschillende aspecten en het debat van Sölle en Gollwitzer dat ik eerder beschreef. Men zou kunnen zeggen dat die discussie zich afspeelt op de grens van de hier genoemde punten 2 en 3, de identificatie van het lijden van die ene en van de 'wij' enerzijds en de exclusiviteit van zijn lijden omwille van de velen anderzijds. De vraag van Sölle, die zoals we zagen door Miskotte werd opgepakt, zou ook hier gesteld kunnen worden: betekent plaatsvervangende dat de mens door een opoffering van die ene buiten spel gezet wordt?⁶⁴⁷ Die kritische vraag moet mijns inziens zeker blijven staan, terwijl mij intussen in deze tekst opvalt dat de twee elementen juist op elkaar betrokken zijn, alleen al door het feit dat ze naast elkaar en met elkaar verweven voorkomen binnen die ene lange directe rede van de 'wij'. Ik kom daar zo op terug.

Het is goed en nodig eerst nog nader op het thema van het plaatsvervangende lijden in te zoomen, de categorie die in de interpretatiegeschiedenis zo goed als alle aandacht heeft opgeëist. Zoals gezegd, het is ondoenlijk op deze plaats alle lotgevallen van Jesaja 53 te beschrijven⁶⁴⁸; wel is het van belang op te merken dat het gebeuren van de plaatsvervangende zoals het in de tekst aan de orde is, niet meteen verstaan moet worden in de termen van de traditionele christelijke verzoeningsleer.⁶⁴⁹ Maar hoe ziet het er dan uit? Ik beperk mij hier tot een korte weergave van de beelden die in de tekst voorkomen. Er wordt een aantal metaforen gebruikt die elkaar aanvullen, die deels samenhangen, maar die toch ook wel enigszins los naast elkaar blijven staan, die geen vastomlijnd geheel, laat staan een hanteerbaar theoretisch systeem, vormen.

⁶⁴⁷ Zie § I.3.1 en II.3.1.4.

⁶⁴⁸ Zie de paragraaf 'Rezeptionen und Wirkungsgeschichte' in Berges, *Jesaja 49-54*, 336-377.

⁶⁴⁹ Zo Henk Leene, 'Kan een fictionele gestalte onze plaats innemen? Overwegingen bij de uitleg van Jesaja 53,' in: GThT 93 (1993), 232-253: 'Wie zich van deze associatie weet los te maken en niet onmiddellijk in termen van genoegdoening denkt, kan mijns inziens moeilijk tot een andere conclusie komen dan dat het in Jes 53 om plaatsvervangende gaat.' (236).

Om te beginnen is er het *dragen* door de knecht. De tekst gebruikt daarvoor de twee verba נשא, ‘opheffen, dragen’, en סבל, ‘sjouwen, torsen’. Eerst, in 4a, is de beeldspraak dat de knecht ons leed op zijn schouders heeft, dat hij ermee rondloopt. Misschien is het ook in dit verband dat er in 4b van hem gezegd wordt: נָעֲנָה, wat ‘vernederd’ betekent, maar ook letterlijk ‘gebogen’, je ziet hem onder zijn last gebukt gaan. Het dragen-en-sjouwen komt vervolgens in 11-12 terug, waar de betekenis echter verschuift, omdat het daar in combinatie met עוֹן, ‘schuld’, en חַטָּא, ‘zonde’, is. Hier is dragen niet alleen ‘op de schouders nemen’, maar ook ‘wegdragen, meenemen’. Als er dan ook nog staat: יִצְדִיק, ‘hij zal rechtvaardigheid brengen, rechtvaardig verklaren’, dan gaat onmiskenbaar meeklinken dat נשא ook ‘vergeven’ kan zijn (vgl. Gen. 18: 24 en 26 en Ex. 34:7).

Daarnaast is er sprake van de *ruil van schuld en consequentie*. In 5 wordt het met vier afzonderlijke beelden in vier korte zinnen uitgedrukt, in 6 met één beeld in vier kola: de consequentie van *ons* verdwalen is bij *hem* terechtgekomen, waardoor vervolgens *wij* op het rechte pad komen.⁶⁵⁰ Vers 5b maakt duidelijk wat het doel van de ruil is: שְׁלוֹמֵנוּ, ‘onze vrede’, en נִרְפָּא לָנוּ, ‘genezing voor ons’. Wat daarvoor nodig is, en wat dus op de knecht neerkomt, is de ‘maatregel’. Het woord wordt wel als ‘straf’ vertaald, maar een מוֹסֵר is vooral een onderwijzing, een waarschuwing de goede kant op, een terechtbrengen.⁶⁵¹ Het zijn echter evengoed zeer harde woorden die beschrijven hoe er iets rechtgezet wordt; hij wordt op de plaats van anderen ‘doorboord’, ‘kapot gemaakt’, het is zijn ‘striem’ waarin de genezing gelegen is.⁶⁵²

Nu had het wellicht voor de hand gelegen deze dynamiek in termen van ‘offer’ of ‘opoffering’ te vatten; dit is nauwelijks het geval. In een enkel woord klinkt iets hiervan wel mee: het woord אָשָׁם in 10 kan zowel ‘schuld’ als ‘vergoeding van schuld’ betekenen; het is een vergoeding in economische zin (zo verschillende malen in 1 Sam. 6) of een offergave in cultische zin (o.a. Lev. 5 en 7). Men zou een verband kunnen vermoeden m.n. met Leviticus 14, het hoofdstuk over de melaatsheid: daar wordt de genezing, die ook herstel van relaties betekent, gemarkeerd met een אָשָׁם (Lev. 14: 12-28).⁶⁵³ Maar verder ontbreekt dus opmerkelijk genoeg het taalveld van het offer: ook het schaap, het lam en de ooi uit 6-7 zijn geen offerdieren:

⁶⁵⁰ B. Janowski, ‘He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the Drama of Taking Another’s Place’, in: B. Janowski, P. Stuhlmacher (red.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids 2004, 48-74: ‘He [JHWH] allows an alien “action-consequences connection” to come back full circle upon the Servant so that the truly guilty – namely Israel – find themselves in the position of the saved, while the same connection breaks the Servant.’ (70)

⁶⁵¹ Van יָסַר, ‘leiden, onderwijzen’ (qal), maar ook sterker: ‘disciplineren, tuchtigen’ (pi‘el); zo veel in de Psalmen en Spreuken. NBG 51 en Naardense Bijbel: ‘straf’, Koster: ‘tuchtiging’, Buber: ‘Fehlbuße’.

⁶⁵² חִבּוּרָה, van חָבַר, ‘bont zijn’, in dit geval dus ‘bont en blauw zijn’.

⁶⁵³ Buber verzet zich begrijpelijk en terecht tegen de klassieke christelijke interpretatie van een ‘stellvertredenden Genugtuung’, en ziet vooral het verband met Lev. 14. Uit de samenhang van de ziekte van de knecht en diens afzondering maakt hij bovendien op dat het in Jes. 53 inderdaad om melaatsheid gaat.

טָבַח is de ‘gewone’ slacht en niet de rituele slacht (זָבַח). Ik houd het op een zinspeling, een resonantie, die echter niet over-geïnterpreteerd moet worden.⁶⁵⁴

Nu is van groot belang dat dit alles niet beschouwend, niet als theorie maar als *wonder* gezien wordt. Hier geldt volop dat het de toon is die de muziek maakt en de toonsoort is die van de verwondering: *Wie heeft er ons bericht geloofd; de arm van JHWH, over wie is die onthuld?* Deze zin waarmee het middendeel begint, is zeker meer dan een stijlmiddel om de aandacht te vragen en zou wel eens uitdrukking kunnen zijn van het volkomen verrassende karakter van wat hier aan de orde is.⁶⁵⁵ De zin legt ook de verbinding tussen deel II en deel I, waar gezegd wordt dat de koningen van de gojim er verbijsterd bij staan te kijken: *wat hun niet verteld werd, hebben ze gezien, wat ze niet gehoord hebben, hebben ze begrepen...* Het is niet gezegd, maar het is toch doorgedrongen, hoe kan dat? Inderdaad vermeldt ook het vervolg van de tekst niet hoe de ‘wij’ nu eigenlijk aan hun inzicht komen. Het komt uit de lucht vallen. En wordt vervolgens ook niet inzichtelijk gemaakt. Het gebeuren van representatie en plaatsvervangend wordt dus niet verklaard of in theoretische categorieën ondergebracht, maar wordt geponeerd, beleden en in opperste verbazing bekeken. Ik ben van mening dat dit van beslissend belang is voor het verstaan van de tekst.

De vraag die op zou kunnen komen, is of dit betekent dat deze perikoop binnen het geheel van Tenach ook op zichzelf staat. Als de inhoud zozeer verbazing wekt, is de tekst als zodanig dan ook uniek? Inderdaad komt het plaatsvervangend lijden nergens op deze manier aan de orde, tegelijk zijn er wel herkenbare lijnen: er is het representatieve lijden, bijvoorbeeld waar profeten een lot ondergaan dat de verdrukking van heel Israël weerspiegelt of waar zij dit moeten uitbeelden.⁶⁵⁶ Het boek Job kan niet gelezen worden zonder het besef dat deze ene voor ‘de mens’ staat. Hiernaast is ook de intercessie te vinden, o.a. bij Abraham (Gen. 18: 16-33), Mozes (Ex. 32: 11-14 en 30-32, Num. 14: 13-19) en Amos (7: 1-6) die voor het volk instaan en pleiten, en zijn er de rituele, symbolische handelingen in Leviticus 14-16 met de twee vogels en de twee bokken, waarbij schuld wordt weggestuurd en weggedragen.⁶⁵⁷ Hiernaast zie ik vooral ook de verbinding met de Juda-Jozef-cyclus in Genesis 37-50: de gedwongen gang van die ene broeder Jozef naar Egypte representeert de weg die alle broeders gaan én tegelijk gebeurt daarin iets met hem dat omwille van de anderen is: *God heeft mij voor jullie uit (לְפָנֵיכֶם) gezonden om voor jullie (לְכֶם) een rest op aarde veilig te stellen, om jullie (לְכֶם) te doen leven, voor een*

⁶⁵⁴ Zo ook Leene en Janowski in de genoemde artikelen, en Beuken. Berges gaat een stap verder en spreekt van ‘Kultmetaphorik’. Sweeney daarentegen gaat zover dat hij op grond van dit ene begrip de gehele tekst liturgisch-priesterlijk leest: ‘just as the *’āšām* is sacrificed to play a role in the atonement of the guilty party (Leviticus 5), so the servant was sacrificed to redeem the people for their alleged transgressions against YHWH.’

⁶⁵⁵ Zo ook Th.J.M. Naastepad, ‘De knecht. Jesaja 53,’ in: A.C. den Besten, K.A. Deurloo e.a. (red), *Het nodige overbodige* (FS W.G. Overbosch), Kampen 1989, 83-88 (m.n. op 83).

⁶⁵⁶ Zie § III.2.2.3.

⁶⁵⁷ Bij dit korte overzicht zie H.J. Hermisson, ‘The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah’, in de genoemde bundel *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, 16-47, m.n. 43-44.

groots ontkomen (Gen. 45:7, vgl. 50:20). Zo zijn er de thema's door de hele canon heen, waarmee Jesaja 52-53 verbonden is. Er is in Tenach een dieperliggende structuur, zou men kunnen zeggen, die hier aan de oppervlakte komt, nu echter wel heel expliciet en uitvoerig: de lange directe rede is zeer opvallend, alsmede het feit dat 'anderen' (anderen dan de profeet of JHWH zelf) zo uitgebreid aan het woord komen om zo'n beslissend woord te spreken. Dit laatste aspect is daarom van groot belang, omdat het betekent dat het om intern en niet om extern begrip gaat: de 'wij' zijn hier aan het woord, d.w.z. degenen die het betreft, brengen zelf onder woorden wat zij zijn gaan beseffen. Dit maakt dat het 'existentiële' karakter van de tekst kan blijven staan. En dit zou wel eens wezenlijk kunnen zijn: dat over deze zaak ten diepste alleen van binnenuit gesproken kan worden, terwijl het anderzijds wel allen aangaat.⁶⁵⁸

III.4.3.2 De 'velen' en de 'wij' in Jesaja 52-53

Maar nu, wie zijn hier eigenlijk aan het woord, wie zijn de 'wij'? Dat is zoals gezegd een omstreden kwestie en juist ook voor mijn thema van groot gewicht: als immers de vaststelling is dat de knecht representeert en dat hij de plaats van anderen inneemt, dan is des te meer de vraag wat de reikwijdte daarvan is. In de paragraaf 'waarnemingen' noemde ik al dat de 'wij' identiek zijn aan de 'velen' in deel I en deel III, in inclusieve zin, dus de gojim, in 52:15 geconcretiseerd in de koningen en in 53:12 in de machtigen. Daarmee zijn zij het die in 6 belijden: *Wij allen, wij dwaalden als schapen*, en: *JHWH heeft hem getroffen met de schuld van ons allen*. Je zou overigens kunnen vermoeden dat dit vers de reden is dat in deel I en III het woord *אֲנִי* gebruikt wordt om de sprekers aan te duiden: het woordje *אֲנִי* lijkt gereserveerd te worden voor het moment waarop de 'wij' over zichzelf kunnen spreken als 'wij allen'.

Ik realiseer mij dat dit een minderheidsstandpunt is, de consensus lijkt inmiddels dat er twee verschillende categorieën bedoeld zijn: de velen in de omliggende gedeelten en de 'wij' in de directe rede zijn resp. de gojim en Israël⁶⁵⁹ of het hele volk Israël en een tot inzicht gekomen deel daarvan.⁶⁶⁰ Ik ben echter van mening dat de tekst werkelijk geen aanleiding geeft om te

⁶⁵⁸ In de literatuur die ik heb gezien, wordt dit karakter van de tekst – dus dat deze in directe rede, van binnenuit spreekt, en dat de modus die van de verwondering is – maar nauwelijks verdisconteerd. De verleiding om de tekst objectiverend te behandelen en in theoretische kaders te plaatsen, is groot. Slechts bij enkelen klinkt het besef van de vreemdheid en de toon van de tekst mee, zoals wel bij M. Buber (*Der Glaube der Propheten*, 274) en B. Janowski ('He Bore Our Sins', 72-73); het meest nog bij Brueggemann, die bij 53: 4-6 noteert: 'The poetry cannot be reduced to a rational formula. It must remain poetry that glides over rational reservation. We are not told how hurt and guilt can be reassigned and redeployed from one to another. We are not told how the suffering of one makes healing possible for another. [...] This poet offers no such theory. Instead, the poem offers a confession, an admission, a dazzlement, and an acknowledgment.'

⁶⁵⁹ O.a. Goldingay/Payne: 'Verses 12-15 and 1-11aα thus expresses two responses to the servant, one of the part of nations and kings, the other on the part of Jacob-Israel. Of course neither response is yet actual; they take place in a vision.' (*Isaiah 40-55 Vol. II*, 296-297). Zo ook Beuken (uitvoerige reflectie in *Jesaja deel IIB*, 193-197) en Childs.

⁶⁶⁰ O.a. Berges, *Jesaja 49-54*, 255: 'Die "Wir" sind diejenigen aus dem Gottesvolk, die ihre eigene Schuld eingestehen und das stellvertretende Leiden des Knechts anerkennen.' Zo ook H.J. Hermisson ('The Fourth

veronderstellen dat er in 53: 1-11a anderen aan het woord zijn dan degenen over wie er in 52: 13-15 en 53: 11b-12 gesproken wordt. We zagen al dat deel I en II met elkaar verbonden zijn door het element van de verbazing over de knecht. Vervolgens wordt het thema van de plaatsvervangende uit deel II juist overgenomen in deel III. Daar bevestigt JHWH als het ware de woorden van de ‘wij’ door die zelf op de ‘velen’ toe te passen: *Hij, de zonde van de velen heeft hij gedragen...*

Dit betekent dat het hier over de volkerenwereld gaat: het zijn de gojim samen die in verwondering uitroepen dat er in het lijden van de knecht iets is gebeurd dat voor hen allen bevrijdend is.⁶⁶¹ Het moge duidelijk zijn dat dit een buitengewoon beeld is. En misschien – zo zou men kunnen vermoeden – is dat ook wel een van de redenen dat de rollenverdeling overwegend anders geïnterpreteerd wordt: wat hier verteld, of liever geproclameerd wordt, is historisch gezien toch eigenlijk onvoorstelbaar. Dit zou het wel eens kunnen zijn waardoor de interpretaties van de tekst zozeer uiteengaan: als men een historische verankering zoekt, dan kunnen degenen die hier aan het woord zijn, niet anders dan een begrensde categorie zijn. Wanneer de ‘wij’ werkelijk allen omvat, dan gaat de tekst daarmee over de grenzen van de situatie waarin deze is ontstaan, en over de grenzen van iedere historische context, heen. Dan is de relatie tussen de ‘wij’ en de knecht in iedere tijd in zekere zin onontkoombaar.⁶⁶² Dit betekent uiteraard niet in algemene zin dat een lezing waarbij de historische achtergrond van de tekst wordt verdisconteerd, een vertaalslag naar lezers in andere tijden uitsluit⁶⁶³, maar m.i.

Servant Song’, 33-34), U. Schmidt (*Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49-55*, 228-235), Bastiaens (*Interpretaties van Jesaja 53*, 44) en De Regt (‘Language, Structure and Strategy’, 430-431).

⁶⁶¹ Zo ook R.F. Melugin (‘Israel and the Nations’, 259) en E. Blum (‘Der leidende Gottesknecht’, 149-150). Leene kiest een interessante tussenpositie, waarbij hij de categorieën wel onderscheidt, maar niet al te scherp: ‘Zo heb ik moeite met de volgende opvatting, hoe overzichtelijk ook: de velen zijn de volken, de wij-groep is Israël. Nee, de velen zullen ook zelf in het door de wij-groep verwoorde inzicht gaan delen; een ander heil is voor hen niet weggelegd. Zo is de wij-groep de velen hier hoogstens een kleine slag voor.’ (‘Kan een fictionele gestalte onze plaats innemen?’ 236). Vergelijkbaar ook Brueggemann: ‘Critically, we imagine the voice to be that of exilic Jews who are dazzled by the turn of their life; [...] But to ask this question from the outside is to miss the intimate, confessional tone of the pronouns. The lines of the poem are permitted on the lips of whoever benefits from the indescribable transformation.’ Een belangrijke relativisering: de tekst geldt als waar voor wie ook maar dit lied op de lippen neemt. Tegelijk vind ik de vraag nog wel van belang of de tekst zelf ook aanwijzingen geeft aangaande wie er aan het woord is; dus op wie het gezegde in de tekst van toepassing is.

⁶⁶² Vgl. het element van universaliteit dat we bij Levinas tegenkwamen in zijn beschrijving van het thema plaatsbekleding (§ I.3.2.): het is met het menszijn gegeven dat je op bepaalde momenten zomaar voor een ander hebt in te staan.

⁶⁶³ Zo stelt Deurloo dat de knecht en de ‘wij’ weliswaar anonieme, ‘samenvattende personages’ zijn, maar toch niet zonder referentie buiten de tekst. Met een beroep op Bastiaens (zie noot 61) interpreteert hij de knecht als zijnde de eerste kleine groepen terugkerende ballingen, de ‘wij’ als de achterblijvers die de voorhoede al zien gaan. Tenslotte schrijft hij: ‘Voor de oren van de hoorders van het drama voltrekt de beslissing zich echter telkens in het heden – ook wanneer zij niet tot de letterlijke Gola behoren – zodra zij het plaatsvervangende lijden van de Knecht herkennen.’ (‘JHWH’s koninklijke terugkeer naar Sion en de functie van zijn knecht tegenover de Gola, in Deutero-Jesaja’, in ACEBT 13 (1994), 72-80, citaat op 80.)

staat in dit geval de universele reikwijdte van de tekst wel zozeer op de voorgrond dat de historiciteit ervan naar de achtergrond gaat.⁶⁶⁴

De omvattende scopus van Jesaja 53 ligt overigens in de lijn van het gehele boek. Meteen in de openingshoofdstukken 1 en 2 worden Israël en de gojim in hun verhouding neergezet, met 2: 1-5 als hoogtepunt:

Het zal zijn in het laatste der dagen:
 vaststaand zal zijn de berg van het huis van JHWH,
 aan het hoofd van de bergen,
 verheven boven de heuvelen.
 Zij zullen daarheen stromen, alle naties,
 de vele volken zullen gaan en zeggen:
 Laten we gaan, we gaan op naar de berg van JHWH,
 naar het huis van de God van Jakob.
 Hij zal ons onderwijzen vanuit zijn wegen,
 dat wij gaan in zijn paden.
 Ja, van Sion gaat Torah uit,
 het woord van JHWH uit Jeruzalem.
 Hij zal richten tussen de naties,
 recht doen aan de vele volken...
 (2: 2-4)

De verbindingen met 52-53 springen in het oog: die ene wordt ‘verheven’ genoemd (וַיִּשָּׂא, hier gezegd van de berg, in 52:13 van de knecht) en de gojim (כָּל-הַגּוֹיִם) worden tot twee keer toe aangeduid als עַמִּים רַבִּים, ‘de vele volken’.⁶⁶⁵ Zo wordt met een eveneens groots en ‘onmogelijk’ beeld gezegd dat datgene wat Israël tot Israël maakt – Sion, de Torah, het recht van JHWH – de hele volkerenwereld bereikt. Of andersom, zij die veraf staan, komen dichtbij en sluiten aan. Dat dit in 52-53 wordt opgepakt, is vervolgens niet onaangekondigd. In de proloog van het tweede hoofddeel van het boek (40: 1-11) klinkt de stem die roept: *De heerlijkheid van JHWH is onthuld* (נִגְלָה, zie 53:1), *alle vlees tezamen zal het zien...* (40:5) en in de directe context, direct na de jubelende aankondiging van de terugkeer van Israël naar Sion: *JHWH heeft zijn heilige arm* (זְרוּעַ, zie 53:1) *ontbloot voor de ogen van alle naties; alle einden der aarde zullen zien: de bevrijding van onze God* (52:10).

Feit is wel dat er in 52-53 aan deze eerdere lijnen iets geheel nieuws wordt toegevoegd. Hier blijkt dat de volken niet alleen aanschrijven in het leerhuis van Israël en dat ze niet alleen in het bevrijdend handelen van JHWH betrokken zijn, maar dat zij door deze knecht, door een totaal

⁶⁶⁴ Blum benadert de kwestie laconieker: ‘Wie es um die Plausibilität einer entsprechenden Erregung der Könige der Welt über eine inner-judäische *story* stünde, braucht hier nicht weiter diskutiert zu werden.’ (Idem, 149, noot 37.)

⁶⁶⁵ Het woord עַמִּים רַבִּים is bij Jesaja nog een keer te vinden, in 17: 12-13 (2x), ook daar in de zin van ‘de vele volken’, de gojim.

vernederde en nederige gestalte, geraakt worden. Dat is het verbijsterende inzicht dat doorbreekt: zij blijken deelgenoten te zijn doordat die ene hun lijden en hun schuld draagt. Nu, hoe groter de reikwijdte hiervan is, dus hoe universeler je de ‘wij’ in 53: 1-11a leest, des te groter wordt het ‘schandaal’ van de tekst. Er wordt namelijk iets over de knecht beleden, hij wordt erkend in de rol die hij heeft, maar er wordt door de sprekers ook iets aangaande hen zelf beleden. Zij zien ook zichzelf in een nieuw licht, namelijk als ziek, gepijnigd en schuldig. Het is een van de meest wonderlijke elementen van de tekst, dat koningen en machtigen *zichzelf* ineens als volkomen onkoninklijk en onmachtig zien. Die omkering brengt een heel nieuwe dynamiek op gang in de normaal gesproken vaststaande verhouding van macht en onmacht.⁶⁶⁶

Hiermee kan nu tenslotte ook een antwoord gegeven worden op de vraag die ik eerder stelde, namelijk wat de functie van deze tekst op deze plaats is, terwijl immers de terugkeer van Jakob-Israël naar Sion al zo definitief aangekondigd en bezongen was. Ik stel vast dat 52:13 – 53:12 ten eerste duidelijk maakt dat de bevrijding geen uitgemaakte zaak is, geen ‘gemakkelijk verhaal’, maar dat die door de diepte heen gaat, dat de toekomst op de ondergang bevochten moet worden. En ten tweede dat de gojim in dit gebeuren mee betrokken moeten worden. Het kan kennelijk niet zo zijn dat de blijde terugkeer van Israël op zichzelf blijft; die moet uitmonden in vrede en genezing (53:5) voor allen. De tekst eindigt ermee dat inderdaad de rechtvaardige de gerechtigheid niet voor zichzelf houdt, maar de velen rechtvaardig verklaart (עֲבָדֵי לְרַבִּים). Vervolgens klinkt uit de mond van JHWH dat hij hem ‘deel laat hebben’ aan de velen en dat zij ‘de buit delen’.⁶⁶⁷ Het zijn beelden die *verbinding* uitdrukken: de ene en de velen staan niet meer apart, laat staan vijandig of afgewend ten opzichte van elkaar, maar delen de opbrengst.

III.4.3.3 De inzet van de knecht en het behagen van JHWH

Een laatste aspect van het lijden van de knecht moet nu tenslotte nog besproken worden: de rol die JHWH daarbij speelt. Het is niet te ontkennen dat dit voor veel hedendaagse hoorders een lastig en aanstootgevend punt is, want die rol is een zeer actieve. De arm van JHWH en zijn hand die de directe rede omlijsten (1-10), staan voor zijn daadkracht, voor wat hij doet. En dat is: hij brengt de knecht in het lijden. Voor de goede orde, dat doen dus niet de ‘wij’, althans maakt de tekst dat niet expliciet. Men zou kunnen vermoeden dat hun belijdenis tevens een schuldbekentenis tegenover de knecht is, maar bij nader inzien wordt helemaal niet benoemd wat nu eigenlijk de schuld van de velen behelst. De enige die als handelend ten opzichte van de knecht wordt aangewezen, is JHWH. Zo in 6: *JHWH heeft hem getroffen met de schuld van ons*

⁶⁶⁶ Hiervan zagen we reeds eerder iets, toen het over Egypte en Babel als geknakt riet en kwijnende vlaspit ging, zie § III.3.4.1. Tom Naastepad heeft gelijk als hij schrijft dat hiermee ook de ogen geopend worden voor alle knechtsgestalten op de aarde (‘De knecht’, 85-86). In mijn eigen woorden: met dat de machtigen met nieuwe ogen naar zichzelf kijken, komen ook alle nederigen en vernederden, zij die normaal gesproken in onze wereld vergeten worden, in beeld.

⁶⁶⁷ Tweemaal hetzelfde verbum, חָלַק in de pi‘el, ‘(toe)delen’. Vgl. 9:2 waar het gaat over de vreugde ...zoals men juicht bij het verdelen van de buit.

allen, en in 10: *Het heeft JHWH behaagd hem kapot te maken, hij heeft [hem] ziek laten worden...* Wel zit er nog een zekere openheid in die tweede tekst. Is het: ‘het was de wil van JHWH hem kapot te maken, hem ziek te maken’, of: ‘...dat hij kapot ging, dat hij ziek werd’? Deed hij het zelf of liet hij het gebeuren? Het kan wat de vertaling betreft m.i. allebei⁶⁶⁸, maar ik betwijfel of het een groot verschil maakt; wat er met de knecht gebeurt, staat hoe dan ook in het kader van een beslissing van JHWH. Dat is wat de stam *חָפַץ* uitdrukt: willen, plannen, zich voornemen.⁶⁶⁹ Het woord zegt niet zozeer iets over een emotie – men zou uit de woordkeuze kunnen opmaken dat het lot van de knecht hem ‘bevalt’, maar dat zou sadisme zijn – als wel over een daad. In wat er met de knecht gebeurt, is op de een of andere manier JHWH aan het werk. Dat werk is overigens niet alleen de vernedering van de knecht, maar ook zijn verhoging. Met nadruk klinkt immers meteen dezelfde stam *חָפַץ* nogmaals: *het behagen van JHWH, door zijn hand zal het lukken*. Door wiens hand? De zin laat open of JHWH hier de toekomst opent of de knecht.

Dat gezegd hebbend, valt op dat er inderdaad geen sprake is van een overzichtelijk schema: JHWH handelt – de knecht ondergaat. Dit wordt door de tekst doorbroken, en wel door de *passiviteit* en de *activiteit* van de knecht samenop te laten gaan: enerzijds wordt hij geplaagd, geslagen, getroffen etc., anderzijds is hij het die zich in het lijden prijsgeeft (50:6) en die zelf zijn ziel, zijn leven (*נַפְשִׁי*) in de waagschaal stelt (53: 10,12). Ook is het ‘dragen’ en ‘torsen’ in 53:4 en 11-12 iets wat de knecht actief doet. Nu is er juist met dit dragen iets bijzonders aan de hand, wat raakt aan de verhouding van het handelen van JHWH en van de knecht. Er is een duidelijk verband met de perikoop 46: 3-7, een van de godenbeeldenpolemieken⁶⁷⁰, waarin het gaat over mensen die hun goden rondragen. Dat dragen wordt ook daar met deze twee verba aangeduid, *נָשָׂא* en *סָבַל*: *Ze dragen het [het godenbeeld] op de schouder, ze torsen het en zetten het op z’n onderstuk. Zo staat het en komt niet van zijn plaats...* (46:7)⁶⁷¹. Twee verzen eerder klinkt echter al uit de mond van JHWH:

Tot aan de ouderdom ben ik er, dezelfde:
tot aan de grijsheid zal ik torsen.
Ik, ik heb het gedaan, en ik blijf dragen,
ik tors [je] en doe [je] ontkomen.

⁶⁶⁸ Sterk pleidooi voor de tweede optie bij Bastiaens, idem, 55.

⁶⁶⁹ Vgl. 55:11, waar JHWH van zijn woord zegt: *...het doet zoals het mij behaagt, het volbrengt waartoe ik het uitzend.*

⁶⁷⁰ Zie § III.3.3.2.

⁶⁷¹ Vgl. 45:20 en 46:1. Zie de bespreking van dit gedeelte door Holter, 215-225, en het heel precieze artikel van Renate Brandscheidt, ‘Tragen, schleppen und retten. Der Gott der Führung und die Entmachtung der Götzen nach Jes 46,1-7’, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 112/1 (2003), 1-18.

Tegenover de makers en aanbidders van goden die rondgesjouwd moeten worden, staat JHWH die zijn mensen draagt, en die op die manier redt. Hij wel.⁶⁷² En nu is het dus precies dezelfde combinatie van woorden waarmee het dragen van de knecht aangeduid wordt: nu is hij het die de mensen draagt, met al hun ziekte, smart en schuld. Het is alsof er zo een antwoord gegeven wordt op de vraag hóe JHWH zijn mensen dan draagt: in het lijden van die ene die het lijden van anderen draagt.⁶⁷³ Zo grijpen de daden van JHWH en van de knecht in elkaar. Dit betekent dat het feit dat JHWH zijn knecht in het lijden brengt, niet instrumenteel uitgelegd moet worden: het is niet zo dat de knecht door JHWH van buitenaf gebruikt wordt om iets te bewerkstelligen, maar veeleer dat JHWH zelf *in* dat actieve lijden van de knecht te vinden is.⁶⁷⁴

Een andere belangrijke aanwijzing in deze richting is het tweemaal voorkomen van het verbum עָנָה dat in de hif'il zowel 'doen neerkomen, (laten) treffen' als 'instaan voor' (en zelfs 'voorbede doen voor') betekent. In die beide betekenissen komt het voor in 53:6 en 12, interessant genoeg met eerst JHWH en dan de knecht als subject: het is JHWH die hem treft 'met de schuld van ons allen', even later is het de knecht die zich voor de misdadigers láát treffen, dus voor hen instaat. Het opvallende dubbele gebruik van het ene werkwoord wil m.i. zeggen dat de twee zinnen niet los naast elkaar staan, maar in elkaar grijpen: het doen van JHWH en de gehoorzaamheid van de knecht leggen elkaar uit, zijn twee kanten van één gebeuren.

Dit alles leidt tot de conclusie dat de knecht, die in 42 en 49 neergezet werd als representant van het volk – met de dubbele rol van Israël te zijn en tegenover Israël te staan –, in het lijden-voor-anderen gaandeweg representant van JHWH wordt. Nu, in 50 en 52-53, wordt hij degene in wie JHWH aan het licht komt. Daar moet wel gelijk bij gezegd worden dat er geen sprake is van een een-op-een identificatie. Ook wat dit betreft is het van belang de openheid in de teksten te respecteren. De bevrijdende daden van JHWH worden concreet in de solidariteit van de knecht in het lijden, terwijl die zich daarin tegelijk niet laten opsluiten. JHWH kan niet als in een godenbeeld gefixeerd worden, hij is als een gebeuren in de knecht present.

⁶⁷² Zo Brandscheidt, idem 12: 'Die Götter sind in ihrer Hilflosigkeit eine Last für ihre Verehrer, Jahwe hingegen trägt sein Volk als eine Last. Da wo sich die machtvolle Präsenz der Götter demonstrativ erweisen sollte, nämlich in ihren als Offenbarungsmedium fungierenden Bildern, tritt ihre Nichtigkeit zutage.'

⁶⁷³ Zo ook Brandscheidt, idem 17.

⁶⁷⁴ Ook E. Blum legt de verbinding: 'Dabei wurde aus dem *passiven* Knecht Israel, *an* dem JHWH handelt, der Knecht, *in* dessen *Passion* JHWH handelt.' ('Der leidende Gottesknecht', 153). Leene daarentegen houdt de dingen al te zeer uit elkaar als hij schrijft '...dat zulke in onze wereld "modieuze" termen als solidariteit of representatie nog niet ten volle recht doen aan wat de "wij" daar in hun belijdenis aangaande de Knecht proberen uit te drukken. Niet dat de Knecht zich solidair met hen voelde, maar dat Jhwh hem zomaar in hun plaats stelde, vormt erin de pointe.' ('Kan een fictionele gestalte', 237) M.i. moeten de solidariteit van de knecht en het handelen van JHWH juist niet tegen elkaar uitgespeeld worden: het een komt in het ander tot uitdrukking.

Samenvatting

1. De karakterisering van de knecht als leerling wijst terug en vooruit: de knecht plaatst zichzelf in de traditie van leerlingen van de profetie, zijnde torah-leerlingen. Tegelijk kondigt dit leerlingenschap toekomst aan: we zagen dat het woord in 54 de omslag naar het meervoud markeert, waar sprake is niet alleen van de leerlingen, maar ook van de knechten. Als de ene knecht van het toneel gegaan is, zijn daar de knechten als zijn ‘zaad’. Wie zijn zij? Opmerkelijk genoeg staat dat niet vast, maar is er openheid ook naar de gojim toe om zich bij deze kring aan te sluiten.

2. De knecht neemt zijn rol actief op zich; ook aan het lijden dat daarin meekomt, geeft hij zich. Dit is daarom zozeer van belang, omdat het betekent dat hij niet tot representeren gedwongen wordt, dat er in die zin geen machtsgreep aan de gang is, maar dat hij zijn positie bewust heeft. Het element van de gehoorzaamheid betekent dat de dynamiek tussen JHWH en de knecht, en tussen de knecht, het volk en de gojim, niet verborgen is, maar open ligt.

3. Wat in 42 en 49 nog impliciet was, komt in 50 en 52-53 aan het licht: de knecht is een lijdende gestalte. De relatie van de knecht en ‘allen’ is een dialectische: er is zowel sprake van afzondering als van verbinding. Die twee kanten hangen samen: in zijn lijden is de knecht uniek, staat hij volkomen alleen, is hij als het ware niet meer als mens herkenbaar, terwijl tegelijk de ontdekking is dat daarin het lijden van ‘ons allen’ meekomt. De knecht representeert de mens, niet in het algemeen, maar in zijn zwakheid, in zijn wonden.

4. Naast de categorie van de representatie is er die van de plaatsvervanging: de knecht draagt niet alleen de pijn, maar ook de schuld. Hij gaat op de plaats staan waar schuld en dwaling worden gedragen en weggedragen, en wel zo dat anderen dat niet meer hoeven te doen. Van groot belang daarbij is dat de toon van de tekst die van de verwondering is. Het optreden van de knecht, zijn staan voor anderen, wordt niet objectiverend-theoretisch besproken, maar wordt uitgeroepen: onvoorstelbaar.

5. Een ander element dat eveneens in 42 en 49 al aanwezig is, maar nog slechts in aanwijzingen, is de reikwijdte van wat de knecht doet: de ‘wij’ die over hem spreken, zijn de gojim. Als de knecht hier inderdaad *pars pro toto* staat, dan is het totum de gehele mensenwereld. Wat hij draagt voor anderen, dat doet hij daadwerkelijk voor allen. Het is toch wel een buitengewoon feit te noemen dat Israël als het ware het wereldtoneel betreedt met een tekst die de pretentie heeft dat *alle* volkeren in deze uiterst specifieke geschiedenis betrokken zijn, die bovendien een lijdensgeschiedenis is. Een betrokkenheid die de gojim NB. in de mond gelegd wordt.

6. In wie de knecht is en wat hij doet, staat JHWH zelf op het spel. M.n. in 52-53 gaan het doen en laten van de knecht en van JHWH dusdanig samen op, dat ze in elkaar grijpen. Daarbij handelt JHWH niet alleen vanuit buitenstaanderspositie aan de knecht, noch gebruikt hij hem of zet hij hem in als instrument, anderzijds vallen ze ook niet samen of gaan ze in elkaar op, maar in zijn lijden voor anderen blijkt de knecht representant van JHWH te zijn.

EINDEVALUATIE: TERUGBLIK EN CONCLUSIES

Hoe komt het dat datgene waar het in de Bijbel over gaat, ons hier en nu aangaat; wat maakt dat die vreemde, oude teksten iedere keer weer als relevant gelden? Bij deze vragen haakt dit onderzoek aan; vragen die iedere keer weer gesteld moeten worden, op zijn minst om te voorkomen dat conventie en traditie het antwoord gaan bepalen. Frans Breukelman gooide in de tweede helft van de twintigste eeuw een steen in de vijver met het motief van het *pars pro toto*: ‘De geschiedenis van God met Israël op het land dat Hij hun gaf is *pars pro toto* de geschiedenis van God-met-ons-allen op de ganse aarde. Dit radicale bijbelse particularisme is de kracht en het geheim van het bijbelse universalisme.’⁶⁷⁵ Zijn voorstel was dat de universele reikwijdte van de Bijbel in de teksten zelf besloten ligt, en wel juist doordat ze zozeer vanuit het particuliere denken. Deze originele insteek was het startpunt van deze studie: hoe ziet dit eruit en hoe werkt dit precies? Dat heb ik willen uitzoeken.

In de tussenevaluatie na deel I en II konden de eerste twee hoofdvragen van het onderzoek beantwoord worden:

- (I) *Wat zijn elementen van de stijl- en denkfiguur pars pro toto die voor de bijbelse theologie relevant zijn?*
- (II) *Op welke manier heeft F.H. Breukelman deze elementen in zijn bijbels-theologisch werk benut; hoe is de redenering aangaande de figuur van het pars pro toto in zijn werk opgebouwd?*

Toegerust met het begrippenkader uit deel I presenteerde ik in deel II de analyse van de manier waarop Breukelman het *pars pro toto*-motief naar voren brengt en toonde ik aan welke gedachtegangen in de exegese en in de systematische reflectie meespelen, alsmede wat de invloed is van het werk van met name Pedersen, Barth en Miskotte. Ik noemde vervolgens vier verschillende manieren waarop het *pars pro toto*-motief bij Breukelman voorkomt: 1. Ten eerste is er het exegetische gebruik, waarbij *pars pro toto* strikt de stijlfiguur is. 2. Ten tweede is er het canonieke niveau, waarbij een bepaalde tekst het geheel van het Bijbelboek of ook de gehele Schrift representeert. 3. Ten derde is er de theologische categorie, waarbij het gaat om de inhoudelijke invulling. De denkbeweging van het bijzondere naar het algemene (Miskotte) is hierbij cruciaal: de geschiedenis van deze God met deze mensen en dit volk staat voor zijn geschiedenis met allen. 4. Tenslotte is er de hermeneutische categorie: de *pars pro toto*-structuur van het bijbelse spreken maakt dat de lezer en hoorder in iedere tijd opnieuw erin mee-bedoeld is.

Naast deze verschillende categorieën is er ook nog het andere onderscheid, namelijk dat het *pars pro toto* enerzijds een *stijlfiguur* is, een tekstuele categorie, en anderzijds een *denkfiguur*,

⁶⁷⁵ BT I/2, 20.

een bijbels-theologisch concept. Dit onderscheid moet niet te scherp gezien worden, hoe zou het een immers zonder het ander kunnen? Wel is het zo dat bijvoorbeeld in de categorieën 3 en 4 de tweede, meer conceptuele kant meer naar voren treedt.

Na de analyse van het werk van Breukelman zelf, schetste ik hoe anderen met het thema zijn verdergegaan, hoe het is uitgewerkt en welke kritiek er verwoord is. Mede op grond daarvan formuleerde ik in de Tussenevaluatie een aantal subvragen. Deze luiden:

1. Hoe is te voorkomen dat de verhouding van het particuliere en het universele te zeer vastgelegd wordt, waardoor er een machtsgreep in dreigt mee te komen? Wat is er nodig om de dynamiek in de representatieverhouding te bewaren?

2. Speelt de figuur van het pars pro toto zich alleen binnen de Bijbeltekst af, met andere woorden: is dit een strikt tekstueel gegeven, of gaat het hier ook om een verhouding tussen de tekst en de lezer, en zo ja, hoe dan?

3. Als één in het bijzonder representant van allen is, welke ruimte is er dan vervolgens voor een handelen omwille van de anderen? Met andere woorden, hoe verhouden representatie en plaatsvervangings zich tot elkaar?

De intentie is deze vragen hier tenslotte te beantwoorden, door de resultaten van de delen I, II en III op elkaar te betrekken. De teksten over de knecht bieden een dusdanig ander, nieuw perspectief dat de vervolgvragen goed beantwoord kunnen worden.

Nu is er naast deze eerder gestelde subvragen nog een kwestie in beeld gekomen door de exegetische van de teksten zelf. Gaandeweg drong steeds meer deze vraag zich op, die ik hier in dit slotdeel dan ook wil invoegen om eveneens te bespreken:

4. Wat is de plaats en de rol van JHWH in het gebeuren? Hoe verhoudt JHWH zich tot die enkeling die er zowel representerend als vóór anderen is?

Voorts was er de omgekeerde beweging, die ik in de inleiding aankondigde: niet alleen wilde ik vanuit de teksten het thema nader belichten, ook wilde ik onderzoeken wat het voor de exegetische van juist deze gedeelten uit Jesaja zou opleveren als ik de representatiefiguur daarop zou toepassen. Met andere woorden, de teksten uit Jesaja als *testcase*: is de knecht van JHWH te begrijpen als een pars pro toto-gestalte, en wat betekent dat voor (de exegetische van) deze teksten? Dat betekent dat ik hier tenslotte ook deze vraag nog wil beantwoorden:

5. Wat betekent het voor de exegetische wanneer wij de figuur van het pars pro toto op de gedeelten over de knecht betrekken?

Ik doe een voorstel en hoop daarmee een bijdrage te leveren aan het zeker nog lang niet afgesloten debat over de uitleg van deze teksten uit Jesaja.

1 De werkelijkheid en de crisis van de representatie

Hoe is te voorkomen dat de verhouding van het particuliere en het universele te zeer vastgelegd wordt? Wat is er nodig om de dynamiek in de representatieverhouding te bewaren?

Bij de weergave en analyse van het werk van Breukelman stuiten wij op het risico dat de verhouding van deel en geheel in zekere zin op slot gaat, wanneer deze zo onder woorden gebracht wordt dat het particuliere het universele *is*. Wordt het universele niet op begrip gebracht en daarmee ‘binnengehaald’, wanneer het met het particuliere samenvalt? Het waren met name enkele stemmen uit de moderne wijsbegeerte, waaronder prominent die van Levinas, die erop wezen dat representeren altijd ergens een machtsgreep in zich bergt.⁶⁷⁶ Dit is nu wat mij betreft een van de uitkomsten van dit onderzoek: dat dit besef als een voortdurende storing, als correctief, nodig is. De verhouding van deel en geheel in termen van representatie kan niet ongebroken zijn, daar moet altijd openheid en dynamiek in bewaard blijven.

Gevoelig gemaakt voor deze ‘crisis’ van het concept representatie, en daarmee ook van de denkfiguur van het pars pro toto, ging ik bij Jesaja te rade met de vraag hoe hier de verhouding van particulier en universeel getekend wordt. We zagen hoe in de teksten aangaande de knecht deel en geheel bij elkaar komen. Op zeker moment, in 41: 8-10, betreedt deze specifieke figuur het toneel. Hij wordt als een enkeling getekend en zo komt hij aan het woord: hij is een karakter met emoties, met een geschiedenis, een mens van vlees en bloed.⁶⁷⁷ Tegelijk is van meet af aan duidelijk dat hij het volk belichaamt; hij wordt als Jakob-Israël aangesproken, als zodanig wordt hij bemoedigd en wordt hij gekarakteriseerd als torah-leerling en als levend van het woord van de profetie.⁶⁷⁸ Daarenboven zijn er door de verschillende perikopen heen gaandeweg aanwijzingen dat deze betrekking niet alleen Jakob-Israël, maar ook de gojim betreft.⁶⁷⁹ Een lijn die in 52-53 aan de oppervlakte komt: daar blijkt tenslotte de reikwijdte van deze ene tot de einden der aarde te gaan, wanneer de gojim zich in hem herkennen.⁶⁸⁰ Zo is dus de knecht inderdaad als metonymie te verstaan, dat wil zeggen, hij representeert: eerst het volk Israël en vervolgens, als in een kring daaromheen, alle natiën. De conclusie is gerechtvaardigd dat bij Jesaja de werkelijkheid van de representatie aan de mogelijkheid of onmogelijkheid vooraf gaat: die ene staat voor anderen, zelfs voor allen. Dit representatieve moment is een opmerkelijk en misschien zelfs verbazingwekkend gegeven, hoewel anderzijds Christof Gestrinch naar voren bracht, dat het juist diep in ons menszijn verworteld is: het maakt ons tot mensen dat wij

⁶⁷⁶ Zie § I.2.2, en II.4.2.1 en II.4.2.3, waar bleek dat ook bij de kritische vragen van Muis en Den Dulk deze kwestie op de achtergrond staat.

⁶⁷⁷ Zie o.a. § III.3.1.4, de bespreking van Jes. 49: 4-5, waar het over de moedeloosheid van de knecht enerzijds en het vertrouwen anderzijds ging.

⁶⁷⁸ Zie in het bijzonder § III.3.2.

⁶⁷⁹ Zie § III.2.3.2, waar het over de naam Abraham en diens connectie met de gojim gaat; en § III.3.4.1 over de identificatie van de knecht met de kwetsbaren der aarde, genoemd met de metaforen van de kwijnende vlaspit en het geknakte riet.

⁶⁸⁰ § III.4.3.2.

representanten zijn en gerepresenteerd kunnen worden. En het hoort vooral ook bij onze medemenselijkheid: representeren is delen van levensmogelijkheid, is ruimte scheppen, is zo gezien niets minder dan bevrijden.⁶⁸¹

Tegelijk is daar dan dus de vraag hoe nu voorkomen kan worden dat beeld en referent, representant en gerepresenteerde, tot elkaar gereduceerd worden. De exegese kon de reflectie hierop wezenlijk verder helpen. Het is zeer duidelijk geworden, dat Jesaja geen afgesloten beeld tekent: de knecht en wie/wat hij representeert, zijn niet één op één aan elkaar gelijk. Op verschillende manieren zit er ruimte in het verhaal:

1. Een eerste evidente vaststelling is reeds dat de knecht niet eenduidig identificeerbaar is. De vele pogingen hem hetzij als individu hetzij als collectief vast te leggen, blijken uiteindelijk allemaal onbevredigend. Mijn insteek is geweest de raadselachtigheid te zien als behorend tot het wezen van deze serie teksten: de tegenstrijdigheden, overgangen en breuklijnen zijn als zodanig bedoeld en niet als code die gekraakt moet worden.⁶⁸² Tevens is er het opmerkelijke feit dat het woord עֶבֶד vanaf 54:17 alleen nog in het meervoud voorkomt: de rol van de knecht, nadat deze in 53:12 van het toneel verdwenen is, blijkt overgenomen te kunnen worden door niet nader genoemde anderen, zijn ‘zaad’, zijn leerlingen, en is dus open naar de toekomst.⁶⁸³ Met andere woorden, de teksten geven het signaal dat de ‘representant’ steeds aan eenduidige identificaties ontsnapt. De taak van de lezer is deze openheid en meerduidigheid in de tekst te respecteren.

2. Wanneer de knecht het volk representeert, wie zijn daar dan mee bedoeld, wie behoren daartoe? Het is opmerkelijk dat ook dit op een heel open manier geformuleerd blijkt te kunnen worden: in Jesaja 44:5, in de context van een korte perikoop over de knecht, kan de naam Jakob ineens door wie ook maar toegeëigend worden, en de naam Israël aan deze en gene toegeschreven.⁶⁸⁴ Taalwetenschappelijk gesproken: ook de referent in deze metonymie is niet vastomlijnd.

3. Als tenslotte de gojim in beeld komen en onder woorden brengen dat zij zich in de knecht herkennen, dat in hem hun eigen kwetsbaarheid aan het licht komt, dan kunnen zij dat alleen met de grootst mogelijke verbazing uitspreken. Met het besef: het kan eigenlijk niet en toch is het zo.⁶⁸⁵ Ik onderstreepte dit als een zeer gewichtig punt, namelijk omdat hiermee de totale onvanzelfsprekendheid van de representatieverhouding uitgedrukt wordt. De zaak laat zich niet inpassen in rationeel-theoretische kaders, waarin categorieën vastgelegd zijn. Ook dit besef schept ruimte.

Een ander aspect dat in dit verband genoemd moet worden, is de kwestie van de instemming. Bij Gestrich is dit een cruciaal element: waar mensen elkaar representeren, daar moeten de verschillende betrokkenen zich van hun rol bewust zijn. De representatieverhouding moet

⁶⁸¹ § I.2.1.

⁶⁸² § III.1.2.2.

⁶⁸³ § III.4.2.2.

⁶⁸⁴ § III.2.3.1.

⁶⁸⁵ § III.4.3.1.

gelegitimeerd zijn, dat wil zeggen: macht en afhankelijkheid, verantwoordelijkheid en vertrouwen moeten in balans zijn, alleen dan kan representatie slagen.⁶⁸⁶ We zagen dat dit voor Den Dulk precies het punt was, waarop hij zijn kritiek formuleerde op de pars pro toto-figuur zoals die door Breukelman en anderen geformuleerd was: werd die niet te thetisch naar voren gebracht? Als immers geponeerd wordt dat allen in de ene representant mee-begrepen zijn, dan speelt instemming of afkeuring geen rol, dan wordt de verscheidenheid van de stemmen van de mensen die bedoeld zijn, niet verdisconteerd.⁶⁸⁷

In het werk van Breukelman ben ik deze vraag, die van groot belang is, niet tegengekomen, hij heeft de kwestie niet op deze manier geïmpliciteerd. Dit zou verklaard kunnen worden door het feit dat hij zich baseert op de narratieve teksten van Genesis, waarin de vraag op deze manier immers ook geen rol speelt: dat bijvoorbeeld het gezegend zijn van Abram staat voor het gezegend worden van alle families op de aardbodem (Gen. 12:3)⁶⁸⁸, wordt zonder meer over de aartsvader afgeroepen en zo vertellenderwijs als een feit aan de lezer meegedeeld. Anders is het in Jesaja. In de teksten die ik onderzocht heb, is dit wel aan de orde, hoewel ambivalent: enerzijds hangt alles aan de daad van JHWH, die de knecht maakt tot wie hij is en die daarmee ook de betrekking met het volk en met de gojim schept. Het is JHWH die de knecht 'Israël' noemt (49:3) en die hem daarmee tot pars pro toto-gestalte *maakt*; het is JHWH die hem 'licht voor de naties' noemt (42:6) en die hem tot lijdende representant en plaatsvervanger van alle gojim maakt (53:12). Het is welbeschouwd geweldig pretentief, dat Jesaja als het ware het wereldtoneel betreedt met een verhaal waarin werkelijk allen – over totum gesproken – zich door dit gebeuren laten meenemen en zich betrokken weten. Dat dit zo is, wordt zomaar verkondigd. In zekere zin is ook hier dus sprake van een 'machtsgreep', namelijk zoals iedere literatuur die in zich heeft: de auteur is vrij, die kan laten aantreden wie hij maar wil, tot en met – de hele wereld.

Anderzijds valt bij Jesaja op dat de vraag naar de instemming en de bereidheid nu juist weldegelijk naar voren wordt gehaald. Expliciet komt aan de orde of de knecht bereid is deze rol op zich te nemen én hoe de gerepresenteerden dit waarnemen. Wat de knecht betreft, zagen we dat de gehoorzaamheid met name in de perikoop 50: 4-11 het thema is: ook al geraakt hij in het lijden, hij vertrouwt op JHWH en geeft zich aan de situatie.⁶⁸⁹ Ook in 52-53 speelt dit een grote rol. Hierbij herinner ik aan het feit dat dit voor Girard het cruciale element was: de knecht is zich bewust van wat er gebeurt en verzet zich niet. En juist daardoor wordt het klassieke zondebokmechanisme doorbroken, worden verborgen gewelddadige structuren blootgelegd en stopgezet. Vervolgens geldt ditzelfde voor de mensen die de representatiefiguur op het oog heeft, ook zij komen aan het woord: in 53: 1-11a komt hun perspectief op de voorgrond te staan. Alleen al de vorm van dit gedeelte, geformuleerd in de eerste persoon meervoud, is hier van grote betekenis. Daardoor wordt hun stem gehoord, letterlijk, namelijk op het moment dat zij uitspreken dat zij zich gerepresenteerd weten en zich er inderdaad aan overgeven.

⁶⁸⁶ § I.2.1.

⁶⁸⁷ § II.4.2.3.

⁶⁸⁸ § III.2.3.2.

⁶⁸⁹ § III.4.2.

2 Tekst en lezer

Speelt de figuur van het pars pro toto zich alleen binnen de Bijbeltekst af, met andere woorden: is dit een strikt tekstueel gegeven, of gaat het hier ook om een verhouding tussen de tekst en de lezer, en zo ja, hoe dan?

Dit is de tweede vraag: gaat de representatiefiguur over de grenzen van de tekst heen, en heeft die ook ons, huidige lezers en hoorders, op het oog? Breukelman brengt inderdaad naar voren dat de bijbelse universaliteit tot aan het heden reikt. In de tussenevaluatie van deel II noemde ik dit het hermeneutische gebruik van de pars pro toto-figuur. We kwamen dit eerder ook al bij Robert Alter en Jan Fokkelman tegen⁶⁹⁰ Interessant is dat deze visie op de metonymie ondersteund wordt door hoe hier in de taalwetenschap inmiddels met grote consensus over gesproken wordt: de metonymie niet alleen als een linguïstisch gegeven, maar als een cognitief proces. Via de lijn van de contiguiteit ontsluit ons brein een universeel concept door middel van een ander concept. Wij betrekken specifieke elementen op grotere gehelen.⁶⁹¹ Dit betekent, op het vakgebied van dit onderzoek toegepast, dat het pars pro toto niet alleen een exegetisch hulpmiddel is, maar een *theologisch-hermeneutische* denkfiguur, waarin het specificum van de tekst op onze leefwereld betrokken wordt.

Vanuit de teksten die ik besproken heb, kan ik hier nu het volgende zeggen: in aansluiting bij o.a. Henk Leene, Wim Beuken en Ulrich Berges, lees ik Jesaja als ‘dramatische’ tekst. Deze leeswijze brengt met zich mee dat de scènes zoals ze verteld worden en de personages die als het ware op het toneel verschijnen, een publiek oproepen. De tekst spreekt aan, heeft mensen op het oog die zowel in de tekst present zijn als ook als toeschouwers verondersteld zijn. Dat de teksten bewust met dit gegeven omgaan, was al naar voren gebracht door onder andere Archibald van Wieringen en Richtsje Abma.⁶⁹² In de reeks teksten over de knecht blijkt dit mijns inziens het sterkst in 52-53, waar de gojim sprekend opgevoerd worden. Door de scopus van de tekst zo wijd te maken, doordat niet een bepaalde afgebakende groep aan het woord is (niet Israël of een deel van Israël), maar werkelijk allen, wordt het particuliere expliciet universeel gemaakt.⁶⁹³

In dit verband helpt het opnieuw om het verschil tussen de narratieve tekst van bijvoorbeeld Genesis en de profetische poëzie van Jesaja waar te nemen. In beide gevallen geldt uiteraard dat de tekst iets bij de lezer losmaakt, toch staat dit aspect bij de profetische tekst meer op de voorgrond. Hier wordt het publiek meer expliciet aangesproken met toezegging en appèl. Ik noemde het verschil tussen de ene tekst waarin de objectief-narratieve kant van de zaak meer op de voorgrond staat en de andere die meer het subjectief-kerygmatische naar voren brengt.

⁶⁹⁰ § I.1.2.

⁶⁹¹ § I.1.1.

⁶⁹² § III.1.1.2.

⁶⁹³ § III.4.3.2.

De narratieve tekst vertelt (en poneert daarmee) dat Jakob-Israël *representant is*, de profetische tekst spreekt daarbij het appèl uit dat de lezer en hoorder zich dan ook zal *identificeren*.⁶⁹⁴ Mijn stelling is dat deze twee aspecten elkaar nodig hebben en elkaar aanvullen. Als het objectief-thetische op zichzelf zou blijven staan, dan is er het risico dat de tekst alleen nog triomfalistisch of zelfs totalitair gelezen kan worden; als het appellerend-kerygmatische aspect geïsoleerd genomen wordt, dan heeft de identificatie waartoe opgeroepen wordt, geen grond. Wanneer echter de beide aspecten samen genomen worden en in wisselwerking zijn, wordt er *interpretatieruimte* gecreëerd: de tekst verkondigt het particuliere als het universele – in Jesaja: de knecht als representant van allen –, roept vervolgens op om die denkbeweging ook mee te maken, roept op tot identificatie en wacht tenslotte op antwoord. De lezer is aan zet.

Dit alles gezegd hebbend op grond van mijn waarnemingen bij de teksten uit Jesaja 40-55, zou ik het vermoeden willen formuleren dat het *pars pro toto* als manier van lezen en denken een heel waardevolle inbreng kan zijn in het bredere debat over de vraag hoe Bijbelteksten gelezen kunnen worden. Het zou nog wel eens een uitkomst kunnen betekenen wanneer een historisch geïnteresseerd en een symbolisch of psychologisch Bijbellezen tegenover elkaar worden gezet. Waar exegeten met name naar de historische informatie zoeken, naar historische ankerpunten in de tekst zelf of naar sporen van de ontstaansgeschiedenis ervan, daar heeft men de tekst immers vooral in zijn particuliere vorm voor ogen, terwijl dan al gauw uit beeld verdwijnt dat de tekst iets wil verkondigen, dat de aloude woorden in iedere tijd opnieuw spreken en in die zin universele zeggingskracht hebben. Anderzijds, waar lezers vooral in de symbolische betekenis geïnteresseerd zijn, daar zou het kunnen dat zij naar het universele ‘grijpen’, dat al te gauw een algemene inhoud wordt losgemaakt van de specifieke vorm van de tekst; daar wordt het particuliere karakter van de tekst veronachtzaamd. Wanneer echter de tekst – het vertelde gebeuren – *pars pro toto* staat, dan blijven de twee kanten verbonden en op elkaar betrokken. De tekst heeft een bepaalde vorm, waarin alles meetelt, van de ontstaansgeschiedenis, voor zover daar iets over te zeggen is, tot de uiteindelijke literaire gestalte waarmee de tekst nu voor ons ligt; de tekst heeft deze specifieke inhoud, met alles wat erin verteld wordt, van de grote lijn tot het kleinste detail. En nu, juist in deze particulariteit schuilt de universaliteit: juist dit bijzondere zet ons als lezers op het spoor van de zeggingskracht van de tekst, waardoor wij er nu nog steeds mee bezig zijn en niet uitgekeken raken. Bij Breukelman heeft het *pars pro toto* een vergelijkbare functie, echter, bij hem met name tegenover de historisch-kritische lezing, die in zijn dagen nog mainstream was en waartegen hij zich in het bijzonder richtte. Naar mijn mening heeft de *pars pro toto*-figuur in deze tijd een nieuwe meerwaarde, namelijk omdat deze een zinvol, vruchtbaar alternatief is waar het gesprek tussen de historiserende en de symboliserende manieren van lezen vastloopt.

Ik breng het hier in alle beknoptheid en voorlopigheid naar voren. Of en hoe de denkfiguur van het *pars pro toto* inderdaad ook in bredere zin als hermeneutisch concept opgepakt zou kunnen worden, zou onderwerp van vervolgstudie kunnen zijn. Ik voeg hier echter nu meteen al aan toe dat het evengoed nooit een vanzelfsprekendheid zal kunnen worden dat de lezer zich

⁶⁹⁴ § III.2.3.3.

in de tekst mee-bedoeld en aangesproken weet. De denkfiguur van het *pars pro toto* is geen instrument, geen ‘manier’, om te bewerkstelligen dat de wereld van de tekst en die van de lezer bij elkaar komen. Daarmee kom ik nogmaals terug bij het werk van Breukelman, voor wie een belangrijk besef is, dat de tekst ten diepste alleen van binnenuit opengaat. Dat het woord levend en aansprekend Woord wordt, blijft altijd ook verbonden met het gebeuren van de Geest.⁶⁹⁵ Dit is mijns inziens inderdaad van groot belang: dat met de tekst een alteriteit gegeven is die maakt dat de lezer de zaak nooit echt in de vingers krijgt. Iets vergelijkbaars kwamen we overigens bij Lyotard tegen, voor wie eveneens geldt dat het woord altijd een onherleidbaar element in zich heeft, dat het verwijst naar een stem, een tegenover dat niet geobjectiveerd kan worden.⁶⁹⁶

3 Representatie en plaatsvervangning

Als één in het bijzonder representant van allen is, welke ruimte is er dan vervolgens voor een handelen omwille van de anderen? Hoe verhouden representatie en plaatsvervangning zich tot elkaar?

Met deze volgende vraag terug naar de knecht van JHWH: hij staat voor het volk, waarna hij vervolgens ook representant van de gojim blijkt te zijn. Dat laatste komt met name in Jesaja 52-53 naar voren, nadat het zich in de eerdere perikopen wel al aandiende: in die ene komen allen aan het licht, in hem wordt zichtbaar hoe het met allen gesteld is. En tegelijkertijd, juist in diezelfde perikopen, blijkt dat de knecht niet alleen representant is, maar dat hij er tevens vóór de anderen is. Ook al in de relatie van de knecht en het volk kwamen we deze dubbelheid tegen: de knecht ‘is’ Israël en staat tegelijk met een profetische rol tegenover het volk. Deze waarnemingen roepen de vraag op hoe deze twee kanten zich tot elkaar verhouden: als die ene *pars pro toto* staat, in hoeverre kan hij dan ook nog een tegenover zijn en de anderen aanspreken, of voor hen instaan?

Vanuit de eenvoudige waarneming dát deze twee denkbewegingen samen op gaan, trek ik de conclusie dat ze elkaar ook nodig hebben. Als die ene alleen tegenover zou zijn, dan blijft datgene wat hij doet, ‘uiterlijk’: dan is zijn handelen van buitenaf, instrumenteel. Anderzijds, als hij alleen representant zou zijn, dan kan hij niet voor de ander instaan. Nu echter, door de twee dynamieken op elkaar te betrekken, is datgene wat de ene omwille van anderen doet – wat hij draagt en lijdt – *van binnenuit*; dit moet nu helemaal vanuit de verbondenheid gedacht worden. Ook uit het debat tussen Sölle en Gollwitzer over het thema plaatsbekleding konden we opmaken dat de twee kanten als kanten van dezelfde zaak gezien kunnen worden. Het waren met name Gollwitzer en Gestrinch die dit naar voren brachten: dat de exclusieve en de inclusieve

⁶⁹⁵ Zie Tussenevaluatie punt 1 en Van Zanden, *Bij het begin beginnen*, 237. En vgl. *BT I/1*, 60, waar Breukelman – zij het daar in de context van de vertaalkwestie gezegd – aandacht vraagt voor de speelruimte van de Geest en, interessant genoeg, voor ‘de onmisbare fantasie’.

⁶⁹⁶ § I.2.2.

plaatsvervanging elkaar niet uitsluiten, dat het interne en het externe moment op elkaar betrokken moeten worden.⁶⁹⁷

Dit alles betekent dat de denkfiguur van het pars pro toto, althans in de strikte betekenis van representatie, een grens heeft; dat deze, als hij op zichzelf blijft staan, tekortkomt. Men zou kunnen bedenken dat ‘pro’ (+abl.) in het latijn ook ‘ten overstaan van’ en ‘omwille van’ kan betekenen⁶⁹⁸, op grond waarvan je zou kunnen zeggen dat de uitdrukking die twee verschillende kanten in ieder geval in zich draagt. Hoe dan ook, dit is mijns inziens de uitwerking die nodig is ten opzichte van Breukelmans verwoording van de representatiefiguur. De teksten aangaande de knecht in Jesaja maken dit zeer duidelijk: dat er steeds die twee elementen zijn die elkaar nodig hebben en elkaar wederzijds belichten. Deze dubbelheid is overigens in Genesis zeker ook te vinden: Abraham, Isaak en Jakob zijn mijns inziens inderdaad verregaand representatieve verhaalfiguren, maar met name in de Juda-Jozefcyclus treedt het aspect van het ‘omwille van’ – dat ook bij Abraham overigens al niet ontbreekt, zie diens voorbede voor Sodom in Genesis 18 –, sterker op de voorgrond. Jozefs afdaling naar Egypte blijkt een ‘groots ontkomen’ voor alle broeders te betekenen (Gen. 45:7, 50:20) en Juda is uiteindelijk degene die voor zijn broeder Benjamin instaat (44: 32-33), over plaatsvervanging gesproken.⁶⁹⁹ In Genesis zijn die verschillende elementen narratief uiteengelegd – het kan niet anders in een verhaallijn –, in de besproken gedeelten uit Jesaja kunnen de twee kanten door het karakter van de teksten meer verweven en op elkaar betrokken worden. We zagen dat Breukelman dit wel heeft gezien, maar dat hij aan de uitwerking van die latere delen uit Genesis niet toegekomen is. De vraag blijft open welke conclusie hij hieruit getrokken zou hebben met betrekking tot de door hem naar voren gebrachte pars pro toto-figuur.

4 Het verhaal van de knecht als het geheim van JHWH

Wat is de plaats en de rol van JHWH in het gebeuren? Hoe verhoudt JHWH zich tot die enkeling die er zowel representerend als vóór anderen is?

De term ‘knecht van JHWH’ alleen al – en nog duidelijker in de eerste persoon enkelvoud: ‘mijn knecht’ – drukt relatie uit. Dat wil zeggen, met de knecht staat JHWH zelf mede op het toneel. En meer nog, met het thema van het knechtschap wordt ook ingekleurd wat zijn karakter, wat zijn verhaal is: hij is degene die mensen uit de slavernij (עֲבָדִים) bevrijdt tot een nieuwe dienstbaarheid (עֲבָדָה).⁷⁰⁰ Maar de verbondenheid gaat verder: gaandeweg komt steeds meer naar voren dat JHWH zelf *in* de weg van de knecht aanwezig is, terwijl tegelijkertijd die weg steeds meer een lijdensweg blijkt te zijn. Ook op dit punt is geen sprake van een eenduidige

⁶⁹⁷ § I.3.1 en II.3.1.4 over hoe Miskotte de discussie oppakt.

⁶⁹⁸ Ik noemde dit in § II.3.2.7, bij de bespreking van Jes. 49:3, waar het ging over het representatieve karakter van de knecht.

⁶⁹⁹ § III.4.3.1.

⁷⁰⁰ § III.2.2.1.

identificatie, de teksten spreken fijnzinniger dan een al te eenvoudig: ‘de knecht is eigenlijk JHWH’. Tegelijk zijn de tekstuele signalen die de verbinding leggen wel heel veelzeggend, zoals de opvallende herhaling van het verbum פגע in 53:6 en 12, met eerst JHWH en dan de knecht als subject: het is JHWH die hem treft ‘met de schuld van ons allen’, even later is het de knecht die zich voor de misdadigers láát treffen, dus voor hen instaat. De twee zinnen raken elkaar en leggen elkaar uit: het doen van JHWH en de gehoorzaamheid van de knecht zijn twee kanten van één gebeuren.⁷⁰¹ Deze verwevenheid krijgt nog meer reliëf door het contrast tussen de knecht en de godenbeelden, tussen JHWH en de idolenfabrikanten.⁷⁰² Mensen moeten hun beelden dragen en torsen (46:7), terwijl JHWH mensen draagt en torst (46:5). Heel nadrukkelijk komen vervolgens deze twee werkwoorden terug in de tekst over het lijden van de knecht: nu is hij het die de mensen draagt, met al hun ziekte, smart en schuld. En het is alsof er zo een antwoord gegeven wordt op de vraag hóe JHWH zijn mensen dan draagt, namelijk in het lijden van die ene die het lijden van anderen draagt. De daden van JHWH en van de knecht grijpen in elkaar.

Het is zinvol in dit verband nogmaals op René Girard terug te komen, die immers benadrukt dat God met het lijden niets te maken heeft. Vandaar ook dat het bijbelse spreken over de lijdende mens die het zondebokmechanisme ontmaskert, volgens Girard bij Jesaja (en overigens in het gehele Oude Testament) nog niet tot volle wasdom gekomen is, dat dat pas in het Nieuwe Testament zijn uiteindelijke vorm krijgt, waar God tenslotte geheel geweldloos is. Ik noteerde al dat ik hem op die denkweg niet volg.⁷⁰³ Het ziet ernaar uit dat hij, met dat hij God buiten het gebeuren wil houden, ook uitsluit dat er werkelijk iets verandert. Bij Girard ligt alle nadruk op de bewustwording: het gaat hem om het doorzien van de gewelddadige structuren in het menselijke samenleven. Met name dat ziet hij in Jesaja 52-53 beschreven worden: dat mensen een licht opgaat. Dat is zeker ook zo, echter, mijns inziens doorzien de ‘wij’ daar niet alleen hoe het is, zij benoemen ook een daadwerkelijk nieuw begin. Dat is het belang van de aanwezigheid van JHWH en zijn handelen, zoals het beschreven wordt: dat er in de verhoudingen daadwerkelijk iets gebeurt. De sprekers zien niet alleen dat de knecht het leed en de schuld draagt, ook roepen ze uit dat hij het wegdraagt, waardoor er genezing is en vrede. Dit nu is afhankelijk van het feit dat JHWH het is die het bewerkstelligt en die dan ook maakt dat de weg van de knecht toekomst heeft.

Anderzijds is het van groot belang te onderstrepen dat JHWH niet alleen actief is, maar tegelijk ook ondergaat; dat hij niet alleen de knecht ‘treft’, maar ook aan de kant staat van het ‘zich laten treffen’, dat hij tegelijk ook helemaal in het lijden is. Anders is JHWH alleen de leed-toevoegende instantie en onderscheidt hij zich niet van de gewelddadige structuren van onze wereld. Het is het tegoed van Girard dat hij dit punt met klem op tafel heeft gelegd.

Ik trek kortom de conclusie dat het verhaal van de knecht het geheim van JHWH mee-vertelt. Dat in de weg van de knecht aan het licht komt wie JHWH zelf is. Het is natuurlijk aantrekkelijk

⁷⁰¹ § III.4.3.3.

⁷⁰² Idem.

⁷⁰³ § I.3.2.

deze lijn naar het Nieuwe Testament door te trekken. Het zou zeer interessant zijn te onderzoeken of en hoe dit element in de evangeliën of bij Paulus terugkomt, of – dogmatisch gesproken – wat de consequenties hiervan voor de christologie zouden zijn. Het is binnen het bestek van deze studie niet mogelijk deze lijn verder te volgen: eveneens stof voor vervolgstudie.

Mij dus beperkend tot deze cyclus van teksten, stel ik vast dat het universele op deze heel bepaalde manier, vanuit het particuliere, ingevuld wordt. Anders gezegd, de God die in deze teksten aan de orde is, laat zich op deze manier zien: in de weg van zijn עֶבֶד. Als wij conclusies willen trekken aangaande ‘God’, dan kunnen wij niet om de knecht heen, maar moeten wij bij hem beginnen. Nu is dit om te beginnen een formele kwestie, zoals Miskottes adagium ‘van het bijzondere naar het algemene’ ook naar zijn eigen zeggen een formele denkweg betreft.⁷⁰⁴ We kunnen vaststellen dat de teksten uit Jesaja intensief van de metonymie gebruik maken. De taalwetenschappelijke schets leverde ons op, zoals hierboven al genoemd, dat wij zo in elkaar zitten dat wij dit cognitieve proces goed mee kunnen maken. Tegelijk is dit echter een theologisch-inhoudelijke zaak: als het dan zo is dat het bijzondere tot het algemene leidt, of meer nog, dat het bijzondere het algemene in zich draagt, dan maakt het nog wel alles uit wat het karakter daarvan is. Ook dit komt overigens in het taalwetenschappelijk onderzoek naar voren: dat de metonymie niet alleen referentiefunctie heeft, maar dat daarmee – en dat is dan met name bij de pars pro toto-variant het geval – een element *gehighlight* wordt en dat dat specifieke pars vervolgens het totum inkleurt. Men kan vaststellen dat A naar B verwijst, maar het doet ertoe te zien welk element op de voorgrond wordt geplaatst, waardoor het geheel in dat bijzondere licht komt te staan. Het is deze functie die de metonymie bij uitstek tot een creatief, letterlijk: scheppend, proces maakt. Doordat de verbeelding op een specifieke manier aangesproken wordt, worden er nieuwe betekenissen aangeboord en wordt er nieuwe werkelijkheid opgeroepen.⁷⁰⁵ Hierbij herinner ik tevens aan de opmerking van Gestrich, dat bij representatieverhoudingen van belang is altijd naar de invulling ervan te kijken: als een mens een ander (of een geheel zoals een instituut) representeert, welk aspect wordt er dan in het bijzonder mee- en uitgedragen? Wat is de ‘geest’ ervan?⁷⁰⁶

Op deze manier kan ik nu ook bij Jesaja doorvragen: wat is de specifieke theologische inhoud van dit bijzondere dat het algemene definieert? Het antwoord is dat de knecht een *lijdende* knecht is: hij staat voor allen, maar in het lijden. Hij representeert niet zozeer ‘de mens’ in algemene zin, maar de zwakke, gepijnigde, schuldige mens. Vanuit dat perspectief is hij er dan ook vóór allen. En zo wordt hij vervolgens ook in zekere zin representant van JHWH. Het lijkt zo te zijn – ik wil het niet te stellig formuleren – dat de knecht meer representant van JHWH wordt naarmate hij minder representant en meer plaatsvervanger van mensen wordt, dus naarmate het ‘omwille van’ meer op de voorgrond komt. Representant van JHWH, maar ook hier geldt: niet in algemene zin, maar op deze specifieke manier, waarin de uniciteit van JHWH, zijn *singulariteit* oplicht. Het bleek zinvol die twee begrippen van het particuliere en het

⁷⁰⁴ § II.3.1.1.

⁷⁰⁵ § I.1.1.

⁷⁰⁶ § I.2.1.

singuliere te onderscheiden en naast elkaar te zien.⁷⁰⁷ In hoe bij Jesaja het particuliere het universele representeert, blijkt het geheel eigen, unieke karakter van JHWH. Deze singulariteit waarborgt zijn onherleidbaarheid: in de geschiedenis van de knecht is hij aanwezig, maar hij kan daartoe niet gereduceerd worden, hij is daarin niet te vangen. En tegelijk, dit is dan toch wat er weldegelijk over hem gezegd kan worden, zij het nooit gemakkelijk, vanzelfsprekend, laat staan triomfalistisch: dat hij op deze plaats, op deze manier aanwezig is en dat dit hem karakteriseert, namelijk dit verhaal van knechtschap, van nederigheid en vernedering, een verhaal dat tenslotte door de dood heen gaat.

5 De knecht van JHWH in Jesaja als pars pro toto-figuur

Wat betekent het voor de exegese wanneer wij de figuur van het pars pro toto op de gedeelten over de knecht betrekken?

De opzet was om de teksten over de knecht zorgvuldig te lezen, om van daaruit de elementen te verzamelen die helpen om de denkfiguur van het pars pro toto te beschrijven en de reflectie erop verder te brengen. Dit heb ik in het voorafgaande gedaan: de teksten uit Jesaja reikten een nieuw, ander perspectief aan, waarmee ik de pars pro toto-figuur kon bijstellen, uitwerken en zo verder brengen.

Tegelijkertijd was de bedoeling deze teksten ook als een soort *testcase* te nemen, om te zien wat er gebeurt als ik de leeswijze van het pars pro toto op de figuur van de knecht van JHWH zou betrekken. Ook hier zal ik nu tenslotte samenvattend-concluderend bij stilstaan, om zo een voorstel te doen aan de exegese, aan de oudtestamentische wetenschap die zich al zo intensief met deze teksten beziggehouden heeft.

Ik denk te kunnen stellen dat het inderdaad helpt om de knecht van JHWH in Jesaja als pars pro toto te lezen. Op deze manier kunnen namelijk de verschillende aspecten die er in de teksten evident te herkennen zijn en die aan de oppervlakte niet met elkaar te verenigen lijken te zijn, bij elkaar gehouden worden: het feit dat de knecht een individuele gestalte is én tegelijk als collectief gezien moet worden. In het hoofdstuk over met name Jesaja 49 noemde ik dit de dubbelrol van de knecht: enerzijds representeert hij het volk, wordt hij Israël genoemd en *is* hij in zekere zin Israël, anderzijds staat hij met een profetische taak tegenover het volk, met de stem om het volk juist aan te spreken.⁷⁰⁸ In Jesaja 52-53 komt deze dubbelheid in andere vorm terug, zoals hierboven beschreven: als de knecht enerzijds de mens in het lijden belichaamt en anderzijds het lijden vóór de mens wegdraagt. Ik noemde de opvallende gelijkenis met wat elders in de profetische geschriften veel voorkomt, namelijk dat de profeet als in een soort

⁷⁰⁷ Zie § II.4.1.6 over dit onderscheid bij Reeling Brouwer. Ook in het exegetische deel, waar het ging om de verhouding tussen Israël en de gojim, kwam ik erover te spreken, zie § III.2.4.2.

⁷⁰⁸ § III.3.2, met name III.3.2.7.

bibliodrama een rol te spelen krijgt: hij beeldt uit wat het gehele volk betreft, ondergaat het lot dat het volk treft, om juist zo het volk iets aan te zeggen. Een verschijnsel dat met het woordpaar *teken en uitbeelding*, אֵיִת וְיִמּוּפָה, aangeduid wordt, waarbij het *teken* de functie heeft van het verwijzen en zo het tegenover-aspect vertegenwoordigt en de *uitbeelding* iets present stelt door het in het klein te laten gebeuren en zo representeert.⁷⁰⁹ Ook hier weer die twee kanten: de enkeling is deel van het geheel, representeert het geheel in het doen en ondergaan (*uitbeelding*) én staat tegenover het geheel om iets duidelijk te maken (*teken*).

Deze manier van lezen maakt het mogelijk om de meerduidigheid als bedóeld te lezen, om te zien dat de spanningen door de teksten zelf worden opgeroepen. De lezer heeft de taak deze openheid te respecteren, en deze niet te beschouwen als een raadsel dat opgelost kan en moet worden. De uitlegggeschiedenis van deze teksten laat zien dat men zich vaak heeft laten verleiden knopen te willen doorhakken, waarbij de knecht als historische figuur geïdentificeerd en als individu vastgelegd werd⁷¹⁰ of geheel als collectivum gelezen werd.⁷¹¹ Beide opties zijn onbevredigend gebleken. Daarnaast is er met name in de recente literatuur de tendens om de collectieve en de individuele lezing in de tekstcyclus uiteen te leggen, waarbij de knecht aanvankelijk voor geheel Israël staat en later een enkeling of een bepaald deel (misschien zelfs wel een ‘ideaal’ deel) van het volk aanduidt.⁷¹² Hierdoor gaat echter het verband van de verschillende perikopen verloren. Ik meen te hebben aangetoond dat de samenhang, de dynamische eenheid van de verschillende gedeelten, beter bewaard kan worden. Door de knecht als *pars pro toto* te lezen, in de dubbelrol van representant én tegenover, gaan de verschillende aspecten samenop en leggen ze elkaar wederzijds uit.

⁷⁰⁹ § III.2.2.2.

⁷¹⁰ § III.1.2.2.

⁷¹¹ Idem, en zie ook § III.3.2.5 en III.3.2.6 over de knecht als resp. corporate personality en personificatie.

⁷¹² § III.3.2.2 en III.3.2.3.

Abstract

It is well-known, but on closer reflection rather surprising, that the church reads the Bible and expects something from it. What could possibly motivate us to read this collection of strange texts as if they belonged to us or were intended for us? Tradition undeniably plays a part, of course: it is simply something we do. But this does not explain the inescapable reason why it is said – or at any rate hoped – that the Bible is constantly relevant, over and over again. This study explores the possibility that the texts themselves are composed in such a way that their particularity nevertheless relates to all peoples at all times, and that this is inherent in their form and content. This proposition was formulated in the previous century by the biblical theologian Frans Hendrik Breukelman (1916-1993). He used the expression *pars pro toto*, a rhetorical and literary trope meaning ‘a part (taken) for the whole’, by which the particular stories about how YHWH, the God of Israel, deals with his people, represent the story of how this God deals with all peoples, at all times and in all places. Thus, according to Breukelman, the particular histories recorded in the Bible have an intrinsically universal scope. This thesis concerns itself with *pars pro toto* as a rhetorical trope and theological figure of speech. It falls into three parts and addresses the following research questions:

1. What aspects of *pars pro toto* as a literary device and cognitive model are relevant to biblical theology?
2. How did F.H. Breukelman use these elements in his biblical theology and what arguments point to his use of *pars pro toto* in his work?
3. To what extent can Breukelman’s approach be elaborated and adapted, specifically in reading the passages in the book of Isaiah that relate to the servant of YHWH?

Part I: Brief overview of concepts

Part I begins by outlining how the concepts of *pars pro toto* and representation came about in linguistics, philosophy and theology. As a trope, *pars pro toto* appears (I.1.1) in the oldest known handbook on rhetoric. It is also known as synecdoche and is nowadays generally regarded as a subtype of metonymy, the ‘forgotten brother of metaphor’. Hitherto, metonymy and consequently *pars pro toto* have received little attention in biblical studies (I.1.2).

Next, the thesis considers representation as a relational phenomenon, particularly in the work of Christof Gestrinch (I.2.1). Representing another person is a profoundly human thing to do, yet at the same time, it is ambivalent. Although in one sense it is helpful and even liberating for one human being to stand in for another, a representational relationship always entails a precarious balance between hierarchy and consent, power and dependence. In I.2.2, the observations are expanded to include philosophical reflection, such as it emerged in the twentieth century. Thinkers like Emmanuel Levinas and Jacques Derrida pointed out that representation always involves a seizure of power, leading to what is being called ‘the crisis of

representation’: in the instant that A represents B, does this not ‘capture’ B and make it finite? It is being argued here that this critical view on the subject is substantial, and explores the reasons why.

The following section concerns itself with the important, related concept of substitution, which has played a crucial role in theology – particularly in christology. Reference is made (I.3.1) to aspects of the debate between Dorothee Sölle and Helmut Gollwitzer in the 1960s. The thesis then returns to the philosophers (I.3.2) and describes how the concept of substitution features in the work of Levinas and René Girard. It is important to understand that representation and substitution are related but also distinctly different concepts: ‘stand for’ does not mean the same as ‘stand in for’. Representation has an ethical component that we cannot get around (Levinas), but also a risky and potentially violent side (Girard).

Part II: The pars pro toto motif in the work of F.H. Breukelman: a critical reconstruction

The second part of the study describes and analyses how the *pars pro toto* motif features in Breukelman’s work. In his study of the structure of the book of Genesis (II.1) he discovered the theme of the representative, specifically in the character of the ‘first-born’. Genesis relates the story of the continuing line of fathers, mothers and sons. There is always one son who plays a special role. In effect, according to Breukelman, this individual represents the brothers until such time as Jacob appears on the scene – the Jacob who is called Israel. Thus, Genesis relates how the people of Israel appears on the world stage as one nation among many others, but also as a representative of the others: Israel as *pars pro toto*.

Part II.2 explores the systematic theology of Karl Barth (1886-1968) and maps his evident influence on Breukelman, who undertook a thorough study of Barth’s work and made numerous references to it. This chapter examines Breukelman’s responses to Barth (II.2.1) and compares them with Barth’s own comments on the relationship between the particular and the universal. The topic is featured in various parts of Barth’s magnum opus, *Church Dogmatics*, but its essence is found in what Barth himself calls *christological concentration*, as expressed in the doctrine of election: God’s entire decision in regard to humankind is manifested and perfected in Christ. Thus, the most particular is simultaneously the most universal. Breukelman unreservedly adopts Barth’s dogmatic decision but otherwise goes his own way.

Breukelman was also considerably influenced by the work of K.H. Miskotte (II.3), who introduced the term *pars pro toto* as a theological notion. Breukelman encountered the concept in Miskotte, adopted it and elaborated it. Here too, there is profound similarity but also difference: whatever Breukelman found in Miskotte’s work, he also made his own choices. They differed decisively in terms of dynamics: whereas Miskotte talks about a ‘thinking pathway’ from the particular to the general, Breukelman emphasises that, as such, the particular is the general.

The last section of part II describes the impact of Breukelman’s work and the critical response it received. His students and other like-minded thinkers seized on the *pars pro toto* device and applied it within the various theological disciplines (II.4.1). Breukelman’s critics

are discussed in II.4.2. Jan Muis, Mart-Jan Paul and Maarten den Dulk, in particular, responded to this aspect of Breukelman's work by clearly identifying a number of problems. Part II closes by posing fundamental critical questions.

Interim evaluation

Following on from parts I and II, the interim evaluation offers answers to the initial research questions. What aspects of *pars pro toto* as a literary device and cognitive model are relevant to biblical theology? How did F.H. Breukelman use these elements in his biblical theology and what arguments point to his use of *pars pro toto* as a device?

Breukelman uses the concept of representation in various ways, which this thesis identifies under four headings:

1. Exegetic usage, in which *pars pro toto* functions strictly as a stylistic device.
2. The canonical level, in which a certain passage of text represents a whole book of the Bible or the Scriptures in their entirety.
3. The theological category, where the focus is on content: the history of this God's dealings with these people represents his dealings with all humankind.
4. The hermeneutic category: the *pars pro toto* structure of biblical discourse means that it always includes the listener and reader at any time in history.

These four categories underpin the conclusion that in Breukelman's work, *pars pro toto* functions on the one hand as a literary trope and textual-exegetic category, and also as a cognitive model, a hermeneutic category that says something about the connection between the text and its reader.

The way in which Breukelman writes about *pars pro toto* merits further elaboration and adjustment. The interim evaluation introduces the following questions and parameters used in the third part of the study:

1. *How can the relationship between the particular and the universal be prevented from becoming too fixed and thus precipitating a seizure of power? What is needed to preserve the dynamics of the representational relationship?*
2. *Does the *pars pro toto* device operate solely within the Bible as text, i.e. is it a strictly textual feature or does it constitute a relationship between the text and the reader – and if so, how?*
3. *If a single individual is the special representative of all, what scope does this offer for acting on their behalf? In other words, what is the relationship between representation and substitution?*

*Part III: the servant of YHWH in Isaiah as a *pars pro toto* figure: a different perspective*

In part III, a two-pronged strategy is employed to interpret the texts about the servant of YHWH. It begins with a practical test: Breukelman mainly based his approach on the book of Genesis, but how might this operate in regard to other texts in the Tanach? The passages from Isaiah are

considered as *a test case*: if *pars pro toto* is applied as a literary and rhetorical trope, does this enhance the exegesis of the passages about the servant in Isaiah 40-55? Simultaneously, this section focuses on these texts to investigate the theme of representation. Assuming that the servant of YHWH in Isaiah is depicted as a *pars pro toto*, what can be learned from this? Working step by step from the exegesis the various building blocks are brought together to elaborate the *pars pro toto* concept. The texts offer a new and different perspective, prompting answers to the various research questions.

The introductory section (III.1) explains the reasons for selecting these particular texts. This is followed by a focus (III.2) on Isaiah 41: 8-13, the passage in which the servant is commissioned. For the purposes of this study, it is especially interesting to note that he is mentioned as one of the patriarchs called by the names Jacob-Israel and Abraham. This creates an intertextual link with Genesis. Section III.3 focuses on Isaiah 42: 1-9 and 49: 1-6. Based on the exegesis and on a detailed discussion of 49:3, in which the servant is addressed as 'Israel', this chapter demonstrates that the servant is indeed depicted as a *pars pro toto*. It is also significant that this individual represents not only Israel, but all the nations (*goyim*). The latter aspect is somewhat implicit here, but in the passages 50: 4-11 and 52:13 – 53:12, discussed in the third part of this thesis (III.4), it is increasingly foregrounded, especially when the peoples of the earth speak the well-known words about the substitutionary suffering of the servant. Gradually, however, yet another element emerges: the servant not only represents all the peoples of the earth, he simultaneously acts on their behalf. How these two roles overlap and interrelate is one of the major questions that this study of the servant seeks to address.

Final evaluation: review and conclusions

The final evaluation draws together the conclusions of parts I, II and III. Answers are offered to the questions posed in the interim evaluation regarding elaboration of the *pars pro toto* device and its modification from the perspective given by the reading of the Isaiah texts. The final evaluation falls into five sections.

1. The reality and crisis of representation

In analysing Breukelman's work, this thesis considered the risk that in a sense, if the particular is equated with the universal, the part-whole relationship could lose its dynamic quality and come to a dead end. Would this not mean that the universal is rendered finite and thus 'captured'? A number of modern philosophers, notably Levinas, point out that representation inevitably entails some kind of power seizure. This permanent dissonance, this 'crisis' in the concept of representation, must always remain in view as a corrective warning. Indeed, that is one of the conclusions of this study.

In particular, the book of Isaiah was consulted to see how it presents the relationship between the particular and the universal, and how it might be possible to prevent the image and the referent being from becoming conflated. On this point, the exegesis turned out to enhance the reflection considerably. It is abundantly clear that Isaiah's imagery is not fixed: the servant and

whatever or whoever he represents, are not on an equal footing. In a variety of ways, Isaiah creates space in the representational relationship.

2. *Text and reader*

The second sub-question inquires whether the representation device goes beyond the boundaries of the text and whether it is aimed at present-day readers and listeners. Breukelman certainly propounds the view that the universality of the Bible is still valid today. What can be said about this, based on the exegesis? This thesis adopts the approach of Henk Leene, Wim Beuken, Ulrich Berges and others in reading Isaiah as a ‘dramatic’ text which presupposes an audience. The text speaks, it addresses not only people who are present in the text but are also implied spectators. In the series of texts about the servant, this quality is strongest in chapters 52-53, where the peoples of the earth (the *goyim*) make their voices heard. By widening the scope of the text so far that it does not feature a demarcated group (such as Israel or a part of Israel), but absolutely everyone, the particular becomes explicitly universal and automatically includes the reader.

In this connection, the view is being proposed that as a literary and rhetorical trope, *pars pro toto* can enhance the broader discussion about how to read the Bible. It could certainly be useful in cases where a historical view and a symbolic or psychological interpretation of the Bible are in opposition. To exegetical readers looking mainly for historical information, the particular character of the text will stand out. On the other hand, readers who are primarily interested in the symbolic meaning may embrace the universal aspect. However, when the text itself has a *pars pro toto* function, the two aspects are interconnected and mutually referencing. The text has a particular form and content, yet this particularity is the source of its universality – and its powerful appeal to the reader.

3. *Representation and substitution*

The thesis argues that the servant of YHWH proves to be not only a representative of all but also a substitute for all. This double role – the servant is Israel and at the same time plays a prophetic role on behalf of its people – raises the question of how the two sides interrelate. If one is a *pars pro toto*, to what extent can it simultaneously be an opposite – appealing on behalf of others or acting as their substitute?

It may be concluded that the two mental pathways run parallel, but also that they depend on each other and interact dialectically. If they are solely in opposition, the representative’s actions remain ‘external’ and his deeds are instrumental. On the other hand, if he is solely a representative, he is unable to be a substitute for others. However, if the two dynamics are understood in relationship to each other, whatever the individual does for the benefit of the others is internally motivated and should be interpreted entirely in terms of solidarity.

4. *The servant as the mystery of YHWH*

The exegesis of the texts raises another issue that did not emerge during the analysis of the *pars pro toto* device in Breukelman’s work: what is the place and role of YHWH in this situation?

What is the relationship of YHWH to the individual who acts as a representative of, and a substitute for, other people? Gradually, it transpires that through the person and actions of the servant, YHWH himself is also present. The text does not explicitly identify them as one and the same, but the various passages imply it. The thesis argues that in this highly specific way, the universal is defined by the particular: the God featured in these passages reveals himself through his servant. This is a formal issue and also a matter of theological content. Because if the particular does indeed include the general, the content of its character is of paramount significance. In terms of specific content, the servant is a *suffering* servant. He does not represent humankind in the general sense, but in terms of their weakness and guilt. So, from that perspective he is there for them all. Subsequently, he becomes YHWH's representative, too, in a certain sense. Indeed, his representation of YHWH seems to intensify as his relationship to humankind becomes less representative and more substitutionary.

5. *The servant of YHWH in Isaiah as a pars pro toto*

As already indicated, this thesis seeks to bring together elements from the texts about the suffering servant in Isaiah to enhance reflection on *pars pro toto* as a rhetorical trope and to take it a stage further. It has been argued that the Isaiah passages do indeed offer a new and different perspective, making it possible to elaborate and adapt the *pars pro toto* device. Simultaneously, these passages are taken as a kind of test case, to see what happens when *pars pro toto* is applied to the servant of YHWH. The final question is: how does application of *pars pro toto* to the passages about the servant impact the exegesis of these texts?

This thesis proposes that it is indeed beneficial to read the servant of YHWH in Isaiah as a *pars pro toto* figure. This harmonises the elements that are evidently present in the text but appear, on the surface, to be at variance with each other: the fact that the servant is a single individual figure and yet simultaneously a collective. Specifically in relation to Isaiah 49, this may be identified as the servant's 'double role'. On the one hand he represents the people and, in that sense, he is Israel. On the other hand, he fulfils a prophetic task in relation to the people. In Isaiah 52-53 this duality returns in a different guise, with the servant himself embodying human suffering but also suffering on behalf of humankind. This approach makes it possible to read the ambiguity as intentional and to see that the seeming disparities are generated by the texts themselves. This study has sought to demonstrate that the coherence and dynamic unity of the various passages can be preserved more effectively than many customary explanations would allow. By reading the servant as a *pars pro toto*, in the double role of representative and substitute, the various aspects come together and enhance each other.

(vertaling: Sue Muhr-Walker)

Gebruikte literatuur

Gebruikte bronnen, naslagwerken en vertalingen

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1997⁵

Koehler, L., Baumgartner, W., Richardson, M.E.J., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT), Leiden 2000

Lisowsky, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993³

Schneider, W., *Grammatik des biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*, München 1993⁸

Lettinga, J.P. (Muraoka, T., Peursen, W.Th. van), *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Leiden 1996¹⁰

<http://dadel.org/>

<https://shebanq.ancient-data.org/>

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971-2007

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG), Tübingen 1998-2007⁴

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Stuttgart 1970-2000

Vertaling Nederlands Nederlands Bijbelgenootschap 1951: NBG 51

Statenvertaling: SV

Herziene Statenvertaling: HSV

Nieuwe Bijbelvertaling 2004: NBV

Naardense Bijbel 2004

Die Schrift, verduitscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig: Buber/Rosenzweig
A.S. Koster, *Het visioen van Jesaja. Een woord-voor-woord vertaling uit het Hebreeuws van het boek Jesaja*, Eindhoven 1994

Overige literatuur

Abma, R., *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50: 1-3 and 54: 1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)*, Assen 1999

Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium), Latijn-Engels, vertaling H. Caplan, Cambridge 1954

Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981 (Revised and Updated 2011)

Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985

Augustinus, *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie*, vertaling van *De doctrina christiana* door J. den Boeft en I. Sluyter, Amsterdam/Leuven 1999

Baarda, T./Bakker, N.T./Berkhof, H. (e.a.), 'Een geschil over de uitleg van het Oude Testament', *Kerk en theologie* 27 (1976), 89-101

Bakker, N.T., *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1974

Bakker, N.T., 'Over de geschiedenis (in gesprek met Augustinus)', in: *OLW* 2 (1993), 43-61

- Bakker, N.T., 'De taal der liefde. Over de verwantschap tussen het denken van Miskotte en Rosenstock inzake de taal', in: Deurloo, K.A./ Venema, R. (red.), *Antwoord aan het nihilisme. Met Miskotte op de weg der verwachting*, Baarn 1994, 51-68
- Bakker, N.T., *Geschiedenis in opspraak. Over de legitimatie van het concept geschiedenis*, Kampen 1996
- Bakker, N.T., e.a. (red.), *Eén zo'n mannetje. Frans Breukelman en zijn invloed op tijdgenoten*, Kampen 2004
- Bakker, N.T., Klouwen, W., e.a. (red.), *Als het doek valt. Kerk in perspectief (OLW 11)*, Baarn 2001
- Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik (KD) I/1 – IV/4*, 13 delen, Zürich 1932-1967
- Barth, K., *Christengemeinde und Bürgergemeinde, Theologische Studien 20*, Zürich 1946
- Barth, K., *Dogmatik im Grundriß. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn*, Zürich 1947
- Barth, K., *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, herausgegeben von Karl Kupisch*, Berlin 1961
- Barth, K., *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962²
- Barth, K., *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen / Christus und Adam nach Röm. 5. Zwei theologische Studien*, Zürich 1964
- Barth, K., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Gesamtausgabe 19*, Zürich 1974
- Barth, K., *Gespräche 1964-1968, Gesamtausgabe 28*, Zürich 1997
- Barth, K., *Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik, Gesamtausgabe 50*, Zürich 2014
- Barth, K., *De koninklijke mens. Berichten aangaande Jezus. Teksten en fragmenten uit de verzoeningsleer verzameld en ingeleid door Nico T. Bakker*, Zoetermeer 2002
- Bastiaens, J.Ch., *Interpretaties van Jesaja 53. Een intertextueel onderzoek naar de lijdende Knecht in Jes 53 (MT/LXX) en in Lk 22:14-38, Hand 3:12-26, Hand 4:23-31 en Hand 8:26-40 (diss)*, Tilburg 1993
- Beker, E.J./Deurloo, K.A., *Het begin in ons midden. Aspecten van bijbels scheppingsgeloof*, Baarn 1977
- Beker, E.J./Deurloo, K.A., *Het beleid over ons bestaan. Vragen en verwijzingen rondom de voorzienigheid*, Baarn 1978
- Beker, E.J./Hasselaar, J.M., *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 3: Christologie*, Kampen 1981
- Bekker, Y./Hofstra, D./Mataheru, C.T./Melzer, A. (red.), *Gesprekken met Frans Breukelman*, 's Gravenhage 1989
- Berkhof, H., *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1990⁶
- Berges, U., *Jesaja 40-48 (HThKAT)*, Freiburg im Breisgau 2008
- Berges, U., *Jesaja. Der Prophet und das Buch*, Leipzig 2010
- Berges, U., *Jesaja 49-54 (HThKAT)*, Freiburg im Breisgau 2015
- Berges, U., Beuken, W.A.M., *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016
- Beuken, W.A.M., *Jesaja deel IIA (POT)*, Nijkerk 1979
- Beuken, W.A.M., *Jesaja deel IIB (POT)*, Nijkerk 1983
- Beuken, W.A.M., 'MIŠPĀṬ. The First Servant Song and its Context', in VT 22 (1972), 1-30

- Beuken, W.A.M., 'De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jesaja 49: 1-6 in de context', in: Grosheide, H.H. e.a. (red.), *De knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja* (FS J.L. Koole), Kampen 1978, 23-40
- Blum, E., 'Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung', in: Gehrig, S./Seiler, S. (red.), *Gottes Wahrnehmungen* (FS H. Utschneider), Stuttgart 2009, 138-159
- Boer, D., '“Wereldhistorisch gesproken een geschiedenis van niets!” Denkend aan Frans Breukelman: Walter Benjamin', in: Bakker, N.T., e.a. (red.), *Eén zo'n mannetje. Frans Breukelman en zijn invloed op tijdgenoten*, Kampen 2004, 267-272
- Boer, D., *Verlossing uit de slavernij. Bijbelse Theologie in dienst van de bevrijding*, Vught 2009
- Boer, D., 'Ongekend oecumenisch', in: *Rood Koper* januari/februari 2011
- Boer, D., 'Uit het stof opgericht. Notities bij de Bijbelse antropologie (Genesis 2-4)', in: Spronk, K. (red.), *Genesis*, ACEBT 27, Bergambacht 2012, 51-62
- Boom-Hulzebos, M. ten, 'Wie is de mens? Een onderzoek naar het woord *adam* in Genesis,' in: *OLW* 5 (1995), 19-31
- Borgman, E., *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*, Baarn/Antwerpen 2016³
- Brandscheidt, R., 'Tragen, schleppen und retten. Der Gott der Führung und die Entmachtung der Götzen nach Jes 46,1-7', in *Trierer Theologische Zeitschrift* 112/1 (2003), 1-18
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie I/1. Schrift-lezing. Een verhandeling over de kolometrische weergave van bijbelse teksten als hulp bij het lezen en als grondslag voor de exegese*, Kampen 1980
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie I/2. Toledoth. De theologie van het boek Genesis: Het eerstelingschap van Israël temidden van de volkeren op de aarde als thema van 'het boek van de verwekkingen van Adam, de mens'*, Kampen 1992
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie I/3. Ouvertures van Genesis*, Kampen 2010
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie II/1. Debharim. Der biblische Wirklichkeitsbegriff des Seins in der Tat*, Kampen 1998
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie II/2. Sjemot. De eigen taal en de vertaling van de Bijbel*, Kampen 2009
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie III/1, De theologie van de evangelist Mattheüs. Het verhaal over de genesis van Jezus Christus (Mattheüs 1:1 – 2:23)*, Kampen 1984
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie IV/1. De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn*, Kampen 2003
- Breukelman, F.H., *Bijbelse Theologie IV/2. Theologische opstellen*, Kampen 1999
- Breukelman, F.H., 'Een verklaring van de gelijkenis van de onbarmhartige dienstknecht' in *OLW* 1/1 (1966), 38-63
- Breukelman, F.H., 'Het tertium: Bultmann en Barth, Buber en Barth', in: *OLW* 2 (1993), 8-17
- Breukelman, F.H., 'Het groot worden van de gezegende', in: *OLW* 5 (1995), 1-18
- Brink, G. van den / Kooi, C. van der, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2015⁵
- Brom, L.J. van den, 'Openbaring in, aan of met de geschiedenis?', in: *Kerk en Theologie* 48/4 (1997), 321-336
- Brueggemann, W., *Isaiah 40-66* (WBC), Louisville 1998
- Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg 1984²
- Buber, M., *Werke II, Schriften zur Bibel*, München 1964

- Bulhof, I.N./Riessen, R. van, 'De representatiecrisis: inleiding en uitzicht', in: Bulhof, I.N./Riessen, R. van (red.), *Als woorden niets meer zeggen. De crisis rond woord en beeld in de huidige cultuur*, Kampen 1995, 11-55
- Burger, H.M., 'Kom mijn ongelof te hulp' in: *Eén zo'n mannetje. Frans Breukelman en zijn invloed op tijdgenoten*, Kampen 2004, 135-144
- Busch, E., *Karl Barths Lebenslauf, nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1976²
- Chau, K., 'Metaphor's Forgotten Brother: a Survey of Metonymy in Biblical Hebrew Poetry', in: *Journal for Semitics* 23/2 (2014), 633-652
- Childs, B.S., *Isaiah (OTL)*, Louisville 2000
- Clemens, R.E., 'A Light to the Nations: A Central Theme of the Book of Isaiah', in: Watts, J.W./House, P.R. (eds.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts (JSOT.SS 235)*, Sheffield 1996, 57-69
- Constandse, C., *Het gebod van de hoop. Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt*, Delft 2009
- Crüsemann, F., 'Karl Barths Erwählungslehre und das Alte Testament', in: *ZDTh* 20/2 (2004), 147-161
- Dekker, J., 'Het verhaal van de knecht in het boek Jesaja', *Soteria* 29/4 (2012), 7-19
- Dekker, J., *Profetieën van Jesaja over de knecht van de Heer, Luisteroefeningen*, Zoetermeer 2013
- Deurloo, K.A., 'De voorrang der werkelijkheid', in: *Kerk en theologie* 30 (1979), 265-275
- Deurloo, K.A., *Jozua. Verklaring van een bijbelgedeelte*, Kampen 1981
- Deurloo, K.A., 'JHWH's koninklijke terugkeer naar Sion en de functie van zijn knecht tegenover de Gola, in Deutero-Jesaja', in *ACEBT* 13 (1994), 72-80
- Deurloo, K.A./Veen, W. (red.), *De gezegende temidden van zijn broeders. Jozef en Juda in Genesis 37-50*, Baarn 1995
- Deurloo, K.A., *Genesis. Verklaring van een bijbelgedeelte*, Kampen 1999²
- Deurloo, K.A., 'Ur der Chaldeeën: tertium datur (Genesis 11: 27-32)', in: Bekker, Y., Klouwen, W., Nieuwpoort, A. van (red.), *In de ruimte van de Openbaring. Opstellen voor Nico T. Bakker*, Kampen 1999, 107-116
- Deurloo, K.A., *Exodus en Exil, Kleine Bijbelse Theologie deel I*, Kampen 2003
- Dorp, J. van, 'De zegen van Abram als revisie-probleem. Herziening van de vertaling van Genesis 12:3b', in: *Met andere woorden* 36/2 (2017), 7-21
- Doude van Troostwijk, D., 'Een stem in steen: Lyotard op theologenpad, interviewfragment met aantekeningen', in: *OLW* 7 (1997), 67-90
- Drost, A.H., *Is God veranderd? Een onderzoek naar de relatie God-Israël in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof*, Zoetermeer 2007
- Driver, S.R./Neubauer, A., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Oxford 1877
- Dubbink, J., "'Reality is highly overrated" – God in language and reality in Brueggemann's Theology of the Old Testament', in: *Communio Viatorum* 51 (2009), 240-249
- Dubbink, J. (red.), *Bijbelse Theologie*, ACEBT 30, Bergambacht 2015
- Dubbink, J., *De tekst mag het zeggen. Bijbellezen volgens Karel Deurloo*, Utrecht 2020
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1892 (1968⁵)

- Dulk, M. den, 'Hoe onbehagelijk het is Frans Breukelman te ontmoeten', in: *In de Waagschaal* 19/13 (1990), 4-8
- Dulk, M. den, *Heren van de praxis. Karl Barth en de praktische theologie*, Zoetermeer 1996
- Dulk, M. den, *Een huis naast de synagoge. Herlezing van de Brief aan Timoteüs met het oog op de gemeente*, Zoetermeer 2000
- Dulk, M. den, 'Eine Gesellschaft mit einem Gedicht als Grundsatz. Über Karl Barths Ekklesiologie in KD IV/3, §72', in *ZDTh* 20/1 (2004), 21-36
- Dulk, M. den, 'Karl Barth over de Heidelberger, vertaald door E.P. Meijering,' in: *In de Waagschaal* 45/9 (2016), 15-17
- Duyndam, J./Poorthuis, M., *Levinas* (serie Kopstukken filosofie), Amersfoort 2005²
- Elbers, M., "*Want niet allen uit Israel zijn Israel*". *Over de interpretatie van 'Israel' in Romeinen 9-11*, Amsterdam 2001 (doctoraalscriptie UvA)
- Elbers, M., 'Bij het begin beginnen: Gerard van Zanden over Breukelman' in: *In de Waagschaal* 49/2 (februari 2020), 20-23
- Fitzgerald, A.D. (ed.), *Augustine through the ages: an encyclopedia*, Michigan/Cambridge 1999, lemma 'Hermeneutical presuppositions', 426-429
- Fokkelman, J., *Dichtkunst in de Bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 2000
- Fokkelman, J., 'Jakob en de geheimen van de nacht', in: Spronk, K. (red.), *Genesis*, ACEBT 27, Bergambacht 2012, 97-106
- Gestrich, C., *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen 2001
- Gibbs, R.W., 'Speaking and Thinking with Metonymy', in: Panther, K.U./Radden, G. (ed.), *Metonymy in Language and Thought*, Amsterdam/Philadelphia 1999, 61-76
- Girard, R., *Things Hidden since the Foundation of the World*, London/New York 1987
- Girard, R., *De zondebok*, Kampen 1993³
- Goldingay, J., "'You Are Abraham's Offspring, my Friend". Abraham in Isaiah 41', in: Hess, R.S. e.a. (red.), *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50*, Grand Rapids 1994², 29-54
- Goldingay, J., Payne, D., *Isaiah 40-55 Vol. I (ICC)*, London/New York 2014²
- Goldingay, J., Payne, D., *Isaiah 40-55 Vol. II (ICC)*, London/New York 2014²
- Goldingay, J., *Isaiah for Everyone*, Louisville 2015
- Gollwitzer, H., *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, in: *Mensch, du bist gefragt. Reflexionen zur Gotteslehre (Ausgewählte Werke 3)*, München 1988
- Großhans, H.-P., 'Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug. Zur Ekklesiologie in Karl Barths Versöhnungslehre' in: *ZDTh* 22/2 (2006), 95-119
- Grüneberg, K.N., *Abraham, Blessing and the Nations. A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context (BZAW 332)*, Berlin 2003
- Hecke, P. van, 'Metaphor in the Hebrew Bible. An Introduction,' in: Hecke, P. van (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven 2005, 1-18
- Hensel, B., *Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis. Eine Analyse der narrativ-theologische Grundstruktur des ersten Buches der Tora (BZAW 423)*, Berlin/New York 2011

- Hermisson, H.J., 'The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah', in: Janowski, B., Stuhlmacher, P. (red.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids 2004, 16-47
- Holman, J., 'De knecht(en) in de psalmen', in: *Schrift* 251 (42/5) 2010, 178-181
- Holter, K., *Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages* (BET 28), Frankfurt am Main 1995
- Houtman, D., 'De knecht in Targoem Jesaja', in: *Schrift* 251 (42/5) 2010, 89-93
- Isbell, C.D., 'The *Limmûdîm* in the Book of Isaiah', in: *JSOT* 34/1 (2009), 99-109
- Jagersma, H., 'De heilige aardbodem', in: Bekker, Y./Klouwen/W., Nieuwpoort/A.G.L. van (red.), *In de ruimte van de Openbaring. Opstellen voor Nico T. Bakker*, Kampen 1999, 172-176
- Janowski, B., 'He Bore Our Sins: Isaiah 53 and te Drama of Taking Another's Place', in: Janowski, B., Stuhlmacher, P. (red.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids 2004, 48-74
- Janzen, J.G., 'Rivers in the Desert of Abraham and Sarah and Zion (Isaiah 51:1-3)', in: *HAR* 10 (1986), 139-155
- Joachimsen, K., 'Steck's Five Stories of the Servant in Isaiah lii 13-liii 12, and Beyond', in: *VT* 57 (2007), 208-228
- Joachimsen, K., *Identities in Transition. The Pursuit of Isa. 52:13-53:12*, Leiden 2011
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants gesammelte Schriften, Bnd. 6*, Berlin 1968
- Kim, H.C.P., 'An Intertextual Reading of "A Crushed Reed" and "A Dim Wick" in Isaiah 42.3', in: *JSOT* 83 (1999), 113-124
- Kirwan, M., *Discovering Girard*, Cambridge 2005
- Klouwen, W., *Die Wirklichkeit der Geschichte. Ein Vergleich zwischen K. Barth und G.W.F. Hegel*, Zoetermeer 1998
- Klouwen, W., 'Alle mensen! Over de ene Heilige,' in: Bakker, N.T., Kouwijzer, R.Q., Nieuwpoort, A.G.L. van, e.a. (red.), *De verdwijnende mens? Bijdragen over de bijbelse antropologie*, OLW 12, Baarn 2002, 71-81
- Klouwen, W., *Sta op en wandel. Over de onmogelijkheid van het bijbels geloof*, Zoetermeer 2011
- Koorevaar, H.J./Paul, M.J. (red.), *Theologie van het Oude Testament. De blijvende boodschap van de Hebreeuwse Bijbel*, Zoetermeer 2013²
- Korpel, M.C.A./Moor, J.C. de, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55*, Leiden 1998
- Krötke, W., 'Die Kirche als "vorläufige Darstellung" der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt. Die Grundentscheidungen der Ekklesiologie Karl Barths', in: *ZDTh* 22/2 (2006), 82-94
- Kruijf, G.G. de, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*, Baarn 1981²
- Kruijf, G.G. de, 'Ter Schegget versus Kuitert', in: Beek, A. van de, Dulk, M. den, Kruijf, G.G. de (red.), *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, Baarn 1992, 37-45
- Lakoff, G./Johnson, M., *Metaphors we Live by*, Chicago/London 2003
- Leene, H., *De stem van de knecht als metafoor. Beschouwingen over de compositie van Jesaja 50*, Kampen 1980
- Leene, H., *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterocesaja*, Amsterdam 1987

- Leene, H., 'Kan een fictionele gestalte onze plaats innemen? Overwegingen bij de uitleg van Jesaja 53,' in: GThT 93 (1993), 232–253
- Leene, H., *Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study*, Leiden/Boston 2014
- Levinas, E., *De plaatsvervanging* (ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. Th. De Boer), Baarn 1977
- Liagre Böhl, H. de, *Miskotte. Theoloog in de branding, 1894-1976*, Amsterdam 2016
- Littlemore, J., *Metonymy: Hidden Shortcuts in Language, Thought and Communication*, Cambridge 2015
- Lohse, B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995
- Lucebert, *Verzamelde Gedichten*, Amsterdam 2002
- Marquardt, F.W., *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967
- Marquardt, F.-W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Bnd. 1*, Gütersloh 1993
- Mataheru, C.Th., 'De toegift van de wederkomst,' in: Bakker N.T./Klouwen, W./Kouwijzer, R.Q., e.a. (red.), *Als het doek valt. Kerk in perspectief*, OLW 11, Baarn 2001, 45-54
- McCormack, B.L., *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford 2004²
- Mead, J.K., *Biblical Theology. Issues, Methods, and Themes*, Louisville/London 2007
- Meiden, W.J. van der, *Om de kracht van het weerwoord. De aanhoudende actualiteit van K.H. Miskotte (1894-1976)*, Gorinchem 2006
- Meiden, W.J. van der, 'De kern ziet wijd – een speurtocht', in *Nieuwsbrief van de Dr. K.H. Miskottestichting* nr. 12, 2014
- Melugin, R.F., 'Israel and the Nations in Isaiah 40-55', in: Sun, H.T.C./Eades, K.L. e.a. (red.), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997, 249-264
- Melugin, R.F., 'Form Criticism, Rhetorical Criticism and Beyond in Isaiah', in: Mathews McGinnis, C. and Tull, P.K. (red.), *"As those who are taught": the interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Atlanta (SBL) 2006, 263-278
- Miskotte, H.H., *Niet te vergeten Miskotte*, Kampen 1981
- Miskotte, K.H., 'Nakaarten. Over de dood van God', in: *In de Waagschaal* 22/19 (1966-1967), 372-373
- Miskotte, K.H., *Verzameld Werk 2, Karl Barth. Inspiratie en vertolking: inleidingen, essays, briefwisseling*, Kampen 1987
- Miskotte, K.H., *Verzameld Werk 3, Preken en meditaties*, Kampen 1997
- Miskotte, K.H. *Verzameld Werk 7, Edda en Thora. Een vergelijking van Germaanse en Israëlitische religie*, Kampen 1983 (los heruitgegeven: Kampen 2008⁴)
- Miskotte, K.H., *Verzameld Werk 8, Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Kampen 1983
- Miskotte, K.H., *Verzameld Werk 9, Theologische opstellen*, Kampen 1990
- Miskotte, K.H., *Verzameld Werk 14, Mystiek en bevinding*, Kampen 2015
- Miskotte, K.H., *Bijbels ABC*, Baarn 1992⁷
- Miskotte, K.H., *Om het levende woord. Opstellen over de praktijk der exegese*, 's-Gravenhage 1948

- Miskotte, K.H., *De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden*, Nijkerk 1950
- Miskotte, K.H., *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1964
- Mol, J.F., *Collectieve en individuele verantwoordelijkheid: een beschrijving van corporate personality naar Ezechiël 18 en 20*, Veenendaal 2002
- Monshouwer, D. (e.a.), *Verwekkingen. Aangeboden aan Frans Breukelman ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag 1 december 1976*, Amsterdam 1976
- Mooij, A., *In de greep van de taal. Symbolisering en betekenisgeving: Lacan en Cassirer*, Amsterdam 2017²
- Nicholson, E.W., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998
- Muis, J., *Openbaring en interpretatie. Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*, 's-Gravenhage 1990²
- Muis, J., 'K.H. Miskotte – De Naam in het midden', in: Beumer, J. (red.), *Zo de ouden zongen... Leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 113-129
- Naastepad, Th.J.M., 'De knecht. Jesaja 53,' in: den Besten, A.C., Deurloo, K.A. e.a. (red.), *Het nodige overbodige* (FS W.G. Overbosch), Kampen 1989, 83-88
- Naastepad, Th.J.M., *Schouwspelers van God. Uitleg van de Brief aan de Efeziërs*, Baarn 2001
- Neven, G.W., 'K.H. Miskotte en O. Noordmans. Over de eenvoud van God als richtpunt van de theologie', in: OLW 4 (1994), 62-79
- Nieuwpoort, A.G.L. van, 'Die *simplicitas* des 'NAMENS' als Totalität', in: *YHWH-KYRIOS-ANTITHEISM or The Power of the Word*, FS für Rochus Zuurmond, DBAT.B 14, Amsterdam/Heidelberg 1996, 43-49
- Nieuwpoort, A.G.L. van, 'Er wil iets gezegd worden! Frans Breukelman ter zake', in: Bakker, N.T. e.a. (red.), *Eén zo 'n mannetje. Frans Breukelman en zijn invloed op tijdgenoten*, Kampen 2004, 152-164
- Nieuwpoort, A.G.L. van, *Tenach opnieuw. Over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*, Amsterdam 2006 (diss.)
- Noonan, B.J., 'Abraham, Blessing, and the Nations: a Reexamination of the Niphal and Hitpael of שָׂרַב in the Patriarchal Narratives', in: *Hebrew Studies* 51 (2010), 73-93
- Oosting, R.H., *Walls of Zion and Ruins of Jerusalem. A Corpus-Linguistic View on the Participant Zion/Jerusalem in Isaiah 40-55*, diss. VU 2011
- Paul, M.J., 'Theologische kanttekingen bij de exegese van de "Amsterdamse School"', in: Paul, M.J./Velzen, N.C. van, *De Bijbelexegese van de Amsterdamse School* (Amersfoortse Studies 1) Amersfoort 1988, 5-21
- Paul, M.J., 'Bijbelexegese naar Amsterdams inzicht', in: *Wapenveld* 44/6 (1994), 175-180
- Paul, M.J., 'Excurs 6, De Knecht des HEREN (Jesaja 42-53)', in: Paul, M.J./Brink, G. van den/Bette, J.C. (red.), *Bijbelcommentaar Hooglied – Jesaja. Studiebijbel Oude Testament, deel 9*, Veenendaal 2012, 891-903
- Pedersen, J.P.E., *Israel, its life and culture I-II*, Londen/Kopenhagen 1926
- Pedersen, J.P.E., *Israel, its life and culture III-IV*, Londen/Kopenhagen 1940
- Peirsman, Y./Geeraerts, D., 'Metonymy as a Prototypical Category', in *Cognitive Linguistics* 17/3 (2006), 269-316

- Peursen, W.Th. van, 'De blijvende boodschap van de Hebreeuwse Bijbel opnieuw verwoord. Kanttekeningen bij de *Theologie van het Oude Testament* van Hendrik Koorevaar en Mart-Jan Paul,' in NTT 68/3 2014, 194-210
- Polhuis, A., 'Commentaar (Singulariteit)', in: *In de Waagschaal* 41/11 (2012), 31
- Polliack, M., 'Deutero-Isaiah's Typological use of Jacob in the Portrayal of Israel's National Renewal', in: Graf Reventlow, H./Hoffman, Y. (red.), *Creation in Jewish and Christian Tradition*, London/New York 2002 (JSOT.S 319), 72-110
- Poulsen, F., *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42: 1-9. Biblical Theological Reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner*, Tübingen 2014
- Prudký, M., 'Jesaja 44: 1-5 als Predigttext zu Pfingstsonntag', in: Dyk, J.W./Midden, P.J. van e.a. (red.), *Unless some one guide me...* FS for Karel A. Deurloo, Maastricht 2001 (ACEBT.S 2), 137-147
- Radden, G./Kövecses, Z., 'Towards a Theory of Metonymy', in Panther, K.U./Radden, G. (ed.), *Metonymy in Language and Thought*, Amsterdam/Philadelphia 1999, 17-60
- Reeling Brouwer, R.H., 'Hermeneutiek bij F.H. Breukelman. Enige antwoorden op de vragen van J. Muis (1)', in: *In de Waagschaal* 19/3 (1990), 89-95
- Reeling Brouwer, R.H., 'Frans H. Breukelman – De man en zijn karwei' in: Beumer, J. (red.), *Zo de ouden zongen... Leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 37-55
- Reeling Brouwer, R.H., 'Op hun plaats in Amsterdam. Drie dogmatici: G.C. van Niftrik, E.J. Beker, N.T. Bakker', in: Barnard, M. e.a. (red.), *Theologie in Mokum. Kerkelijke godgeleerdheid aan de Universiteit van Amsterdam*, Zoetermeer 2001, 65-84
- Reeling Brouwer, R.H., *De handzame Calvijn*, Amsterdam 2004
- Reeling Brouwer, R.H., 'Het strijdgesprek van Frans Breukelman met Augustinus', in *Kerk en Theologie* 58/3 (2007), 243-260
- Reeling Brouwer, R.H., *Grondvormen van theologische systematiek*, Vught 2009
- Reeling Brouwer, R.H., *De man en zijn karwei. Over Frans Breukelman (1916-1993)*, Gorinchem 2012
- Reeling Brouwer, R.H., 'De tien cahiers van de Bijbelse Theologie, een overzicht' in: *Bijbelse Theologie in praktijk*, OLW 20, Utrecht 2012, 27-45
- Reeling Brouwer, R.H., 'De geschiedenis van de vaders en de moeders in Israël als het oergeheim van de geschiedenis van de mensheid', in: *Genesis*, ACEBT 27, Bergambacht 2012, 117-131
- Reeling Brouwer, R.H., *Deze is een en enig. Over de taak de singulariteit van de Naam te respecteren*, oratie aan de Protestantse Theologische Universiteit 2012
- Reeling Brouwer, R.H., 'Een verlaat antwoord aan At Polhuis', in: *In de Waagschaal* 42/10 (2013), 23-26
- Reeling Brouwer, R.H., *Karl Barth and Post-Reformation Orthodoxy*, Farnham (GB)/ Burlington (USA) 2015
- Reeling Brouwer, R.H., 'Een Amsterdamse leerstoel Bijbelse Theologie (1991-2001)', in: Dubbink, J. (red.), *Bijbelse Theologie*, ACEBT 30, Bergambacht 2015, 53-64
- Reeling Brouwer, R.H., "'Es (das Wort) will reden, zu jeder Zeit, in jede Zeit, jeder Zeit zum Trotz' (Buber)", in: Andreas Bedenbender, Julia Lis, Philipp Geisthais (hgg), *Hoffen wider alles Hoffen. Festschrift für Dick Boer, den Freund und Genossen zum 80. Geburtstag*, Münster 2019, 120-131

- Regt, L.J. de, 'Language, Structure, and Strategy in Isaiah 53: 1-6. !kea', Word Order, and the Translator', in: Peursen, W.Th. van (red.), *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation* FS. E. Talstra (SSN 57), Leiden 2011, 417-435
- Riessen, R. van, *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid*, Amsterdam 2019
- Rijst, R. van der, *De uitzaaing van het woord. Homiletiek in het spoor van Derrida*, Zoetermeer 2015
- Sar, H.C. van der, *Verborgten in eenvoud. De hermeneutische functie van de Godsleer in de theologie van K.H. Miskotte*, Kampen 1995
- Schegget, G.H. ter, *Het gebed als hart van de ethiek*, Leiden 1982
- Schegget, G.H. ter, 'Miskotte, inspirator, voortrekker', in: Deurloo, K.A., Zuurmond, R. (red.), *De Bijbel maakt school. Een Amsterdamse weg in de exegese*, Baarn 1984, 83-91
- Schegget, G.H. ter, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, Baarn 1988
- Schegget, G.H. ter, *Het innigst engagement. Het Onze Vader als zucht*, Baarn 1991
- Schmidt, U., *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49-55. Eine textpragmatische Untersuchung von Kommunikation und Bildwelt* (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2013
- Seto, K.I., 'Distinguishing Metonymy from Synecdoche', in: K.U. Panther, G. Radden (ed.), *Metonymy in Language and Thought*, Amsterdam/Philadelphia 1999, 91-120
- Slot, E. van 't, 'Die christologische Konzentration: Anfang und Durchführung', in: ZDTh 61 (2015/1), *Die Menschlichkeit Jesu Christi in neuem Licht*, 12-31
- Smedema, I.J., *Grond onder de voeten. Karls Barths sheppingsleer in KD III/1 opnieuw gelezen*, Zoetermeer 2009
- Smits, N.C., *Plaatsbereiding. Verzoening in Christus bij Hans Joachim Iwand en Eberhard Jüngel* (diss.), Utrecht 2021
- Sneller, R., 'Derrida en Barth: representatiecrisis en openbaring. Een confrontatie', in: Bulhof, I.N./Welten, R. (red.), *Verloren presenties. Over de representatiecrisis in religie, kunst, media en politiek*, Kampen 1996, 60-80
- Sölle, D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*, Stuttgart 1967⁴
- Sonderen, J.H., 'Ernst J. Beker. Een theologisch portret', in: *Kerk en Theologie* 52/2 (2001), 98-117
- Spek, W. van der, *De Messias in de Hebreeuwse Bijbel. Over het eerste Samuëlboek*, Gorinchem 1992
- Spek, W. van der, 'Genesis revisited', in: *Opstand* 1992/4, 33-34
- Stassen, S.L., "'Die eendes van die aarde" in Jes. 40:28a, 41:5a, 41:9a', in *Journal for Semitics* 2/2 (1990), 191-202
- Stegeman, D.N., 'Op de bres voor het Woord,' in: *Michsjol* 6/2 (1997)
- Stone, L.G., 'Johannes Pedersen', in: McKim, D.K. (ed.), *Dictionairy of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove 2007
- Sweeney, M.A., 'On the Road to Duhm: Isaiah in Nineteenth-Century Critical Scholarship', in: Mathews McGinnis, C./Tull, P.K. (red.), *"As those who are taught": the interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Atlanta (SBL) 2006, 243-262
- Sweeney, M.A., *Isaiah 40-66 (FOTL)*, Grand Rapids 2016
- Veen, W., 'Barth en Rosenstock', in: Bekker, Y., Klouwen, W., Nieuwpoort, A. van (red.), *In de ruimte van de openbaring. Opstellen voor Nico T. Bakker*, Kampen 1999, 261-274

- Venema, G.J., *Schriftuurlijke verhalen in het Oude Testament*, Delft 2000
- Visser, M., 'Leerling worden', in: *Bijbelse Theologie in praktijk*, OLW 20, Utrecht 2012, 91-97
- Visser, M., 'Frans Breukelman over pars pro toto,' in *Ophef* 20/1 (2017), 32-37.
- Visser, M., 'De knecht van JHWH bij Jesaja als pars pro toto-gestalte,' in: E. van 't Slot, M. Visser e.a. (red.), *Messiaanse exegese. Bijbelse theologie met het oog op het Rijk. Opstellen aangeboden aan Rinse Reeling Brouwer*, Utrecht 2019, 89-97
- Vriezen, Th.C., *De verkiezing van Israel volgens het Oude Testament*, Amsterdam 1974
- Wal, A.J.O. van der, 'Uit het leven gegrepen. In gesprek met de Theologie van het Oude Testament van H. Koorevaar en M.J. Paul (red.)', in: Dubbink, J. (red.), *Bijbelse Theologie*, ACEBT 30, Bergambacht 2015, 109-122
- Wheeler Robinson, H., *Corporate Personality in Ancient Israel*, Edinburgh 1981²
- Wieringen, A.L.H.M. van, *The Reader-Oriented Unity of the Book Isaiah* (ACEBT.S 6), Vught 2006
- Wijer, E.J. de, *De Naam op de Toverberg. De denkfiguren uit Thomas Manns 'Zauberberg' als transparanten voor de cultuurkritiek van K.H. Miskotte*, Kampen 1997
- Williamson, H.G.M., 'Abraham in Exile', in: Hunt, S.A. (red.), *Perspectives on Our Father Abraham. Essays in Honor of Marvin R. Wilson*, Grand Rapids/Cambridge 2010, 68-78
- Witvliet, T., *Kwaliteit van leven. Het humanisme van Martin Buber*, Middelburg 2017²
- Woude, A.S., 'Een betere weg? Een antwoord aan Dr. K.A. Deurloo', in: *Kerk en theologie* 30 (1979), 276-284
- Woude, A.S. van der, 'Geschiede openbaring. Korte notities bij Nico Bakkers Geschiedenis in opspraak,' in: *Kerk en Theologie* 48/4 (1997), 287-290
- Woude, H.J.M. van der, 'What is new in Isaiah 41: 14-20? On the Drama Theories of Klaus Baltzer and Henk Leene', in: Postma, F./Spronk, K./Talstra, E. (red.), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. Festschrift for Henk Leene*, ACEBT.S 3, Maastricht 2002, 261-267
- Woude, H.J.M. van der, 'Van één Jesaja naar drie Jesaja's naar één boek met ontelbare lezers', in: *Schrift* 231 (39/3) 2007, 75-79
- Woude, H.J.M. van der, 'Van persoon naar functie. Het onderzoek naar de knecht in Jesaja 40-55', in: *Schrift* 251 (42/5) 2010, 159-163
- Zanden, G. van, 'De Bijbelse Theologie van Frans Breukelman in Amsterdamse context', in: Dubbink, J. (red.), *Bijbelse Theologie*, ACEBT 30, Bergambacht 2015, 37-52
- Zanden, G. van, *Bij het begin beginnen. Het Bijbels-theologische project van Frans Breukelman*, Utrecht 2019
- Zuurmond, R., 'Twee voetnoten bij K.H. Miskottes theologie van het Oude Testament', in: K.H. Miskotte, *De weg der verwachting (met bijdragen van drs. F.H. Breukelman, dr. K.A. Deurloo e.a.)*, Baarn 1975, 24-33
- Zuurmond, R., 'Over allegorische en typologische exegese', in: ACEBT 7 (1986), 130-137
- Zuurmond, R., 'Bijbelse Theologie, een stand van zaken', in: Tan, A./Wetering, L. van de (red.), *Zijn de dagen van God geteld? Godgeleerde bespiegelingen aan de rand van het millennium*, Baarn 1995, 103-131
- Zuurmond, R., 'A man of Letters: Karel Deurloo as a Theologian', in: Venema, G.J. e.a. (red.), *Unless some one guide me... Festschrift for Karel A. Deurloo* (Amsterdamse Cahiers Supplement Series 2), Maastricht 2001, 1-8

Personenregister

- Abma, R. ----- 117, 118, 119, 120, 170, 211
 Alter, R.----- 17, 107, 119, 120, 211
 Augustinus, A. ----- 5, 38, 39, 83
 Baarda, T. -----85, 86
 Bakker, N.T. ---2, 30, 63, 68, 83, 84, 85, 88,
 89, 90, 91, 93, 94, 112
 Barth, K. ---21, 30, 36, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63,
 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 84, 85, 86, 87, 91,
 98, 99, 100, 101, 105, 111, 113, 206, 220
 Bastiaens, J.Ch. ----- 188, 199, 200, 202
 Beker, E.J. ----- 24, 83, 90, 91, 92
 Berges, U. ---116, 117, 118, 124, 125, 127,
 131, 133, 136, 137, 138, 140, 142, 144,
 149, 153, 154, 160, 161, 162, 163, 164,
 166, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177,
 179, 180, 182, 183, 185, 186, 187, 188,
 190, 191, 196, 197, 199, 211, 223
 Berkhof, H.--- 74, 79, 85, 86, 87, 88, 90, 110
 Beuken, W.A.M. ---117, 118, 120, 125, 127,
 129, 131, 135, 136, 137, 139, 140, 143,
 153, 159, 160, 162, 174, 177, 179, 183,
 185, 186, 188, 189, 194, 197, 199, 211, 223
 Blum, E. ----- 188, 200, 204
 Boer, D. ----- 22, 43, 92, 94, 97, 112, 132
 Boom-Hulzebos, M. ten ----- 35
 Borgman, E. ----- 105
 Brandscheidt, R. ----- 203, 204
 Breukelman, F.H. ---1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 17,
 22, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 57, 61,
 62, 63, 64, 65, 66, 68, 72, 74, 78, 79, 80, 81,
 84, 85, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 101,
 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114,
 171, 177, 206, 207, 208, 210, 211, 212,
 213, 214, 219, 220, 221, 222, 223
 Brink, G. van den----- 24, 122
 Brom, L.J. van den----- 83, 85
 Brueggemann, W. ---9, 127, 177, 183, 187,
 193, 194, 199, 200
 Buber, M. ---22, 33, 36, 39, 46, 85, 120, 121,
 143, 144, 145, 153, 166, 167, 168, 169,
 172, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
 191, 197, 199
 Bulhof, I.N. ----- 21
 Burger, H.M. ----- 34
 Busch, E. ----- 48, 51, 54
 Chau, K.----- 16
 Childs, B.S. ---7, 9, 103, 117, 124, 127, 155,
 165, 166, 167, 168, 169, 171, 180, 183, 199
 Clemens, R.E. ----- 179
 Constandse, C. ----- 94
 Crüsemann, F. ----- 53
 Dekker, J. ----- 124, 131, 166, 167
 Deurloo, K.A. ---2, 9, 10, 40, 65, 68, 81, 84,
 85, 86, 90, 91, 92, 99, 101, 102, 109, 120,
 124, 137, 138, 141, 198, 200
 Dorp, J. van----- 145
 Doude van Troostwijk, D. ----- 21
 Drost, A.H. ----- 74
 Dubbink, J. ----- 8, 9, 90, 91, 102, 145
 Duhm, B.----- 115, 116, 122, 123
 Dulk, M. den ---36, 59, 82, 99, 103, 104, 105,
 110, 208, 210, 221
 Duyndam, J. ----- 26, 27
 Elbers, M.----- 46, 51, 68
 Fokkelman, J.----- 16, 107, 211
 Geeraerts, D.----- 13
 Gestrich, C. ---8, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 29,
 107, 176, 208, 209, 213, 216, 219
 Gibbs, R.W. ----- 15
 Girard, R. ---3, 8, 10, 26, 27, 28, 29, 108, 114,
 210, 215, 220
 Goldingay, J. ---116, 123, 127, 129, 134, 136,
 138, 140, 143, 154, 157, 158, 159, 160,
 161, 164, 174, 177, 180, 182, 183, 186,
 187, 191, 194, 199
 Gollwitzer, H. ---3, 8, 10, 24, 25, 26, 76, 107,
 114, 196, 213, 220
 Großhans, H.-P. ----- 59, 61

- Grüneberg, K.N. ----- 144, 145, 146
 Hecke, P. van ----- 16
 Hensel, B. ----- 9, 10, 33, 40, 41, 44
 Hermisson, H.J. ----- 198, 199
 Holman, J. ----- 131
 Holter, K. ----- 175, 176, 203
 Houtman, D. ----- 44, 123
 Isbell, C.D. ----- 191
 Jagersma, H. ----- 90
 Janowski, B. ----- 197, 199
 Janzen, J.G. ----- 142
 Joachimsen, K. ----- 122, 123, 124
 Johnson, M. ----- 12, 14, 76
 Kant, I. ----- 25
 Kim, H.C.P. ----- 178
 Kirwan, M. ----- 27, 28
 Klouwen, W. ----- 62, 63, 68, 89, 90, 94
 Kooi, C. van der ----- 24
 Koorevaar, H.J. ----- 44, 102, 103
 Korpel, M.C.A. ----- 127, 161
 Koster, A.S. ----- 143, 185, 186, 187, 197
 Kövecses, Z. ----- 12, 13, 14, 16
 Krötke, W. ----- 61
 Kruijf, G.G. de ----- 66, 82
 Lakoff, G. ----- 12, 14
 Leene, H. ---117, 118, 120, 121, 123, 125,
 135, 137, 158, 161, 164, 172, 182, 183,
 187, 194, 196, 197, 200, 204, 211, 223, 230
 Levinas, E. ---3, 8, 10, 20, 21, 26, 27, 28, 84,
 107, 108, 111, 114, 200, 208, 219, 220, 222
 Liagre Böhl, H. de ----- 66
 Littlemore, J. ----- 12, 13, 14
 Lohse, B. ----- 5
 Lucebert ----- 14
 Marquardt, F.W. ----- 48, 80, 94, 97, 228
 Mataheru, C.Th. ----- 30, 94, 226
 McCormack, B.L. ----- 50, 51
 Mead, J.K. ----- 8
 Meiden, W.J. van der ----- 66, 68
 Melugin, R.F. ----- 116, 144, 200
 Miskotte, K.H. ---9, 24, 30, 32, 64, 65, 66, 67,
 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80,
 81, 83, 85, 91, 93, 95, 98, 99, 100, 108, 109,
 110, 113, 168, 196, 206, 214, 220
 Mol, J.F. ----- 75, 169
 Mooij, A. ----- 22
 Moor, J.C. de ----- 127, 161
 Muis, J. ---6, 38, 64, 66, 67, 74, 95, 98, 99,
 100, 108, 109, 110, 112, 113, 208, 221
 Naastepad, Th.J.M. ----- 61, 198, 202
 Neven, G.W. ----- 67
 Nicholson, E.W. ----- 36
 Nieuwpoort, A.G.L. ---8, 32, 33, 64, 68, 84,
 89, 90
 Noonan, B.J. ----- 144
 Oosting, R.H. ----- 170
 Paul, M.J. ----- 6, 44, 100, 101, 102, 221
 Payne, D. ---116, 123, 127, 129, 136, 138,
 140, 143, 154, 157, 158, 159, 160, 161,
 164, 174, 177, 180, 182, 183, 186, 187,
 191, 194, 199
 Pedersen, J.P.E. ---6, 35, 36, 37, 40, 75, 206
 Peirsman, Y. ----- 13
 Peursen, W.Th. van ----- 102, 195
 Polhuis, A. ----- 96
 Polliack, M. ---132, 136, 137, 138, 139, 147,
 148
 Poorthuis, M. ----- 26, 27
 Poulsen, F. ---155, 161, 165, 166, 167, 177,
 192
 Prudký, M. ----- 138, 140
 Reeling Brouwer, R.H. ---2, 9, 22, 30, 31, 32,
 39, 45, 48, 59, 62, 72, 83, 90, 91, 95, 96, 97,
 98, 113, 150, 161, 217
 Regt, L.J. de ----- 195, 199
 Riessen, R. van ----- 21, 26, 27
 Rijst, R. van der ----- 20
 Sar, H.C. van der ----- 66, 69
 Schegget, G.H. ter ----- 6, 81, 82, 83, 112
 Schmidt, U. ----- 170, 172, 193, 199
 Seto, K.I. ----- 12
 Smedema, I.J. ----- 91, 92
 Smits, N.C. ----- 24
 Sneller, R. ----- 21, 22
 Slot, E. van 't ----- 50
 Sölle, D. ---3, 8, 10, 24, 25, 26, 76, 77, 107,
 114, 196, 213, 220
 Sonderen, J.H. ----- 90

- Spek, W. van der ----- 33, 98
Spronk, K.-----8, 9, 17, 43, 117
Stassen, S.L.----- 149
Stegeman, D.N. ----- 88, 93, 112
Stone, L.G. ----- 36
Sweeney, M.A. ---115, 116, 127, 154, 191,
197
Veen, W.----- 40, 68, 81
Venema, G.J.----- 9, 10, 68, 90, 117
Vriezen, Th.C. ----- 125
Wal, A.J.O. van der ----- 102
Westermann, C.----- 44
Wheeler Robinson, H. ---75, 76, 77, 78, 125,
168, 169
Wieringen, A.L.H.M. van ----- 119, 120, 211
Wijer, E.J. de ----- 66, 99
Williamson, H.G.M.----- 141
Witvliet, T.----- 166
Woude, A.S. van der ----- 86, 88, 91
Woude, H.J.M. van der ----- 116, 117
Zanden, G. van ---2, 9, 30, 32, 44, 46, 74, 78,
99, 108, 109, 110, 111, 113, 213
Zuurmond, J. ----- 70
Zuurmond, R. ---5, 8, 9, 65, 70, 81, 84, 85, 90

Nawoord

‘Jij gelooft alleen in het Hebreeuws!’ riep een van onze dochters. Ik weet niet meer wat precies de context was, een gesprek over de kerk, de Bijbel, geloven, God – een combinatie van die dingen waarschijnlijk. Het is waar: de teksten zijn de reden en de dragende grond onder dat alles, zonder de taal van het verhaal gaat het voor mij niet. Ten diepste is dit de aanleiding geweest om dit onderzoek aan te vatten. Het is in de afgelopen acht jaar van alles geweest: inspiratiebron, vluchtheuvel en aanvechting uiteraard, maar toch vooral een plek van vreugde en plezier. Prachtig was het om dat hele werk van Breukelman door te spitten, wat een ontdekking om te zien hoe er in de taalwetenschap al over het *pars pro toto* gedacht is, wat een voorrecht om de tijd te hebben om het werk van denkers als Levinas en Girard eindelijk eens echt te lezen. Ik hoop zeer dat dat plezier hier voelbaar is. En, dat het deel over Jesaja, de exegese, de kern van het geheel is.

Sinds 2014 ben ik officieel, dat wil zeggen als buitenpromovendus aan de Graduate School van de Protestantse Theologische Universiteit, met het onderzoek bezig geweest. Maar ik had er met Rinse Reeling Brouwer al een gesprek over voordat hij in oktober 2012 als hoogleraar aantrad. Ik ben hem werkelijk zeer dankbaar voor de wijze waarop hij mij bij dit traject heeft begeleid, met zijn eruditie, de associaties, de verbanden die hij weet te leggen tussen de meest uiteenlopende teksten en thema’s, maar vooral ook met zijn diepe betrokkenheid bij de zaak. De vonk van zijn intellectuele hartstocht is aanstekelijk. Ook Klaas Spronk heeft mij als tweede promotor met grote vakkennis geholpen. En niet te vergeten vaak ook met een praktische blik: beantwoord je de vraag wel helemaal helder? Is deze gevolgtrekking logisch? Of: wat je hier in een voetnoot schrijft, zou dat niet in de hoofdtekst moeten? Onontbeerlijke aanwijzingen die van precisie en ervaring getuigen, ik ben er zeer dankbaar voor.

Bijbelse theologie is een dialogisch vak, schrijf ik in de methodische paragraaf. Dat is geen theorie, maar moet wat mij betreft ook daadwerkelijk zo zijn, moet concreet worden in een echt gesprek. Ik ben blij dat het met dit onderzoek zo is gegaan: de eigen, stille arbeid als een *Hiëronymus im Gehäuse* is nodig en goed, maar het gesprek, de ontmoeting evenzeer. De ‘*pars pro toto*-avonden’ met Mirjam Elbers, Ad van Nieuwpoort, Wouter Klouwen en Mirjam Visser-Fuchs zijn me onvergetelijk. Hun meelesen en meedenken, hun vragen, verbeteringen en bovenal vriendschap waren en zijn een geschenk. Naast vele andere dingen delen wij ook dat wij leerlingen zijn van Karel Deurloo, oudtestamenticus en bijbels theoloog in Amsterdam. Het laatste deel van zijn fenomenale serie *Kleine Bijbelse Theologie* zou over *pars pro toto* gaan, hij is er niet meer aan toegekomen. Ik heb het thema opgepakt, zeker heel anders dan hij gedaan zou hebben. Ik ben blij dat ik nog paragrafen aan hem heb kunnen voorlezen en gedenk hem met grote dankbaarheid.

In allerlei verschillende gezelschappen heb ik in de loop van de tijd partes van het totum gepresenteerd: aan de Theologentafels van De Nieuwe Bijbelschool, in de Societas Hebraica Amstelodamensis, de dogmatiegroep aan de PThU, de werkgemeenschap en het oecumenisch pastoresconvent. Het leverde zonder uitzondering waardevolle gesprekken op. Naast nieuwe inzichten ontving ik er vooral altijd weer nieuwe inspiratie uit. De laatste twee jaar was deze studie deel van mijn werk als onderzoeker aan de Protestantse Theologische Universiteit. De onderzoeksplek die ik daar een dag in de week mag invullen, is een samenwerking van de PThU en de stichting De Nieuwe Bijbelschool. Ik ben het College van Bestuur en het bestuur van de stichting zeer erkentelijk voor deze mogelijkheid en voor het hartelijke meelevens.

De Protestantse Gemeente Heemskerk heeft mij met warme belangstelling begeleid en gesteund. Vanaf het begin heeft de kerkenraad mij alle ruimte gegeven, de voorwaarden geschapen en – ‘Kom je wel voldoende aan je studie toe?’ – mij gestimuleerd. In voorwoorden van proefschriften die in de pastorie geschreven zijn, komt men wel eens de verontschuldiging van de studerende dominee tegen, alsof de gemeente toch een beetje iets aangedaan is. Ik voel dat dat niet nodig is. Ik hoop en denk dat ik juist door deze concentratie op de teksten en de theologie des te meer geïnspireerd, vrolijk en ‘bij de zaak’ ben en dat dat de gemeente dient. Dat het doorklinkt in de diensten en in het preken, in het pastoraat en het werk in het ‘dorrup’.

Ik ben blij met mijn vrienden en geestverwanten Mirjam Elbers en Alex Hendriks die mij als paranimfen terzijde staan. En met mijn moeder Ineke de Weerd, die niet alleen de opmaak van het boek verzorgde, maar mij vooral ook heeft geleerd en voorgeleefd dat je altijd weer verder kunt leren, studeren en je ontwikkelen.

Tenslotte, al die jaren hangt er aan mijn boekenkast een briefje met een citaat van de schrijfster Elizabeth Bowen, een mooie verwoording van het thema: ‘To have turned away from everything to one face is to find oneself face to face with everything.’ Deze is voor Mirjam, Ronja, Solveig, Merle en Noortje, de gezichten die mij het meest nabij zijn, mijn alles.

Heemskerk, november 2021

Curriculum Vitae

Marco Visser werd in 1976 te Rotterdam geboren. Hij groeide op in Biddinghuizen en genoot het voorbereidend wetenschappelijk onderwijs aan het Christelijk College Nassau-Veluwe (CCNV) te Harderwijk. Van 1995 tot 2003 studeerde hij theologie te Amsterdam (UvA) en Heidelberg; de kerkelijke opleiding deed hij in Leiden. Daarop volgde van 2003 tot 2005 de predikantsopleiding (het *Vikariat*) in de Evangelisch-Lutherse kerk in Nordelbien, Duitsland. Op 11 september 2005 werd hij bevestigd in het ambt van predikant in de Amstelveense Dorpskerk. Sinds 11 september 2011 is hij predikant in de Protestantse Gemeente Heemskerk. Tevens is hij sinds 2019 een dag in de week werkzaam aan de Protestantse Theologische Universiteit als onderzoeker vanuit de stichting De Nieuwe Bijbelschool.