

Deze bundel over tien kleine 'bronverhalen' met als thema onderdrukking, bevrijding en herschepping uit het Bijbelboek Exodus is om verschillende redenen 'urgent'. Eén van die redenen: de wereld verkeert wereldwijd in grote crises, waarbij sprake is van een ingewikkeld samengaan van een ecologische, politieke, culturele, morele en spirituele crisis. Een andere reden is dat juist 'bronverhalen' uit de Bijbel in die crises vaak worden aangehaald en uitgelegd om bestaande ordeningen of verzet tegen bestaande verhoudingen en culturen te legitimeren. Telkens klinken er claims op 'land en volk' op een specifieke plek, bijvoorbeeld in het Midden-Oosten, en die claims worden vaak gebaseerd op teksten en verhalen uit de Schriften.

Deze verhalen verdienen daarom opnieuw aandacht om vertolkt en geactualiseerd te worden in situaties waarin macht het lijkt te winnen van recht en waarin de menselijkheid van mensen en de gerechtigheid van groepen weer op het spel staat. Dat vertolken en actualiseren vraagt overigens steeds opnieuw een kritische blik. Kloppen onze beelden en interpretaties van de verhalen? Wiens verhaal wordt eigenlijk verteld? En wiens verhaal blijft verborgen en onderbelicht?

Deze bundel met duidingen van tien kleine 'bronverhalen' uit Exodus 1-3 nodigt in een waaier aan creatieve monologen, verhalen, inventieve essays en spannende actualiseringën uit om samen op zoek te gaan naar sporen van 'bevrijding' en 'herscheping' in onze tijd. Laten we opnieuw in dialoog gaan met elkaar en met deze intrigerende verhalen.

ISBN 978-90-834554-5-7



9 789083 455457

VOLZIN.

Sporen van onderdrukking, bevrijding en herscheping in Exodus 1-3

Een muzisch-existentiële
benadering van tien
Bijbelse bronverhalen

**BAS VAN DEN BERG
BARBARA DE KORT (RED.)**

VOLZIN.

Dit boek is mede tot stand gekomen door financiële bijdragen van de Vrijzinnige Fondsen, Stichting Sormanifonds, Stichting Zonneweelde en de De Bussy Stichting.

VOLZIN.

@ 2025, VOLZIN Magazine BV

Vormgeving omslag: Enis Odaci

Binnenwerk: Akimoto Deventer

Drukwerk: Wilco, Amersfoort

Afbeelding pagina 115: © Marc Chagall, Moïse sauvé des eaux par la fille de Pharaon, 1931, c/o Pictoright Amsterdam 2025 Chagall ® Chagall is a registered trademark, owned by Comité Marc Chagall

ISBN: 9789083455457

NUR: 700

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand en/of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Sporen van onderdrukking, bevrijding en herschepping in Exodus 1-3

**een muzisch-existentiële benadering van
tien Bijbelse bronverhalen**

Bas van den Berg & Barbara de Kort (red.)

Inhoudsopgave

Voorwoord

Inleiding

A. Tien Vertellingen over bevrijding en transformatie van persoon en volk uit slavernij

Een literaire, culturele, morele en spirituele benadering van Exodus 1-3

(Bas van den Berg & Barbara de Kort)

I - De onderdrukking van het volk en de inzet van vroedvrouwen

- | | |
|---|-------------|
| 1. Het land wordt vol met hen | Ex. 1: 1-7 |
| 2. 'Er staat een nieuwe koning op' | Ex. 1: 8-14 |
| 3. Leven voortbrengend - op leven en dood | Ex. 1:15-22 |

II - De redding van Mosjè door drie vrouwen, begin van zijn optreden en zijn vlucht

- | | |
|---|-------------|
| 4. Drie dochters en één zoon | Ex. 2:1-10 |
| 5. Broeders vechten; de doodsdreiging keert terug | Ex. 2:11-15 |
| 6. Vreemdeling in een onbekend land - zeven dochters
en een zoon | Ex. 2:16-22 |
| 7. De (verborgen) Levende hoort hun schreeuwen | Ex. 2:23-25 |

III - De ontmoeting van Mosjè met de (bewogen) Nabije en zijn zending naar het volk

- | | |
|--|-------------|
| 8. De doornstruik die niet verteert | Ex. 3:1-6 |
| 9. De roeping van Mozes door de (bewogen) Nabije | Ex. 3:7-12 |
| 10. 'De (bewogen) Nabije komt ons tegemoet' | Ex. 3:13-15 |

B. Hoe vaak wordt een mens geboren?

7 monologen bij Exodus 1-3 (Kees van der Zwaard)

1. De stem van Sjifra
2. De stem van Poea
3. De stem van Jochèvèd
4. De stem van Mirjam
5. De stem van Bitja, de dochter van de farao
6. De stem van Tsippora
7. De stem van Mosjè

C. Vijf muzische recreaties en reflecties	101
<i>Een artistiek-responsieve benadering</i>	
1. Op weg met verhalen van bevrijding (Cocky Fortuin-van der Spek & Aat van der Harst)	102
2. Mosjè in zijn biezen mandje. De beeldtaal van een fresco (Marcus van Loopik)	110
3. Vroede vrouwen om een kind. Een filmische responsie (Kees van der Zwaard)	123
4. 'Kom dan toch, breuk aan de horizon'. Zes poëtische recreaties (Bas van den Berg)	130
5. Het diepe verlangen naar vrij wording in spirituals & blues (Bas van den Berg)	162
D. Bevrijding als proces van verandering en herschepping (vier essays)	157
<i>Een existentieel-ethische benadering</i>	
1. Bitja, Mirjam en Jochèvèd. Drie vrouwen belicht vanuit de Joodse midrasj (Marcus van Loopik)	158
2. Afgoderij, avoda zara, idolatrie... wat is het? Een concept dat uitnodigt tot zelfkritiek (Marcel Poorthuis)	172
3. Zes vrouwen en Mosjè in Exodus 1-3 vanuit feministisch perspectief (Barbara de Kort)	182
4. Sjemo Mosjè: Singularisering als voorwaarde voor Bijbelse bevrijding (Chris Doude van Troostwijk)	191
E. Doorwerking van sporen van onderdrukking, bevrijding en herschepping	207
<i>Een intercultureel-recreatieve benadering</i>	
1. Een overvloed aan betekenis cultuur (Liesbeth Levy)	208
2. Kinderen worden niet pas mensen, ze zijn het al onderwijs (Arie de Bruin)	215
3. 'Dat is de waarde naar de pluskant' zorg (Paula Irik & Annette Melzer)	226
Bronnenlijst voor het bestuderen van Exodus	235
Bijlagen:	237
a. over de achtergronden van de werkvertaling	237
b. over de literair-metaforische leeswijze	243
c. over de feministische leeswijzen	245
d. over de leeswijzen in de midrasj	249
Personalia auteurs	255

Uitleg bij de voorplaat

'Bitja en Mosjè' - olieverf op doek van Marcus van Loopik, 2025.

Dit schilderij verhaalt in beeld het uittochtverhaal van Israël uit Egypte.

Rechtsboven staat afgebeeld hoe Mirjam Mosjè aan haar moeder Jochèvèd overhandigde om hem de borst te geven en te voeden, alvorens hij in het huis van de dochter van farao werd opgenomen om verder te worden opgevoed.

De weergave is geïnspireerd door de wijze waarop dit tafereel is uitgebeeld op een fresco in de opgegraven synagoge van Dura Europos.

Rechtsonder ziet u een marmeren beeld van de dochter van farao met Mosjè op schoot. Deze weergave is mede ontleend aan een oud Egyptisch albasten beeld van de Egyptische koningin Ankhnesmyre II (ca. 2288-2224 v.g.j.), met op haar schoot latere farao Pepi II (The Brooklyn Museum).

In het midden van de afbeelding zien we het volk Israël onder leiding van Mosjè de Rietzee trekken, op weg naar bevrijding van onderdrukking en slavernij. De waageabstraheerde figuraties links onder wekken de associatie met bloed, duisternis en geweld tijdens Israëls eeuwen van lange ballingschap in het land Egypte.

4. Sjemo-Mosjè Singularisering als voorwaarde voor Bijbelse bevrijding

Jede wirkliche Beziehung in der Welt ruht auf Individuation. (Martin Buber)¹⁵⁵

Ter inleiding

In dit omvangrijke en intrigerende essay laat de auteur zien dat alle Bijbelse verhalen geboren zijn uit en berusten op een heel diep besef van de kracht van namen en relaties. Die bepalen of er in de geschiedenis af en toe figuren opstaan die de macht van systemen en structuren durven te doorbreken en een spoor van bevrijding kunnen trekken. Deze sporen kunnen door latere generaties herkend en hernomen worden in hun eigen specifieke en singuliere situatie. Dit perspectief opent ons de ogen om ook in onze situatie nu elkaars naam te eerbiedigen, en daarmee ons aller singulariteit te beamen. Tegelijkertijd wordt ook de uniciteit van diegene beaamd die zich bij het brandende braambos meldde als 'Ik zal bij jullie sores betrokken zijn' (zoals Rachel Rosenzweig en Franz Rosenzweig vertellen op grond van een anoniem middeleeuws midrasj).

Sjemot

De eerste drie hoofdstukken van het tweede Bijbelboek lijken, zoals eigenlijk elk Bijbelboek, *in media res* te beginnen. Geen inleidende uitleg over de te volgen hermeneutische methode of wat ook. Schijn bedriegt. De uitgevers van de Septuaginta gaven het boek de thematische titel *Exodus*. Een ingreep met hermeneutische gevolgen. Het begrip *Exodus* werkt namelijk als een *evaluerend futurum* (ofwel een *futur antérieur*): het verradt alvast wat je gevonden zult moeten hebben wanneer je het uit hebt: het boek zal blijken *over* uittocht en bevrijding te zijn gegaan. Hoe anders gingen de Hebreeuwse editors te werk. Zij kozen het openingswoord als titel: *sjemot* (namen). Ook die keuze kunnen we opvatten als een hermeneutische richtwijzing: laat het gehele verhaal door *sjemot* in je achterhoofd resoneren. Alleen dan zal gaandeweg de betekenis zich verraden. *Sjemot* belooft hermeneutische vondsten en werkt als een *anticiperend futurum*.

In het hiernavolgende probeer ik als filosoof het pad van de exegese te bewandelen. Daarbij wil ik de relatie tussen Exodus en Sjemo als een soort heuristische wichelroede hanteren. Ik wil proberen met het onderscheid 'concept-naam' de specifiek Bijbelse voorwaarden voor bevrijding op het spoor te komen. Volgens het verhaal bevrijdt God Israël uit het Egyptische slavenhuis en maakt daarbij gebruik

¹⁵⁵ Martin Buber (1974). *Ich und Du*. Heidelberg: Lambert Schneider, p. 118

van de hand van Mosjè.¹⁵⁶ Zo zijn er meer volkeren die zich uit onderdrukking hebben bevrijd en daarbij goddelijke bijstand claimden. Waarin verschilt nu de bevrijding door de God van Israël van die andere vormen van politieke, economische, religieuze of culturele bevrijding? Waaraan moet een bevrijding voldoen, wil ze als Bijbelse godsbevrijding gekarakteriseerd kunnen worden?

Rigid designators

We beginnen met de openingswoorden: *sjemot bene Jisraël*, "dit zijn de namen van de zonen Israëls" (Ex. 1:1).¹⁵⁷ Het is een ambigue start. Want, wie zijn deze zonen? En wie is Israël? Suggereerde Maimonides (1138-1204) door Genesis het boek van de vaders en Exodus het boek van de zonen te noemen, dat het gaat om de twaalf fysieke kinderen van de persoon Jakob? Of dacht hij aan Jakobs tweede naam, Israël, die tegelijk als eigennaam en als soortnaam van het volk voorkomt? Israëls zonen zijn dan de naar de fysieke zonen vernoemde twaalf stammen. We laten de ambiguïteit persoon of volk staan. Ze nodigt ons uit een interpretatiebril op te zetten, waarvan het linker glas inzoomt op de singuliere persoon, het rechter uitzoomt op beelden van particulariteit. De middeleeuwse scholastiek benoemde de verhouding tussen singulariteit en particulariteit als een aporie. *De singularibus non est scientia*, luidde het adagium: over het singuliere moet je niet in algemene termen willen spreken, omdat je het niet kunt zonder het geweld aan te doen. Bijvoorbeeld: een levend mens (singulier) is meer dan zijn bepalingen (particulier) door nationaliteit, sekse, beroep of familie. Een mensenleven wordt wat het is door de ontelbare evenementen uit zijn levensgeschiedenis. Een goede biografie heeft het

¹⁵⁶ Wellicht heeft dit verhaal betrekking op een specifieke historische ervaring van een oud volk aan de Nijl. Als leerling van de zogeheten 'Amsterdamse School' verkies ik een tautegorische lezing boven een historische kritiek. Het begrip 'tautegorie' is een inventie van Schelling en Coleridge en betekent dat een tekst vanuit zichzelf, en dus niet door toepassing van een overkoepelende metafysische categorie of hermeneutische principe, gelezen wil worden. De mythe legt zichzelf uit: de teksten zeggen niets anders dan wat ze te zeggen hebben. De allegorische lezing doet de tekst tekort door hem te doen buispreken. De tautegorische daarentegen weigert de scheiding te maken tussen tekst en betekenis, in Schellings woorden: tussen realiteit – de gebruikte beelden – en doctrine – de tekstbetekenis. 'Omdat de mythologie niet een kunstmatig, maar een natuurlijk, ja een onder gegeven vooronderstelling en noodzakelijkheid ontstaan is, laten Inhoud en Vorm, Stof en Aankleding, zich niet in haar onderscheiden. De voorstellingen zijn niet eerst in een andere vorm voorhanden, maar ontstaan pas in en dus ook gelijk met deze vorm.' (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Schriften. Band V.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp 1995, p. 23–205). Toen zijn moeder hem vroeg wat hij bedoelde, antwoordde de dichter Rimbaud: "Ik heb willen zeggen wat het (gedicht) zegt, letterlijk en met alle (mogelijke) betekenis" (*littéralement et dans tous les sens*)."

¹⁵⁷ Op enkele uitzonderingen na, volg ik de vertaling uit de *Naardense Bijbel*.

talent om tussen de regels door te doen voelen dat levende singulariteit met beschrijfbaar biografie is.¹⁵⁸

Dat verschil tussen singulier en particulier herkenden we al in het woordpa *Exodus*. Het zijn beide zelfstandige naamwoorden, oftewel concepten. Ze v naar verschijnselen in de ervaringswerkelijkheid en geven er betekenis aan twee parallel lopende operaties: onderscheiding en bepaling. Door een obje 'stoel' te noemen, onderscheiden we het van andere dingen en bepalen we l zitmeubel. Dat laatste maakt het vergelijkbaar met andere zitmeubels, zoals krukken of zetels. Zo ook het concept 'uittocht'. Het verwijst naar het verlat een situatie en kent vele synoniemen: afreis, uitreis, wegreis, vertrek. Onder 'uittocht' verzamelen zich vergelijkbare situaties: naast de uittocht uit Egypt we er de vakantie-uittocht aan (op *Wikipedia* zelfs als eerste voorbeeld genc gevolgd door de Bijbelse uittocht). Uittocht is een concept dat de fenomene het van toepassing is onderling vergelijkbaar maakt.

Met dat merkwaardige concept 'naam' ligt dat net anders. Onder het concep rangschikken we weliswaar allerlei namen van Mihai, Hanna-Sarah en Nou Nathan, Jean-Lou en Emma. Maar het concept 'naam' maakt daarmee die n nog niet inhoudelijk onderling vergelijkbaar. Wat namen delen is namelijk i hun betekenisfunctie, maar slechts hun verwijzingsfunctie. Namen transpo geen kwaliteiten, de Romeinse wijsheid *nomen est omen* ten spijt. Namen ev unieke, persoonlijke aanwezigheid. Ze kennen geen synoniemen. Het zijn, i bewoordingen, *rigid designators* en daarin te vergelijken met woorden als *hi* of *dat*.¹⁵⁹ Gaandeweg zal het leven de eigennaam met unieke betekenis lader

¹⁵⁸ Het woord *singulier* gebruikt de filosoof ter aanduiding van het onvervangbare, ur onvergelijkbare. Ik verkies in het vervolg daarom 'singularisering' boven 'individualiserir viduatie'. Het eerste heeft sociologische, het tweede psychologische connotaties. Met sering is bedoeld het tot enkeling worden, zoals Kierkegaard dat heeft gedacht als g waarde. *Singularisering* impliceert het ontstaan van een 'leeg' midden dat de ontmo de Ander en het Ik-woorden op zich mogelijk maakt, volgens Bubers adagium *Ich wera Particularisering* maakt unieke verschijnselen tot exemplaren van een soort. (En zoude ten toevoegen: *universaliserende* concepten maken ondersoorten tot leden van een c waarboven geen algemenere gedachte kan worden.)

¹⁵⁹ "(A rigid designator is) a term that designates the same object in all possible worlds" definitie die Samuel Kripke gaf. Als Mozes een eigennaam is, dan moet die naam even n de wortel uit 25, waarvan in alle mogelijke werelden de uitkomst 5 is. Natuurlijk, we kunne definiëren als degene die de Thora op de Sinai heeft ontvangen. Maar het 'Thora-ontv zijn' op zich is *unrigid*, omdat we ons werelden kunnen voorstellen waarin niet Mozes ma Mouse de wetten ontvangt. Eigennaam en bepaling van die eigennaam zijn niet synoni alle mogelijke werelden het object waarnaar eigennamen verwijzen onveranderbaar is, object *singulier*: onvervangbaar en niet reduceerbaar tot zijn kwaliteiten. Conceptuele v zijn non-rigid designators waarmee we kunnen verwijzen naar door *rigid-designators* bi singuliere (standen van) zaken. Zie verder: Samuel Kripke, 'Identity and Necessity', in: Anc liam Moore (ed.), *Meaning and Reference*. Oxford: Oxford University Press 1993, p. 162–191.

zijn per definitie anticipaties op toekomstige mogelijkheden (of, na overlijden, commemoraties van geleefde levens). Daarin verschillen ze van het determinerende concept. Daarin verschillen het woord *exodus* en *naam*. Het eerste zouden we een *algemeniserend concept* kunnen noemen, het tweede een *singulariserend concept*. Samenvattend: een *algemeniserend concept* - 'uittocht' - doet door abstractie in uiteenlopende verschijnselen een grootst-gemene-deler verschijnen - 'het wegtrekken uit'. Die bewerking verdonkeremaant het unieke door het in te voegen in een algemene categorie. Een *singulariserend concept* - 'naam' - kan niet meer doen dan diversiteit te verzamelen in een aggregaat.¹⁶⁰ Het verschijnt hoogstens als grootst gemene veelvoud van onvergelykbaarheden. Zo'n concept is als een verzamelnaam zonder interne coherentie. Het enige dat alle namen in de verzameling delen is dat ze niets met elkaar delen. Een Levi is geen Jakob, en evenmin is de ene Jakob de andere.

Als de anonimiteit regeert

Gewoonlijk spinnen verhalen zich rond namen. Zo niet hier. Na de opmaat over de namen van de zonen van Israël die met Jakob naar Egypte zijn gekomen, na de opsomming van die namen, begint ons relaas met de dood van Jozef en diens generatie. Wat overblijft zijn getallen (zeventig) en kwantiteitswoorden ("het wemelt van hen, ze zijn er in overvloed; vol wordt het land van hen"). In de massa dreigt het volk zijn namen te vergeten. Dan voeren de Bijbelschrijvers ook nog eens een naamloze farao op: "Er staat een nieuwe koning op over Egypte, die Jozef niet gekend heeft." (Ex. 1:8). Deze machthebber maakte zich zorgen over de kwantitatieve proliferatie aan Israëlieten. Zonder direct menselijk contact, ontviel hem elke grond voor vertrouwen. Zijn angst nam hem op sleeptouw. Hij zag de Israëlitische bevolkingsgroei als een politieke tijdbom. In geval van oorlog zou de anonieme bevolkingsgroep een pact kunnen sluiten met "onze haters" (onze vijanden). De farao-zonder-naam vertaalt zijn angstbeeld in strategisch 'beleid' gericht op het

¹⁶⁰ Bij Kant komen we het onderscheid tussen systeem en aggregaat tegen. Een systeem is een op grond van een heersend principe consistent geordend geheel. Een aggregaat ontstaat - in letterlijke zin van het woord - wanneer iets bij een kudde (*grex*) voegt. Het is een niet-hiërarchisch geordende verzameling. De samenstellen elementen participeren niet aan het geheel door zich te voegen naar een universeel en reducerend ordeningsprincipe. Op grond van zijn observaties onder indianenstammen in Zuid-Amerika, introduceerde de antropoloog Clastres een vergelijkbaar onderscheid op politiek niveau (Pierre Clastres, *La société contre l'état*. Paris: Minuit 2011). Een samenleving zonder staat is als een aggregaat zonder dominante arché. Rogozinski beschouwt in zijn magistrale boek over Mozes de Mozeslegende als het theopolitiek verhaal over de poging van een samenleving-zonder-staat te realiseren. Gods volk ontstaat uit aanlopers, nomaden, resten en ander uitschot. Niet dankzij een of ander etnisch, royalistisch of mimetisch principe (Jacob Rogozinski, *Moïse l'insurgé*. Paris: Cerf 2022). Men vindt een vergelijkbaar idee bij Martin Buber: "Damit der Mensch nicht verloren geht, tun Personen not, die nicht kollektiviert sind, und Wahrheit die nicht politisiert ist." (Buber, *Die Frage nach dem Einzelnen*, p. 97).

voorkomen van nog grotere groei (Ex. 1:9-10). De Hebreeuwse auteurs koz vooruitwijzende ironie de formule nitchema (afgeleid van chochma): "later ermee handelen": wat de potentat, in zijn waan, wijsheid acht, zal blijken v onwijsheid te zijn.¹⁶¹

Farao's eerste managementdecreet onderwerpt de zonen van Israël aan dwa Dat is niet de meest voor de hand liggende strategie om arbeidsimmigrante in te nemen! Het beleid werkt dan ook averechts: snijden doet groeien (Ex. eerste de beste tuinman had het hem kunnen vertellen. Door onderdrukking mensen de rug rechten.

Het volk groeit en de vrees van de farao groeit navenant. Hij komt met een decreet. Twee vroedvrouwen krijgen de opdracht tegen hun beroepsethiek in te handelen. Vroedvrouwen, die leven op aarde brengen, dienen nu alle Hebreeu jongetjes na hun eerste ademtocht om zeep te brengen. Nu klinken, voor hen na de openingsgenealogie, namen (Ex. 1:15). Sijfra (schoonheid) heet de eerste vroedvrouw, Poëa (meisje) de tweede. Maar ook deze strategie werkt averech vrees van de farao staat tegenover de vrees voor God. "De vroedvrouwen e vreesden God en deden niet wat de koning van Egypte haar gezegd had." (E Vrezen betekent tegelijk ontzag hebben voor de status van iemand en zich d potentiële geweld voorstellen. De vrouwen worden ter verantwoording gero door de farao. Ze voeren een overtuigend argument aan: de Hebreeuwse vro zijn sterk - de farao kon dat niet ontkennen: de door hem gevreesde bevolk was er het empirisch bewijs van - en ze zijn zo sterk dat hun kinderen al he zien nog voor de vroedvrouwen ter plekke zijn - dat kon farao niet controle baarkamer behoorde tot de intieme vrouwensfeer.

Voor een derde keer radicaliseert de Egyptische potentat zijn management Zo gaat dat met macht die door angst is ingegeven: ze schroeft zichzelf op v ene *point-of-no-return* naar het andere. Ze kent geen omkeer, omdat ze geer bezinning en erkenning van de eigen fouten kent. De farao geeft zijn bevolk opdracht tot genocide. "Werpt alle jongens die geboren worden in de Nijl, n meisjes moogt gij laten leven (Ex. 1:22)." (Dus niet de meisjes, wellicht berel farao dat die Hebreeuwse schoonheden - de *Sijfra's* en *Poea's* uit Israël - br konden zijn als broedmachines.) Maar ook deze strategie loopt vast. Farao's kwantiteitsmanagement is namelijk blind voor de kracht van het pathos en e

¹⁶¹ De NBG-vertaling slaat hier voor een keer misschien de spijker op de kop door farao met 'beleid' weer te geven. Onwillekeurig denken we aan die managementwijsheid snoeien en snijden in kosten en personeel.

‘Van-tussen-dit’: medelijden en plaatsvervangings

“Heen gaat een man uit het huis van Levi en neemt een dochter van Levi. Zwanger wordt de vrouw en baart een zoon” (Ex. 2:1-2). ‘Het huis van Levi’ is nog een *non-rigid* verwijzing, maar de tekst dringt aan op ‘rigidisering’. De lezer maakt nog geen kennis met de namen van unieke, niet-inwisselbare mensen, maar al wel een hint. Uit een Levitische man en een Levitische vrouw wordt een zoon geboren.

Zijn moeder legt hem in een biezenmandje op de Nijl. De zo’n drie maanden oude drijvende baby raakt het gemoed van farao’s dochter. Al beseft ze dat het om een Hebreeuws kind gaat, haar medelijden overwint de angst voor haar vader en haar plichtsbeseft (Ex. 2:6).

In de narratieve dynamiek vervult dit invoelingsvermogen een schakelfunctie. Het zal ons van anonimiteit naar naamgeving brengen. Het werkwoord *chamal* (medelijden) heeft de connotatie van ‘dragen’ en ‘wegnemen’. Inderdaad is medelijden een plaatsvervangingsgesentiment: de prinses voelt wat de moeder van het kind zou voelen. Medelijden is de voedingsbodem van verantwoordelijkheid, het ethische draaipunt waarop de machts- en angstpolitiek breekt. “Van tussen de spruiten van de Hebreeën is dit (*mijaledee ha-iberiem zè*)” (Ex. 2:6), constateert ze. Dat *mi*, dat ik hier wat onbeholpen weergeef met ‘van tussen’, is van groot belang. ‘Van tussen’ breekt de uniformiteit van de generieke groepsnaam *ha-iberiem* open en maakt ruimte voor *zè*, een *rigid designator*. De baby heeft geen naam, farao’s dochter heeft er geen, de moeder en zuster van de toekomstige Mozes hebben er geen. Maar door de specifieke aandacht van farao’s dochter voor dit particuliere geval, voor dit exemplaar ‘van tussen’ de soort ‘Hebreeën’, bereidt de tekst een parcours van voortschrijdende singularisatie voor.

De nog niet bij name genoemde zuster van de baby, zelf een exemplaar uit de Hebreeënsoort, stelt nu aan de anonieme koningsdochter voor een ander vrouwenexemplaar uit de Hebreeënsoort te zoeken om het kind te voeden. Ze heeft zonder het te zeggen daarbij haar eigen anonieme moeder op het oog. De prinses stemt pragmatisch met het voorstel in: door farao’s genocidedecreet lopen er vele kinderloze Hebreeuwse moeders met volle borsten rond! Ze wil wel persoonlijk de toekomstige voedster ontmoeten om haar betrouwbaarheid te toetsen (Ex. 2:7-9). Een fraai voorbeeld van narratief-dramatische ironie. Wij lezers weten dat ze het in werkelijkheid aan de moeder teruggeeft. Rasji zag overigens die ironie al in de uitdrukking *helichi èt-hajèled* (neem dit kind), dat ook gelezen kan worden als *he* (zie daar) *lachi* (het is van u). De dochter van de farao, schreef hij, was zich er niet van

bewust een profetes te zijn: ze sprak een waarheid, die ze niet kende.¹⁶² Zo krijg je te maken met een merkwaardig chiasme. Het natuurlijke maar naamloze kind wordt (onnatuurlijk) adoptiekind met een naam. Maar niet nadat het als ‘natuurlijk adoptiekind’ nog enige maanden door de eigen moeder is gevoed. Kan het kind eenmaal vast voedsel eten, dan brengt zijn natuurlijke moeder het ‘terug’ naar de prinses, die het als haar eigen zoon aanneemt.

‘Ik heb getrokken’: hoogheidswaan en plaatsvervangings

De prinses stuurt nu een van haar slavinnen om het biezenmandje op te vissen. Ze claimt vervolgens, als ze hem een naam geeft, het zelf te hebben gedaan. Dat doet de machthebbers en rijken van deze wereld nog steeds. De ironie van het verhaal wil echter dat ze daarmee een verantwoordelijkheid op zich neemt, waarvan ze de consequenties niet kon overzien. “Hij wordt voor haar tot een zoon; ze roept als naam voor hem uit: ‘Mosje’, want zegt ze, *mesjitihoe* - uit het water heb ik hem getrokken!” (Ex. 2:10)¹⁶³ Voor een tweede keer speelt hier het *plaatsvervangersme*. Was het eerst medelijden, nu is het haar hoogheidsclaim. Door haar uitroep ‘ik heb getrokken’, roept de prinses zichzelf uit tot vroedvrouw. Zodoende neemt ze een plaats in tussen alle vroedvrouwen uit het Hebreeuwse slavenvolk. Door de baby uit het vruchtwater van de Nijl te bevrijden heeft ze bovendien, zoals we zullen zien, naar Egyptische begrippen niet de eerste de beste geboren doen worden. De faraonische vroedvrouw heeft *Mosjè* uit heilig Oerwater getrokken! Zoals de Gar voor de hindoes, zo was de Nijl voor de Egyptenaren een door goden bewoonde rivier, al was ze zelf niet goddelijk.¹⁶⁴ Door aan het kind zo’n betekenisvolle naam geven, werd de faraonische vrouw vroedvrouw, maar verklaarde ze zich bovendien waarschijnlijk onbedoeld, solidair met juist de Hebreeuwse vroedvrouwen aan wie haar vader had opgedragen alle mannelijke eerstgeborenen te doden. Ze spiegelt moedige weigering van Mozes’ natuurlijke moeder. Zoals we zullen zien, kunnen we haar persoonlijke motivatie daarvoor zoeken in haar respect voor het Egyptische pantheon en haar drang daaraan door goddelijke procreatie een bijdrage te leveren.

Mosjè kan worden afgeleid van het Hebreeuwse *masja* (uittrekken, zich terugtrekken). Dat echter een Egyptische vorstin aan haar adoptiekind een naam uit een slaventaal zou hebben willen geven, is weinig aannemelijk. Er moet dus meer aan de hand zijn dan slechts een aardig woordspel van tekstredacteuren met de Hebreeuwse naam ‘Mozes’. Want voordat *Mosjè* in het verhaal een eigenaam

¹⁶² A.S. Onderwijzer. *Nederlandsche vertaling van den pentateuch benevens eene Nederland vertaling van Rashie's Pentateuch-commentaar* (Deel II, Shemot). Amsterdam: Van Crefeld & 5657-1897, p. 15.

¹⁶³ Cf. André Chouraqui (1995). *Moïse*. Monaco: Editions du Rocher, p. 50-51.

¹⁶⁴ Daniel C. Snell (2011). *Die Religionen des alten Orients*. Darmstadt: WBG, p.83-90.

kan worden, is het woord eerst een concept. Logischer is de tekstuele etymologie, de linguïstische etymologie, die wijst op de Egyptische stam *mjs* (geboren worden, voortbrengen). De dochter van de farao heeft Mozes als zoon uit het baarmoederwater van de Nijl geboren doen worden. Is *Mosjè* een godenzoon?

In de taal van Egypte kunnen we *Mosjè* eenvoudig vertalen met 'zoon van...' *Ramses* ofwel *Ramosis* betekent 'zoon-van de godheid Ra'; *Thotmosis*, 'zoon van de god Thot'. Als de dochter van de farao haar adoptiekind de naam *Mosjè* geeft, is dat slechts een half verhaal, slechts een concept en dus een *non-rigid-designator*. Waarom heeft ze haar goddelijke zoon niet vernoemd naar één van de Nijlgoden? Waarom niet naar de krokodillengod Sobek, wiens tranen de Nijlbekken met water vulden? Waarom niet naar de godin Satet, godin van orde en regelmaat en de beschermster van de mysterieuze bronnen van de rivier? Waarom niet naar Hapi, de wanordelijke tegenspeler van Satet, die hermafrodit met baard en borsten die door zijn-haar transgenderaard zowel vader als moeder kon zijn en zorgde voor vruchtbare overstromingen maar ook voor levensbedreigende watervloed? Waarom niet naar Nun, de oervader van alle goden, naamdrager van het oerwater waaruit de gehele schepping is ontstaan? Of naar de hemelkoe Noet, zijn pendant, die uit haar borsten de ganse schepping zoogt? Waarom heeft de anonieme dochter van de farao, zelf van goddelijke huize, *Moshè* niet *Satek-mosis*, *Hapi-mosis*, *Nunmosis* of *Noetmosis* genoemd? Of kunnen we beter vragen: waarom hebben de tekstredacteurs haar niet de kans gegund om een volledige Egyptische eigennaam over haar adoptiezoon uit te roepen?

De literaire strategie van de dramatische ironie – de lezer weet meer dan de personages – helpt ons op weg naar een antwoord. De ironie zit 'm daarin dat juist haar religieuze hybris – "ik heb hem getrokken" – zal bewerken dat de farao zijn slavenvolk kwijtraakt. *Mosjè* is, te midden van de vermoorde kinderen, een *sje-ar* of ook wel *jètèr*, een messiaanse rest.¹⁶⁵ Het rest-motief, dat vooral in Jesaja te vinden is, komt overal in de Bijbel voor. In Genesis bleef Noach na de totale vernietiging over als de rest waarmee God zijn geschiedenis kon doorzetten. Mozes, door de traditie gezien als een *navi*, een profeet van de Eeuwige, is een genocidale rest. Maar dankzij de ingreep van nota bene de dochter van de farao zelf, zal juist uit hem het volk Israël opnieuw oprijzen. Maar behalve een catastrofale rest, is Mozes vooral een nominatieve rest, een brokstuk van de eigennaam die de dochter van de farao niet ten volle heeft uitgespeld. De vertellersironie laat farao's dochter aan haar adoptiekind een halve naam geven: 'zoon van...' Die gecastreerde naam smacht als het ware naar

¹⁶⁵ Het is niet voor niets dat de naam van de toekomstige schoonvader van *Mosjè* is afgeleid van *jatar* (overblijven, reteren). Deze midianitische priester Yetro zal JHWH loven en zegenen (Ex. 18:8–11). Israëls god met zijn Naam-zonder-naam geeft zich bij voorkeur aan 'rester' te kennen.

zijn complementaire deel. Volgens het verhaal is Mozes simpelweg 'zoon van' van een anonieme vader en een anonieme moeder, geadopteerd door een anonieme dochter van een anonieme farao. De naam 'Mosjè' is de naam van de afwezige. De joodse lezer die vertrouwd is met het Bijbelboek *Sjemot* zal in deze naam een ingenieuze toespeeling op de komende Godsopenbaring herkennen. De godenzoon die door farao's dochter ter wereld geholpen wordt, zal de zoon zijn van de god met de onuitsprekbare naam, in die zin van de god-zonde. *Mosjè* is een codenaam, die ontcijferd 'de zoon-van-JHWH' betekent.

Dat alles brengt ons terug bij de vraag van het begin. Wat is, Bijbels gesproken, de mogelijksvoorwaarde voor 'uittocht' en 'bevrijding'? Nodig is: singularisatie. Het brokstuk van een godennaam zal tot drager worden van de naam die benamingen verheven is. Maar de *non-rigid designator* 'Mozes' draagt de schaduw van de allerhoogste Naam al bij zich. Zo zal het concept in de verhalen uitgroeien tot een eigenaam, tot een *rigid designator*, die niet kan worden herleid tot zijn syrische

Singularisatie als drievoudige narratieve strategie

Nu is singularisatie, volgens mijn hypothese, een bewust door de Bijbelschrijvers gehanteerde narratieve strategie. Zouden we er diverse dimensies of fases in onderscheiden?

Als eerste dient het aspect van *denaturalisering* zich aan. Particularisatie vindt plaats door iets aan iemand toe te voegen, door hem zodoende in te voegen in een klasse. Singularisatie verloopt via de omgekeerde weg door uitvoering uit een klasse van toebehoren. Wil men de unieke naam van iemand respecteren, dan moet men hem losmaken van zijn toevallige bepalingen en ook van zijn natuurlijke bepalingen. Dat wil zeggen: losmaken van alle kwaliteiten die in andere mogelijke werelden van toepassing zouden kunnen zijn op anderen entiteiten. Losmaking dus van *rigid designators*. Dat *Mosjè* geboren is uit Levitische ouders is een niet-singularisatie etnische stambepaling. En zelfs dat *Mosjè* is geboren uit de geslachtsgemeenschap tussen zijn anonieme vader en moeder, zelfs deze natuurlijke bepaling is *no* in andere denkbare werelden zouden andere kinderen dan *Mosjè* geboren kunnen worden.

Wil *Mosjè* in en uit zichzelf met recht 'Mosjè' als eigennaam dragen, dan is de ontbinding van de eigen ouders nodig. We zagen hoe het adoptieverhaal die ontbinding tot stand bracht. De natuurlijke moeder staat haar baby af aan de prinses adopteert hem als haar eigen kind, maar schenkt hem – zonder het te weten – weer terug aan zijn natuurlijke moeder, die het op haar beurt zoogt en tijd lang adopteert. Ongeacht welke andere moeder met volle borsten de rol van inte

zoog-moederhad kunnen vervullen. De vondeling *Mosjè* wordt tijdelijk adoptiekind van zijn natuurlijke moeder, om een paar maanden het toe-geeigende kind van een onnatuurlijke moeder te worden. De natuurlijke eigenheid door geboorte maakt plaats voor symbolische toe-eigening door naamgeving.

Een tweede aspect is *hybridisering*. *Mosjè* verschijnt in de tekst als een merkwaardig tussenwezen. Hij is tegelijk Levitisch en Egyptisch. Tegelijk farao's verschoppeling en farao's adoptief kleinzoon. Tegelijk degene die niet meer zou mogen leven én degene die een godenleven leidt. Dat hybride karakter werkt door in het verhaal over de moord op de Egyptenaar, waarin opnieuw empathie het ontstekingsmechanisme voor de geschiedenis blijkt (Ex. 2:11-15). Als *Mosjè* een Egyptische man een Hebreeuwse slaaf ziet slaan, doodt hij de eerste uit verontwaardigde woede. Hij treedt op als Hebreeër, solidair met zijn volk. Daarop zetten zijn Hebreeuwse broeders hem, als Egyptenaar, op zijn nummer. Mozes moet niet denken dat hij over hen kan regeren als man, vorst en rechter. *Mosjè* is de farao niet. Het protest lijkt politiek gemotiveerd. De Hebreeërs vrezen dat *Mosjè* hun toekomstige staatschef zal zijn. En ze maken nu al duidelijk dat niet te zullen accepteren. Zoals we zagen bij Rogozinski: Gods volk past niet in een totalitair staatsbestel. Als de farao op zijn beurt van de moord verneemt, wil hij zijn adoptief kleinzoon doden. *Mosjè* vlucht: zijn dubbele identiteit heeft hem het sedentaire leven in Egypte onmogelijk gemaakt. Als Egyptische Hebreeër en Hebreeuwse Egyptenaar vlucht hij naar het land van Midjan, naar een woestijnstreek waar niets zijn plaats heeft, waar geen onderscheidingen en categorieën zijn.

Een derde aspect is dat van *marginalisering*. *Mosjè*, de Egyptische godenzoon-zonder-godenvader, zwerft als vluchteling in Midjan, waarschijnlijk ergens ten oosten van de Golf van Akaba. Hij is er getuige van hoe onbeschofte herders zeven jonge vrouwen – dochters van een nog niet met name genoemde priester – weggagen van de waterput, waar zij hun vaders kudde kwamen drenken. *Mosjè* grijpt in, verjaagt de belagers, redt de meisjes en geeft de dieren te drinken.¹⁶⁶ De anonieme meisjes behandeld door anonieme herders in strijd om eigendom worden door *Mosjè* benaderd als singuliere personen. En nogmaals, net als toen farao's dochter de vondeling in het mandje zag, bepaalt het pathos van het medelijden de loop van de geschiedenis. Buber noemt ergens 'medelijden' een passie van *Ausschliesslichkeit*. Medelijden is steeds op één singuliere persoon gericht. Niet voor niets zal één van de meisjes straks bij haar eigen naam genoemd worden. Eenmaal huiswaarts gekeerd, begint het sowieso eigennamen te regenen. *Reoeël*, zo heet hun vader, hoort hun

¹⁶⁶ Marginaliteit heeft blijkbaar van doen met mondigheid. Het sich als mündig prüfen können hoort bij de conditie voor exodus. (Ernst Bloch (1977). *Atheismus im Christentum. Zu Religion des Exodus und des Reiches*. (Gesamtausg. 14). Frankfurt: Suhrkamp, p. 135.

relaas aan en stuurt iemand om die behulpzame Egyptenaar op te halen uit marginale zwerverssituatie. Hij doet hem neerzitten aan tafel en schenkt hem dochter *Tsippora* ten huwelijk. Hun zonen zullen *Gersjom* en *Eliëzer* heten.

De singularisatie-beweging van het verhaal culmineert in één cruciaal omslagzinnetje: "*Mosjè* stemt toe om zich neer te zetten bij de man - *wajoè lasjèvèt èt-haiesj*." (Ex. 2:21). Het werkwoord *ja-al* (accepteren, instemmen iets) betekent in de eerste plaats 'een begin maken'. Het wordt dikwijls gebruikt in beleefdheidsvormen, zo van het kaliber van het 'na U; nee, nee: na U!' Dan volstrekt gemarginaliseerde positie ontdekt *Mosjè* een cruciaal vermogen in het vermogen om gastvrijheid te ontvangen. Alleen wie bereid is geïsoleerd kan ook de uitnodiging tot relatie aanvaarden. Dat geldt met name voor de relatie, die tussen mens en God.

We ontdekten denaturalisering, hybridisering, marginalisering als moment dynamiek van singularisatie. Maar waartoe dient singularisatie op zich eige

Singularisatie als voorwaarde voor Godsontmoeting¹⁶⁷

In zijn vroegere geschriften hanteerde Martin Buber de zinsnede *die Verw. Gottes zwischen den Menschen*. De formule liet hij later vallen, omdat ze dikw als magische bezwering werd misverstaan.¹⁶⁸ De gedachte zou hem echter te begeleiden. Geen recht zonder afstand. Geen godsaanwezigheid zonder *zw* God treedt *tussen* mensen op, waar die elkaar recht doen. Recht en naasten vereisen de open ruimte tussen een *Ich* en een *Du*. Ze vereisen het type relatie waarin de één de ander niet tot een 'iets' of een functie kan maken. Het *zw* veronderstelt niet-reduceerbare singulariteit. Het veronderstelt enkelingen elkaar in en dankzij hun marginaliteit, hybriditeit en tegennatuurlijkheid ontmoeten. Zou de ene persoon de ander reduceren tot zijn eigen categorie zouden afstand en verschil verdwijnen, en daarmee de mogelijkheid van re. God wil wonen.

Om open te blijven mag het *zwischen* ook niet bezet worden met 'Hegeliaan functies van verbinding en mediatie. Dat is wel het geval wanneer God ond wordt gemaakt aan het metafysische begrip *Zijn*. De onvoorspelbare 'tusser

¹⁶⁷ Dat Kierkegaard christen is geworden dankt hij aan het feit dat hem de categorie enkeling (*Der Einzelne*) is ingevallen. Met die opmerking opende Martin Buber zijn boek *an den Einzelnen* (Berlin: Im Schocken Verlag 1936). Hij voegde eraan toe: "Dass er aber vermocht hat, verdankt er der Radikalität seiner Einsamkeit." Wat Buber *Einsamkeit* nader hanteren we hier het woord 'marginalisatie'.

¹⁶⁸ Schalom Ben-Chorin (1978). *Zwiesprache mit Martin Buber. Erinnerungen an einen Zeitgenossen*. Gerlingen: Bleicher, p. 82.

van God wordt een berekenbare 'uitkomst', wanneer God met Zijn wordt vereenzelvigd. Zijn is het vehikel van conceptualisering, van samenvatting in de letterlijk zin van het woord. De singularisatie-ervaringen van Mosjè openen een tussenruimte voor ontmoeting niet alleen tussen mensen, maar ook tussen de mens en zijn God. "JHWH zegt weliswaar dat hij er *altijd* zijn zal, maar dat alleen steeds als degene, als wie hij er *dan* zal zijn. Hij, die zijn voortdurende presentie en zijn voortdurende bijstand toezegt, weigert om zich vast te leggen op bepaalde verschijningsvormen (...)."¹⁶⁹ Hoe rijmt dat met de notie dat de godsnaam de hoogste naam is? Hoe staat de Naam van alle namen boven alle namen?¹⁷⁰ Hij doet het niet in logische en ontologische zin, hij is niet de hoogste door abstractie. God is de hoogste bij wijze van *primus inter pares*. Israëls God is niet de *archè*, niet het eerste en hoogste zijn; hij is het *kairos*, het moment waarin Hij als eerste en hoogste naamgever van zich doet spreken. Bijvoorbeeld in de rijkdom aan bijnamen die aan de onuitsprekbare naam JHWH betekenis geven door Hem vader, koning, schepper of redder te noemen.

Op zich zijn dergelijke benamingen *non-rigid designators*. Ze zijn niet specifiek en kunnen voor willekeurig welk verschijnsel ingezet worden. Maar het feit dat God steeds in nieuwe situaties *historische* en *narratieve* Zelf-presentaties kent – steeds anders én toch dezelfde – geeft een hint. De godstitels zijn concepten, maar ze duiden al, vanwege hun specifieke historische karakter, op de Godsnaam als een *rigid designator*. Want uiteindelijk is God, zoals Buber schreef, een *Du* "das seinem Wesen nach nicht Es werden kann".¹⁷¹ De onuitsprekbaarheid van de Hoogste Naam – de ultieme gestalte van *rigidity* – correspondeert met de pluraliteit aan *non-rigid* vormen waartoe Zijn aansprekelijkheid, in telkens unieke situaties, mensen van Zich doet spreken.

Singularisatie als voorwaarde voor Godsontmoeting

In onze tekst kunnen we, met enige hermeneutische creativiteit, ook ten aanzien van de Godsnaam de drie genoemde momenten van singularisatie – *denaturalisatie*, *hybridisering* en *marginalisering* – terugvinden. En dan met name in het derde hoofdstuk over de roeping van Mosjè. Zoals het stramien van profetenroepingen lijkt voor te schrijven, sputtert Mozes aanvankelijk tegen. Wat moet hij zeggen tegen de zonen van Israël? Wie is de god die hem gezonden heeft?

¹⁶⁹ Martin Buber (1970). *Mozes*. Wassenaar: Servire, p. 52.

¹⁷⁰ Voor een gedetailleerd onderzoek naar de hermeneutiek van de godsnaam, zie: Paul Ricoeur, André La Coque (1998). *Penser la Bible*. Paris: Seuil, p. 305–371.

¹⁷¹ Martin Buber (1974). *Ich und Du*. Heidelberg: Lambert Schneider, p. 91.

"Als zij tot mij zeggen: wat is zijn naam? Wat moet ik tot hen zeggen? Dan (verborgen) Levende (*èlohiem*) tot Mosjè: ik zal er zijn, zoals ik ben (*èjè a*). Hij zegt: zo zul je tot de zonen van Israël zeggen: DIE-ER-ZAL-ZIJN (*èjè*) tot u gezonden. (Ex. 3:14)

Hoe deze raadselachtige passage te vertalen en te begrijpen? Het *ego eimi* *hc* (ik ben de zijnde) uit de Septuaginta en het *sum qui sum* uit de Vulgaat zette op het verkeerd been door de deur wagenwijd open te zetten voor een meta- en ontologische duiding. Een eenvoudige, mogelijk lezing vertrekt vanuit de constatering dat Mosjè zijn missie probeert te ontlopen. Zijn inschatting dat Israëlieten de naam van God willen kennen, de naam van Degene die zich a in een *niet-verterende* vlam heeft geopenbaard, voelt aan als een alibi. God a enigszins geïrriteerd: 'Geen smoesjes nu, heb vertrouwen: *ik zal er zijn zoals*

Met dit *futurum* begint de *denaturalisering* van God. De toekomst is open en beantwoordt niet per definitie aan de wetten van de natuur. De vertaling du een *Dasein* (het er zijn) van God in de toekomst, zoals hij er nu is voor Mosjè. God kun je slechts benoemen volgens het ritme van Zijn vrije en singuliere zelfpresentstelling.¹⁷³ Momenten die, zoals we zagen, aanleiding geven tot cc koning, vader, redder en wat dies meer zij.

Maar wat gebeurt er als we er nu eens vanuit gaan dat God *wel* direct op de van Mosjè antwoord geeft. Zijn naam luidt dan: *Ik-zal-er-zijn-zoals-ik-er-za*. Het is een tautologische figuur die duidt op de dynamiek van *Selbt-Entzweit*. Naam manifesteert als een identiteit, die slechts in de vorm van een aporetische verdubbeling uitgedrukt kan worden. Hij is tegelijk bepaaldheid (*Ik zal zijn*) én verschil (*Ik zal zijn zoals ik zal zijn*)¹⁷⁴. Identiteit zonder categorie. Identiteit zonder identificering. Wil God Zijn 'ik' in zijn Naam tot uitdrukking brengen

¹⁷² Deze lezing staat haaks op het beroemde schilderij van Ernst Fuchs, *Mozes voor de braamstruik*. Mozes, reeds gekleed in een priesterlijk gewaad met een kroon op zijn ziet een in dunne straallijntjes getekende eveneens gekroonde, koninklijke godsfiguur. (achtergrond een afbeelding van stad in opbouw of in afbraak. We mogen het laatste den, gezien het boeddha-achtige, betraande gelaat dat tussen de God-Koning in he bos en de Mozes-priester verschijnt. Is het Mozes, treurend om de slachtoffers van Bab duivelse theocratie?

¹⁷³ 'Ich er weise mich, als der ich mich erweisen werde', parafraseert Harmut Gese frac de zich-voor-doende in kairos-momenten van hier en nu. (Geciteerd in Ricoeur en LaC p. 311.)

¹⁷⁴ Voor een grammaticale toelichting op het werkwoord *haja* (zijn) en de verwerking e de zelfuitlegging van de godsnaam, verwijs ik graag naar U. Cassuto (1987). *Comment Exodus*. Jerusalem: Magnus Press, p. 38–39. De uitleg is van belang voor het debat ove ke's onderscheid. Cassuto benadrukt dat het gebruik van *haja* (waarvan *hava* in JHWH afgeleid) het aanwezig zijn op bepaalde plaats en tijd suggereert. De Naam JHWH is vooral in zijn 'rigide', niet inwisselbare betrekkingfunctie.

vervreemdt Hij het onvermijdelijk, juist door de benoeming ervan. De 'ik zeggende' ontsnapt onvermijdelijkerwijs aan het gesproken en benoemde 'ik'. In het gezegde (*le dit*) onttrekt zich het zeggen (*le dire*). Toch komt in het gebeuren van 'zeggen' de singuliere identiteit van de 'zeggende' even aan het licht, en wel als na-ijleffect van zijn ontwijking.¹⁷⁵ Gods *Selbst-Entzweiung* zoals die opdoemt in zijn dubbele zelfaanduiding correspondeert met het moment van *hybriditeit*.

Tenslotte zal het moment van *marginalisering* corresponderen met wat de naam van God genoemd kan worden. De verzen 15 en 16 comprimeren en transformeren het *èjè asjèr èjè* tot de grammaticaal moeilijk herleidbare en in elk geval niet-uitspreekbare naam JHWH. Deze Naam boven alle namen is de 'eigenlijke' Godsnaam, teken van pure en singuliere zelfidentiteit. Als was het om die singulariteit te benadrukken koppelt vers 15 Gods unieke naam aan de unieke eigennamen van de drie vaders. Volgens de befaamde Talmoedische gedachte dat *èlohiem* voor elke zoon van Israël op andere manier dezelfde is.

"Zo zul je zeggen tot de zonen Israëls: DIE-ER-ZAL-ZIJN (*èjè*), de God van uw vaders God van Abraham, God van Isaak en God van Jakob (*elohee avraham, elohee jitschak, elohee jaakov*), heeft mij tot u gezonden (Ex. 3:14-15)."

Ieder wordt in zijn singulariteit gebonden aan Hem die van die singulariteit de bron is.¹⁷⁶ Maar Gods 'dezelfde zijn' laat zich alleen 'zeggen' door het verhuizen van de Naam naar de marges van de taal: JHWH doet van zich spreken op veelvoudige wijze. Hij doet van zich spreken als goddelijke pluraliteit (*èlohiem*). Maar dat wat van zich spreken doet (*JHWH*) laat zich niet in het gezegde vangen.

Conclusie: Mosjè in de spiegel

We lezen in Ex. 2:10: "Ze roept als naam voor hem uit: Mosjè (*Watikra sjemo mosjè*)". Mosjè blijkt daar een naam achterstevoren. *Sjemo-Mosjè* is een spiegelanagram dat de reflectie prikkelt. De dochter van de farao gaf geen eigennaam, maar slechts het

¹⁷⁵ Voor *le dire* et *le dit*, zie: Emmanuel Levinas (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer. We kunnen dit motief de evasiviteit noemen. Als we een zijnde in zijn singuliere on-articuleerbaarheid willen benoemen, zal het ons juist door die benoeming ontsnappen. Michael Theunissen noemde het 'de negatieve ontologie van het midden' (Michael Theunissen, 'Bubbers Negative Ontologie des Zwischen', in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963-1964). Baden-Baden: Karl Alber, 1964, p. 319-330. Ricoeur sprak van de *retrait de l'être de Dieu*. (Paul Ricoeur, *L'unique et le singulier*. Liège/ Bruxelles. Alice Éditions 1999, p.20-21.)

¹⁷⁶ Zo dient Mosjè te spreken als hij zich tot de *zonen van Israël* richt om hen te wijzen op hun individuele geloofsverantwoordelijkheid. Richt hij zich echter tot de *oudsten van Israël*, dan valt de individuele aanspraak weg. De oudsten *representeren* immers Israël als politieke gemeenschap ("Ga heen en verzamel Israëls oudsten; zeg tot hen: DIE-ER-ZAL-ZIJN de God van uw vaders heeft zich aan mij laten zien, de God van Abraham, Isaak en Jakob (...)." (Ex. 3:16)

zelfstandig naamwoord 'zoon' (*mosis*). Die gemankeerde eigennaam wacht een goddelijk tegenbeeld, om het uit zijn conceptuele gevangenschap te bevrijden. Die bevrijding gebeurt bij het brandende braambos, symbool van Gods presence en absentie tegelijk (Ex. 3:4). Mosjè gaat het mirakel van het niet-verterend bekijken en hoort: "Mosjè, Mosjè!" Die goddelijke aanroeping van zijn naam Mosjè zich tot zichzelf bekeren, maakt zijn gemankeerde Egyptische semi-naam tot een volle eigennaam. Mosjè antwoordt eenvoudig *hinneneni* (hier ben ik). Het antwoord is opnieuw een acceptatie vanuit marginaliteit, net als in Midjan aanvaarding van de gastvrijheid. Hier gaat het echter om iets nog gewichtiger: aanvaarding van de profetenroeping, een roeping die van Mosjè ook de aar van zijn singuliere eigenheid vereist.¹⁷⁷ Met het *hinneneni* recht Mosjè zijn rug tegenover zijn Tegenover. In de stem van de Naam die alle namen omvat ze samen te vatten, de godsnaam die zich terugtrekt om ruimte te maken voor die singuliere namen, die spiegel met 'de naam' maakte Mosjè tot Israëls eer: tegelijk grootste profeet.

Chris Doude van Troostwijk

¹⁷⁷ In de godsdienstgeschiedenis gaan bekeringen en roepingen doorgaans gepaard met naamsverandering. Zo niet, hier. De naam Mosjè blijft gehandhaafd, maar verandert van naam (non-rigid designator: uit het water getrokken is immers elk mensenwezen) in een rigid-designator). Terecht schrijft Chouraqui: "Een nieuwe mens wordt geboren, wanneer de Naam zich hem toe-eigent in zijn transcendentie van het Schepper zijn. Hij bevrijdt hem van de beknellende idolatrie, en maakt hem tot een levende replica van JHWH." (Chouraqui,