

ALEX VAN LIGTEN

**BERICHTEN
UIT DE LANDSTREEK
TRACHONITIS**



Studieverlof 2011

Berichten uit de landstreek Trachonitis

4

DeNyl
≈≈≈

VOORWOORD

Het wordt één keer genoemd in de bijbel, in Lucas 3, waar ik in het artikel ‘Ware geschiedenis’ een hele geschiedenisbeschouwing aan ophang. Bij het opsommen van de wereldheersers en hun rijken noemt Lucas ene Philippus, die ‘viervorst over Iturea en het land Trachonitis’ was. Niemand heeft enig idee waar dit land ligt, op een buitenissig in bijbelse aardrijkskunde geïnteresseerde enkeling na. En je hoeft het ook niet te weten, want in het geheel van de bijbelse boodschap doet het er volstrekt niet toe.

De Griekse naam betekent ‘landstreek met een ruwe, steenachtige bodem’.

In een geestelijk Trachonitis heb ik mijn studieperiode doorgebracht. Over de steenachtige, ruwe bodem van mijn weerbarstige denkraam moesten alle woorden, zinnen en gedachten uit de boeken die ik las hun weg vinden. Heb ik dat niet mooi gezegd? Het klopt ook nog. Meestal zeggen wij dat de boeken weerbarstig zijn, dat het studeren de ruwe, steenachtige grond is waarop wij voortploeteren, maar het omgekeerde is het geval.

‘Wat ga je doen?’ vroegen mensen toen de studieperiode dichterbij kwam. Ik had geen idee. Niks vastomlijnds. Geen duidelijke richting met een mooi thema viel er te ontdekken in het ruwe, steenachtige gebied waarvan ik niet eens wist waar het lag. ‘Gewoon, lezen,’ zei ik.

Er lag een stapel boeken die ik om uiteenlopende redenen graag eens goed wilde doorwerken, grotendeels in de rust van mijn huisje aan het Wad, zonder permanente verbinding met het wereldwijde web, zelfs zonder computer. Dat betekent werken volgens de methode die zich in het verleden al vele malen bewezen heeft als de beste om me zaken goed eigen te maken; in een multomapje alles aantekenen wat ik in de boeken de moeite waard vind: zaken waar ik van harte mee instem, andere dingen om mee aan te haal te gaan in het uitwerken van eigen ideeën, weer andere om me tegen af te zetten omdat ik het kul vind.

En alzo geschiedde. Een boek over het leven na de dood, een christelijke theologie van het volk Israël, een biografie van een lang vergeten Duitse ongelovige theologieprofessor, een boek over de joodse geschiedenis, nog een paar over het jodendom, en ter ontspanning o.a. het hilarische boek van de Zweed Jonas Jonasson, De 100-jarige man die uit het raam klom en verdween. Een aanrader. En bovendien nuttig voor de toekomst. Mijn tijd in Sneek heeft me geleerd hoe de tijd omvliegt, dus voor je het weet is het zover. Ik weet dus nu al wat me over 36 jaar te doen staat!

Terug naar de theologische en filosofische lectuur. Een grotere samenhang viel er niet te ontdekken, het ene alles overkoepelende thema diende zich niet aan. Maar samen vormen ze toch een mooie landkaart voor de moeilijk begaanbare landstreek Trachonitis. Dus daarnaar heb ik deze bundeling van de stukjes die ontstonden, genoemd. Zo'n land waarvan je niet weet waar het ligt, is ook passend bij wat je, juist door het goede studeren, moet erkennen niet te weten. De Amerikaanse theoloog Paul van Buren, wiens boek *A Christian Theology of the People Israel* het pièce de résistance van dit studieverlof vormde, schrijft: 'Omdat de kerk allesbehalve onfeilbaar is, kan ze dwalen – zoals ze maar al te vaak ook heeft gedaan. Ze moet zich daarom voortdurend afvragen hoe ze onderweg is, waarheen ze gaat, of de richting klopt met Gods aanwijzingen. Theologie is voor de kerk haar zelfkritisch onderzoek. Theologie stelt vragen.'

En John Gray (de auteur van het boek over het menselijk streven naar onsterfelijkheid) zegt over de wetenschap: 'In plaats van de wetenschap op te vatten als een zoektocht naar weten, kunnen we haar beter beschouwen als een instrument dat mensen gebruiken om zich te handhaven in een wereld die ze nooit zullen begrijpen.'

Na Gray las ik een kostelijk boek van Salomon Kroonenberg dat als titel heeft: 'Waarom de hel naar zwavel stinkt'. Kroonenberg gaat bij de klassieke auteurs (vooral Homerus en Dante) te rade wat ze hebben geschreven over de hel en onderzoekt dan als een fundamentalist zo letterlijk waar ze de toegang tot hel hebben gelocaliseerd. Hij verweeft dat met prachtige beschouwingen en verhalen uit zijn vakgebied, de geologie. Het slot van zijn boek is zowel geestig als indrukwekkend. Als hij zichzelf voorstelt hoe hij vanuit het binnenste der aarde naar de oppervlakte reist (en rijst), dan blijkt dat alles meer en meer chaotisch en angstwekkend wordt naarmate hij het aardoppervlak nadert, om tenslotte vast te stellen

dat, als er al sprake is van een hel, deze óp aarde gevonden wordt. Hij is nog pas net zo oud als ik, maar waarlijk een wijze, deze Salomon. Toen ik deze beide boeken achter de kiezen had, was ik blij dat ik geen thema hoefde te vinden van mezelf. Stel je voor, dan had dit verslag nu ‘De dood en de hel’ geheten.

Na het lezen werd het hoog tijd voor wat degelijk handwerk. Een artikel van Rosenzweig lag al langere tijd te wachten op nadere bestudering, en, net als in de dagen toen ik zijn Stern der Erlösung probeerde te bevatten door het te vertalen, zat ik ook nu weer met een Rosenzweigtekst, blanco blaadjes en Duitse woordenboeken (de recente Van Dale D-N en een Koenen-Endepols Duitsch-Nederlandsch uit 1921 voor de inmiddels in onbruik geraakte woorden) aan mijn schrijftafel.

Na de berichten uit rotsachtig gebied die hier verzameld zijn, niet objectieve, maar sterk geïnterpreteerde, deels ook persoonlijke reacties op het gelezene, volgt de vertaling van Rosenzweigs oudste joodse essay. Dat is ook in vertaling taaie kost. Daarom wordt het uitvoerig in- en uitgeleid. Voor al het nu volgende geldt: als je hele stukken overslaat en alleen de krenten zoekt in deze pap, is het ook goed. Om het ene onderdeel te snappen, hoef je het andere niet gelezen te hebben.

De foto op de titelpagina is gemaakt door Rob Treep in ons aardse Trachonitis van begin augustus in de Yorkshire Dales.

Wierum, Salita dei frati, eind oktober 2011

HET DENKEN, DE TIJD EN VOORAL DE DOOD

DENKEN

‘Studeren in je eentje is gevaarlijk,’ zegt de Talmoed. Je moet een leraar zoeken, vonden de oude rabbijnen, samen met collega’s studeren, je opgedane kennis delen met leerlingen. Je hebt minstens één, liefst een paar anderen nodig om je studie-ervaringen aan te toetsen, en vooral om weerwerk te krijgen als je er een wat al te groot gelijk op na dreigt te gaan houden.

Vandaar was het goed dat er in de verlofperiode 1. een Breukelman-studiedag was, onder andere over Israël als volk, land en staat, en 2. de Olterterper Kring over Rosenzweig. Aan de eerste nam ik deel als consument, de laatste moest ik samen met Adri Sevenster voorbereiden en inleiden.

Maar tijdens de stille uren van lezen en het verwerken van het gelezene was het toch alsof ik niet alleen studeerde. Ik werd niet louter bevestigd in wat ik toch al dacht. Het stond er soms haaks op, ik maakte me druk over de onzin die er soms tussen zat, ik kwam ook tot nieuwe inzichten en ging uitvoerig in discussie met de schrijvers van de boeken. Gaandeweg leek het alsof ik nieuw leerde denken. Die term ontleen ik aan Franz Rosenzweig, die ‘das neue Denken’ introduceerde voor zijn nieuwe wijze van filosoferen. Zijn hoogte en diepte bereik ik bij lange na niet, maar ik merk wel dat ik door het studeren weer op scherp kom te staan. Dagelijkse fitnessoefeningen voor de hersenen zijn het. Ik word er alerter van, lees sneller en ben trouwens ook sneller klaar met wat ik lees en hoor. Er waren boeken bij die bepalend zullen zijn voor hoe ik denk en wat ik er aan (eigen)wijsheden uitkraam.

TIJD

Je ervaart in zo’n periode de tijd anders dan anders. Het tijdstip van de dag is alleen van belang om in de gaten te houden voor de boodschappen. De

agenda blijft grotendeels leeg en – een fenomeen dat mensen met veel vrije tijd zullen herkennen – de afspraken die er wel in staan, worden soms vergeten! Wie niet bij zijn agenda leeft (of erdoor geleefd wordt) ontwent ook er dagelijks in te kijken.

Dat er niemand op je zit te wachten (na je belofte ‘Ik ben dan-en-dan zo-en-zo laat bij u’), is een heilzame, want relativerende ervaring van de eigen belangrijkheid.

Je blijkt dan overal rustig de tijd voor te hebben. Het in elkaar zetten van een Ikea-achtig kastje bijvoorbeeld hoeft niet meer ergens tussen gepropt te worden, zodat het irritatie veroorzaakt. In het reguliere bestaan schat ik dan namelijk vakkundig in dat ik zo’n klusje in een uur kan klaren, zodat ik mijn middagbezoekjes er nog achteraan kan doen, maar dat uurtje blijkt dan een miscalculatie van jewelste en dus kom ik klem te zitten tussen mijn muur van afspraken en het kastje.

DOOD

Tevens merkte ik iets, dat tijdens eerdere periodes van verlof ook wel aan de orde geweest was, maar nu anders. Misschien omdat het de laatste keer is voor het permanente verlof dat volgend jaar na mijn 65^e aanbreekt. Of misschien is het lezen over de dood wel iets waar je een ander soort aandacht voor krijgt als de eigen levensjaren voortschrijden. Toen ik dertig was of veertig, dacht ik er, bij wijsheden over het levenseinde, eerder aan of ze de moeite waard zouden zijn voor mijn doelgroep, de gemeente dus, dan dat ik het op mijzelf betrok.

Nu merkte ik dat ik zelf in het geding was. Ik las als een van de eerste boeken in de verloftijd Het onsterfelijkheidscomité van John Gray. Hij behandelt de vraag waarom de mensen, zowel in de tijd dat de godsdienst allesbepalend was voor het denken als daarna, toen de wetenschap het denken bepaalde, altijd maar bezig zijn met het hiernamaals, het voortbestaan van de eigen persoonlijkheid na het leven. Hij vertelt dingen die ik niet wist: bijvoorbeeld dat het spiritisme, het willen oproepen van gestorvenen, is voortgekomen uit een zuiver wetenschappelijk verlangen, namelijk om feitelijk aan te tonen dat de menselijke persoonlijkheid voortleeft na het aardse bestaan. Ik dacht altijd dat het een zweverige hobby was van excentrieke figuren, maar dat is niet het geval. De eerste pogingen om in contact te komen met gestorvenen kwam van geleerden die bewijzen

zochten voor hun vermoeden dat er meer was dan alleen dit aardse leven. Een van hen, Henry Sidgwick, een vooraanstaand ethicus, maakte er zelfs zijn hele levenswerk van afhankelijk: ‘Alle ethiek is zinloos als er na de dood niets is,’ zei hij. Veel seances leverden geschreven mededelingen op uit de andere wereld, bedoeld om een wetenschappelijk bewijs te leveren, maar helaas van een kwaliteit die zo multi-interpretabel was dat er weinig, nee, niets uit kon worden opgemaakt.

In de Sovjet-Unie ontstond al in de eerste jaren nadat de communisten de macht hadden gegrepen een wetenschappelijke richting (belichaamd in het Onsterfelijkheidscomité waarnaar het boek genoemd is) die tot doel had de mens zodanig te verbeteren dat het sterven zou worden uitgebannen. De mens was een machine waarvan oude, niet meer functionerende onderdelen moesten kunnen worden vervangen. Het balsemen en in goede staat houden van Lenin was mede ingegeven door de overtuiging dat vervangende onderdelen ooit weer voor een opnieuw levende Wladimir Uljanov zouden kunnen zorgen. Overtuigend is Gray in zijn constatering dat de communisten niet zomaar een nieuw politiek en economisch systeem wilden vestigen, maar een nieuwe mens wilden creëren. Het bolsjewisme was van meet af aan een moderne herleving van het gnosticisme, een van de mysteriegodsdiensdiensten van de antieke wereld. Een geloof dus, als wetenschap vermomd¹. ‘Het is onze rechtmatige erfenis,’ zo formuleerde Alan Harrington het, ‘de status van goden te verwerven.’

Om dit te bereiken was het nodig (of op zijn minst, in de ogen van de machthebbers, geen ramp) dat de onverbeterlijke mensen-exemplaren in de Goelag verdwenen of geëxecuteerd werden. Afgrijselijk zijn de details van de martelmethoden die Gray aan deze zwartste zijde van het systeem wijdt.

Ook van belang is Gray’s kijk op de weerstand die Darwin ondervond met zijn evolutietheorie. Hij was geen gevaar voor de godsdienst vanwege het scheppingsverhaal, zegt Gray, want eeuwen vóór Darwin had de kerkvader Augustinus al gewaarschuwd tegen een al te letterlijke opvatting van de Genesis-verhalen. Dus wat de schepping betrof, werden alleen de meest fundamentalistisch denkenden (die dus de woorden van de kerkvader in de wind slaan) in hun scheppingsvoorstelling geschokt. De wezenlijke weerstand tegen Darwin zat hem hierin dat de evolutietheorie en de daarin

¹ De eerste die op het religieuze karakter van het communisme wees en tevens de totalitaire toekomst ervan voorspelde, was (al in 1841) Heinrich Heine, aan wie Marx trouwens ook de uitspraak over de godsdienst als opium van het volk ontleende.

gedefinieerde positie van de mens als onderdeel van het dierenrijk, het vooruitzicht gaf op een definitieve sterfelijkheid. Daar gaan we met het geloof in het hiernamaals, dachten de kerkleiders en de theologen.

Over wetenschap en religie zegt Gray waardevolle dingen. In mijn voorwoord al geciteerd: ‘In plaats van de wetenschap op te vatten als een zoektocht naar weten, kunnen we haar beter beschouwen als een instrument dat mensen gebruiken om zich te handhaven in een wereld die ze nooit zullen begrijpen.’ Amen, zet de stille lezer aan het Wad daarnaast met potlood in de kantlijn.

Evenzo bij de zin: ‘Religies zijn evenmin samengesteld uit overtuigingen als poëzie bestaat uit argumenten.’

Aan het eind van zijn boek vat Gray deze menselijke maat der dingen samen: we leven dus in een wereld die we nooit zullen begrijpen; wat we geloven heeft met overtuigingen niet veel te maken, maar wordt beïnvloed door een scala van andere invloeden; en in onze kijk op het mensenleven en de wereld moeten we de illusie nu toch eens uit het hoofd zetten dat alles maakbaar is, tot en met het eindeloos voortduren van ons eigen bestaan. Hij merkt op hoe mensen geneigd zijn om met een zware ziekte of het naderende levenseinde de strijd aan te gaan. ‘Deze strijd kon je niet winnen’, staat er dan in rouwadvertenties. Waarom, stelt hij voor, zouden we het sterven niet kunnen beschouwen zoals de Hongaarse dichterschrijver György Faludy erover spreekt, wanneer hij, ontsnapt aan het door de nazi’s bezette Parijs, aankomt in Casablanca en daar de lucht van sterfelijkheid opsnuift:

‘ Al toen ik nog in de haven was, had ik de lichte, kokette, bijna obscene geur van verrotting waargenomen die de stad uitwasemde. Deze had niets onaangenaams, niets weerzinwekkends, maar riep juist het aromatische, vochtige en mystieke op van herfstbladeren die vergaan.’

‘In deze stad, dacht ik bij mijzelf, zit de dood bij ieder feestmaal aan tussen de gasten en ligt bij de geliefden in bed. [...] Hier wordt hij niet beschouwd als een hinderlaag die intelligente mensen moeten zien te vermijden. Hier leeft men niet in de verwachting honderd te worden en hoopt men ook niet door te leven tot zijn vijfhonderdste. Hier zal niemand als hij vijftig is zijn haar en baard verven, iedere ochtend gymnastiek met gewichten doen om fit te blijven. Hier is de dood een welkome gast aan de vriendentafel, en als hij op de rand van het bed der geliefden gaat zitten, doet hij dat alleen om hen te inspireren tot zelfs nog hartstochtelijker omhelzingen.’

En dan komen prachtige zinnen, die na Faludy alleen nog geëvenaard worden door Jacques Brel in de openingszin van ‘Les Marquises’:
 ‘Ils parlent de la mort comme tu parles d’un fruit’ –
 ‘ze praten hier over de dood zoals jij het over fruit hebt’.
 ‘Hier hebben de mensen de geur van bederf geaccepteerd en in plaats van hun neus dicht te knijpen, trekken ze hun conclusies en leven intenser, gulziger maar desondanks kalmer. Ze verzetten zich niet tegen de dood omdat ze weten dat ze gedoemd zijn te verliezen. Ze hoeven geen vriendschap met de dood te sluiten omdat ze nooit ruzie met hem hebben gemaakt en ze hoeven geen vrome leugens van hun doktoren te verlangen omdat ze niet bang zijn om te sterven. Jong zien ze de dood moedig recht in het gelaat; oud lopen ze langzaam en waardig naar het graf, alsof het een gemakkelijke leunstoel is om in te rusten’
 Het leven is vaak een strijd, maar de dood, tenminste als die komt aan het einde van een leven van fatsoenlijke lengte, kun je ook tegemoet treden met een rustig, kalme moed.

Ergens in het boek staat ook de opmerking dat de mens zichzelf niet gestorven kan denken. Ook Rosenzweig heeft dat beweerd, en Harry Mulisch kon eveneens met de hem eigen plechtige parmantigheid zeggen dat het immers altijd de anderen zijn die sterven. Dat is onze menselijke ervaring. Juist.
 Of toch niet helemaal?

DOODGAAN

Aan het eigen sterven denken we allemaal wel eens. Maar dan hypothetisch, kort, snel, stiekem. Je weet dat het er eens van zal komen. We zeggen tegen terminale vrienden zelfs dingen als ‘Wanneer ik straks onder een auto kom, ben ik eerder dood dan jij’, maar dat bedoelen we zuiver theoretisch.
 Aan de eigen dood weigeren we de toegang. Wat me heel terecht lijkt, want anders verval je in een doodsverlangen. Dat komt wel voor, en lang niet altijd als pathologisch fenomeen, bij mensen in de laatste fase van het leven, maar helaas ook eerder, bij mensen die, voor ons onhoudbaar, zelf het leven beëindigen.

We gaan krampachtig met de dood om. Het wordt een ‘hij’, een iemand van mythische proporties. Magere Hein, de Man met de zeis, met wie we de strijd aangaan, die strijd die we dus niet kunnen winnen.

Wij weigeren, je ziet het aan de ook buiten de traditionele godsdiensten optredende pogingen om hem in te dammen, zoals bij de negentiende-eeuwse Engelse spiritisten en de twintigste-eeuwse Russische wetenschappers, de dood als onvermijdelijk te erkennen, even onvermijdelijk als, laten we zeggen, het weer. Alhoewel: zelfs het weer is onderhevig aan onze maakbaarheidszucht – zie de sterke wil om ook het klimaat te zien als product van menselijk handelen en dus tot iets dat door ons te reguleren valt. Alleen zegt er (nog) niemand als hij kletsnat thuiskomt: ‘Deze strijd kon ik niet winnen.’

Voor de zekerheid nog eens: dit gaat allemaal over het min of meer gewone doodgaan, d.w.z. na een redelijk gezond en goed leven van enigszins normale lengte, vanaf een jaar of zestig dus. Als het leven nog niet voldragen is, maar er komt een eind aan door de stommiteit van anderen of door geweld en armoede, dan is dat onverteerbaar. Maar na zestig, vooruit zeventig jaar, is het voor nabestaanden nog wel te vroeg, maar als je dat gehaald hebt, mag je zelf toch niet mopperen.

DOOD ZIJN

Kan niemand de eigen dood denken? Veel mensen kennen wel de ervaring dat je jezelf dood weet na het verlies van een geliefde. Toen mijn vader (te vroeg) gestorven was, weet ik nog hoe ik weliswaar at en dronk, naar school ging en voetbalde, maar me niet van deze wereld wist. Sterke identificatie met mijn lieve dode vader. Later, bij een van mijn beste vrienden hetzelfde. Als je meer bij de dode leeft dan bij de levenden, dan verblijf je zelf ook ongeveer in het dodenrijk.

Ik kan mezelf wel dood denken, me voorstellen dat ik er niet meer ben. Ooit heb ik gedroomd dat ik stierf. Ik hoorde hoe mijn beide zonen, die toen nog kleine jongens waren, hun zusjes waren er nog niet eens, als volwassen mannen bij mijn sterfbed stonden te praten.

Was dat eng? Moest ik een verwijsbriefje voor de zielknijper bij de dokter halen? Welnee, het effect van de droom was dat ik het eigen doodgaan en dood zijn kon relativeren, en dat het denken aan de eigen dood, mij

voorstellen dood te zijn, een eerder kalmerende werking had dan een angstwekkende. Meer de leunstoelervaring dan die van de aan te binden strijd.

Dat kan ik wel gebruiken, want ook ik ben, als 21^e-eeuwer, besmet met het idee van de maakbaarheid. Alles willen en kunnen controleren, beheersen en plooiën naar de eigen wil – daarbij past de dood niet, evenmin als andere onvermijdelijkheden. We zien, op tv en in advertenties wat er aan de dood vooraf gaat aan ontkenningsspogingen van het eigen verval en de sterfelijkheid: het haar verven, de huid glad laten trekken of volspuiten, fanatiek fitnessen, jeugdig doen en van het pensioentje kleding kopen die meer bij de leeftijdscategorie van de kleinkinderen past dan bij de eigen.

Misschien ben je daar wat minder gevoelig voor als je leeft met goede zin voor betrekkelijkheid, ook die van je eigen bestaan. Mijn dood is niet absoluut. Mijn leven trouwens ook niet. Je wordt geboren. Je treft jezelf bij het tot bewustzijn komen in je jonge jaren ergens aan op een plekje op de wereld en op een punt in de geschiedenis. Je draait een tijdlang mee. Je doet je best om er wat van te maken en je hebt, als het je gegeven is, enige invloed ten goede op het leven van een paar anderen. Dan word je oud. Je bijdrage en de noodzaak van je aanwezigheid loopt terug, en, opnieuw: als het je gegeven is, krijg je de tijd dat je al je eigen belangrijke dingen leert in al hun betrekkelijkheid te zien.

Ik herinner me van een paar jaar geleden een gesprek met mijn kinderen. Het was kerstmis, we zaten allemaal samen rond de tafel, en het ging over hoezeer of hoe weinig mensen ‘nodig’ zijn. Ik stelde dat ik nergens meer voor nodig was: niet biologisch, want ik had me aanvaardbaar voortgeplant, niet als opvoeder en verzorger, want ik had geen jonge kinderen meer voor wie ik verantwoordelijk was en die op mijn zorg moesten kunnen rekenen, niet economisch omdat ze zich alle vier inmiddels goed konden redden. ‘Alleen financieel kom ik nog wel van pas,’ zei ik, denkend aan wat ik ze zo nu en dan toestopte. Nu zijn het domineeskinderen, die van mij, en dat maakt dat ze bij zaken van dood en leven een wat andere houding hebben ontwikkeld dan anderen, met de verhalen over doodgaan en begraven die er via het werk van hun vader binnenkwamen. Dus toen een van hen reageerde met: ‘Misschien komt het ons financieel wel veel beter van pas wanneer je er niet meer bent, dan wanneer wij af en toe wat van je krijgen’, zag ik de anderen dat met enig

instemmend geknik begroeten. Zo was het. Maar vervolgens besloten ze dat ik toch nog wat mocht blijven. Voor de gezelligheid.

RELATIVERING

Humor is de relativerende kracht die absolute overtuigingen en emoties terugbrengt tot hun juiste proporties. En het maakt ook duidelijk hoe we bij het denken aan de dood altijd bezig zijn met de prioriteiten van het leven. Zoals in de grap die Max Tailleure vertelde:

Moos, winkelman in garen en band, ligt op zijn sterfbed. Zijn familie staat om hem heen. ‘Zijn ze er allemaal, Saar?’ vraagt de stervende met zwakke stem en gesloten ogen aan zijn vrouw. ‘Ja Moos, ze zijn er allemaal.’ Hij gaat het rijtje langs: ‘Ben jij er, Rivka?’ Ja vader, ik ben er.’ ‘En je man, Jacob?’ Ja, Jacob is er ook. ‘En Samuël?’ ‘Ja vader,’ en ook Samuëls vrouw is er.

Zo noemt hij ze stuk voor stuk bij name, als een oude Israëlitische aartsvader, tot aan de jongste. In de kamer is licht snikken te horen. ‘En ben jij er, Benjamin?’ ‘Ja vader.’ ‘En Deborah je vriendin, is die er ook?’ ‘Ja vader.’

Dan richt de stervende zich op, opent de ogen en spreekt met stemverheffing: ‘En wie past er dan op de winkel?!’

WARE GESCHIEDENIS

HISTORISCHE TRIOMF

Ik begin aan dit verhaal op de dag dat alle nieuwsberichten melden dat het Nederlandse honkbalteam geschiedenis heeft geschreven door in Cuba wereldkampioen te worden.

Ik hoor en lees het met een mengeling van ergernis en meewarigheid. ‘Geschiedenis geschreven’, dat hebben Alexander de Grote, Julius Caesar en nog wat van die types met grote naamsbekendheid, evenals mensen die we niet bij name kennen, zoals bijvoorbeeld de moeders van de stadstaat Sparta, de scheepslieden van de ontdekkingsreizigers of de mannen en jongens die als onbekende soldaten in de oorlogen bij miljoenen stierven. Hun bestaan wordt niet alleen via geschiedenisboeken onthouden, maar het heeft de tijd waarin het gebeurde, en de tijd erna, definitief beïnvloed. Om geschiedenis te worden is een minimale voorwaarde dat gebeurtenissen van bepalende invloed zijn. Of winnende honkbalteams daaraan voldoen is niet eens de vraag. Nee dus. Overigens: van harte, jongens!

Over gebeurtenissen uit het verre verleden en hun wereldhistorisch effect, zijn de kenners het ruwweg meestal wel eens. Anders is het wanneer het gaat over het recente verleden of de huidige tijd.

Met de kortademigheid van onze tegenwoordige tijd roepen we niet alleen wereldkampioen wordende sportteams tot historische fenomenen uit, maar ook zaken die weliswaar in onze dagen als uitermate belangrijk worden gevonden, maar waarvan het nog maar de vraag is of het zich vast zal zetten in het bewustzijn, de herinnering van de later levenden. Het begrip geschiedenis devalueert wel zeer, wanneer, zoals ik laatst op de autoradio hoorde, aan een veelbelovende jonge rapper wordt gevraagd ‘hoe hij de geschiedenis wil ingaan.’ De vrije pers is een groot goed, maar een soort keurmerk voor interviewers zou niet gek zijn. Natuurlijk treft ook de ondervraagden enige blaam. Zo’n over het paard getilde rap-jongen kun je het natuurlijk niet aanrekenen, maar waarom is er niemand die op de vraag hoe hij of zij later in de herinnering wil voortleven, schamper lacht en de neus ophaalt, of als antwoord geeft: ‘Helemaal niet!’?

TOT WANNEER HET GESCHIEDENIS HEET

Volgens velen behoren ook de gebeurtenissen van vorig jaar en gisteren tot de geschiedenis, maar dat is mij te hijgerig. Alsof je een landkaart tekent van het landschap waar je in staat. Dan mis je het overzicht. Om dingen goed te kunnen beschrijven, moet je er van enige afstand naar kunnen kijken. Ik weet nog hoe verbaasd ik op school was, toen we bij onze drie dikke geschiedenisboeken, van de oudheid tot en met de tweede wereldoorlog, een soort bijsluiter kregen met de geschiedenis van 1945 tot 1965. Niet dat daar zoveel onbelangrijke(re) gebeurtenissen in stonden dan in de andere delen over Franse Lodewijken of de Nederlandse handelsgeest in de Gouden Eeuw, maar ik vond het een desavouering van het woord geschiedenis. Tot de geschiedenis behoren die zaken, dacht ik toen en ik denk het nog steeds, die minstens een aantal decennia achter ons liggen, zodat het belang ervan enigszins kan worden ingeschat, beter dan wanneer je er pal bovenop staat, er zelf onderdeel van uitmaakt.

De dingen die nu gebeuren, maken indruk op ons, hebben ook stellig hun invloed, maar of dat ook in de verdere toekomst het geval zal zijn is een vraag die wij als directe participanten niet kunnen beantwoorden. De moord op Kennedy, het aftreden van Nixon en de val van de Berlijnse muur waren voor ons als tijdgenoten historische gebeurtenissen, maar of ze dat zullen blijven weten wij niet. Dat hangt af van het vervolg van de gebeurtenissen. Misschien wordt dat alles ooit samengevat in iets als: ‘De tweede helft van de twintigste eeuw werd gekenmerkt door de strijd om de macht tussen de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie in de zogeheten Koude Oorlog. Aan het eind van de eeuw raakte de Sovjet-Unie in verval en werd ontbonden, terwijl de Verenigde Staten aan interne verwarring ten prooi raakten door een verloren oorlog overzee, de moord op een president en zijn wegens wangedrag aangeklaagde opvolgers.’

BEWEGENDE BEELDEN

Onze kijk op het begrip geschiedenis wordt voorts nog door iets gevormd waarvan we nu nog niet weten hoe bepalend het in de toekomst zal zijn: het

bewegende beeld. Neem het tv-programma ‘Andere tijden’. Bijna altijd de moeite van het bekijken waard, want er wordt op een verantwoorde wijze verhaal en vorm gegeven aan onderwerpen uit het recente en verdere verleden. Er is echter één grote beperking in de onderwerpen: alleen die zaken komen aan de orde waar bewegende beelden van bestaan. Wat niet op film staat leent zich niet voor het programma. Dus de andere tijden die we krijgen voorgeschoteld zijn door een ernstige voorselectie gekomen, terwijl veel tijden die nóg anders zijn, niet gebeurd lijken te zijn omdat er geen appetijtelijk materiaal van is. Daardoor worden de geschiedschrijvers van de omroep gedwongen tot het maken van draken als ‘Andere tijden sport’, waarin geleuter over Ajax-Liverpool in de mist de plaats inneemt van mogelijk invloedrijkere gebeurtenissen.

Ook de aanslagen op de Twin Towers en het Pentagon ² zijn een voorbeeld van de sterke invloed van film en tv. De afschuw over de aanslagen kreeg extra dimensie door het feit dat we alles met eigen ogen konden (en in de jaarlijkse gedachtenweken telkens opnieuw kunnen) zien: de uit de torens springende mensen, de brandweerlieden, de instortingen, de stofwolken, de puinhopen. Maar het zou kunnen (wij zullen dat nooit weten, maar onze kleinkinderen te zijner tijd wel), dat de afschuw over zo’n aanslag in wat wij beschouwden als vreedestijd, in de toekomst flink gerelativeerd wordt door het niet al te indrukwekkende aantal slachtoffers (afgezet tegen andere geweld-gerelateerde rampen), de uitwerking die het op het vervolg van de mensengeschiedenis zal hebben (of juist helemaal niet). Mijn punt is niet dat de zaken die zich afspelen op zich van weinig of geen belang zijn, maar dat wij het als direct-betrokkenen niet goed kunnen beoordelen. We kunnen dat niet en we moeten het niet willen. We moeten zeker niet doen alsof we het wéten door bij het minste of geringste uit te roepen dat we ‘hier een historisch moment beleven’. Geschiedenis moet rijpen. Maar wij willen hypen.

Hoe het ons voorgeschotelde beeld de geschiedenis al daadwerkelijk vervormd heeft, blijkt uit Eisensteins film *Pantserkruiser Potemkin*. Jan

² Terzijde: waar komt toch de debiele neiging vandaan om het over ‘Nine eleven’ te hebben? Is naïperij van Amerikanen nou nog steeds zo interessant? Dan moeten we ook ‘dubbeljoe dubbeljoe toe’ zeggen als we het over de Tweede Wereldoorlog hebben, want uit die tijd stamt het irritante Nederlandse imitatiegedrag van Amerika. ‘Hollekost’ zeggen als je de Europese moord op het joodse volk bedoelt, terwijl het uit het Grieks stammende woord precies zo dient te worden uitgesproken als je het schrijft: holocaust. Maar ja, een hele generatie denkt ook al (dankzij de slaatjes in eettentent) dat de grote Romeinse veldheer Siezer heette (en dankzij tv-series) de grootste Griekse held Hurkjoelies.

Brokken vertelt in zijn mooie boek *Baltische zielen* hoe Eisenstein de demonstratie van arbeiders en zeelieden van de kaden langs de zee verplaatst naar de witte trappen van Odessa ‘waar het bloed beter oogde en de symboliek zwaarder was: nodeloos vermoorde armelui op de treden van de burgerij.’ Eisenstein achtte de historische gegevens zelf bekend genoeg en wilde in zijn film eigen associaties laten zien en zijn visuele commentaar op de gebeurtenissen leveren, zoals hij zelf later schreef. Maar door zijn films worden de revoluties van 1905 en 1917 voor altijd voorgesteld zoals hij ze heeft laten zien. Want ook in zijn film *Oktober* past hij de bestorming in 1917 van het Winterpaleis in Sint-Petersburg (die ’s nachts door een paar honderd man via een van de zijtrappen plaats had gehad) aan; dat brengen de eisen van effecten en de technische beperkingen van het filmen mee. Dus het werd (en zo heeft het zich in het collectieve geheugen vastgezet) een massale bestorming overdag over de middelste brede trap³.

DÉ GESCHIEDENIS

Er zijn vele geschiedenissen en toch is er maar één grote geschiedenis. ‘De geschiedenis der mensheid’ is een begrip zo weids dat het onmogelijk alles kan bevatten. Geschiedwerken die zo heten omvatten minstens twintig delen, en blijken toch onderverdeeld te zijn in kleinere geschiedenissen, van landen, stromingen, godsdiensten en kunstvormen. Het beste kun je het ook tot je nemen en tot je door laten dringen in kleinere gehelen. In verhalen die voldoen aan de eis van historisch verantwoord zijn, en die weergeven wat er toen-en-toen gebeurd is. De aanpak in de boeken van Geert Mak is een goed voorbeeld van het aanschouwelijk en begrijpelijk maken van het verleden. Persoonlijke geschiedenissen die worden ingeweven in een groter geheel. De meesterverteller Amos Oz weet de geschiedenis van het ontstaan van de staat Israël te koppelen en te verhelderen aan die van zijn eigen familie,

³ Brokken vertelt ook hoe Eisenstein voor de paar honderd originele bestormers vijfduizend figuranten liet optrommelen, veteranen van de burgeroorlog, die hun eigen wapens mét munitie meenamen. Daarmee vuurden ze tijdens het filmen, zodat er tijdens de opnamen méér gewonden vielen dan bij de echte bestorming. In zijn memoires schrijft Eisenstein niet zonder zelfspot dat de bejaarde conciërge opmerkt, nadat hij de glasscherven bijeen heeft geveegd: ‘De eerste keer dat jullie het paleis innamen, waren jullie een stuk voorzichtiger.’

zijn jeugd in Jeruzalem, de verhouding van zijn volks- en lotgenoten tot de westerse wereld, de Arabieren en elkaar.

Geschiedenis vertellen is altijd: geschiedenis interpreteren. Dat kan niet anders, maar er is natuurlijk wel verschil tussen betrouwbare en niet betrouwbare interpretatie. Gepsychologiseer over historische personen en hun motieven doet het aardig in een goedgeschreven roman, maar is geen teken van historische kracht. Met geraadpleegde bronnen is het ook uitkijken, zeker in ons internet-tijdperk.

VOODOO-GESCHIEDENIS

De Engelse journalist David Aaronovitch schreef een gedegen, intrigerend en geestig boek over de samenzweringstheorieën die bij veel grote schokkende gebeurtenissen de ronde doen: o.a. de moord op Kennedy, de vermeende moord op Marilyn Monroe, de Japanse aanval op Pearl Harbour en de aanslagen van 11 september 2001. Hij stelt bij al die gebeurtenissen de vraag of het überhaupt wel kán, samenzweringen op touw zetten waar honderden, zo niet duizenden mensen bij betrokken moeten zijn, zowel bij de voorbereiding als de uitvoering ervan. Die dan alle tijd daarna stuk voor stuk hun mond moeten weten te houden, nooit doorslaan of er proberen geldelijk voordeel uit te halen. Zelfs het enceneren van een eenzijdig auto-ongeluk zou zoveel mankracht en precisie vragen dat het toch echt aannemelijker is dat Lady Di in Parijs omkwam ten gevolge van een noodlottig ongeluk dan dat er een team achter zat van met de geheime dienst konkelende leden van het Engelse koningshuis.

Maar Aaronovitch legt ook de vinger bij een andere ontwikkeling, namelijk dat de geschiedenis op onderdelen veranderd wordt door de invloed van in de moderne media rondgaande berichten. Pseudo-wetenschappers, en trouwens ook wel echte wetenschappers, poneren een theorie, bijvoorbeeld die van de betrokkenheid van de Amerikaanse regering bij de aanslagen op de Twin Towers. Dat trekt de aandacht op tv en op een hele ris internetsites, er worden documentaires over gemaakt, er komen boeken achteraan die laten zien dat het complot nog veel erger is dan gedacht werd (de CIA is er bijvoorbeeld bij betrokken, of de maffia heeft alles meegefinancierd). En de schrijvers van de boeken verwijzen naar de documentaires (die ze zelf gevoed hebben) alsof dat onafhankelijke

bronnen zijn. Na verloop van tijd denken de eenvoudige surfer achter zijn scherm, de nieuwsgierige kijker naar Discovery Channel en de argeloze lezer van zijn weekblad, dat het allemaal toch wel zo moet zijn gebeurd als hier wordt voorgeschoteld. Of dat er minstens wel iets van waar moet zijn, want, en dat geldt niet alleen voor New Yorkse WTC-torens, waar rook is, daar is ook vuur. ‘Hoe complottheorieën de moderne geschiedenis herschrijven’, luidt de ondertitel van Aaronovitch’ boek. Maar de titel laat er geen misverstand over bestaan wat hij zelf denkt: het zijn Voodoo Histories, bezwerende, magische verhalen voor mensen die maar al te graag in enge dingen geloven, en er dan zó in geloven dat het nog waar lijkt te zijn ook!

Het vervelende is natuurlijk dat er wel degelijk wordt samengezworen, ook door voor fatsoenlijk versleten regeringen. Naast de CIA en de maffia staat, vooral voor raadselachtige gebeurtenissen uit het verleden, het Vaticaan in de top-drie van notoire samenzweerders. Wie kan met zekerheid zeggen dat de verdenkingen volledig onterecht zijn? Van de beste samenzweringen zullen we ook nog eens nooit het bestaan weten, want die zijn geslaagd in hun doel om geheim te blijven. Soms komen er wel duistere deals en intriges aan het licht: de val van Allende in Chili bijvoorbeeld en het aan de macht brengen van Pinochet was een door de Amerikaanse regering bekookstoufde en door de CIA ondersteunde actie. Dat vermoeden was er al toen het net gebeurd was en het werd door latere onderzoekingen bevestigd.

OVERBECK

Een even heldere als bijzondere kijk op het begrip geschiedenis vond ik bij een bijna vergeten dwarsligger, de Duitse geleerde Franz Overbeck (1837-1905). Na zijn studie theologie werd hij professor in de kerkgeschiedenis in Basel, waar Nietzsche zijn buurman werd. Ze sloten vriendschap en hebben elkaar sterk beïnvloed.

Overbeck had bewust positie gekozen als buitenstaander: een theoloog die de theologie in de loop van zijn leven steeds meer een parasiet van de wetenschap vond, een opleider van predikanten die zelf buiten geloof en kerk stond. Hij kon zijn studenten alle facetten van de kerkgeschiedenis leren, maar voor hun geloofsinhoud moesten ze niet bij hem zijn. Mooi van zo’n theologiefaculteit die toch tal van verbindingen had met de kerk en de

christelijke Zwitserse natie, dat ze deze geleerde zonder blikken of blozen meer dan drie decennia met waardering zijn goede werk hebben laten doen. Overbeck zelf vond het wel in toenemende mate moeilijk, deze positie ten dienste van een kerk waar hij zelf niet veel van moest hebben en binnen een geloofsovertuiging die hij niet onderschreef.

Overbeck wantrouwe alle vormen van geschiedenisfilosofie.

‘Geschiedenis,’ zei hij, ‘is een beschrijvende wetenschap: je houdt je maar aan de feiten en verder moet je niet gaan.’ ‘Recente en actuele gebeurtenissen,’ stelde hij, ‘zijn nog bezig bij ons aan te komen, laat staan dat ze al verwerkt zouden zijn om als ‘geschiedenis van onze tijd’ te kunnen langs paraderen. Geschichtsschreibung der Gegenwart – unmöglich!’

Zijn consequent sceptische houding doet hem ook zeggen dat de vraag naar de zin van de geschiedenis de aan de mensen gestelde grenzen overstijgt.

Van kerkgeschiedenis als afzonderlijk vak moet hij niets hebben. Dat is een truc om de kerk als het nieuwe Israël te kunnen afschilderen. Het christendom heeft zich volgens hem ten onrechte uitgeroepen tot keerpunt in de wereldgeschiedenis: de belofte van een nieuwe wereld en de ondergang van de oude is niet nagekomen, en derhalve zijn de werelddelen van het christendom voor de moderne mens niet meer bruikbaar.⁴

In de protestantse kerkgeschiedenis wordt ook de Reformatie overschat, zegt Overbeck. Niet alleen op het vlak van de theologie (in bijvoorbeeld de leer van de drie-eenheid en die van de erfzonde), maar in haar hele kijk op de wereld is de Reformatie in de Middeleeuwen blijven steken. Zo’n grote stap voorwaarts in een nieuwe tijd was het niet.

Kerkgeschiedenis als aparte discipline krijgt kortom, met al de eigen waarderingen die het christendom eraan geeft, de waarde van ‘Bijbelse geschiedenis deel 2’. Dat is veel te veel eer. Kerkgeschiedenis kan bestaan als onderdeel van ‘de’ geschiedenis, zoals ook kunstgeschiedenis, stadsgeschiedenis of de geschiedenis van de sociale bewegingen onderdelen van het geheel zijn.

⁴ Ook Paul van Buren keert zich tegen de christelijke pretentie dat Jezus het begin van een nieuwe geschiedenis vormde. Het is een nieuwe stap in de geschiedenis die bij Abraham begonnen was.

Verder merkt hij op dat het beschrijven van het christendom als een historisch gegeven betekent dat het, evenals alle historische gegevens, eindig is. Dat klopt wat hem betreft: ‘Het christendom is oud geworden en het zal sterven.’ Het christendom heeft zelf, zegt hij, in zijn ontstaanstijd expliciet geen historisch gegeven willen zijn, het heeft buiten de geschiedenis willen staan. Maar door een pact te sluiten met de politieke machten, eerst met het Romeinse Rijk, daarna met alle staten van Europa, is het christendom zelf een historisch iets geworden. Het heeft zich in de wereld gesetteld en maakte zich zo gelijkvormig aan een wereld waar het voordien los van wilde zijn. ‘En pas toen voorzag het zich ook van een theologie,’ merkt hij op.

Hoog van de toren blazende theologen en kerkbonzen kunnen rekenen op Overbecks vernietigende oordelen. Over Adolf von Harnack, die als de grootste theoloog van zijn tijd gold, zei hij: ‘Als gids van de moderne geschiedschrijving verkondigt hij programmatisch wat de heersende mening toch al is.’ Ook van Von Harnacks wetenschappelijkheid had hij geen hoge dunk: ‘Ik heb mijn bronnen lief, Harnack zijn hypothesen.’ Veel geschiedschrijving over de bijbelse tijden noemde hij ‘de dogmatische verkrachting van een heel tijdperk.’ Met name de liberale theologie van de *Leben-Jesu-Forschung*⁵ moest het ontgelden. Daarin schreef men volgens hem, naar een woord van de Italiaanse filosoof en staatsman Benedetto Croce, ‘poëtische historie’. Evenmin moest hij iets hebben, schrijft Overbecks biograaf Walter Nigg, van ‘fantasierijke en op effectbejag uit zijnde geschiedschrijvers, die de open plekken in de bijbel al te rijkelijk vullen met idiote verhalen over bijvoorbeeld de balans van het visserijbedrijf van de familie Zebedeüs.’

Overbecks werk is doortrokken van een gezonde scepsis, maar ook van een uiterste eerbied voor de zaken waarom het gaat. Als ongelovige stelt hij hoge eisen aan het geloof en aan degenen die zich erop beroepen. Hij toont een afkeer van een christendom dat ‘als passende stof dient voor de soirées van het Duitse burgerdom. Het christendom wordt prijsgegeven aan de amusementsbehoefte van cultuurbarbaren, en dat zijn juist de mensen op wie het in de christelijke gemeente het minste aankomt.’

⁵ Zie voor meer over deze stroming ‘Bij het Antibuberopstel’.

DE WARE GESCHIEDENIS

Overbecks visie op geschiedenis hield ook in dat hij boven de gewone, reguliere geschiedenis een ‘eigenlijke’ geschiedenis zag. Hij noemde dat niet *Übergeschichte*, het meer-dan-historische, maar *Urgeschichte*, wat een verwarrende term was, omdat ‘oergeschiedenis’ meteen verbonden wordt aan prehistorische tijden, oer in de zin van: het langst denkbaar geleden. Maar hij bedoelde het zoals wij bijvoorbeeld ‘oergevoel’ gebruiken. De oergeschiedenis is datgene wat werkelijk bepalend is. Het eigenlijke, datgene waarom het in feite allemaal draait.

Het sterkste voorbeeld van deze kijk op geschiedenis vind ik in de openingszin van Lucas 3. Daar begint de evangelist zijn geschiedenis (na de proloog van twee hoofdstukken) met:

‘In het vijftiende jaar van de regering van keizer Tiberius,
Pontius Pilatus was stadhouder over Judea
en Herodes viervorst over Galilea,
zijn broeder Philippus viervorst over Iturea en het land Trachonitis
en Lysanias viervorst over Abilene,
onder de hogepriesters Annas en Kaiaphas,
geschiedde het woord van God
aan Johannes de zoon van Zacharias
in de woestijn.’

In de proloog zit het natuurlijk ook al als Lucas een hoofdstuk eerder de keizer van Rome en de bewindvoerder van Syrië noemt in de aanloop naar wat er in dat grote wereldgebeuren werkelijk geschiedt: ‘... dat de dagen vervuld waren dat zij baren zou.’ De groten der aarde schrijven geschiedenis. Denken ze. Keizer, koning, admiraal... Maar datgene wat er werkelijk toe doet, dat is het baren van de eersteling, en een stem in de woestijn. Dit is de ware geschiedenis.

‘How things really are’, luidt de titel van een paragraaf in het boek van Van Buren: hoe het echt is, wordt in Israëls heilige geschiedenis verteld in meer dan platte feitjes, namelijk in ‘echte’ feiten. Israël heeft geen beeld van de werkelijkheid, Israël heeft een verhaal van de werkelijkheid, en die realiteit is ontleend aan de ene grote werkelijkheid van wie alles uitgaat: God.

Geschiedenis is voor ons in de westerse, door het christendom gevormde wereld een vrije vergaarbak van feiten en interpretaties van feiten, van gevormde ideeën over hoe het toen-en-toen gegaan is en vastgeroeste meningen over hoe het vroeger was. De traditionele christelijke dogmatiek kon het niet laten in alles wat er gedacht en gedaan werd God een rol toe te bedelen. Dus vanouds is er in allerlei soms heftige en soms voorzichtige bewoordingen gezegd: Gods hand is in de geschiedenis te herkennen, te vinden. De hardliners bedoelen dan dat alles, maar dan ook werkelijk alles wat er gebeurt, zich volgens zijn wil voltrekt. Dat levert bij de mooie en goede dingen die zich afspelen geen problemen op, maar in het geval van ontaard onmenselijk gedrag als martelingen, executies of volkerenmoord komt het ingewikkelder te liggen. Dan kunnen de aanhangers hun overtuiging alleen volhouden door uit te wijken naar de conclusie dat Gods wegen ondoorgrondelijk zijn. Of dat Hij met een kromme stok rechte slagen kan slaan. De softies erkennen dat er veel van wat zich afspeelt tegen zijn wil ingaat. Maar nochtans is Hij in de geschiedenis te vinden, namelijk bij de minsten der mensen, de gemartelde en vermoorde mensenkinderen.

Dat God in weerwil van alles wat tegen Hem in gaat toch Heer is van de geschiedenis, is een sympathieke poging om te zeggen dat Hij niet buiten het mensengebeuren staat, niet los van de aarde. Dat Hij op ons betrokken is. Maar ook dan prop je Hem in ónze denkkaders, namelijk óns historisch denken, waaraan Hij juist ontstijgt, waar Hij, juist omdat Hij God is, geen deel van uitmaakt. Hij is niet Heer van wat wij hier geschiedenis noemen. Hij bepaalt dé geschiedenis, de ware. Door zijn toedoen geschiedt datgene wat er waarlijk toe doet. Vandaar dat het belangrijk is dat in een bijbelvertaling, waar het maar enigszins kan, het Hebreeuwse וַיְהִי־עַתָּה en het Griekse καὶ ἐγένετο weergegeven worden met 'En het geschiedde'. Niet vanwege een voorkeur voor archaische formuleringen, maar omdat het om dit geschieden gáát. Dit is bepalend. Boven alles uit wat zich hier voordoet en afspeelt.

In de joodse opvatting maken wij mensen deel uit van alles wat er gaande is. Dat wil zeggen dat wij ons niet onttrekken aan wat er in onze dagen, in de tijd van ons leven gebeurt. 'Het komt er op aan,' zegt Buber in zijn *Reden über das Judentum*, 'dat wij ons leven waarmaken midden in de geschiedenis.' Wat zich hier en nu afspeelt, doet ertoe. Het vraagt onze inzet, onze bijdrage ten goede. Maar wij schrijven geen geschiedenis.

Datgene wat werkelijk geschiedt, geschiedt van Godswege. Hij schrijft de geschiedenis waarin wij worden opgenomen.

Wat zou het mooi zijn als historisch beladen jaartallen hun waarlijk belangrijke functie zouden krijgen door het meer-dan-historische karakter van wat er geschiedde. Dan krijg je bijvoorbeeld in plaats van de data van een wereldoorlog iets als: 1914, Franz Rosenzweig schrijft het essay *Atheïstische theologie*, en 1918-1919, Rosenzweig schrijft *Der Stern der Erlösung*.

TWEE TOEVOEGINGEN

1. De data van de wereldoorlogen zijn, ook onder de generaties die allang geen jaartallen meer hoefden en hoeven te leren, nog steeds bekend. In de *École des militaires*, grenzend aan de pompeuze maar fascinerende ruimte waar het marmeren gevaarte staat waarin de kist staat waarin het lichaam van Napoleon ligt, is het museum voor de Franse geschiedenis gehuisvest. Daar heet een grote afdeling: *Les grandes guerres 1870-1945*. Ik heb zelden een opschrift gezien dat in één klap zoveel duidelijk maakt en in twee jaartallen met een streepje ertussen zoveel inzicht geeft. Voor de Fransen geldt het natuurlijk in het bijzonder, omdat ze zowel in 1870-1871 als tijdens de oorlogen van 1914-1919 en 1939-1945 een hevig betrokken partij waren, maar het is een juiste kijk op de wereldgeschiedenis: het is één periode van oorlog geweest, 1870-1945, met af en toe een onderbreking.

2. Ik besluit dit verhaal op de dag dat er in de krant, de *Zaterdagse Volkskrant* van 22 oktober, een raak stuk staat van de hand van Doeko Bosscher, hoogleraar in een discipline die ik in het begin van dit bericht nogal gekraakt heb: eigentijdse geschiedenis. Mijn bezwaren schuif ik nu met gemak aan de kant, want hier spreekt een wijze hoogleraar geschiedenis eigentijds over de correcties die mensen willen toepassen op het eigen verleden. Hij doet dit naar aanleiding van de discussie rond *Prinsjesdag*, toen de taferelen op de *Gouden Koets* een item in het nieuws werden: er werd een beroep op de koningin gedaan niet meer in dat rijtuig te stappen waarop in de afbeeldingen van donkere onderdanen ‘de slavernij verheerlijkt werd’. Bosscher verduidelijkt eerst dat de taferelen,

geschilderd aan het eind van de negentiende eeuw, niet de toen al tot het verleden behorende slavernij verheerlijken, maar ‘de droom van eenheid’ tussen koloniën en moederland. De donkergekleurde onderdanen uit het verre oosten en westen brengen hulde aan het staatshoofd. Je kunt het naïef noemen, een illusie, zelfoverschatting. Maar moet je dat retoucheren? Dan hang je er naar Bosschers idee een schaamlapje voor. ‘Het hebben van een geschiedenis impliceert rekenschap en uitleg geven.’ Niet ontkennen en wegpoetsen. Het standbeeld van Jan Pieterszoon Coen op het plein in Hoorn is een ander voorbeeld van eerbetoon, waar we, sinds we weten wat voor een boef die Coen is geweest, niet gelukkig meer mee zijn. Dus moet hij niet meer als ‘grote zoon’ van Hoorn geëerd worden. Er is een comité dat er zelfs voor pleit het standbeeld om te smelten tot electriciteitskabel. ‘Tamelijk onwijs,’ luidt het oordeel van de hoogleraar. Het alternatief dat de gemeente Hoorn aandraagt, het aanbrengen van meer tekst op de sokkel, is beter. ‘De geschiedenis moet spreken zoals ze spreekt,’ stelt Bosscher. Zo is dat. En als ze niet voldoende zegt, kun je er altijd iets achteraanzeggen.

ISRAËL

VAN EEN PROSEMIET

Ik meng me bij voorkeur nooit in discussies over Israël. Bijna iedereen laat de eigen overtuiging bepaald worden door sterke emoties. Kritiek op de politiek van de Israëlische regering, op het optreden van het leger in de bezette gebieden, komt de criticaster direct te staan op het verwijt van antisemitisme. Het is opmerkelijk dat er slechts twee landen in de wereld zijn waarvoor geldt dat enige vorm van kritiek onmiddellijk wordt uitgelegd als totale anti-houding. Als ik bijvoorbeeld mijn twijfels heb over de aanpak van bondskanselier Merkel, of zeg dat het koningschap van de Engelse vorstin mij over de uiterste houdbaarheidsdatum heen lijkt te zijn, maakt niemand mij het verwijt anti-Duits of anti-Brits te zijn. Maar als ik de Amerikaanse wijze van terreurbestrijding met zijn martelpraktijken, het aan de laars lappen van het recht, afkeur, dan ben ik prompt anti-Amerikaans. En als ik iets zeg over de wijze waarop de staat Israël zijn kinderen tijdens de vervulling van hun militaire dienstplicht dwingt tot schendingen van de mensenrechten, dan ben ik per omgaande een antisemiet.

Elie Wiesel zei eens tegen een interviewer in Amerika dat hij alleen over Israël wilde spreken als hij in Israël was. Dat is een goed uitgangspunt. Al het overige is commentaar vanuit de skybox.

Bovendien: als ik mijn mening ventileer, wat doe ik dan meer dan mezelf profileren? Wat bereik er meer mee dan dat ik mezelf geruststel vanwege mijn grote genuanceerdheid? Ik vind bijvoorbeeld dat er aan het bestaansrecht van het joodse volk en het recht op een eigen gebied niet te tornen valt, maar tevens vind ik dat een staat zich dient te houden aan alle internationale rechtsafspraken. Ik vind dat ieder individu en ieder land het recht heeft zich te verdedigen tegen bedreigingen en aanvallen, maar ik vind ook dat de wijze waarop de Israëlische regering dat doet reden is om Netanyahu voor het tribunaal in Den Haag te dagvaarden. Ik vind het Israël van Amos Oz en zijn geestverwanten de enige reden tot hoop op vrede,

maar ik snap ook dat er daar, in de concrete situatie waarin mensen daar verkeren, soldaten en burgers, moeders en kinderen, met alle aanslagen en de angst ervoor, met haatgevoelens over en weer, anders wordt gehandeld en gereageerd dan ik het vanuit mijn veilige plaats aan de Waddenzee voor wijs en wenselijk houd.

WAT IS ISRAËL?

De kerkorde van de Protestantse Kerk spreekt van een ‘onopgeefbare verbondenheid met Israël’. Dat heeft voor veel verwarring gezorgd. Wat bedoelen ze, of beter: wat bedoelen wé met Israël? Is het de staat die zo heet, en betekent ‘onopgeefbaar verbonden’ dat we het met alles eens moeten zijn wat de dienstdoende regering uitspookt? Of bedoelen we het joodse volk, dat deels in de staat Israël, deels in de Diaspora, de verstrooiing woont? Bedoelen we (we heten tenslotte Protestantse Kerk in Nederland) onze landgenoten van joodsen huize?

Tja, dat is nu jammer: er staat niet bij wat we bedoelen. Dus maakt iedereen eruit op wat hij of zij zelf het geschiktst vindt: de kerk-voor-Israël-beweging leest er onvoorwaardelijke steun in voor de Israëli’s tegen de Palestijnen, anderen horen er een steunbetuiging in aan het jodendom in het algemeen en weer anderen kijken hoofdschuddend naar de formulering en zeggen dat verbondenheid van zichzelf al onopgeefbaar is. Als iemand zich van zo’n extra bijvoeglijk naamwoord bedient om zijn verklaring te versterken, maakt hij juist de indruk aan zichzelf te twijfelen. De verdenking dat de kerk het zo formuleert vanwege een kwaad geweten over haar anti-joodse verleden, berust misschien op meer waarheid dan wij waar willen hebben. Het zou de eerste en de laatste keer niet zijn dat de houding tegenover en uitspraken over Israël voortkomen uit het kwade geweten over de grote moord in de jaren van de tweede wereldoorlog.

Dan is het alsof de familie van een moordenaar tot de familie van diens slachtoffer zegt: ‘Wij zijn onopgeefbaar met jullie verbonden.’ Dat zal nog kloppen ook, maar zo’n constatering kan, als ze ergens voor nodig is, toch alleen van de andere kant komen.

Het was natuurlijk goed bedoeld, ze wilden in hun mooie reglement-met-uitgangspunten ook aandacht geven aan iets waar in het beleid van de kerk nog nooit officieel aandacht aan besteed was: de link tussen christendom en

jodendom. Maar de vraag is wie er wat aan heeft. Scherpt het de geesten van de protestants-kerkelijken in Nederland? Heeft Israël, heeft de joodse gemeenschap, hebben de joden wereldwijd er iets aan? Nee? Voor wie is het dan, deze bewering? Het wordt maar niet duidelijk met wie we onopgeefbaar verbonden zijn als we 'Israël' zeggen. Dus voor wie doe je dan zulke uitspraken? Ik denk: voor jezelf. Je brengt het aan zoals make-up, om jezelf netjes en presentabel te voelen. Het is kerkorderlijke cosmetica.

In zijn biografie over Bert ter Schegget schrijft Dick de Jongh dat in Ter Scheggets visie bij de verwachting van Israël in het Nieuwe Testament wel het volk, maar nauwelijks het land en zeker niet de staat behoorde. Hij haalt een artikel uit In de Waagschaal aan waarin het devies van Ter Schegget voor de huidige situatie was: nuchter achter de staat staan, 'uit liefde voor dat Israël dat liefde tot de Arabieren niet uit- maar insluit.' Met behulp van dergelijke zinnen had misschien een betere tekst voor het kerkorde-artikel kunnen worden gevormd.

Maar het is al eerder niet eenvoudig gebleken het goed te doen. In 1980, vertelt Van Buren in zijn *Christian Theology of the People Israel*, nam de Rheinländische Synode van de Evangelische Kirche in Duitsland een verklaring aan die toen de meeste verregaande was in de geschiedenis van de christenheid, de meest positieve officiële kerkelijke verklaring ten aanzien van het jodendom tot op dat moment. De verklaring was geschreven in de vorm van een klassieke protestantse geloofsbelijdenis. Centraal in het document staat: 'Wij belijden Jezus Christus de jood, die als de Messias van Israël de Heiland der wereld is en de volkeren van de wereld samenbindt tot het ene volk van God.'

Met je christelijke ogen zie je dat staan en je denkt: niet slecht, een fikse breuk met het anti-joodse verleden!

Maar de joodse geleerde Pinchas Lapide becommentarieerde het aldus: 'Er is in de hele godsdienstgeschiedenis van de wereld geen ander voorbeeld te vinden van een geloofsgemeenschap die probeert voor te schrijven welke rol een persoon – zelfs al is het een bringer van heil – in de heilige geschiedenis van een andere geloofsgemeenschap heeft te spelen.'

Met alle goede bedoelingen ter wereld had de grootste Landeskirche van de Evangelische Kerk een tekst geproduceerd waarin christenen ook voor joden vaststelden dat Jezus de Messias van Israël was. Altijd weer gaan de wijze woorden op die Buskes mij ooit (in een totaal ander verband) op een

briefkaartje stuurde: ‘God spare ons voor de woelingen der goede bedoelingen.’

HET VOLK IN HET LAND

Hoe het wél kan, liet de Amerikaanse theoloog Paul van Buren (1924-1988) zien in zijn al genoemde boek, *A Christian Theology of the People Israel*, verschenen in 1983.

Van Buren was hoogleraar aan de Temple University in Philadelphia. Hij beschrijft zo nauwkeurig mogelijk wat de geschiedenis en het bestaan van het joodse volk voor de christelijke wereld betekent zonder in al de anti-joodse valkuilen te trappen die eeuwenlang misvattingen over bijbel en geloof aan christelijke kant, groot lijden in vervolgingen en moordpartijen aan joodse kant en een scala aan gemiste kansen aan beide zijden tot gevolg hebben gehad. Zijn boek wordt door de Joods-amerikaanse geleerde Norbert Samuelson gekenschetst als het beste dat er ooit vanuit christelijke hoek over Israël is geschreven.

Aan een christelijke theologie over Israël is behoefte, stelde Van Buren, want we hebben af te rekenen met al het onheil wat door de theologie van de kerk is aangericht. Maar in tegenstelling tot de Synode van het Rheinland maakt hij niet de fout voor ‘Israël’ vast te stellen hoe de vork in de steel zit en wat zij te geloven hebben omdat wij er zus of zo over denken. Hij legt het oor heel goed te luisteren bij wat voor het jodendom centraal staat en heilig is en laat dat volledig in zijn eigen waarde als hij zich vervolgens afvraagt wat dat voor het christelijk geloof impliceert.

Als hij komt te spreken over het volk Israël in het heilige land, zegt hij een paar dingen die me aan het denken zetten. Niet dat hij de onafhankelijkheid van een volk dat tweeduizend jaar in onderdrukking heeft geleefd idealiseert, niet dat hij hier God werkzaam ziet in de geschiedenis. Daar heb ik mijn vragen bij. Maar hij is eenduidig en niet mis te verstaan in zijn stellingname dat Israël zijn thuisbasis daar moet hebben waar ook zijn geschiedenis zich afgespeeld heeft. Bij Van Buren is het recht van Israël op het grondgebied waar de staat is gevestigd onvervreemdbaar. De plaats waar je thuishoort is verbonden met je eigen (voor)geschiedenis, met de verhalen die zijn overgeleverd en de mensen die je zijn voorgegaan. Dus het thuis van de joden is het land Israël.

Daar kan ik dan mijn bijbels-theologische kanttekeningen wel bij maken over het Hebreeuwse ארץ, dat zowel ‘land’ betekent als ‘aarde’, en dat dus het land altijd verwijst náár, en staat vóór heel de aarde, maar ook dan is het toch dít land dat model staat voor de aarde. Israël hoort hier thuis, dit land is de thuishaven voor de joden.

En de Palestijnen dan? Al twintig jaar voor de stichting van de staat, in de tijd dat het land nog Palestina heette en de Palestijnen nog Arabieren werden genoemd, schreef Joseph Roth: ‘De jood heeft recht op Palestina, niet omdat hij uit dit land komt, maar omdat geen ander land hem wil hebben.’ Hij zag echter toen al het dilemma: de immigrerende joden wilden wel eerlijk en oprecht goede burens van de bewoners van het land worden, maar voor de Arabieren zou het toch altijd op een soort joodse kruistocht blijven lijken, ‘omdat de joden jammer genoeg ook schieten.’

Van Buren noemt bij zijn afwegingen een feit waar vaak aan voorbij wordt gegaan, namelijk dat het probleem van de Palestijnen niet een louter Israëliisch probleem is. Toen in 1948 de onafhankelijkheid van de staat Israël werd uitgeroepen, werd er van Israëliische zijde een beroep gedaan op de oorspronkelijke bevolking om in het land te blijven wonen als volwaardige burgers, maar opgehitst door de Arabische buurlanden verlieten ze bij honderdduizenden hun dorpen en steden om in tentenkampen te belanden, waar de Arabische broedervolken ze vervolgens voor de rest van de tijd hebben laten barsten.

Nu is dat allemaal al bijna een mensenleven geleden, de stichting van de staat. Die is er en moet er vooral ook blijven. De Palestijnen trouwens ook ⁶. Het zou mooi zijn als wij, wanneer we ons tegen andere landen willen aanbemoeien, het reilen en zeilen van de staat Israël even zakelijk konden beoordelen als Estland, Bolivia of Australië, om een paar willekeurige landen te noemen: iedere staat heeft rechten en plichten, er zijn onderlinge en gezamenlijke afspraken en daar dient iedereen zich aan te houden. Je democratische status, het fatsoen van je land, wordt afgemeten aan de bereidheid om je te gedragen. Van Israël moet niet overspannen méér geëist te worden dan van andere landen (als in ‘ze hebben zelf zoveel geleden, dan zou je toch denken dat ze daar wat van geleerd hebben’), maar er dient ook geen kwaad vergoelijkt te worden dat we van andere staten

⁶ Toen Yassir Arafat voor de eerste keer de VN in New York zou toespreken, stonden er demonstranten langs de weg met borden waarop ‘Arafat go home’ stond. De Palestijnse leider zei tegen de chauffeur: ‘Dat is precies wat ik graag zou willen.’ Arafat was geboren in Jeruzalem.

zwaar afkeuren (als in ‘wanneer j ouw grootouders in de kampen waren vergast, zou jij jezelf ook met alle denkbare middelen verweren tegen wie het op jou voorzien heeft’).

EIGEN CONCLUSIES

Maar Van Burens christelijke theologie van het volk Israël bepaalt me er toch vooral bij dat wij, sprekend over en denkend aan Israël, het volk en de staat, het bijbelse en het huidige, niet geroepen zijn een oordeel te geven over wat anderen al dan niet uitspoken, maar om te kijken welke consequenties er voor ons zelf aan vastzitten. Hier volgen een paar eigen conclusies, d.w.z. conclusies die ik voor mezelf trek, en, vooruit, ook voor mijn kerk en het land waarin ik woon.

Voor het geloof geldt dat wij, niet alleen in leerhuizen en kringen, maar ook in groter verband, in de geloofsleer en in de officiële kerkelijke stukken, moeten vaststellen hoezeer en hoe fataal de kerk gedwaald heeft in haar theologie, in een uitleg van de brieven van Paulus die, een joods geleerde in dispuut met zijn geloofsgenoten, van zijn achtergrond werd losgemaakt en wiens geschriften gebruikt zijn als wapen tégen de joden. De grote misverstanden zijn volgens Van Buren te wijten aan de kerkvader Augustinus, wiens interpretatie van de Schrift de kerkelijke leer een kant uittrok die in de Schrift zelf nergens en nooit bedoeld is. Bij de Romeinenbrief zegt Van Buren: ‘Ik beveel de lezer sterk aan de Augustinische bril af te zetten, met zijn onvermijdelijke anti-joodse focus, en eenvoudigweg de Griekse tekst te raadplegen, met behulp van een goed woordenboek en een grammatica.’ Dat is een zin die je elke bijbelbestudeerder voor zou willen houden. Behalve dat woordenboek en die grammatica zie ik er dan graag ook nog een goede concordantie bij. Met die hulpmiddelen kun je beter lezen wat er werkelijk staat dan wanneer je de dwaalwegen van honderden jaren foute christelijke dogmatiek inslaat. Nee, ik weet dat niet alles fout was, maar ten aanzien van Israël zijn er rampen veroorzaakt en kun je het zelfs ‘fout’ noemen zoals dat woord in de oorlog werd gebruikt.

Voor de positie van christenen ten opzichte van joden geldt: wij, de christenen, zijn het jongere kind, het jodendom is de oudere broer. Wij zijn ooit begonnen als een joodse secte. Het past ons, als we aanschuiven bij het

leren, dat onopgemerkt en bescheiden te doen. Het past ons allerminst te denken dat wij het voor het zeggen hebben en te doen alsof wij een meerwaarde hebben.

Voor mijn eigen positie, een dominee met een verre joodse achtergrond (via mijn voormoederen, met rabbi's in het verre voorgeslacht), dus een christenkind met een joodse moedervlek, geldt: ik ben een kind van de Diaspora, dus daar is mijn plaats. Mijn thuisgevoel is niet ergens, op een vaste plek. Mijn thuisgevoel is: me nergens echt thuis voelen. Niet op een plaats. Wel bij een stuk of wat zeergeliefden, teerbeminden. 'Home is where the heart is, and my heart is anywhere you are.'

Voor de politieke zaken geldt dat wij ons als buitenstaanders inhouden met het spuien van al ons grote gelijk. Dat is moeilijk voor ons. Dezer dagen is de tv vol van deskundigen die hun mening geven over hoe het nu verder moet in Libië. Khadafi is dood, het land is vrij en nu? Kenmerkend voor ons zelfverstaan als Nederlanders, Europeanen of westerse-wereldbevolking, vond ik het moment dat één van de experts opmerkte dat het de vraag was of de Libiërs wel gediend waren van onze bemoeienis. De blik waarmee de interviewer en de andere deskundige naar hem keken, maakte duidelijk: hier is iets volslagen onzinnigs gezegd. Het is immers absoluut onvoorstelbaar dat iemand buiten onze goede raad en onze slimme oplossingen zou kunnen en willen bestaan!

Bij alle terechte kritiek op en even terechte morele steun aan Israël, bij het voelen van onmacht om de impasse te doorbreken en de geweldsspiraal te stoppen, bij de woede over het morele afglijden van een volk waar de mensheid haar menselijkheid aan te danken heeft, is onze opdracht, hier, drie-en-een-half-duizend kilometer van de plaats des onheils verwijderd, niet om er hoofdschuddend van alles van te vinden.

Het concrete bestaan van de staat Israël, alle problemen die ermee annex zijn, alle mogelijke en onmogelijke oplossingen die worden aangedragen in plannen voor een eigen Palestijnse staat, het getouwtrek om Jeruzalem, het bouwen van steden op andermans grondgebied en ga zo maar door, bepaalt ons bij de noodzaak na te denken over de gebleken onmogelijkheid en onwenselijkheid om nationale staten in stand te houden. Een paar eeuwen hebben de nationale staten geprobeerd goede diensten te bewijzen en administratief, bestuurlijk is het niet onsuccesvol geweest, maar het heeft toch voor meer ellende dan vreugde gezorgd.

Spinoza schreef: ‘Het doel van de staat is in wezen vrijheid.’ Er zijn tijden en plaatsen geweest dat dit doel gerealiseerd leek. Maar aan de natie-staat danken wij ook het nationalisme (‘Et le nationalisme, c’est la guerre,’ zei de oude, wijs geworden Mitterand, ‘nationalisme betekent oorlog’). Om Israël te doen (over)leven moet het met het land/de aarde anders. Een andere, weidsere vorm van bestuur – zoiets.

Willy Brandt opperde dit in zijn laatste levensjaar voor zijn onverwachts herenigde Duitsland: je zou er iets intelligenter voor moeten bedenken dan het één maken van twee staten, dat wil zeggen: de ene (de DDR) systematisch en organisatorisch invoegen in de andere (de Bondsrepubliek). Er zou iets moeten worden bedacht dat boven het staatsdenken uitgaat. Iets statigers zogezegd, dat ons uitleidt uit ‘de tijd waarin de hele wereld zich overgaf aan de patriottische waanzin,’ zoals Roth het noemt.

Juist in alle complicaties rond de staat Israël zien we het concept van de staat falen. Dat betekent niet dat wij-hier nu eisen dat zij-daar de zaak op een andere leest schoeien, terwijl wij (nog steeds in de skybox) toekijken. Het betekent veeleer dat wij zelf een logische volgende stap zetten naar opheffing van de nationale staten, om te beginnen met onze eigen staat. Door de situatie rond Israël kom ik uit bij het voorstel dat wij het eigen staatshoofd afschaffen, evenals het volkslied, dat we de nationale driekleur en de nationale sportteams ontnationaliseren. We melden in Brussel dat wij voortaan graag rechtstreeks onder Europees gezag vallen en vragen aan de andere Europese landen om hetzelfde te doen, zodat Griekenland, Portugal en België door ons ook niet meer bekeken worden als vreemde zuidelijke parasieten, maar opdat wij ernaar zullen kijken zoals mensen uit Maine naar Arizona, California en Texas. Vreemde snoeshanen zullen alle anderen ook daar voor elkaar zijn en blijven, maar het denken in verbondenheid is vele malen groter dan het denken in verschillen. Oftewel: laten wij Israël niet de les lezen, maar uit Israëls jongste geschiedenis de les voor onszelf trekken. Veel landen in de Europese Unie gedragen zich, via regeringen die de oren laten hangen naar de populistten en nationalisten onder hun kiezers, toch al als provincialen. Wat is er logischer dan van de landen dan ook maar echte provincies te maken?

BIJ HET ANTIBUBEROPSTEL

Het oudste geschrift van Rosenzweig over het jodendom is getiteld *Atheïstische theologie*. Het is geschreven in de lente van 1914 in Kassel, op verzoek van Martin Buber voor een jaarboek *Vom Judentum*. Het essay werd afgewezen omdat het niet in de bundeling van artikelen paste. Of was het omdat het niet paste hoe Rosenzweig hier schreef? Zonder hem met name te noemen, keert Rosenzweig zich namelijk sterk tegen Buber en diens *Reden über das Judentum*, waarin hij een ‘nieuwe succesvolle richting in het jodendom’ ziet.

Buber was al een gevestigde grootheid toen Rosenzweig nog op school zat. Toen Rosenzweig nog niet eens goed wist of hij joods zou blijven of christen zou worden (in 1910-1911), had Buber al belangrijke publicaties op zijn naam staan. Rosenzweigs felle reactie tegen een abstraheren van het concrete joodse volk tot beeld van de ware mensheid, is plausibel, maar de wijze waarop hij dat doet is niet alleen onelegant, maar vooral had de positie waarin beiden toen feitelijk verkeerden (de een al een gevestigde naam, de ander een veelbelovend beginneling), reden moeten zijn voor de beginneling om een en ander wat vriendelijker, bescheidener aan de orde te stellen dan te spreken over ‘onze jongste lichtung theologen’, alsof hij zelf de oude, wijze, traditie-behoedende rabbi was en de ander het jonge, aanstormende talent. Enige pedanterie, kortom, valt Rosenzweig hier wel aan te rekenen. Bij de oudere en wijzere van de twee, Buber dus, is echter in later jaren geen spoor van rancune te ontwaren: hij achtte Rosenzweig van meet af aan hoog, en dat dit wederzijds was, blijkt uit het project dat ze samen ondernamen om de Hebreeuwse bijbel te vertalen en de diepe vriendschap die deze samenwerking tot gevolg had.

Hans Schraevesande vond voor zijn proefschrift over Buber een mooie opmerking uit een brief van Rosenzweig aan Margrit Rosenstock-Huessy, waarin hij zijn stuk ‘ein Antibuberaufsatz’ noemt.

In Bubers *Reden* zag Rosenzweig in 1914 een vergeestelijking van het joodse volk. Of Buber dat toen ook zo bedoeld heeft is de vraag, maar in elk geval zag Rosenzweig er als consequentie een theologie in die het

zonder God wil stellen, zoals de Leben-Jesu-theologie dat in de protestantse wereld was geweest.

Ach ja, de Leben-Jesu-Forschung... Toen de denkbeelden van de Verlichting ook kerk en theologie bereikten, stortte men zich op het onderzoek van de bronnen van de bijbel, waarbij de tot dan voetstoots voor waar aangenomen dogmata het veld moesten ruimen ten gunste van rationele verklaringen. Als typisch Duits-wetenschappelijke hobby werd 'Leben Jesu' de vaste term voor de pogingen om achter de Christus uit de kerkleer te kijken naar de historische Jezus van Nazareth, diens tijd en context. De vele boeken die het leven van Jezus als titel hadden, vormden zo ongeveer een eigen genre. Naast de door Rosenzweig genoemde geleerden en vele anderen heeft ook Albert Schweitzer (in 1905) nog een *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* geschreven, maar verkoos daarna gelukkig zijn medische capaciteiten boven zijn theologische.

Toegespitst in de vergelijking van deze twee, Leben-Jesu-Forschung en theologie van het joodse volk, die hij het hele artikel door volhoudt, geeft Rosenzweig blijk van zijn grote twijfel aan, zo niet sterke afkeer van een wetenschappelijkheid die zich louter baseert op het platte, aardse bewijsbare en die bij voorbaat al het schijnbaar niet-verklaarbare, datgene wat boven de mens, boven de ervaringswereld, boven de aardse geschiedenis uitgaat, aan de kant schuift. Bij deze strikt rationalistische aanpak hoort ook dat noties als God en openbaring geen rol mogen spelen. Rosenzweig is in de wereld van het Rationalisme opgegroeid en opgeleid. Hij heeft er blijvend veel aan te danken in zijn filosoferen en theologiseren. Maar álles beperken tot het waarneembare, beredeneerbare, gaat hem te ver. De menselijke maat, ons bevattingsvermogen, wordt dan bepalend voor de hele wereld om ons heen, voor heel ons denken en doen. En een atheïstische theologie, dus een denken over God en geloof zónder God, dat kán niet: zie de slotzin van het essay.

'Atheïstisch' betekent voor Rosenzweig niet meer dan: zonder God. Zijn artikel, of liever, de titel ervan, wordt regelmatig genoemd als het begrip atheïsme met enige instemming wordt gebruikt. Er verklaart zich bijvoorbeeld een dominee tot atheïst en de commentatoren komen dan melden dat ook joden en christenen door de polytheïstische Romeinen atheïsten werden genoemd (vanuit hun gedachte dat 'één god géén god is), en o ja, had ook Rosenzweig niet over atheïstische theologie geschreven? Het atheïsme zou er bijna een gevestigde stroming in het christendom van

worden. Daar is niks op tegen, wat kan het mij schelen, maar Rosenzweig voert allerm minst een pleidooi voor een atheïstische theologie. Atheïstisch is een theologie die God eruit werkt omdat hij niet meer past in het denkpatroon van de moderne eigentijdse mens. De strekking van het artikel is juist dat je als denkend, handelend mens God niet kunt uitschakelen, dat je om de notie dat Hij zich aan de mens openbaart niet heen kunt.

Dus de stroming in het christendom die met ‘Leben-Jesu-theologie’ wordt aangeduid, wordt door Rosenzweig gebruikt om te laten zien wat de gevolgen zijn van dit strikt menselijke, ‘redelijke’ denken, waar verklaarbaarheid en bewijsbaarheid de enige toetsstenen voor de wetenschap zijn. Deze stroming in de liberale theologie (liberaal is hier ± ‘vrijzinnig’, en niet wat wij er in de politiek onder verstaan) van de negentiende eeuw wilde, zo beschrijft Rosenzweig het, zich van Jezus als de Christus van de kerkleer afmaken. In de vierde eeuw was, na veel strijd over hoe het nu precies zat met Jezus, door de kerkelijke concilies vastgesteld dat Jezus ‘waarachtig God en waarachtig mens’ was, maar de liberale theologie hield deze paradoxale geloofsuitspraak voor onlogisch, dus onwenselijk, en zette alle kaarten op het menszijn van Jezus. De ideale mens die hij in deze theologie belichaamt, vindt zijn parallel in de joodse stroming die van het uitverkoren volk een ideaal mensengemeenschapsbeeld maakt. Het effect van het eerste is, zegt Rosenzweig, dat de mens vergoddelijkt wordt, en van het tweede dat het volk vergoddelijkt wordt. Schakel je de gedachte uit dat aan jou iets geopenbaard wordt, dat er van buitenaf iets op je afkomt dat een appèl op je doet, dan is het gevolg dat je denkt dat het allemaal in jezelf ontstaat: ethisch bewustzijn, hogere gedachten, een rijk geestesleven, al dat moois is uit de mens ontstaan. Dat maakt hem goddelijk. Maar nee, er is iets wetenschappelijk onaantoonbaars, iets in woorden onbenoembaars, iets dat boven jou, je leven, je volk, de geschiedenis, uitgaat. Dat doet een beroep op jou, het pakt je bij je eveneens onaanwijsbare lurven en je evenmin waarneembare kladden en je geeft gehoor aan de roepstem. Je gaat op weg en je handelt naar wat je vernomen hebt.

Het volgen van Rosenzweigs gedachtegangen wordt bijna in al zijn stukken bemoeilijkt door zijn vervreemdende schrijfstijl. Een stug woordgebruik, zinsconstructies die de bedoeling eerder benevelen dan verhelderen en zeer

eigenzinnige formuleringen. Ook voor de lezers uit zijn eigen taalgebied is het soms zwoegen en ploeteren, met regelmatig de vraag waarom hij in 's hemelsnaam zulke vreemde werkwoorden gebruikt (herausspringen of hervordringen als hij gewoon 'ontstaan' of 'optreden' bedoelt). Voor de brieven en dagboek aantekeningen die twee dikke delen van de Gesammelte Schriften beslaan geldt dit bezwaar in veel mindere mate, maar in de boeken en artikelen is het vaak wanhopen voor de lezer die graag een goede verstaander wil zijn. Kreeg hij maar een half woord om genoeg aan te hebben, maar nee: kronkelende zinnen van soms een halve bladzijde. Er had nog minstens één strenge redacteur over de tekst heen moeten om de bedoeling scherper naar voren te krijgen, of, om in stijl te blijven, om die hervorhinauszuschwingen.

Af en toe etaleert de jonge herontdekker van het eigen joods zijn ook wel wat erg gretig zijn (bepaald niet geringe!) kennis van joodse, christelijke, historische en filosofische achtergronden.

Maar dat alles gezegd hebbend, blijft over dat we in dit nu bijna honderd jaar oude artikel waardevolle aanknopingspunten kunnen vinden voor wat ons in geloof en leven bezig houdt, gedachten om ons eigen denken mee te vormen, over de rol van de geschiedenis, over het jodendom, over Jezus.

Dit stuk is ook een *prélude* op het grote boek dat Rosenzweig vijf jaar later zou voltooiën. Atheïstische theologie werd in de lente van 1914 geschreven. Een paar maanden later brak de oorlog uit. Met het schrijven van *Der Stern der Erlösung* begon Rosenzweig aan het einde van die vier/vijf jaar lang durende Europese duisternis.

Tussen het essay en het boek zit een hele wereldoorlog. Maar de onderdelen die bepalend zullen zijn voor de Stern zijn in dit artikel al aanwezig. De kritiek op een tot het uiterst doorgevoerd rationalisme komt het sterkst terug in de inleiding van het tweede deel van de Stern: 'Over de mogelijkheid het wonder te beleven'. In de inleiding op het derde deel, 'Over de mogelijkheid het Rijk af te bidden' figureert Goethe als model van de nieuwe gelovige, en iets van die rol speelt hij in het artikel ook al. In de opschriften boven elk deel van zijn boek zal Rosenzweig zich (*In philosophos! In theologos! In tyrannos!*) keren tegen de filosofen, de theologen en de tirannen, en het lijkt of hij deze verzetshouding al in zijn eerste 'joodse' artikel aanneemt. Maar bovenal is opmerkelijk hoezeer van het begin af aan (en dit stuk is het begin) het begrip openbaring centraal staat. De slotsom van Atheïstische theologie vormt de kern van de Stern.

PAUL VAN BUREN OVER ROSENZWEIG

Als laatste inleiding op de vertaling van Rosenzweigs artikel volgen twee fragmenten uit het al enkele malen genoemde boek van Paul van Buren, *A Christian Theology of the People Israel*.

‘Gods verkiezing van Israël,’ schrijft Van Buren, ‘is de grondslag voor alles wat Israël te zeggen heeft en voor zijn voortdurend bestaan als zijn getuige. Al het overige in Israëls leven en getuigen volgt hieruit; niets gaat eraan vooraf of volgt erop. Israël is het volk van God of het is niets.’

(Met verkiezing bedoelt Van Buren niet dat God er een lievelingetje op nahoudt, maar dat Israël geroepen wordt Gods licht voor de volkeren te zijn. De verkiezing komt als een gebod: ‘Ga!’, is het eerste woord dat Abram in Genesis 12:1 hoort). Van Buren vervolgt dan:

‘In zijn essay uit 1914, *Atheïstische theologie*, maakte Franz Rosenzweig duidelijk op welke moeilijkheden liberale joodse denkers stuiten als ze een andere grondslag willen leggen. Hij begon met een illustratief voorbeeld: de ineenstorting van de liberaal-protestantse Leven-van-Jezus-theologie. Rosenzweig zag de wortels van deze theologie in de achttiende-eeuwse poging om de klassieke christologie te omzeilen door Jezus te definiëren als de grote leermeester, met het christendom als de leer van deze meester. Geloof in de mens geworden Heer was niet langer nodig; het was voldoende zich door deze leraar te laten onderrichten.

De Romantiek legde een andere nadruk met zijn ontdekking van het individu; de grote leermeester werd vervangen door de grote religieuze persoonlijkheid. Maar hoe meer deze persoonlijkheid onder de loep werd genomen, hoe meer hij terug leek te wijken naar zijn eigen tijd en plaats, onmogelijk ver verwijderd van het negentiende-eeuwse Duitsland. Het enige wat nog mogelijk was, was de ontoereikende historische zoektocht te staken en zich tot de filosofische theologie te wenden: het idee van Christus verving de historische Christus. Het idee bleek echter een drassige bodem waarop het hele bouwwerk van het christelijk leven en denken moest rusten (zoals een jonge predikant uit Safenwill, van Rosenzweigs leeftijd, eveneens ontdekte in die dagen).

Het joodse denken dat zoveel gegeven had aan de christelijke theologie in de tijd van de Scholastiek, stond, zo vervolgde Rosenzweig, in de negentiende eeuw aan de ontvangende zijde. Het begrip persoonlijkheid kon voor de joodse theologie geen centraal thema zijn, maar zoals de christelijke theologie zich van de menswording naar de ideale mens wendde, zo veranderde de goddelijke verkiezing van het uitverkoren volk in het idee van een ideale mensheid. In beide gevallen werd de mythe, zowel van de menswording als van de verkiezing, vervangen door de voor het menselijke verstand begrijpelijke dragers van de mythe. Openbaring werd gedefinieerd als mythologie en dit was ‘de hoogste triomf van een theologie die vijandig staat tegenover openbaring’, die zowel voor het jodendom als voor het christendom een atheïstische theologie mogelijk maakte. Onwillig om ‘de beledigende gedachte van een openbaring’ erop na te blijven houden, verving de atheïstische theologie de menswórding door het menszijn van God, zijn neerdalen op de berg waar Hij de Wet gaf door de autonomie van de morele wet. Zoals het universele over het bijzondere triomfeerde bij het christelijke beeld van Jezus in de Leben-Jesu-theologie, zo verdween aan joodse zijde de spanning die er altijd bestaat tussen de verkiezing van het uitverkoren volk en het volk zelf, doordat men zich eenduidig concentreerde op het volk zelf.

Rosenzweigs conclusie was dat, hoewel iedere interpretatie van het jodendom de onscheidbaarheid van God en mens moest erkennen, er een wereld van verschil bestond tussen mensen bij wie God is opgegaan in het rationele of mystieke en mensen als ontvangers van de openbaring. De eerste groep kan het uiteindelijk zonder God stellen. De andere, niet bij machte de gedachte van openbaring te ontwijken, zal ontdekken dat men God erbij moet betrekken om het joodse volk tot centrum voor het geloof te maken. Zo heeft Rosenzweig, enige jaren vóór Karl Barth, het centrale punt dat de verkiezing voor het bijbels geloof heeft, herontdekt.’

Verderop in zijn boek bespreekt Van Buren hoe er tegen bepaalde aspecten van het Verlichtingsdenken verzet ontstaat. Daarbij noteert hij:

‘Niemand is hier meer de moeite waard om naar te luisteren dan Franz Rosenzweig, juist omdat hij zelf een product was van verlichte rationaliteit en door en door geassimileerd in de wereld van de Duitse intellectueel. Geschokt in zijn relativisme door gesprekken met Eugen Rosenstock-Huessy en op het punt gekomen om christen te worden, ontdekte

Rosenzweig de directheid en de intimiteit van de verhouding tussen God en zijn volk, en dat hij door terug te keren tot God al thuis was en niet ergens anders heen hoefde te reizen.

Wat Rosenzweig ‘ontdekte’ was God, niet het feit dat hij joods was. Dat betekende wel veel voor hem, maar dat was vanwege zijn geloof in Gods verkiezing van het joodse volk. Het keerpunt van zijn denken was niet het unieke karakter van zijn volk, noch een schotel linzen met het etiket ‘joodse waarden’; het keerpunt was wat hij noemde ‘de beledigende gedachte van openbaring’. Voor Rosenzweigs door de Verlichting gevormde geest was die gedachte werkelijk beledigend, en, zoals hij in zijn essay *Atheïstische theologie* betuigde, het was beledigend voor de hele periode, speciaal voor een Duitse intellectueel.

Desalniettemin werd dit zijn beginpunt voor een heel ‘nieuw denken’, zoals hij zijn theologie noemde. Rosenzweigs stem is een belangrijk onderdeel van Israëls getuigenis over de positie van God bij de verlossing van de wereld. In zijn *Stern der Erlösung* gaf hij een belangrijke plaats aan de rol van het schepsel als Gods partner in de inleiding op het derde deel, getiteld ‘Over de mogelijkheid het Rijk af te bidden’. De rol die mensen is toebedeeld is het gebed. Een grotere anti-Verlichting-opvatting van de menselijke verantwoordelijkheid voor de toekomst van de wereld is moeilijk voorstelbaar.’

TOELICHTING BIJ EEN AANTAL NAMEN EN EEN CITAAT IN HET ARTIKEL

Dreows, Arthur (1865-1935), Duits filosoof (dus uitspreken als Dreews, niet op z'n Engels Droews), auteur van *Die Christusmythe* en overtuigd antisemiet.

Met de *Wolfenbütteler fragmentist* (p. 45) wordt H.S. Reimarus bedoeld, schrijver van het boek *Wolfenbütteler Fragmente*, dat door de filosoof Lessing werd uitgegeven zonder de naam van de schrijver te vermelden vanwege het omstreden karakter van de inhoud.

Schleiermacher, Friedrich E.D. (1768-1834), Duits theoloog en filosoof. Invloedrijkste theoloog van de 19^e eeuw. Bekendste werk: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.

Strauß, David Friedrich (1808-1874), Duits theoloog en filosoof, in 1835 schrijver van het eerste boek dat de titel *Das Leben Jesu* droeg.

Renan, Ernest (1832-1892). Frans geleerde, schreef o.a. *La vie de Jésus*, *Histoire des origines du Christianisme* en *Histoire du peuple d'Israël*.

Cohen, Hermann (1842-1918). Duits neokantiaans filosoof, na zijn hoogleraarschap in Marburg actief in Berlijn als joods denker en leraar, pogend rationalisme en joods geloof op één lijn te krijgen. Laatste werk, na zijn dood gepubliceerd: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Rosenzweigs grote inspirator.

Bachja ibn Pakuda, Spaans-joods dichter uit de 11^e eeuw. In zijn boek *Plichten van het hart* nam hij stelling tegen een rituele navolging van de geboden ten gunste van een ethische opvatting ervan.

Het citaat op p. 47, 'geen tijd en geen macht verbrokkelt de gevormde gestalte die zich levend ontwikkelt', is de slotregel van het gedicht 'Dämon' uit Goethes *Morphologie*.

En na al dit voorwerk zijn we dan nu eindelijk toe aan de tekst van Rosenzweig zelf.

ATHEÏSTISCHE THEOLOGIE – FRANZ ROSENZWEIG

Dit artikel heeft tot doel een nog jonge, maar naar het schijnt succesvolle richting in het moderne jodendom te schilderen en de bedenkingen ertegen kenbaar te maken door een vergelijking met de christelijke Leben-Jesu-theologie, in de hoop dat deze vergelijking duidelijkheid schept.

Sinds enige jaren voltrekt zich in de protestantse godsdienstwetenschap een ook voor de buitenstaander merkwaardig schouwspel: het verloop van de Leben-Jesu-theologie. Al voordat Drews deze theologie met ontoereikende middelen de doodssteek probeerde toe te brengen, was ze inwendig al aan het einde. De gevechten rond de historiciteit van Jezus hebben dat nog eens in sterke mate zichtbaar gemaakt, maar het eigenlijke werk was al voordien verricht.

De wortels van dit onderdeel van de liberale theologie, die in de negentiende eeuw meer en meer het centrale punt van het Duitse Neoprotstantisme was geworden, gaan terug tot in de achttiende eeuw. Het eerste begin van de Leben-Jesu-theologie wordt echter niet gevonden in de welbekende pogingen van de Wolfenbütteler fragmentist en in aanverwante nog onbeduidender vroege publicaties van de Leben-Jesu-Forschung. Deze producten van de Verlichting vormen een deel van de primitief-kritische geschiedeniswetenschap, niet van de structuur krijgende systematische theologie. Daarvóór al werden in de achttiende eeuw door Lessing, Herder, Kant en vele kleinere figuren om hen heen de aanzetten gegeven om het menselijk leven van Jezus als het leven van de grote leermeester en het christendom als de leer van deze meester te presenteren. Presenteren betekende construeren. Want als het zou gelukken om in de ‘leer van Jezus’ de geestelijke krachten aan te wijzen die aan de tegenwoordige tijd levende inhoud konden geven, dan was bewezen dat men het christendom bezitten kon zonder het dogma van de Christus. In plaats van het ‘geloof ín Jezus’, moest, om met Lessing te spreken, het ‘geloof ván Jezus’ komen. De Verlichting zou dan – let wel, als het mogelijk was – vrede kunnen sluiten met de sterkste geestelijke macht uit het verleden. Het ware christendom, het christendom dat op Jezus zelf teruggaat, onderrichtte in deze redentie precies hetzelfde als de

Verlichting. Alleen de kerk die het christendom van Jezus bedekt had met de Christus van het christendom, moest aan de kant. Het christendom zelf bleef van kracht, dat kwam nu zelfs opnieuw in zijn zuivere oervorm aan het licht. In plaats van te geloven in de God-mens, moest men zich door de leermeester zelf laten onderrichten.

Dit bleek onmogelijk te zijn. Zelfs het inzicht van de Romantiek dat het onderricht, al onderrichtte het de waarheid zelf, niet de aangewezen kracht was om de wereld te beheersen, maar enkel en alleen een levend werkzame 'individualiteit', maakte dat de opvatting van Jezus als leermeester al bij voorbaat achterhaald was. Naar de nieuwe voorstelling van zaken kon hij, met wiens verschijnen 'de tijd vervuld' heette te zijn, geen 'leermeester' geweest zijn. Schleiermacher bedacht het verlossende woord, dat 'het aan de dag treden van een openbaring in één afzonderlijke persoon voorbereidt in de menselijke natuur en als de hoogste ontwikkeling van haar geestelijke kracht' moest worden beschouwd. Dus niet 'leermeester', maar 'persoonlijkheid' was het menselijke wezen van Jezus waaruit het christendom was voortgekomen, vandaag de dag evenzeer als 1800 jaar geleden.

'Persoonlijkheid'. Dat was niet iets wat er ooit eens geweest was, niet iets dood concreets. De tijdgenoten van Goethe hadden leren inzien dat er in een mensenleven, ongeacht alles wat het had gepresteerd, een zijn inwoont dat zich onttrok aan de dodelijke kracht van de geschiedenis. Volgens deze gedachte, leek men nu ook het bestaan van Jezus te kunnen begrijpen. Zo móest men het wel opvatten, omdat men al vastbesloten was het dogma te omzeilen.

De grootse poging van Strauß, nog gevoed door de geest van Hegel, om het ontstaan van het christendom te verstaan enkel uit de overmachtige onvermijdelijkheden van de geschiedenis en haar eeuwige waarheid, strandde uiteindelijk niet op de ontwapening van de wachters van Sion, maar op het verzet van de stroming van de Romantiek die de persoonlijkheid als de bepalende historische kracht zag. Niemand anders dan Strauß zelf erkende dit in feite toen hij, een mensenleven na het eerste, zijn tweede 'Leben Jesu' publiceerde. Daarin maakte de verklaring van het christendom uit het wezen van de mythe plaats voor de poging om de mens Jezus als individueel karakter te schetsen.

Deze tendens was toen al over de hele linie aan de winnende hand. Strauß zelf had er, zoals bekend, aan moeten geloven door het opzien dat Renan baarde met zijn klapstuk dat uit de ingrediënten van de Duitse

geschiedbeschouwing en historisch onderzoek gebrouwen was. Daarna bleef decennialang het leven van Jezus het stokpaard van de liberale theologie. Het vertrouwen waarmee men het resultaat van kritische geschiedeniswetenschap in het heilige der heiligen van het geloof meende te kunnen neerzetten, is niet te volgen als men zich niet bewust is van het feit dat iedereen als gemeenschappelijk uitgangspunt de oneindige waarde van de persoonlijkheid koesterde. De mens, die uit de onbevooroordeelde bestudering van de bronnen onder alle tendentieuze-dogmatische retouches zichtbaar te maken was, moest een eeuwige kracht zijn, want: ‘geen tijd en geen macht verbreekt de gevormde gestalte die zich levend ontwikkelt.’ Het leven van Goethe was het stille uitgangspunt voor het leven van Jezus zoals de Duits-liberale theologie dat tot brandpunt van het geloof hoopte te maken. De tijdgeest en het wetenschappelijk detailonderzoek gingen hand in hand.

Zowel de tijd als het wetenschappelijk onderzoek dragen in zichzelf de geneesmiddelen mee tegen hun ziektes. Het gevoel dat niemand een ander begrijpt, dat allernaasten elkaar even vreemd zijn als de meest ver van elkaar verwijderden en dat de persoonlijkheid binnen de muren van de eigen individualiteit opgesloten zit, begon te rebelleren tegen de veronderstelling dat het leven van een ander, begrepen in zijn volle menselijke uniek-zijn, zonder meer algemeen geldend was en dat een mens juist als méns voor de mensheid datgene moest zijn wat de God-mens van het dogma voor de mensheid had kunnen zijn. Het wetenschappelijk onderzoek aan de andere kant bevond zich bij toenemende zelfkritiek meer en meer op wegen die van het oorspronkelijk beoogde doel ver weg voerden: het geloofde in het menselijke beeld van Jezus trekken te ontdekken waaruit bleek dat hij bij alle persoonlijke eigen natuur toch zo diep was geworteld in de geestelijke basis van zijn tijd en zijn volk dat het steeds moeilijker leek deze ‘vreemdheid’ van het langs wetenschappelijke weg gevonden beeld van zijn wezen nog te boven te komen met het zich eigen gemaakte gevoel. Reeds hoorde men de aan theologische rechterzijde nooit verstomde bedenkingen ook ter linkerzijde sterker worden, in het eigen kamp van de *Leben-Jesu*-theologie. De mens verdroeg het felle licht niet van het geloofsbrandpunt waarin men hem gepoogd had te zetten. Was het mogelijk, misschien zelfs noodzakelijk, geheel van hem af te zien en, nadat men met de ene helft van de dogmatische paradox van ‘waarachtig mens en waarachtig God’ schipbreuk had geleden, nu op de andere terug te grijpen? Moest in de plaats van de historische theologie nu de filosofische

komen en in plaats van het Leben-Jesu de Christus? Of moeten we de moed vatten de volle paradox weer te laten gelden? En zal het mogelijk zijn om de historisch-bovenhistorische openbaring in de wetenschap centraal te krijgen? Het wetenschappelijk bewustzijn van het Protestantisme staat op dit moment voor deze beslissing. Hier zullen de gevechten van de nabije toekomst over gaan.

In het joodse denken, van oudsher volop betrokken bij de christelijke wetenschap, soms, zoals in de Scholastiek, als beïnvloedende en soms, zoals in de negentiende eeuw, als het beïnvloede deel, zijn bij de hierboven beschreven zaken geen directe parallellen aan te wijzen. Het probleem van de persoonlijkheid kon naar het wezen van onze dogmatiek voor ons niet de centrale betekenis krijgen die het voor de christelijke dogmatiek al van nature had. Alleen in algemene geestelijke richting heeft onze wetenschap hier de geschiedenis van de christelijke (en dat betekent in de negentiende eeuw in feite: de Duitse) theologie meegemaakt. In de grote godsdienstfilosofische systeempogingen van de eerste helft van de eeuw werd, weliswaar niet in de leidende filosofische gedachten maar wel in karakteristieke eigenaardigheden van de methode, de traditie van onze klassieke godsdienstfilosofie weer vernieuwd. Daarna kwam ook bij ons, evenals in de christelijke theologie, een periode van vluchten in historisch detailonderzoek. Gedachtegangen, die meer apologetisch dan zelfstandig systematisch waren, hebben hier decennialang het totaalbeeld van het onderzoekswerk bepaald. De aanzetten van Cohen tot een streng rationalistische uitleg van het openbaringsbegrip werden ook in ons midden het meest sprekende bewijs van het 'herontwaken van de filosofie'. En de laatste jaren is ook voor de ontvangers van de openbaring binnen het jodendom opnieuw tot doel van systematische beschouwing geworden: het uitverkoren volk.

De oudere godsdienstfilosofische pogingen van de negentiende eeuw hadden dit moeilijke begrip geprobeerd te ontdoen van de bezwaren die eraan kleefden: het was week gemaakt op dezelfde wijze als in de klassieke Duitse filosofie de Christusfiguur. Zoals Christus tot ideale mens was gereduceerd, zo werd bij ons de opvatting van het begrip volk omgevormd tot ideale mensengemeenschap. In beide gevallen werd aldus het harde kenmerk van een daadwerkelijk in de geschiedenis opgetreden en van alle andere werkelijkheid onderscheiden goddelijk iets of iemand uitgewist. Het is niet moeilijk te raden waarom niet ook in ons midden toen al een systematische uitwerking van het volksbegrip als dragend fundament van

het jodendom werd nagestreefd. Weliswaar kon de vermenschelijking van iets wat tot dan toe voor goddelijk gehouden was – de christelijke theoloog van die tijd zag het als opgave om Jezus onder de aandacht te brengen in een menselijk leven – , ook een aanlokkelijk resultaat lijken voor een, als u me de term toestaat, theologie van het volksjodendom. Maar waar de vergelijking van de God-mens en de ideale mens kon uitlopen op een volledig menselijk leven van Jezus als individu, zou de joodse parallel van het godsvolk en de ideale mensengemeenschap toen geen theologisch bruikbare veraanschouwelijking van het joodse volk hebben opgeleverd: terwijl de mens Jezus op grond van de vergelijking een onvermoede kracht van werkelijk bestaan beloofde te krijgen, zou het joodse volk in de overeenkomstige vergelijking theologisch geheel en al vervluchtigd zijn, het zou de toevallige drager geworden zijn van een gedachte die aan het bestaan van het volk niet gebonden was. De reden ligt voor de hand en is al onder woorden gebracht. Goethes begrip van het individualiteitsideaal ging vriendelijk zij aan zij met Kants begrip van de ideale mens. Het begrip van de ideale mensheid daarentegen scheen met iedere vervlochtenheid met een enkele volksindividualiteit strijdig te zijn. De merkwaardige pogingen in die richting die rond de wisseling van de achttiende naar de negentiende eeuw opkwamen in het Duitsland van Fichte en Hegel, hadden in wezen tot doel om volk en mensheid slechts in zoverre te verenigen dat het volk uit zijn schoot de ideeën moest voortbrengen zonder welke de mensheid zou vergaan. Hegels leer van het sterven van de historische volken na de vervulling van hun opdracht voor de mensheid was de natuurlijke consequentie van een dergelijk volksbegrip. Met deze kijk op de relatie tussen volk en mensheid kon een joodse wetenschap, die het jodendom zag als een eeuwig bestendige grootheid, niets beginnen. Daarvoor was een theorie nodig geweest die het mogelijk had gemaakt om het loutere bestaan van een volk, en niet pas zijn verrichtingen, als eeuwige noodzakelijkheid voor de mensheid te verstaan; en een dergelijke analogie bij het persoonlijkheidsidee van de Romantiek was voor de gedachte van het volksbestaan toen nog niet ontwikkeld.

De jongste decennia brachten hier verandering in. Niet los van het oudere begrip van het volksbestaan van het Duitse Idealisme, maar toch wezenlijk nieuw, vormde zich een voorstelling van het volk die het de rang van een bestaanseeuwigheid verleende. Wie in staat is door de pseudonaturalistische verhullingen van het begrip ras heen te kijken, – aan die verhullingen dankt het trouwens zijn brede populariteit –, die herkent

hier het streven om het begrip volk zo om te vormen dat het volk, los van zijn feitelijke verrichtingen, eenvoudigweg uit zijn bestaan het bestaansrecht creëert. Juist het naturalistisch-ongeestelijke trekje van het nieuwe begrip heeft het volk de kracht gegeven dit zo op te vatten. Onbekommerd en zonder bewustzijn als een natuurproduct, leeft nu het volk zijn leven; de vraag naar de zin van dit bestaan schijnt zijn recht te hebben verloren. Maar dit lijkt alleen maar zo. In waarheid blijft die vraag even rechtmatig als ze was. De schijnbare verontgeestelijking van volk tot ras, van nationale tot volkse gedachte vond zelfs alleen plaats omwille van die vraag. Het volk dat nu voor het oog van de filosoof niet langer voor doeleinden leeft of sterft die boven het volk uitgaan, heeft in zijn eigen karakter, in het ruisen van zijn bloed, zijn bestaansrecht. En omdat de wil om dit recht geschiedfilosofisch te verankeren zich sterk maakt, heet het niet meer zoals honderd jaar geleden dat een volk in zichzelf het wereldvernieuwende idee uitdraagt, waarna het als lege schaal achterblijft, maar nu wordt het zo begrepen dat aan het wezen van het volk de wereld zal genezen. Daarmee echter krijgt het wezen, het bestendige karakter van het volk, een geweldig gewicht, en op grond van dit begrip van het volkswezen wordt nu voor het historische volk eenzelfde gebruik van zijn werkelijke bestaan mogelijk als voor de historische mens met het begrip persoonlijkheid het geval was. Ook aan joodse zijde kon het nu tot een atheïstische theologie komen.

Dit zien we in ons midden gebeuren. Zowel in de eeuwigheid van de filosofische gedachtegang als in het tijdelijke van het historisch proces probeert men, in plaats van het menselijke onder de macht van het goddelijke te brengen, juist het tegenovergestelde, namelijk om het goddelijke te verstaan als zelfprojectie van het menselijke aan de hemel van de mythe. Het volk is hier de menselijke werkelijkheid die zichzelf aanbeveelt als geloofsinhoud voor een positivistisch-gewetensvol geslacht. De Leben-Jesu-theologie had gedacht het harde dogma uit de weg te kunnen gaan toen ze de volle nadruk legde op de méns Jezus. Dat het zeer twijfelachtig is of men de gave bezit om deze louter menselijke realiteit te ervaren, levend geloofd en niet dood geweten te worden, werd aanvankelijk evenmin doordacht als aan christelijke zijde. De tevredenheid over het vinden van een geloofsthema dat vrij was van metafysica, geheel en al aards, liet niet veel ruimte voor twijfel. Wel was het gevoelen aanwezig dat een levend volk waarbij iedere uitspraak over het wezen direct aan de werkelijkheid getoetst kan en moet worden, met deze ondogmatische

dogmatisering op nog heel andere problemen stuit dan het leven van een 1900 jaar geleden van de aarde verdwenen enkeling, maar het leidde slechts tot nog kloekere constructies van de verhouding tussen het geloof en datgene wat geloofd werd. In de kritiek van Strauß op de overgeleverde geloofsvoorstelling werd de rationalistische vermenselijking van de Christusfiguur de Jezus van de Leben-Jesu-theologie. Dat idee werd in de joodse-volk-theologie de hefboom van de rationalistische vergoddelijking van het volk. In het begrip mythe had Strauß de goddelijkheid van Christus tot product van de oergemeente verklaard, in het produceren van mythe bewijst de eeuwigheid van het joodse volk tegenwoordig goede diensten. De mythe is in beide gevallen dat het meer-dan-menselijke wordt verstaan als voortbrengsel van het menselijke. Dat de Christusmythe bij Strauß niet uit de gestalte van Jezus zelf ontstond, maar eraan was vastgekoekt, terwijl de mythe van het godsverbond uit het joodse volk zelf voortkwam, is wel een belangrijk verschil dat teruggaat op het al aangeroerde onderscheid van het blijvende volk en de gestorven enkeling, maar toch is in beide gevallen dit het wezenlijke, dat de gelovige houding van de mens ten opzichte van de geloofsinhoud verklaarbaar, en wel zuiver menselijk verklaarbaar is. Juist dit maakt mogelijk, zowel aan joodse als aan christelijke zijde, dat het heidense begrip van de verhouding tussen het geloofde en de gelovige, God en mens, in de wetenschap van de openbaringsgodsdiensten geïntroduceerd kan worden. Niet voor niets moet men deze wereldhistorische tegenstelling van mythologie en openbaring opgemerkt hebben. Het is de hoogste triomf van een theologie die vijandig staat tegenover openbaring, als de tegenstelling wordt opgeheven in het voordeel van de mythologie, als openbaring wordt gezien als mythologie. Doordat nu voorts, eveneens in beide gevallen, het oude geloof door het te verklaren als verouderd wordt weggezet, wordt tegelijk het nieuwe geloof, het positieve van de Leben-Jesu- én van de joodse-volk-theologie, juist op deze verworpen steen van het oude geloof gebouwd en wel door dezelfde bouwlieden die de steen hadden versmaad. Daarvoor heeft het begrip mythe de kracht nodig die er, opnieuw sinds de Duits-Romantische stroming, in aanwezig is. Waar de mythe zich vormt, daar slaat het hart van de geschiedenis. Wat zo als mythe gezien wordt, houdt wel op waar te zijn in oppervlakkige zin, maar de historische werkelijkheid waaraan zich de kristallen van de mythe vastzetten, heeft juist haar kracht bewezen door werkelijkheid te zijn voor het geloof. Als die werkelijkheid al van andere zijde is voorbestemd om dit te betekenen, als ze dus bijvoorbeeld persoonlijkheid is of, sinds kort,

‘volkheid’, dan staat niets haar vergoddelijking meer in de weg: de mythe is het licht dat uit de werkelijkheid zelf straalt – er is geen heerlijkheid eens Heren van node, dat haar aangezicht lichte.

Dat is de uiteindelijke betekenis van de hele beweging. Het onderscheid tussen God en mens, deze verschrikkelijke ergernis voor al het nieuwe en oude heidendom, lijkt opgeruimd te zijn, de beledigende gedachte van de openbaring, dit inwerpen van een hogere inhoud in onwaardig vaatwerk, is tot zwijgen gebracht. Toch blijft er wat achter, en dat moet ook. Want waarlijk is daar waar de gedachte van de openbaring zich eenmaal aan de historische werkelijkheid heeft vastgehecht, deze werkelijkheid daardoor zozeer gekleurd dat het geheel en al onmogelijk is haar even eenvoudig te omschrijven als andere werkelijkheden die niet belast zijn met deze zwaarwegende gedachte. Hier weet de atheïstische theologie zich dan te behelpen met een eigen schema, waarmee ze het binnenbreken van het werkzame goddelijke in het rustende menselijke omvormt tot een wonderbare plotselinge tegenstelling – of tot een die alleen door haar eigen inspanning tot stand gebracht wordt – in het menselijke zelf. In plaats van de menswording Gods stelde men zijn menszijn, in plaats van zijn neerdalen op de berg van de wetgeving hield men het op de autonomie van de morele wet, ja eigenlijk kwam in plaats van de hele openbaringsgeschiedenis het bestaande menselijke wezen. Daaraan voltrók zich de geschiedenis eerder dan dat het menselijk wezen zelf geschiedenis onderging. De toch niet te ontkennen tweeheid, al was die zeer eigen aan het menselijke, diende men nu te verstaan als karakter of wezen van het menselijke in kwestie. Voor het leven van Jezus werd de splitsing gemaakt tussen tijdelijk en boven-de-tijd-uitgaand, of tussen joods en meer-dan-joods in zijn karakter, en men zag het als opgave om het kwalijke feit van zijn afkomst of minstens van zijn optreden onder de joden als noodzakelijk te begrijpen volgens het principe van de grootste spanning. En zo kwam het er tenslotte op aan, dat er in hem onderscheid werd gemaakt tussen een absoluut onverklaarbaar uniek zelfbewustzijn geroepen te zijn en het menselijk begrijpelijke restbestand van zijn bewustzijn. Daarmee overeenkomstig werd onder ons het begrip van de polariteit van het joodse karakter uitgedacht. De polariteit is meer dan de in de mens zelf gelegde spanning tussen de eis van de wet en de aandriften van het hart, meer ook dan de tweestrijd tussen het bezielde ogenblik en de dagelijkse routine, of tussen een mythisch en een rationeel jodendom. De polariteit betekent hier de spanning tussen de uitverkorenheid van het geroepen volk en dit volk

zelf. Alleen deze laatste spanning bezit het unieke dat aan de joodse polariteit op zich wordt toegekend. Alleen deze spanning voert tegenstellingen, zoals die in het wezen van ieder volk en trouwens van al wat leeft te vinden zijn, op tot het onmetelijke van een metafysische spanning. Alleen uit deze hoogste tweedracht kan de betekenis van het eeuwig bestaan van ons volk duidelijk worden: de zich voortdurend herhalende neiging om de meest absolute tweeheid tot de meest absolute eenheid te verzoenen.

Het één willen zijn, dit meest joodse van alle begrippen, zien wij door onze nieuwe theologen als de bekroning van hun joodse volksbeeld voorgesteld. Volgens opzet verwijderen ze zich natuurlijk juist hier het meest bewust van de traditie. Want terwijl het overgeleverde jodendom de opgave van de eenheid voor de jood baseert op de geopenbaarde eenheid Gods, en de erkenning van het toekomstige godsrijk vooraf laat gaan aan het op zich nemen van de door God geboden levenswandel, geldt nu deze onderlinge betrekking tussen de mens en zijn God als een historische bijkomstigheid van het in het joodse volkskarakter altijd aanwezige verlangen naar eenheid van het leven. Het op zich nemen van het hemelrijk is hier geen voorwaarde, maar slechts een historisch ongeveer verwerkelijkt maar niet noodzakelijk gevolg van het enige dat nodig is: het aannemen van de ene levenswet. Doordat evenwel deze eenheid van het leven met haar thans laatste en aan zichzelf genoeg hebbende drager, het joodse volk, alleen als zijn verlangen, niet als zijn vervulde wezen voorgesteld wordt, krijgt deze eenheid weer de betekenis van iets wat boven de drager ervan uitgaat; er wordt niet geprobeerd dit karakter van verlangen naar eenheid zelf als een deel van de polariteit van het joodse wezen te zien, en dat kan ook niet, omdat die polariteit in haar opperste hoogte juist de eigenlijke inhoud is van het verlangen naar eenwording. Alleen door het absolute van de polariteit wordt het gebod tot eenwording voor ons een absoluut gebod. Zo komt de eenheidsgedachte, hoewel beschouwd als inhoud van de volksgeest, toch via zijn bijzondere bestemming om eeuwig verlangen te zijn, weer in een samenhang die boven het volk uitgaat en die daarmee tevens, waar het volk een religieus uiterste moet aanduiden, een boven het aardse uitgaande samenhang is. Hoewel voornemens om kern van het wezen te zijn, wordt de eenheidsgedachte feitelijk tot leer. Wat van het volk gezegd wordt, is tegelijk opgave voor de enkeling. Wat in de geloofsinhoud bestaat, namelijk als eis, moet door de gelovige vervuld worden. De geloofsinhoud verliest zo zijn eenvoudige binnenmenselijkheid

en treedt opnieuw de enkeling tegemoet. De louter menselijke inhoud van het geloof wordt, afgezien van zijn geheel, op een bepaald punt weer dogmatisch maatgevend. Hetzelfde gebeurt in de Leben-Jesu-theologie als uit het geheel van de persoonlijkheid één enkel punt eruit wordt gelicht als de inhoud van haar boodschap, bijvoorbeeld het geloof in God de Vader, dat toch naar neoprotestantse opvatting het christendom scheidt van het jodendom. Daar neemt de persoonlijkheid van degene in wie geloofd wordt weer de trekken aan van de leermeester, dit nu in de nieuwe betekenis dat hij datgene wat de kern van zijn persoonlijkheid is nu ook leert. Zo wordt bij het joodse volk datgene wat de kern van zijn wezen is, nu per omgaande wet voor de enkeling. Zowel bij het jodendom als het christendom is er in het menselijke een bres geslagen en het meer-dan-menselijke dreigt daardoorheen het gebied van de atheïstische theologie binnen te dringen. Dit binnendringen van het bestreden principe zou onmogelijk zijn, als niet de gehele atheïstische theologie ook tegenover de haar vijandige theologie, ja zelfs binnen deze theologie goede rechten bezat. De ontwikkeling van de Leben-Jesu-theologie heeft dit aan christelijke zijde in de huidige tijd al aangetoond. Op zich was het uitwerken van de menselijke persoonlijkheid van de God-mens ook vanuit dogmatisch standpunt niet verkeerd. Tegenover een zuiver rationalistische Christus-theologie zal in zekere zin ook de protestantse rechtervleugel op de Leben-Jesu-theologie moeten kunnen teruggrijpen. Zo kon men ook bij de volksjodendom-theologie punt voor punt aanwijzen hoe ze in de traditie wortelt en hoe juist daardoor de toekomstige ontwikkeling van onze theologie er in geen geval aan voorbij kan gaan. Bij de eenheidsgedachte ligt dat voor de hand. Om die van de dogmatiek te verplaatsen naar de ethiek is onder ons van oudsher gebruikelijk. Bachja's populair geworden boek, de 'Hartsplichten', is er vol van: we zijn er onlangs weer op geweest hoe sterk hij, meteen al en ook later, gegrepen werd door de mystieke stroming. Het inleidende gebed bij de dagelijkse lezing van het belijden van de eenheid, dat ouder is dan de middeleeuwse Scholastiek en Mystiek en ze ook beide overleefd heeft, levend gebleven tot op vandaag, berust op de afwisselende samenhang van het een-worden van het godsbegrip door de mens en het mensenhart door God. Bedoeld is hier natuurlijk een samenhang in wisselwerking; de theoretisch-koele, niet in de mystieke paradox bereikte isolering van het menselijk-ethische uit het goddelijk-ware, zou door onze oude leermeesters niet worden begrepen. Er is al gesproken over hoe het polariteitsbegrip verder in wezen slechts de strijd tussen meer-dan-menselijke openbaring en

menselijke onbereidwilligheid naar het innerlijk van de mens verplaatst. In tegenstelling tot elke andere verhouding tussen een menselijke bedenker en een geestelijk product bestrijkt het polariteitsbegrip enkel het gebied van de religieuze verschijnselen. Ook hiervan getuigt het verleden. Het bewustzijn van wat de naamsverandering van Jacob in Israël betekende is onder ons niet verdwenen. Dat de belofte te worden als het stof der aarde gevolgd wordt door een belofte die gelijk is in betekenis en toch zo anders klinkt, namelijk te worden als de sterren des hemels, daarop wees reeds oude exegese. ‘Als ze stijgen het ene, als ze vallen het andere’, luidt de uitleg. Maar die exegese weet dus wat stijgen en vallen betekent, en dat het geen zin heeft van stijgen en vallen te spreken als er niet een absolute hoogtemaat vaststaat buiten hetgeen dat stijgt en valt. Met het schema van de mythe is het evenzo. In de theorie dat het goddelijke een voortbrengsel is van het menselijke, wortelt de nieuwe theologie bewust in de oude Mystiek. Maar het beroemde kernwoord van de meester van de Kabbala, ‘God spreekt: als jullie Mij niet belijden, dan ben Ik er niet’, wordt niet toevallig als een woord van GóD gesproken en in het geschreven woord van God opgetekend via een exegetische kunstgreep. Niet menselijke vrijpostigheid maakt Hém afhankelijk, maar God zelf maakt zich afhankelijk van de belijdenis van de mens, Hij verkoopt zich aan de mens, naar een diepzinnige vergelijking. Maar wie kan verkopen heeft ook recht op de koopprijs. De bewuste aansluiting die de nieuwste theologie hier bij de Mystiek zoekt, zou ze met evenveel recht of onrecht bij het Rationalisme kunnen zoeken. Dat het licht van God de ziel van de mens is en dat alleen die stralen van dat licht zichtbaar zijn die de ziel voor de verlichting van haar aardse weg nodig heeft, deze grondgedachte van onze filosofie leende en leent zich even goed voor atheïstische exploitatie als zijn mystieke parallellen.

Het uiteindelijke samenkomen van mystieke en rationele vermenselijking (want meer dan een uiteindelijk samenkomen is het toch niet) verleent de vastbesloten poging om het jodendom te veraardsen zijn schijn van gerechtvaardigdheid. De zekerheid dat God en mens ondeelbaar samengedacht moeten worden, staat aan het begin van ieder inzicht van ons geloof, ook van een inzicht dat God in de mens laat opgaan. Maar de niet te dichten kloof tussen de mens zoals Mystiek en Rationalisme beide over hem denken, en de mens die ontvanger van de openbaring is en zo ook voorwerp van het geloof, deze onzichtbare kloof zoals hij bestaat ondanks alle bij de tegenwoordige tijd passende mogelijkheden om de begrippen

volk en mensheid te vervlechten, in ons geval tussen de mens en de jood, (deze kloof) moet wel voor verwarring zorgen bij wie zou willen proberen het geheel van de religieuze wereld door de helft van haar begrippenpaar te dekken. Als deze helft de mens was, in zichzelf eenvoudig en zonder innerlijke tegenspraak, dan zou de denker het zonder God kunnen stellen, en de handelende mens dan ook evenzeer. Maar omdat hij de mens aantreft onder de vloek van de historiciteit, in zichzelf gedeeld tussen eerste ontvanger en laatste vervuller van het woord, tussen het volk dat bij de Sinaï staat en de messiaanse mensheid, zal hij de God aan wie de historiciteit van de geschiedenis onderworpen is door zijn handelen in de geschiedenis, niet kunnen uitschakelen. Juist om het joodse volk als het hart van het geloof te verstaan, moet hij aan God denken als degene die tussen volk en mensheid de brug slaat. Zijn theologie mag wetenschappelijk zijn zo veel ze wil en kan, maar om de gedachte van de openbaring kan ze niet heen.

BIJ JOU IN DE KAMER

DE MENSELIJKE MAAT

Om de openbaring, dus iets van buitenaf dat bij jou aanklopt, kan de theologie niet heen, zei Rosenzweig. De openbaring is niet vanuit menselijke gevoelens, zieleroerselen, gedachten, zelfbedachte constructies te verklaren. Dit is een waarheid die niet alleen in religieuze zin geldt. Vrijwel ieder mens, gelovig of niet, die door een crisis heenkomt, ervaart dit als iets wat hij of zij niet zelf alleen heeft klaargespeeld, maar als een gekregen iets, een cadeau. De gelovige zegt dan: van God gekregen, de ongelovige heeft geen behoefte om de identiteit van de gulle gever vast te stellen – dat is ook niet noodzakelijk. Dat je niet alles zelf in de hand hebt, of zelf bedenkt, organiseert en uitvoert, is een algemeen menselijke ervaring, en daarom reikt Rosenzweigs slotconclusie verder dan de omgang van de theologie met het begrip openbaring.

Gelukkig worden we soms een handje geholpen bij de moeilijke keuzes die we moeten maken, of bij inzichten die we verwerven. Van wie dat handje is? Benoem het zoals je wilt. Erachter zit de erkenning dat mensen beperkte wezens zijn. Een van de grootste beperkingen is misschien wel dat het vele wat we wél kunnen, wat we allemaal ontdekt hebben en geleerd, ons doet denken dat we letterlijk alles kunnen weten en beheersen.

De *Leben-Jesu-Forschung*, het negentiende-eeuwse onderzoek naar hoe het precies zat met die Jezus van 1800 jaar geleden, laat de overschatting van eigen kunnen en het idee alles te kunnen weten duidelijk zien. Zonder enige bescheidenheid beweerden de geleerden dat ze er niet alleen een vinger achter konden krijgen, maar dat ze het waarlijk wisten. De teksten van de evangelisten gingen vers voor vers op de snijtafel: het ene wijze woord was duidelijk wel van Jezus, maar het daarop volgende was er even evident later aan toegevoegd. Een verhaal bij Mattheüs werd als tweederangs beoordeeld, omdat de variant erop bij Marcus ouder was en dus betrouwbaarder. Ze wisten het zo zeker alsof ze erbij hadden gestaan toen het werd opgeschreven.

Tot laat in de twintigste eeuw ging dat zekere weten door, soms gebaseerd op redelijk lijkende argumenten als schrijfstijl en woordkeus, maar vaker paste er slechts een omschrijving bij waarin vingers van een fikse vochtigheidsgraad een rol spelen. Iedere wetenschapper kon het met elke andere oneens zijn, zodat het aantal proefschriften tot in het oneindige kon doorgroeien. En de bijbel bood gelukkig nog zoveel meer dan alleen de evangeliën: vooral de Torah heeft het moeten ontgelden bij de ontleders van de teksten.

(Ik schrijf dit in de verleden tijd, maar het is mogelijk dat deze tak van wetenschap nog steeds bloeit. Ik heb al sinds de tentamina inleidingswetenschappen de stand van zaken niet meer bijgehouden.)

DUISTERNISSEN

Er zit iets hoogmoedigs in het bedrijven van wetenschap vanuit de gedachte: wij kunnen alles weten en dat zullen we laten zien ook. Dat Leben-Jesu-onderzoek als wetenschappelijke hobby dient alleen maar als voorbeeld. Het heilig geloof in het feit dat eens onze menselijke kennis al het bestaande zal omvatten, wordt nog steeds met volle overtuiging beleden, bijvoorbeeld als mensen over minuscule details van de hersenen of verre uithoeken van het heelal zeggen: ‘Dat weten we nog niet. Daar is de wetenschap nog niet achter.’

Nog niet.

Dat betekent: de dag zal komen, en is mogelijk niet meer verre, dat we het wél zullen weten. De medische wetenschap lijkt altijd maar naarstig te onderzoeken hoe men enge ziektes en afwijkingen kan uitbannen. Daarvoor komen er regelmatig buurtgenoten langs de deur met collectebussen voor Hartstichting, Nierstichting en Kankerfonds: uw geld is nodig voor meer onderzoek! Dat de grote medische vooruitgang van de laatste eeuw vrijwel volledig te danken is aan technische verbeteringen, een feit dat ik ontleen aan een echte, kritische wetenschapper, Peter Bügel in zijn boek Niemand kan denken, laat men buiten beschouwing. Een overgroot deel van de inzet van Hart-, Nier- en Kankerorganisaties gaat naar ongevraagde adviezen over rookvrije café's en overgewichtige landgenoten. Dat is op zich niet zo erg, maar suggereer dan niet dat je hartkwalen en kankersoorten de wereld uit kunt helpen dankzij je noeste onderzoek.

Veel blijft duister. Ik herinner nogmaals aan John Gray's woorden over de wenselijkheid van de wetenschap als instrument dat ons helpt ons te handhaven in een wereld die we nooit zullen begrijpen.

'Dans nos obscurités,' luidt een tekst uit Taizé, 'allume le feu qui ne s'éteint jamais'. 'Ontsteek het vuur dat niet dooft in onze duisternissen.' Meervoud ook nog!

De erkenning van wat er van buiten af op ons toekomt, iets dat ons inspireert en op pad stuurt, kan behulpzaam zijn bij het ons handhaven in een wereld die we nooit zullen begrijpen, het ontsteekt in onze duisternissen een lichtje. Dat licht verheldert niet alles tot in de uiterste uithoeken, maar het helpt ons tenminste iets te zien. Het geeft ons een terecht gevoel van eigen betrekkelijkheid. Dat hebben we hard nodig in de strijd tegen onze neiging onszelf te overschatten en te overschreeuwen.

DICHTBIJ

Zo'n licht is dezer dagen ontstoken in een nieuw boek, eindelijk een *Leben-Jesu-Forschung* waar je wat mee kunt!

De Forscher van dit leven van Jezus is al zijn hele eigen leven bezig geweest met het vertellen van de bijbelverhalen. Niet uitsluitend die verhalen heeft hij verteld. Hij schreef ook liedjes, eigen verhalen, sketches, gedichten. Maar tussen al die bedrijvigheden door maakte hij ook boeken met gelijkenissen van Jezus en gedichten over de psalmen, hij vertelde het verhaal van David en bedacht verhaaltjes voor onze tijd bij de tien geboden. Hij schrijft ze altijd voor kinderen, meestal niet voor de allerkleinsten, maar voor de iets grotere die zelf al goed kunnen lezen.

De onbetwistbare nummer 1 onder de kinderbijbels staat op zijn naam, *Woord voor woord*, al sinds de jaren '70 een prima boek om kinderen met de bijbelverhalen vertrouwd te maken.⁷

Deze 'grand old man van de kinderbijbel', zoals zijn uitgeefster hem bij de presentatie van zijn jongste boek noemde, heeft een nieuw prachtwerk

⁷ En niet alleen kinderen. Henk van Os, na zijn directeurschap van het Rijksmuseum hoogleraar kunst en samenleving, vertelde dat hij, zodra hij merkte dat 'de barmhartige Samaritaan' of 'de verloren zoon' onherleidbare termen voor zijn eerstejaarsstudenten kunstgeschiedenis waren, ze *Woord voor woord* liet lezen, bij wijze van spoedcursus elementaire bijbelkennis.

afgeleverd. Daarin is de grand old man gelukkig ook nog, en dat op zijn vijfenzeventigste!, een jonge spring in 't veld gebleven. Op elke bladzijde spat de speelsheid eraf, het boek is doorspekt met fris bijbels en eigentijds jargon, maar bovenal ontroert zijn manier van vertellen je in elk van de ruim dertig verhalen over Jezus. Hij combineert verhalen over en uitspraken van Jezus met elkaar, hij stelt als het ware een boeket samen van bloemen die hij uit de evangeliën, de psalmen, de profeten en de Torah heeft geplukt. Het staat mijlenver af van, zo niet lijnrecht tegenover de wijze waarop de wetenschappelijke 'historisch-kritische' exegese van de laatste anderhalve eeuw de bijbel benaderd heeft. De Duitse theoloog Alex Stock omschrijft deze vorm van omgaan met de verhalen als 'bijbelse poëzie', die naar zijn rake omschrijving 'niet zozeer werkt aan een zo precies mogelijke constructie van de herkomst, als wel aan een zo rijk mogelijke toekomst van de tekst.'

Jezus van mens tot mens heet het boek. Karel Eykman is de schrijver. Voordat hij ging schrijven heeft hij heel, heel goed gelezen en geluisterd. Hij heeft, al doet hij er zelf wat nonchalant over, zich de Griekse tekst van de evangeliën eigen gemaakt, hij zit zó goed in de stof dat hij de essentie er weergaloos uithaalt, en zo de herkomst van de verhalen laat voor wat die is, maar de teksten nieuwe toekomst geeft.

Mochten er in de hemel af en toe toogdagen worden gehouden voor de theologen van alle eeuwen, dan zal er bij de eerstvolgende gelegenheid door de vier evangelisten uit dit boek worden voorlezen. En ze zullen zeggen: 'Zien jullie nou hoe het zit? Was dat nou zo moeilijk?'

In Eykmans weergave hoor je de oude verhalen alsof je ze voor het eerst hoort, in nieuwe samenhangen.

Hij gaat het mysterie niet uit de weg, hij verwondert zich met ons over de wonderen, en zijn lieve, sterke, ontroerde en vertwijfelde Jezus vormt een grandioze eenheid van spreken en handelen. En toch blijft hij een echt mens, een aanstekelijk mens, de echtste van allen.

In een discussie met de geleerde meester Levi, die het heeft over hoe de mens nader tot God kan komen, zegt Jezus in het boek: 'Jij kan helemaal niet dichterbij God komen. Zelfs jij niet. God kan alleen dichterbij ons komen.'

Precies zo schrijft Karel Eykman over Jezus. Hij probeert zijn lezers niet dichterbij God, Jezus of de bijbel te brengen. Maar juist door zijn

behoedzame, krachtige, prachtige wijze van vertellen is het alsof Jezus dichterbij ons komt.

Hoor hoe hij, meteen op de eerste pagina, de Johannestekst weergeeft van het woord dat vlees geworden is:

Stel je voor dat je een boek leest
over iemand op wie je steeds meer gesteld raakt
bij ieder woord, op elke bladzij weer.

Stel je voor dat die zomaar uit je boek komt
en naar je toegaat bij jou in de kamer
om naast je te gaan zitten, zonder een woord.

Stel je voor, zeg, dan sta je toch raar te kijken
je weet gewoon niet wat je overkomt
als woorden uit een boek echt gaan leven.

Onvoorstelbaar, maar op net zo'n manier
komt Jezus opeens uit de Bijbel stappen.
Gods woord werd een mens van vlees en bloed
die bij jou op de kamer zou kunnen komen.
Dichtbij.

Lezen dus, dit boek. Nog beter: het aan iemand voorlezen, of iemand vinden die het jou voorleest. Dan komt hij. Dan is het er even. Heel dichtbij.

NAMEN

Aaronovitch, David	21,22
Alexander de Grote	17
Allende, Salvador	22
Arafat, Yassir	33
Augustinus	11, 34
Bachja Ibn Pakuda	44, 54
Barth, Karl	42
Bosscher, Doeko	27, 28
Brandt, Willy	36
Brel, Jacques	13
Brokken, Jan	19, 20
Buber, Martin	26
Bügel, Peter	58
Buren, Paul M. van	6, 23, 25, 31-34, 41-42
Buskes, J.J.	31
Caesar, Julius	17, 19
Coen, Jan Pieterszoon	28
Cohen, Hermann	44, 48
Croce, Benedetto	24
Dante	6
Darwin, Charles	11
Diana, Lady	21
Drews, Arthur	43, 45
Eisenstein, Sergej	19, 20
Eykman, Karel	59, 60
Faludy, György	12, 13
Fichte	49
Goethe	40, 44, 46, 47, 49
Gray, John	6, 10-12, 58
Harnack, Adolf von	24
Harrington, Alan	11
Hegel, G.W.F.	46, 49
Heine, Heinrich	11
Herder	45

Homerus	6
Jonasson, Jonas	6
Jongh, E.D.J. de	31
Kant, Emmanuel	45, 49
Kennedy, John	18, 21
Khadaffi, M.	35
Kroonenberg, Salomon	6
Lapide, Pinchas	31
Lenin	11
Lessing	43, 45
Mak, Geert	20
Marx, Karl	11
Merkel, Angela	29
Mitterand, Francois	36
Monroe, Marilyn	21
Mulisch, Harry	13
Netanyahu	29
Nietzsche, Friedrich	22
Nigg, Walter	24
Nixon, Richard	18
Overbeck, Franz	22-24
Os, Henk van	59
Oz, Amos	20, 29
Reimarus, H.S.	43
Renan, Ernest	44, 46
Rosenstock-Huessy, Eugen	42
Rosenstock-Huessy, Margrit	37
Rosenzweig, Franz	7, 9, 13, 27, 37-44, 45, 57
Roth, Joseph	33, 36
Samuelson, Norbert	32
Schegget, Bert ter	31
Schleiermacher, F.E.D.	43, 46
Schraivesande, Hans	37
Schweitzer, Albert	38
Sidgwick, Henry	10
Spinoza, Baruch de	36
Stock, Alex	60
Strauß, David F.	43, 46, 51

Tailleur, Max	16
Wiesel, Elie	29

BOEKEN waarnaar verwezen of waaruit geciteerd is

Aaronovitch, David,
Voodoo Histories, how conspiracy theory has shaped modern history,
London 2009

Brokken, Jan,
Baltische zielen, lotgevallen in Estland, Letland en Litouwen,
Amsterdam 2010

Bruin, Bert de (red.)
Een veilig Israel in een vreedzaam Midden-Oosten, internationaal
symposium 2010

Buber, Martin
An der Wende, Reden über das Judentum, Köln 1951

Bügel, Peter
Niemand kan denken, domheden en denkfouten in de wetenschap,
Amsterdam 1995.

Buren, Paul M. van
A Christian Theology of the People Israel, Part II, a theology of the
Jewish-Christian reality, New York 1983

Eykman, Karel
Jezus van mens tot mens, Utrecht 2011.

Goldfarb, M.
De weg uit het getto, drie eeuwen emancipatie van de Joden in
Europa, Amsterdam 2011

Gray, John

Het onsterfelijkheidscomité, wetenschap en het wonderlijk streven de dood te overwinnen, Amsterdam 2011

Jongh, E.D.J. de

Vloeken en bidden om een nieuwe aarde, de dagen van Bert ter Schegget, Hilversum 2010

Kok, Kees

De onbeantwoorde vragen van Franz Overbeck (manuscript), Amsterdam 2011

Kok, Kees (redactie)

Hem achterna, Huub Oosterhuis over Jezus, Kampen 2010

Kroonenberg, Salomon

Waarom de hel naar zwavel stinkt, mythologie en geologie van de onderwereld, Amsterdam 2011

Nigg, Walter

Franz Overbeck, Versuch einer Würdigung, Zürich 1930/2009

Rosenzweig, Franz

Zweistromland, Atheistische Theologie, Den Haag 1984

Roth, Joseph

Juden auf Wanderschaft, München 2006

Schraevesande, Hans

‘Jichud’, eenheid in het werk van Martin Buber, Zoetermeer 2009

INHOUD

Voorwoord	5
Het denken, de tijd en vooral de dood	9
Ware geschiedenis	17
Israël	29
Bij het Antibuberoepstel	37
Atheïstische theologie – Franz Rosenzweig	45
Bij jou in de kamer	57
Namen	63
Boeken	65