

De roepende

*Een theologisch onderzoek naar het appèlkarakter
van de relatie God, de ander en ik*

De roepende

*Een theologisch onderzoek naar
het appèl karakter van de relatie
God, de ander en ik*

L' appelant, *Une étude théologique sur
le caractère d'appel
de la relation entre Dieu, l'autre et moi
(avec un résumé en Français)*

The one who calls, *A theological enquiry
into the element of appeal
in the relationship God, the other and oneself
(with a summary in English)*

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de Rector Magnificus, Prof. Dr. H.O. Voorma
ingevolge het besluit van het College voor Promoties
in het openbaar te verdedigen
op donderdag 3 Juni 1999 te 14.30 uur

door

Annetje Ravestein
geboren 14 september 1934
te Leiden

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Promotor: Prof. dr. A.W.J. Houtepen
Faculteit Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht

Bij de illustratie op de omslag:

Het motief van de *hand uit de wolk* als teken van Gods oproep of ingrijpen is waarschijnlijk van Joodse oorsprong. De oudste bekende afbeeldingen zijn gevonden in de synagoge van *Doura-Europos*, nabij de huidige grens tussen Syrië en Irak (midden derde eeuw). De afbeelding op de omslag is ontleend aan een miniatuur uit de *Wiener Genesis* (4e eeuw), Österreichische Nationalbibliothek, Wien.

voor Adriaan Geense

Voorwoord

De keuze voor het thema van deze studie, ‘het onderlinge appèl als creatieve kracht van het menselijke bestaan’, heeft haar oorsprong met name in telkens weer herhaalde ervaringen in de omgang met mensen in het leven van alle dag en in mijn werk in de gemeente. De overweging daarbij was: als het er inderdaad naar uitziet dat het onderlinge appèl in de relatie tussen mensen – en mogelijk in het geheel van het creatuurlijk bestaan – een levenwekkende rol speelt, dan moet het ook iets met God te maken hebben, dan moet het ook theologisch te verwoorden zijn.

Veel mensen hebben mij in het denken begeleid. In dankbaarheid gedenk ik twee leermeesters die in de laatste jaren vrienden werden. Prof. Dr. G.C. Berkouwer van wie ik reeds heel jong de liefde voor de dogmatische vraagstelling leerde en die in zijn laatste jaren met warme belangstelling het project van “zijn leerling” volgde. En Prof. Dr. C.A. van Peursen die graag bereid was tijdens zijn regelmatige Zwitserse bezoeken de voortgang van met name het filosofische gedeelte van zijn beoedigend commentaar te voorzien.

Mijn grote dank gaat uit naar mijn promotor, Prof. Dr. Anton Houtepen. Met zijn bijzondere interesse in het thema en zijn kritische vragen bij de ontwikkeling ervan heeft hij mij op unieke wijze begeleid. Zijn eruditie in de systematische vraagstelling en zijn oecumenische blik maakten de gesprekken in Utrecht tot een telkens weer leerzaam genoeg, waarbij het regelmatig contact uitgroeide tot een hartelijke vriendschap.

Het bestaan van een ‘buiten-promovendus’ en dan nog op grote afstand van Utrecht heeft iets van een ‘eenzaam avontuur’. Met graagte heb ik elke mogelijkheid om over mijn thema te kunnen spreken aangegrepen: familieleden en vrienden die mij vroegen naar het thema van mijn onderzoek, leden van de Theologische Faculteit van Genève en van de gemeente van Céligny en Genève-Meyrin, de zusters Fransiscanessen van het klooster St Josef in Solothurn, waar ik regelmatig gastvrijheid en inspiratie genoot, maar ook zomaar in verrassende gesprekken met mensen in de trein tussen Zwitserland en Nederland. Dat mijn vragen op zoveel verschillende terreinen herkenning opriepen heeft mij bijzonder gestimuleerd.

Graag noem ik nog de namen van vrienden die mij met hun belangstelling hebben geholpen door hetzij gedeelten van het manuscript kritisch mee te lezen, hetzij door hulp bij het vertalen van de samenvatting of de samenstelling van de bibliografie: Drs Adri Sevenster, Dr Hans-Ruedi Weber, Ds Betty Holtrop, Dr Wouter van Ginneken, Drs Christina Plak Alexander, Drs Mattie Dijkstra.

Een bijzondere dank gaat naar de twee mensen die op de dag van de promotie als para-nymfen, naast mij staan, zoals ze ook in de afgelopen jaren in grote en kleine strubbelingen mij tot steun zijn geweest: mijn vriendin sinds veel jaren, Drs Dienne Bosscher en mijn dochter Drs Rachel Geense. Samen met haar broer Hanno Geense vormde zij in deze tijd een vast vertrouwenspunt.

Met ontroering vermeld ik de naam van mijn geliefde, Adriaan Geense. Aan hem is het boek opgedragen. Een maand voor zijn overlijden moedigde hij mij aan toch vooral door te gaan met het begonnen project: 'het is belangrijk'. Het is deze aansporing die mij tot nu toe gedragen heeft.

INHOUD

INLEIDING	15
I. Inleiding tot het thema	15
II. 'Roeping' in de theologiegeschiedenis	20
het begrip roeping	20
roeping en beroep	23
HOOFDSTUK I: GOD ALS DE ROEPENDE	27
<i>Bijbels-theologische grondlijn</i>	
'roepingsverhalen'	28
het woordveld roepen	29
I. Het Eerste Testament	30
1. 'Roepen' in Genesis 1-11	31
de namen geroepen	34
Genesis 1-11 in de theologische discussie	36
universaliteit en zingeving	38
2. Het verhaal van Abraham	40
de zoon	40
Hagar	42
voorlopige conclusie t.a.v. Genesis	43
3. Mozes en de Naam	44
zeven keer roepen	45
Exodus 3,1-15	46
de naam JHWH	48
overweging over 'de eigen naam van God'	50
Exodus 19,3	51
Leviticus 1,1	52
voorlopige conclusie t.a.v. Exodus	53
4. Samuël	54
1 Samuël 3	54
voorlopige conclusie t.a.v. Samuël	56
5. Deutero-Jesaja	56
a. Israël	57
b. de heerser uit de volken	58
c. de knecht van JHWH	59
voorlopige conclusie t.a.v. Deutero-Jesaja	60
Samenvattende conclusie t.a.v. het Eerste Testament	61

II. Het Nieuwe Testament	62
1. De Evangelien	63
Jezus – de geroepene	64
Jezus – de roeper	65
a. de roep tot volgen	66
b. gekomen om te roepen: de ‘elthon-woorden’	68
c. geroepen aan de maaltijd	69
concluderende opmerkingen t.a.v. de roep in de Evangelien	72
de getuigen	73
2. Paulus in Handelingen	75
tot de volken	77
3. Roeping in de brieven	78
geroepen-zijn bij Paulus	79
de variëteit van het appèl in de brieven	81
<i>ho kaloon</i> – de roeper	83
<i>hoi klètoi</i> – de geroepenen	84
concluderende opmerkingen t.a.v. het roepen in de brieven	85
Samenvattende conclusie t.a.v. het Nieuwe Testament	86
HOOFDSTUK II: DE ROEP VAN DE ANDER BIJ LEVINAS	89
1. Het denken van Levinas	89
biografie	90
fenomenologie	92
Levinas’ eigen weg	94
il y a	95
ontwikkelingsgang	96
l’altérité – het andere	97
het genieten	99
2. Zijn-voor-de-ander	101
totalité et infini	101
Descartes	102
het spreken	103
de ander als mens	104
visage	105
verkiezing	106
autrement qu’être	107
oneindige	108
3. De ‘asymmetrische’ relatie	109
interpellatie	111
de derde	113
4. De relatie tot Martin Buber	114
Levinas over Buber – in vier artikelen	114
het formele karakter	117

HOOFDSTUK III: LEVINAS EN ‘HET NIEUWE DENKEN’	123
<i>Rosenzweig en Rosenstock-Huessy</i>	
1. Franz Rosenzweig	124
het denken van Rosenzweig	125
de ‘Urzelle’	127
der Stern	128
2. Het Nieuwe Denken	134
het spreken	135
3. De grammatica van Rosenstock-Huessy	136
het denken van Rosenstock	139
het jij voor het ik	140
vocatief – imperatief	140
de relatie Rosenstock – Buber	142
4. De Ander, die mij aanspreekt: Mens en God	144
Rosenstock-Huessy	144
Rosenzweig	146
5. Invloeden van het ‘spreekdenken’ bij Levinas	148
de methode van het spreken	151
Joods denken	154
HOOFDSTUK IV: WEDERKERIGHEID EN HET HEILZAME GEBOD	157
<i>Buber en Levinas</i>	
1. Martin Buber	158
het dialogisch principe	158
Feuerbach	159
‘Ich und Du’	162
wederkerigheid en ‘das Zwischen’	163
het eeuwige Du	164
‘du-ich’ bij Rosenzweig en Rosenstock	165
gelijktijdigheid van Du en Ich bij Buber	166
de godsrelatie	168
de Tora	168
een blijvend verschil	171
2. Het heilzame gebod	172
de oproepende taal van de Schriften	175
het liefdegebod	175
de gouden regel	178
imperatief	180
HOOFDSTUK V: LEVINAS EN JÜNGEL	183
Gods zijn is in het komen	184
enkele hoofdmomenten van vergelijking	187

1. De voorrang van de taal boven het denken	188
metafoor	188
geheim	189
2. De onderbreking	191
‘rupture’	192
‘unterbrechung’	192
waarde en waarheid	193
elementaire onderbrekingen	193
‘waardeloze’ waarheid	195
de kritiek van Jüngel op Levinas	196
Jüngels weergave van Levinas	196
n.a.v. Jüngels visie op Levinas	198
a. subject en predicaat	198
b. God of het gelaat	199
c. indicatief – imperatief	199
d. plaats	200
3. De neerdaling	200
zelfbegrenzing en deemoed	201
Jüngel over Hans Jonas	202
zimzum	203
kenose	204
tot besluit	206
HOOFDSTUK VI: GOD, DE ANDER EN IK	209
I. God en de ander	209
1. De ander	210
de ander en de Ander	211
vragen bij Levinas	214
Jezus – de ander	215
2. De verhouding van imperatief tot indicatief	217
bijbelse taal	218
twee woorden	220
de vraag naar het subject	222
3. God heeft het eerste woord	223
alleen liefde kan gebieden	225
concrete vorm	228
II. De anderen en ik	229
1. Van gelovigen naar geroepenen	229
geliefden, heiligen, uitverkorenen	230
onderscheid	231
2. De universele roep	233
‘Abraham fehlt’	234

3. Van geroepen naar roependen	236
de doorgaande roep	237
wederkerig	238
4. Parakalein – de onderlinge oproep	239
het onderlinge karakter	241
paraklese als grondstructuur	242
oecumene	243
criterium	246
a ‘third force’	246
samenleving	248
5. Ekklesia tou theou	250
een gebeuren	251
twee gestalten	253
meerdere verantwoordelijkheid	254
God, de ander en ik	256
Résumé en Français	259
Summary in English	265
Bibliografie – aangehaalde werken	271
Curriculum vitae	283

Inleiding

I. INLEIDING TOT HET THEMA

Dag Hammarskjöld schrijft in zijn autobiografische notities: “*Ik weet niet wie – of wat – de vraag stelde. Ik weet niet wanneer zij gesteld werd. Ik herinner me niet dat ik antwoordde. Maar eens zei ik ‘ja’, tegen iemand – of iets. Vanaf dat moment heb ik de zekerheid dat het leven zinvol is en dat mijn leven in onderwerping een doel heeft*”.¹

In de formulering van deze hoogstpersoonlijke ervaring van Hammarskjöld klinkt een denkwijze door die in onze eeuw ook in de filosofie en de theologie stem heeft gekregen en die wel wordt aangeduid als het denken over de ‘appèlstructuur’² van de werkelijkheid.

Deze uitdrukking duidt op een beweging in het hedendaagse denken waarin nà het tijdperk van de autonome zelfbepaling van de mens – een gedachte kenmerkend voor de moderne tijd – er weer aandacht groeit voor datgene wat ‘van buiten het zelf’ de mens aangaat, regardeert en aanspreekt. Het zelfstandige subject, dat meent van zich uit de dingen te (moeten) beheersen, krijgt in dit denken vooral de plaats van de *aangesprokene* toegewezen, degene die antwoordt op van buitenaf gestelde vragen.³ Laatste instantie is dan niet meer het eigen bewustzijn van de mens, maar ‘het andere’, datgene waar het bewustzijn geen greep op heeft. In veel publicaties op het gebied van wetenschap en politiek en evenzeer in eigentijdse literatuur⁴ komt een nieuw besef naar voren van het ten overstaan van ‘iets of iemand’, de natuur, de andere mens, of God *verantwoordelijk-te-zijn*.⁵

-
1. Dag Hammarskjöld, *Merkstenen*, Helmond 1996, 148.
 2. De uitdrukking ‘appèl-structuur’ trof ik het eerst aan bij Hoedemaker die in zijn inaugurele oratie ‘Oecumene en paraklese’ deze term gebruikt om het ecclesiologisch karakter van de wereldkerk aan te duiden. G.D.J.Dingemans en L.A.Hoedemaker, *Leren bij het leven*, Den Haag 1981, 28. Uitvoering hierover in hoofdstuk VI.
 3. Zo formuleert de filosoof C. Taylor, sprekend over de noodzaak van “exploratie” van “bepaalde eisen van buiten het zelf”: “Misschien moeten wij onszelf nog steeds zien als deel van een grotere orde die *aanspraken* op ons kan doen gelden. (...) Het zou aanzienlijk helpen om de ondergang van het milieu af te wenden, als wij een gevoel konden herwinnen voor de *eis* die onze natuurlijke omgeving en de ongerepte natuur aan ons stellen”, (it. A.R.). Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*, Kampen 1997⁵, 92-93.
 4. Vgl. de “sleutel-episode” in de bekende roman van Milan Kundera, *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*, Baarn 1985. Hoofdperson is de arts *Thomas*, gelukkig in het pluralisme van zijn nietverplichtende relaties met meerdere vrouwen, waarbij hij het zich tot systeem gemaakt heeft een veilige afstand te bewaren, door hen niet echt in zijn leven (en in zijn huis) toe te laten, tot daar op een gegeven moment *Teresa* als een snipverkouden stukje wanhoop, met zijn visitekaartje in de hand, zijn huis en zo zijn leven komt binnenwandelen: een appèl waaraan hij niet ontkomt en dat vanaf dat moment zijn leven zal beheersen.
 5. Een voorbeeld daarvan is de *Declaration of Global Ethic*, in 1993 uitgegaan van ‘The Parliament of World’s Religions’, als document uitgegeven door H. Küng en K.-J. Kuschel, SCM Press 1993. Vgl. ook de recente pogingen, op initiatief van een aantal oud-politici onder voorzitterschap van de vroegere duitse bondskanselier Helmut Schmidt, om naast de verklaring van de rechten van de

Deze filosofisch geformuleerde beleving toont overeenkomsten met de uit de bijbelse geschriften naar voren komende idee van een de mensen aansprekende werkelijkheid, culminerend in het verhaal van een aansprekende en roepende God. Het gaandeweg in de traditie daarmee verbonden exceptionele en buitenwereldlijke karakter van het ‘roepen Gods’ heeft de daarmee aangeduide werkelijkheid verduisterd en zo afbreuk gedaan aan de herkenbaarheid van het godsgeloof. De vraag voor de theologie is nu in hoeverre het hernieuwde bewustzijn van het *appèl* karakter⁶ van de werkelijkheid nieuw licht kan werpen op deze bijbelse grondgedachte.⁷

Een verdere doordenking van dit thema vraagt om verheldering vanuit een hernieuwd onderzoek naar het patroon van ‘roep en antwoord’ in de bijbelse geschriften. Het kan daarbij niet gaan om een poging tot terugtraceren in de tekst van een theologisch voorgevormd begrip ‘roeping’, maar veel meer om een gerichte aandacht voor de vele teksten waarin tussen God en mensen zoals tussen mensen onderling sprake is van ‘roepen’. De theologische lotgevallen van het begrip ‘roeping’ in de systematische theologie en het leven van de kerk lijken erop te wijzen dat de beperking tot een bepaalde groep ‘roepingsverhalen’ in de exegese tot systematische vertekeningen heeft geleid, die de aansluiting bij de veronderstelde “appèlstructuur” van de werkelijkheid als zodanig bemoeilijken.

Denkers in wier werk de appèlstructuur van de werkelijkheid in onze eeuw duidelijk aan het licht zijn getreden, zijn zonder twijfel *Emmanuel Levinas* en reeds eerder de ‘Sprachdenker’ *Franz Rosenzweig* en *Eugen Rosenstock-Huussy*, de eerstgenoemde als degene van wie Levinas direct afhankelijk lijkt. In het theologisch denken is met name het werk van *Jüngel*, voortbouwend op Ebeling, van belang voor onze vraagstelling.⁸

mens te komen tot een “verklaring van de plichten van de mens”. Vgl. Hans Küng and Helmuth Schmidt (ed.), *A Global Ethic and Global Responsibilities, Two Declarations*, London 1998.

6. De uitdrukking fungeert ook in wijdere zin ter aanduiding van het aangesproken worden van de mens door de hem omringende werkelijkheid. Zo spreekt G. Theissen over de “Appell-qualitäten” of het “Appellcharakter” van de “Gesamtwirklichkeit”, waarop naar zijn inzicht de religie een antwoord vormt. Gerd Theissen, *Argumente für einen kritischen Glauben, oder: Was hält der Religionskritik stand?*, München 1978, 26, 110 en passim. In de pragmatische taal filosofie onderscheidt K. Bühler in zijn “Organon-Modell” drie functies van het taalteken: de “Darstellungs-, Ausdrucks- en Appellfunktion”, waarbij “der Appell dem Analytiker zuerst und am exaktesten greifbar (wird), nämlich am *Benehmen* des Empfängers”. Karl Bühler, *Sprachtheorie, Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart/New York 1982, 31, in: Edmund Braun (Hg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprach-philosophie, Studien und Texte*, Darmstadt 1996, 47, 189-193. (Zonder verdere vermelding is het *cursief* (italic) in de citaten steeds oorspronkelijk).
7. Ook het denken van A. Houtepen gaat in deze richting als hij in zijn recente boek *God, een open vraag*, tracht voor het denken vensters te openen tot op God. Het appellerende aspect van de godskennis geeft hij weer met de metafoor van de ikoon, die niet slechts ‘gezien’ wordt, maar die in dat zien zelf de beschouwer aankijkt en “uitnodigt naar de wereld van God” (345). Ook de vier grondemoties, die hij voor onze tijd als denkwegen vanuit de mens naar God ziet: verlangen, vertrouwen, verzet en vergeving geven geen autonoom eenrichtingsverkeer weer, maar blijken gaandeweg gevoed en verankerd in het verlangen, vertrouwen etc. van God zelf naar de mens (138-152). In dezelfde zin worden dan ook, in ons vragen naar God, onze ogen geopend voor “Godzelf, de Eeuwige, de Allerhoogste, *als vraag aan ons*” (it. A.R.). Anton Houtepen, *God een open vraag, Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, Zoetermeer 1997, 9.
8. De gekozen optiek om het werk van *Levinas*, *Rosenzweig*, *Rosenstock-Huussy*, en daarnaast ook *Buber* en *Jüngel* te bestuderen pretendeert geen volledige interpretatie van deze auteurs te zijn, maar

Voor de ontvouwing en ondersteuning van deze these heb ik de volgende weg bewandeld:

– Mijn interesse ging allereerst uit naar de wijze waarop in de bijbelse geschriften het gebeuren van de onderlinge roep van God en mensen wordt weergegeven. Dit heb ik geconcentreerd in een onderzoek naar teksten waarin sprake is van ‘roepen’. Een begripsanalyse van de uitdrukking ‘roepen’ als werkwoord leek hiervoor de aangewezen methode, temeer daar op deze wijze de brede betekenis van het verbum ‘roepen’ in de Hebreeuwse en Griekse geschriften van het Eerste en Tweede Testament, weergegeven in de vele vormen daarvan – van roepen tot benoemen, oproepen, interpellieren en uitnodigen – bijeengehouden kon worden. Na de hier volgende, noodzakelijk korte, inleidende weergave van het functioneren van het begrip roeping in de geschiedenis, wordt in het *eerste hoofdstuk*, in aansluiting aan het in het begin van deze eeuw verrichte, specifieke onderzoek naar de ‘roepingsverhalen’ van de profeten, getracht het zoveel bredere taalveld van het bijbelse roepen te ontsluiten.

– Daarna wordt in het *tweede hoofdstuk* een dieper gaande analyse gewaagd van het denken van *Emmanuel Levinas* met betrekking tot dit onderwerp. Hieruit blijkt dat het constitutionele karakter van het appèl van de ander (de Ander) voor mijn bestaan een belangrijke hoofdlijn van zijn denken vormt. Alle nadruk lijkt te liggen op de diachronie in de relatie met de ander, hetgeen voor Levinas de relatie – in onderscheid tot Buber – een wezenlijk asymmetrisch karakter geeft.

Naar de overtuiging van Levinas is de voorstelling van het menselijk bestaan dat als ‘ik’ begint, slechts een voorlopige denkwijze. Hoewel hij met name in zijn eerste werken alle ruimte geeft aan de idee van de ontplooiing van de mens als oorspronkelijk subject, blijkt deze gedachte toenemend in dienst te staan van de grondidee van de verantwoordelijkheid: de mens wordt pas werkelijk zichzelf in het antwoorden op de aanspraak die de ander op mij heeft. Het enige ‘zijn’ waaraan de mens werkelijk deel heeft is een ‘zijn-voor-de-ander’.

– Het ‘eigenzinnige’ denken van Levinas staat echter niet los van de Europese filosofische traditie. Veel van zijn denken is gevormd in verbinding met en vooral in reactie op met name zijn leermeesters Husserl en Heidegger, reden waarom zijn werk gewoonlijk in de fenomenologische traditie wordt geplaatst. In het verband van mijn thema lijkt het van belang – in het *derde hoofdstuk* – het spoor terug te volgen tot een andere joodse denker uit het begin van deze eeuw, *Franz Rosenzweig*. Levinas geeft meermalen aan voor de ‘ductus’ van zijn denken in het bijzonder van Rosenzweig afhankelijk te zijn. Ook bij Rosenzweig wordt het menszijn wezenlijk bepaald door het (door God) aangesproken worden. Meer uitgesproken dan bij Levinas staat bij Rosenzweig het van buiten komend appèl als ‘roep van God’ aan de oorsprong van het menszijn. Het appèl heeft de vorm van het tweezijdige liefdegebod, waarin, zoals ook bij Levinas, de sterke verbinding naar voren

een mogelijke lezing van hun werk, die de hier bepleite gestalte van de godsrelatie – God als de roepende – ondersteunt. Naar andere studies over deze denkers verwijs ik in de betreffende hoofdstukken.

komt tussen de vraag van God en de vraag van de andere mens. Voor de analyse van de relaties tussen God, mens en wereld maakt Rosenzweig dankbaar gebruik van de inzichten van zijn vriend *Eugen Rosenstock-Huessy* uit diens grammaticale taalanalyse. Het is met name de filoloog en socioloog Rosenstock die in zijn ‘Sprachdenken’ de voorrang van het ‘du’ voor het ‘ik’ tot grondthese van zijn denken heeft gemaakt. De nadruk die daarmee bij hem komt te liggen op de taalvormen van de vocatief en de imperatief bevatten belangrijke inzichten die een eigen bijdrage kunnen leveren tot verheldering van het thema ‘roepen’.

– Het thema van de asymmetrie, als het voor Levinas wezenlijke verschil met betrekking tot het denken van de eveneens joodse denker *Martin Buber*, komt in het daarop volgende *hoofdstuk IV* nog nadrukkelijker aan de orde. Een korte weergave van hoofdlijnen van het denken van Buber als één van de eerste dialogische denkers uit het begin van deze eeuw kan zowel de overeenkomsten alsook het belangrijke verschil met Levinas duidelijk maken. In het vervolg daarvan wordt gepoogd Levinas’ gedachte van de wezenlijke ongelijkheid in de relatie tot de ander, uitkomend in de gebodsvorm van het aan mij gerichte appèl, nader te belichten vanuit de veelvuldig voorkomende imperatief – vorm van het bijbelse spreken. Daarbij gaat de aandacht vooral uit naar de vooronderstellingen ten aanzien van de relatie-vorm in het tweezijdige ‘gebod tot liefde’.

– In het *vijfde hoofdstuk* wordt nu de vraag gesteld in hoeverre de gedachte van ‘de roep van de ander als constituerend voor mijn bestaan’, aansluiting vindt bij het huidige theologische denken. Het is de Duitse theoloog *Eberhard Jüngel* die in zijn recente werk zich met het denken van Levinas inlaat en op voor beider denken centrale punten het gesprek aangaat. De bij beide uitgesproken passie om te trachten ‘bijbelse waarheid een eigentijdse denkvorm te geven’ lijkt duidelijke parallellen aan te geven met betrekking tot de zoekrichting. De dan volgende kritische beoordeling van Levinas door Jüngel doet echter ook het specifieke van hun beider denken nog duidelijker aan het licht komen.

– In het laatste, *zesde hoofdstuk*, wordt een poging gedaan de verschillende elementen van het onderzoek bijeen te brengen en van daaruit enkele lijnen door te trekken in het gebied van het denken over God (de godsleer) en in dat van het denken over de gemeenschap van de kerk (de ecclesiologie). In het eerste deel: ‘God en de ander’ gaat de aandacht allereerst naar het onderscheid en de verbinding van God – als de Ander – en de andere mens. Vervolgens naar de mogelijkheid en de betekenis van het spreken over God in descriptieve en prescriptieve taal. Voor een nadere omschrijving van de godsrelatie wordt eerder dan bij Levinas aansluiting gezocht bij het denken van Rosenzweig waarin God als de Liefhebbende ter sprake komt en de relatie met de mens gestalte vindt in het gebod tot liefde.

Ten aanzien van de Christusgemeenschap wordt in het tweede deel van dit hoofdstuk, ‘De anderen en ik’, uitgegaan van de nieuwtestamentische aanduiding van gelovigen als ‘geroepenen’, waarbij met name het universele karakter van de

roep wordt belicht. Duidelijk is dat in de gemeente, zoals ook in de samenleving, het appèl een meervoudig en ook wederkerig karakter heeft. In dit verband wordt de vraag gesteld of met gebruikmaking van de in het Nieuwe Testament veel voorkomende uitdrukking *'para-kalein'* het hier bedoelde onderlinge roepen niet nog meer als een gestructureerd 'leerproces' kan worden gezien, bepalend voor de relaties binnen de gemeente, tussen de gemeenten onderling, in het geheel van de oecumene en mogelijk ook voor de bredere samenleving.

Het gaat er in deze studie om weer zicht te krijgen op het universele karakter van de goddelijke roep, als mogelijke bijdrage tot een eigentijdse herkenning van het godsgeloof. Dit thema wordt tegelijk gezien als wezenlijk verbonden met de idee van een doorgaande beweging van roep en antwoord als het natuurlijke weefsel van intermenselijke betrekkingen.

De voorstelling van God die roept lijkt aan te sluiten bij fenomenen van de dagelijkse werkelijkheid. Behoort het niet tot de beleving van het menszijn dat het leven zich niet ontwikkelen kan zonder een telkens hernieuwd appèl, een roep die er reeds is aan de oorsprong en die zich telkens opnieuw herhaalt? Wat betekent het dat ik niet autark het bestaan binnentreed maar dat mijn begin afhankelijk is van de ander die mij leven geeft, in het leven roept? Wat betekent het als onderzoekingen uitwijzen dat een pasgeborene die niet aangesproken wordt geen levenskansen heeft; dat overal waar het appèl ontbreekt, dit ook een vermindering van levenskwaliteit lijkt in te houden?

In de bijbelse geschriften worden verschillende metaforen gebruikt om de relatie tussen God en mensen aan te geven. Een van de redenen om juist deze metafoer van 'de roep' naar voren te halen zou ook gelegen kunnen zijn in de veronderstelling dat in onze westerse samenleving, die lijdt aan een 'gefragmenteerd bestaan' de notie van het leven als betrokken in een oorspronkelijke beweging van roep en antwoord het zicht kan openen op een nieuwe zinsbeleving. Als aan mijn bestaan een aan mij geadresseerde roep voorafgaat dan is mijn bestaan zelf reeds antwoord en daarmee zinvol. Het is dan het doorgaande appèl van de ander dat mijn uniciteit telkens opnieuw bevestigt.

De roep van God en mensen heeft echter met het opwekkende en aanmoedigende tegelijk ook een storend karakter, doordat het inbreekt in 'de gang van zaken'. Het vraagt om een reactie, een antwoord en biedt daarmee de aangesprokene verantwoordelijkheid aan. Is het misschien juist dit tweezijdige karakter van het opwekkende en storende element dat het tot een 'roep tot leven' maakt? De roep kan met ja of met nee beantwoord worden – echter zonder appèl is er geen bestaan.

Het thema van het 'roepen Gods' heeft een eigen bijzondere en authentieke plaats in liturgische teksten. In de theologische literatuur fungeert de uitdrukking ook wel als een vrome overall-term, die geen verdere uitleg behoeft. Talloos zijn de publicaties die het 'geroepen tot' of 'called to' in de titel vermelden zonder op de betekenis van de roep als zodanig in te gaan. Het ziet er echter naar uit dat recentelijk ook in de theologie gepoogd wordt het vastgelopen discours ten aanzien van het begrip

‘roeping’ te doorbreken in een nieuwe aandacht voor het dynamische en veelkleurige karakter daarvan.⁹

II. ‘ROEPING’ IN DE THEOLOGIEGESCHIEDENIS

Een poging tot een nieuw verstaan en een eigentijdse interpretatie van het bijbelse thema van roep en antwoord vraagt tevens vanaf het begin om verheldering tegen de achtergrond van het theologisch functioneren van dit thema in de *geschiedenis van de kerk*. Dat het hier bij wijze van inleiding slechts kan gaan om een korte schetsmatige tekening behoeft nauwelijks betoog. In het bovenstaande is reeds opgemerkt dat het er in dit onderzoek niet om gaat, uitgaande van het in de geschiedenis geformeerde begrip ‘roeping’, te trachten daarvan een actuele interpretatie te ontwikkelen, maar veel meer om de mogelijkheid te onderzoeken de veel ruimere ervaring van het doorgaand gebeuren van vraag en antwoord tussen God en mensen onderling, in een hedendaagse vorm van theologisch denken een plaats te geven.

Het denken over roeping heeft in de geschiedenis van de kerk¹⁰ een ingrijpende ontwikkeling doorgemaakt, die op bepaalde punten tot verfijnde scholastische onderscheidingen heeft gevoerd. Mogelijk zijn aanzetten daartoe reeds te vinden in het theologisch denken van het Nieuwe Testament waar naast de actualiteit van het roepen als werkwoord in de brieven van Paulus ook het *substantief* ‘roeping’ verschijnt. Deze aanduiding wordt dan reeds in de vroege kerk gehanteerd als een *terminus technicus* voor de ‘roeping tot heil’ die ieder christen ontvangt.

het begrip roeping

Dit ‘op begrip gebrachte’ roepen Gods riep het vraagstuk op van de relatie met het begrip van de *verkiezing*. Werd in de brieven van Paulus roeping en verkiezing nog in één gedacht, in het denken van de vroege kerk wordt het steeds moeilijker het verband tussen de als van eeuwigheid gedachte goddelijke verkiezing en de in de

-
9. Een voorbeeld van een nieuwe benadering van het thema roeping is duidelijk herkenbaar in een Ringvorlesung van de Theologische Faculteit in Freiburg (D) tijdens het wintersemester 1989-1990, onder de titel “Ruf Gottes – Antwort des Menschen”, waarin uitgegaan wordt van het gezegde van Rahner dat “jeder Mensch ein Ruf Gottes ist”. In de naar aanleiding daarvan verschenen boekuitgave zijn het echter voornamelijk de meer systematische bijdragen van Bernhard Casper, ‘Was gibt unserem Leben den Sinn?, Anspruch und Antwort’ en van Gisbert Greshake, ‘Wie ist Gottes Ruf erkennbar?’, die direct raken aan de hier behandelde thematiek. Gisbert Greshake (Hg.), *Ruf Gottes – Antwort des Menschen. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt*, Würzburg 1991. Zie ook de, zich voornamelijk op het terrein van de zendingswetenschap bewegende, recente studie van Geneviève Cevalley: *Une poétique de l’appel, la vocation missionnaire*, Diss. 1998 Leiden.
10. Tot de geraadpleegde literatuur m.b.t. dit thema behoren onder meer: Falk Wagner, art. Berufung III, *TRE* Bd 5, 688-713; François Dermange en Eric Fuchs, Art. Vocation 2: “Les sources historiques du concept de vocation”, *Encyclopedie du Protestantisme*, Paris-Genève 1995, 1628-1647(-1655). E. Neuhäusler, Berufung, *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)* II, 280-283; Erwin Fahlbusch, art. Heilsordnung, *Ibid.*, 471-475; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik (KD)* IV,3, zie m.b.t. ‘ordo salutis’: 581-596; Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen 1962, 547-562.

tijd ervaren roeping als manifestatie daarvan, vast te houden. Het feit dat in de praktijk van de gemeente niet alle geroepen ook werkelijk de roep beantwoordden, zette een vraagteken achter hun verkiezing. Het gevolg was dat beide begrippen in zekere zin een ‘verenging’ ondergingen en een ‘schaduwbegrip’ naast zich kregen: naast een beperkt aantal ‘uitverkorenen’ was ook sprake van de ‘massa perditionis’. Om de bijbelse gedachte van de *universaliteit* van de roeping vast te houden werd een onderscheid in het begrip zelf aangebracht, tussen ‘werkzame roeping’ (vocatio efficax) en ‘niet-werkzame roeping’: allen worden geroepen maar deze roeping ‘werkt’ alleen bij hen die verkoren zijn. Dit leidde tot een innerlijke uitholling van het begrip en tot onzekerheid ten aanzien van de actuele roeping.

Deze gedachtegang, voornamelijk ontwikkeld door *Augustinus* wordt overgenomen en nader uitgewerkt door *Calvijn*. Hij maakt onderscheid tussen *algemene roeping*, waarmee God door de prediking van zijn woord alle mensen tot zich nodigt en daarnaast *bijzondere roeping*, die alleen de gelovigen ten deel valt. Bij deze laatste is het God die bewerkt, dat door de innerlijke verlichting door de Heilige Geest het woord in het hart wordt opgenomen. Motief is hier steeds het genadige handelen Gods in de mens, voortkomend uit de genadige uitverkiezing van eeuwigheid.

Is bij *Calvijn* de uitverkiezing het beslissende thema, bij *Luther* wordt het begrip roeping weer opnieuw geactualiseerd vanuit het *dagelijks leven*. Uitverkiezing is bij hem alleen bestemming tot het eeuwige leven en daarmee het fundament van het actuele gebeuren van de roeping. Het roepen van God richt zich tot allen gelijkelijk. *Luther* keert zich tegen het *onderscheiden* in het roepingsbegrip zelf, hetgeen zou betekenen dat de roep van God in bepaalde gevallen niet ernstig gemeend zou zijn, waarmee een tegenspraak in God zelf geprojecteerd wordt.

Vanuit zijn sterke kritiek op de gedachte van een speciale roep van God voor een beperkt aantal mensen – een gedachte die hij in de praktijk zag bevestigd in het ontstaan en de ontwikkeling van de religieuze orden voor mensen met een bijzondere vocatio – kwam *Luther* tot *één roeping van God voor allen*, die bestaat enerzijds uit de voor allen gelijke ‘vocatio spiritualis’, als de roep door middel van het Evangelie tot doop en geloof en anderzijds de ‘vocatia externa’ als de voor ieder verschillende vormgeving van deze zelfde roeping in het dagelijks leven en met name in het werk. Op deze wijze wordt het actuele en universele karakter van het roepen Gods bij *Luther* opnieuw in het licht gesteld.

De nadruk op het universele karakter blijft ook kenmerkend voor de *lutherse orthodoxie* van de 17e en 18e eeuw. Het begrip zelf wordt echter ingebouwd in de leer van de ‘heilstoepassing door de Heilige Geest’ (*gratia spiritus sancti applicatrix*) waarvan het als de *eerste* van de opeenvolgende momenten in de persoonlijke ontwikkeling van het heil in de mens wordt beschouwd. Als volgende momenten in deze heilsorde (*ordo salutis*) worden veelal gezien: wedergeboorte, verlichting, bekering, rechtvaardiging, mystieke vereniging met God, heiliging, vernieuwing. Daarmee ging echter opnieuw het actuele, op het hele leven betrokken, karakter van de roeping verloren.

De *na-reformatorische gereformeerde* dogmatiek blijft in de geest van *Calvijn* onderscheid maken in het roepingsbegrip zelf, waarbij de onderscheidingen nog

verder ontwikkeld worden. Allen ontvangen een ‘vocatio universalis’ of ‘naturalis’ langs de weg van het geweten en de natuurlijke godskennis. De eigenlijke roeping, de ‘vocatio specialis of evangelica’ is onderverdeeld in de ‘vocatio externa’ die door de verkondiging van het woord aan ieder wordt gericht en de ‘vocatio interna’ die door de Heilige Geest wordt bewerkt en slechts door de uitverkorenen wordt vernomen. In de 18e en 19e eeuw verliest het thema roeping binnen de theologie langzamerhand aan aandacht. De onderscheidingen met betrekking tot het begrip hebben sindsdien vooral doorgewerkt in de verschillende stromingen van het *piëtisme*.

In onze eeuw is het *Karl Barth* die het thema opnieuw een centrale plaats heeft gegeven, met name in zijn christologie. De ontmoeting van God en mens vindt plaats in de scheppende roep van Jezus Christus tot ieder mens als een gebeuren in de tijd. Barth wijst zowel de specialisering van het roepingsbegrip als zijn ‘fragmentisering’ in een ‘ordo salutis’ af. Het roepen van God kan niet anders dan universeel zijn. De roep van God gaat naar iedere mens uit: er zijn alleen ‘geroepen’ en ‘nog-niet-geroepen’. De enige onderscheiding is dan ook die tussen de ‘vocatio externa’ in de objectiviteit van de verkondiging en de ‘vocatio interna’ waardoor de mens zich geroepen *weet*. Alle mensen zijn voor deze roep gepredisponeerd. Uitgaande van het begrip in de apostolische brieven ziet hij als doel van de roeping de gemeenschap met de opgestane Christus, om hem als de ‘waarachtige getuige’ te volgen.

Dit korte overzicht geeft aanleiding tot enkele *overwegingen*:

Kenmerkend voor de theologische discussie tot in onze dagen is dat het uitgangspunt van het denken over het roepen van God niet zozeer gezocht wordt in de verhalen over het roepen van mensen in de Hebreeuwse bijbel en het Nieuwe Testament maar voornamelijk in het alleen in de apostolische brieven voorkomende substantief *klèsis*.¹¹

Het is waarschijnlijk dit begripsmatige uitgangspunt dat er toe leidt dat het denken over roeping telkens opnieuw tendeert naar een *versmalling* van de bijbelse voorstelling, een ontwikkeling die in de geschiedenis van de kerk duidelijk zichtbaar is. Het roepen van God wordt dan van zijn actualiteit in de concrete situatie losgemaakt en uitgelegd als ‘de roep tot het christen-zijn’, terwijl het roepen in de heilige Schriften een veel breder en gevarieerder gebeuren beschrijft.

Hoewel in de conceptie van Barth het universele karakter opnieuw benadrukt wordt en de nadruk ligt op het ‘gebeuren’ van de roep van God in Christus dreigt ook bij hem het roepen om dezelfde reden een abstractie te worden, vastgezet als “Die Berufung in den Christenstand”.

11. Zo luidt de openingszin van het omvangrijke dogmatische deel over “Berufung” in de *Theologische Realenzyklopädie* (TRE): “Der Begriff der Berufung dient, wenn man von den synoptischen Geschichten der speziellen Jüngerberufung und – nachfolge (en van de oud-testamentische verhalen! A.R.) absieht, in dem paulinischen und deuteropaulinischen Schrifttum des Neuen Testaments zur Kennzeichnung des christlichen Heilsvorganges überhaupt”. Falk Wagner in: *TRE* Bd 5, Berlin-New York 1980, 688(-713).

roeping en beroep

Een ander gebied dat zeer nauw met dit thema samenhangt maar toch een eigen ontwikkeling kent, is dat van de relatie tussen *roeping en beroep*.¹² Naast de rol die het begrip roeping speelde in de dogmatische discussie en met name in de *soteriologie* loopt nog een andere traditielijn waarin het ook in verband gebracht werd met de *sociale* positie van de mens.

Reeds vroeg werd getracht de *drie-standenleer* van het romeinse recht die de ‘status’ of *stand* van de romeinse burger aangeeft: slaaf of vrije, ‘pater familias’ of celibatair (in één categorie met vrouw en kind), burger of magistraat, in verband te brengen met de leer van de *vocatio*. Deze drie-standenleer werd gezien als principe van maatschappelijke orde van goddelijke oorsprong, die de bestemming van de mens aangeeft. Aan iedere stand waren eigen rechten en verplichtingen verbonden waarbij de hogere stand werd gekenmerkt door een grotere verantwoordelijkheid.

Deze standenleer kreeg in de loop van de Middeleeuwen een steeds duidelijker plaats in de theologie door het *onderscheid* dat gemaakt werd tussen de ‘*vocatio generalis*’ of ‘universalis’ als de roeping van God tot heil aan ieder mens gericht – en de ‘*vocatio particularis*’, die de sociale positie van ieder mens betrof. Deze *vocatio particularis* werd afgeleid uit de tekst in *1 Kor. 7,17-24*, waarin Paulus de gemeenteleden oproept “te blijven bij die roeping, waarin je was, toen je geroepen werd”. Met name het verband waarin de tekst staat, de onderscheiding van besneden en onbesneden, slaaf en vrije, leek een directe relatie met de standenleer aan te geven. In middeleeuwse theologie werd aan de drie-standenleer nog een *vierde* onderscheiding toegevoegd, namelijk die van priester en leek, die echter langzamerhand op de eerste plaats kwam.

Het begrip van de ‘universele roeping’ door God aan ieder mens gericht, in de theologie nog steeds vastgehouden, was echter in de praktijk van het kerkelijk en maatschappelijk leven steeds meer tot een *abstractie* geworden. Met de opkomst van de staatskerk en de praktijk van de kinderdoop verminderde de beleving van een persoonlijke roep van God tot het heil, waardoor het begrip ‘*vocatio*’ meer en meer werd toegepast op ‘*bijzondere christenen*’, met name zij die zich door een gelofte verbonden. Zo werd het begrip roeping een prerogatief van de opkomende *monnikenstand* en verdween uit het bewustzijn van de gelovigen.

Het is met name op dit punt dat de kritiek van *Luther* zich concentreerde. Nadrukkelijk kritiseert hij de verbinding van *vocatio* met een bijzondere sociale of religieuze positie: ook de huisvrouw, de boer en de handwerker zijn door God geroepen. Er is één roeping voor allen, die zich echter op twee niveaus afspeelt: het religieuze en het sociale leven en die hij, zoals hierboven reeds weergegeven,

12. Literatuur m.b.t. dit thema: *TRE* 5,(1980), art.Beruf, 654-671; Karl Barth *KD* III,4, Der Beruf, 683-744; Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1939, 182-218(232); Calvin *Institutie* III,24,10; *TWNT* III, s.v.klèsis, 492-495; Trutz Rendtorff, art.Beruf, *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP)*I,833-835; M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, (1904) in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen 1963.

onderscheidt in een ‘innerlijke’ en een ‘uiterlijke’ roeping. De *externe vocatio* zag hij in het verlengde van de middeleeuwse theologie aangegeven in het woord ‘*klèsis*’ in 1 Kor. 7,20. Het universeel vocationele karakter daarvan gaf Luther in zijn bijbelvertaling weer met het woord “*Beruf*”.¹³ Elke vorm van arbeid kon door de betrokkene beschouwd worden als een persoonlijke goddelijke roeping. Voor de christen vormde het tevens de zichtbare gestalte om uitdrukking te geven aan de dankbaarheid voor de verleende genade in de algemene roeping.

Dit op elkaar betrekken van roeping (*Berufung*) en beroep (*Beruf*), vooral bedoeld als kritiek op de beperking van het roepingsbegrip tot de mensen met een ‘gelofte’, had tot gevolg dat aan de dagelijkse taak van ieder mens een nieuwe *waardigheid* werd toegedacht hetgeen van grote invloed is geweest op het westerse maatschappelijk denken.

Het feit echter dat Luther tegelijkertijd de hiërarchie van rang en stand als voortkomend uit de *scheppingsorde* bleef erkennen bracht ook met zich mee dat de vocatie tot geloof niet als kritische instantie fungeerde ten opzichte van de ‘gegeven’ particuliere “*Berufung*”. Dit verklaart waarschijnlijk mede zijn scherpe kritiek op de opstand van de boeren en vormt in principe het motief voor de later uitgewerkte twee-rijkenleer.

Gelijke motieven spelen ook bij *Calvijn* voor wie de ‘*particuliere*’ roeping het middel vormt om in het dagelijkse leven aan de universele roeping te beantwoorden. Sterker dan Luther ziet hij de religieuze vocatie, die afleesbaar is uit de Schriften, waarbij de dekalog een belangrijke plaats inneemt, als *richtinggevend* voor de keuzen ten aanzien van het sociale leven, waardoor de particuliere vocatie een sterke *ethische* component vertoont. Hoofdcriterium voor de herkenning van de eigen bijzondere roeping vormt het principe van *wederzijdse dienstbaarheid*, dat zich uit in de *utiliteit* van de gekozen taak. Ook *Calvijn* beschouwt de onderscheiding in standen als een van God verordeneerde structuur voor het maatschappelijk leven, waarbij bij hem bijzondere nadruk valt op de verschuldigde eerbied voor de overheid.

De *verbinding* van roeping en beroep wordt echter in de opkomende burgerlijke maatschappij steeds minder beleefd. Het moderne denken neemt het begrip roeping op – echter vooral in de zin van de bovengenoemde ‘*vocatio externa*’, die nu *vocatio generalis* wordt genoemd – waarbij in de 18e eeuw de aandacht steeds meer komt te liggen bij de ‘innerlijke roeping’, de herkenning van aanleg en gaven tegenover de ‘uiterlijke roeping’, de situatie van stand en werkverdeling. “Gelukkig degene wiens uiterlijke roeping geheel met de innerlijke overeenstemt” (Goethe).

In de loop van de 19e eeuw verandert het beroeps-bewustzijn. De beroepsarbeid wordt meer en meer geïnstrumentaliseerd en opgenomen en verhandeld in het industriële proces. Het verdwijnen van de persoonlijke betrokkenheid bij het werk doet de ervaring van de *zingeving* van het bestaan, die tevoren voor een groot deel

13. Een vertaling die ook doorgewerkt heeft in de vorming van het Nederlandse, Franse en Engelse equivalent: ‘beroep’, ‘vocation’ en ‘calling’, als aanduidingen voor een maatschappelijke opdracht.

in het dagelijks werk beleefd werd, met des te meer kracht als vraag naar voren komen.

Nu in onze tijd vanwege de prioriteit van het profijtbeginsel het werk steeds meer in mega-bedrijven wordt georganiseerd en door de toegenomen specialisering de 'resultaten' van het werk in veel gevallen onzichtbaar geworden zijn, is de mogelijkheid om het werk als 'beroep' te ervaren nog slechts voorbehouden aan een kleine groep van zelfstandige werkers uit de middenklasse. Voor velen is de levenslust nog slechts buiten de werktijden te vinden.

Anderzijds worden in een maatschappij waarin betaalde arbeid tot "centrale, absolute waarde" (Schelsky) is geworden, degenen die geen arbeid 'hebben' tot 'nietswaardigheid' gedoemd. Dit betekent ook dat grote groepen mensen: huisvrouwen, kinderen, gepensioneerden, arbeidsongeschikten, zieken, gehandicapten en met name de gedwongen werklozen, allen die niet een plaats in het 'arbeidsproces' innemen, in de marge van de economische wereldsamenleving zijn neergezet. Het ideaal van een 'beroep' dat voor velen in het werk zelf al onbereikbaar is, is voor deze categorieën helemaal buitengesloten.

De nog steeds toenemende automatisering en de gewoonlijk daarmee samen gaande 'herstructurering' verminderen op veel terreinen de werkgelegenheid en vragen om maatregelen om het overblijvende werk te verdelen. Deze oplossing is mede van groot belang omdat het betaalde werk in onze cultuur nog steeds een belangrijke factor is voor de beleving van de eigen identiteit. Anderzijds is er mogelijk ook reden om deze, in de westerse cultuur gegroeide, fixatie op de noodzaak van een 'betaalde positie als teken van menselijke waardigheid', meer en meer ter discussie te stellen.

De complexe vragen in dit verband kunnen hier slechts aangeduid worden en liggen met name op het terrein van de menswetenschappen, met hun vele specialismen op het gebied van arbeidsvragen.

De ethische en zingevingsvragen die daarmee verbonden zijn beroeren echter evenzeer de theologie. Zou in het geheel van deze vragen misschien ook een theologie, die het thema 'roeping' weer ontdekt als evenzeer van toepassing op het wijde levens-terrein van de menselijke samenleving, een eigen bijdrage kunnen leveren? Dit zou immers betekenen dat niet alleen de goddelijke roeping en het dagelijks werk op elkaar betrokken worden, maar dat het hele dagelijkse leven met al zijn uitdagingen in het teken van deze goddelijke en onderlinge roep komt te staan. Dit zou ook kunnen betekenen dat de zin van het leven steeds minder verbonden wordt met een plaats in het arbeidsproces, maar dat daarnaast nadrukkelijk structuren gevormd worden waarin het onderlinge appèl als 'weefsel van het bestaan' alle ruimte krijgt.

HOOFDSTUK 1. God als de roepende

Bijbels-theologische grondlijn

Indien, zoals in de inleiding ter sprake kwam, er een nieuwe aandacht groeit voor de gedachte van de beweging van roep en antwoord als structuur van de menselijke samenleving, roept dit gegeven als vanzelf de vraag op naar de plaats van deze beweging in de bijbelse teksten.

De eerste vraag die daarbij gesteld kan worden is of de tendens tot versmalling en systematisering van het bijbelse spreken over de oproep van God naar mensen, zoals deze in de theologie-geschiedenis wordt waargenomen, ook zichtbaar is in de wijze waarop dit thema in het exegetisch onderzoek aan de orde is gesteld. Het ziet er naar uit dat ten aanzien van het Nieuwe Testament de aandacht vooral gericht is geweest op de uitdrukking 'roeping' (*klèsis*), opgevat als het eenmalige gebeuren van de roeping tot heil, met voorbijgaan van de vele werkwoordsvormen waarin de actualiteit van het roepen van God en het onderlinge appèl beschreven wordt.

Ten aanzien van het Eerste Testament heeft het bijbels onderzoek naar het 'roepen Gods' zich tot nu toe veelal geconcentreerd op de analyse van de klassieke 'roepingsverhalen' zoals deze in het bijzonder in de profetische literatuur voorkomen. Deze verhalen en visioenen hebben in de beschouwingen over het thema roeping gewoonlijk de eerste aandacht gekregen, vooral sinds ze, met name door Zimmerli, in een eigen "Gattung" van "Berufungsberichte" zijn ondergebracht en daarmee binnen het geheel van de profetische verhalen een specifieke plaats gekregen hebben.¹

Mogelijk heeft deze verbinding van 'roeping' met het ambt van profeet er ook aan meegewerkt dat het begrip roeping in de bijbelwetenschap veelal te beperkt is opgevat. De aparte "Gattung" van roepingsverhalen heeft in de praktijk ten onrechte het gehele bijbelse roepingsbegrip voor zich geclaimd, waardoor de vele andere plaatsen die evenzeer met roeping van Godswege in verband gebracht kunnen worden nauwelijks ter sprake kwamen.² De vraag is dan ook of deze apartstelling van de profetische roepingsverhalen niet verhult dat hier mogelijk van een veel *omvattender bijbels thema* sprake is, waarvan deze roepingsverhalen in zekere zin als een *concentratie* beschouwd kunnen worden. Het is met name het verschijnsel van het in het geheel van de Schriften veelvuldig voorkomen van 'roep en antwoord' in de relatie tussen God en mensen, dat het eigenlijke thema vormt van dit onderzoek.

1. Walther Zimmerli, Ezechiël, *Biblischer Kommentar Altes Testament* (BK) Bd 13, Neukirchen 1969, 13-21.

2. Zo constateert O. Long: "Kurzum die neuere Diskussion über Berufung hat sich beträchtlich verengt und handelt nun hauptsächlich von Form und Herkunft der Berufsberichte, ihrer theologischen Bedeutung und den gesellschaftlichen Zusammenhängen, in denen sie verwendet wurden". Na in dit verband de klassieke teksten geciteerd te hebben merkt hij op: "Natürlich beziehen sich auch zahlreiche andere Texte auf das Thema der Berufung. Das Alte Testament bezeichnet häufig Personen als auf besondere Weise von Gott berufen". Echter hebben "diese Texte in neueren formgeschichtlichen Untersuchungen der Berufsberichte gewöhnlich keine grosse Rolle gespielt". Burke O. Long, art. Berufung: I. Altes Testament, *Theologische Realenzklopädie* (TRE) Bd V, Berlin/New York 1980, 677.

Ongetwijfeld nemen in het onderzoek naar het gebeuren van ‘roep en antwoord’ in de bijbelse teksten, de roepingsverhalen³ een belangrijke plaats in. Er is dan ook reden voor om, juist vanwege het hierboven genoemde ‘geconcentreerde roepingskarakter’ van de profeten-verhalen, het betreffende onderzoek hier kort weer te geven en als uitgangspunt te nemen. Herkenningspunten met andere roepingssituaties kunnen op deze wijze duidelijker naar voren komen. Dit betreft dan vooral het kritische onderzoek naar de vorm van de bekende, inleidende, klassieke roepingsverhalen in Jes. 6, Jer. 1, Ez. 1, Ex. 3 en 4, Ri. 6, 11-24. Zimmerli maakt in zijn commentaar op Ezechiël onderscheid tussen *twee literaire vormen*: enerzijds de weergave van een persoonlijke ontmoeting van God met de geroepene, waarbij het goddelijke *woord* dat opdracht geeft, de *weerstand* van de betrokkene en een goddelijk *teken* als kenmerkend gezien worden (Jeremia, Gideon, Mozes). De andere vorm is die van het *visioen* in de hemel, waarop de opdracht volgt. Dit is het geval bij Jesaja en ook in zekere zin bij Ezechiël, hoewel deze ook onder de eerste vorm gerekend kan worden.

In het vervolg van het onderzoek is door anderen meer de nadruk gelegd op de *eenheid* in de profetische roepingsverhalen vanuit een algemeen herkenbaar patroon.⁴ Daarbij is met name door Richter als inleidend element naar voren gehaald het feit dat veel roepingsverhalen beginnen met het aangeven van de actuele *nood-situatie*. Bij hem is sprake van één literair schema dat in de weergave van de verhalen zowel op reddergestalten als op profeten werd toegepast. Daarin zijn de volgende elementen te onderkennen: “1. Anspielung auf eine Notsituation. 2. Beauftragung. 3. Einwand. 4. Beistandszusage. 5. Zeichen”.⁵

Daarnaast is ook een zekere scepsis merkbaar t.a.v. een vast schema voor ‘roepingsverhalen’ van profeten. Westermann merkt op: “Die Berufung Jesajas, Jeremias, Ezechiëls vollzieht sich auf ganz verschiedene Weise. Bei Deutero-Jesaja ist eine Berufung nur angedeutet. Bei Hosea und Micha begegnet keine Berufungserzählung. Dies entspricht wiederum der *geschichtlichen Kontingen*z (curs. A.R.) der Prophetie. Für die Berufungen der Propheten gibt es kein Schema”.⁶

3. Het roepingsverhaal wordt gewoonlijk gezien als een verhaal dat de bijzondere opdracht van de betrokkene legitimeert. Roepingsverhalen worden evenzeer gevonden in buiten-bijbelse tradities, waarin gewoonlijk ook dromen, visioenen en verschijningen een rol spelen. Zo zinspeelt de Koran op verschillende plaatsen op de roeping van Mohammed tot profeet, waarbij in een nachtelijk visioen Allah of ook de engel Gabriël hem zijn opdracht geeft. G. Mensching, *Berufung I: Religionsgeschichtlich*, RGG I, 1084.

De idee van reservering van het begrip ‘roeping’ voor ‘bijzondere personen’ komt naar voren in de openingszin van een artikel van de godsdientfilosoof Han Drijvers: “Vocation is a divine call or election, of a revelatory character, addressed to religiously gifted or charismatic personalities”. Han J.W. Drijvers, ‘Vocation’ in: Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol 15, New York 1987, 294-296.

4. Zo komt Habel uitgaande van het “archaische” verhaal van de roeping van Gideon (Richteren 6, 11b-17) tot een patroon dat in de eerste plaats in het verhaal van de roeping van Mozes maar evenzeer in Jeremia, Jesaja I, Ezechiël en Jesaja II herkenbaar is en dat de volgende elementen omvat: *Divine confrontation, introductory word, commission, objection, reassurance, sign*. N. Habel, *The form and significance of the call narratives*, ZAW 77 (1965), 297-323.

5. Wolfgang Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (FRLANT 101) Göttingen 1970, 138-139.

6. Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 120.

Het is duidelijk dat het vormkritisch onderzoek zijn vruchten heeft afgeworpen in het aanwijzen van opvallende parallellen in de literaire vormgeving, die als het ware het verhaal van de roeping herkenbaar maakten. Anderzijds is er ook het gevaar van een te grote systematisering, waarbij de stijlform als harnas gaat dienen waarnaar de teksten zich moeten richten en het unieke van juist *deze* tekst dreigt te verdwijnen. Te sterk werd uitgegaan van een voorgegeven roepingsbegrip, met name toegepast op de klassieke profeten. Het feit echter dat deze profeten getekend worden als mensen met een goddelijke opdracht impliceert niet noodzakelijk een voorafgaand roepingsverhaal. Monloubou pleit er dan ook voor om voor Jes. 6, Jer. 1 etc. de term ‘roepingsverhaal’ geheel te laten vallen en in plaats daarvan te spreken van ‘zendingsverhalen’ van de profeten.⁷

het woordveld ‘roepen’

De enige manier om het begrip roeping open te breken is, juist vanwege de hierboven bij Westermann geciteerde “geschichtliche Kontingenz”, een onderzoek naar het brede getuigenis en de variëteit van de plaatsen in de Schriften waar ‘roepen van God’ verhaald wordt. Natuurlijk behoren de z.g. klassieke “Call-narratives” ook tot de teksten die met roeping te maken hebben (met of zonder gebruik van het werkwoord *qr*). Door ze een plaats te geven binnen de veel grotere rij van ‘geroepen’ wordt het al te ‘uitzonderlijke karakter’ van deze verhalen gecorrigeerd en kan hun eigen betekenis temidden van de andere beter tot haar recht komen.

Uitgangspunt van het bijbels-theologische onderzoek vormen daarom de vele teksten en verhalen waarin actueel van ‘roepen’ sprake is. Om nu dit brede getuigenis van het ‘roepen van God’ in de Schriften naar voren te halen heb ik gekozen voor een aanvankelijk lexicografische analyse van een tweetal bijbelse ‘sleutelwoorden’ met betrekking tot de relatie van God en mens. Het betreft het gebruik van de verschillende werkwoordsvormen van het verbum שָׁרָא (*qr*) in het Eerste en het werkwoord κάλεο (*kaleo*) in het Tweede of Nieuwe Testament als beide de gewone uitdrukkingen voor ‘roepen’.

Deze werkwijze vraagt om een begrenzing: niet alle teksten waarin van ‘roepen’ sprake is kunnen behandeld worden. Ik heb een beperking aangebracht door te kiezen voor die teksten waarin de uitdrukking roepen veelvuldig voorkomt en als een sleutelwoord van het verhaal kan worden beschouwd. Binnen deze teksten gaat de aandacht met name uit naar die tekstgedeelten waarin God als eerste roept, anders gezegd waarin God subject van het roepen is. Daarbij is in het onderzoek het verhalende karakter van deze teksten bewust vastgehouden.⁸

7. L. Monloubou, F.M. du Buit o.p., *Dictionnaire Biblique*, Paris 1984, 764.

8. Deze benaderingswijze sluit aan bij recente opvattingen in de bijbel-exegese, waarin na een periode waarin het historisch-kritisch onderzoek naar de afzonderlijke componenten waaruit de bijbelteksten zijn opgebouwd centraal stond, de aandacht sterker gericht is op de eenheid van de compositie van de overgeleverde tekst. (Zie m.n. aant. 28 en 72). Vgl. ook: Ellen van Wolde, *Verhalen over het begin, Genesis 1-11 en andere scheppings-verhalen*, Baarn 1995, 15-16.

I. HET EERSTE TESTAMENT

Het werkwoord *qr*' is één van de meest gebruikte woorden in het Eerste Testament.⁹ Het komt in de hebreeuwse tekst 730 x voor. Daarvan het meest veelvuldig in het boek Genesis (105 maal), verder vooral bij de beide profeten Jesaja (62 maal) en Jeremia (51 maal) en tevens in de Psalmen (56 maal).¹⁰ Het overzicht van Lisowsky doet uitkomen dat met name in de narratieve literatuur waarin *qr*' naar verhouding veel voorkomt dit gewoonlijk een roepen van mens tot mens betreft.¹¹

Het roepen waarvan God subject is komt in totaal 75 maal voor.¹² Daarvan in *Genesis* 10 maal waarvan 3 keer met de 'bode van JHWH' als subject. In *Exodus* 9 keer, in *1 Samuël* 6 maal, in *Jesaja* 20 maal waarvan 14 keer in Deutero-Jesaja en 3 maal in Trito-Jesaja, in *Jeremia* 7 maal, in de *Psalmen* wordt het werkwoord gewoonlijk gebruikt voor het *aanroepen* van God door de mens en slechts 3 maal met God als subject.

De grondbetekenis van *qr*' wordt door Labuschagne aangegeven als: "*Durch den Laut der Stimme die Aufmerksamkeit jemandes auf sich ziehen, um mit ihm in Kontakt zu kommen*".¹³ De betekenis van *qr*' is enkelvoudig en duidelijk, het kent dan ook strikt genomen geen synoniemen.¹⁴ Er zijn echter wel nuances in de betekenis aan te geven, die niet zo zeer vanuit de betekenisontwikkeling van het woord zelf maar in het verband van de context worden gevormd, waardoor ook vertaald kan worden: *toeroepen*, *(be)-noemen*, *aanroepen*, *oproepen*, *uitnodigen*.

Het lijkt echter vanuit deze eenduidigheid zinvol in de teksten het werkwoord *qr*' – voorlopig – steeds met *roepen* weer te geven. In dit verband kan ook de vraag gesteld worden of het wel juist is – zoals in veel naslagwerken gebeurt – al tevoren te onderscheiden tussen het gewone dagelijkse gebruik van het woord 'roepen' en een 'theologisch' gebruik van het woord.¹⁵ Zo vertaalt men in de meeste duitse

-
9. De traditioneel vaste aanduidingen voor de Heilige Geschriften als: het *Oude* en het *Nieuwe* Testament, zijn in onze eeuw, door het toenemend bewustzijn van de joodse oorsprong van de christelijke kerk, in beweging geraakt. Om zowel de gedachte aan een rangorde als aan een tegenstelling te vermijden, kies ik voor de benamingen: het *Eerste* en het *Nieuwe* Testament.
 10. Vervolgens in 1 Koningen (40 maal), 1 Samuel (36), Exodus en 2 Koningen (34), Richteren en 2 Samuel (27), Deuteronomium (19). Deze reeks zet zich voort in de overige boeken. Alleen in Obadja en Nahum ontbreekt het werkwoord. Jenni – Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)* Bd II, Art. *qr*', (C.J. Labuschagne), München 1976, 667.
 11. Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, 1270-1275.
 12. "Die Diachronie der Belege zeigt, dass die ältesten Belege das Herstellen der Beziehung Gottes zum Menschen umschreiben, obwohl das rein profane Vorkommen sicher ursprünglicher ist". Hossfeld/Kindl in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWAT)* Bd VII, Art. *qr*', Stuttgart/Berlin 1970, 120.
 13. C.J. Labuschagne in: *THAT* II, art. *qr*', 668. Gesenius noemt als betekenissen achtereenvolgens: öffentlich ausrufen – herbeirufen – einladen, – berufen, jemand zu etwas bestimmen – zu Gott rufen – den Namen Gottes ausrufen – jem. etwas vorsagen, diktieren – nennen – (laut) lesen. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1949¹⁷.
 14. "Das Verbum *qr*' das (...) fast nie im übertragenen Sinne verwendet wird, (...) ist im Hebr. der übliche Ausdruck für 'rufen'. Streng genommen hat *qr*' (...) keine Synonyme, weil Begriffe die dafür eventuell in Betracht kämen, alle Spezialbedeutungen haben". Labuschagne, *Ibid.*, 667.
 15. Belangrijk is in dit verband de opmerking van Hossfeld/Kindl: "Die durch *qr*' hergestellte und umschriebene Subj.-Obj.-Relation ist in der Regel eine personale Beziehung und funktioniert im zwischenmenschlichen Bereich als auch in der Beziehung des Menschen zu Gott bzw. umgekehrt.

woordenboeken *qr*' met "berufen" in plaats van "rufen" wanneer de roep van God of van Jezus uitgaat, daarmee de indruk wekkend dat het om een andere wijze van roepen gaat.¹⁶

Om een duidelijk zicht te krijgen op het gebruik van de term 'roepen' in het Eerste Testament is het goed de verschillende teksten nader te bekijken. Daarbij zal bijzondere aandacht gegeven worden aan het eerste bijbelboek *Genesis*, vanwege het reeds vermelde veelvuldig voorkomen van de uitdrukking *qr*'.

1. 'Roepen' in *Genesis 1-11*

Dat in *Genesis* de uitdrukking *qr*' opvallend veel gebruikt wordt hangt waarschijnlijk samen met het karakter en de thematiek van dit eerste bijbelboek. Dit openingsboek van de Pentateuch, waarvan de redactie, naar thans algemeen wordt aangenomen, in de tijd van of na de ballingschap heeft plaatsgevonden, vertelt het verhaal van de goddelijke oorsprong en de zin van de wereld en de plaats van Israël daarin. Het vele voorkomen van *qr*' betreft vooral het veelvuldige geven van de *namen* waarmee het nieuwe leven en de opeenvolging van de menselijke geslachten wordt opgeroepen.

De uitdrukking *qr*' heeft in *Genesis* vanaf het begin een belangrijke plaats. In het eerste hoofdstuk wordt van God verhaald dat hij spreekt en vervolgens 'roept'. Het roepen lijkt hier een intensieve vorm van spreken. Dat hier van 'roepen' sprake is komt duidelijk uit in de vertaling Buber-Rosenzweig:¹⁷

Gott sprach: Licht werde! Licht ward.

Gott sah das Licht: dass es gut ist.

Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis.

Gott rief dem Licht: Tag! und der Finsternis rief

er: Nacht!

Abend ward und Morgen ward: Ein Tag. (Gen. 1,3-5)

De voorstelling is dat het licht verschijnt op het spreken van God en vervolgens gescheiden wordt van de duisternis en daarna wordt benoemd (toegeroepen – *qr*' + *l*^e): 'dag'. Het licht wordt als eerste van de schepselen niet slechts een naam, maar daarin tevens een bestemming toegeroepen: 'dag' te zijn en daarmee levenstijd.¹⁸

Hinsichtlich dieses Unterschiedes gilt dasselbe wie für 'mr': der Unterschied liegt *nicht* in der Reservierung eines bestimmten Terminus oder einer bestimmten Formel für den theologischen Bereich sondern allein in der Subj.Obj.-Relation" (it. A.R.). TWAT VII, 119. Vgl. aant. 118.

16. Het betreft hier een bijzonderheid van het Duitse taaleigen dat afhankelijk van de initiator van de roep twee verschillende woorden voor 'roepen' kent, een onderscheid dat m.b.t. het werkwoord niet in andere westerse talen voorkomt.

Vergelijk echter het nederlandse substantief 'roeping'.

17. *Die Schrift*, verduitscht von Martin Buber und Franz Rosenzweig, 10. Aufl. Heidelberg 1954.

18. Vgl. Claus Westermann in zijn commentaar op *Genesis*: "Die Benennung gehört seit Urzeiten zur Schöpfung, so sehr das manchmal 'nennen' zu einem Parallelbegriff zu 'schaffen' werden kann, wie in den ersten Zeilen von 'Enuma elis' und an vielen anderen Stellen". Claus Westermann, *Genesis, BK I,1*, Neukirchen 1974, 158. Het hier genoemde babylonische scheppingsepos, "Enuma

Ook de, in de chaos van de oorsprong reeds bestaande duisternis (vs 2) wordt nu, na gescheiden te zijn van het licht, haar eigen begrensde plaats aangewezen:¹⁹ ‘nacht’ te zijn, dienstbaar aan het ritme van het licht: avond en morgen – een dag.

Gott sprach: Gewölb werde inmitten der Wasser
und sei Scheide von Wasser und Wasser!
Gott machte das Gewölb
und schied zwischen dem Wasser das unterhalb der Gewölbs war und dem
Wasser das oberhalb des Gewölbs war.
Es ward so.
Dem Gewölb rief Gott: Himmel!
Abend ward und Morgen ward: zweiter Tag. (Gen.:1,6-8)

Gott sprach: Das Wasser unterm Himmel stau sich an einen Ort, und das
Trockne lasse sich sehn!
Es ward so.
Dem Trocknen rief Gott: Erde! und der Stauung der Wasser rief er: Meere!
Gott sah dass es gut ist. (Gen.:1,9-10)

In deze tekst wisselen ‘spreken’ en ‘roepen’ elkaar af. Met het ‘spreken’ wordt het nieuwe aangekondigd en verwerkelijkt, in het ‘roepen’ (benoemen) krijgt het nieuwgevormde zijn bestemming. Zo wordt als het ware de plaats bereid voor al het levende door het vormen van de vaste overkoepeling van de hemel die de chaosmachten van het water in toom zal houden: een ‘hemel’ om onder te leven (vs 6-8), het droge als ‘aarde’ (*’erèts*) om te bewonen, gescheiden van de wateren die als ‘zee’ functioneren. Het verhaal begint met de ‘roeping’ van de eerste *schepselen*: de dag, de hemel en de aarde als tijd en ruimte voor de geschiedenis van God met een bewoonde aarde.

De meeste vertalingen – zo de NBG, maar evenzeer de Staten-vertaling – vertalen hier *qr* met ‘noemen’: “En God noemde het licht dag ... en het droge noemde hij aarde”, hetgeen met zich meebrengt dat de zin van het ‘de naam toeroepen’ minder goed hoorbaar is en er slechts een vlakke tekst overblijft. Naast Buber-Rosenzweig vertalen Chouraqui en anderen: en God *riep* het licht: dag!²⁰ Het is in

Elish”, begint met de woorden: “Toen de hemel daarboven nog niet was *genoemd* (...)”. In Nederland heeft Frans Breukelman op geheel eigen wijze aandacht gevraagd voor de functie van het roepen in het scheppingsverhaal. Zijn commentaar met betrekking tot deze tekst luidt: “Het licht heeft de zin van zijn bestaan niet in zichzelf, evenmin als het de mogelijkheid van zijn bestaan in zichzelf heeft. Daarom moet God voortgaan met voor het licht in te treden door een zin te geven aan hetgeen in zichzelf geen zin heeft”. F.H. Breukelman, *Om het levende Woord*, van Soest, Amsterdam 1968, 141.

19. Vgl. Westermann: “Das Besondere in Gen.1,5 ist dass Gott nicht nur das von ihm erschaffene Licht benennt, er benennt auch die Finsternis. (...) Damit tritt Gott die Herrschaft über die Finsternis an und die so von Gott begrenzte Finsternis ist etwas Anderes, als was in vs 2 Finsternis hiess”. Westermann, *BK I,1*, 159.

20. Overigens zou deze wat ongewone vertaling niet nodig zijn als het anderzijds mogelijk zou zijn onze uitdrukking ‘noemen’ van zijn willekeurig karakter te ontdoen en op te trekken naar het niveau van ‘be-stemmen’. Op de achtergrond speelt hier de filologische vraag mee of de verschillende

dit verband opmerkelijk dat in de Franse taal, waarin de notie van ‘roepen’ nog duidelijker in het woord voor noemen aanwezig is: “appeler” (vgl. het Engelse “to call”), deze uitdrukking blijkbaar in het gebruik zozeer vervlakt is, dat de bijbelgeleerde Chouraqui in zijn bijbelvertaling in de tekst van Gen. 1 *qr’* weergeeft met ‘*crier*’: Elohim crie à la lumière: “jour”.²¹

In dit eerste verhaal komt ‘roepen’ vijf keer voor.²² Het woord komt weer terug in het daarop volgende *tuinverhaal* (2,19-20). Het lijkt erop alsof van nu af aan het roepen in de mond van de mens gelegd wordt: JHWH Elohim constateert dat het niet goed is voor de mens om alleen te zijn: “Ik zal voor hem een hulp maken als tegenover” (vs 18), waarop hij alle dieren vormt en naar de mens brengt “om te zien hoe de mens ze zou benoemen (roepen)”. De mens doet dat, hij roept de dieren, ieder van hen – “en zoals de mens het andere levende wezen *roept*, dat is zijn naam”. De mens treedt in relatie. De relatie tot het andere wezen wordt gelegd in het roepen: voor ieder wezen een eigen naam.

Het spreken van de mens begint met roepen, benoemen. Hier wordt iets aangegeven van het geheim van *de taal*, die haar oorsprong heeft in het aanspreken en benoemen van de ander.²³ De mens doet hier met de dieren hetzelfde als wat God met het licht doet, dat tot ‘dag’ geroepen wordt. Het roepen van de mens wordt weergegeven als een eigen aandeel in de schepping: het scheidend en ordenend bezig zijn, waarin de ander en het andere worden erkend. De dieren worden door God naar de mens gebracht om benoemd te worden. Dit verwachtingsvolle roepen en bestemmen brengt dier en mens in een bijzondere relatie bijeen.

In dit roepen en benoemen ontdekt de mens echter niet een hulp als een tegenover. Daarom wordt nu de medemens gevormd en bij de mens gebracht. Dan *roept* de mens opnieuw, nu in grote herkenning: *’iššā* dat is de naam (2,23). De mens herkent in de ander de gelijke: deze is het, been van mijn been en vlees van mijn

betekenisnuancen van het werkwoord *qr’* (toeroepen, uitroepen, verkondigen, uitnodigen, aanroepen, noemen) als ‘gelijksoorspronkelijk’ moeten worden opgevat. Labuschagne die als “grondbetekenis” aangeeft: “door het geluid van de stem iemands aandacht trekken om met deze in contact te komen”, ziet deze “Bedeutingsnuancen” niet zozeer als voortkomend uit een verdere betekenisontwikkeling van het woord als wel gegeven door het gebruik ervan binnen een bepaalde context. Labuschagne, *THAT* II,668.

21. *La Bible*, traduite et présentée par André Chouraqui, éd. Desclée de Brouwer 1985.

22. Ellen van Wolde, die het getal zeven in het scheppingsverhaal naar voren haalt, legt hier een verband tussen het (vijf maal) “roepen” van licht en duisternis, hemel, aarde en zee met het (twee maal) ‘zegenen’ van dier en mens door God in vs 22 en 28. Ellen van Wolde, *Verhalen over het begin*, 36. Zie voor de nadruk op het getal ‘zeven’ in de Pentateuch ook het artikel van C.J. Labuschagne, Divine Speech formulas in the Pentateuch, *Vetus Testamentum*, Vol 32, (1982), 268-281, (vgl. aant. 65).

23. Von Rad spreekt over “ein Akt des Nachschaffens, der sich in diesem Benennen vollzieht” (...). “So mag man sagen, hier sei etwas von der Entstehung der Sprache gesagt (...)”. Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose, *Altes Testament Deutsch (ATD)* Bd 2/4, Göttingen 1961⁹, 67. In dit verband merkt Houtepen op: “Taal en teken zijn uit de kosmos niet af te leiden, maar daar toch uit voortgekomen, aan mens en ten dele ook aan het dier gegeven leestekens van de werkelijkheid, waarin de Schepper zelf sprekend wordt. (...) Zo kan de creativiteit van de taal de analogie bij uitstek worden van Gods scheppende Woord in de joodse en christelijke traditie”. Anton Houtepen, Naar een ecologische scheppingstheologie, *TvT* 30,1 (1990), 73.

vlees”, de hulp tegenover, het antwoord op het zoeken: de vrouw tegenover de man als *'iššā* en *'iš*.²⁴

In het vervolg van het tuinverhaal lijkt het roepen van de mens verstomd en is het opnieuw God die zijn stem uitzet naar de mens. Reeds tevoren in 3,8 is sprake is van “de stem” (*qōl*) van JHWH God “die wandelde in de tuin in de wind van de dag”.²⁵ De stem van God als de wind (*rūah*) van de dag wordt wel herkend, maar niet beantwoord. De mens verbergt zich. God verheft zijn stem naar de mens toe (*qr' + 'èl*) om opnieuw met de mens in contact te komen. “En JHWH God *riep* de mens en zei tot hem: ‘Waar ben je?’” (3,9) De uitdrukking ‘roepen’ is hier voor het eerst verbonden met het werkwoord ‘zeggen’ waarmee de inhoud van het roepen wordt weergegeven: “Waar ben je?”, niet als een vraag maar als een *appèl*, dat een reactie uitlokt.²⁶ In dit roepen wordt de relatie hersteld. Er moet een antwoord komen: “Uw stem hoorde ik in de tuin en ik werd bang (...)”. Hier wordt het begin van de *dialog* tussen God en mens aangegeven: God vraagt verder. De mens verontschuldigt en rechtvaardigt zich, schuift de vraag door naar de medemens en het dier (...). En God antwoordt.

In de context van het vergankelijke bestaan ontdekt de man de vrouw opnieuw en noemt haar met een nieuwe naam waarin nu niet de herkenning van het gelijke en verbindende (*'iš – 'iššā*), maar alle hoop op de toekomst doorklinkt: “En de mens *riep* zijn vrouw *hawwā* – Leven! Zij is Eva, ‘de moeder van al wat leeft’” (3,20). Het vervolg van het eerste bijbelboek staat vol met namen van nieuwgeborenen.

de namen geroepen

In de verhalende gedeelten van de oergeschiedenis wordt de naamgeving uitdrukkelijk vermeld. In veel gevallen is het de moeder²⁷ die bij de geboorte als eerste het kind ‘benoemt’, het een naam toeroept, een naam die een gebeuren inhoudt en die vaak als een lofprijzing klinkt.

Zo bij de geboorte van het eerste mensenkind, in de weergave van Buber-Rosenzweig (Gen. 4:1): “Da sprach sie Kaniti – Erworben habe ich mit IHM einen Mann”. Zo ook bij Seth (4,25): “Sie rief seinen Namen Schet, Setzling! denn gesetzt hat Gott mir einen anderen Samen für Habel, weil ihn Kajin erschlug”.

24. Catharina Halkes merkt op: “pas door het scheppen van de vrouw ‘isha’ kan de man zichzelf als ‘ish’ benoemen”. Catharina J.M. Halkes, *En alles zal worden herschapen, Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*, Baarn 1989, 151. Zie ook Ellen van Wolde: “Wat Gen. 2,21-23 feitelijk laat zien is dat de man pas ontstaat op het moment dat de vrouw ontstaat en dat de vrouw ontstaat op het moment dat de man ontstaat”. Ellen van Wolde, *Verhalen*, 65.

25. Met van Wolde, *Ibid.* (van wie hier de vert.), vertaalt ook Chouraqui en de Statenvertaling ‘stem’ en niet ‘geluid’ zoals de NBG vertaling.

26. Dat de inhoud van de roep als *appèl* bedoeld is – en niet een vraag naar het verblijf van de mens inhoudt – blijkt ook uit de directe aanspraak “tot hem”: het adres (de directe aanspraak) maakt het tot een *appèl*. Vgl. U. Cassuto, *Commentary on the book of Genesis I*, Jerusalem 1972, 155.

27. A.S. van der Woude, *THAT II*, 939. Vgl. ook Waayman: “Volgens de oudste tradities ‘roept’ de moeder de naam uit over het pasgeboren kind (...)”. Kees Waayman, *Betekenis van de naam Jahweh*, Kampen 1984, 11.

De duiding van de naam komt ook voor bij de geboorte van Noach 5,29, Peleg 10,25, en in de vooroudergeschiedenis bij de geboorte van Isaak 21,3, Ezau en Jakob 25,24 e.v., de zonen van Lea en Rachel 29,32-35 en 30,6-24, en bij de zonen van Jozef 41,51-52. Gewoonlijk wordt dan de uitdrukking *qr' + šēm* + accus. van de naam gebruikt.

Na de verhalen van het conflict in de relatie met God (hoofdstuk 3) en met de medemens (hoofdstuk 4) wordt in het vijfde hoofdstuk een andere weergave van lotgevallen ingeleid (al gepreludeerd in 2,4a): Het boek van de *'tōledōt'*,²⁸ de verwekingen van de mens. Het begint met een samenvatting van hetgeen voorafgaat:

Am Tag, da Gott den Menschen erschuf,
machte er ihn in Gottes Gleichnis
männlich und weiblich schuf er sie
und segnete sie
und rief ihren Namen: Adam, Mensch!
am Tag ihrer Erschaffung (Gen.5,1-2).

Hier wordt een verbinding gemaakt met de in 1,28 uitgesproken zegen van de vermenigvuldiging van het leven²⁹: de stroom van geslachten zet zich in beweging. Niet slechts geboren, maar geroepen bij de naam en daardoor deelhebbend aan de geschiedenis. In het verhaal is het God die het roepen begint en dan gaat de mens verder in navolging te roepen, namen voor ieder wezen. Zonder naam is er geen bestaan.

De betekenis van de *naam* in de bijbelse cultuur is zeer wezenlijk: naam en persoon zijn zeer nauw met elkaar verbonden. De naam is de exponent van de persoonlijkheid.³⁰ Daarom heeft het eerste roepen van de naam de functie van 'het bestaan binnenroepen'. In de latere joodse traditie heeft de naamgeving van de pasgeborene het karakter van een publieke '*proclamatie*'.³¹

28. Lange tijd zijn de teksten van de *"tōledōt"*, de geslachtsregisters, die echter soms ook overgaan in verhalen, zoals in Gen. 6,9 en 37,2 als één van de aanwijzingen beschouwd voor het bestaan van een zelfstandige bron "*P*" waartoe ze gerekend werden. Daar de uitdrukking *ēllē tōledōt*, die behalve op de reeds genoemde plaatsen ook voorkomt in 10,1 en 11,10, gewoonlijk de inleiding vormt op het vervolg, vormde de uitdrukking in Gen 2,4 een struikelblok, daar zij moeilijk gezien kon worden als inleiding op het tuinverhaal, dat immers als behorend tot de bron J (= Jahwist) werd gerekend. Sinds het midden van de zeventiger jaren is er op deze en andere bewijspplaatsen voor de *theorie* van de zelfstandig naast elkaar bestaande *bronnen* of fragmenten door een aantal exegeten sterke kritiek uitgeoefend. Deze ging samen met een nieuwe aandacht voor het gegeven en de gestalte van de overgeleverde tekst als zodanig. Eén van de belangrijkste critici, R. Rendtorff, ziet dan ook de bovengenoemde 'priesterlijke' teksten niet als onderdeel van een eigen bron maar als een redactionele bewerking die naar haar intentie gevraagd moet worden. Op deze wijze vormt Gen. 2,4 een zinvolle overgang naar het tuinverhaal als "ce qui est encore arrivée au temps de la création". Rolf Rendtorff, L'histoire biblique des origines (Gen 1-11), in: Albert de Pury (éd), *Le Pentateuque en Question*, Genève 1989, 83-94. Zie ook aant. 72.

29. Westermann, *BK* 1, 471.

30. Zo van der Woude, *THAT* II, 939,948. Vgl. ook de uitspraak van Chaim Potok: "Nothing exists unless it has a name" door C.A. van Peursen als motto meegegeven aan zijn boek *De Naam die geschiedenis maakt, Het geheim van de bijbelse godsnamen*, Kampen 1991.

31. "Whereas a boy is named at the circumcision, a girl is usually named in the synagogue when the father can be called to the reading of the Torah. Another custom was to name the child when her mother visited the synagogue for the first time after rising from childbed. An order of Service was prescribed for this visit". *Encyclopaedia Judaica* Vol 4, Art. 'Birth' (ed.staff), Jerusalem 1971,1052.

In de bijbelse genealogieën, althans in de uitvoerige vormen daarvan, culmineert het verhaal van de geboorte in het noemen van de naam. De voorstelling is dat met dit openlijk uitroepen van de naam het leven van de nieuwgeborene in feite begint, daarmee krijgt deze zijn plaats in de geschiedenis.³² Dit ‘toeroepen van de naam’ komt in Genesis ongeveer vijftig keer voor, afgezien nog van de honderden namen die daarin ook gemeld worden zonder dat het woord *qr* er aan te pas komt. Dit laatste betreft dan vooral de *lijsten met namen* (in de capita 4,5,10,11,36). Het zijn namen die de tijd overbruggen en het verband met de oorsprong bewaren. Deze ‘voor-historische’ vorm van geschiedschrijving wordt wel gezien als kenmerkend voor nomadenstammen,³³ bij wie niet het land en de politieke constellatie de factoren zijn die de geschiedenis bepalen. De samenbindende kracht van de traditie vindt hier haar sterke uitdrukking in het vasthouden van de namen van de opeenvolgende geslachten in het bijna monotone ritme van geboorte, levensduur, verwekking en dood. De namen bewaren het verband: allemaal geleefde levens waarvan er soms één naar voren komt, als om de verbinding met het verhalende gedeelte aan te geven. Zo worden de verbindingen gelegd van Adam tot Noach, en van Sem naar Abram. In 11,27-32 wordt de overgang gemaakt naar het verhaal van Abram.

Genesis 1-11 in de theologische discussie

Om het belang van deze verhalen in het verband van het thema nog duidelijker zichtbaar te maken voeg ik hier enkele opmerkingen toe betreffende de plaats van Gen. 1-11 in de theologische discussie.

Het is opvallend hoezeer in de laatste deceniën in de westeuropese en met name de duitstalige theologie de aandacht voor het thema ‘schepping’ is toegenomen. Van deze vernieuwde belangstelling getuigen een groot aantal publicaties.³⁴ Dit bijzondere accent op het thema van de schepping hangt zeker samen met het sterk toegenomen besef van verantwoordelijkheid van de mens in relatie tot de overige schepping. Deze eigen aandacht voor de schepping heeft ook geleid tot een verschuiving van inzicht ten aanzien van de plaats van het eerste bijbelboek en met name Gen. 1-11 in het geheel van het Eerste Testament.

Geruime tijd heeft de theologie van het Oude Testament sterke invloed ondergaan van de impulsen die uitgingen van de opvattingen van *Gerhard von Rad*. In antwoord

32. Heel de sequentie van: Er was een man ..., zijn naam was ..., de naam van zijn vrouw was ..., hij ging tot haar in, zij werd zwanger en baarde een zoon, loopt uit op: hij/zij riep zijn naam ..., waarbij dan ook vaak de reden van juist deze naam vermeld wordt. Vgl. Breukelman, *Om het levende Woord II*, 30.

Deze elementen vinden we terug in teksten als Gen. 4, 1.2.25, Ex. 2,1-10, 1 Sam. 1-2, Hos. 1.2-9, Ruth 4,13-17, Jes. 8,3-4.

33. Westermann, *BK* 1,9.

34. Om slechts enkele te noemen: Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung, Oekologische Schöpfungslehre*, München 1985; Christian Link, *Schöpfung*, (Handbuch Systematischer Theologie, Bd 7,1-II), Gütersloh 1991; C.J. Halkes, *En alles zal worden herschapen*, (zie aant. 24); Dorothee Sölle, *God heeft mensen nodig*, Baarn 1984; Oswald Bayer, *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1986; A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Baarn 1996; M.E. Brinkman, *Schepping en sacrament*, Meinema, Zoetermeer 1991; Sallie Mc Fague, *The Body of God, An Ecological Theology*, 1993, in ned. vertaling: *Het lichaam van God, Een ecologische theologie*, Zoetermeer 1997.

op de oud- testamentische theologie van zijn tijd die naar zijn inzicht “haar eigenlijke thema verloren had” en slechts de keuze toeliet tussen “de bestudering van de geschiedenis van Israël in positivistische zin” dat steeds meer aan de historici werd overgelaten of anderzijds de “bestudering van de religieuze inhouden en de geloofswereld van het volk Israël”, daarmee in feite onderdeel van de godsdienstwetenschap, stelt von Rad nadrukkelijk als eigen thema van de theologie van het Oude Testament: “das Bild dass Israel selbst von seiner Geschichte gezeichnet hat”. Deze getuigenissen van Israël “wie verschieden auch (...) beschränken sich darauf, das Verhältnis Jahwehs zu Israel und zur Welt eigentlich nur in *einer Hinsicht* darzustellen, nämlich als ein fortgesetztes göttliches Wirken in der Geschichte. Damit ist der Glaube Israels grundsätzlich geschichtstheologisch fundiert”.³⁵ Dit handelen van God in de geschiedenis is fundamenteel *bevrijdend*. Eén van de oudste belijdensteksten van Israël: “ein umherirrender Arameër war mein Vater...” (Deut. 26,5-9) ziet hij als sleuteltekst voor het verstaan van de hele Pentateuch of ook Hexateuch.³⁶ Von Rad komt zo tot een soteriologisch verstaan van het verhaal van de schepping.³⁷

Dit accent op het bevrijdend handelen van God in de geschiedenis heeft in de theologie van na de tweede wereldoorlog een sterke invloed gehad. Er is een duidelijke relatie met de these van Karl Barth als deze van de schepping spreekt als “de buitenste rand van het verbond”. Ook de opkomst van de bevrijdingstheologie is niet denkbaar zonder dit ‘Exodus-motief’.³⁸

Ondanks het belang van deze inzichten blijkt in onze tijd ook een ernstig tekort. In het vervolg van dit denken is de schepping als zodanig nauwelijks meer thematisch in het handelen van God betrokken en daarmee theologisch ondergewaardeerd.³⁹ Catharina Halkes ziet als consequentie van deze opvatting een nieuwe scheiding of ‘werkverdeling’ ontstaan: de ‘natuur’ als onderwerp voor de natuurwetenschappen en de ‘schepping’ voor de theologie.⁴⁰

35. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, München, 1961, 112.

36. Von Rad, ATD 2/4, 8.

37. “Das Schöpfungswerk Jahwehs ist in einen Geschichtslauf einbezogen der zur Berufung Abrahams führt und mit der Landnahme endet”. Met het ontstaan van Genesis “wurde der Beginn der Gottesgeschichte nun bis zur Schöpfung vordatiert”. Von Rad, *Ibid.*, 143.

38. Zo spreekt Gustavo Gutiérrez over de schepping als “de eerste heilsdaad” en, von Rad citerend, “een historische daad van Jahve, uitgeschreven in de tijd. (...) De God van de Exodus is de God van de geschiedenis van de politieke bevrijding, meer dan de God van de natuur”. Het ineen-denken van schepping en verlossing leidt tot de overtuiging dat de mens “geroepen is dit (scheppingswerk) voort te zetten” in zijn arbeid waarmee hij “zijn rol aanvaardt in een alomvattend heilsproces”. Gustavo Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding*, Baarn 1974, 115-120. Op vergelijkbare wijze spreekt ook Dorothee Sölle over het “co-creator”-schap van de mens dat bestaat in het werk dat “ons doet deelhebben aan Gods scheppingswerk”. Echter “we need liberation before we can affirm creation (...)”. “It is in the light of the Hebrews being freed from oppression by a foreign military superpower that we have to approach the conceptualisation of creation”. Dorothee Sölle, *Work and Love, A theology of creation*, Philadelphia 1984,8,10,37. Zie ook: Severino Croatto, *Exodus, A Hermeneutics of Freedom*, New York 1981.

39. Richtinggevend voor de Nederlandse discussie is geweest het artikel van A.S. van der Woude, Genesis en Exodus, Schepping in het Oude Testament, *Kerk en Theologie* jrg 20,1969, 1-17. Christian Link formuleert zijn kritiek op de “Credo-these” van von Rad: “Der Mensch erreicht die Natur nur über das Medium der Geschichte. Die Natur erscheint als etwas Sekundäres, ‘Abgeleitetes’. Sie hat – jedenfalls theologisch – keinen Eigenwert”. Link, *Schöpfung*, 354.

40. Halkes, *Ibid.*, 93.

Op het terrein van de oudtestamentische wetenschap is het vooral *Claus Westermann* die hier een kritisch geluid laat horen en pleit voor een eigen theologische waarde van Genesis 1-11. In zijn Genesis-commentaar spreekt hij van de *twee* gezichten van de oergeschiedenis: “Sie sehen zurück in einer Urzeit, in und aus der alles entstanden ist was in der Gegenwart ist; in diesem zurücksehen in die Urzeit liegt eo ipso etwas mit der Umwelt und Vorwelt *Gemeinsames*, denn alle Israel bekannten Menschen und Menschengruppen teilen mit ihm dieses zurücksehen auf eine Urzeit”.⁴¹

Daarmee is Gen. 1-11 het gedeelte van de bijbel dat “am tiefsten in die Geschichte der Religionen der Menschheit hineinragt”. Het is niet zo verwonderlijk dat in de uit vele verschillende culturen stammende oorsprongsverhalen een begrensd aantal grondmotieven terugkeren: schepping uit aarde of leem, schepping door een woord, schuld en straf tegenover de godheid, verwijdering uit de gemeenschap met de godheid, de grote wereldvloed, spraakverwarring en verstrooiing (BK I,5-6).

In plaats van deze overeenkomsten als een bedreiging te zien voor de authenticiteit van de bijbelse verhalen benadrukt Westermann het positieve van deze parallelle als teken van het met alle mensen en culturen verbindende karakter van de oergeschiedenis in Genesis (27). Het is blijkbaar de opzet geweest van de auteur (of de redacteur) mensheidstradities op te nemen en ze in verbinding te brengen “mit den Israel eigenen, aus dem Bekenntnis zu Jahwe, dem Retter erwachsenen Traditionen”.

In deze verbinding met de geschiedenis van Israël kijkt de oergeschiedenis ook vooruit. Als proloog tot de geschiedenis van God met Israël ontvangt ze een eigen zin. De teksten zijn nu “Anrede an Israel ... über die Brücke oder durch das Medium der Geschichte” (91). Israël heeft zijn God als Redder leren kennen, als Redder in alle levensgebieden. Daarom moest God ook degene zijn die in alles werkt. Deze voorvoeging van de oergeschiedenis verbindt Israël met de mensheid.

universaliteit en zingeving

Uit deze overwegingen ten aanzien van Gen. 1-11 treden twee aspecten met name naar voren: In de eerste plaats het *universele* aspect dat de oergeschiedenis in haar geheel kenmerkt: het gaat niet over bepaalde mensen of een bepaald volk maar het is de *mensheid* als zodanig in haar relatie tot God die hier beschreven wordt. Dit universele aspect, zo algemeen in Gen. 1-11, blijft doorklinken in de verhalen van de voorouders: in de zegen voor Abram terwille van alle geslachten van de aarde, in de gestalten van ‘vreemdelingen’ als Abimelech en de Faraó van Egypte die getekend worden als in een directe relatie met God te staan.⁴²

41. Westerman, *BK* I,1, 90. De citaten van Westermann in de tekst op deze en de volgende pagina verwijzen naar bovenstaande Genesiscommentaar.

42. De relatie van God en Abraham wordt niet als exclusief getekend: God verschijnt ook in de droom aan Abimelech, de koning van Gerar, die in de daar volgende dialoog hem met Jahwe aanspreekt (Gen. 20,3-7). Zie ook de figuur van Melchisedek, de koning van Salem Gen. 14,18-20. Voor de Faraó van Egypte: Gen. 41,37-40, Ex. 9,27 en 10,6.

Het de hele mensheid betreffende karakter van Gods handelen dat in de oergeschiedenis zo breed aanwezig is blijkt ook een telkens weerkerend element in de geschiedenis van Israël. Het is aanwezig in de psalmen waarin volken en koningen en alle creatuur tot de lof van God opgeroepen worden, in de profetie waarin andere volken Gods gericht aan Israël moeten bewerken, in de verhalen van Job en van Jona, in de persoon van Cyrus die door God tot Redder van Israël wordt bestemd.

Het universele mensheidskarakter geeft aan Gen. 1-11 een bijzondere betekenis. De personen die daarin voorkomen zijn niet zozeer getekend als individuen maar als vertegenwoordigers van het menselijk geslacht. In dit verband kan gesproken worden van de "normgevende functie" van Gen 1 en de gehele oergeschiedenis.⁴³

Daarmee hangt samen het tweede aspect dat zowel von Rad als Westermann aangeven dat de betekenis van de oorsprongsverhalen ligt in de *verbinding* van hetgeen daarin verhaald wordt *met het heden*. Het verhaal van de schepping moet niet allereerst verstaan worden als antwoord op de historische vraag naar de oorsprong van het bestaan. Het is ook niet de vraag van de natuurwetenschap, het is de vraag van de bedreigde, verwondbare mens. Als zodanig is het de vraag naar de *zin van het bestaan*.⁴⁴ In de oergeschiedenis wordt tot uitdrukking gebracht dat het menselijk bestaan een bedoeling en daarmee een zin heeft. De wetenschappelijke vraag naar de oorsprong kwam pas later. Het motief van de verhalen ligt in het veiligstellen van het actuele bestaan vanuit een in God gepronede oorsprong.

Het is de verbinding van deze beide aspecten: het *universele* de mensheid betreffende verhaal, dat komend vanuit de ervaring van de God die bevrijdt, antwoord geeft op de *vraag naar de zin* en samenhang van al het bestaande, die aan de oergeschiedenis haar geheel eigen karakter geeft.

Het is nu opmerkelijk dat met name in het verhaal van deze *universele* en *zingevende* oergeschiedenis de uitdrukking 'roepen' zo'n belangrijke plaats heeft. In deze verhalen komt duidelijk het brede verband naar voren waarin deze uitdrukking functioneert. Overal waar van roepen sprake is geldt het een directe aanspraak die nadrukkelijk *gedresseerd* is. De nauwe relatie met scheppen maakt God tot *eerste* subject van het roepen en betreft tevens al het geschapene in de oproep, die daarmee het karakter krijgt van een '*roep tot leven*', een karakter dat symbolisch nog versterkt wordt door het veelvuldige benoemen van nieuwgeborenen.

43. Deze normerende functie wordt door Link (*Schöpfung*, 54) als volgt omschreven: "So ist die Welt, die und wie Gott sie gemeint hat und so sind die Aufgaben des Menschen in ihr umschrieben" daarbij aansluitend bij de "Generalthese" van het boek van Odil-Hans Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, Göttingen 1975.

44. Westermann, *Theologie*, 73. Vgl. Idem, *BK* I,1, 29-30: "Es lässt sich beobachten wie die intellektuelle Frage in dem Mass stärker hervortrat, als die Schöpfungserzählungen aus ihrer ursprünglichen Funktion der Welt- und Daseinssicherung gelöst wurden". Vgl. A. Houtepen, die met betrekking tot het verstaan van de schepping pleit voor de weg van de *hermeneutische rede*. Anton Houtepen, '*Integrity of creation*': naar een ecologische scheppingstheologie, *Tijdschrift voor Theologie* 30, (1990), 51-75.

2. Het verhaal van Abraham

Het is opmerkelijk dat in de passage die in de geschiedenis van de uitleg gewoonlijk met ‘de roeping van Abram’ wordt aangegeven, *Genesis 12,1-9*, de uitdrukking ‘roepen’ niet voorkomt. Nu kan het gebeuren van de roeping niet gezien worden als afhankelijk van het wel of niet gebruik van het woord als zodanig. Er kunnen echter nog andere redenen zijn om de vanzelfsprekendheid van deze karakterisering in twijfel te trekken en de roeping van Abraham niet geheel te concentreren op deze eerste passage.⁴⁵

Het wegtrekken van Abraham wordt weergegeven als een initiatief van God dat in het verlengde van een menselijk initiatief ligt. Abram wordt immers in 11,31-32 getekend als met zijn familie in gezelschap van zijn vader Terach en zijn neef Lot reeds lange tijd onderweg naar Kanaan. Het is het hernieuwde opbreken van de nomadenstam uit Haran na de dood van Terach dat met de godsspraak verbonden wordt. Een godsspraak die geheel staat in het teken van de belofte: in het nieuwe land tot een groot volk te worden.⁴⁶ Het is waarschijnlijk niet zozeer de ‘moeite van het zich losmaken van het land en het vaderhuis’ als wel het vertrouwen van Abram op *deze* stem en *deze* belofte dat hier centraal staat: JHWH zei tot Abram: “Ga” (vs 1). “Toen ging Abram, zoals JHWH tot hem gesproken had” (vs 4).

In deze programmatische inleiding op de geschiedenis van de aartsvaders (Gen. 12,1-4a), staat de oproep aan Abram om weg te trekken naar het “land dat ik u wijzen zal” in het teken van de *zegen* van God: voor Abraham, voor allen die hem zegenen en in hem voor alle geslachten van de aarde, een zegen die in de voortgang van de verhalen op vele wijzen herhaald wordt. Het lijkt dan ook juister niet alleen de nadruk te leggen op de tekst van Gen. 12, 1-4 (10) als het verhaal van de ‘roeping van Abram’, dan wel te spreken van een telkens herhaalde, *doorgaande* roep van God in het leven van Abram.⁴⁷ Daarmee krijgen ook de andere verhalen een duidelijker perspectief. Dan kan ook zichtbaar worden dat de roep van God aan Abraham een bijzondere toespitsing krijgt in het verhaal van Genesis 22.

de zoon

Reeds Buber wijst op het verband tussen het eerste verhaal in Gen. 12 en de roep in *Genesis 22*, tussen de “Ruf zur Losmachung” en de “Ruf zur äussersten Hingabe,

45. Het “herausrufen” van Abram wordt door Westermann zorgvuldig onderscheiden van “Berufung”: “die ein grösseres Ganzes voraussetzt, in dem und für das ein Einzelner (wie z.B. ein Prophet) berufen wird”. En hij vervolgt: “Von Abrahams Berufung zu reden (in vielen Kommentaren wird der Abschnitt so überschrieben) kann mit 12,1 nicht begründet werden”. Westermann, *BK* I,171.

46. Westermann ziet Gen. 12,1-4a als introïtus tot het geheel van de vooroudergeschiedenis (cap 12-50) waarin de elementen van “gebod tot opbreken”, verbonden met een “belofte” en “uitvoering van het gebod” nog meerdere malen terugkeren: Gen. 46,1-5a, Gen. 26, 1-3 (hier met de opdracht juist in het land te blijven) Vgl. ook Gen. 31,3 en 32,9. Westermann, *BK* I,169. Als inleiding tot de vooroudergeschiedenis verwijst Gen. 12,1-4a ook reeds naar het boek Exodus waar het volk van God opnieuw de opdracht krijgt weg te trekken naar een onbekende toekomst.

47. Op de wijze van een doorgaande oproep, verbonden met zegen en belofte, spreekt ook Deutero-Jesaja (Jes. 51,2) over Abraham, daarbij gebruikmakend van *gr*: “Ik riep hem als eenling en ik zegende hem en vermenigvuldigde hem”. De concentratie op Gen. 12,1-3 als roepingsverhaal is waarschijnlijk mede beïnvloed door deze tekst en de formulering in Hebr. 11,8.

der des Sohns (...).⁴⁸ De verbinding wordt met name hoorbaar in de hier met dezelfde woorden als in 12,1 vermelde oproep: *lĕk l^eka*. In 12,2 volgt dan: “naar het land dat ik u wijzen zal” en in 22,2: “op één van de bergen die ik u noemen zal”. Bovendien evenals in hoofdstuk 12 volgt ook hier de eenvoudige vermelding van de vraagloze gehoorzaamheid: *wajjĕlĕk* – en Abraham ging.

Opmerkelijk is hier in 22,1 de directe aanspraak tot Abraham met zijn naam: “Abraham!” en tevens – voor het eerst in Genesis – het antwoord: *hinnĕnĭ*,⁴⁹ hier ben ik. In het vervolg van dit verhaal komt deze aanspraak nog een keer voor met een nog grotere nadruk: Abraham! Abraham! een aanspraak die hier voor het eerst met ‘roepen’ (*qr*) wordt weergegeven: “Maar de Engel des Heeren⁵⁰ *riep* tot hem van de hemel” (vs 11). Zowel de dubbele aanspraak als het roepen duidt het in de gang van het verhaal ingrijpende karakter aan van het optreden van ‘de bode van JHWH’, dat opnieuw beantwoord wordt door het *hinnĕnĭ* van Abraham.⁵¹

Het roepen van de bode van JHWH bedoelt het verhaal een andere en daarmee heilzame wending te geven: “Strek uw hand *niet* uit naar de jongen en doe hem niets...”, 22,12. In het gaan van deze weg heeft Abraham het uiterste getoond van gehoorzaamheid aan JHWH die zelf voor zijn plannen zorgdraagt (22,8 en 14). In de belofte wordt de weg voor Isaak opnieuw geopend: het is dezelfde toezegging als reeds eerder gegeven, echter nog uitvoeriger en vaster, een belofte die zich blijkbaar in het gehoorzaamend handelen van Abraham vastgezet heeft:⁵² “Daarop

48. Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, 227-228. Zie ook: Thomas Römer, *Dieu obscur*, Genève 1996, 62: “Ce sont les seuls deux textes dans la Genèse qui sont construits avec l’expression d’insistance: ‘lek leka’”.

49. *Hinnĕnĭ* (lett. zie mij hier) komt zowel voor als antwoord van de mens aan God, zie hiervoor ook Ex. 3,4; 1 Sam. 3, Jes. 6,8 als in de intermenselijke relatie: Gen. 22,7 (Abraham tot zijn zoon) of ook Gen. 27,1.18. Bij de profeten vinden we ook het goddelijke – en vergeefse – *hinnĕnĭ* gericht tot de mens: ‘Ik zei tot een volk dat mijn naam niet aanriep: Hier ben ik, hier ben ik’ (Jes. 63,1).

50. De gestalte van de ‘bode van God’ of de ‘bode van JHWH’ komt in het Eerste Testament regelmatig voor. Hier in Genesis is duidelijk dat het gaat om een verschijningsvorm van JHWH of Elohim. Vgl. G. von Rad, *Altes Testament Deutsch* (ATD) 2/4, 163. Zie ook aant. 69.

51. Jon Levenson heeft op bijzondere wijze de onderlinge analogie naar voren gehaald in de verhalen van ‘dood en opstanding’ van de geliefde zonen in Genesis (Ismaël, Isaak, Jakob, Jozef) en ook de geliefde zoon in het Nieuwe Testament. Hij ziet Gen. 22 niet, zoals veel recente exegese, als “een verhaal tegen het kinderoffer” (“the ubiquitous idea”, 113): “(...) it is passing strange to condemn child sacrifice through a narrative in which a father is richly rewarded for his willingness to carry out that very practice”. (13) Uitgaande van de erkenning van de claim van JHWH (“De eerstgeborene van uw zonen zult gij mij geven”, Ex. 22,28b) ziet hij ‘de binding van Isaak’ vooral als een verhaal “about the profound and sublime meaning in the cultic norm that the beloved son belongs to God” (142). Jon D. Levenson, *The death and Resurrection of the Beloved Son, The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.

52. Levenson ziet in deze daad van Abraham niet zozeer (met Kierkegaard en Hebr. 11,17) het *geloof* van Abraham in de belofte als beslissend, maar het pure *vervullen van de opdracht*: “Abraham is always and ever submissive to God, and since it is God rather than another person who presents him with the gruesome order of vs 2, he obeys” (129). “(...) the promise rested primarily on *obedience*” (141). Voor Levenson heeft deze “obedience” het karakter van “love”: “(...) his preference for the love of God over the love of his favored son enables him to have both: Abraham remains absolutely faithful yet Isaac lives” (222).

De rijk geformuleerde toezegging in de tweede toespraak van de engel maakt de daad van Abraham tot een “foundational act”: “Abraham’s obedience to the God who demands the death of his beloved son now becomes the basis for the blessedness of the people descended from him through that very son” (140). Het herinnert daarmee aan het begin (12,1 *lĕk l^ekā*): ‘In so doing it gives the story (...) an ending that like its beginning, recalls the first speech of God to Abram’. Jon D. Levenson, *Ibid.*, 138.

riep de bode van JHWH ten tweede male van de hemel tot Abraham en zeide: ‘Ik zweer bij mijzelf, luidt het woord van JHWH, *omdat gij dit gedaan hebt* en uw zoon, uw enige, mij niet onthouden hebt (...) zal ik U rijkelijk zegenen en uw nageslacht zeer talrijk maken, als de sterren des hemels (...) en met uw nageslacht (Isaak) zullen alle volken der aarde gezegend worden, *omdat gij naar mijn stem gehoord hebt*’” (22,18).

Hagar

Voorafgaande aan het verhaal van Gen. 22 is er reeds een tekst waarin van het ‘roepen van de bode van God vanuit de hemel’ sprake is: in *hoofdstuk 21* is niet Abraham maar *Hagar* de hoofdpersoon. Evenals in hoofdstuk 22 gaat het over een reddend ingrijpen van God in een doodlopende situatie en tegelijk om de opening van de weg met een nieuwe belofte. Hier is Hagar degene die met haar kind door Abraham weggezonden wordt: “en zij ging” en dwaalde door de woestijn van Berseba (vs 14). Ook hier dreigt het kind het slachtoffer te worden. “Maar de bode Gods – mal’āk *’elōhīm* – *riep* Hagar toe uit de hemel en zeide tot haar: Wat is U Hagar? (vs17)⁵³ Vrees niet, want God heeft naar de stem van de jongen gehoord daar waar hij is. Sta op, neem de jongen op (...) want Ik zal hem tot een groot volk stellen” (21,18).

Het verhaal in *Gen. 16,1-16* kan als een parallelverhaal gezien worden.⁵⁴ Het is de bode van JHWH, die Hagar aantreft in de woestijn, die haar bij de naam aanspreekt: Hagar! vanwaar komt gij en waarheen gaat gij? Keer terug... Dan volgt de belofte die deze opdracht begeleidt: Ik zal uw nageslacht zeer talrijk maken. Zie gij zijt zwanger en gij zult een zoon baren en hem Ismael noemen want JHWH heeft naar uw ellende gehoord. Onder de indruk van deze ontmoeting noemt Hagar God met een nieuwe naam: En zij riep de naam van JHWH die met haar sprak: “Gij zijt God die mij aanziet!”⁵⁵

Verskillende elementen van de ontmoeting tussen God en Hagar en tussen God en Abraham komen ook voor in een korte episode in het verhaal van *Jakob* in *Genesis 46,1-4*. Daarin wordt verteld hoe Jakob, die op aandringen van zijn zonen zich met heel zijn huis op weg begeeft naar Egypte, daartoe door God wordt aangemoedigd: “God sprak tot Israëel in nachtgezichten en hij zeide: Jakob, Jakob”. Naast dit twee keer aanspreken bij de naam, vinden we hier als antwoord van Jakob: *hinnēnī*, vervolgens de zelfvoor-stelling van God als “de God van uw vader”, de belofte “tot een groot volk” te worden en de verzekering van Gods voortdurende

53. Ook Hossfeld/Kindl brengt deze tekst in verband met Gen. 22,11 en 15 en ook met Ex. 3,4 en 19,3 als teksten die “de Herstellung einer Beziehung Gottes zum Menschen” beschrijven en merkt dan terecht op dat het hier “überwiegend um besondere Höhepunkte der Geschichte Gottes mit den Menschen” (curs. A.R.) gaat: “Abrahams Opfer, Offenbarung an Mose, Offenbarung am Sinai”. Deze vaststelling heeft echter ook belangrijke gevolgen voor de interpretatie van het verhaal van Hagar. *TWAT* Bd 7,120-121.

54. Von Rad, *ATD* 2/4, 198.

55. Gen. 16,13. De tekst besluit: Daarom roept men die put: put van de levende die mij ziet, *laḥaj rō’ī* (vs 14).

nabijheid: “ik zelf zal met u naar Egypte trekken en ik zelf zal u zeker ook weer terugvoeren”.

Naast het onderlinge roepen in de zin van benoemen vinden we ook enkele malen in Genesis het gebruik van het werkwoord *qr'* tussen mensen onderling in de zin van ontbieden.⁵⁶ Het roepen uitgaande van de mens *tot JHWH* – het aanroepen – komt in het eerste bijbelboek weinig voor. De vermelding in Gen. 4,26: “Toen begon men de naam van JHWH aan te roepen” wordt gewoonlijk opgevat als een aanduiding van de legitimatie van de cultus reeds in het oorsprongsverhaal.⁵⁷ We vinden de uitdrukking *qr' b^e šēm JHWH* nog in 12,8; 13,4; 21,33; en 26,25 waar het steeds in het verband staat met het oprichten van een altaar.

voorlopige conclusie t.a.v. van Genesis

Met betrekking tot de veelkleurige wijze waarop het werkwoord *qr'* in het eerste bijbelboek voorkomt en functioneert treden een aantal aspecten naar voren.

We hebben er in het bovenstaande reeds op gewezen dat in de verhalen van Genesis het roepen (en ook het spreken) in de eerste plaats van God uitgaat. Het roepen is hier betrokken bij de oorsprong, het staat in nauw verband met *scheppen*. Gen. 1, vs 5,8 en 10: het licht, de duisternis, het gewelf, het droge en de wateren worden benoemd om te zijn voor mens en dier: dag, nacht, hemel, aarde en zee. Dit roepen van hun naam maakt ze klaar om hun functie te vervullen. Als terugziend op het begin, maar tegelijk vooruitziend op de komende geslachten wordt in 5,2 ook de mens door God met name benoemd: ‘Adam’ te zijn, mens van de aarde.

In het vervolg daarvan ontwikkelt zich een andere vorm van roepen van God, dat we bevrijdend kunnen noemen: roepen in verband met *uitredden*. Het is roepen verbonden met spreken (*qr' + 'mr*). Het is roepen dat losmaakt uit de vervreemding, terugroept van de dood en tegelijk op een nieuwe weg van belofte zet. We vinden dit roepen heel centraal in de oergeschiedenis, waar de mens, d.i. man en vrouw, door God gehinderd worden in hun verberging: “Waar zijt gij?” (Gen. 3,9), naar voren gehaald en in een nieuwe relatie tot God geplaatst worden, als de mens die eens zal terugkeren naar de aardbodem, maar die ook het gekregen leven doorgeeft.

Zoals hierboven uiteengezet moeten ook de twee andere teksten in Genesis waarin rechtstreeks van het roepen van God sprake is, namelijk in de verhalen van Abraham, in dit verband gezien worden. De roep van de Bode van God tot Hagar (Gen. 21) en tot Abraham (Gen. 22) hebben een *bevrijdend* karakter, bij beiden verbonden met een belofte van toekomst, die in de tweede tekst, waar het Israël betreft, nog breder is uitgewerkt. Zowel het scheppend als het bevrijdend karakter van de roep van God kwalificeert deze als een *roep tot leven*.

Het is met name het ‘oorspronkelijke’ karakter van de roep van God in Genesis, waarbij het menselijke roepen als een daarvan ‘afgeleide’ handeling wordt voorgesteld, dat motiveert om in dit onderzoek de eerste aandacht te geven aan die teksten

56. Zo roept Farao Abram (12,18), de mannen van Sodom roepen Lot (19,5), de Farao roept alle wijzen van Egypte (41,8), Jozef (41,14) en Jacob (46,33).

57. Westermann legt verband met andere oorsprongsverhalen en ziet deze zin als uitdrukking daarvan “dass zum Menschsein von Urzeit her das Anrufen Gottes gehört”. Westermann, *BK I*, 461.

waarin God subject van het roepen is. Hetgeen overigens niet wil zeggen dat het actuele roepen van de mens niet een oorspronkelijk antropologisch gegeven is: zonder het ‘roepen’ van de mens kan er geen herkenning zijn van het roepen van God. Echter de mens die zich als ‘beeld van God’ verstaat wordt zich daarmee ook bewust van haar en zijn ‘afgeleide oorsprong’.

In het vervolg van het roepen van God is het de *mens* die het woord neemt en roept, aanvankelijk de dieren om hem heen, “zoals de mens hen roept zal hun naam zijn” en dan ook de medemens *ḥawwā* en vervolgens de nieuwgeborenen die in de naam tot hun bestemming komen. Daarna de vele namen van de geslachten der volken.

Het lijkt er op of in de mensheid- en vooroudergeschiedenis het *roepen van de mens tot God* een geringe rol speelt en de aandacht meer gaat naar het antwoorden, het horen en het handelen. Anders gezegd, in deze weergave van de relatie tussen God en mensen gaat de aandacht vooral uit naar wat God doet.⁵⁸

Ten aanzien van de *geadresseerden* merken we nog op dat het roepen van God in het eerste verhaal van Genesis zich evenzeer richt tot *het licht, het water en het land* als tot de mens. Met name in de poëtische geschriften vinden we de voorstelling dat deze roep ook beantwoord wordt door de schepselen: het water, de dag, de wijsheid⁵⁹ en ook door de mens.

3. Mozes en de Naam

In het vervolg van de geschriften van de Pentateuch⁶⁰ staat de figuur van Mozes centraal. Het geroepen worden krijgt bij hem nog een dimensie erbij omdat het culmineert in een opdracht ten aanzien van het volk: Mozes is de eerste die geroepen wordt om Gods woord en werk bij anderen uit te voeren. Zijn roeping bestaat in de opdracht om de ‘kinderen van Israël’ uit de gevangenschap van Egypte te bevrijden en hen te leiden naar een nieuw bestaan in het aan de vaders beloofde land. Mozes is daarmee tot prototype geworden van het leiderschap in Israël in zijn veelkleurige vorm. De joodse traditie legt er vooral de nadruk op dat hij de *leraar* van Israël geworden is (Moshe Rabbenu), tegenover Abraham als de *vader* van Israël en de volken.⁶¹

Er zijn echter nog meer benamingen op hem van toepassing: herder, knecht van God, rechter en in de traditie van Israël wordt hij ook nadrukkelijk profeet genoemd.⁶² Het grote refrein van de geschiedenis van Israël: ‘profeet tegen koning’

58. Vgl. in dit verband van Wolde die spreekt van een “fundamenteel gegeven van de hebreeuwse bijbel” waarin niet zozeer bepalend is “de vraag hoe mensen met God omgaan, maar de vraag hoe God met mensen omgaat”. van Wolde, *Verhalen*, 33.

59. Vgl. Ps. 42,8; Spr. 1,20; 8,1.

60. Deze uitdrukking bedoelt de volgorde van de teksten zoals deze in de joodse traditie tot een eenheid gegroeid zijn ernstig te nemen. Met de uitdrukking ‘in het vervolg van’ wordt dan ook geen chronologische volgorde in het ontstaan aangegeven: in de bijbelwetenschap wordt in het geheel van de Pentateuch de Mozestradietie gewoonlijk gezien als een oudere tekst dan het verhaal van Genesis 1.

61. André Neher, *Moses*, Rohwolt 1984, 20.

62. Hosea 12,14; Door een profeet heeft JHWH Israël uit Egypte geleid en door een profeet werd het gehoord. Dat Mozes onder de profeten een unieke plaats inneemt wordt aangegeven in Deut. 34,10v.

heeft hier een eigen gestalte.⁶³ Het betreft hier de koning van Egypte, het (moeder-)land waar Israël tot volk geworden is (vgl. Hos. 11:1). Met welke naam we het optreden van Mozes ook karakteriseren, hij kan in ieder geval gelden als prototype van ‘een geroepene’. Naast de figuur van Mozes wordt alleen nog van Samuël expliciet verhaald dat hij *met name* door God geroepen is.⁶⁴

zeven keer roepen

In de weergave van de verhalen over *Mozes* in de Pentateuch komt de uitdrukking ‘roepen’ met God als subject en Mozes als de aangesprokene in totaal *zeven keer* voor: zes keer in Exodus en een keer in Leviticus.⁶⁵ Het betreft de teksten: Ex. 3,4; 19,3; 19,20; 24,16; 33,19; 34,5-6; Lev. 1,1, die ik hieronder laat volgen.

In de eerste twee teksten gaat het in beide om een *opdracht aan Mozes met betrekking tot het volk*, die van historische betekenis zal blijken: het uitleiden uit Egypte en de verbondssluiting bij de Sinaï. Hier is de acte van het roepen direct verbonden met de inhoud (*qr*’ en *mr*):

- Ex. 3,4: Toen JHWH zag dat hij het ging bezien, *riep God hem* uit de braamstruik *toe*: Mozes! Mozes! En hij antwoordde: Hier ben ik. Daarop zeide hij:...
- Ex. 19,3: Toen klom Mozes op tot God en JHWH *riep tot hem* van de berg en zeide: Zo zult gij zeggen tot het huis van Jacob...

Vervolgens twee teksten waarin het roepen van God een *indirecte* vorm heeft: naar zich toe roepen, *qr*’ gevolgd door een object⁶⁶.

- Ex. 19,20: En JHWH *riep* Mozes naar de bergtop en Mozes klom naar boven.
- Ex. 24,16: Op de zevende dag *riep* hij tot Mozes midden uit de wolk (...) Mozes ging de wolk in en besteede de berg (24,18)

Aan het eind van het boek Exodus is dan nog sprake van een opvallende passage in twee bijeen horende teksten waarin *God zijn naam uitroept* voor Mozes. Aanvanke-

63. Buber noemt als kenmerkend voor het werk van de profeet “dem Herrscher mit kritischem Wort und kritischen Zeichen entgegentreten”, Martin Buber, *Werke* II, Heidelberg 1962,75

64. C.J.Labuschagne, *THAT* II, 673: “Auffällig ist, dasz *qr*’ als Bezeichnung einer Handlung, durch die JHWH Kontakt herstellt, abgesehen von Gen. 3,9, (...) im Pentateuch ausschlieslich Mose zum Objekt hat (...), während im dtr Geschichtswerk das Objekt Samuel ist, eine Tatsache, die (...) darauf hinweist, dasz Samuel in der Mosetradition stand.”

65. Deze teksten spelen ook een belangrijke rol in een breder opgezet onderzoek van Labuschagne naar de “divine speech formulas” in het geheel van de Pentateuch. Labuschagne benadrukt “the crucial part played by the verb *qr*” in de structuur van met name de Tetrateuch. Hij ziet in het voorkomen van *qr*’ met JHWH als subject in Genesis tot Numeri (21+2 keer) “a major structural element” in de opbouw van de Tetrateuch: “It functions as a key-word in a long-range bracketing system (...). It is most probable that the structure of the divine speech formulas in Gen 3, where *wayyiqra* precedes and heads seven divine speech formulas, provided the basic pattern that served as a model for the entire Tetrateuch.” C.J.Labuschagne, *Divine speech formulas*, 268-281.

66. De acte van het roepen heeft een verschillende betekenis naar gelang het gaat om 1. iemand over afstand heen (iets) toeroepen, waarbij dan ook de inhoud van het geroepene vermeld wordt of 2. iemand naar zich toe roepen, gewoonlijk om hem daarna iets mee te delen. Vgl. ook *Hossfeld/Kindl, TWAT* Bd VII, 119.

lijk uitgedrukt als een voornemen – daarna gevolgd door de weergave van de bijzondere presentie van JHWH in de inhoud van de naam:

- Ex. 33,19 Ik zal ... de naam JHWH voor u *uitroepen*: Ik zal genadig zijn wie ik genadig ben.⁶⁷
- Ex. 34,5 en 6: En JHWH daalde neder in een wolk, stelde zich daar bij hem en *riep* de naam JHWH *uit*. JHWH ging aan hem voorbij en *riep*: JHWH, JHWH, God, barmhartig en genadig, lankmoedig, groot van goedertierenheid en trouw (...).

Tenslotte de inleiding op het boek Leviticus:

- Lev.1,1: JHWH nu *riep* Mozes en sprak tot hem vanuit de tent der samenkomst: “Spreekt tot de Israëlieten (...)”.

Deze laatste formulering lijkt vooral een redactionele reden te hebben. Om duidelijk te maken dat hetgeen nu volgt in het boek Leviticus ook onder dezelfde kracht van de Tora van Mozes staat, wordt de vaste bewoording gebruikt, die ook in de eerst genoemde historisch geladen teksten Ex. 3,4 en 19,3 uitdrukking geeft aan Gods bijzondere bemoeienis met het volk via Mozes.

Uit het bovenstaande springen *drie teksten* naar voren die vanwege hun uitgesproken roepingskarakter bijzondere aandacht vragen: Ex. 3,4; Ex. 19,3 en Lev. 1,1.⁶⁸ De reden daarvoor is dat op deze plaatsen het roepen van God direct verbonden is met een inhoud. Het is als het ware roepen met een dubbele punt (:). Dit komt uit in de voor alle drie gelijke formulering: *wajjiqrā 'ēlāw* verbonden met '*mr* (of *dbr*, in Lev. 1,1). Bovendien geven alle drie de teksten een plaatsbepaling vanwaar God roept (*min*). Het betreft hier drie parallelle openbaringsplaatsen: de doornstruik, de Sinaï en de tent der samenkomst.

Exodus 3,1-15

Deze tekst maakt deel uit van het uitvoerige ‘roepingsverhaal’ van Mozes in Ex. 3,1-4,17.

In de eerste twee inleidende hoofdstukken van Exodus worden de hoofdpersoonen, Mozes en het volk, bijeengebracht: De ontwikkeling van de clan in Egypte vanaf de namen (*šēmōt*) van “de zonen van Israël” tot aan de steeds toenemende last van de onderdrukking. Het tweede hoofdstuk vertelt de geboorte van de zoon in het geslacht van Levi, door de moeder afgestaan aan het water en aangenomen door de

67. Hossfeld/Kindl, *TWAT* Bd VII, 123: “Damit wird *qr*’ in diesem Kontext zum Terminus für einen Offenbarungsvorgang”.

68. Weimar wijst Ex. 3,4, Ex. 19,3 en Lev. 1,1 aan als de enige plaatsen waar ‘JHWH/Elohim dem Mose etwas zuruft’ en merkt daarbij op: “In der vorliegenden Form ist der dreifach vorkommende Anruf der Gottheit an Mose eine Konstruktion der Schlussredaktion des Pentateuch”. Peter Weimar, *Die Berufung des Mose, Litt.wissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5*, Freiburg Schweiz 1980, 147. Ook de joodse exegeet Jacob vestigde er reeds de aandacht op dat deze drie plaatsen als het ware in het verlengde van elkaar staan en bij elkaar genomen moeten worden. B. Jacob, Mose am Dornbusch, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Jg. 66, (1922),17.

dochter van Pharao. Vervolgens twee korte episodes, die Mozes tekenen als een snel opvliegend man die het onrecht niet kan aanzien, uitlopend op zijn vestiging in Midian. Daarna wordt in enkele verzen de eigenlijke beweegreden van het gebeuren aangegeven: het gaat om de *bevrijding* van ‘de kinderen van Israël’, die het uitschreeuwen onder hun lasten. En God hoorde (...) God dacht aan zijn verbond met Abraham, Isaak en Jacob. En God zag de kinderen van Israël en God kende hen (Ex. 2,24-25).

Het appèl aan Mozes vindt aanvankelijk plaats in de ‘verschijning’ van de Bode van JHWH⁶⁹ als een vuurvlam in de brandende braamstruik. Mozes gaat er op in. De tekst vermeldt een besluit van Mozes: Laat ik toch ... gaan bezien (3,3), daarmee de mogelijkheid openlatend van een voorbijgaan aan het natuurverschijnsel in de woestijn. Er is blijkbaar in Mozes een openheid voor het gebeuren.⁷⁰

Dat Mozes werkelijk *partner* is in het gebeuren wordt nog onderstreept door vs 4, waarin het eigenlijke roepen vermeld wordt: Toen JHWH zag dat hij het ging bezien, riep God hem vanuit de braamstruik toe: Mozes! Mozes! Hier ligt het begin van de unieke relatie van God met Mozes die in het geheel van de Tora benadrukt wordt⁷¹: in het roepen bij de naam: Mozes! Mozes! vanuit de braamstruik.⁷²

69. Knight merkt ten aanzien van de bode van JHWH op: “The messenger is in effect the living word of God into our human situation reaching through to us in a thought-pattern that the human mind can grasp (...). Gods message must be alive, even as God himself is alive. So we are encouraged to envisage the living message as (...) a projection of the living God into our human situation”. George A.F.Knight, *Theology as narration, A commentary on the book of Exodus*, Edinburgh 1976, 17. Houtman merkt op: “The image of the messenger who represents his Lord, without being identical with him, safeguards the distance between YHWH and man”. Cornelis Houtman, *Exodus Vol. 1, Historical Commentary on the Old Testament*, Kampen 1993, 336.

70. Jacob gaat zo ver te zeggen: “Mose wollte zum Gottesberge, ahnend und hoffend, dasz ihm dort vielleicht eine Offenbarung über das wesen würde was ihm unablässig die Seele bewegt”. B. Jacob, *Dornbusch*, 17.

71. Vgl. Ex.33,11: En JHWH sprak tot Mozes van aangezicht tot aangezicht, zoals iemand spreekt met zijn vriend. Zie ook Num 12,6-8 en Deut 34,10.

72. Voor de ‘bronnentheorie’ vormt Ex. 3,4 een *locus classicus*: Toen JHWH zag dat hij het ging bezien, riep God (*Elohim*) hem uit de braamstruik toe(...). Ook W.H. Schmidt ziet in zijn recente commentaar op Exodus hier een “Hauptargument” tot aparte behandeling van “Der jahwistische Anteil” en “Der elohistischen Anteil” in het verhaal van “Mozes Berufung”. Werner H. Schmidt, *Exodus, BK Bd II,1*, Neukirchen 1988, 107(-123). Zowel Buber als Jacob kritiseerden de opvatting die vs 4 in tweeën splitst als afkomstig uit Jahwist en Elohist. Een goed overzicht van de ontwikkeling van de bronnentheorie en ook van de recente kritiek op het ‘Wellhausenmodel’ biedt Erich Zenger, *Die Bücher der Tora/des Pentateuch*, in: Erich Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 34-75. Vgl. ook aant. 28.

Zoals bekend heeft de joodse bijbeluitleg in het algemeen weinig affiniteit gehad met de methoden van het historisch-kritisch onderzoek, dat de achter de tekst liggende oorsprongsgeschiedenis bestudeert. De nadruk ligt in de joodse uitleg vooral op de overgeleverde tekst als zodanig en ook op het rabbijnse commentaar op deze tekst in de Talmoed. Ten aanzien van de ‘bronnentheorie’ merkt Buber op dat hij meegaat in de gedachte van verschillende auteurs: “Auch für mein Ohr tönen aus dem Chor dieser Erzählung die Stimmen verschiedener Erzähler hervor. (...) Aber trotzdem hat die Erzählung einen erstaunlich einheitlichen Charakter, nur dass die Einheit keine ursprüngliche, sondern eine *gewordene* ist” (it. A.R.). Martin Buber, *Schriften zur Bibel*, in: Martin Buber, *Werke II*, München/Heidelberg 1964. In dezelfde zin gaat een uitspraak van Emmanuel Levinas: “(...) ik ben altijd van opvatting geweest dat het grote wonder van de Bijbel geenszins bestaat in de gemeenschappelijke literaire oorsprong, maar – andersom – in de de ineenvloeiing van uiteenlopende literaturen naar een zelfde wezenlijke inhoud toe”. Emmanuel Levinas, *Ethisch en Oneindig, Gesprekken met Philippe Nemo*, Kampen 1992², 89.

De naam twee keer genoemd maakt de roepstem persoonlijk en tegelijk dringend. Mozes reageert met *hinnēnī* – zie hier mij, de term die we ook reeds aantreffen als antwoord op het roepen van JHWH tot Abraham. Dan volgt de zelfvoorstelling: Ik, (ben) de God van uw vader,⁷³ de God van Abraham, de God van Isaak en de God van Jakob. Nadrukkelijk wordt hier nog eens het motief aangegeven, dat reeds in Ex. 2,23-24 inleidend was vermeld: Gezien heb ik, gezien de verdrukking van mijn volk dat in Egypte is, hun geschreeuw vanwege hun drijvers heb ik gehoord, ja, ik ken hun smarten.⁷⁴

Dan volgt de aankondiging van Gods eigen reddend handelen: Ik ben afgedaald om het te redden uit de hand van Egypte (vs 8). Dit neerdalend, uitreddend handelen van God wordt werkelijkheid in de opdracht aan Mozes: Nu dan, *ga, ik zend u* tot Farao om mijn volk, de kinderen Israëls, uit Egypte te leiden (vs 10). Mozes wordt getekend als knecht en uitvoerder van een proces dat God zelf in beweging zet en volbrengt. Het geroepen zijn van Mozes krijgt de vorm van zending (*slh*)⁷⁵. Het verhaal vervolgt met een dialoog tussen Mozes en God waarin de Naam van God⁷⁶ tot belofte wordt.

de naam JHWH

Allereerst klinkt de vraag van Mozes: Wie (ben) ik? – *mī ’ānōkī* (11). Daarop antwoordt God: Ik zal (immers) met U zijn – *’ēhjè(h) ’immāk*.⁷⁷ Parallel daaraan luidt de volgende vraag van Mozes, gelegd in de mond van de Israëlieten: Wat (is) zijn naam? *ma-šē mō*, met hetzelfde antwoord nog duidelijker: Ik zal er zijn (als) degene die er zijn zal: *’ēhjè(h) ’ašēr ’ēhjè(h)*. Aldus zult gij tot de Israëlieten zeggen: Ik zal er zijn (*’ēhjè(h)*) heeft mij tot u gezonden (3,14).⁷⁸

Het vier keer voorafgaande in de eerste persoon toegezegde *’ēhjè(h)* geeft de betekenis aan van de dan in vs 15 volgende naam JHWH.⁷⁹ Het is een naam, niet

73. Mozes, de Egyptenaar (2,19), de vreemdeling (2,22) wordt nadrukkelijk binnen het volk Israel geplaatst.

74. Vertaling Nico Bouhuys/Karel Deurloo, *Een vreemdeling in ons midden*, Baarn 1980, 34.

75. Vgl. Ex. 3,vss 10.12.13.14.15.

76. Dat het verhaal van de Naam duidelijk in de context van de bevrijding van Israel is geplaatst, wordt door Franz Rosenzweig benadrukt: “Welchen Sinn hätte wohl für die verzagenden Unglücklichen eine Vorlesung über Gottes *notwendige Existenz*? Sie brauchen (...) eine Versicherung *des bei ihnen-seins Gottes* (...) in der die göttlichen Herkunft der Versicherung bestätigenden Form einer Durchleuchtung des alten dunkeln Namens”. Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, 194.

77. Vanwege het toezeggende karakter van dit antwoord, dat ook in de andere *’ēhjè(h)*-uitspraken in 4,12 en 4,15 duidelijk aanwezig is, kies ik hier (met de Statenvertaling) voor het futurum. Vgl. Den Hertog, die stelt dat *’ēhjè(h)* als preformatiefvorm van het werkwoord *hjh* zowel de tegenwoordige tijd als de toekomstige tijd aangeeft. Cok den Hertog, *Het zonderlinge karakter van de godsnaam, Literaire, psycho-analytische en theologische aspecten van het roepingsverhaal van Mozes (Exodus 2.23-4.17)*, Zoetermeer 1996, 86-87.

78. Vgl. voor de weergave van *hjh* als ‘er-zijn’ ook Rosenzweig: “Gott nennt sich nicht den Seienden sondern den Daseienden, den dir Daseienden, dir zur Stelle Seienden, dir Gegenwärtigen, bei dir Anwesenden oder viel mehr zu dir Kommenden, dir Helfenden. (...) ich *werde* dasein (...)”. Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, 336.

79. Vgl. den Hertog: “We moeten dan ook stellen: De naam *JHWH* wordt hier niet als simpele variant maar als afgeleide van de naam ‘*Ehjah*’ geopenbaard”. Den Hertog, *Ibid.*, 124.

een geheimzinnige code, maar een *belofte* die in de Naam nu ook aan Israël gegeven wordt.⁸⁰

Reeds in de oude joodse exegese van de Tora heeft men de verbinding in de tekst opgemerkt tussen het “ik zal met u zijn” van vs 12 en “Ik zal erbij zijn (als degene die erbij zal zijn)” van vs 14.⁸¹ Zo leest ook Croatto: “Das “*èhjè(h)*” (vs 14) verweist auf v.12a. V.12 ist also der ‘Schlüssel’ für die Ausweitung in vv. 13-14 (...)”.⁸² In vs 15 komen de verschillende ‘namen’ bij elkaar: de God die de bevrijding aankondigt, degene die met Mozes en via hem, met Israël zal zijn identificeert zich nu als “JHWH, de God van uw vaders, de God van Abraham, Isaak en Jacob”.⁸³

Op het verweer van Mozes dat hij “geen man van taal is en zwaar van tong” (4,10) klinkt opnieuw dezelfde opdracht en belofte: En nu, ga! Ik zal met uw mond zijn (*’èhjè(h)*). En in 4,15 met betrekking tot Aaron: Ik zal zijn (*’èhjè(h)*) met uw mond en met zijn mond. In vs 16 wordt het nadrukkelijk “reddend aanwezig zijn” overgebracht op de relatie van Mozes en Aaron onderling: (...) zo zal hij u tot een mond zijn (*jihjè(h)*) en gij zult hem tot God zijn (*tihjè(h)*). De achtereenvolgende vragen van Mozes lopen erop uit dat hijzelf zich zozeer in dienst zal laten nemen dat hij tegenover Aaron God (*Elohim*) is. En Aaron zal zijn mond zijn, en daarmee zijn “profeet” (7,1).

Kenmerkend voor de opdracht is dat hij begeleid wordt door voorlopige tekenen en beloften die geconditioneerd zijn door de reactie van degene voor wie het teken bestemd is. Dit geldt voor het teken in 3,12. Het teken loopt vooruit op de gehoorzaamheid van Mozes.⁸⁴ De nog te gebeuren uitleiding zelf tot aan deze berg: de eredienst van het volk aan de voet van de Sinai zal het teken zijn van Mozes’ zending.

Ook de tekenen bestemd voor de Israëlieten “opdat zij geloven dat JHWH de God uwer vaders (...) U verschenen is (4,5) zijn mogelijk niet afdoende: Indien zij u niet geloven (...) op wat het eerste teken te zeggen heeft, zullen ze geloven wat het tweede teken te zeggen heeft. En indien ze ook deze beide tekenen niet geloven en

80. “En indiquant son nom, Dieu accorde aux Israélites un signe du même ordre que celui donné à Moïse”. Esther Starobinsky-Safran: *Le Buisson et la voix, Exégèse et pensée juives*, Albin Michel, Paris 1987, 35. Vgl. de vertaling van Buber-Rosenzweig: “Ich werde dasein als der ich dasein werde”.

81. Esther Starobinski, *Buisson*, 35.

82. Hij voegt daaraan toe: “ein Schlüssel dem wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, eine Tatsache die unter dem Gesichtspunkt der Semiotik unverzeihlich ist”. J. Severino Croatto, *Die relecture des Jahwe-Namens, Ev.Theol.* Jg.51,1. (1991), 42.

83. D.T. Runia heeft er op attent gemaakt hoe bij de kerkvaders, m.n. Augustinus waarschijnlijk onder invloed van de joodse filosoof en exegeet Philo (of nog breder van de beweging van het hellenistische jodendom, de ontmoeting van het bijbelse denken met de hellenistische cultuur, die teruggaat tot in de tijd van de LXX en die hij als het Philonisme aanduidt) een duidelijk onderscheid gemaakt wordt tussen de eeuwige en voor mensen onbegrijpelijke naam van God in vs 14 (ego sum qui sum) en de tijdelijke, de mensen tegemoetkomende naam in vs 15. Douwe Theunis Runia, *Platonisme, Philonisme en het begin van het christelijk denken*, (inaug. oratie) Utrecht 1992, 6. Dit onderscheid heeft er waarschijnlijk ook aan meegewerkt dat de naam JHWH in de geschiedenis zo vaak als een ‘verborgen’ naam is uitgelegd, hetgeen echter door het belofte-karakter van de naam wordt tegengesproken.

84. Houtman merkt in dit verband op dat “the declaration ‘I am with you’ the entire road, leading to the conclusive proof, is also part of the demonstration of the divine accompaniment and it too, shows Moses that he is the one sent by JHWH”. Houtman, *Exodus*, 365.

naar u niet luisteren... (4,8 en 9). Er is niets automatisch, niets overmachtigs in de leiding van JHWH. In het doorgaande proces van bevrijding is de belofte van Gods nabijheid, tegenwoordig gesteld in de aanroepbare Naam, het enige vaste teken.⁸⁵

overweging over 'de eigen naam van God'

Ten aanzien van 'de Naam JHWH' moet toch, tegen alle redelijke verklaring in, de vraag gesteld worden naar de *eigenlijke reden* van het 'onbruikbaar maken' van de godsnaam. Het verhaal is bekend: Na een periode van enkele eeuwen waarin Israël zijn God met deze verbondsnaam heeft aangeroepen is waarschijnlijk vanaf de derde eeuw voor onze jaartelling het gebruik opgekomen om de naam JHWH niet meer uit te spreken, maar daarvoor in de plaats *Adonaj* (mijn Heer) te lezen en nog later in het algemene spraakgebruik veelal de uitdrukking *ha šēm* (de Naam) te gebruiken.

Als reden wordt gewoonlijk aangenomen dat de Godsnaam JHWH een toenevend magisch karakter kreeg waardoor de huiver rondom deze naam toenam. Nog lange tijd daarna is de Naam nog slechts één keer per jaar uitgesproken in de tempel op de grote verzoendag, maar na de verwoesting van de tempel in het jaar 70 verdwijnt ook dit gebruik.⁸⁶ In de griekse vertaling, de LXX, is 'èhjè(h) ašèr 'èhjè(h) geworden tot *egoo eimi ho oon* (ik ben de zijnde). Een filosofisch gekleurde vertaling, waarin in feite ook iets van het numineuze karakter meespeelt. Opvallend is nu dat deze uitleg gewoonlijk ook als afdoende wordt beschouwd: de 'eerbied voor de naam', verbonden met een daardoor gekleurde uitleg van het derde van de tien geboden, lijkt een in zichzelf onaantastbaar motief.⁸⁷

Echter bij het naar voren halen van dit motief moet tevens bedacht worden dat ze ook past in de menselijke tendens om het ongrijpbare te occulteren en daarmee tevens op afstand te houden: de vervangingsnaam *Adonaj* is daarentegen een meer herkenbare godsnaam. "Mijn Heer", deze Ene, die echter tegelijk ook beleefd kan worden in het verlengde van de vele heren en meesters die gediend willen worden. Als zodanig wordt de naam *Adonaj* dan ook in het Oude Testament, naast de functie van vervanging van JHWH, ook zelfstandig voor God en mensen gebruikt.

Het *unieke karakter* van de 'eigenaam' van God: JHWH, zoals deze in Ex. 3 wordt verklaard als 'degene die erbij is', is dan echter niet meer hoorbaar. Misschien kan als verborgen reden gelden dat het ook eenvoudiger is te leven met

85. Vgl. Croatto, *Relecture*, 49: "'Jahwe' ist ein programmatischer Name für die Menschen die um ihre Befreiung kämpfen".

86. Kees Waaijman, *De betekenis*, 148.

87. Dat dit motief nog steeds doorslaggevend is voor het rabbijnse jodendom blijkt uit een artikel van Emmanuel Levinas over de naam van God in de uitleg van de talmoed. Daarin zet hij uiteen hoe enerzijds de bijbelse namen voor God, eenmaal geschreven, niet *uitgewist* mogen worden en anderzijds niet 'tevergeefs' uitgesproken worden. Het tetragram, "le nom explicit" neemt daarbij de bijzondere plaats in dat hij, in het post-exilische jodendom, *in het geheel niet* uitgesproken mag worden: "Adonai(...) est le nom du Tetragramme. Le nom a un nom! Le nom se montre et se dissimule". Deze uitleg sluit nauw aan bij Levinas' opvatting van transcendentie die nooit gerepresenteerd en gethematiseerd kan worden: "La transcendance du Nom de Dieu par rapport à toute thématization ne se fait-elle pas effacement (...)" Emmanuel Levinas, *L'Au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, 150,153.

God als 'de Heer', dan met God die in zijn belofte 'er te zullen zijn' direct op mijn leven betrokken is en achter wiens 'erbij zijn' ook steeds een *opdracht* schuilgaat.

Nog afgezien van het feit dat in de aanspraak voor JHWH als 'mijn Heer' – dat later in vertaling reeds via het griekse *kurios* gewoonlijk geobjectiveerd werd tot 'de Heer' – een wel zeer eenzijdig mannelijk beeld van God wordt vastgezet, verduistert het ook de 'openbaring' van de hier voor het gebruik beschikbaar gestelde, ongrijpbare en toch zo vertrouwde godsnaam: 'Ik zal er (bij) zijn': "Dit is mijn naam voor eeuwig en zo wil ik aangeroepen worden van geslacht tot geslacht" (3,15, vgl. Jes. 42,8).

Waarschijnlijk zijn we in onze tijd, waarin het statische godsbeeld aan het verdwijnen is, weer gevoeliger geworden voor de noties van nabijheid die in deze eigenaam van God oplichten. Reden te meer om te trachten deze naam in gemeenschap met Israël weer terug te vinden.⁸⁸ De joodse exegese heeft steeds moeite gehad met de verschillende vertalingen als "Herr", "Lord" en "Seigneur". Bekend is Bubers poging tot vertaling van JHWH met "ER, DU en ICH".⁸⁹

Echter dit inzicht vraagt er ook om in nieuwe bijbelvertalingen deze, hoezeer ook in-het-gebruik-vertrouwd-geworden, maar tegelijk ook hoezeer de-bijbelse-verhalen-weersprekende, naam "Heer" als vertaling van JHWH, niet meer te gebruiken en een poging te doen de belofte van nabijheid die in de naam JHWH gegeven is weer opnieuw te doen oplichten.

Exodus 19,3

Er is een duidelijke verbinding aan te wijzen tussen Ex. 3 en Ex. 19, als het begin en het einde van de uittocht. Hier is Israël daadwerkelijk aangekomen bij de Sinai. Het teken van Mozes" roeping luidde: "wanneer gij het volk uit Egypte hebt geleid zult gij God dienen op deze berg" (Ex. 3,12). Dit teken van Mozes" roeping wordt hier

88. Een exegeet die op dit punt verder vraagt is Severino Croatto, die door George Fischer in zijn boek 'Jahwe unser Gott' in een noot wordt aangehaald met de woorden: "Nach ihm (sc Croatto) ist es schade dass die jüdische und die christliche Tradition den Reichtum des Jahwenamens (von ihm verstanden als gegenwärtiger und beistehender Gott) verwässert hat mit dem majestätischen 'Herr'" (curs A.R.). Het betreft hier een artikel van Croatto, 'Yo soy que estoyél' in: *El mistero de la palabra*, Ed V. Collado, Madrid 1983. Fischer volgt hem daarin, zij het op enige afstand: "Das Nicht-Aussprechen (van de godsnaam, A.R) muss (...) nicht nur positiv gesehen werden. Einmal stellt es sich gegen die hier in Ex 3,15 geschilderte göttliche Anordnung. Zum zweiten wird, durch das Nicht-Aussprechen, der eigentliche Name an den betreffenden Stellen durch eine andere Bezeichnung ersetzt – wobei zu fragen bleibt, ob der Ersatznamen geeigneter ist". Georg Fischer, *Jahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*, Freiburg/Schweiz 1989, 209.

89. Deze weergave van de godsnaam werd aangereikt door Rosenzweig. Ondanks zijn nadruk op het karakter van het 'er bij zijn' in de naam wijst Rosenzweig een vertaling als "Der Gegenwärtige" af, omdat daarin het *aanroepende karakter*, wat toch wezenlijk is voor de naam, ontbreekt: "Name ist nur im Genanntwerden lebendig, der Vokativ ist sein einziger casus rectus, (...)". Omdat een Vokativ-vorm afgeleid van het originele "Dirgegenwärtigsein" als een "Mirgegenwärtigsein" als "grotesk" verworpen wordt, kiest hij voor de weergave van het persoonlijk voornaamwoord, "das ja in seinen drei Personen nichts andres bezeichnet als die drei Dimensionen des Mir-Gegenwärtigseins (...). Nur weil er *mein Du* ist, vernehme ich den mir Gegenwärtigen aus *seinem Ich* und darf *von Ihm* reden" (it. A.R.). Buber und Rosenzweig, *Die Schrift*, 336-337.

bewaarheid en als zodanig vastgesteld: “en Israel legerde zich aldaar tegenover de berg” (19,2).

De vervulling van dit teken vormt ook de inleiding van de dan volgende godspreuk, waarbij het opnieuw klinkt: “En JHWH riep tot hem van de berg en zeide: Gij hebt gezien wat ik de Egyptenaren gedaan heb en hoe ik U op arendsvleugelen gedragen en *tot mij* gebracht heb” (vs 3-4). De roeping van Mozes en Israël is blijkbaar een roepen naar Godzelf toe, bedoeld om in de nabijheid van God te brengen.⁹⁰ De sterke verbinding tussen God en het volk wordt nu vastgemaakt voor de toekomst: “Nu dan, indien gij aandachtig naar mij luistert en mijn verbond bewaart, dan zult gij uit alle volken mij ten eigendom zijn, want de ganse aarde behoort mij” (Ex. 19,5).

Met deze laatste toevoeging wordt tevens aangegeven dat in principe elk volk roepbaar en verkiesbaar is, een gedachte die bij Amos sterk naar voren komt (Amos 9,7). Opmerkelijk is op dit moment van Israëls geschiedenis de voor het Eerste Testament zo typerende verbinding van ‘verkiezing’ en ‘universaliteit’. De roep van God die aanvankelijk met name naar Mozes uitging strekt zich nu uit tot *het volk als geheel*: “En gij zult mij een koninkrijk van priesters zijn en een heilig volk” (19,6).⁹¹ Het roepen van JHWH tot Mozes dient er toe het volk de verbondssluiting met God binnen te leiden (Ex. 19-24).

Leviticus 1,1

Het is duidelijk dat Lev. 1,1 in hetzelfde kader staat. De tekst lijkt echter meer een redactionele verlenging van hetzelfde motief, dat op deze wijze aan het boek Leviticus zijn plaats geeft als doorgaande openbaring van God aan Mozes ten behoeve van het volk: JHWH nu *riep* Mozes en sprak tot hem uit de tent der samenkomst (...) (1,1). Het roepen van God tot Mozes omsluit daarmee het hele boek Leviticus dat, als eerste woord, daaraan in de joodse traditie ook zijn naam ontleent: *wajjiqrā*. Het roepen van God gebeurt ook hier vanaf de op dat moment in de geschiedenis van het volk heilige plaats: vanuit de tent der samenkomst, (zoals in Ex. 3,4 vanuit het braambos en in 19,3 vanaf de berg).

Uit deze teksten komt naar voren dat de roep van God tot Mozes in de Schriften een bijzondere plaats heeft. Vanaf het roepen van de naam: “Mozes, Mozes!” in Ex. 3 treedt Mozes in een steeds directer en intiemer contact met God, spreekt met hem als met een vriend (Ex. 33,11). Ook de grote ontmoeting tussen JHWH en zijn volk

90. “En un certain sens, l’idée de ‘proximité avec Dieu’ constitue le thème central de ce discours de promesse: Celui qui parle ici est le Seigneur du monde (v. 5b), mais quant à son peuple, <il l’a fait arriver jusqu’à lui>(!) (v.4b)”. E. Blum, Israël à la montagne de Dieu, dans *Le Pentateuque en question*, Albert de Pury (éd.), Genève 1989, 272.

91. Blum heeft er op gewezen dat hier aan het begin van de verbondssluiting sprake is van een *algemeen priesterschap* dat in hoofdstuk 24 geconcretiseerd wordt (24,3,7 en 8): “Il ne fait donc aucun doute qu’à ce moment des événements du Sinaï, Israël *est* réellement un ‘royaume de prêtres’, une ‘nation sainte’”. Het zijn de gebeurtenissen in Ex.32 die leiden tot: “l’institution d’un ordre des prêtres *choisis* au sein du peuple qui marque la fin du ‘sacerdoce universel’ d’Israël (...)”. E. Blum, *Ibid.*, 274-276.

aan de voet van de Sinai wordt met de roep van God tot Mozes ingeleid. Als het volk daarna een gouden kalfsbeeld aanbidt is het Mozes die als pleitbezorger stap voor stap de relatie herstelt. Op zijn verzoek, als een bijzondere gunst nu ook de heerlijkheid van JHWH te mogen zien, wordt hem de hand op de ogen gelegd waardoor hij hem alleen als *de aan-hem-voorbijgegane* ‘ziet’, en de eigenlijke onthulling gebeurt in het *horen* van de stem van JHWH,⁹² die zelf de eigen Naam uitroept als de enige interpreet van deze Naam, die gevuld is met de belofte van genade en trouw (Ex. 33,19 en 34,6-7).

voorlopige conclusie t.a.v. Exodus

Het beeld van wat het roepen van God naar mensen toe kan betekenen lijkt in het Mozesverhaal breder uitgewerkt en verdiept. De elementen die we in de Genesislesing gevonden hebben komen hier versterkt terug:

– Ook hier staat het roepen van God in verband met *scheppen*: als God Mozes roept gaat er iets nieuws gebeuren, de geschiedenis neemt een wending. Het ‘huis van Jakob’ wordt in het gevecht om de uittocht als *volk van God* (19,5-6) ‘in het aanzijn geroepen’⁹³ en op weg gezet naar zijn bestemming.

– Het roepen van God heeft bij uitstek het karakter van *bevrijding*. In een moeizaam proces wordt Israël losgemaakt uit de onderdrukking van Egypte. De ontberingen van het diensthuis worden omgezet in de ruimte van een eigen volksbestaan, verbonden met degene die roept.

– Hetgeen bij Adam en Abraham impliciet is aangegeven wordt hier in het verhaal zelf geactualiseerd: dat de roeping van de enkeling staat *in dienst van anderen*. De geroepene is slechts ‘middelaar’. Mozes wordt geroepen *terwille van* het volk. In het project van Gods bevrijding voor het volk wordt de geroepene steeds meer tot knecht, die de lasten van het volk draagt.

– Mozes reageert op het roepen Gods met *vragen*, met terugtrekking en verberging. Het weerwoord van de geroepene lokt a.h.w. de steevaste *belofte* van God uit, waardoor de opdracht onontkoombaar wordt: “*Ik zal met U zijn*” (in Ex. 3 en 4 tot vijf keer toe herhaald). Deze belofte geldt via Mozes ook het volk.

92. In Deuteronomium heeft het thema van het niet ‘zien’ maar wel ‘horen’ van God een bijzondere nadruk: “Toen sprak JHWH tot u uit het midden van het vuur; een geluid van woorden hoordet gij, maar een gestalte naamt gij niet waar, er was alleen een stem” (4,12). Ook het ‘van aangezicht tot aangezicht’ van God en Mozes (Ex. 33,11, Deut. 34,10), duidt eerder op het nabije concrete karakter van de relatie, maar veronderstelt waarschijnlijk niet een ‘zien’.

93. Vgl. Ex. 3,7 waar voor het eerst sprake is van ‘mijn volk’. De profeten m.n. Deutero-Jesaja spreken herhaaldelijk van de “geboorte” van het volk in Egypte en van Gods scheppend handelen in de Exodus.

4. Samuël

Reeds tevoren is opgemerkt dat er een opvallende overeenkomst is tussen het verhaal van Mozes en dat van Samuël. Labuschagne merkt op dat het feit dat de uitdrukking ‘roepen’ in directe rede met God als subject buiten de Pentateuch alleen in 1 Sam.3 voorkomt, de figuur van Samuël nadrukkelijk in de traditie van Mozes plaatst.⁹⁴ Bij de profeet Jeremia worden Samuël en Mozes samen genoemd als de grote voorbidders voor het volk (Jer. 15,1).

Een opmerkelijke parallel is te zien in het feit dat beide verhalen in het familielevens verweven zijn. Beide beginnen met een geboorteverhaal waarin de moeder een belangrijke rol wordt toebedeeld: het kind komt op bijzondere wijze tot leven en wordt weer afgestaan.⁹⁵ Het verhaal doet geheime verbanden vermoeden tussen de moedige daad van de moeder en de latere roeping van het kind.

Het geboorteverhaal⁹⁶ in Sam. 1, dat begint met de vermelding van de onvruchtbaarheid van Hanna, heeft als pointe het smeekgebed van Hanna in de tempel, waarop de geboorte van het kind wordt verhaald, die als “een kleine jongen nog” in het huis van JHWH wordt gebracht. Het loflied van Hanna bezingt in klassieke termen de bijzondere daden van JHWH. Daarna wordt verhaald van de noodsituatie in Israël waarin de priesters optreden als “kinderen Belials”, die JHWH niet kennen. De priester Eli wordt bij monde van een “godsmen” (2,27) de dienst opgezegd. Het woord van JHWH was zeldzaam in die dagen (3,1). Er is slechts sprake van een kleine jongen die de dienst van God overeind houdt.

1 Samuël 3

Het is duidelijk dat in dit verhaal het vele malen terugkerende *qr*’ een bijzondere nadruk heeft. Het roepen van JHWH wordt in zijn meest directe vorm getekend:⁹⁷ tegen de achtergrond van een volk dat nauwelijks communiceert met zijn God en waar ook de tempeldienst geperverteerd is, gebeurt het (*hjh*) dat een kleine jongen zich te slapen legt bij de lamp Gods en een stem hoort die zijn *naam* roept. Het roepen bestaat geheel in deze *vocatief*, waarop Samuël telkens opnieuw reageert. De roep van God bereikt de jongen maar wordt niet verstaan. De stem houdt aan en breekt door het onbegrip van het kind en de oude priester heen. Het misverstand

94. Vgl. behalve Labuschagne (zie eerder aant. 64), om dezelfde reden ook Fischer: “Die Gestalten von Mose und Samuel werden so an einander angeglichen”. George Fischer, *Jahwe unser Gott*, 120.

95. In de belofte van Hanna om het kind waarom zij bidt, voor het leven af te staan, te “geven” (1 Sam. 1,11) aan JHWH, ziet Levenson één van de vervangingsvormen optreden in het verlengde van het nazireeërschap (naast die het paaslam, het leviraat en het losgeld), waarin de idee van het kinderoffer (de eerstgeborene behoort aan God toe) werkzaam bleef in Israël. Levenson, *The death and Resurrection*, 47-48.

96. Niet bij alle grote profeten en leiders van Israel is er sprake van een geboorteverhaal. Daar waar het voorkomt lijkt het tevens onderdeel te vormen van een ‘legitimatieverhaal’ om aan te geven dat het om een bijzonder persoon gaat. Dit geldt ook de geboorte van het volk Israel, vgl. de drie onvruchtbare stammoeders: Sara, Rebekka, Rachel.

97. “Der nüchterne Tatbestand, dasz *qr*’ den Ruf ‘Samuel, Samuel’ einleitet hat im Kontext der Erzählung eine besondere Funktion: es ist der Ruf JHWHs, der Samuel zum Dienst für JHWH befähigt. *qr*’ wird hier also zum term. techn. für die Berufung in den Dienst JHWHs”. Hossfeld/Kindl, *TWAT VII*, 122.

doet hier het spreken van God voorkomen als een zeer *menselijk*, zintuiglijk waarneembaar spreken.

In gelijke bewoordingen als in Ex. 3,4 wordt in 1 Sam. 3,4 gezegd: *wajjiqrā JHWH (...) 'əl s^emū'zēl*. Het roepen wordt herhaald in 3,6 en 3,8 waarbij echter de infinitief van het werkwoord wordt gebruikt: En JHWH 'ging door met' nog eens te roepen. Het plastische beeld in vs 10 vormt het hoogtepunt van Gods presentie: Toen kwam JHWH en "stelde zich daar" (opvallende parallel met Ex. 34,6)⁹⁸ en riep (opnieuw *wajjiqrā*) als de vorige keren, waarbij eerst hier de dubbele aanspraak bij de naam klinkt. In deze korte passage (3,1-10) komt het werkwoord *qr'* tien keer voor, waarvan zes keer met JHWH als subject.

In vers 10 lijkt het er op alsof in de 'auditie' het eerste roepen een voorbereidende functie vervult om de aandacht te bepalen (zoals het visioen bij Mozes) en nu pas het eigenlijke roepen plaatsvindt, waarbij voor het eerst de naam twee keer wordt uitgesproken (vgl. Ex. 3,4). Dan wordt het *hinnēnī* van de beschikbaarheid (vs 4,5,6 en 8), op aanwijzing van de priester Eli, omgezet in het antwoord van de profeet in wording: "Spreek, want uw knecht hoort".⁹⁹ De inhoud van de boodschap van JHWH is de aankondiging van een groot gebeuren in Israël "zodat een ieder die er van hoort de beide oren tuiten zullen" (3,11), verbonden met het gericht over het priestergeslacht van Eli.

"Samuël groeide op en JHWH was met hem" (3,19). Zoals in Ex. 3, is verbonden met de roeping het *nabij zijn van JHWH* als de garantie van zijn bestaan. Het woord van JHWH komt weer overvloedig tot Israël: (...) en hij liet geen van zijn woorden ter aarde vallen (3,19). En geheel Israël (...) kwam tot de erkenning dat aan Samuël door JHWH het ambt van profeet was toevertrouwd. JHWH "ging door met verschijnen"¹⁰⁰ in Silo want hij openbaarde zich (...) aan Samuël door het woord van JHWH (3,20, vgl. Ex. 14,31).

Samuël wordt getekend als de laatste charismatische leider¹⁰¹ van geheel Israël. Hij trekt rond als Richter (7,15), als priester brengt hij offers namens het volk (7,9), als profeet (3,20) en ziener (9,9vv) brengt hij Gods woord tot het volk.

Zijn plaats in het volk doet sterk denken aan die van Mozes: zijn identificatie met het volk maakt hem tot pleitbezorger bij God (7,5-9, 12,19), anderzijds deelt hij in het lijden Gods: "Niet u hebben zij verworpen, maar mij hebben zij verworpen, dat ik geen koning meer over hen zou zijn" (8,7). Na de verkiezing van Saul treedt hij op als wetgever van de nieuwe orde.¹⁰² Met name 1 Samuël 12 waarin

98. Het "Toen stelde JHWH zich daar en riep" benadrukt het unieke van dat moment toen en daar. Zie het meditatieve boekje over 1 Sam. 1-3 van J.Koopmans: *Toen stelde de Heere zich daar*, 's-Gravenhage 1945, 39.

99. "Das Wort 'hört', im Hebr. ein Partizip, meint 'ist hörbereit'". H.W.Herzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, 2.Aufl. 1960, 30.

100. Hier in 3,21 hetzelfde woord als in 3,6 en 8 als weergave van het vasthoudende karakter van Gods bemoeienis met het volk.

101. Vgl. Martin Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn 1958, 19. In deze klassieke publicatie wordt overigens de 'Berufung' geheel gezien in het teken van het "Amt", van priester, koning en profeet, waarbij een figuur als Mozes in het geheel niet ter sprake komt.

102. "Samuel zette voor het volk het recht van het koningschap uiteen, schreef het op een boekrol en legde dat neer voor het aangezicht van JHWH" (1Sam.10:25). Zie ook Deut 17,14 vv.

Samuël afscheid neemt van zijn centrale plaats binnen het volk, hen bezwerend dat zij in deze nieuwe situatie trouw zullen blijven aan JHWH, is geheel geschreven in de toon van Deuteronomium.¹⁰³

Het moet voor de deuteronomist bemoedigend geweest zijn vanuit de ervaringen met het koningschap voor het nageslacht de belofte te bewaren en vast te leggen, gericht tot Mozes: “Telkens opnieuw¹⁰⁴ zal ik voor hen een profeet verwekken uit het midden van hun broeders, zoals gij zijt; ik zal mijn woorden in zijn mond leggen, en hij zal alles tot hen zeggen wat ik hem gebied” (Deut. 18,18).

voorlopige conclusie t.a.v. Samuël

In het doorgaand roepingsverhaal van Samuël vinden we, zij het in minder sprekende vorm, de grondmotieven terug die het verhaal van Mozes kenmerkten.

– Ook hier wordt tegen een donkere achtergrond verhaald over het begin van een nieuwe periode in de geschiedenis van Israël: het woord van God wordt weer gesproken.

– Het element van bevrijding is ook hier aanwezig – zij het minder expliciet dan in Exodus: het uit zich daarin dat de weg van God naar het volk weer geopend is.

– Ook hier is sprake van geroepen worden met betrekking tot anderen, ‘met het oog op’: De roep van God aan Samuël beoogt het volk.

– De roep van God moet weerstanden overwinnen: het onbegrip zowel bij de jongen als bij de oude priester, weergegeven door het feit dat de roep twee keer herhaald moet worden.

5. Deutero-Jesaja

Als ‘schatkamer’ voor de uitdrukking ‘roepen’ kan het kleine boek *Deutero-Jesaja*, Jes. 40-55, gelden. Op de 16 hoofdstukken komt het woord roepen 28 maal voor,¹⁰⁵ waarvan 16 keer met JHWH als subject.¹⁰⁶ De tweede Jesaja staat duidelijk in de profetische traditie. Van zijn persoonlijk levensverhaal is niets bekend: hij verdwijnt in zijn boodschap. Als plaats en tijd van zijn werkzaamheid wordt algemeen aangenomen: Babel ten tijde van de ballingschap, tussen 587 en 538. Zijn taal is hymnisch, heeft veel overeenkomst met de Psalmen. De inhoud is te kenmerken als: godsspraak ter bevrijding.

Het kan er hier niet om gaan alle teksten afzonderlijk te analyseren. Er zijn veel overeenkomsten, zijn boodschap vormt duidelijk één geheel. Daarom volsta ik met een aantal kenmerkende elementen die in de roep-teksten naar voren komen, waar-

103. Zo merkt Stolz op m.b.t. hoofdstuk 12 dat het “durch und durch deuteronomistisch geprägt” is. Fritz Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, Zürcher Bibel Kommentar, TVZ 1981, 79.

104. Algemeen wordt aangenomen dat het werkwoord in Deut. 18,18 in iteratieve zin opgevat moet worden.

105. Bij Lisowsky, *Konkordanz*, 1272-1273 ontbreekt de referentie van 41,2 en 54,5.

106. Daarbij is ook het uitdagende “wie” van 41,2 en 4 en 44,7 gerekend.

bij in het vervolg met name aandacht gegeven wordt aan de plaats van *het volk Israël*, de “heerser uit de volken” en de *knecht van JHWH*.

Direct al in het eerste hoofdstuk wordt de toon aangegeven voor het geheel. Jes. 40,2 kan dienen als samenvatting van zijn opdracht aan Israël: *Roept* haar (Jeruzalem) *toe* dat haar diensttijd vervuld is!¹⁰⁷ Westermann zegt t.a.v. 40,1-11: “Das ganze ist ein Ruf und sein Zusammenhang ist als eine Kette von Rufen zu verstehen”. De te grote opdracht wordt a.h.w. ingeoeffend en voorgezegd: Een stem *roept*: “Bereidt in de woestijn de weg voor JHWH... (vs 4 en 5), waarna diezelfde stem zegt: (en nu) ‘*Roep!*’”

De reactie van de profeet is “Wat zal ik roepen?” (40,6) Veel commentatoren geven vs 6-8 als roepingsverhaal van Deutero-Jesaja.¹⁰⁸ In ieder geval lijkt het juist wat Westermann opmerkt: “Dieser Satz der Abwehr des Auftrags ist der einzige Satz im ganzen Buch in dem wir den Menschen, den wir Deuterjesaja nennen, reden hören”.¹⁰⁹ Deze inleidende pericoop eindigt met de vaste verzekering van het eeuwig standhouden van het woord van God, een thema dat opnieuw met dezelfde nadruk klinkt aan het slot van het boek (55,8-13).

In zijn argumentatie voor het heilshandelen van God aan Israël haalt de profeet breed uit. Hij beroept zich op de evidente macht van God als de Schepper van de einden der aarde om daarmee ook zijn handelen aan Israël, de volken en hun heersers als vast en geloofwaardig in het licht te stellen.¹¹⁰ Parallel daarmee heeft bij hem ook het begrip ‘roepen’ met God als subject een universele toepassing gekregen: God roept “de sterren” (40,26), maar ook “de geslachten” (41,4), “een roofvogel uit het Oosten” (46,11) en ook “de aarde en de hemel” (48,13). Hier klinkt de taal van Genesis 1 door, hetgeen niet verwonderlijk is sinds aangenomen wordt dat de redactie van Genesis 1 in de tijd van de ballingschap heeft plaatsgevonden.

a. *Israël*

Het begrip ‘roepen’ krijgt een bijzondere lading met betrekking tot *Israël*. Was in de eerder weergegeven verhalen steeds een ‘middelaar’, een profeet uit hun mid-den, de geroepene, hier wordt *het volk* als zodanig aangesproken als “geroepen van

107. “In vs 2b und c ist die Botschaft an Gottes volk auf das kürzeste zusammengefasst.” C. Westermann, *Das Buch Jesaja, Kapittel 40-66, ATD 19, Göttingen 1966, 32.*

108. Elliger ziet Jes. 40,1-8 in zijn geheel als het verhaal van de roeping van de profeet, waarvan reeds vs 1-2 de opdracht formuleren. Karl Elliger, *Deuterjesaja I: Jes 40,1-45,7, BK XI,1 Neukirchen 1978, 11.*

109. Westermann, *Ibid.*, 38.

110. Rendtorff benadrukt dat bij Deutero-Jesaja “‘Ich habe dich geschaffen’ und ‘Ich habe dich berufen’ (...) nur verschiedene Ausdrucksweise für das gleiche Ereignis (sind). (...) Es ist ein Tun Gottes das je und je geschieht und dem Israel sein Dasein und sein Heil verdankt”. R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens*, in: *Gesammelte Studien*, 218-219. Vgl. ook Buber: “Voor Deuterjesaja is het scheppen van God iets van alle tijden, altijd opnieuw geschiedend, ja iets historisch. God heeft Israel geschapen (43,1.7.15) (...). God scheidt in de geschiedenis. Tussen schepping en geschiedenis bestaat voor Deutero-Jesaja geen theologische scheiding”. Martin Buber, “Het geloof van Israel” in: G. van der Leeuw (red.), *De godsdiensten der wereld*, Amsterdam 1948, 291.

de aanvang af". Toch blijft de taal heel persoonlijk als gold het een individu: "Israël, mijn geroepene" (48,12), die nu opgewekt wordt zijn roeping en verkiezing temidden van de volken te zien en waar te nemen.¹¹¹ In de twee volgende passages komt dit het meest duidelijk naar voren. Opvallend is daarbij de uitdrukkelijke verzekering van de nabijheid van JHWH ('èhjè(h) 'immāk) voor de kleine "rest" (het "volkje Israël", 41,14) in ballingschap.

Jes. 41,8-20. Ingeleid met het nadrukkelijke *we'attā* (en gij) wordt Israël door God als "mijn knecht" aangesproken. Een uitvoerige aanhef volgt: "Jakob die ik verkoren heb, nakroost van mijn vriend Abraham, gij, die ik gegrepen heb van de einden der aarde en *geroepen* uit haar uithoeken, tot wie ik zeide: gij zijt mijn knecht, ik heb u verkoren en u niet versmaad" (vgl. 40,27) om uit te monden in de verzekering: *vrees niet want ik ben met u*, zie niet angstig rond, want Ik ben uw God (vs 8 en 9). Het "vrees niet, ik help u" komt nog twee keer terug (vs 13 en 14).

Jes. 43,1-8. "Maar nu, zo zegt JHWH, uw Schepper, o Jakob, en uw Formeerder, o Israël: Vrees niet want ik heb u verlost, ik heb u *bij uw naam geroepen*, gij zijt mijn. Wanneer gij door het water trekt *ben ik met u ...*" (43,1 en 2). "Want ik JHWH, ben uw God, de Heilige Israëls, uw Verlosser ... Omdat gij kostbaar zijt in mijn ogen en hooggeschat en ik u liefheb, geef ik ... natiën in ruil voor uw leven" (vs 3 en 4). En dan volgt opnieuw (vs 5): "Vrees niet, want ik ben met u". In vs 16-21 van dit hoofdstuk klinkt de herinnering aan de exodus door, niet als een feit uit het verleden, maar geactualiseerd in de verwachting van een tweede nieuwe daad van God.

b. de heerser uit de volken

Het handelen van God met de volken komt ook daarin uit dat de profeet een boodschap heeft voor de perzische koning *Cyrus*, die als "de Gezalfde van JHWH" wordt aangesproken (45,1-8): "Ik zal zelf voor u uitgaan (...) opdat gij weet dat ik JHWH ben, die u bij uw naam *riep*, de God van Israël. Terwille van mijn knecht, Jacob en van Israël, mijn uitverkorene *riep* ik u bij uw naam, gaf u een erenaam hoewel gij mij niet kent". Na een lange geschiedenis van davidische 'gezalfden' die hun opdracht niet volvoerd hebben wordt nu een koning uit de volken als zijn *māšiah* gekozen.¹¹² "Hij is mijn herder en zal al mijn welbehagen volvoeren" (44,28).¹¹³

111. Deutero-Jesaja wordt gewoonlijk getekend als degene bij wie de roeping van de enkeling overgaat op het volk Israel als geheel. Zo stelt Burke O. Long "dasz in der Exilszeit der Begriff der Berufung beträchtlich ausgeweitet wurde und nun auch den wachsenden Sinn für die Berufung Israels einschloz". Hij voegt er echter m.i. terecht aan toe: "Der Gedanke war implizit bereits in der Überlieferung von der Erwählung Abrahams enthalten (...)." Burke O. Long, *TRE* 7,683. Vgl. ook Hos. 11,1 en het eerder bij Ex. 19 opgemerkte.

112. De uitdrukking 'Messias' is meestal betrokken op een regerende koning van Israel (Ps. 18,51), later ook op de Hogepriester (Lev. 4,3) of de aartsvaders (Ps. 105,15). "Niemals im AT bezieht sich das Wort auf den 'Messias', den idealen König der Zukunft, den Heilsbringer im eschatologischen Sinne (...) Jahwehs 'Gesalbter' ist Jahwehs Beauftragter". Elliger, *BK* XI,1, 492.

113. Opmerkelijk is dat Labuschagne in 45,3.4 met (bij de naam) *noemen* vertaalt, dit in tegenstelling met dezelfde uitdrukking in 43,1 voor Israel. *THAT* II,670. Daarentegen zijn anderen geneigd nog andere plaatsen, waar van "geroepen zijn" sprake is, met Cyrus in verband te brengen, zoals 41,25; 42,6; 45,13; 48,12-13. Vgl. Hossfeld/ Lamberty-Zielinski, *TWAT* VII, 132.

Met nadruk wordt het roepen van Cyrus verbonden aan de bevrijding van Israël: “Terwille van mijn knecht Jacob en van Israël, mijn uitverkorene riep ik u bij uw naam (vs 4) ... opdat men het wete waar de zon opgaat en waar zij ondergaat dat er buiten mij niemand is; Ik ben JHWH en er is geen ander, die het licht formeer en de duisternis schep (...)” (vs 6-7). De politieke bevrijding zal plaatsvinden door een ‘gezalvde’ uit een vreemd land. Echter de innerlijke vernieuwing van het volk vanuit het onrecht naar een nieuwe godsrelatie zal moeten gebeuren door een andere knecht van God die uit het volk zelf voortkomt.

c. de knecht van JHWH

Jes. 42,1-7, het eerste lied. “Zie mijn knecht die ik ondersteun, mijn uitverkorene in wie ik een welbehagen heb. Ik heb mijn geest op hem gelegd, hij zal de volken het recht openbaren”. De hele passage is vol van het *recht voor de volken*. “Ik JHWH heb u *geroepen* in gerechtigheid, uw hand gevat u behoed en u gesteld tot een verbond voor het volk, tot een licht der natiën, om blinde ogen te openen en gevangenen uit de kerker te leiden...” (42,6,7).

Hetzelfde thema klinkt in het derde lied, *Jes. 49,1*: “Hoort naar mij gij kustlanden en luistert gij natiën in de verte. JHWH heeft mij *geroepen* van moeders lijf aan (...) om Jakob tot hem terug te brengen” (vs 5). Dan volgt de opvallende wereldwijde opdracht: maar nu zo zegt JHWH: Het is te gering dat gij mij tot knecht zou zijn om de stammen van Jakob weer op te richten (...); Ik stel u tot een *licht der volken*, opdat mijn heil reike tot het einde der aarde (49,6).

Het is duidelijk dat de *‘èbèd jhwh* staat in de lijn van de middelaars van Israëls’ geschiedenis op wie de Geest Gods rustte, maar de zending van de gestalte die hier getekend wordt reikt veel verder: het met inzet van eigen leven brengen van Gods nieuwe rechtsorde voor de volken. Zij sluit daarmee tevens nadrukkelijk de aanvaarding van het met de opdracht verbonden lijden in. Buber ziet in de figuur van de knecht van JHWH het andere Israël verschijnen dat wel Gods wil volbrengt.¹¹⁴

Bij Deuterocesaja is ook een sterk verband zichtbaar tussen *roeping* en *verkiezing*.¹¹⁵ Zowel *Israël* als *Cyrus*, als de *‘èbèd*, zijn geroepen en uitgekozen. Het lijkt er op, dat geroepen zijn tot een opdracht ook altijd een daartoe *gekozen* zijn betekent. Hiermee wordt nadruk gelegd op het unieke, *geadresseerde* karakter van de roeping.

Dat het roepen van God niet steeds beantwoord wordt klinkt door in de klacht van JHWH: “Waarom was er niemand toen ik kwam en antwoordde niemand toen ik riep” (50,2), een klacht die nog sterker doorklinkt in het latere Tritocesaja (65,12

114. “Er is een door de tijden heen bewaarde kern Israels, die de verkiezing niet ontrouw wordt, die van God is en blijft”. (...) “De knecht (...) is Israel als *‘èbèd*. Wanneer de volkeren hem aanzien, zien zij de oer-uitverkoren waarheid Israels”. Buber, Het geloof van Israël, in: van der Leeuw, *Godsdiensten*, 304-306.

115. Vgl. Coenen in: *Theologischs Begriffslexikon zum Neuen Testament* Bd I, 88: “Es ist kennzeichnend, dass gerade der gefüllteste Gebrauch von *kaleo* im Sinne der Berufung als In-Dienst-Name und Zu-eignung, nämlich bei D¹Jes und besonders in den Ebed Jahwe-Liedern verbunden ist mit einem bes. häufigen Vorkommen (in de LXX, A.R.) van *eklegomai* – erwählen”.

en 66,4). Er is een roep van JHWH die onbeantwoord blijft. Deutero-Jesaja laat duidelijk zien dat het roepen van God overmachtig is t.a.v. de schepping: aarde en hemel, “als ik roep staan ze daar tezamen” (48,13), of ook t.a.v. “de roofvogel uit het Oosten” (46,11). Voor het volk van JHWH is het niet vanzelfsprekend om aan de roep en de keuze van God te beantwoorden. Het antwoord komt telkens weer van enkelingen, “mijn knechten” (65,9.13).

voorlopige conclusie t.a.v. Deutero-Jesaja

Ten laatste bij deze profeet van de ballingschap zien we dat de inhoud van het roepen van JHWH een ontwikkeling doormaakt, die de geschiedenis van het volk begeleidt en bestemt. Datgene wat we tot nu toe als kenmerkend voor dit roepen hebben aangewezen vinden we ook hier terug.

Het *scheppende* en *bevrijdende* karakter van het roepen van JHWH voor Israël is in hoge mate kenmerkend voor Deuterojesaja. Hij traceert het geroepen zijn van Israël terug naar het begin om het tegelijk te actualiseren in het heden en naar de toekomst toe.

Israël in ballingschap wordt geroepen tot zijn bevrijding. De opdracht aan het volk, in veel ‘imperatieven’ vevat, bestaat allereerst in *het zich openen voor de nieuwe toekomst*: Bereidt de weg, sta op, jubelt, hoort en ziet, verzamelt. Ook hier klinkt daartoe de belofte van nabijheid van JHWH: Vrees niet, *ik ben met u*, zie niet angstig rond: ik ben uw God.

De eigenlijke opdracht die bij het geroepen volk hoort gaat naar ‘*de lijdende knecht*’: tot een verbond voor het volk, tot een licht der natiën, om blinde ogen te openen en gevangenen te bevrijden (42,6.7 en 49,6-9). Voor degene die de last van het weerstrevende volk draagt (53,9) wordt echter geen verzekering van de helpen-de presentie van JHWH vernomen. Slechts het vertrouwen van de knecht doet hem volharden in zijn opdracht (50,7-9).

In de behandeling van de voorafgaande tekstgedeelten uit het Eerste Testament heb ik een keuze moeten maken. Er zijn meer teksten die meer of minder uitvoerig een roepingssituatie weergeven. Vanwege de opzet van deze studie die beoogt meer zicht te krijgen op het thema van ‘roeping door God’ heeft het onderzoek zich vooral geconcentreerd op die tekstgedeelten waarin in directe rede verhaald wordt ‘dat God roept’. In het geheel van het onderzoek naar het ‘appèl-karakter van de werkelijkheid’ gaat de aandacht vooral naar het initiërende ‘roepen’ en in mindere mate naar het ‘antwoorden’. Het eerder aangegeven veelvuldig voorkomen van de uitdrukking *qr*’ in de *Psalmen* is vooral betrokken op het antwoordende roepen van de mens tot God¹¹⁶ en bij *Jeremia* met name op het onderlinge roepen en benoemen.¹¹⁷

116. Het roepen in de *Psalmen* als een roepen tot God, gewoonlijk als klacht en soms ook als lofprijzing, is een authentieke gebedsvorm die tot het menszijn hoort. Westermann benadrukt het *antwoordkarakter* van het gebed: in tegenstelling tot de moderne gedachte dat het bidden een handeling is die uit de mens zelf voortkomt, ziet hij het gebed veel meer als een spontane *reactie op hetgeen de mens van buiten treft*: “Zu dieser Art von Reaktion gehört ein Anruf, der unsere Wirklichkeit transzendiert, auch wenn wir dabei gar nicht an Gott denken. (...) Ein Menschsein

Samenvattende conclusie t.a.v. het Eerste Testament

Voor dit onderzoek naar het roepen van God in het Eerste Testament heb ik mijn uitgangspunt genomen in het woordveld van het hebreeuwse verbum *qr'* als de gewone uitdrukking voor 'roepen'. Dit bijbels-theologische onderzoek bood de mogelijkheid tot een duidelijker zicht op het brede verband waarin van roepen van God sprake is. Met betrekking tot de analyse van de hier naar voren gehaalde teksten kunnen we de volgende aspecten benoemen:

- Met name uit de teksten van het eerste bijbelboek betreffende het verhaal van de 'menschheidsgeschiedenis' kan opgemaakt worden dat het roepen van God allereerst te maken heeft met het *bestaan 'an sich'*. Was in het theologisch spreken tot dusverre het roepen van God vooral op de mens geconcentreerd, dit onderzoek doet uitkomen dat het roepen van God een gebeuren is dat het *geheel van de schepping* betreft. De dingen bestaan niet slechts als materie maar worden benoemd en hebben daarmee een bestemming. Dit wordt weergegeven in het directe aanspreken en benoemen van licht en lucht, water en aarde. De levenwekkende en bestemmende roep van God geldt vervolgens ook *de mens* en wordt door de mens overgenomen in relatie tot de dieren en het nageslacht. Daarmee is de '*roep tot leven*' in de zin van 'tot bestemming' de grondroep van ieder schepsel.

- In de verhalen over het voortgaande handelen van God en mensen is telkens opnieuw sprake van een, de geschiedenis van Israël begeleidend, roepen van God dat een *bevrijdend* karakter heeft. Het waartoe van de roep wordt in zijn grondvorm zichtbaar in de opdracht aan Abraham: een zegen te zijn voor Israël en de volken.

- De concrete opdracht met de roep verbonden heeft gewoonlijk tot doel een vastgelopen situatie open te maken met het oog op *een nieuwe bestemming*. Van de aangesprokene wordt een actie verwacht die nadrukkelijk een 'terwille van'- karakter draagt en voor de betrokkenen een nieuwe levensfase inluidt.

- Kenmerkend voor het appèl van God is dat het geen bij voorbaat gekwalificeerde personen betreft, maar de aangesprokene treft in zijn situatie: als de nomade (Abram), de vreemdeling (Mozes), de kleine jongen (Samuël), het 'volkje Israël' in ballingschap.

- Een belangrijk motief is tevens dat het roepen nooit 'in het algemeen' plaatsvindt, maar steeds het schepsel rechtstreeks aanspreekt, waarbij de *vocatief* aan de inhoud van het spreken voorafgaat. Deze directe adressering geeft het 'verkiezende' karakter van de roep aan.

ohne jede Spur von Gebet gibt es überhaupt nicht. Darum liegt soviel daran dass das Gebet wieder als Reaktion verstanden wird, so wie es im Alten Testament der Fall ist und nicht als etwas, das der Mensch aus eigener Initiative unternimmt (...)"'. Westermann, *Theologie*, 22-23. Vgl. *Ibid.*, 134-138.

117. Zo kan ook het roepingsverhaal van *Jeremia* als één van de profetenverhalen (evenals de roepingsverhalen van *Jesaja*, *Gideon* en anderen) in het verlengde van het verhaal van *Mozes* worden gezien en lijkt het in het verband van dit onderzoek geen nieuwe elementen toe te voegen. Het hierboven genoemde, in het boek *Jeremia* zeven maal voorkomende, *qr'* met God als subject (zie p. 30) heeft gewoonlijk een indirecte betekenis. Het roepen heeft betrekking op: in 1,15 de geslachten, in 7,13 (in indirecte rede) het volk, in 11,16 het benoemen van Israël, in 20,3 een nieuwe naam voor Pashur, in 25,29 het zwaard dat (op)geroepen wordt, in 34,17 wordt het woord tweemaal gebruikt als het afkondigen (uitroepen) van een vrijlating.

- Ten aanzien van de roep van God geldt dat in het gebruik van het woord *qr* ' het *appellerende* karakter sterk aanwezig is. Het roepen houdt een nadrukkelijke claim in zich en heeft daarmee in zekere zin een dwingend karakter. Anderzijds is juist het roepen als zodanig niet volledig zonder een antwoord. Het roepen wacht op het antwoord van de geroepene, dat niet geforceerd maar in *vrijheid* gegeven wordt. In enkele gevallen is het antwoord direct en spontaan, zoals bij al het geschapene en ook bij Abram, in andere gevallen volgt op het aanvankelijke *hinnēnī* een reeks van vragen zoals bij Mozes. Soms ook verklint de roep van God en blijft het antwoord uit.

- In de verhalen komt uit dat de roep van God niet alleen een incidenteel, het bestaan onderbrekend, karakter heeft maar ook een *continu* of doorgaand karakter, dat zich uit in de met de opdracht verbonden belofte van de *doorgaande presentie* van God. Het is deze toezegging waarmee de weerstand van de geroepene overwonnen wordt. Van deze belofte vormt de ten gebruike gegeven *naam JHWH* de meest duidelijke garantie. De roep van God en de belofte van nabijheid veronderstellen elkaar. Dit houdt in dat *de belofte* gegeven in de naam JHWH, alleen van kracht is in het verband van de opdracht en dat anderzijds in het aanroepen van deze naam *een opdracht begrepen is*.

- Ten aanzien van het vormaspect merken we nog op dat de verschillende motieven die in het vormkritisch onderzoek naar de profetische roepingsverhalen een rol spelen (zoals: noodsituatie, opdracht, tegenspraak, belofte van bijstand, teken) ook in de bovengenoemde teksten op veel punten herkenbaar zijn.

II. HET NIEUWE TESTAMENT

De voorstelling van 'God die mensen roept' komt ook naar voren in de teksten van het Tweede of Nieuwe Testament en vormt daarmee een belangrijke verbindingslijn tussen beide geschriften. In overeenstemming met de beweegredenen aangegeven aan het begin van dit hoofdstuk ten aanzien van de teksten in de hebreeuwse bijbel, concentreer ik mij ook ten aanzien van de teksten van het Nieuwe Testament op het voorkomen en de functie van uitdrukkingen die een roepingsgebeuren aangeven.

De aandacht gaat daarbij vooral naar de griekse werkwoordsvorm *kaleo* als de gewone, veel gebruikte uitdrukking voor 'roepen', zowel in het klassieke (en moderne) grieks als in het Nieuwe Testament. Als zodanig is het equivalent met het hebreeuwse *qr*'. De verwantschap in betekenis blijkt ook daaruit dat in de LXX *qr*', op een enkele uitzondering na, steeds met *kaleo* wordt weergegeven.¹¹⁸ In het Nieuwe Testament worden ook de woorden *foneo* en *krazo* soms gebruikt in de betekenis van 'roepen', waarbij de nadruk gewoonlijk meer ligt op het 'luide roepen' dan op het appèl karakter, dat om een antwoord vraagt.¹¹⁹

118. Zie *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (TBLNT) Bd I, Art. Berufung-kaleo (Lothar Coenen), Wuppertal 1970², 87. Anderzijds geldt ook, uitgaande van *kaleo*: "Das entsprechende hebräische Wort im AT ist meistens *qr*', das (...) wie *kalein*, in der LXX wie im NT (...) an sich ein profanes Wort ist (...)" K.L. Schmidt in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT) III, Stuttgart 1950, 491-492. Vgl. ook aant. 15.

119. Het werkwoord *foneo*, dat in de LXX zelden gebruikt wordt en niet ter weergave van *qr*', komt in het Nieuwe Testament in totaal 42 maal voor: alleen in de Evangelien en Handelingen en niet in de

Het werkwoord *kaleo* kan gezien worden als de eigenlijke pendant van *qr'* in het Nieuwe Testament. Het komt in bijna alle geschriften voor (in totaal 148 keer). Het meest frequent bij Lucas: 43 maal in het Evangelie en 18 maal in Handelingen, bij Paulus 29 maal, in het Evangelie naar Matteüs 26 keer. In het Evangelie van Johannes slechts tweemaal (Joh. 1,42 en 2,2). In de brieven van Paulus is in tegenstelling tot de Evangelieën sprake van het van het werkwoord afgeleide substantief: *klèsis* (roeping) en *klètos* (geroepene), dat als zodanig in de narratieve stof niet voorkomt.¹²⁰

De uitdrukking *kaleo* kent, evenals het hebreeuwse *qr'*, een wijde betekenisvariatie en kan behalve met 'roepen' in vertaling ook weergegeven worden met 'noemen', 'uitnodigen'.¹²¹ Ook ten aanzien van *kaleo* kiezen we ervoor de betekenis van 'roepen', steeds mee te horen.¹²²

1. De Evangelieën¹²³

Aan het begin van de Evangelieën staat de aankondiging van een reddingsdaad: de komst van Jezus als het heil van God voor Israël en de volken (vgl. Luc. 2,31-32).

brieven, verder één maal in de Openbaring van Johannes (14,18). In de helft van de gevallen ligt de nadruk op het *geluid* als zodanig. Zo wordt het in Marc. 14,30.68.72 en par. (in totaal 12 maal) gebruikt voor het "kraaien" van de haan. Zo ook van het "schreeuwen" van de "onreine geest" (Marc. 1,26), of in de gelijkenis van de rijke man voor diens roepen vanuit het dodenrijk. Het wordt echter ook gebruikt voor de oproep van Jezus in Luc. 8,8 (Wie oren heeft om te horen, hore!) en de opwekkingsroep voor het meisje van twaalf jaar in Luc. 8,54 en Jezus' eigen roep tot God aan het kruis (Luc. 23,46), met de toevoeging "met luider stem" (*fonèi megalèi*, vgl. Marc. 1,26; Hand. 16,28; Op. 14,18). In enkele van deze gevallen lijkt het gebruik synoniem met dat van *kaleo*. Dat geldt met name waar '*fonein*' de zin heeft van: naar zich toe roepen (Marc. 9,35; 10,49; Joh. 2,9; 11,28 (2 maal) of ook Joh. 10,3 waar de goede herder zijn eigen schapen bij name roept. Uit het bovenstaande kan opgemerkt worden dat het betekenisveld van *foneo* vooral gevormd wordt door het 'luide spreken, roepen of schreeuwen' (vgl. *TWNT*, IX, 296 waar het als 'betdeutungsgleich mit *krazo*' wordt gezien) en gewoonlijk niet het appellkarakter heeft dat kenmerkend is voor *kalein*.

In de LXX wordt naast *kaleo* het werkwoord *krazo* enkele malen gebruikt om *qr'* weer te geven. Dat gebeurt met name in de Psalmen om het *om hulp roepen* van de mens in nood aan te geven. In het *Nieuwe Testament* komt het 56 maal voor, vooral in de Evangelieën, een enkele (drie) maal in de brieven. *Krazo*, evenals *fonein* vaak met de toevoeging 'met luider stem' heeft gewoonlijk de betekenis 'schreeuwen', van Jezus (Mat. 27,50), van de discipelen (Mat. 14,26), van de door demonen bezetenen (Marc. 5,5; 9,26; Luc. 9,39), van het volk tegen Stefanus (Hand. 7,57). Het wordt ook gebruikt van het roepen van de blinden (Marc. 10,47), van de Kanaänitische vrouw (Mat. 15,22) en van de jubelroep van het volk bij Jezus' intocht in Jeruzalem. Bij Johannes komt het voor als de schreeuw van Jezus (met luide stem) tot de dode Lazarus (11,43) en tevens als inleiding tot de zelfgetuigenissen van Jezus: "(...) stond Jezus en riep, zeggende: Indien iemand dorst heeft, hij kome tot mij en drinke!" (Joh. 7,37, vgl. 7,28; 12,44). Het werkwoord komt bij Paulus zelden voor, echter wel in Gal. 4,6 en Rom. 8,15 waar het dient om het "Abba-vader"-roepen aan te geven dat de gelovigen "in de Geest van het zoonschap" (in het kader van de gemeente- bijeenkomst?) proclameren (Gal. 4,6; Rom. 8,15).

120. Uitzondering vormt hier het gebruik van '*klètoi*' (mv) in Mat. 22,14. Zie p. 85.

121. Vgl. J. Eckert, art. *kaleo* in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (EWNT) II, Stuttgart 1981, 593.

122. Zo benadrukt K.L. Schmidt ten aanzien van het voorkomen van *kaleo* in het Nieuwe Testament: "Bei alledem kommt man für die Übersetzung immer mit dem Wort *rufen* aus". *TWNT* III, 488.

123. Een historische volgorde van behandeling van de betreffende teksten in het Nieuwe Testament zou allereerst de brieven van Paulus betreffen, vervolgens de Evangelieën, met als eerste bron Q, dan Marcus daarna Matteüs, Lucas (in deze tijd ook Handelingen) en Johannes als laatste. Ik heb

Evenals in Exodus wordt de bevrijding van God eerst aangekondigd aan het volk. De aankondiging gebeurt door een middelaar die door God geroepen is en de boodschap doorgeeft.¹²⁴

De inleidende verhalen van de Evangelieën vertonen duidelijke parallellen met de Schriften van het Eerste Testament. De verhalen rondom de wonderbare geboorte plaatsen Maria en Elisabeth in het verband van de stammoeders van het volk, Sara, Jochebed en Hanna. Het verhaal van de vlucht van het kind naar Egypte dient er mede toe om ook op Jezus van toepassing te laten zijn het woord waarmee Hosea het volk Israël aanwijst: “Uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen” (Mat. 2,15 en Hos. 11,1).¹²⁵ Ook inhoudelijk zijn er belangrijke overeenkomsten. Westermann legt er de nadruk op dat aan het begin van het oude en het nieuwe Godsvolk een “Herausrufen” staat dat correspondeert met “Nachfolge”: “Hier wie dort sind die Nachfolgenden mit ihrer ganzen Existenz von dem abhängig, der sie führt”.¹²⁶

Jezus – de geroepene

Het hele optreden van Jezus wordt getekend als van een, in het spoor van Israëls profeten, door God geroepene. In *Luc. 1* wordt verteld dat hij evenzeer als eerdere profeten en ook Johannes, reeds voor zijn geboorte wordt aangewezen, waarbij steeds het woord *kaleo* wordt gebruikt: “Jezus”- Luc. 1,31; “zoon van de allerhoogste” – Luc. 1,32; “zoon van God” – Luc. 1,35. Het geroepen-zijn van Jezus wordt vooral in deze hem vanuit het Eerste Testament toegeroepen *namen* zichtbaar.¹²⁷ Zo in de naam *Immanuel* als “God met ons” in Mat. 1,23, (vgl. Mat. 28,20) en in de benoeming “zoon van God”, die ook nog in Hebr. 5,5, evenals in de eerder geciteerde tekst Mat. 2,15 – daar als citaat uit Hos. 11,1 (vgl. Ps. 2,7) – via de benaming voor het volk Israël, aan Jezus wordt toegewezen.

er voor gekozen de rangorde van de teksten te volgen naar de wijze waarop ze in de traditie van het Nieuwe Testament zijn samengevoegd.

Het onderzoek naar het roepen bedoelt in het kader van deze studie vooral het veelvormige karakter daarvan aan het licht te brengen. Een grondiger studie ten aanzien van dit thema in de Evangelieën vraagt zeker ook om een speciale aandacht voor de aan ieder Evangelie eigen accenten en doelstellingen met betrekking tot de beschrijving van Jezus.

124. “Dass Christus im Neuen Testament als Retter, als Heiland verkündigt wird, ist nichts Neues; diese Verkündigung (...) beruht auf der Erfahrung Gottes als der Retter seines Volkes, welche die Geschichte des alten Gottesvolkes begründete und bis zum Ende bestimmte”. Claus Westermann, *Das Alte Testament und Jesus Christus*, 2.Aufl. Stuttgart, 1973, 25.

125. Ellen Flesseman sprekend van het verhaal van de kindermoord als de parallel van het verhaal van de redding van het kind Mozes: “Jezus wordt van meet af aan beschreven als een tweede Mozes”. (...) “God heeft de roeping die Israel heeft laten liggen overgedragen op deze ene jood Jezus, die hij zich speciaal daartoe ‘geschapen’ en gekozen heeft. (...) In Jezus is heel Israel samengetrokken, hij *is* om zo te zeggen Israel”. E. Flesseman – van Leer, *Geloven vandaag*, Nijkerk 1972, 77,99.

126. Westermann, *Ibid.*, 27.

127. Ik verwijs hier naar hetgeen reeds eerder werd opgemerkt met betrekking tot de toegeroepen namen in Genesis, p. 34. Vgl. ook Coenen in *BLNT*, 88 ten aanzien van de naamgeving aan Johannes en Jezus: “(es) drückt sich darin wie im AT seine (Gottes) Verfügungsmacht über dieses Leben aus”.

De roeping van Jezus wordt gewoonlijk verbonden met het verhaal van zijn doop door Johannes¹²⁸, waarbij “een stem uit de hemel” Jezus toesprekt: “Gij zijt mijn zoon, de geliefde, in wie ik mijn welbehagen heb” (Mar. 1,11; Vgl. Mat. 3,17; Luc. 3,22; zie ook 2 Petr. 1,17)¹²⁹. In de Evangelieën is het geroepen zijn van Jezus geen afzonderlijk thema, maar veelmeer uitgangspunt.¹³⁰ Er is sprake van een door Jezus bijna vanzelfsprekende invulling van de opdracht, weergegeven in de woorden uit Ps. 40,8-9 die hem in de mond gelegd worden: “Toen zei ik: Zie (‘hinne’) ik kom, in de boekrol is over mij geschreven, ik heb lust om uw wil te doen, mijn God, uw wet is in mijn binnenste” (Hebr. 10,7 en 9). Dit totale antwoord van de innerlijke gehoorzaamheid geeft het unieke karakter van zijn roep aan.

Jezus – de roeper

Het bijzondere in de teksten over het optreden van Jezus in de Evangelieën is niet zozeer dat hij een geroepene is die zelf namens God mensen tot een handeling oproept, dat heeft hij met vooral de latere profeten gemeen, maar dat hij wordt getekend als degene die *tot zich roept*.¹³¹ Dit roepen van Jezus wordt nu bezien onder de volgende drie aspecten:

- Het in-zijn-gemeenschap-roepen komt met name naar voren in de passages in de Evangelieën waarin van de *roeping van de discipelen* sprake is. Mar. 1,16-20, Mat. 4,18-22; Luc. 5,1-11 en Joh. 1,35-52.

- Het roepen van Jezus wordt inhoudelijk gekwalificeerd in het bij alle drie de synoptici voorkomende ‘*elthon-woord*’: Ik ben gekomen om te roepen niet rechtvaardigen maar zondaars. Mat. 9,13, Mar. 2,17 en Luc. 5,32

- Daarnaast heeft *kalein* een geheel eigen plaats in Jezus’ *gelijkenissen van de maaltijd* en de bruiloft, waarbij *God* als de gastheer, de roepende, wordt getekend. Luc. 14,7-24; Mat. 22,3-14.

128 Overigens verschillen de exegeten van mening over de vraag of het verhaal van de doop in de Jordaan als een roepingsverhaal kan worden opgevat. Positief daarover Jeremias: ‘Als Jesus sich der Johannestaufe unterzog (...) erlebte er seine Berufung’. Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh, 1973,56. Zie ook O. Michel, *RGG* I, 1087.

Daarentegen Wagner die in de lijn van Karl Barth (zie ook hoofdstuk 6), Jezus niet als ‘een geroepene’ ziet, maar wel wil spreken over een “Berufungs-bewusstsein Jesu”, dat “nicht gelegnet werden soll”, waarbij hij er de nadruk op legt dat het dan echter bij Jezus niet de betekenis kan hebben van “Berufung als Interpretation der christliche Heilszueignung” (it. A.R.). Hier wordt zichtbaar hoezeer een voorgegeven concept van roeping ten onrechte als argument in de discussie fungeert. Falk Wagner, *Art. Berufung II: Neues Testament, TRE* V, 685.

129. Jon D. Levenson legt hier verband met de geliefde zoon (Isaak) in Gen. 22,2 (LXX *agapètos*) en ook met de knecht van God “the chosen one” in Jes. 42,1 en spreekt over een “theology of chosenness” aan de basis van het thema van de ‘geliefde zoon’: “the chosen one is singled out for both exaltation and humiliation, for glory and for death, but the confrontation with death must come first”. Jon D. Levenson, *Death and Resurrection*, 1993, 202.

130. Zo ook in Hebr. 4,4-5 waar sprake is van de functie van de hogepriester: “En niemand matigt zichzelf die waardigheid aan, doch men wordt er toe *geroepen* (kaloumenos) door God, zoals immers ook Aaron. Zo heeft ook Christus niet zichzelf de eer toegekend (...)”. Vgl ook Luc. 4,18vv.

131. Vgl. Mat. 11,28; Luc. 6,47; Joh. 6,44.45.65 en 7,37.

a. de roep tot volgen

– *Mar. 1,16-20 en Mat. 4,18-22*. De Marcus- en Matteüsteksten zijn in veel opzichten parallel. Er is sprake van Jezus' uitnodiging aan twee maal twee broers aan de zee van Galilea, waar hij ze aantreft in hun dagelijks werk. Tot de eerste twee, Simon en Andreas zegt hij: “Komt achter mij en ik zal u vissers van mensen maken. En zij lieten (terstond) hun netten liggen en volgden hem”. *Mar. 1,18, Mat. 4,20*.

Aansluitend gebeurt hetzelfde bij een volgend tweetal, Jakobus en Johannes, die met hun vader bezig zijn de visnetten te repareren. Hier wordt de ontmoeting met Jezus samengevat in één woord: “en (terstond) riep hij hen” – *ekalesen autous* *Mar. 1,20, Mat. 4,22*. En zij lieten hun vader achter (...) en volgden hem. Het lijkt er op dat het roepen aanvankelijk een voorbereidend karakter heeft: het is een roep tot gemeenschap met Jezus als leraar en met elkaar. Er is sprake van weg-roepen uit datgene wat tot nu toe het bestaan uitmaakte. Echter het ‘waartoe’ is nog onbekend en ligt in de toekomst: “*poièso*” (ik zal maken) jullie tot vissers van mensen. De opdracht voor het heden is: volgen – komen en blijven in zijn nabijheid (*Mar. 3,14*)¹³², leerling zijn door getuige te zijn van zijn weg.¹³³ Aan het einde van het Evangelie van Matteüs – en ook in de later toegevoegde slottekst van Marcus – krijgt de opdracht aan de leerlingen een nieuwe formulering: “Gaat heen in de gehele wereld, verkondigt het evangelie aan de ganse schepping” (*Mar. 16,15, vgl. Mat. 28,1,19*).

- *Luc. 5,1-11*. Bij Lucas staat het verhaal dat steunt op de tekst van Marcus¹³⁴ in een andere context, die van de wonderbare visvangst. Jezus richt zich hier met name tot Simon, die aanvankelijk tegensprekend, op het bevel van Jezus toch “naar diep water gaat en de netten uitzet”. In antwoord op de indruk die dit gebeuren bij Simon maakt zegt Jezus: “Wees niet bevreesd, van nu aan zult gij mensen vangen” (*5,10*). En zij, Simon en de slechts terloops vermelde broers, Jakobus en Johannes, “lieten alles achter en volgden hem” (*5,11*).

- *Joh. 1,35-52*. In het verhaal van Johannes staat het optreden van Jezus in het verlengde van dat van Johannes de Doper. De eerste twee discipelen, een onbekende en Andreas, zijn aanvankelijk volgelingen van Johannes, die met zijn uitspraak “Zie het Lam Gods” hen in de richting van Jezus ‘roept’. Opvallend is ook in het

132. Vgl. Ed. Schweizer: “Wozu beruft er sie denn eigentlich? Markus formuliert einmal sehr merkwürdig: ‘damit sie bei Ihm seien’. Aber genau das ist es, worum es in der Nachfolge geht.” Eduard Schweizer, *Jesus Christus*, München 1968, 44.

133. Wagner lijkt hier een leemte op te merken: “Die Berufungsgeschichten (van de discipelen) für sich genommen, sagen über die Berufung zum Christsein und zum Heil nichts Bestimmtes aus”. Wagner, *TRE V*, 686.

134. Vgl. F. Bovon in zijn commentaar op Lucas, p. 228. Bovon ziet hier een verbinding met de roep van Jezus naar Levi: ‘Volg mij’ (*5,28*) in het zelfde hoofdstuk: “Luc a donc relaté aux v. 1-11 et v. 27-28 du chapitre 5 deux vocations qui bien que séparées par deux miracles, anticipent les deux visages de l’Eglise: la communauté issue des Juifs et celle issue des païens, c’est à dire des pécheurs”, met dit laatste zinspelend op het elthon-woord (zie p. 68), waarmee deze passage eindigt (*Luc. 5,32*). François Bovon, *L’Evangile selon Saint Luc* (1,1-9,50), *Commentaire du Nouveau Testament IIIa*, Genève 1991,251. Hetzelfde werk verscheen eerder in de serie: *Evangelisch-Katholischer Kommentar* (EKK): F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, *EKK III*, Benziger Verlag, Zürich 1989.

vervolg van deze episode het gegeven dat de roep zich voortzet van de een naar de ander: Andreas roept zijn broer Simon – en Philippus, die door Jezus gevonden en geroepen wordt: “Volg mij”, roept zelf vervolgens Nathanaël. Dit voortgezette, onderlinge roepen, dat hier gebeurt op de wijze van het ‘zien’ en ‘vinden’, waarbij de eerder geroepene zelf weer tot roeper wordt, reflecteert bij Johannes de gemeentesituatie.

De ‘roepingsverhalen’ van de leerlingen van Jezus in de Evangelieën hebben een andere structuur dan de profetische verhalen. Ze staan geheel in dienst van hetgeen deze verhalen beogen: zicht geven op Jezus als de van God gezonden Redder. Het is zijn machtswoord veelal weergegeven in de korte oproep: “volg mij” waaraan door de toegesprokene direct en totaal gehoor gegeven wordt.¹³⁵

Overigens kent de oproep van Jezus aan de leerlingen ook andere vormen, daar waar ze een directe opdracht inhouden. We vinden daar een structuur die overeenkomsten vertoont met de roepingsverhalen in het Eerste Testament, waarin de opdracht veelal vergezeld gaat van een *belofte van Gods nabijheid*. Zo wordt in Mat. 28,19-20 de belofte van Jezus’ nabijheid gegeven: “*En zie, ik ben met u alle dagen.*”; in Mat. 10,20 van “de Geest van uw Vader, die in u spreekt” of ook van “de Geest der waarheid”, die “bij u blijft en in u zal zijn”, Joh. 14,16-17.

Grote symbolische waarde heeft het tot zich roepen (*proskaleo*) en uitzenden van ‘de twaalf’, waaraan duidelijk wordt dat het Jezus gaat om heel Israël (Mat. 10,6).¹³⁶ Hier wordt de navolging concreet in de opdracht van Jezus aan zijn leerlingen om evenals hij “te prediken, zieken te genezen, doden op te wekken, melaatsen te reinigen, boze geesten uit te drijven” (Mat. 10,7).

Er zijn veel aanwijzingen voor dat de kring van door Jezus geroepenen zich niet beperkt heeft tot ‘de twaalf’. Ook andere namen van volgelingen worden genoemd onder wie een aantal vrouwen: Maria Magdalena, Johanna, Suzanna, Maria de moeder van Jakobus, Salomé (Luc. 8,1-3 Mar. 15,40-41). Ook Cleopas (Luc. 24,18) Jozef Barsabas en Matthias worden tot de discipelen van Jezus gerekend (Hand. 1,23). Het “Volg mij” van Jezus klinkt ook (vergeefs?) tot de rijke jongeling en tot de eveneens ongenoemde weggenoot, die “eerst zijn vader wil begraven” (Luc. 9,59).

Opvallend is de passage bij Marcus waar staat (Mar. 3,13): “Hij ging de berg op en riep tot zich (*proskaleo*) wie hij zelf wilde, en zij kwamen tot hem”. Er is sprake van een zekere voorkeur bij Jezus. In deze passage volgt dan de aanstelling van de twaalf, die blijkbaar binnen die voorkeur vallen, evenals ook de andere door hem genodigden, onder wie *het kind* een bijzondere plaats inneemt (vgl. *proskaleo* Mat. 18,2).

135. Schillebeeckx gaat daarin verder en ziet in de verhalen van de roeping van de discipelen een eigen “stereotiep schema”, dat hij als volgt formuleert: a. Jezus gaat voorbij, b. ziet iemand, c. nadere bepaling van het beroep van de betrokkene, d. de roeping, e. het alles verlaten, f. de geroepene gaat Jezus achterna. Edward Schillebeeckx, *Jezus het verhaal van een Levende*, Bloemendaal 1974, 183.

136. Gerhard Lohfink, *Jesus and Community*, Londen 1985, 11,34.

b. gekomen om te roepen: de 'elthon-woorden'

De keuze of voorkeur waarvan hierboven sprake is wordt nader geprofileerd in één van de spreuken waarin Jezus over het doel van zijn zending spreekt “Ik ben (niet) gekomen om...” (ik ben gekomen: elthon).¹³⁷ Het betreft hier de bekende spreuk van Jezus: “Ik ben niet gekomen om te *roepen* (*kalesai*) rechtvaardigen (*dikaious*) maar *zondaars* (*hamartolous*)”. Mat. 9,13; Mar. 2,17; Luc. 5,32.¹³⁸ Hier wordt ten aanzien van hen die geroepen worden een duidelijk onderscheid zichtbaar, dat blijkbaar inherent is aan Jezus’ opdracht: Ik ben gekomen om (...).¹³⁹ De roep is enerzijds onbegrensd, anderzijds toch gekwalificeerd: De roep geldt iedereen maar slechts in de kwaliteit van ‘zondaar’ en niet in die van ‘rechtvaardige’. Deze termen hebben hier een eigen betekenis die duidelijk wordt vanuit de context.¹⁴⁰

In de synoptische Evangeliën vormen deze woorden de afsluiting van de roeping van Matteüs of Levi, als tollenaar één van de buitenstaanders, die als eenling binnen de kring gehaald wordt door de keuze van Jezus tot hem: Volg mij! En hij stond op en volgde hem. Aansluitend het verhaal van de maaltijd bij Levi thuis. De tekst is in alle drie versies bijna gelijk, zij het dat bij Marcus de “talrijk aanwezige tollenaars en zondaars” ook reeds als volgelingen van Jezus worden getekend. Het is de vraag van de “Schriftgeleerden der Farizeeën” (Marc) tot de discipelen die het onderscheid oproept: “Waarom eet Hij” (Marc), “uw Meester” (Mat.) en tot Jezus: “gij” (Luc) ... “met de tollenaars en zondaars?” Jezus gaat in zijn antwoord op dit onderscheid in, door het accent te verleggen van de, in dit denken, eerste categorie (wij) naar de tweede (de anderen).

Het is het door de Farizeeën uitgedrukte en in reinigingswetten vastgelegde, tegelijk in alle intermenselijke relaties herkenbare uitsluitings-denken en handelen, dat deze reactie van Jezus oproept. De enige manier om de gecreëerde kloof tussen de eersten en de laatsten, tussen de ‘rechtvaardigen’ en de ‘zondaars’ te overbruggen is alle aandacht te geven aan de *laatsten*, die daardoor de eersten worden.

In deze woorden neemt Jezus het denken in categorieën over en maakt het tegelijk ‘onbruikbaar’ door het om te keren. In dat opzicht is zijn woord niet

137. Andere “elthon-woorden” van Jezus in Marc. 1,38; Mat. 5,17; Luc. 12,49; Mat. 10,34(par); Joh. 10,10. “Le verbe ‘erchomai’, venir, a ici un sens messianique (...), il embrasse toute la vie de Jésus”. Bovon, *Ibid.*, 252.

138. Käsemann ziet in deze “Ik-ben-gekomen” – woorden: “erste Summarien des Evangeliums”, theologische uitspraken van de eerste gemeente die het afgesloten werk van Jezus overzien en samenvatten. Ernst Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in ‘*Exegetische Versuche und Besinnungen*’ II, Göttingen 1964, 96.

139. In zijn Jezusboek merkt Schillebeeckx ten aanzien van deze tekst op: “(...) om te roepen: ‘roepen’ betekent hier de taak van de gediensstige bode die de uitnodiging van de gastheer *overbrengt* aan de geïnviteerden. (...) Jezus ziet zijn tafelgemeenschap met een stel tollenaars in het licht van zijn optreden als ‘eschatologische bode’ van God (...)”. Schillebeeckx, *Het verhaal*, 173.

140. Het woord “rechtvaardig”, komend uit het hebreuws (*tsadik*), heeft gewoonlijk een positieve betekenis. Het wordt van God gezegd: vgl. Ps. 119,137; 1 Joh. 1,9; van Jezus: Luc. 23,47. Onder anderen Jozef en Simeon worden rechtvaardig (*dikaïos*) genoemd Mat. 1,19; Luc. 2,25. Vgl. echter ook Ps. 143,2; Rom. 3,10. In het antwoord van Jezus wordt de taal gehanteerd van de onderscheiding zoals die voor de betrokkenen zelf geldt: De Farizeër zag zichzelf als “rechtvaardige” ten opzichte van de tollenaar die ook blijkens Luc. 18,13 zichzelf “zondaar” noemt. Vgl. Luc. 15,7.

polemisch: zijn critici kunnen zichzelf als ‘rechtvaardigen’ verstaan. Maar evenmin als gezonde mensen een dokter nodig hebben, hebben zij de roep van en de tafelgemeenschap met Jezus nodig. Zondaars en tollenaars zijn daarentegen open voor zijn oproep, hun bestaan is niet ‘gevolgd’ en ‘heel’ maar vol vragen en daarmee open voor een andere weg. “Om te roepen (...) ‘tot bekering’”. Deze laatste toevoeging staat alleen bij Lucas (5,32). De roep van Jezus wordt getekend als een roep tot omkeer: wegtrekken uit het oude bestaan om iets nieuws aan te gaan.

De speciale gerichtheid op een bepaalde categorie mensen lijkt in tegenspraak met het *universele* karakter van Jezus’ optreden. We hebben er reeds op gewezen dat deze voorkeur een reactie is op de situatie die Jezus aantreft en de daarin vervatte vraag. Juist de voorkeur voor de laatsten is kritisch ten aanzien van de scheiding en bedoelt laatsten en eersten bijeen te brengen. De particulariteit staat in dienst van de universaliteit. Zijn komen en zijn boodschap zijn duidelijk voor iedereen bedoeld. Tegelijk is zijn roepen en aanspreken niet algemeen maar persoonlijk geadresseerd.¹⁴¹ Misschien kun je zeggen: zijn boodschap wordt pas een roep, een appèl, als ze persoonlijk gericht is: “hij zag¹⁴² Levi bij het tolhuis zitten en zei tot hem: Volg mij”.

Zijn optreden is niet voor iedereen gelijk: Er zijn er die hem niet nodig hebben. Een gelijke kritiek speelt in Luc. 15,1-2, waar vervolgens in de gelijkenis de 99 achtergelaten schapen vergeleken worden met “negen en negentig rechtvaardigen, die geen bekering nodig hebben” (vs 7). In dit verband horen ook de teksten, die verhalen van Jezus’ bijzondere uitnodiging aan de *kinderen*,¹⁴³ die als een narratieve vorm van deze uitgesproken voorkeur voor “de laatsten” beschouwd kunnen worden.

Het hier besproken *elthon*-woord, waarin Marcus als eerste het karakter van Jezus’ eigen zending uitdrukt, wordt wel gezien als ‘brug’ naar het zo geheel anders verstande “geprägte Begriff der Berufung” in de brieven van het Nieuwe Testament, omdat in dit woord van Jezus het “Heilscharakter” van de roep duidelijk naar voren zou komen.¹⁴⁴ Dat dit verschil misschien toch minder groot is dan veelal wordt voorgesteld hoop ik in het vervolg duidelijk te maken.

c. geroepen aan de maaltijd

Bovengenoemde karakteristiek van het roepen van Jezus komt behalve in Jezus’ eigen deelnemen aan de maaltijd ook duidelijk naar voren in de *gelijkenissen* waarin voor een maaltijd wordt uitgenodigd. De tekst in *Lucas 14: (1),7-24* neemt in dit verband een bijzondere plaats in, omdat in het gebeuren aan de maaltijd het ‘roe-

141. Dit is ook het geval in de bekende wijde uitnodiging van Jezus: “Komt *allen* tot mij (...)”, waarbij echter tevens de adressaten vermeld worden: “*die vermoeid en belast zijn* (...)” (Mat. 11,28).

142. Dit gerichte ‘zien’, dat we ook tegenkomen in de eerdere roepingsverhalen, duidt tevens een keuze aan. Het geadresseerde roepen ligt in de buurt van ‘verkiezen’.

143. Marc. 10, 13-16 en par. Vgl. Hans-Ruedi Weber, *Jesus and the Children, Biblical resources for Study and Preaching*, Geneva 1979.

144. Vgl. *TRE V*, 686.

pen', in de betekenis van *uitnodigen*, centraal staat,¹⁴⁵ hetgeen ook daaruit blijkt dat het werkwoord *kaleo* in totaal elf keer voorkomt: hetzij als 'genodigde' (*keklèmenos*)¹⁴⁶ in 14:7,8, 17 en 24, hetzij als de 'aangesprokene' die genodigd wordt (*klètès*), vs 8 en 10, hetzij als zelf 'uitnodigend'. (*kalei, ekalesen*) in vs 13 en 16, hetzij als de 'gastheer', degene die genodigd heeft (*ho kalesas, ho keklèkos*), in vs 9,10 en 12.

Reeds deze vele vervoegingen van het werkwoord *kaleo* en de wisseling van subject en object in het gebruik daarvan geeft de beweging aan in deze episode, die zich in zijn geheel afspeelt in het huis van "één der hoofden der Farizeeën" (vs 1) waar Jezus zelf aan de maaltijd genodigd is. Het gaat in dit tekstgedeelte van Lucas 14 om een *leerverhaal* van Jezus met drie verschillende scènes die in elkaar overlopen:

vs 7-11, in de vorm van een gelijkenis¹⁴⁷ in directe rede, gaat over de vraag hoe je handelt als object van de roep: als genodigde: wat is je plaats?

vs 12-14 eveneens in directe rede: hoe treedt je op als subject: als gastheer: wie roep je?

vs 15-24 die deze concrete vragen samenbrengt en belicht met een gelijkenis.

– In *Luc. 14,7-11* is de aanleiding van Jezus' spreken een voorval dat de dagelijkse levenspraktijk weerspiegelt: het zoeken van de eerste plaats aan de maaltijd. Wanneer je genodigd bent (14,7) is dat niet een gebeuren tussen de gastheer en jou alleen. Hier voert Jezus een 'derde persoon' in: Misschien is er iemand onder de gasten (*keklèmenoi*) voornamer dan jij (...). Het gaat hier om de houding ten opzichte van *de ander*, de mede-genodigde. Dit leerverhaal roept de veronderstelling op – en wil deze inprenten – dat de ander voor de gastheer (wel eens) de *meerdere* zou kunnen zijn, zodat terecht tot jou gezegd kan worden: "Geef plaats (*topos*) aan deze".

Dan volgt een tegenverhaal: als je zelf genodigd bent (...) ga op de laatste plaats aanliggen (...) Het gevolg zal zijn: vriendschap (de hartelijke aanspraak *file* – vriend) en eer. Daarna volgt de bekende spreuk over de onwerkzaamheid van de zelfverhoging en de 'efficaciteit' van de zelfvernedering, die ook in *Luc. 18,14* de gelijkenis besluit (vgl. *Mat. 18,4*).

– De verzen *Luc. 14,12-14* betreffen de houding van de 'roeper' of gastheer: Wanneer je een maaltijd aanricht (...) roep¹⁴⁸ dan niet je vrienden, verwanten, broeders of rijke burenen. Deze tekst houdt een kritiek in op de voor de hand liggende praktijk

145. Vgl. Bovon: "Le verbe *kaleo*, 'appeler par son nom', 'appeler', 'inviter', confère une unité à toute la scène du repas (v. 1-24). On le retrouve très souvent et à des endroits stratégiques (...) cf.7,39". Bovon, *Ibid.*, 431.

146. De uitdrukking *keklèmenos* wordt ook gebruikt in de brieven (naast het vaker voorkomende *klètòs*) en wordt daar vertaald als "geroepene". Vgl. *Hebr. 9,15*; *Op. 19,9* e.a.

147. Zij het dat het hier gebruikte woord *parabolè* eerder te verstaan is als inleidend op het geheel van de tekst van vs 7-24, als een "discours en paraboles". Bovon, *Ibid.*, 431, Vgl. 440.

148. Het werkwoord dat hier met roepen vertaald is, is in de griekse tekst niet *kaleo* maar *foneo* (vgl. begin van dit hoofdstuk), dat het oproepende karakter van *kaleo* mist, en eerder betekent 'stem geven' of "das hervorbringen von Lauten durch lebende Wesen". W. Radl, *EWNT* III, 1067.

van het ‘do ut des’ (vgl. Luc. 6,32-35) waarbij in feite niets ‘geïnvesteed’ wordt maar men in de eigen cirkel blijft en weer teruggenodigd wordt (*anti-kaleo*) en elke gave een wedergave (*anta-podoma*) kan verwachten.

Het tegenverhaal: Maar wanneer gij een gastmaal¹⁴⁹ aanricht (...) nodig (*kalei*): bedelaars, misvormden, lammen en blinden. Het zijn dezelfde groepen mensen die ook in de hierna volgende *gelijkenis* uitgenodigd worden (14,21) en tevens gelijk aan degenen die in Luc. 4,18-19, in navolging van Jes. 61,1-2, worden voorgesteld als de eigenlijke ‘adressanten’ van Jezus’ opdracht.

De daarop volgende zaligspreking kondigt vreugde aan voor de gastheer: als je zo handelt zul je gelukkig zijn aan het feestmaal met de armen omdat er geen enkele berekening mee verbonden is en deze vreugde zal je loon zijn.¹⁵⁰

– In het laatste gedeelte van deze maaltijdteksten, *Lucas 14,15-24*, komen de motieven uit 7-11 en met name uit 12-14 terug in de *gelijkenis van de grote maaltijd*, zij het dat ze hier in een ruimer verband gezet worden, dat tevens de connotatie van het Koninkrijk Gods oproept. De parallel-gelijkenis in Matteüs 22:1-14, waarop we in het vervolg nog terugkomen, leidt het verhaal als zodanig in: “het koninkrijk der hemelen is gelijk aan (...)” (Mat. 22,1), maar ook het inleidende (Luc. 14,15) en het uitleidende vers (24) roepen deze gedachte op. Ook in dit gedeelte speelt het werkwoord *kaleo* in de betekenis van “nodigen” (16) en “genodigde” (vs 17 en 24) een belangrijke rol.¹⁵¹

De uitgangssituatie wordt gegeven in de eerste zin: “Iemand richtte een grote maaltijd aan en nodigde (*kalesi*) velen” (16). De uitnodiging wordt geëffectueerd in de directe oproep van zijn slaaf aan de genodigden (*keklèmenoi*): Komt, want het is nu gereed (vs 17). Het ongewone treedt op enerzijds in de algemene verontschuldiging (*allen*, vs 18), waarbij ieder een voor zichzelf geldig argument naar voren brengt en anderzijds in de reactie van de gastheer, die in hun plaats totaal andere, willekeurige, gasten laat komen, die de lege plaatsen opvullen: want mijn huis moet vol worden. De voorbereide maaltijd is een onweersprekelijk gegeven.¹⁵²

In de uitleg wordt gewoonlijk bij de eerste genodigden aan Israël gedacht, met name aan de leiders, die de door de profeten en door Jezus geactualiseerde uitnodiging van God afwijzen. Lucas laat de daaropvolgende uitnodiging zich in twee

149. Hier voor maaltijd een ander woord: ‘*dochè*’ (dan in het voorafgaande vs 12) dat een meer feestelijke betekenis aangeeft. Afgeleid van *dechomai* (ontvangen) komt het ook in Luc. 5,29 voor in het verband van de “grote maaltijd” ten huize van Levi en kan ook met ‘ontvangst’ vertaald worden. In die betekenis kan in vs 13 dan ook meeklinken: Als je nu echt feest wilt vieren, dan (...).

150. Ik volg hier de uitleg van Bovon die het eerste futurum “gij zult gelukkig zijn” (*makarios esei*) vanwege de motivatie (omdat ze niets hebben om u terug te betalen) duidelijk in het heden stelt: “Il ne s’agit pas d’un futur eschatologique, mais de la période qui fera suite au festin des pauvres. Dès que tu auras invité les exclus et les invalides, tu seras heureux(...)” Bovon, *Ibid.*, 437.

151. “(...) le motif de l’appel, de l’invitation retentit (...) comme un refrain. Ainsi le verbe *kaleo*, ‘appeler’, ‘inviter’ relie-t-il le parabole aux réflexions antérieures (v1.7-14) et ponctue-t-il le récit lui-même (v 16.17.24) (...)”. Bovon, *Ibid.*, 449.

152. Reeds bij Jesaja wordt het koninkrijk van God voorgesteld als een door God toebereid “feestmaal voor alle volken” (Jes. 25,6-8, vgl. 55,1-2), een gedachte die in het Nieuwe Testament op veel plaatsen optreedt en ook hier meespeelt. Vgl. ook Marc. 14,25: “(...) tot op de dag dat ik haar (de vrucht van de wijnstok) nieuw zal drinken in het Koninkrijk Gods” en Op. 19,9: “Zalig zij die genodigd zijn tot het bruiloftsmaal van het Lam”.

etappes afspelen: één in de straten en stegen binnen de stad waar de “bedelaars, misvormden, blinden en lammen”¹⁵³ (vs 21, vgl. 14,13) te vinden zijn en één buiten op de wegen en paden, waar de buitengesloten en zich ophouden. Deze tweede groep verwijst mogelijk naar de uitnodiging aan de volken.¹⁵⁴

Opgemerkt dient te worden dat in de gelijkenis de uitnodiging van de gastheer aan de tweede – en de derde – groep een reactie is op het afzeggen van de eerstgenodigden.¹⁵⁵ Deze uitspraken richten zich tot de critici: met hun afwijzende houding roepen zij de uitnodiging van de gastheer aan de misdeelden en de buitenstaanders op.¹⁵⁶

Het waartoe van de uitnodiging is: de deelname aan een grote maaltijd met velen, een onbepaald aantal, ten huize van de gastheer. Het dringende karakter ervan lijkt aan te geven dat de uitnodiging een ‘levensnoodzaak’ betreft.¹⁵⁷ De opdracht bestaat in het aanvaarden van de uitnodiging van de gastheer tot een feestmaaltijd: komen en de gemeenschap vieren samen met de vele andere gasten die daar aangetroffen worden.¹⁵⁸

concluderende opmerkingen t.a.v. de roep in de Evangelieën

In de Evangelieën staat de figuur van Jezus van Nazareth centraal. Hij wordt daarin getekend als enerzijds zelf een aangewezen en geroepene en anderzijds als degene

-
153. Er is een zekere stereotypie in deze opsomming van ‘ongelukkig’, die ook in het Eerste Testament reeds op deze wijze aangetroffen wordt (vgl. ook ‘de vreemdeling, de weduwe en de wees’). Opvallend dat in de aankondiging van het eschatologische heil het beslissende teken wordt gevormd door de aanwezigheid van de “lamme, de blinden en de doven en de stommen” die als aangenomen en genezen vooropgaan in de vreugde. Jes. 35,3-7; vgl. Jes. 61,1-2.
154. In de tekst van *Matteüs* 22 is de gastheer een “koning” die een “bruiloftsmaal voor zijn zoon” aanricht. De afwijzing gebeurt twee keer, waarna de stad verbrand wordt (vgl. de verwoesting van Jeruzalem) en de uitnodiging gaat naar “de kruispunten der wegen”, waarbij ook hier aan de uitbreiding van het evangelie onder de volken gedacht kan worden. Roloff spreekt in dit verband van een “sekundärer Deutungsprozess” waarvan de beide versies van het feestmaal in Luk. 14 en Mat. 22 een duidelijk voorbeeld vormen: “Während Lk 14,16-24 noch relativ nahe am Ursprung bleibt, wird die Parabel in Mt 22,1-14 umgestaltet zu einer Warnung an die Glieder der Kirche, der Einladung Gottes, auf die sie stolz sind, in ihrem Verhalten zu entsprechen”. Jürgen Roloff, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995, 32. Vgl. Jeremias: “Die Urkirche deutet und erweitert Jesu Gleichnis aus ihrer Missionssituation”. Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1956, 38,(56).
155. Vgl. dezelfde denkbeving die ook Paulus maakt in Rom. 9-11 waar hij van een ‘*mysterion*’ spreekt (11,25): Door de val van Israel is het heil tot de heidenen gekomen (11,11).
156. Het verhaal laat de mogelijkheid open, dat het juist de royale uitnodiging van de gastheer aan het begin is (“en hij nodigde velen”) die de prioriteiten van de eerstgenodigden heeft verschoven. Waarschijnlijk klinkt in dit “velen”, *polloi*, nog de inclusieve zin mee die in het Hebreeuws (en het Aramees) aan deze uitdrukking verbonden is, daar deze talen geen woord kennen voor ‘allen’ – als een optelling van individuen –, maar spreken over velen als “een niet te tellen schare”, of ook “allen”. *TWAT* VI,536, art. *polloi*. Vgl. ook het afwisselend gebruik met ‘*pantes*’ in Rom. 5,12vv, Vgl. *EWNT* III, 316-317. Het Griekse ‘*pantes*’ van vs 18 zou in vs 16 niet op zijn plaats zijn.
157. Vgl. Coenen in *TBNT* I, 89: “Die Parabeln wollen ja gerade darlegen dass der Mensch mit der Ignorierung der göttlichen Einladung nicht nur eine Gelegenheit, sondern u.U. den Sinn seines Lebens und Hoffens vertut”. Hierbij moet ook bedacht worden dat de maaltijd gangbare vroegchristelijke metafoor is voor de komende realiteit van Gods Koninkrijk.
158. De maaltijd reflecteert tevens een ander “*elthon*-woord” van Jezus uit het Johannesevangelie: “Ik ben gekomen opdat zij leven en overvloed hebben” (Joh. 10,10).

die zelf – op de wijze van God – roept. Het waartoe van zijn roep is het Rijk van God dat nabij is, waarvan hij zelf de exponent is. Om deze reden roept hij ‘tot zich’: een roep die in principe iedereen geldt. Echter ook deze universele roep heeft een duidelijk adres namelijk: ‘vermoeden en belasten’ en: ‘niet rechtvaardigen maar zondaars’.

Een bijzondere persoonlijke aanspraak ligt in de oproep “Volg mij!” In deze roep ligt het gezaghebbende dat herkenbaar is vanuit de verhalen van het Eerste Testament. Dit volgen kan alleen ‘direct’ gebeuren: wegtrekken uit het oude bestaan en volgen. Het volgen van de discipelen lijkt op het volgen van Abraham: ‘naar een land dat ik u wijzen zal’.

Dat Jezus in de evangeliëverhalen roept ‘op de wijze van God’ klinkt ook mee in de met de opdracht verbonden belofte van zijn helpende nabijheid “*Ik ben met U – alle dagen tot aan het einde van de wereld*”. Een presentie die de vorm heeft van de ‘kracht van zijn geest’ als de Geest van God.

Het *waartoe* van Jezus’ roep komt het sterkst naar voren in de parabels, waarin ‘een venster op het Koninkrijk’ wordt geboden. In de maaltijd-gelijkenissen van Jezus is *God* de gastheer, die uitnodigt en er voor zorgt dat de grote maaltijd hoe dan ook plaatsvindt. De gelijkenissen geven de weerstanden en conflicten aan die bij deze roep tot het koninkrijk optreden. Tegelijk vormen ze ook een verwijzing naar de ‘heelheid van het bestaan’ die in de gemeenschap met de gastheer en zijn gasten gelegen is. Dat de geroepene, die als ‘de geliefde zoon’ de opdracht uitvoert, daarmee ook de last van de weerstand op zich neemt komt in het verhaal van Jezus op bijzondere wijze naar voren.

de getuigen

De roep van Jezus tot navolging aan de discipelen wordt aan het eind van de Evangeliën getekend als een opdracht die niet ophoudt bij het kruis maar een vervolg krijgt na de opstanding. Hier krijgt het ‘volgen’ van Jezus een bijzondere vorm die door de Evangelisten ieder op eigen wijze geformuleerd wordt.

De meest uitgesproken ‘zendingsopdracht’ tot de ‘elf’ wordt weergegeven bij *Marcus* – overigens in het, algemeen als later toegevoegd beschouwde, slotgedeelte, Mar. 16,9-20 – waarbij de nadruk valt op het wereldwijde karakter van de opdracht: “*Gaat heen in de gehele wereld, verkondigt het evangelie aan de ganse schepping*” (vs 15). Het ziet er naar uit dat hier de opdracht zijn vorm ontleent aan hetgeen in het slotvers als werkelijkheid van de eerste gemeente wordt weergegeven: “En zij gingen heen en predikten overal (...)” (vs 20).

De meest bekende opdracht vormt het slot van het Evangelie van *Matteüs* in Mat. 28,16-20, dat veelal als ‘het zendingsbevel’ is aangeduid. Het betreft hier een verschijning van Jezus op de berg die waarschijnlijk evenzeer als de verschijning aan Paulus als ‘vanuit de hemel’ gedacht moet worden.¹⁵⁹

159. E. Schweizer tekent hierbij aan dat men zich de verschijningen waarschijnlijk algemeen op deze wijze voorstelde daar in 1 Kor. 15,5-8 geen onderscheid gemaakt wordt tussen de verschijningwijzen van Jezus. Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Mattheus, NTD 2*, Göttingen 1981, 346.

Evenals bij Marcus is ook hier sprake van het wereldwijde karakter van de opdracht tot *alle volken*. Hier wordt niet gesproken over ‘prediken’ maar “tot discipelen maken” en “hen te leren houden al wat ik u geboden heb”. Het discipelschap van de leerlingen wordt uitgebreid tot de volken waarbij de boodschap niet een nieuwe inhoud krijgt maar zich betreft op alles wat de discipelen in de omgang met Jezus als onderwijzing ontvangen hebben.¹⁶⁰ Waar in de andere Evangelieën in dit verband van de gave of de belofte van de Geest sprake is, wordt hier de opdracht begeleid door de, aan de oudtestamentische verhalen herinnerende, verzekering van de nabijheid van de opdrachtgever: “*Zie, Ik ben met u*” (...).¹⁶¹

Bij *Johannes* staat de opdracht in het verhaal van de eerste dag der week, Joh. 20,19-23, waar Jezus na de herhaalde vredegroet tot de discipelen zegt: “Gelijk de Vader mij gezonden heeft, zend ik ook u”.¹⁶² Johannes legt de nadruk op het doorgaande, Jezus representerende, karakter van het optreden van de discipelen, die op dezelfde wijze door Jezus gezonden worden als hijzelf door God gezonden is¹⁶³. Het is dan ook Jezus zelf die hen de Geest van God inadent¹⁶⁴: “Ontvangt de heilige Geest” (vs 22). In een waarschijnlijk na-johanneische woord¹⁶⁵ wordt door Jezus in de afscheidsgesprekken van de komende Parakleet gezegd dat deze van Hem zal getuigen en in het vervolg daarvan ook de leerlingen: “gij zult ook getuigen, want gij zijt van het begin aan met mij” (15,26-27).

In de weergave van *Lucas* wordt de opdracht van de opgestane Heer aan de discipelen voornamelijk met ‘getuigen’ weergegeven. Dit is reeds het geval aan het eind van het Lucasevangelie (Luc. 24,36-53) waar de discipelen toegesproken worden: “Gij zijt getuigen van deze dingen” (vs 48). ‘Deze dingen’ zijn hier de uit de Schriften blijkende noodwendigheid¹⁶⁶ van het lijden, de opstanding en het in zijn naam prediken van vergeving van zonde tot alle volken (vs 47). Burchard legt de nadruk op het eigen karakter van ‘getuige-zijn’ bij Lucas als een door de Opgestane zelf verleende functie vergelijkbaar met het “gezonden-worden” in het Joh.evangelie en het “tot discipelen maken” bij Matteüs. Van uitzending is hier geen sprake. Getuigen dienen niet tot verbreiding van de waarheid maar tot het aan het licht

160. ‘So ist im Grunde weniger von Mission die Rede als vom Leben der Gemeinde in der Jüngerschaft, die freilich ihrem Wesen nach ein Unterwegssein bedeutet.’ Schweizer, *Ibid.*, 351.

161. Vgl. Amsler in *THAT* 1,486: “(...) *einai* bewahrt noch den aktiven Einschlag des theologischen *hjh* in einigen wichtigen christologischen Texten: siehe, ich bin bei euch alle Tage(...) Mat. 28,18, in der Linie des hebr. *hjh im*”.

162. C. Schütz merkt t.a.v. deze tekst op: “Die Sendung Jesu setzt sich in der Sendung der Jünger durch ihn fort: letztere steht ganz und gar unter der Bedingung ersterer. (Vgl Joh 13,36; 14,3;15,18-20)”. Uit deze laatste teksten blijkt hoezeer ook het lot van Jezus met dat van de gezondenen verbonden wordt. Christian Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985, 173.

163. Vergelijk hier ook de bijna gelijklopende woorden in het gebed van Jezus in Joh 17,18. Ook in de afscheidswaarden komt dit “voortzettende” karakter van de opdracht van Jezus nadrukkelijk naar voren. Vgl 14,12. Het werk van de parakleet bestaat in het “te binnen brengen alles wat ik u gezegd heb” (14,26) en het “van Mij getuigen” (15,27).

164. “Die Geistmitteilung an die Jünger wird in Erinnerung an Gen 2,7 gleichsam als Weitergabe des dem Auferstandenen eigenen Lebenshauches geschildert”. Christian Schütz, *Einführung*, 173.

165. Vgl. *EWNT*, 961.

166. Zie de vergelijkbare formulering nog twee maal in dit hoofdstuk: tot de vrouwen 24,7 en tot de Emmausgangers 24,26.

komen ervan. “Die Elf werden nicht *geheissen* Zeugen zu sein, sondern als Zeugen *angerufen*” (it. A.R.).¹⁶⁷

Dit is ook het geval in *Handelingen* (1,8) waar in de toezegging van Jezus aan zijn leerlingen het futurum “gij zult kracht ontvangen” parallel staat met “en gij zult mijn getuigen zijn”. Dit getuige zijn is een belofte aan hen voor de tijd na Pinksteren en betreft Jezus als de Opgestane. Dat deze verantwoordelijkheid van het ‘getuige-zijn van de Opstanding’, verbonden met de gave van de Geest, met name op de discipelen betrokken wordt blijkt ook uit Hand. 1,21 waar de lege plaats van Judas vervuld wordt met een gekozene uit zijn volgelingen die daardoor ook met hen ‘getuige van de opstanding’ wordt.

De aanduiding ‘getuige’ wordt in *Handelingen* ook aan *Paulus* toegekend, met name in de berichten van zijn roeping, in 22,15 door Ananias: “want gij zult getuige voor hem zijn bij alle mensen” en in 26,16 door de stem van Jezus: “om u aan te wijzen als dienaar en getuige daarvan dat gij Mij gezien hebt (...)”. Daarmee kan Paulus in *Handelingen* als ‘de dertiende getuige’ (Burchard) gelden die in het bijzonder het wereldwijde karakter van de opdracht, aan alle twaalf gericht, ter hand neemt.

2. Paulus in *Handelingen*

Het verhaal van Paulus’ roeping komt als zodanig niet in Paulus’ eigen geschriften voor. Het wordt daarentegen in het boek *Handelingen*, dat van latere datum is dan Paulus’ brieven, *drie keer* verteld: allereerst in de beschrijvende vorm, Hand. 9,1-19, daarna twee keer hernomen als verdedigingsverhaal van Paulus: tot de Joden in Jeruzalem, Hand. 22,3-21, en voor Agrippa en Bernice, Hand. 26,9-18.

Deze verhalen van Lucas laten belangrijke *overeenkomsten* zien met de roepingsverhalen van het *Eerste Testament*. Het lag blijkbaar voor de hand wanneer over ‘geroepen zijn’ verteld werd op deze gegeven formuleringen terug te vallen. Het verschil ligt daarin dat, evenals in de Evangelieën, in de verhalen van *Handelingen* degene die Paulus roept niet God is, maar *Jezus*.

In de drie versies die onderling ook duidelijke verschillen vertonen, staat de dialoog tussen Jezus en Paulus centraal, opgebouwd uit *drie elementen*: Paulus wordt door Jezus twee keer met zijn (hebreeuwse) naam aangesproken: Saoul, Saoul! direct gevolgd door de vraag: “Waarom vervolgt gij mij?” Dan volgt het antwoord van Paulus in de vraag: “Wie zijt gij, Here?” Daarna het antwoord als zelfvoorstelling in de ‘Ik ben’ – vorm: “Ik ben Jezus (...)” en de opdracht.

Lohfink heeft op gedetailleerde wijze aangetoond hoezeer juist ten aanzien van dit centrale element er verbanden liggen met ‘verschijningsverhalen’ in het Eerste Testament.¹⁶⁸ Hij doet dat door in de vergelijking drie plaatsen te betrekken waar

167. Christoph Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas’ Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970, 132-133. Vgl. ook *EWNT* II, 972.

168. Gerhard Lohfink, Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten (Apg 9; 22; 26) *BZ* 9 (1965) 246-257. Een bredere uitwerking van dit artikel in: G. Lohfink, *Paulus voor Damaskus*, Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft, Stuttgart 1966.

evenzeer van een dergelijk verschijningsgesprek sprake is: Gen. 31, 11-13 waar de bode van God Jakob oproept in zijn land terug te keren, Gen. 46,2 waar God Jakob aanmoedigt naar Egypte te trekken en Ex. 3,4-10, de verschijning aan Mozes bij de Sinai. De bovengenoemde drie elementen zijn zonder moeite in deze teksten terug te vinden. Met name de vergelijking met de griekse tekst van de LXX geeft dat duidelijk weer: De aanroep bij de naam (zowel in Gen. 46 als in Ex. 3 ook tweemaal), de vraag terug van de toegesprokene: *ti estin* en de zelfvoorstelling: *ego eimi ho theos – ego eimi Jèsous*.

Uit deze Septuagint – vergelijking blijkt ook dat in de drie genoemde plaatsen uit Genesis en Exodus het oorspronkelijke klassieke antwoord: *hinnēnī*: ‘hier ben ik’, in de LXX weergegeven is met de vraag: *ti estin*: ‘wat is er’, daarmee vooruitgrijpend op de daaropvolgende zelfpresentatie van degene die toespreekt. Het daarmee corresponderende *tis ei* – “wie zijt gij” – van Paulus in Hand. 9,5; 22,8 en 26,15 onderstreept nog eens het directe verband met de tekst van het Eerste Testament via de LXX.¹⁶⁹

De overeenkomst met de roepingsverhalen uit het Eerste Testament komt met name sterk naar voren in de *derde versie* van het Paulus-verhaal in *hoofdstuk 26*. In het vervolg van de hierboven weergegeven dialoog, vs 16-18, is “een mozaïek van profetencitaten”¹⁷⁰ te herkennen. Het feit dat in dit gedeelte citaten uit Ezechiël, Jeremia en Jesaja doorklinken kan er op wijzen dat Lucas “ganz bewusst und mit System *atl. Aussendungs-texte* für die Sendung des Paulus herangezogen hat”.

In deze passage is geen sprake van Ananias als bode maar is het Jezus zelf die het gesprek vervolgt: “Maar richt u op en sta op uw voeten” vs 16 (Ez. 2,1). Het ‘verkiezen’ (hier ‘uitredde’) uit dit volk (Jer. 1,8) en de zending naar de volken (Jer. 1, 7,10) in vs 17 en de uitdrukkingen in vs 18 “om hun de ogen te openen” en “uit de duisternis tot het licht” (Jes. 42,7,16) en “erfdeel der heiligen” (wijsheid van Salomo 5,5; Kol. 1,12) zijn formuleringen die vanuit het Eerste Testament voor een deel ook in de liturgische taal van de eerste gemeente ingang gevonden hebben¹⁷¹.

Opmerkelijk is in dit verband ook een recente studie van *Hans-Martin Storm*, waarin de relatie met het Eerste Testament het hoofdthema vormt.¹⁷² Uitgaande van het Lucasverhaal over de roeping van Paulus meent hij met name in het tweede

169. Kritisch t.a.v. deze uitleg is Burchard, die ten aanzien van de hele perikoop Hand. 9,1-19a meer overeenkomsten meent te ontdekken met de, overigens ook door Lohfink geciteerde joods-hellenistische tekst in romanvorm “*Joseph en Aseneth*”, (begin tweede eeuw) waarin de schone jonkvrouw Aseneth, dochter van een Egyptische ‘Priesterkoning’ door de verschijning van de engel Michael via het sacramentele eten van honing in de ‘onuitsprekelijke Mysterien’ van de God van Jozef wordt ingewijd.

Na een uitvoerige weergave van deze tekst en de aangegeven parallellen met Hand. 9,1-19a, besluit Burchard zijn kritiek met de, toch wel wat magere, conclusie: “Apg 9,4b-6 *muss* also nicht bewusste Nachbildung des Alten Testaments sein; es kann sich ebensogut um die Benutzung einer *zwar aus dem Alten Testament stammenden* (curs. A.R.), aber konventionnell gewordenen Figur handeln”. Burchard, *Zeuge*, 89, 53. Vgl. Lohfink, *Paulus*, 56-57.

170. Lohfink, *Darstellungsform*, 254.

171. Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 13-28), *EKK V 2*, Neukirchener Verlag 1986, 278.

172. Hans-Martin Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, ANTI (Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum), Frankfurt 1995.

roepingsverhaal (Hand. 22,3-21) een grote variëteit aan verbanden met teksten uit het Eerste Testament te kunnen aanwijzen. In een synoptisch overzicht tracht hij deze relaties zichtbaar te maken waarbij hij de roepingsberichten van Gideon, Saul, Jeremia en Ezechiël en ook die van Mozes, Jesaja, Deutero-Jesaja en Daniel betreft.

De drie voor hem beslissende elementen (“Hauptabschnitte”) in het roepingsverhaal van Lucas in Hand. 22, namelijk: (1) de ontmoeting met de roepende en de opdracht (vs 6-10), (2) de ongeschiktheid van de geroepene (11-20) en (3) de afsluitende bevestiging van de roeping en de zending (vs 21) reflecteren een grote hoeveelheid van motieven in de eerdere roepingsverhalen.¹⁷³ Vergelijking met een aantal andere nieuwtestamentische roepingsverhalen geven bovendien aan dat de lukaanse versie van de roeping van Paulus geen uitzondering vormt maar dat ook in de berichten van de roeping van Petrus, Nathanaël, Levi en die van Johannes in het laatste bijbelboek, vergelijkbare elementen optreden.

Ten aanzien van Jezus spreekt hij van een “lebenslange Berufung” waarin de drie bovengenoemde kenmerkende momenten – kort op formule gebracht met “An-sage”, Ver-sagen” en “Zu-sage” – zich telkens opnieuw herhalen, waarbij ten laatste op het “Versagen” van de dood de “Zusage” zichtbaar wordt in de opstanding (198). In een verdere profilering van de wijze waarop mensen door God geroepen worden is sprake van de evenzeer ‘lebenslange’ roeping van de discipelen tegenover de meer incidentele “Stunde der Berufung” van Maria en Zacharias (242).

Hoewel in sommige opzichten te zeer meegenomen door de eigen resultaten van zijn onderzoek¹⁷⁴ is de verdienste van zijn studie met name gelegen in het aanwijzen van de vele roepingselementen in de bijbel die onderling een netwerk van relaties vertonen.

tot de volken

In het vervolg van de aandacht voor deze veelvormige verwijzing vanuit Handelingen naar het Eerste Testament, die overigens ook reeds in Paulus’ eigen getuigenis ten aanzien van zijn roeping in de *brieven* aanwezig is,¹⁷⁵ kan er ook een duidelijker zicht komen op Lucas’ beschrijving van de eigenlijke inhoud van Paulus’ opdracht: het ‘waartoe’ van Paulus’ roeping: *getuige zijn van de Opgestane onder de volken*. In de drie verhalen in Handelingen wordt de eigenlijke opdracht met een toenemende duidelijkheid omschreven:

In *Hand. 9* is er slechts sprake van een directe opdracht aan Ananias, die in een visioen ook zelf tot deze opdracht geroepen wordt, om naar Paulus toe te gaan zodat zijn blindheid wijkt en hij “met de heilige Geest vervuld wordt”. Het waartoe van Paulus’ roeping wordt slechts aan Ananias meegedeeld: “Ga, want deze is mij een

173. Storm, *Ibid.*, 53-65.

174. Zo brengt zijn ‘Entdeckerfreude’ hem er toe, in de laatste pagina’s van zijn boek, ook in de structuur van de liturgie van de kerk en met name in het Credo en het ‘Onze Vader’ de drieslag van “An-sage, Versagen en Zusage” waar te nemen.

175. Ik noem hier slechts Gal. 1,15, dat herinnert aan Jeremia 1,5: “Maar toen het Hem die mij van de schoot mijner moeder aan afgezonderd en door zijn genade geroepen heeft (...)”.

‘uitverkoren werktuig’¹⁷⁶ om *mijn naam te brengen voor heidenen* en koningen en kinderen Israëls” (vs 15). Hier is overigens niet sprake van “de naam brengen” in de zin van verkondigen, maar “voor de volken mijn naam dragen” hetgeen een acte van belijden is.¹⁷⁷

In *Hand. 22* in Paulus’ toespraak in Jeruzalem is het Ananias die hem aankondigt dat “de God van onze vaders” hem heeft voorbestemd (uitgekozen) getuige voor hem zijn “*bij alle mensen*”. In het aansluitende verhaal van het visioen in Jeruzalem klinkt het tot Paulus: “Ga heen want ik zal u uitzenden *ver weg naar de heidenen*” (vs 21).

In *Hand. 26* komt een stem van Jezus uit de hemel: hiertoe ben ik u verschenen om u aan te wijzen (...) u verkiezende uit dit volk en *de heidenen waarheen ik u zend*, om hun ogen te openen ter bekering uit de duisternis tot het licht (...) (16-18). Deze opdracht ‘*eis ètnè*’ krijgt in de loop van het verhaal in Handelingen meer vorm naarmate de joden in de diaspora de woorden van Paulus verwerpen. In het verhaal van Lucas lijkt deze weerstand eerder het zelfbewustzijn van Paulus ten aanzien van zijn opdracht te versterken. Tegenover de joden haalt hij ten aan zien van Barnabas en zichzelf een rechtstreeks citaat van Jes. 49,6 (de knecht des Heeren) aan: “Want zo heeft ons de Here geboden: Ik heb u gesteld *tot een licht der heidenen*, opdat gij tot heil zoudt zijn tot aan het uiterste der aarde” (*Hand. 13,47*). Dit thema van de boodschap voor de volken, zozeer karakteristiek voor Handelingen, dat men kan zeggen dat het daaraan zijn structuur ontleent (vgl. *Hand. 28,28*),¹⁷⁸ is niet minder aanwezig in het eigen getuigenis van Paulus in zijn brieven.

3. Roeping in de brieven

Paulus ervaart zichzelf met overtuiging als een door Jezus Christus “*geroepen apostel*”.¹⁷⁹ Daarvan getuigen de inleidende woorden in Rom. 1,1; 1 Kor. 1,1 en Gal. 1,1.11 vv. Deze overtuiging en het daaraan ontleende zelfbewustzijn van zijn ‘apostel-zijn voor de volken’ leidt Paulus in zijn brieven telkens opnieuw uit zijn ‘roeping’ af. Apostel is hij omdat hij “de Heer heeft gezien” (1 Kor. 9,1, 1 Kor. 15,8), die hem zelf “geroepen” (Rom. 1,1; 1 Kor. 1,1; Gal. 1,17) “afgezonderd”, “uitgekozen” heeft.

176. Hier is niet zozeer “een uitgekozen werktuig” bedoeld als wel een ‘vat, een object van verkiezing- of gewoon “een door mij uitverkorene”. Pesch, *EK V* 1,77. Het unieke, persoonlijk gerichte karakter van de opdracht wordt nadrukkelijk aangegeven in het vele voorkomen van uitdrukkingen die een verkiezing aanduiden: “*aforizein*” – afzonderen, Gal. 1,15; “*eklegomai*”- uitkiezen, Hand 9,15; “*procheirizomai*” – aanwijzen, voorbestemmen, Hand. 22,14; 26,16; “*exairomai*” – uitlichten, Hand. 26,17.

177. Pesch meent dan ook dat vs 15 “Märtyrer-terminologie enthält” hetgeen ook blijkt uit het vervolg “Ik zal hem tonen hoeveel hij lijden moet terwille van mijn naam”. (16) Pesch, *Ibid.*, 77.

178. Lohfink, *Damaskus*, 78.

179. Hoezeer een voorgegeven opvatting van de betekenis van *kaleo* bij Paulus, als steeds fungerend als “terminus technicus für den Heilsvorgang” en op dezelfde wijze “*klètos*” als “Bezeichnung für den Christen überhaupt”, kan leiden tot een geforceerde interpretatie en vertaling blijkt als K.L. Schmidt het vanuit deze zienswijze wat “eigentümliche” gebruik van *klètos* in “*klètos apostolos*” tracht te verklaren met de opmerking dat bij Paulus zijn roeping tot apostel met zijn roeping tot christenzijn samenvalt en men daarom hier in plaats van “geroepen apostel” beter zou kunnen vertalen “*christlicher Apostel*” (! – A.R.). TWNT III, 490, 495.

Het *de grenzen-van-Israël-doorbrekende karakter* van zijn opdracht komt zoals we eerder zagen in de compositie van Handelingen in de loop van zijn optreden steeds duidelijker naar voren. Van de vele plaatsen in de brieven waar direct van de opdracht onder de volken sprake is,¹⁸⁰ noemen wij hier met name Gal. 1,15-16: “Maar toen het hem die mij van de schoot mijner moeder afgezonderd en door zijn genade geroepen heeft, behaagd had zijn zoon in mij te openbaren *opdat ik hem onder de volken verkondigen zou (...)*”.

Sterk is de overeenkomst met de profetie van de knecht in Jes. 49,1: “De Heere heeft mij geroepen (...) van de schoot mijner moeder aan (...)” en ook met de hierboven reeds geciteerde tekst in Jes. 49,6. Ook de vele andere verwijzingen naar de profetie van Deutero-Jesaja¹⁸¹ kunnen er op wijzen dat Paulus zijn opdracht ziet in relatie tot de knecht van God, die het eschatologische heil aan de volken verkondigt.¹⁸²

Het apostelschap van Paulus bestaat bij de gratie van juist deze opdracht: Hij heeft het ontvangen “*om gehoorzaamheid des geloofs te bewerken voor zijn Naam onder de volken*” (Rom. 1,5). Dat deze opdracht tot de volken uiteindelijk ook gebeurt met instemming van de gemeente van Jeruzalem wordt nadrukkelijk vastgesteld: “Wij, (Barnabas en Paulus) zouden naar de heidenen en zij (Jakobus, Cephas en Johannes) zouden naar de besnedenen gaan” (Gal. 2,9).

geroepen-zijn bij Paulus

Paulus, die zichzelf in zijn brieven bij voorkeur voorstelt als een geroepen apostel (*klētos apostolos*), spreekt evenzeer de tot de gemeente behorenden aan als *geroepen* (*klētoi*). Het geroepen zijn is daarmee geen prerogatief van de apostel, maar evenzeer kenmerkend voor de leden van de gemeente. De nauwe verbinding tussen beide komt met name naar voren waar in de opschriften van de brieven de auteur als de *geroepen apostel* en de geadresseerden als *geroepen* in één zin zijn samengebracht: Rom. 1,1-6; 1 Kor. 1,1 en 1,2.¹⁸³

Het is mogelijk ook de sterke beleving van Paulus' eigen roepingservaring die ertoe heeft geleid dat bij hem het gebruik van het woord ‘*kaleo*’ en daarmee het begrip roeping de pregnante zin gekregen heeft van ‘door God geroepen zijn’.¹⁸⁴ De uitdrukking ‘roepen’ heeft daarmee bij Paulus een specifieke, theologische betekenis gekregen die zich in de overige nieuwtestamentische brieven heeft voortgezet. Het is echter de vraag of hier met vele handboeken van een *terminus techni-*

180. Rom. 1,5; 1,13; 11,13; 15,16; 15,18; Gal. 1,16; 2,2; 2,7-9; 1 Tess. 2,16.

181. Rom. 10, 15vv (Jes 52,7;53,1); Rom. 10,20 (65,1); Rom. 15,21 (52,15); 2 Kor 6,2 (49,8); Fil. 2,16(49,4).

182. Dietzfelbinger gaat nog verder in zijn uitspraak: “Er ist der missionarische Gottesknecht für die Heidenvölker”. Christian Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchen 1985, 141.

183. Vgl. Käsemann n.a.v. Rom 1: “Wie Pls selber sind die Christen in Rom von Jesus Christus berufen, nämlich aus der heidnischen Welt herausgerufen, um nunmehr dem einzigen Kurios zu gehören”. Ernst Käsemann, *An die Römer*, HZNT Bd 8a, Tübingen 1974, 13.

184. Uitzondering daarop vormen slechts de drie citaten uit de LXX: Rom. 9,7; 1 Kor. 15,9 en 10,27 waar *kaleo* de betekenis van “noemen” heeft.

cus voor ‘tot geloof komen’ of “für Vermittlung und Empfang des in Jesus Christus manifest gewordenen Heils” gesproken moet worden.¹⁸⁵

Het werkwoord *kaleo*, steeds in de zin van roepen dat van God uitgaat, komt bij Paulus 29 maal voor. Typisch voor de brieven is daarnaast het gebruik van de daarvan afgeleide substantief-vormen: *klèsis* (roeping), 8 maal en *klètoi* (geroepen), 11 maal.¹⁸⁶ De eenduidig theocentrische betekenis waarin Paulus de uitdrukking roepen gebruikt leidt er toe dat het werkwoord *kaleo* ook zonder verdere toevoeging, *absoluut*, gebruikt kan worden. We vinden dit absolute gebruik op verschillende plaatsen in de brieven van Paulus: Rom. 8,30; 9,12; 9,24 (deze twee laatste teksten in verband met Israël); 1 Kor. 7,17; Gal. 1,15 (hier betrokken op zijn eigen roeping); 5,8; 1 Tess. 5,24 en evenzeer in de pastorale brieven.¹⁸⁷

Een klassieke tekst in dit verband is *Romeinen 8,28-30* waar in een hymnisch gedeelte, waarschijnlijk een onderdeel van de doopliturgie (Käsemann, Stuhlmacher), de aangesprokenen het weten in herinnering gebracht wordt “dat God alle dingen doet meewerken ten goede voor hen die God liefhebben”, dat zijn zij “die volgens zijn voornemen *geroepen* (*klètoi*) zijn”. Van deze geroepen wordt nu gezegd dat God ze tevoren gekend heeft, dat hij ze bestemd heeft tot gelijkvormigheid aan het beeld van zijn Zoon, om daarmee broeders te zijn van hem als de eerstgeborene. Daartoe heeft hij deze tevoren bestemden *geroepen* en gerechtvaardigd en verheerlijkt (vs 30).

In deze tekst, die in zeker opzicht “die Summe der paulinischen Berufungsaussagen”¹⁸⁸ weergeeft, staat het absoluut gebruikte ‘*kaleo*’ dat hier drie keer voorkomt duidelijk onder het voorteken van de bestemming:¹⁸⁹ gelijkvormig te worden aan het beeld van Jezus Christus. Het geroepen worden opent de weg naar het heil, het volle leven met God, het kan echter niet als een verworvenheid beschouwd worden, maar het voltrekt zich in de opdracht.

Tevens geven het “tevoren kennen” en “tevoren bestemmen” alsook het “voornemen” van God hier duidelijk het *verkiezende* karakter van de roeping aan. Het roepen Gods gebeurt niet in het luchtledig, het is steeds geadresseerd: hier zijn het “degenen die God liefhebben”, zij zijn “tevoren bestemd” omdat roep van God en antwoord van de mens hier in harmonie zijn. Het gaat hier om een doorgaand gebeuren in de tijd dat verankerd ligt in het hart van God. Met de opeenvolgend genoemde handelingen: roepen, rechtvaardigen, verheerlijken wordt niet een chro-

185. Vgl. *TRE* V, 686. Reeds het ‘breder’ gebruik van de uitdrukking ‘roepen’ bij Paulus met betrekking tot Israël: “want de genadegaven (*charismata*) en de roeping van God zijn onberouwelijk” (Rom. 11,29) spreekt hier tegen. Vgl. ook Rom. 9,12 en 24 en het geroepen zijn van Abraham in Hebr. 11,8.

186. *BLNT*, 88-90. Vgl. *EWNT* II, 592.

187. Het werkwoord komt ook voor in verbinding met het substantief *klèsis*, zo in Ef. 4,1; 2 Tim. 1,9. Verder in de Petrusbrieven: 1 Petr. 1,5; 2 Petr. 1,3. Ook in deze absoluut gebruikte vorm maakt de context van de paraklese toch ook vaak het “waartoe” van het geroepen zijn duidelijk: in Ef. 4,1 (vgl. 4,4) is dat de eenheid, in 1 Petr. 1,5: de heilige wandel, in 2 Tim. 1,9: “om voor het evangelie te lijden”.

188. Zo J. Eckert in *EWNT* II, 597.

189. Käsemann spreekt ten aanzien van deze finale zin van een “Verständnischlüssel”. Käsemann, *An die Römer*, 236.

nologisch gebeuren opgeroepen, die tot een ‘*ordo salutis*’ zou kunnen verleiden, maar veelmeer de “veelkleurige rijkdom” van Gods handelen eerst aan Jezus (vs 29) en dan ook aan zijn volgelingen (vgl. Hebr. 2,11).

de variëteit van het appèl in de brieven

Dat het roepen Gods in de brieven niet fungeert als slechts een ‘technische term’ voor de oproep tot geloof, maar in deze teksten in een veel *breder* verband fungeert, komt nog duidelijker naar voren in de vele woorden waarin de opdracht, het ‘waartoe’ van de roep, nader *gekwalficeerd* wordt.

Een indruk daarvan geeft de volgende opsomming:

- tot gemeenschap met zijn zoon Jezus Christus (1 Kor. 1,9)
- tot vrede (1 Kor. 7,15; Kol. 3,15)
- in de ene hoop uwer roeping (Ef. 4,4)
- om vrij te zijn (Gal. 5,13)
- in één lichaam (Kol. 3,15)
- tot het eeuwige leven (1 Tim. 6,12)
- tot Gods koninkrijk en heerlijkheid (1 Tess. 2,12)
- niet tot onreinheid maar in heiliging (1 Tess. 4,7)
- tot het verkrijgen van de heerlijkheid van onze Heer Jezus Christus (2 Tess. 2,14)
- tot het ontvangen van de belofte van de eeuwige erfenis (Hebr. 9,15)
- uit de duisternis tot Gods wonderbaar licht (1 Petr. 2,9)
- tot lijden (1 Petr. 2,21)
- tot het beërven van de zegen (1 Petr. 3,9)
- in Christus geroepen tot zijn eeuwige heerlijkheid (1 Petr. 5,10)¹⁹⁰

Hier is sprake van een grote *verscheidenheid* van ‘roepen tot’, die niet willekeurig geformuleerd wordt, maar geheel in overeenstemming is met de aan juist *deze* gemeente gerichte paraklese en zo afhankelijk blijkt te zijn van de *situatie* waarin de auteur en de aangesprokenen zich bevinden.

Zo wordt de gemeente van *Corinthe* met het oog op de vele partijen in haar midden (is Christus gedeeld? 1,13) aangesproken op haar geroepen zijn tot gemeenschap met Jezus Christus. Daar waar in de gemeente huwelijken met niet-gelovigen onder spanning staan: tot vrede heeft God u geroepen (7,15). De oproep: tot de vrede van Christus in één lichaam (3,15) geldt evenzeer de gemeente van *Colosse* die zich laat verleiden door allerlei voorschriften (3,16-23). Nog hartstochtelijker klinkt in dit verband de oproep tot de *Galaten*, die immers in (of tot¹⁹¹) de genade van Christus geroepen zijn (Gal. 1,6) en dreigen terug te vallen in wetticisme: gij zijt geroepen om vrij te zijn! (5,13)

Heel concreet is ook de oproep van Paulus aan de gemeente van *Tessalonica* om zich niet uit te leven in “hartstochtelijke begeerten” waardoor de naaste

190. Nestle-Aland, *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin/New York 1987³, s.v. *kaleo*, 976.

191. Daarbij kan ‘en’ evenals in 1 Tess. 4,7 en Kol 3,15 finaal opgevat worden. *EWNT* II, 598-599.

bedrogen wordt: “God heeft ons niet geroepen tot onreinheid maar in heiliging” (1 Tess. 4,7).

Een geheel andere situatie treffen we enkele decennien later aan in de *1e brief van Petrus* aan de “vreemdelingen in de verstrooiing”, de gemeenten die niet meer als een joodse secte beschouwd worden maar apart als “*christianoï*” (4,16) herkenbaar.¹⁹² Hun discriminering die de vervolging aankondigt roept de vraag naar de betekenis van het *lijden* op, die het doorlopend thema van de brief vormt. Hun lijden als christen is reden tot vreugde want het is gemeenschap met het lijden van Christus (4,12-16).

Aan deze disparate gemeenten wordt gezegd dat ze tot dit lijden geroepen zijn – vgl. het nadrukkelijke ‘*en touto*’, – om daarmee het ‘voorbeeld’ van Christus te volgen “opdat gij in zijn voetstappen zoudt treden” (2,21).¹⁹³ Deze kerntekst wordt in deze pastorale brief omgeven door nog drie andere uitspraken die het doel van hun geroepen zijn formuleren: uit de duisternis tot zijn wonderbaar licht (2,9), tot zegenen, om zegen te beërven (3,9), door de God van alle genade (...) geroepen tot zijn eeuwige heerlijkheid (5,10).

Met deze laatste uitdrukkingen als ook met het eerder genoemde roepen “tot Gods Koninkrijk en heerlijkheid”, “tot het eeuwige leven”, “tot het ontvangen van de belofte der eeuwige erfenis” wordt in eschatologische bewoordingen het uiteindelijk alle roepen van God kenmerkende ‘*heilskarakter*’ aangegeven. Het veelkleurige roepen van God dient het heil, het heel-zijn, de volle ontplooiing van de mens in gemeenschap met God.

In de geschiedenis van de uitleg heeft veelal juist dit *eschatologische* element als ‘*roeping tot heil*’ alle nadruk gekregen. Dit werd in verband gebracht met de vraag naar het wel of niet verkrijgen van het ‘eeuwige heil’. Van de ‘heilsweg’ die op de wijze van een *ordo salutis* afgelegd moest worden vormde de roep van God, als voorwaarde, slechts een eerste stap.

Echter het bijeenbrengen van de variëteit van het ‘waartoe’ in het roepen van God in de Schriften onder de ene noemer van ‘roeping tot (eeuwig) heil’ heeft het zicht op het actuele en contingente karakter van dit roepen verduisterd.¹⁹⁴ Opmerkelijk is in dit verband dat in de traditie veelgebruikte uitdrukkingen als ‘roeping tot heil’ en ‘roeping tot geloof’ als zodanig in het Nieuwe Testament niet voorkomen. De voorstelling van het roepen van God in de brieven is niet algemeen, maar *concreet* en *doelgericht*.

Wat echter in de grote variëteit van de verschillende vormen als gemeenschappelijk naar voren komt, is dat elk van deze appèls op de één of andere wijze in

192. Vgl. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* II, Göttingen 1976, 492.

193. Vgl. Goppelt, *Ibid.*, 505-506.

194. Het betreft hier een denkwijze die tot in onze tijd doorwerkt. Zo in *TRE*, art. Berufung in het exegetische gedeelte, Falk Wagner: “Inhalt und Ziel der Berufung bestehen in der Vermittlung des christlichen Heils”. De vele andere uitspraken met betrekking tot het roepen Gods in de brieven van het Nieuwe Testament dienen slechts om het met *de* roeping reeds gegeven “Heilsgut” te kwalificeren. Het ethische handelen is dan ook “allein Folge des in Jesus Christus begründeten Heilshandeln Gottes, so dass die Berufung zum Heil nicht einseitig vom ethischen Handeln der Christen abhängig gemacht werden kann”. *TRE*, 687.

verband met Christus gebracht wordt, waarmee elke concrete opdracht in het teken staat van de roep “tot gemeenschap met zijn zoon Jezus Christus” (1 Kor. 1,9). Het is het zoeken van de heilzame daadwerkelijke gemeenschap met Christus die in het Nieuwe Testament het menselijke antwoord op het actuele roepen van God vormt.

ho kaloon – de roeper

Dat dit actuele roepen van God niet slechts een incidenteel maar ook een doorgaand karakter heeft komt sterk naar voren in de bij Paulus, maar ook in de vervolgbrieven voorkomende, opvallende aanduiding voor God als ‘*degene die roept*’ of ‘*de roeper*’. Het feit dat deze participiumvorm van het werkwoord – *ho kaloon* of *ho kalesas*, – als *substantief* gebruikt, zonder verdere toevoeging “God” betekent, geeft aan hoezeer het roepen als kenmerkend gezien wordt voor Gods handelen aan mens en wereld.¹⁹⁵

Zowel de indicatief- als de aoristusvorm laten het actuele doorgaande karakter van het roepen uitkomen. De uitdrukking “de roepende” (‘*degene die roept*’ of ‘*die telkens weer roept*’), wordt hier steeds absoluut gebruikt zonder enige toevoeging ten aanzien van het ‘waartoe’ of ‘waar vandaan’. Vanuit de context is blijkbaar direct duidelijk wie de roeper is en waartoe geroepen wordt.

Aparte vermelding dient hier het veel geciteerde woord uit *Romeinen 4,17* waar als bijstelling van de God van Abraham wordt gezegd: “*die de doden levend maakt en het niet-zijnde tot aanzijn roept*”. Hier worden twee participiumvormen parallel aan elkaar gebruikt als kenmerkende aanduiding voor God: *zooiopoioon (-ountos)*: die-levend-maakt en *kaloon (-ountos)*: die-roept.¹⁹⁶ Het alomvattende scheppende en levendmakende karakter van het handelen Gods, waarbij het niet zijnde tot zijnde wordt geroepen en de doden tot levenden gemaakt, komt hier duidelijk naar voren. Käsemann legt er in zijn commentaar de nadruk op dat deze beide participia die God in zijn handelen aanduiden, niet gebruikt worden in de zin van een algemeen geldige uitspraak, maar in de betekenis van een *voortgaand gebeuren*.¹⁹⁷ God als de levendmakende roeper of de roepende schepper.

Hetzelfde actuele karakter van het roepen van God treffen we ook aan in de bekende woorden uit 1 Tess. 5,23: “Die u roept is getrouw (*pistos ho kaloon humas*,

195. Deze uitdrukking komt voor als “*ho kaloon*” (part.praes.), Rom. 4,17; Rom. 9,12; Gal. 5,8; 1 Tess. 2,12; 1 Tess. 5,24 en als “*ho kalesas*” (part.aor.) Gal. 1,6; 2 Tim. 1,9; 1 Petr. 1,15; 1 Petr. 2,9; 2 Petr. 1,3. Vgl. Nestle-Aland, *Konkordanz*, 975-976. Vgl. Coenen in: *Begriffslexikon*, 90. De vertaling *de roeper* of *de roepende* is strikt genomen slechts mogelijk in die teksten waarin geen object van het roepen wordt genoemd (Rom. 9,12). In de andere gevallen wordt de partic. vorm weergegeven met “*degene die roept*” (o.a. Rom. 4,17; Gal. 5,8).

196. Stuhlmacher merkt op dat “beide Gottesprädikationen” reeds in de joodse geloofstraditie voorkomen. Vgl. syr Baruch: “Durch ein Wort rufst du ins Leben was nicht da ist” en in de tweede bede van het Achttien-gebed: “Gepriesen seist du Herr, der die Toten lebendig macht!”. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, 70.

197. Käsemann, *An die Römer*, 115. Ten aanzien van “hoos onta” kritiseert hij de vertaling: het niet-zijnde wordt geroepen als was het (een) zijnde (Billerbeck, Zahn) en pleit vanuit het verband voor een *consecutieve* uitleg: zodat het is, of “om te zijn” (overigens met Lietzmann, H.W. Schmidt e.a.). Een argument daarvoor vormt ook een vergelijkbare uitspraak uit Philo, *Spec.leg* IV 187: ta gar mè onta ekalesen eis to einai. *TWNT*, III, (K.L. Schmidt) 491. Vgl. ook Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, *EKK* VI,1, Neukirchen 1987², 275.

hos kai poièsei), hij zal het ook doen”. De tekst staat als een aanmoediging temidden van een aantal oproepen tot gebed, tot blijdschap, tot een liefdevolle onderlinge omgang in de gemeente: degene die u daartoe roept is trouw, hij zal het ook volbrengen.¹⁹⁸

hoi klètoi – de geroepen

Het verbaal-adjectief ‘*klètos*’ krijgt bij Paulus – en in de van hem afhankelijke geschriften – een geheel eigen invulling daar waar het als *substantief* gebruikt wordt. Het is hier een aanduiding voor degenen die aan het roepen van God gehoor gegeven hebben en tot de gemeente zijn toegetreden. De uitdrukking herinnert aan het in de Evangelieën met name in de vele gelijkenissen van Jezus ook zelfstandig gebruikte adjectief *keklèmenoi* – geroepen, in de betekenis van ‘gasten’, ‘aan de maaltijd genodigden’.¹⁹⁹

De benaming *klètoi* wordt in de brieven vooral aangetroffen in het adres. Zo is de brief aan de *Romeinen* in feite gericht aan: “gij (...), geroepen van Jezus Christus – aan alle geliefden Gods, geroepen heiligen,²⁰⁰ die te Rome zijn (...)” (1,6-7). Daarbij gaat de brief uit van “Paulus (...) een geroepen apostel, *klètos apostolos* (1,1).²⁰¹ Zij “die God liefhebben” worden gelijk gesteld met hen die naar Gods voornemen “geroepen” zijn (vgl. 8,28).

Ook de eerste brief aan de *Korinthiers* begint met de zelfvoorstelling: Paulus, *klètos apostolos* en is gericht aan de ‘*ekklèsia tou theou*’ in Corinthe, geheiligden in Christus Jezus: *klètois hagiois*, geroepen heiligen of heilige geroepen (1,1-2). Een duidelijk zelfstandig gebruik van het woord ‘*klètos*’ wordt ook aangetroffen in het vervolg van het eerste hoofdstuk (1,24) waar het onder Joden en Grieken ‘de geroepen’ (*hoi klètoi*) zijn die de gekruisigde Christus herkennen als “de kracht Gods en de wijsheid Gods”. De *klètoi* worden hier tot een eigen categorie die de onderscheiding tussen Joden en Grieken doorbreekt. Vgl. Gal. 3,28.

De brief van “*Judas*, een dienstknecht van Jezus Christus en een broeder van Jakobus” is gericht “aan de geroepen (*klètoi*), die in God de Vader geliefd en voor Jezus Christus bewaard zijn”.

Als degenen die samen met het Lam zullen overwinnen worden in het boek van de *Openbaring van Johannes* genoemd: “degenen die met hem zijn, de geroepen en uitverkorenen en gelovigen”, *hoi met’ autou klètoi kai ekletoi kai pistoi* (Op. 17,14).

198. De verbinding van roepen en trouw wordt ook aangetroffen in 1 Kor. 1,9: God is getrouw door wie gij geroepen zijt (...). Vgl. ook: 2 Tim. 1,9 waar *kalesantos* parallel staat met *soosantos*, die ons geroepen en gered heeft.

199. *keklèmenoi* in de zin van ‘geroepen’ komt in de brieven nog voor in Hebr. 9,15 en als “genodigde” in Op. 19,9.

200. *klètoi hagioi*. Daar *hagios* hier evenzeer als predicaat kan worden opgevat is ook de vertaling “heilige geroepen” mogelijk.

201. *klètos apostolos* – een geroepene die tegelijk ook een gezondene is. Beide woorden hebben oorspronkelijk een passief verbaal-adjectief karakter, zij het dat *apostolos* reeds in de tijd van het Nieuwe Testament veelal als substantief optreedt.

De enige plaats waar *klètoi* in de *Evangelieën* voorkomt is in *Matteüs* 22, 14: “velen zijn geroepen(en) maar weinigen uitverkoren(en)”. De gelijkenis van het grote gastmaal in Lucas (14) heeft hier in een epiloog de kritiek van de gastheer, i.c. de koning, op de gast zonder bruiloftskleed, die met bovenstaande ‘enigmatische’ zin wordt afgesloten. Opvallend is dat het nauwe verband tussen ‘geroepen’ en ‘verko- ren’, dat overall elders in de teksten van het Eerste en Tweede Testament wordt aangetroffen²⁰² hier uiteen gehaald lijkt te worden. Dit onderscheid heeft dan ook een belangrijke rol gespeeld in de later in de traditie opgekomen vragen naar de effectiviteit van het roepen Gods.

Voor de uitleg liggen verschillende wegen open: Met instemming wordt vaak K.L. Schmidt geciteerd die spreekt van een dialectische betekenis: “Viele sind berufen und doch sind nur Wenige berufen” en hetzelfde geldt ten aanzien van het “*aus erwählt sein*”, waarmee deze beide uitdrukkingen dan ook weer dicht bij elkaar komen. De zin van deze tekst is volgens hem: aan te geven dat “*Berufung oder Erwählung kein sicherer Besitz*” is.²⁰³ Enigszins anders Coenen: deze tekst “macht deutlich dass – zum mindesten unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Reaktion – der Kreis der Berufenen und Erwählten nicht ohne weiteres identisch ist”.²⁰⁴

Uit de aan deze tekst voorafgaande gelijkenis kan opgemaakt worden²⁰⁵ dat inderdaad de kring van de ‘geroepen’ – genodigden, tevoren drie keer als *keklèmenoi* aangeduid (vs 3,4 en 8), groter is dan het uiteindelijke aantal gasten aan de maaltijd. De reden voor de vernieuwde uitnodiging wordt in vs 8 gegeven: *hoi de keklèmenoi ouk èsan aksioi* – de genodigden waren het niet waard. De term ‘*aksios*’ in verbinding met *kaleo* als: de roeping of uitnodiging “waardig” zijn en – handelen komt als oproep ook voor in de brieven (Ef. 4,1; 1 Tess. 2,12). Het niet-waard zijn komt uit in het niet-achten van de roep. De “roeping èn verkiezing” moeten dan ook door de betrokkenen in het leven van alle dag “bevestigd worden” (2 Petr. 1,10).²⁰⁶

concluderende opmerkingen t.a.v. het roepen in de brieven

De roep van Jezus vinden we met betrekking tot Paulus ook in het verhaal van Handelingen. In de verschillende versies van het *Damaskusverhaal* bij Lucas is het *Jezus* die vanuit de hemel hem roept tot omkeer en tot apostel voor de volken. Daarentegen is in Paulus’ eerder geschreven, eigen geschriften *God*: ‘*degene die roept*’. Dit geldt ook met betrekking tot zijn eigen roeping, die hij wel als “door

202. Vgl. het hier boven genoemde Op. 17,14 en Rom. 8,30, 2 Petr. 1,10. Vgl. Jes. 41,8-9.

203. *TWNT* III, 496.

204. *BLNT* I, 89.

205. De ‘Traduction Oecuménique de la Bible’ merkt m.i. terecht op: “Quant au vs 14 il s’applique mieux, comme conclusion, aux vv 1-10 qu’aux vv 11-13”. *Traduction Oecuménique de la Bible*, éd. du Cerf, Paris 1988, 2361.

206. Dit zou erop kunnen wijzen dat verkiezing, eerder dan een van-eeuwigheid-bepaald-zijn aan te duiden, vooral te maken heeft met het antwoord van de geroepene: met de wijze van omgaan met de roep. Vgl. E. Neuhäusler in *LThK* I, 282: “Der Gerufene wird, wenn er dem Ruf gehorcht, zum ‘Auserwählten’”. Hetgeen anderzijds niet betekent dat het ‘voornemen Gods’ afhankelijk wordt van menselijke instemming. Verkiezing zou een woord kunnen zijn voor de harmonie tussen die beiden.

Christus”, of als een “openbaren”, of “verschijnen”, Gal. 1,15; 1 Kor. 15,8, van Christus beschrijft, maar waarin de roep van God uitgaat.

Vanuit zijn eigen roepingservaring beschrijft hij ook het tot de gemeente van Christus komen als een ‘geroepen worden’. Hij benadrukt daarmee het *antwoord-karakter* van het gelovig zijn: Zij die God liefhebben zijn dezelfde als “die daartoe geroepen zijn” (Rom. 8).

De aanduiding van gelovigen als *geroepen* wijst enerzijds op een gebeuren dat mensen achter zich hebben, anderzijds wijzen de vele concretisering daarvan in de brieven op het *actuele* en *doorgaande* karakter daarvan. Daarmee is het door God geroepen worden een het leven *begeleidend gebeuren*, dat zijn plaats heeft in de samenhang van de gemeente.

Het *waartoe* van het geroepen zijn krijgt vorm in het dagelijkse antwoord op het steeds weer wisselende appèl van degene die roept. Het kan samengevat worden in de woorden van 1 Kor. 1,9: “tot gemeenschap met Christus zijn Zoon”.²⁰⁷ Het antwoord op de doorgaande roep van God is het uit zijn op deelhebben aan het leven van Jezus Christus, die als de gehoorzame Zoon op unieke wijze de roep van God gestalte geeft.

Dat de actuele roep van God ook naar een *toekomst* verwijst wordt aangegeven in meerdere eschatologische uitspraken als: “geroepen tot Gods koninkrijk en heerlijkheid” (1 Tess. 2,12). In deze formuleringen wordt het geschenk-karakter, dat alle roepen Gods kenmerkt, onverhuld zichtbaar als een ‘*roep tot leven*’.

Aan nog twee andere uitdrukkingen ‘*ekklèsia*’ en ‘*parakaleo*’, die in het Nieuwe Testament een belangrijke plaats hebben en evenzeer met het werkwoord *kaleo* verbonden zijn, wordt bijzondere aandacht gegeven in het kader van het ecclesiologisch gedeelte van het laatste hoofdstuk.

Samenvattende conclusie t.a.v. het Nieuwe Testament

De openingsverhalen van het Nieuwe Testament confronteren de lezer met de profetische gestalte van *Jezus van Nazareth* die als een *door God geroepene*, ook zelf in volmacht mensen *tot zich roept*. Het universele karakter van het appèl van Jezus staat in de context van het komende koninkrijk van God. Zijn roep geldt met name de kring van *leerlingen*, uitgenodigd om hem op zijn weg van dood en opstanding te begeleiden en zich daarmee voor te bereiden op het “getuige-zijn”.

Het is vooral in zijn leren in de vorm van *gelijkenissen* dat het *verwijzende* karakter van dit tot-zich-roepen uitkomt: in deze leer verhalen is God de roeper en Jezus de interpreter van het roepen Gods.

Zowel in deze verhalen als in zijn onderricht en optreden wordt het roepen van God door Jezus *inhoudelijk* bepaald als in ’t bijzonder gericht tot de mensen als ‘buitenstaanders’: tot de armen en belaste, de weduwen en de kinderen, de tollenaars en de zondaars. Van hen verwacht hij dat zij horen en gehoor geven, omkeren

207. Van hieruit is mogelijk ook het ‘tot-zich-roepen’ van Jezus in de Evangelieën verklaarbaar.

tot een nieuwe weg. De roep van Jezus is persoonlijk gericht en heeft een, voor ieder verschillend, maar steeds *bevrijdend* karakter.

Evenals de uitdrukking *qr'* in het Eerste Testament heeft ook het gebruik van *kaleo* een sterk *appellerend* karakter dat ook uitkomt in zijn veelvuldige verbinding met vormen van de *imperatief*. Tegelijk veronderstelt het karakter van het roepen de *vrije keuze* van het antwoord van de aangesprokene.

Beheersend voor de doorgaande roep in het Nieuwe Testament is de gestalte van *Paulus*. In zijn opdracht hem verleend door “de God van de vaders om getuige voor Hem te zijn *bij alle mensen* van wat gij gezien en gehoord hebt” (Hand. 22), neemt het appèl van God de vorm aan van de verkondiging van kruis en opstanding van Jezus Christus. Het getuigenis van dit gebeuren breekt door de grenzen van de joodse gemeenschap heen. Voor Paulus en voor de apostelen wordt de roep van God in Christus tastbaar in de vorming van de *gemeente onder de volken*.

Het motief van de oproep wordt bij Paulus niet, zoals in de latere traditie, versmald tot ‘roeping tot geloof’, maar waaiert in de brieven uit in veel vormen van concrete, op de situatie toegespitste, appèls en aanmoedigingen. Daarmee is het ‘heilskarakter’ van de roep van God niet gekarakteriseerd door het antwoord van de eenmalige geloofsbeslissing, maar gegeven in het heilzame appèl als zodanig, dat in de gegeven situatie *de weg tot leven* wijst. Het continue karakter van het appèl wordt gegarandeerd door de belofte van de God die trouw is en die ook *de roeper* wordt genoemd.

HOOFDSTUK II. De roep van de ander bij Levinas

Uit het onderzoek van de Schriften komt het beeld naar voren van een wereld die door ‘roepen en antwoorden’ wordt bijeengehouden: De oorsprong van het roepen ligt bij God, mensen en schepping antwoorden met hun bestaan en nemen de roep over, naar mensen en weer terug naar God. De bijbelse relatie van God, mensen en wereld zou op deze wijze als een relatie van wederzijds roepen gekarakteriseerd kunnen worden. De vraag is nu welke implicaties deze voorstelling heeft voor het denken over het menszijn in relatie tot het omgevende en met name welke consequenties daaraan verbonden zijn voor het denken van de godsrelatie?

Deze vragen kunnen niet alleen vanuit het bijbels onderzoek beantwoord worden, maar vragen tevens om het ernstig nemen van het eigentijdse denken en ervaren. In dit voor ons liggende hoofdstuk gaat het dan ook om de vraag of dit patroon van het bijbelse spreken over God en mensen aansluiting kan vinden bij ervaringen van mensen in onze tijd. Zijn er in het denken van onze eeuw lijnen te ontdekken waarlangs het dynamische karakter van de werkelijkheid als interactieve en inter-subjectieve relatie opnieuw bedacht wordt? Voor het antwoord op deze vraag zoek ik allereerst aansluiting bij het denken van *Emmanuel Levinas*.

1. Het denken van Levinas

Uitgangspunt van Levinas' denken is het verzet tegen het 'totaliteitsdenken' van de westerse geest vanaf Descartes tot en met Heidegger. Levinas bedoelt met deze term¹ in feite tevens de grondbeweging van het hele westerse denken aan te geven, dat uitgaande van de klassieke gedachte van de equivalentie van kennis en zijn, gebiologeerd is door het *bestaan* der dingen in een poging dit bestaan te doorgronden en te beheersen. De nadrukkelijke aandacht voor het 'zijn' van de werkelijkheid riskeert echter ook dit zijn zelf als norm te nemen en de blik af te schermen voor andere ervaringen, die in dit 'denken van de ontologie' geen plaats hebben. Levinas laakt in dit verband wat hij noemt "la vérité du réel" en brengt het gewicht van dit 'pure zijn' in direct verband met het begrip *oorlog*: "la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur". Het is duidelijk dat Levinas hier, aan het begin van zijn hoofdwerk 'Totalité et Infini'², denkt vanuit de recente ervaring van de tweede wereldoorlog waarin hij 'het gezicht' van het totaliteitsdenken of 'het denken van het zijn' meent te herkennen: "La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité, qui domine la philosophie occidentale". Kenmerkend

-
1. Deze terminologie ontleent Levinas aan de joodse denker *Franz Rosenzweig*, bij wie hij "voor het eerst een radicale kritiek op de 'totaliteit' ('Das All' bij Rosenzweig – A.R.) is tegengekomen". Emmanuel Levinas, *Ethisch en Oneindig* (EO), *Gesprekken met Philippe Nemo*, Kampen 1992, 62.
 2. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, éd. Livre de Poche, Paris 1990. (Afkorting in de tekst: TI). Vgl. voor het bovenstaande citaat p.5.

voor het geweld van de oorlog is immers dat het mensen er toe brengt rollen te spelen waarin ze zichzelf niet herkennen, “à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance,(...)” (TI,6).

Levinas' werk kan omschreven worden als een poging om openingen te zoeken in dit monistische zijnsdenken waardoor er ruimte komt voor datgene wat niet reeds tevoren met het denken te omvatten en te beheersen is, maar dat *van buiten af* op de mens toekomt en misschien wel het eigenlijke gezicht van de ware humaniteit bepaalt.

Uit deze enkele inleidende opmerkingen kan reeds opgemaakt worden hoezeer de wijze van filosoferen van Levinas duidelijk en bewust in de tijd verankerd is. Het is hem gelukt het terrein waarop zijn denken zich afspeelt als het ware beeldend voor ogen te stellen. Zijn grote openheid en bescheidenheid in de vele vraaggesprekken over de ontwikkeling van zijn denken, die in verschillende bundels zijn neergelegd, alsook zijn autobiografische notities³ hebben daartoe veel bijgedragen.

biografie

Emmanuel Levinas wordt op 12 januari 1906 (volgens de toenmalige Russische tijdsrekening op 30 december 1905) als kind van joodse ouders geboren in de stad Kovno in Litouwen, dat destijds deel uitmaakte van het Russische Tsarenrijk en tevens een belangrijke joodse bevolkingsgroep met een rijke religieuze en culturele traditie herbergde. De oorlog van 1914 maakte een einde aan het harmonieuze kinderbestaan, waarin het onderricht in de Russische literatuur en de Hebreeuwse bijbel een belangrijk onderdeel van de opvoeding vormt. In dat jaar vertrekt de familie naar Charkhov in de Oekraïne waar Emmanuel het Lyceum bezoekt en – als twaalfjarige – de Russische revolutie meemaakt. In 1920 keert hij terug naar het vertrouwde Kovno, waar hij de middelbare school afmaakt maar ook toenemend de indruk heeft thans buiten het wereldgebeuren, dat zich naar zijn gevoel enerzijds in Rusland en anderzijds in Westeuropa afspeelt, terechtgekomen te zijn.

Voor de universitaire studie valt de keuze op Frankrijk en daarin Straatsburg. Zijn keuze voor de filosofie is naar zijn zeggen vooral beïnvloed door de Russische romanliteratuur, waarin de zingevingsvragen een grote rol spelen, en daaronder met name Dostojewski.⁴ Levinas rekent deze invloeden evenals zijn omgang met de Hebreeuwse bijbel tot de *pre-filosofische ervaringen* die aan zijn filosofie ten grondslag liggen. Door een mede-student, Gabrielle Pfeiffer, attent gemaakt op de “Logische Untersuchungen” van *Husserl*, studeert hij in 1928/1929 in Freiburg im Breisgau, waar hij Husserls colleges volgt en met name – als één van diens belangrijkste leerlingen – *Heidegger* leert kennen. De periode in Straatsburg wordt afgesloten

3. Vgl. het autobiografische *Signature*, in: *Difficile Liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris 1963 en 1976, éd. Livre de Poche 1990, tevens opgenomen als *Handschrift* in Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat, Essays van Emmanuel Levinas*, gekozen en ingeleid door Ad Peperzak, Bilthoven 1975³. Daarnaast uitvoeriger en persoonlijker in gesprekken met François Poirié in: François Poirié, *Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?*, Lyon 1987. Zie ook de biografie van Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion 1994.

4. Vgl. François Poirié, *Emmanuel Levinas*, 69.

met zijn proefschrift (thèse d'université) over de intuïtie-theorie in de fenomenologie van Husserl.

Levinas vertrekt in 1930 naar Parijs en zet zijn studies voort aan de Sorbonne. Kort daarna neemt hij de Franse nationaliteit aan, treedt in de zomer van 1932 in Kovno in het huwelijk met *Raissa Levi*, begaafd pianiste die sindsdien haar muziekstudie voortzet aan het Parijse Conservatorium.

In 1931 komt hij in dienst van de *Alliance Israélite Universelle*, een organisatie opgericht in de 19e eeuw ter bevordering van het onderwijs en de emancipatie van de Joodse gemeenschappen met name in die landen rond de Middellandse Zee waar de Joden geen burgerrecht bezaten. De organisatie omvat in die tijd 115 scholen met in totaal ruim 40.000 leerlingen. Hij vervult daar tot 1940 de taak van afwisselend surveillant, enseignant en secrétaire. In deze tijd neemt hij ook deel aan de zaterdagmiddag – bijeenkomsten ten huize van Gabriel Marcel.

Een beslissende ervaring was de opkomst van het nationaal-socialisme in Duitsland.⁵ Frans staatsburger sinds 1930 wordt Levinas, na in 1932 zijn militaire diensplicht vervuld te hebben, in 1939 gemobiliseerd om te dienen als tolk voor Duits en Russisch in het Franse leger. Reeds in het begin van de oorlog in 1940 wordt hij krijgsgevangen gemaakt en naar Duitsland vervoerd en verblijft de rest van de oorlog in een voor joodse krijgsgevangenen ingericht werkkamp in de bossen bij Hannover. Zijn vrouw en dochter worden tijdens de oorlog ondergebracht in een klooster in de buurt van Orleans. Na de oorlog verneemt hij dat zijn ouders en zijn twee jongere broers in Kovno zijn gefusilleerd en dat ook zijn overige familie in Litouwen is omgekomen.

In 1946 wordt Levinas Directeur van de *Ecole Normale Israélite Orientale*, de lerarenopleiding ten behoeve van de eerder genoemde Alliance Israélite Universelle. In deze tijd geeft hij ook regelmatig lezingen op het 'Collège philosophique', bijeenkomsten van een groep jonge filosofen, geleid door Jean Wahl.⁶ Tevens ontmoet hij in deze periode na de oorlog een bijzondere leermeester, *Chouchani*, die hem inwijdt in de geheimen van de talmoeduitleg. Het *Colloque des intellectuels juifs* nodigt hem in 1957 uit tot het geven van een talmoed-commentaar ter gelegenheid van de jaarlijkse vergadering, hetgeen hij vanaf die tijd regelmatig doet. Deze talmoedlessen zijn gebundeld in vier publicaties.⁷

De verschijning in 1961 van '*Totalité et Infini*', waarmee hij in dat jaar het staatsdoctoraat aan de Sorbonne behaalt, vormt tevens de aanleiding tot zijn benoeming, op 55-jarige leeftijd, aan de universiteit van Poitiers die hij in 1967 verwisselt voor die van Paris-Nanterre. Vervolgens doceert hij vanaf 1973 tot aan zijn pensioen in 1976 aan de Sorbonne.

In deze laatste periode verschijnt ook zijn tweede hoofdwerk '*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*' (1974). Zijn leven sindsdien is gevuld met het geven van

5. Van Levinas' preoccupatie met de politieke ontwikkeling in Duitsland getuigt een artikel uit 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*, onlangs opnieuw uitgegeven met een uitvoerige toelichting van Miguel Abensour, Paris 1997.

6. Deze lezingen zijn gebundeld in *Le Temps et l'Autre* (1948).

7. *Quatre Lectures talmudiques* (1968); *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, (1977); *Au-delà du versèt* 1982) en *A l'heure des nations* (1988).

lezingen en colloquia naar aanleiding van zijn werk, met bijbel-uitleggingen op de sabbat uitgaande van de lezing van de dag en met de publicatie van verschillende bundels, waaronder met name *'De Dieu qui vient à l'idée'* (1982). Emmanuel Levinas overlijdt op 26 december 1995 te Parijs. De herdenkingsrede op de begraafplaats wordt uitgesproken door zijn vriend Jacques Derrida.⁸

Fenomenologie

Levinas' denken zet in met bewondering voor het fenomenologische denken van Husserl. De these waarmee hij zijn studie in Straatsburg afsluit met als thema 'de intuïtie bij Husserl'⁹ legt daarvan getuigenis af, ook al formuleert hij met name aan het eind ook reeds zijn fundamentele kritiek¹⁰ waarin zich het program van zijn eigen filosofie aankondigt. Het is met name de fenomenologische methode die hij ontleent aan het onderwijs van Husserl en die hij naar zijn zeggen nooit verlaten heeft.¹¹

*Husserl*¹² tracht het objectiverende denken te boven te komen door het bewustzijn niet als geïsoleerd te denken maar als altijd reeds *intentioneel* op het object gericht. Zijn denken is erop uit met het bewustzijn door te dringen tot de dingen zelf en niet genoeg te nemen met de eerste spontane waarneming. Het object is niet eenduidig, tot zijn wezen behoren ook de telkens wisselende indrukken die het maakt naar gelang de positie van het bewustzijn. Zo kan er gesproken worden van een *correlatie* tussen het object en het bewustzijn, waarbij het object als het ware meewerkt aan zijn gekend worden. Deze correlatie speelt zich echter geheel binnen het bewustzijn af. De veelheid van verschijningen van het object vormt een eigen horizon die de zin ervan uitmaakt. Omdat het aantal van de mogelijke verschijningen echter ongelimiteerd is, kan er anderzijds nooit echte zekerheid zijn ten aanzien van de werkelijkheid van het object.

Het is vooral deze methode van de intentionele analyse, de "recherche du concret", die Levinas aanspreekt en waarin hij met name "l'idée du débordement

8. Deze toespraak uitgesproken op 27 december 1995, is onder de titel *Adieu* als eerste artikel opgenomen in: Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Ed. Galilée, Paris 1997.

9. E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Thèse pour le doctorat d'Université, Paris 1930.

10. "Il est bien vrai(...) que la réduction phénoménologique (...) ne nous découvre pas la vie concrète(...). La vie concrète n'est pas la vie solipsiste d'une conscience enfermée sur elle-même. (...) Dans l'idée même d'être concret est contenue l'idée d'un monde intersubjectif. (...) La réduction sur l'ego, la réduction égologique, ne peut donc être qu'un premier pas vers la phénoménologie. Il faut aussi découvrir les 'autres', le monde intersubjectif". Emmanuel Levinas, *L'intuition*, 214-215.

11. De doorgaande bezinning op het werk van Husserl vindt zijn weergave in de in 1949 gepubliceerde bundel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, en met name in de uitgave van 1967 waarin nog vier sindsdien geschreven artikelen over Husserl als 'Commentaires nouveaux' zijn toegevoegd en een aantal belangrijke essays onder de benaming 'Raccourcis'. Tot in zijn latere werk toe maakt Levinas om zijn eigen gedachtegang te definiëren gebruik van de taal en het begrippenmateriaal van Husserl, zo in een lezing gehouden in 1979, Notes sur le sens, in: *De Dieu qui vient à l'idée (DQVI)*, Paris 1982, 240-243.

12. Met betrekking tot Husserl heb ik, naast referenties bij Levinas, met name geraadpleegd de betreffende passages in Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, A historical introduction*, The Hague 1982³; Th. de Boer, *Van Brentano tot Levinas, Studies over de fenomenologie*, Amsterdam 1989; Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique, Une histoire de la philosophie*, Paris (1982), 1993.

de la pensée objectivante” als een bouwsteen voor zijn eigen gedachtegang ziet.¹³ Het is echter ook duidelijk dat Levinas inhoudelijk niet met Husserl kan meegaan. Dat de zingeving bij Husserl uiteindelijk een zaak is van het schouwende bewustzijn, waardoor er geen plaats is voor een aan het bewustzijn transcenderend zijn dan in het bewustzijn zelf, maakt Husserls fenomenologie in de ogen van Levinas toch tot een waardig vertegenwoordiger van het westerse idealistische denken: “L’idéalisme de Husserl essaie de définir le sujet en tant qu’origine, en tant que lieu où toute chose répond d’elle-même. Le sujet est (...) indubitable parce qu’il répond toujours de lui-même et à lui-même.(...) Rien ne peut *entrer* en lui, tout vient de lui!” (DE 47) – een denkwijze waar Levinas steeds duidelijker afstand van neemt.

Hetgeen Levinas verwijt aan dit westerse denken is dat het kennen louter de aan het bewustzijn verschijnende fenomenen betreft waardoor niet-verschijnende fenomenen als ‘transcendentie’ en ‘*altérité*’ geen plaats in het denken kunnen krijgen.

Bij Heidegger lijkt dit egologische denken doorbroken te worden. Uitgangspunt bij hem is niet de vraag naar het bewustzijn maar veel meer de vraag naar het zijn zelf. Heidegger komt ertoe onderscheid te maken tussen datgene waarvan gezegd wordt dat het ‘is’ (het zijnde) en ‘het zijn’ waaraan deze zijnden deel hebben, een onderscheid dat hij de ‘ontologische differentie’ noemt. Omdat ook het menszijn, zij het als een bijzondere vorm ervan, namelijk als ‘Dasein’, dat de vraag naar het zijn stelt, evenzeer tot de zijnden behoort, kan het menselijk bewustzijn niet meer de funderende en dirigerende rol spelen die het in het idealistische denken lange tijd heeft ingenomen: als ook een zijnde is het ondergeschikt aan het zijn.

Het er-zijn van de mens is dan ook een in-de-wereld-zijn. Zijn kennen heeft als uitgangspunt het dagelijkse leven en bestaat in een nauwkeurig luisteren naar wat er gebeurt in de omgang met de dingen. In tegenstelling tot Husserl ontsluit zich de eigenlijke werkelijkheid bij hem niet in het objectiverende waarnemen waarbij de dingen ‘Vorhanden’ zijn, maar in het daarvóór liggende ‘naïeve’ stadium van de “Zuhandenheit”, in het geheel van hun functioneren ten opzichte van de andere zijnden. Een bekend en duidelijk voorbeeld in ‘*Sein und Zeit*’ is de hamer, die eerder en beter gekend wordt in de handeling van het hameren zelf dan in de beschouwing van het voorwerp.¹⁴ In zijn fenomenologische beschouwingen geeft Heidegger voorrang aan de pré-reflexieve vorm van kennis van de werkelijkheid, waarvan hij het reflexieve denken afhankelijk ziet. Ook op deze wijze doorbreekt Heidegger de prioriteit van het thematiserende kennen.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat Levinas in zijn werk vele malen zijn bewondering uitspreekt voor Heidegger en diens ‘*Sein und Zeit*’ als “één van de mooiste boeken uit de filosofie” (EO 36) beschouwt. Het gaat daarbij echter steeds

13. Emmanuel Levinas, *TI*, éd. Poche, 14. Veldhuis merkt op hoe de wijze waarop Levinas aansluiting zoekt bij Husserl “typerend is voor de wijze waarop hij bij andere denkers zoekt naar steunpunten, hoe klein ook, voor zijn eigen denkbeelden”. Henri Veldhuis, *Geen begrip voor de ander, de kritiek van Emmanuel Levinas op de westerse filosofie, in het bijzonder op het denken van Husserl en Heidegger*, Utrecht 1990, 66, Vgl. ook 151.

14. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953⁷, 68-72.

om de bovengenoemde aspecten in ‘Sein und Zeit’ met name de zijns-differentie en “zijn geniale toepassing van de fenomenologische analyse” (Poirié 76), terwijl Heideggers gedachte van ‘Das Sein’ als de alomvattende horizon van de werkelijkheid, vanaf het begin onder sterke kritiek staat.

Levinas' eigen weg

Dit laatste wordt reeds zichtbaar in het vroege artikel ‘*De l'évasion*’ (1935)¹⁵, waarin Levinas voor het eerst een indruk geeft van zijn visie op het zijn. Het kwaad bestaat niet zoals bij Heidegger in de eindigheid van het zijn, maar veelmeer in het zijn zelf. Er is niet een tekort aan zijn maar eerder een teveel: “Il apparait qu’à la base du besoin il n’y a pas une manque d’être, mais au contraire une plénitude. Le besoin n’est pas dirigé vers l’accomplissement total de l’être limité, vers la satisfaction, mais vers la délivrance et l’évasion” (93). Het gaat er om een uitweg te vinden van onder het gewicht van het vanzelfsprekende, alomvattende zijn vandaan. Dat deze beschrijving niet losstaat van de actualiteit van die dagen klinkt door op de laatste bladzij: “Toute civilisation qui *accepte l’être* (ital.A.R.), le désespoir tragique qu’il comporte et les crimes qu’il justifie, mérite le nom de barbare” (98).¹⁶

Deze zo geheel andere visie op het zijn wordt verder uitgewerkt in ‘*De l’existence à l’existant*’ (1947),¹⁷ waarvan de titel reeds het program weergeeft: het gaat om een beweging vanuit ‘het zijn’ naar ‘de/het zijnde’. In de inleiding geeft Levinas aan dat hij eerst tracht de ‘idee van het zijn’ te beschrijven in zijn onpersoonlijkheid om vervolgens de plaats aan te geven, vanwaar uit het onpersoonlijke zijn door ‘hypostase’ een subject, een zijnde te voorschijn komt (EE 18). Sprekend over de “ontologie contemporaine, qui a permis de renouveler la *problématique* philosophique”, erkent hij de inspiratie van de oorspronkelijke vraagstelling bij Heidegger. Zijn gedachten zijn echter ook geleid door “un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie”, tevens ervan overtuigd dat hij in de uitweg die hij zoekt niet achter Heidegger terug kan gaan (EE 19).

Reeds in de eerste regels van het voorwoord van de oorspronkelijke uitgave geeft Levinas aan, dat de hier voorkomende thema’s: de vraag naar het goede, de tijd en de relatie met de Ander, geleid worden door de platoonse formule die “het Goede plaatst aan de andere kant van het zijn” (EE,9). Het is deze ‘opening in het zijn’ bij Plato, die hem tot de gedachte brengt dat de mens op weg naar het Goede *de grenzen van het ‘alomvattende zijn’* moet doorbreken, terwijl anderzijds de pré-filosofische indrukken van zowel de leefwereld van Dostojewskis romans als het bijbelse denken hem de filosofische vraag naar het *tegenover van de andere mens* als onontkoombare en onafleidbare werkelijkheid doen stellen.

15. Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, introduit et annoté par Jacques Rolland, Paris 1982.

16. Het bewustzijn dat hij daarmee een nieuwe weg inslaat blijkt uit de laatste zin van dit artikel: “Il s’agit de sortir de l’être pour une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes”. Levinas, *Evasion*, 99.

17. Emmanuel Levinas, *De l’existence à l’existant*, Paris 1947, (afk. in de tekst: EE).

Het 'zijn' is een grondnotie in het denken van Levinas. Hij sluit daarin aan bij Heidegger die 'het zijn' als beweging onderscheidt van het bestaande. Echter, is bij Heidegger het zijn een positief begrip, datgene waar alle werkelijkheid naartoe streeft – Levinas kan het zijn alleen maar opvatten als het anonieme "er is". Als alle werkelijkheid wordt weggedacht: wat dan overblijft is het onpersoonlijke, neutrale zijn, een anoniem gebeuren: "quelque chose se passe", (...) "murmure au fond du néant lui-même", waarvoor Levinas de term *il y a* kiest (EE 93-94).

Met verschillende ervaringsbeelden roept Levinas deze notie op. Het is een gebeuren vergelijkbaar met de *nacht* en erfahrbaar in de slapeloosheid, een overgeleverd-zijn aan het zijn als een steeds aanwezige bedreiging, "une monotone présence qui nous étouffe dans l'insomnie" (EE 98). Het *il y a* is echter niet in de duisternis als zodanig, het is evenzeer erfahrbaar op klaarlichte dag: "Telle la ville irréaliste, inventée, que l'on trouve après un voyage fatiguant; les choses et les êtres nous atteignent comme si elles n'étaient plus un monde, nageant dans le chaos de leur existence" (EE 97). Het zich in de buurt van het *il y a* bevinden "c'est l'horreur" (EE 98). Een horreur die doet denken aan het woest en ledig van voor de schepping: "Le monde des formes s'ouvre comme un abîme sans fond. Le cosmos éclate pour laisser béer le chaos, (...) l'*il y a*" (EE 121).

Het bestaan is bij Levinas in zekere zin een doorgaand gevecht met deze chaos. Om te bestaan moet het zijnde zich ontworstelen aan het *il y a*. Het doet dat door zich te poneren: "Par la position dans l'*il y a* anonyme s'affirme un sujet. Affirmation au sens étymologique du terme...": zich plaatsen op vaste grond. "Le sujet (...) s'arrache à la vigilance anonyme de l'*il y a*" (EE 139-140). Levinas kiest hiervoor de term *hypostase*¹⁸ als de overwinning van het subject (l'existant) op het zijn (l'existence). In EE geeft Levinas ook reeds aan dat deze zelfvestiging van het subject in het hier en nu niet afdoende is: "L'engagement dans l'être (...) comporte un poids propre que son évanescence n'allège pas et contre lequel le sujet seul, qui se fait par instant, est impuissant. Le temps et Autrui sont nécessaires à sa libération" (EE 171).

Dit begrip van 'het zijn' doet denken aan de eerder genoemde notie van de *totaliteit*. Inderdaad ziet Levinas het 'totaliteitsdenken' – dat hij soms ook kortweg als 'ontologie' betitelt, namelijk als het denken van en vanuit het zijn – in zekere zin als een terugval in het anonieme zijn, waarvan de oorlog als een gewelddadige anonimisering van het subject een geïntensiverde gestalte vormt.

Vanuit zijn negatieve opvatting over het zijn gaat het Levinas in zijn denken steeds meer en duidelijker om het *anders-dan-zijn* (Autrement-qu'être). Zo ontwikkelt hij een als het ware *perspectivisch* beeld van de poging van de mens die zich losmaakt uit het zijn. Aanvankelijk om als zelfstandig subject te kunnen bestaan,

18. Naar hij zegt vanuit de etymologie van het woord en de overeenstemming met de betekenis van deze term in de filosofiegeschiedenis, die immers aangeeft het overdragen van de handeling, uitgedrukt door een werkwoord op een wezen als substantief. Levinas, EE 141.

dat in het vervolg daarvan, vanuit de ervaring van het totale isolement, zich opnieuw bevrijdt in de ontmoeting met de ander, waarin echter opnieuw een 'gevangen-zijn' wordt ervaren als ook deze relatie tot 'de eigen wereld' begrensd blijkt te zijn. De werkelijke zinsbeleving van de mens vindt pas plaats in de open relatie met degene die mij aankijkt.¹⁹

Het nieuwe van dit thema is de andere blikrichting die hij daarmee geeft aan het westerse filosofische denken.²⁰ Dit denken van het 'anders dan zijn' leidt op het kentheoretische vlak tot een "autrement que savoir".²¹ Levinas breekt met de traditie die vanaf Descartes tot Hegel het bestaan heeft uitgelegd als begrijpen, het denken waarin de andere mens en de dingen worden beoordeeld in termen van het subject en daarmee ontdaan van hun anders-zijn, een denken waarin geen plaats is voor de ander, tenzij in een aan de ontologie toegevoegde ethiek. Levinas keert deze orde radicaal om door te verklaren dat in plaats van de ontologie die tot 'égologie'²² geworden is, de ethiek de 'eerste filosofie' is, een ethiek die, in zijn kenmerkende schrijfrant, 'nog ontologischer dan de ontologie' is.

Het is de on-werkbaarheid van het grijpende 'weten' dat het object tot zichzelf herleidt, die Levinas op veel manieren denonceert: "le savoir est une relation du Même avec l'Autre où l'Autre se réduit au Même et se dépouille de son étrangeté, (...) où l'autre n'est plus autre en tant que tel où il est déjà le propre, déjà *mien*. Il est désormais sans secrets ou ouvert à la recherche, (...) il est immanence."²³ Dit betekent dat tegenover de immanentie van de ander en het andere (immanent ten opzichte van mijn bewustzijn) in de klassieke filosofie, Levinas nadrukkelijk de transcendentie van de/het ander(e) of de Ander stelt, daarmee ook het begrip *transcendent* op nieuwe wijze vullend.

ontwikkelingsgang

Er is in het denken van Levinas een duidelijke ontwikkeling op te merken. Deze bestaat vooral in een radicale uitwerking van de in zijn vroege werk reeds aangegeven thema's. Het is echter ook duidelijk dat op die weg gewichtsverschuivingen plaatsvinden en bepaalde onderzoekswegen onbegaanbaar blijken. Zo zijn er ideeën die in zijn eerste werken een centrale plaats innemen en in zijn latere geschriften nauwelijks ter sprake komen. Dit hangt ook samen met het feit dat hij, zoals hij

19. Zie ook Burggraave wiens boek, *Het gelaat van de bevrijding*, geheel opgebouwd is vanuit het schema van deze drie-voudige bevrijdingsbeweging. Roger Burggraave, *Het gelaat van de bevrijding, Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Lannoo, Tiel 1986.

20. In zijn kritiek op het 'ontologische denken' staat Levinas bepaald niet alleen, maar hij gaat daarin wel een heel eigen weg. Zo verbaast De Boer zich erover dat er bij Levinas geen directe invloeden speurbaar zijn van de levensfilosofie van Dilthey. Theo de Boer, *Langs de gewesten van het zijn, Spiritualiteit van de woestijn*, Zoetermeer 1996, 302.

21. Vgl. de gelijknamige titel van het verslag van een colloque met kenners van het werk van Levinas / o.a. Jean Greisch, Jean-Luc Marion en Jean-François Lyotard gehouden in juni 1986 in Parijs. Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, Ed. Osiris, Paris 1988.

22. Een term ontleend aan het werk van Husserl, die Levinas echter ook zelf op het denken van Husserl toepast. E. Levinas, *Totalité et Infini*, 35.

23. Emmanuel Levinas, *Transcendance et Intelligibilité*, Genève 1984, 12-13.

zegt, “de ontologische taal meer en meer verlaten heeft”.²⁴ Men onderscheidt dan ook veelal tussen de vroege en de late Levinas.²⁵

Eerder echter dan een indeling in verschillende perioden geef ik er hier de voorkeur aan de ontwikkeling in het denken van Levinas in zijn werk te vervolgen langs de constante van de vraag naar *de oorsprong en de identiteit van het subject* ofwel ‘Wat is de mens?’.

We hebben kunnen zien hoe deze vraagstelling, reeds begonnen in *L'évasion* nader wordt uitgewerkt in het reeds genoemde *De l'existence à l'existant*. Vanuit het zijn ontstaat een zijnde, het ‘ik’ op de wijze van de hypostase; in losmaking uit het neutrale zijn poneert het ik zichzelf als in een heroïsche daad die echter niet als een éénmalig gebeuren wordt opgevat, maar als het verwerven van het individuele bestaan een voortdurende waakzaamheid vraagt: in momenten van vermoeidheid (fatigue) en luiheid (paresse) ten aanzien van het bestaan²⁶ ervaart het ik de dreiging van een terugvallen in de zinloze toestand van het ‘er zijn’.

l'altérité – het andere

In *Le temps et l'autre* (TA), een serie lezingen uit 1946-1947,²⁷ vertrekt Levinas op expliciete wijze vanuit de idee van de reductie, de “déstuction imaginaire de toutes choses”(TA 25). Hetgeen dan overblijft is het feit dat ‘er is’, het anonieme zijn. Hierin verschijnt een ‘zijnde’ als subject, dat noodzakelijk “alleen is omdat het één is’ (TA 35). Een subject dat in zijn noodzakelijk “met zichzelf bezig zijn” (sa matérialité) ook in zichzelf besloten blijft. Ook “la raison”, het kennen van de dingen en de mensen, doet het subject niet uit zichzelf treden: “La raison est seule.

24. Vgl. Levinas” voorwoord in de duitse uitgave van “*Totalité et Infini*” (1987), tevens gepubliceerd in: Emmanuel Lévinas, *Entre Nous, Essai sur le Penser-à-L'Autre*, Paris 1991, 249. Een goeddoordachte en verhelderende plaatsbepaling levert het boek van Key door in Levinas’ werk te onderscheiden tussen twee niveaus: tussen dat wat voorafgaat aan het fenomenale (het primaire niveau) en het fenomenale zelf, het leven-in-de-wereld, dat op dat voorafgaande “geënt” is (p. 21-22). Op deze manier lukt het Key om de op het eerste gezicht contradictoire elementen in de ontwikkeling van het denken van Levinas met elkaar te verbinden en Levinas te karakteriseren als “vollediger en systematischer dan menig ander filosoof” (p. 20). Jan Key, *De structuur van Levinas’ denken, In het perspectief van een ontwikkelingsgang*, Kampen 1992. Op weer andere wijze tracht Goud de verschillende accenten in het werk van Levinas te verklaren met Levinas’ begrip van de alternantie van “dire en dédire” als kenmerkend voor de filosofische schrijfwijze van Levinas. Het is echter wel de vraag of daarmee het begrip ‘alternantie’ in de toepassing op verschillende perioden in het denken van Levinas niet teveel wordt ‘uitgerekt’. J.F. Goud, *Levinas en Barth, Een godsdienstwijzgerige en ethische vergelijking*, Amsterdam 1984, 85-86, 90, 106.

25. Enkele recensenten komen tot een indeling in drie perioden: 1. de vroege publicaties inclusief “De l’existence à l’existant” et “Le temps et l’autre” beiden uit 1947, 2. de periode van “Totalité et Infini” (1961) en 3. de periode sinds “Autrement qu’être et au-delà de l’essence”, verschenen in 1974. Zo Strasser in Spiegelberg, *The phenomenological Movement*, 614-615. Vgl.ook: Key, *Structuur*, 20. In zijn dissertatie benadrukt Strasser met name deze laatste onderscheiding en ziet de verschijning van “Autrement qu’être als ‘Die Kehre’” bij Levinas. Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit, Eine Einführung in Emmanuel Levinas’ Philosophie*, Den Haag 1978, 219(-251).

26. Vermoeidheid en luiheid worden hier niet als psychologische of morele maar als “ontologische” categorieën gebruikt. Vgl. Theo de Boer, Ontologische Differenz (Heidegger) und ontologische Trennung (Levinas), in: *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit, Akten eines internationalen Kolloquiums*, Amsterdam 1987, 186.

27. Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre* (1948), Paris⁴ 1991.

Et dans ce sens, la connaissance ne rencontre jamais dans le monde quelque chose de véritablement autre” (TA 28).

Pas in het lijden waarin de dood zich aankondigt is sprake van een echte grens aan mijn subjectiviteit. In de dood ontmoet het subject het *totaal andere*, het ongrijpbare waarvoor het niet vluchten kan, de ervaring van passiviteit. Het feit dat ik in de nadering van de dood geen plannen meer kan maken, ja het meesterschap over mijzelf als subject verlies, maakt de dood tot de Andere die geen deel uitmaakt van mijn bestaan en toch op mij toekomt.

Dit betekent dat het zijn meerdere gezichten heeft, dat het *pluralistisch* is: “Dans l’être même de l’existant, jusqu’alors jalousement assumé par le sujet seul (...) s’insinue une pluralité”: Er is blijkbaar nog ‘iets anders’, een ‘mysterie’, juist gekenmerkt door het anderszijn, het onbeheersbare, dat tegelijk ook de toekomst betekent. Hier ligt ook de verbinding met ‘het andere’.²⁹ Levinas trekt een parallel tussen het onbeheersbare en niet gelijktijdige karakter van *de dood* en datgene wat nog meer ‘anders’ is: *l’autrui*. Deze relatie met het andere, het mysterie, dat nooit tegenwoordig is maar toekomst, wordt beleefd in het “face à face”. De andere mens is de “altérité” met wie een relatie mogelijk is en daarin de mogelijkheid om de dood te overwinnen (TA 67).³⁰ Echter de ‘andersheid’ verschijnt altijd als een niet verwisselbare, niet reciproke en niet gelijktijdige relatie. “Autrui en tant qu’autrui n’est pas seulement un alter ego; *il est ce que moi, je ne suis pas* (it. A.R.). Il l’est (...) en raison de son altérité même. (...) Il est par exemple, le faible, le pauvre, ‘La veuve et l’orphelin’³¹, alors que moi je suis le riche ou le puissant. On peut dire que l’espace intersubjectif n’est pas symétrique” (TA 75).

Deze relatie met ‘de geheel andere’ verschijnt aanvankelijk voor Levinas voorbeeldelijk in de *erotiek*, als de relatie met ‘het vrouwelijke’.³² Terecht is er op deze exclusief masculiene optie op de menselijke relatie, die ook nog in ‘*Totalité et Infini*’ aanwezig is, van verschillende kanten duidelijke kritiek gekomen.³³ Overi-

28. Levinas vervolgt: “C’est là la profonde vérité de l’idéalisme”. Levinas, *TA*, 53.

29. “(...) l’avenir, c’est ce qui n’est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s’empare de nous. L’avenir, c’est l’autre. La relation avec l’avenir, c’est la relation même avec l’autre.” Levinas, *TA*, 64.

30. “Vaincre la mort n’est pas un problème de vie éternelle. Vaincre la mort, c’est entretenir avec l’altérité de l’événement une relation qui doit être encore personnelle.” Levinas, *TA*, 73.

31. Met deze aanhalingstekens geeft Levinas aan dat hij spreekt in termen van de hebreeuwse bijbel. Deze ‘categorieën’ zullen telkens weer terugkeren in zijn werk als weergave van het Aangezicht van de andere mens in zijn kwetsbaarheid.

32. Levinas, *TA* 77. Vgl.: “Je pense que la relation érotique nous en fournit le prototype. L’Eros, fort comme la mort, nous fournira la base de l’analyse de cette relation avec le mystère.” Levinas, *TA*, 64.

33. Vgl. Catherine Chalié, *Figures du Féminin*, Lecture d’Emmanuel Lévinas, Paris 1982. Eveneens Burggraave, die spreekt van “een gevaarlijke sexistische reductie”, Burggraave, *Gelaat*, 81. Reeds Simone de Beauvoir in “Le deuxième Sexe”, Paris 1949, 15, reagerend op “Le Temps et l’Autre” kritiseert hier het mannelijk uitgangspunt in Levinas’ denkwijze. Daartegenover interpreteert Tina Chanter de prioriteit van het vrouwelijke bij Levinas in *Totalité et Infini* als één van de functies van “het andere” tegenover de soms door Levinas als “viriel” benoemde “wet van de totaliteit”. Tina Chanter, *Feminism and the Other*, in *The provocation of Levinas, Rethinking the Other*, ed. Robert Bernasconi and David Wood, London 1988, 32-56. Ook Annelies van Heijst heeft vragen bij ‘het vrouwelijke’ in het denken van Levinas. Het feit echter dat bij Levinas het zijn-voor-de-ander nadrukkelijk niet de negatie van het ik betekent, maakt zijn gedachtegang in haar ogen toch te verenigen met “de feministische variant van zelfverlies”. Annelies van Heijst, *Verlangen naar de val, Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen 1992, 238-241.

gens heeft ook Levinas zelf zich in zijn latere werk van deze gedachte gedistancieerd.³⁴ Reeds in het in 1954 verschenen artikel *Le moi et la totalité* spreekt Levinas over de liefdesrelatie als “een bestaan alsof minnaar en beminde alleen op de wereld zijn” en als “ontkenning van de samenleving”. In de ontwikkeling van zijn denken is de aanvankelijk asymmetrische relatie van de liefde tot een wederkerige en symmetrische relatie geworden. Er vindt daarmee ook een verschuiving plaats in het begrip van ‘de ander’, aanvankelijk gemodelleerd op de exclusieve liefdesrelatie, wordt het nu met name betrokken op degene die daarbuiten staat: ‘de derde’ die daarmee de Ander wordt. Het echte ‘jij’ is nu niet meer de geliefde ander los van de samenleving, maar de ander als ‘derde’, “aan wie de exclusieve liefdesgemeenschap tekort doet”.³⁵

het genieten

In “*Totalité et Infini*” wordt het thema van de “altérité” als constructief voor de subjectwording op indringende wijze vorm gegeven, doordat Levinas datgene wat de mens uiteindelijk tot subject maakt, de relatie met de ander, fundeert in *de idee van het Oneindige*.³⁶

Tevens vinden we hier ook in het vervolg van *De l'existence à l'existant* en *Le temps et l'autre* een uitvoerige beschrijving van de wording van ‘de mens in de wereld’, de mens die zich de dingen om hem heen eigen maakt, die zijn plaats inneemt, die zich thuis gaat voelen. Hier doet Levinas zich kennen als fenomenoloog van het aardse bestaan met titels van hoofdstukken als “genot en voedsel”, “liefde tot het leven”. Door de dingen van de aarde in zich op te nemen volgt de mens de wet van het thuis zijn in het eigen huis (*oikos*). Levinas spreekt hier dan ook van de “economie” van het bestaan. Met hedonistische trekken beschrijft Levinas het aardse bestaan dat in de eerste plaats voluit lichamenlijk is, het noodzakelijke egoïsme van het genietende leven, dat zichzelf en zijn behoeften veilig stelt in een huis en garandeert in het werk.

Interpretatie van Levinas ontkomt niet gemakkelijk aan de verleiding deze grote aandacht van Levinas voor het ‘zijn in de wereld’, voor de genieting van het lichamenlijke in eten en drinken en erotiek, de geborgenheid van het huis met het tegenover van de geliefde, uit te spelen tegen zijn latere(?) inzichten van de absolute voorrang van de ethische eis die van de ander uitgaat.

34. In het voorwoord van de nieuwe uitgave van TA (1979) merkt Levinas enigszins terloops op, blijkbaar mede onder de invloed van de kritiek, sprekend over de vrouwelijkheid: “- et il faudrait voir dans quel sens cela peut se dire de la masculinité (...) c'est à dire de la différence des sexes en général -”. Levinas, TA, 14. Vgl. ook zijn uitspraak in Paul J.-C. Aeschlimann, éd., *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Neuchâtel 1989, 10: “A l'époque de mon petit livre intitulé *Le temps et l'Autre*, je pensais que la féminité était cette modalité de l'altérité (...)”.

35. Zie het art. ‘Het ik en de totaliteit’, in: Levinas, *Menselijk gelaat*, 117. In het vervolg zal blijken dat in het verdere werk van Levinas de term ‘de derde’ gewoonlijk gebruikt wordt als het gaat om de ethiek ten aanzien van meerderen: het afwegen van verantwoordelijkheden tussen de Ander en de derde. Overigens wordt in deze periode de relatie met de ander ook reeds uitgebreid tot een vorm van dragende gemeenschap die Levinas de “broederschap” noemt. Levinas, EE 162, 163.

36. Levinas, TI, 11. Op deze voor Levinas' denken cruciale denkvorm kom ik in het vervolg uitvoeriger terug.

Inderdaad worden toenemend andere accenten gezet. Dit betekent echter niet dat Levinas ‘het genieten’ achter zich laat. Maar steeds duidelijker blijkt dat het niet meer diezelfde constituerende betekenis voor het ik heeft. Reeds in *Totalité et Infini* is de nadruk op het subject als “être séparé” een noodzakelijke etappe op weg naar de ander: de zelfgevormde ‘innerlijkheid’ is zo sterk omdat alleen een bestaan dat in zichzelf gevormd en onafhankelijk is, kan openstaan voor de ander: “Egoïsme, genieten en zintuiglijkheid (...) zijn noodzakelijke voorwaarden voor de idee van de Oneindige” (TI 158). Tegelijk moet echter in de innerlijkheid, versterkt als ze is door het genieten, een “heteronomie” tot ontwikkeling komen die oproept tot een andere bestemming dan deze “complaisance animale en soi” (TI 159). De ‘economie’ is nodig om voor de ander te kunnen zijn.³⁷

We vinden deze gedachte ook weer terug in *Autrement qu’être* (AE), waar de functie van het genieten duidelijk overeind blijft: “La jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même, (...) est la condition du pour-l’autre (...)... le donner n’a de sens que comme un arracher à soi *malgré soi*...”, hetgeen wil zeggen: “l’arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance”.³⁸

Dit neemt echter niet weg dat er toch wel een opvallende divergentie bestaat tussen de ‘economische’ zoektocht naar identiteit en zijn latere radicale en voor velen moeilijk verteerbare inzichten die in ‘*Autrement qu’être*’ zijn neergelegd. Levinas zelf is de eerste die hier spreekt van een “andere beweging van denken”.³⁹ In een vraaggesprek in 1981 spreekt hij zich daarover heel duidelijk uit: “Kortom, wat eros en de alteriteit van de ander betreft denk ik nu heel anders dan in *De l’existence à l’existant* (...), ik maak nu veel minder frequent gebruik van seksuele categorieën dan bijvoorbeeld in *Totalité et Infini*. Het inzicht dat het gelaat aan eros voorafgaat is meer en meer dominant geworden”.⁴⁰

37. “Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l’économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée (...)”. Levinas, *TI*, 187.

38. Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (AE), La Haye 1974, 93. Vgl. éd. Livre de Poche, (No 4121), Paris 1990, 119.

39. Als Levinas in ‘*Ethisch en Oneindig*’ op de ontwikkeling van zijn gedachtegang terugziet zegt hij, sprekend over de hypostase, – “het zijn dat zich poneert” – als slechts een eerste etappe, waarna hij in zijn denken “een heel andere beweging” volgde: “om uit het ‘il y a’ te stappen moet men zich niet een positie geven, maar aftreden (...). Deze ontzetting uit de opperheerschappij van het ik is de sociale relatie met de ander (...)”. Emmanuel Levinas, *Ethisch en oneindig*, 47.

40. Levinas voegt hier nog aan toe: “Ik maak me van de voorheen gebruikte erotische en daarmee verwante terminologie meer en meer los. Wat voorheen centraal stond is marginaal geworden”. Levinas in een vraaggesprek met Johan Goud: ‘Wat men van zichzelf eist, eist men van een heilige’ in: Johan Goud, *God als raadsel, Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen 1992, 162-163. Goud spreekt in dit verband in zijn proefschrift over “de centraliserende kracht” in de ontwikkeling van het denken van Levinas. Deze komt ook duidelijk uit in de volgende uitspraak van Levinas in hetzelfde vraaggesprek: “*Totalité en Infini* handelde inderdaad nog over het ik dat zich rechtvaardigt. Dat heeft nu de tegengestelde betekenis van ‘schuldigheid’ gekregen. (...) In *Totalité et Infini* speelden de ideeën van de genieting en van de autonomie een rol van primair belang. In *Autrement qu’être* staat daarentegen de idee van de uitverkiezing centraal. Het subject constitueert zich op basis van de verantwoordelijkheid die het op niemand kan afschuiven. De uitverkorene spreekt alsof hij de eerste was die een uiterst urgent appel verneemt, ja alsof hij de enige was tot wie het gericht is”. Johan Goud, *Ibid.*, 166.

2. Zijn-voor-de-ander

De gedachte van de identiteit als verkiezing tot verantwoordelijkheid, als zijn voor de ander, is sindsdien in het werk van Levinas centraal komen te staan als het thema dat heel zijn oeuvre kleurt en samenhang geeft.

Het is ook met name dit hoofdthema van Levinas' werk dat voor ons onderzoek van belang is en het is niet moeilijk het overal in zijn geschriften en de vele gesprekken terug te vinden. Er is zelfs sprake van een zekere 'monomanie' met betrekking tot dit thema, zoals herkenbaar bij veel grote denkers,⁴¹ hetgeen anderzijds niets afdoet aan de oorspronkelijkheid van elke nieuwe context waarin het thema verduidelijkt wordt.

Terwille van een duidelijk overzicht wil ik nu de weg waarlangs Levinas tot dit centrale thema van het zijn-voor-de-ander komt, trachten te verduidelijken en daarbij een lijn trekken door de werken die hijzelf noemt als de belangrijkste in de ontwikkeling van zijn gedachtegang:⁴² *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) en *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). Het volgen van dit thema in het werk van Levinas ontkomt er niet aan ook de hier boven aangeduide *cyclische beweging*, die het denken van Levinas kenmerkt, mee te voltrekken.

totalité et infini

Zoals de ondertitel reeds aangeeft is *Totalité et Infini* gewijd aan de verdere ontwikkeling van de gedachte van 'het geheel andere'. Levinas begint zijn boek met de lapidaire uitspraak: "Het ware leven is niet hier'. Maar wij zijn in de wereld".⁴³ En hij vervolgt dan dat dit de plaats is waar de metafysiek opkomt en haar alibi heeft: "Elle est tournée vers 'l'ailleurs', et 'l'autrement' et 'l'autre'.

Levinas vertrekt vanuit de term *metafysiek*, "sous la forme la plus générale qu'elle a revêtue dans l'histoire de la pensée": als een beweging van denken van het vertrouwde naar het vreemde, het andere. Maar de term krijgt bij hem zijn toespitsing in de vraag naar de *invulling* van dat andere. Het andere waarnaar als naar "la vraie vie" verlangd wordt is niet "méer van hetzelfde", is niet 'de vervulling van mijn wensen': "Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers l'*absolument autre*" (TI 21).

Metafysiek heeft bij Levinas de structuur van het verlangen naar het totaal andere. Het gaat daarbij niet om het reiken naar een 'andere wereld', maar naar het

41. Jacques Derrida over de stijl van Levinas met betrekking tot *Totalité et Infini*: "Il se déroule avec l'insistance infinie des eaux contre une plage: retour et répétition toujours, de la même vague contre la même rive, et pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit." Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris 1967, 124. Vergelijkbaar is het oordeel van Taureck over het werk van Levinas: (...) "lässt sich von diesem philosophieren etwas Aehnliches sagen wie das, was Goethe einst über den Koran schrieb: '(...) grenzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, sooft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt'". Bernhard Taureck, *Lévinas, Zur Einführung*, Hamburg 1991, 42.

42. Levinas, *Entre Nous*, 249. (vgl. aant. 16).

43. 'La vraie vie est absente'. Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi". Levinas, *TI*, 21.

totaal andere in mijn bestaan. Hetgeen waarnaar gereikt wordt is onzichtbaar. Dat betekent echter niet dat er geen relatie mee is: “L’invisibilité n’indique pas une absence de rapport; elle implique des rapports avec ce qui n’est pas donné, dont il n’y a pas idée. La vision est une adéquation entre l’idée et la chose: compréhension qui englobe” (TI 22-23). Le Désir, als verlangen naar het andere onderscheidt zich daarin van de behoefte (le besoin) dat het niet vervuld kan worden, dat het verlangde zich niet binnen mijn gezichtsveld of mijn reikwijdte bevindt en ook niet in een idee te vatten is. Levinas betoogt nu dat voor het Verlangen deze alteriteit, die niet in een idee te vatten is, een zin heeft: “Elle est entendue comme altérité d’Autrui et comme celle du Très-Haut” (TI 23). Deze verbinding tussen de Ander en de Allerhoogste zal blijken karakteristiek te zijn voor het denken van Levinas.

Het is niet alleen zo dat het metafysische verlangen niet bevredigd kan worden, maar het is kenmerkend voor het Verlangen dat het niet uit is op bevrediging, maar juist wordt gevoed door het gemis en de afstand, “elle se nourrit de sa faim”. Het bijzondere van het Verlangen is daarmee dat het niet gevoed wordt door mijn wensen en dromen maar door het verlangde zelf. Le Désir in mij wordt ervaren als komend van de andere kant, als “creusé” door “le Désiré” (TI 22).⁴⁴

Descartes

Voor deze gedachte van het ‘absoluut andere’, dat niet in een concept te vangen is vindt Levinas een aanknopingspunt bij *Descartes* in zijn *idée de l’Infini*, zoals hij deze ontwikkelt in de Derde Meditatie van zijn “Méditations métaphysiques”. De zekerheid van het bestaan van een wezen dat perfect en oneindig is berust volgens Descartes op het feit dat ik mijzelf bewust ben van mijn eindigheid en imperfectie. Dit bewustzijn zou ik niet hebben als ik het idee van iets oneindigs zelf zou hebben bedacht. Dit is echter een gedachte die niet uit mijzelf kan voortkomen maar mij van buitenaf aangereikt moet zijn: “(...) je n’aurais pas (...) l’idée d’une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n’avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie”.⁴⁵

Voor Descartes vormt deze idee, die ‘in mij gelegd is’,⁴⁶ een bewijs ervan “que Dieu existe”. Levinas volgt hem daarin niet (TI 40-41), maar legt er de

44. Nog weer anders formuleert Levinas het verschil tussen ‘verlangen’ en ‘behoefte’: “Le Désir est une aspiration que le Désirable anime. Il naît à partir de son ‘objet’, il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l’Ame, il part du sujet’ (it. A.R.). Levinas, *TI*, 56.

45. René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, Paris 1979, 117.

46. Regelmatig komt Levinas terug op deze uitspraak van Descartes dat de idee van de Oneindige *in mij gelegd is* (“a été mise en moi”). Deze nadruk komt uit in een op *TI* voorbereidend artikel uit 1957, *La philosophie et l’idée de l’Infini*, in: Levinas, *En découvrant l’existence*, 172: “L’idée de l’infini est donc la seule qui apprenne ce qu’on ignore. Elle a été mise en nous. (...) Le penseur qui a l’idée de l’infini est plus que lui-même, et ce gonflement, ce surplus, ne vient pas du dedans (...)”. In de tekst van zijn colleges uit 1975 legt Levinas er de nadruk op dat het zo actieve cogito dat deze gedachte denkt, toch anderzijds juist ten aanzien van deze gedachte passief is: “L’actualité du cogito s’interrompt ainsi en guise d’idée de l’infini, de par l’inenglobable qui n’est pas pensé au sens intentionnel, mais *subi*”. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, éd. Grasset, Paris 1993, 250. In dit verband merkt Levinas op: “Et cette ‘mise en moi’ est un scandale dans le monde socratique!” (251). Vgl. *Ibid.*, 164.

nadruk op dat de bijzonderheid van deze ‘idee van het Oneindige’ in mij, in tegenstelling tot andere ideeën, is: “que son *ideatum* dépasse son idée” (TI 40). Niet slechts dat, hetgeen aan die idee beantwoordt te groot is voor mijn denken – in die zin dat het met een groter bewustzijn wel te vatten zou zijn – het Oneindige is niet maar een karakteristiek van deze idee, maar vormt er de inhoud van. De idee van de of het Oneindige geeft een werkelijkheid aan, die mijn bewustzijn geheel te buiten gaat. “La notion cartésienne de l’idée de l’Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense”(TI 42).⁴⁷

Op de vraag wat deze in zichzelf nog lege idee van het Oneindige nu betekent, antwoordt Levinas: “L’infini dans le fini, le plus dans le moins (...) se produit comme Désir”.⁴⁸ Juist omdat het *Infini* als idee ‘niet in mijn bewustzijn past’ kan het zich alleen als *Verlangen* uiten. *L’infini* is zelf datgene waarnaar het verlangen uitgaat: “(...) le Désir de l’Infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire”. Het niet te stillen verlangen wordt door de/het Oneindige opgewekt. Dit belangeloze Verlangen, ook Goedheid genoemd, veronderstelt een relatie waarin de verlangenswaardige de “negativiteit” van het Zelf dat zich bezighoudt met het Zelfde doorbreekt in een oriëntatie op de Ander, die zich voltrekt als een “relation du discours” (TI 42). De idee van de/het Oneindige vormt daarmee een filosofische achtergrond voor de ervaring van het Andere.

Het is nu deze ‘uit haar voegen springende’ idee van de Oneindige als voorgegeven van ‘alles wat anders is’, die Levinas, reeds in de titel van zijn boek, stelt als andere pool tegenover de idee van de Totaliteit. Nadrukkelijk stelt hij echter ook dat het in het doorbreken van de totaliteitsgedachte niet kan gaan om het *denken* alleen: “La rupture de la totalité n’est pas une opération de pensée (...)”. Alleen het denken is daarvoor niet sterk genoeg, tenzij het zich bevindt “*en face* d’un Autre (...)”. Au lieu de constituer avec lui, comme avec un objet, un total, *la pensée consiste à parler*” (TI 30).

het spreken

De relatie die volgens Levinas werkelijk recht doet aan het Anders-zijn van de ander is de taal. Terwijl de relatie op de wijze van het *kennen* en ook op de wijze van het *zien* er niet aan kan ontkomen de ander in te kapselen in mijn begrip en mijn blik en zo tot object te maken, is de taal en het *gesprek* (le discours) de enige benadering waarin de ander tegenover elke objectivering alle rechten in handen houdt. “Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que l’Autre, malgré

47. Ook Houtepen vraagt in zijn interpretatie van Descartes opnieuw aandacht voor diens idee van het geheel van de werkelijkheid als een oneindige ruimte van mogelijkheden, waarbinnen de mens als in een gesloten bol met behulp van de ‘pensée calculatrice’ zijn eigen wereld construeert. Het is echter het aanwezige besef van een ons omvattende oneindigheid, de ‘pensée méditante’, die “mensen altijd weer op het spoor van God (heeft) gezet”. Houtepen, *God, een open vraag*, 340-343.

48. Vgl. Strasser, die hetzelfde stelt ten aanzien van het analoge begrip van het “Absolute”: “Wenn das Absolute lediglich das Noema einer Noese wäre, dann würde es in eine Relation eintreten, es würde dadurch bereits relativiert sein. Das Absolute kann sich dadurch nur als Verlangen ereignen(...)”. Strasser, *Jenseits*, 30.

le rapport avec le Même, demeure transcendant au Même. La relation du Même et de l'Autre se joue originellement comme discours (...)" (TI 28-29).

Met deze opvatting van de taal als de wijze waarop de relatie met de werkelijkheid zich voltrekt schrijft Levinas zich in in een denkbeweging in onze eeuw die er op uit is in een nieuwe bezinning op de taal als 'denkwijze' het subject-objectdenken te boven te komen. Op mogelijke verbanden kom ik in het vervolg nog terug. Het gaat Levinas echter niet zozeer om de taal als een gegeven maar om het spreken zelf. Met *discours*, *langage* en *parler* of *parole* – vaak door Levinas willekeurig gebruikt – wordt door hem steeds bedoeld de directe aanspraak van de een naar de ander, als aanspreken of uitspreken.

Levinas stelt nu de vraag of het wel mogelijk is de objectiviteit en de universaliteit van het denken (la pensée) te funderen op het spreken (le discours): "La pensée universelle n'est elle pas de soi antérieure au discours?" Levinas antwoordt dat het Europese bewustzijnsdenken, waarin de rede het denken van het subject bepaalt, noodgedwongen een gesloten denken is, waarin enerzijds het subject zelf door de Rede gefundeerd wordt: "La raison parlant à la première personne ne s'adresse pas à l'Autre, tient un monologue". En omgekeerd wordt het persoonlijke denken pas als vrij en autonoom erkend voor zover het deel uitmaakt van het universele denken. Op deze wijze wordt de creatieve of "de openbarende functie van de taal" (la fonction révélatrice du langage) teruggebracht tot die van vertaling van de coherentie van de begrippen" (TI 69-70). Zo vervluchtigt het ik van de denker en gaat de Ander op in het Zelfde van het reeds bedachte begrip.

Echter in zijn functie van 'uitdrukking' (expression) laat de taal de ander in stand door zich niet tot hem te richten als tot een "être pensé", maar hem *persoonlijk aan te spreken*. Alleen op deze wijze kan de Ander zelf naar voren komen. "(...) c'est pourquoi le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet: la révélation de l'Autre" (TI 70). Het gaat er Levinas om aan te geven dat juist de relatie van het spreken recht doet aan de absolute andersheid van de andere mens: "Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'autre à moi". Het is dan ook alleen in deze relatie van de taal dat woorden als *trancendentie* en *revelatie* (openbaring) betekenis krijgen.

de ander als mens

De nadruk op de taal als spreken geeft ook aan dat bij Levinas binnen het aanvaankelijk ruime begrip van de 'alterité' *de andere mens* toch een bijzondere plaats inneemt: l'Autre veelal met een hoofdletter, vaak ook met een kleine letter geschreven is bij Levinas in de eerste plaats de andere mens.⁴⁹ De reden die Levinas daarvoor aangeeft is dat de 'alterité', en de "étrangeté", het ten opzichte van mij

49. Vgl. Strasser, *Jenseits*, 31, die dit onderscheid in verbinding brengt met het aansprekende karakter van de relatie met de andere mens: "Unter 'Ausdruck' ('expression') versteht Levinas jedoch ausschliesslich sprachlichen Ausdruck. *Der Andere drückt sich dadurch aus dass er das Wort an mich richtet*. In dieser Hinsicht unterscheidet sich meine Beziehung zu ihm von meinen Relationen zu allen anderen mundanen Dingen und Lebewesen."

‘vreemd-zijn’, alleen herkend wordt in de relatie tot de andere *mens*: “Il n’y a que l’homme qui puisse m’être absolument étranger (...) réfractaire à tout genre, (...) et, par conséquent, terme d’une connaissance enfin pénétrant au-delà de l’objet”. De relatie met de *dingen* daarentegen is een andere, ze kunnen door de mens ‘ontsluierd’ worden. Zij hebben slechts bestaan in het vervullen van hun functie, met het oog op hun “finalité” (TI 71).⁵⁰

Hier kan de vraag opkomen of het wel nodig is in de relatie tot de werkelijkheid een zo principiële scheiding aan te brengen tussen de relatie tot de *andere mens* en die tot de *dingen*.⁵¹ Of ook niet de relatie tot ‘al het levende’ en de dingen in hun “altérité” tot op zekere hoogte als een *taal-relatie* gezien kan worden? Als de relatie tot de ‘spreekende ander’ de enige toegang vormt tot “het doordringen in de sfeer van het anders dan object-zijn”, zou dat niet ook kunnen betekenen dat, juist in het vervolg daarvan, ook de relatie met de dieren, de planten en de dingen in hun *aansprekend* karakter kan worden herkend?⁵²

visage

De wijze waarop de ander zich aan mij voordoet – en daarmee de voorstelling die ik mij van de ander maak te buiten gaat – noemt Levinas *Visage* (TI,43). Deze uitdrukking lijkt aanvankelijk een relatie van het zien aan te geven, is echter veel meer een relatie van het *spreken*. De keuze voor de uitdrukking *Gelaat* geeft het “face à face”-karakter van de relatie weer. Maar tegelijk bedoelt Levinas met *Gelaat* nadrukkelijk niet het uiterlijk waarneembare, maar juist datgene wat *nog meer eigen* aan de ander is: het onbedekte, weerloze bestaan. Daarvan gaat een appèl op mij uit. Het *gelaat spreekt* tot mij, “il s’exprime”.

Het eerste oorspronkelijke woord van het *gelaat* is “gij zult niet doden”.⁵³ Het *gelaat*, blootgesteld als het is, is weerloos tegenover alle vormen van geweld, die gaan van objectiveren, beoordelen, be-grijpen, tot in-beslag-nemen, neantiseren,

50. Reeds in het artikel “Is de ontologie fundamenteel” (1951) ziet Levinas het onderscheid in “*de onmogelijkheid de andere mens te benaderen zonder tot hem te spreken*”: “Het onderscheid tussen het denken dat een object beoogt en de band met een persoon ligt hierin, dat in deze laatste een *vocatief* (it. A.R.) wordt uitgesproken”. Levinas, *Gelaat*, 91-92. Dit artikel is opnieuw opgenomen in *Entre Nous*, vgl. p.19-20.

51. In het vervolg van het bovengenoemde artikel stelt Levinas ook zelf de vraag op een nieuwe wijze: “Kunnen de dingen een *gelaat* krijgen?(...) Is de voorgevel van een huis niet een huis dat *ons aankijkt*?(it. A.R.)”. Een vraag waarop het antwoord nog uitblijft, daar Levinas vervolgt: “De analyse die wij tot nu toe gegeven hebben is niet voldoende voor een volledig antwoord op deze vraag”. Levinas, *Ibid.*, 95 (vgl. EN 23). Mogelijk geeft bovenstaande passieve formulering zoals deze toenemend in het denken van Levinas naar voren komt – niet zozeer het *aanspreken* (de vocatief) als het door de ander *aangesproken worden* (de imperatief) – meer ruimte om de ‘eenheid in de alterité’ vast te houden.

52. Vgl. de bekende strofe van Rilke: “Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern. Die Dinge höre ich so gern. Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm. Ihr bringt mir alle die Dinge um”. Rainer Maria Rilke, *Lektüre für Minuten, Gedanken aus seinen Büchern und Briefen*, Frankfurt 1996, 97.

53. “Cet infini (...) est son visage, est l’*expression* originelle, est le premier mot: ‘tu ne commettras pas de meurtre’.” Levinas, *TI*, 217. Vgl. ook Levinas bij Poirié: “Dans son visage, malgré la contenance qu’il se donnait, j’ai lu un appèl à moi adressé, l’ordre de Dieu de ne pas le laisser.” Levinas, *Ibid.*, 96-97.

supprimeren. In deze weerloosheid ligt het open en daagt daarmee het geweld uit. Tegelijk spreekt zich daarin ook de vraag – of het gebod – uit: mij niet te doden. Het is het weerloze of wat Levinas ook wel noemt het ‘naakte’ karakter van het Gelaat, dat dit gebod als eerste woord doet uitspreken. Het Gelaat is hiermee ook het Heilige, dat apart gezet is, het onaanraakbare dat niet gekwetst mag worden. Het gelaat representeert de ander in haar of zijn weerloosheid als ‘de arme, de weduwe en de wees’, de bijbelse metafoor van de kwetsbare ander, degene die op mijn antwoord aangewezen is. Tegelijk als de geheel Andere, ‘komend’ uit het Oneindige is deze andere mens tegenover mij, ook de hogere, de boven mij staande, mijn gebieder. Het is slechts in het antwoord: in mijn geven of weigeren, dat het gelaat herkend wordt (TI 73-74).

Zo maakt de confrontatie met het aangezicht van de ander mij onontkoombaar verantwoordelijk en legt de zin van mijn bestaan uit als “être-pour-autrui”, als antwoord op de vraag die de ander mij als de vreemdeling gebiedend stelt.⁵⁴ In de nadering van het gelaat komt een bevel op mij toe als van een meerdere.

verkiezing

De verantwoordelijkheid in de relatie tot de ander is als *niet wederzijds* en niet gelijkwaardig gedacht. Levinas ziet de wederkerigheid als een structuur die berust op een oorspronkelijk ongelijkheid: “Wil de gelijkheid haar intrede in de wereld doen dan moet het mogelijk zijn dat de mensen meer van zichzelf eisen dan van de ander, dan moeten zij verantwoordelijkheden voelen waarvan het lot der mensheid afhangt en zich in deze zin apart van de mensheid opstellen”.⁵⁵

Daarmee raakt hij aan het thema van de *uitverkiezing*, dat bij hem een bijzondere plaats inneemt. Het gaat om een verkiezing die “niet uit voorrechten maar uit verantwoordelijkheden bestaat”. Hij betreft daarbij de particulariteit van Israel, dat een plaats kreeg “apart van de volken”. Echter een particulariteit die de universaliteit conditioneert.⁵⁶ Tegelijk brengt hij deze bijzondere plaats “van degenen die de openbaring ontvangen” over op de positie van *ieder mens*: mijn aparte plaats als ‘ik’ ten opzichte van de ander is eveneens een ‘*uitverkiezing*’. Ik ben uitgekozen om hier, op dit moment, de onvervangbare verantwoordelijke te zijn voor de ander. Het is een uitverkiezing die ik niet gewenst heb maar waar ik niet onderuit kan: “On est responsable de celui qu’on a rencontré dans la rue et cette responsabilité est non cessible et c’est dans cette unicité de la responsabilité irrécusable qu’est en fin de compte ma propre unicité”.⁵⁷

Sprekend over de uitverkiezing zegt hij: dat deze is gedacht als *het laatste geheim van mijn subjectiviteit*. Ik ben ik, niet als degene die de wereld beheerst en haar onderwerpt, maar als degene die onophoudelijk geroepen wordt en wie het

54. “(...) dans le discours je m’expose à l’interrogation d’Autrui et cette urgence de la réponse (...) m’engendre pour la responsabilité; comme responsable je me trouve ramené à ma réalité dernière”. Levinas, *TI*, 153. Vgl. ook Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 71.

55. Levinas, Een godsdienst voor volwassenen, in: *Menselijk Gelaat*, 47.

56. Levinas, *Ibid.*, 48.

57. Poirié, *Levinas*, 115.

onmogelijk is om deze verkiezing te weigeren. Nadrukkelijk voegt hij daar aan toe: “La notion de l’élection, telle que je la présente n’est pas une catégorie déjà religieuse, elle a une origine éthique, bien entendu, et signifie un surplus d’obligations. Tegelijk is het ‘het Goede’” (le Bien), het is immers de last van deze verkiezing die mijn bestaan zin geeft, “unique et élu comme un ‘je’ qui n’est plus n’importe quel individu du genre humain”.⁵⁸

Autrement qu’être

De fundamentele gedachte van de verantwoordelijkheid voor de ander wordt in de ontwikkeling van Levinas’ denken steeds breder en dieper uitgewerkt. Doordat hij bewust de ontologische taal verlaat⁵⁹ heeft hij nog meer gelegenheid het appellerende karakter van de subjectiviteit als de één-voor-de-ander naar voren te brengen. Dit wordt zichtbaar in zijn andere hoofdwerk *‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’*. Ging het in *Totalité et Infini* over het anders zijn (l’altérité) van de ander die ik ontmoet, *Autrement qu’être* heeft als thema ‘de subjectiviteit’ van het subject zelf. Het gaat hierin niet slechts om de verplaatsing van de aandacht naar het subject, er vindt ook een inhoudelijke verschuiving in het denken plaats. In *Totalité en Infini* lag de nadruk op het ‘geïsoleerde subject’ los van de ander, dat uitgedaagd wordt en van zijn stuk gebracht door het gelaat van de ander. In *Autrement qu’être* wordt duidelijk dat ik voor mijn bestaan afhankelijk ben van de ander, die mij immers altijd al vooruit is.⁶⁰

Dit thema wordt nu verdiept waarbij aan alle kanten lijnen doorgetrokken worden. Voor de *subjectiviteit* betekent dit dat hier niet slechts sprake is van een ingaan op, een zijn voor de ander maar dat de structuur van mijn subjectiviteit bestaat in “substitutie”, zich in de plaats van de ander stellen. Subject zijn is letterlijk “onderworpen” zijn, een ik dat het lot van de ander draagt, ook aangeduid als *de-ander-in-mijzelf*.⁶¹ Het ik dat zijn identiteit dankt aan de oproep van de ander is daarmee tot passiviteit geworden.⁶² De klem van de relatie wordt hier in rechtstermen gevat: de ander “eist mij op”, “dagvaardt” of “gijzelt” mij. De toewijding aan de ander wordt tot onderwerping aan de ander.

58. *Ibid.*, 116. Vgl. Levinas, *Entre nous*, 10.

59. Zie eerder p. 97 (en aant. 24).

60. In het nawoord van *La Mort et le Temps* zegt Jacques Rolland: “Or ce qu’il y a de décisif et de décisivement nouveau dans *Autrement qu’être* c’est que le sujet n’y est plus ‘le sujet isolé et seul’ (...) qui est ‘l’identité par excellence’ (...) qui certes rencontrera l’autre dans le visage de l’autrui (...) mais seulement dans un deuxième temps, postérieur à la constitution du sujet ou du Moi. Ici (dans *Autrement qu’être* A.R.), au contraire, l’identité du sujet lui vient du dehors, son unicité provient de son assignation par l’autre – de sorte qu’il faut comprendre que l’extériorité ou que l’altérité est constitutive de sa subjectivité”. Levinas, *La mort et le temps*, éd. Livre de Poche, Paris 1992, 148. Deze colleges uit 1974-1975 zijn enkele jaren later opnieuw verschenen in een uitgebreide versie onder de titel: *Dieu, la mort et le temps* (vgl. aant. 46).

61. Levinas, *AE*, 32: “La subjectivité est structurée comme *l’autre dans le Même*”. De uitdrukking *de-ander-in-mijzelf* geeft het absolute karakter van de plaatsvervangende aan en kan dan ook bij Levinas niet de betekenis hebben van een “interne dialoog”: ik kan niet ook mijzelf als de ander zien. Vgl. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

62. “Le moi est passivité plus passive que toute passivité parce que d’emblée à l’accusatif (...)”. Levinas, *Dieu et la Philosophie*, in: Levinas, *DQVI*, 113.

Ook de aanvankelijk nog vage idee van de of het *Oneindige* heeft in het latere werk aan perspectief gewonnen. De *Oneindige* wordt nog steeds in nauwe verbinding met de ander gezien maar tegelijk ook als in zekere zin zelfstandig. L'Infini houdt zich op in een oneindig ver verleden dat reeds lang voorbij gegaan is. In dit verband verwijst Levinas naar Ex. 32,23 waar verteld wordt dat Mozes God alleen 'op de rug' kon zien, als de 'reeds voorbijgegane'. De *Oneindige* is daarmee Derde Persoon geworden, met wie niet in een directe relatie getreden kan worden. Om dit aan te geven duidt Levinas de *Oneindige* aan als *hij*: 'Il' of vaker *Illéité*. Deze uitdrukking komt reeds voor in een artikel uit 1963, *La trace de l'autre*. Daar wordt ook duidelijk dat meer nog dan de uitdrukking *Infini* de benoeming 'Illéité' een persoonlijke kleur heeft: "L'illéité de cet Il, n'est pas le *cela* de la chose qui est à notre disposition (...)". Het spoor van de Afwezige betekent een relatie met de *Illéité* die "persoonlijk en ethisch" is (DE 199). Met deze uitdrukking wordt tevens aangegeven dat er met God geen "face à face" mogelijk is, dat God niet gezien kan worden en daarom niet op begrip gebracht. Levinas zegt: "Le pronom Il, en exprime exactement l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation (...). Mais le visage, tout ouvert, (...) est dans la trace de l'illéité".⁶³

Een sprekende uitleg van de relatie tot de *Oneindige* geeft Levinas in *God en de filosofie*: "Deze manier van de *Oneindige*, of van God, midden in zijn verlangenswaardigheid (désirabilité) te verwijzen naar de niet verlangenswaardige nabijheid van de anderen hebben wij aangeduid door de term 'illeité'. (...) De goedheid van de Goede – van de Goede die slaapt noch sluimert – neigt (incliner – in de zin van: ombuigen) de beweging die zij oproept, om haar af te wenden van de Goede en op de ander en zo alleen op het Goede te richten.⁶⁴ De Verlangenswaardige is (...) op de bodem van het Gij". Hij is de Goede in een zeer preciese, uitnemende zin en wel deze: hij overlaadt mij niet met goederen, maar dwingt mij tot de goedheid die beter is dan de goederen die ik ontvang".⁶⁵

De goedheid waartoe ik gedwongen word komt uit in het antwoord dat ik geef als "être sujet-à-tout", het enige adaequate antwoord: "*me voici*"! Hoezeer daarin de beschikbaarheid wordt uitgedrukt blijkt uit een noot waarin Levinas Jes 6,8 aanhaalt, (het roepingsverhaal van Jesaja) en opmerkt "Me voici" signifie "envoie moi".⁶⁶ Op de weerloosheid van het gelaat, die zich uitdrukt, dat spreekt, is het enige geldige antwoord van het subject: "me voici" – hier ben ik. Dit antwoorden op het gelaat omschrijft Levinas als: "het zeggen" – *le Dire*. Daarmee krijgt de nadruk op het spreken als de enige relatie-wijze met de ander een nog sterker ethische toespitsing in de zin van "antwoord geven": "*dire, c'est répondre d'autrui*" (AE 60). Dit "zeggen" is de oorspronkelijke taal, die aan al het gezegde – "le dit" –

63. Levinas, *DE*, 199.

64. Zie voor de nederlandse vertaling van het opstel: Dieu et la Philosophie: Emmanuel Levinas, *God en de filosofie*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Th. de Boer, 's-Gravenhage 1990, 28. Vgl. DQVI, 113-114.

65. Levinas, *Ibid.*, 29.

66. 'Me voici' comme témoignage de l'Infini'. Levinas, *AE*, 186.

voorafgaat, waaraan ook al het gezegde zijn betekenis ontleent. Het is “Dire sans paroles, mais non pas les mains vides” (een zeggen zonder woorden maar niet met lege handen).⁶⁷ Het *zeggen* is in de vocatief van het “bonjour” waarin ik antwoord op de nadering van de ander, het is het levende spreken waarvan in het gezegde slechts een spoor achterblijft: het is in “le Dire” dat “se passe l’Infini” (AE 192).

3. De ‘asymmetrische’ relatie

Het meest opvallende en tegelijk ook het meest aangevochten thema van de filosofie van Levinas is wat wel genoemd wordt de *asymmetrie* – of ook *dissymmetrie* – van de interpersonele relatie. Binnen het gehele grondthema van de ontmoeting lijkt het slechts een onderdeel, maar het is duidelijk dat het denken van Levinas niet opneembaar is zonder deze kerngedachte, die hem zijn hele werk begeleidt.⁶⁸ Zelf zegt hij daarover dat zonder dit aspect “geen regel van wat hij heeft geschreven overeind blijft”.⁶⁹ Ik heb in het bovenstaande deze gedachte reeds kort aangeraakt maar het is van belang er hier uitvoeriger op in te gaan omdat deze naar mijn inzicht de ‘stootkracht’ van zijn denken uitmaakt.

Het thema van de ongelijkheid in de relatie met de ander verschijnt reeds vroeg in het werk van Levinas. In het reeds genoemde *Le temps et l’autre* (1948) komt de gedachte naar voren dat in de relatie het anders zijn van de ander behalve een verschil in de tijd – de ander vertegenwoordigt de toekomst en de relatie is daarmee “la présence de l’avenir dans le présent” (TA 68) – ook het karakter heeft van een niet-reciprociteit. Levinas illustreert dat aan de roman van Maurice Blanchot, ‘Aminadab’, waarin de relatie tussen de personages juist wel als reciprook en daarmee onderling verwisselbaar wordt getekend – “l’un est pour l’autre ce que l’autre est pour lui” – en er vanwege “la réciprocité totale” ook niets meer gebeurt.⁷⁰

Het is juist het anders-zijn (l’altérité) van de ander, dat het niet wederkerige karakter bepaalt: “il est ce que moi, je ne suis pas.” Het kenmerk van de ongelijkheid in de relatie is een doorgaand thema in het denken van Levinas, een thema dat echter daarmee ook betrokken is in de ontwikkelingsgang van zijn denken en daarvan de sporen meedraagt.⁷¹

67. Levinas, *DQVI*, 121-122. Vgl. Levinas, *God en de filosofie*, 35.

68. “C’est très tôt que j’ai utilisé cette notion en parlant de la dissymétrie du rapport interpersonnel”. Levinas, *DQVI*, Paris² 1992, 135.

69. “Toujours autrui passe avant. C’est ce que j’ai appelé, en langage grec, la dyssymétrie de la relation interpersonnelle. Aucune ligne de ce que j’ai écrit ne tient, s’il n’y a pas cela”. Levinas, *DQVI*, 145.

70. “... dès lors la relation avec l’autre devient impossible”. Levinas, *TA*, 75. Deze meermalen aangehaalde roman van Maurice Blanchot verhaalt van een jonge man Thomas, die een huis binnenloopt, waar niemand lijkt te wonen maar waar hem door verschillende personen de één na de andere kamer te huur wordt aangeboden. Het is een verhaal van een voortdurend wijkende werkelijkheid, waarbij de door de hoofdpersoon gestelde vragen alleen maar nieuwe vragen oproepen die door de aangesprokene niet beantwoord worden. Vgl. Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Paris 1975, 30-31 en 57-58.

71. Zo kan het verwondering wekken dat er ook momenten zijn waarin Levinas nadrukkelijk spreekt van de *wederkerigheid* van de relatie. Dit is met name het geval in het artikel “Le moi et la totalité”

In het vervolg wil ik trachten dit thema van de asymmetrie zoals Levinas dat in zijn latere periode, sinds *Autrement qu'être*, ontwikkeld heeft te verduidelijken door ten eerste in eigen woorden een korte *weergave* van de thematiek te geven, daarna een indruk van de vragen die dit thema oproept en vervolgens de in dit verband belangrijke notie van “*de derde*” toe te lichten.

Dat de relatie met de ander door Levinas als principieel a-symmetrisch wordt gezien, dat wil zeggen als ongelijk en onomkeerbaar hangt samen met het feit dat hij de ander ziet als verbonden met de/het *Oneindige*. De relatie van mij met de ander is er niet één onder velen, is niet een toevallige ontmoeting waar ik wel of niet op in kan gaan. De zin van mijn leven bestaat in deze ontmoeting, alles in mijn leven tendert daarnaar: *de ander betekent de wezenlijke overschrijding van mijn eigen bestaan*. In de ontmoeting met de ander kom ik los van het zinloze rondlopen in het neutrale bestaan, alleen dààr ligt mijn mogelijkheid tot transcendentie. De ander is zelf de Transcendente, de totaal Andere, degene die mij nabij komt, mijn naaste, maar die mij nooit eigen wordt, die nooit een ‘ander ik’ wordt. De ander, die om deze reden door Levinas vaak met een hoofdletter wordt aangeduid en vanwege zijn hoge vreemdelingschap met “vous” wordt aangesproken en toch de nabije, concrete mens tegenover mij betekent.

De ander komt naar mij toe en spreekt mij aan: in zijn gelaat ligt een vraag als een gebod. Zijn onverholven gelaat drukt zich uit en eist zijn rechten aan mij op: “Jij zult niet doden.” De ander spreekt tot mij vanuit de Hoogte waarop hij ten opzichte van mij gesteld is: mijn gebied. Nu is het bijzondere van Levinas: in deze hoge Vreemdeling herken ik tegelijk de gestalte van de arme, de weduwe en de wees, van de lijdende en hulpvragende mens die op mij aangewezen is. De verbinding van deze ander met de of het Oneindige maakt het appèl van de vreemdeling tot een gebiedende eis.

Het appèl van de ontmoeting dwingt mij tot antwoord. In de ontmoeting word ik door de ander verantwoordelijk gemaakt. Het feit dat ik zijn vraag moet beantwoorden maakt mij voor hem, voor haar, verantwoordelijk. Deze verantwoordelijkheid is wezenlijk onbegrensd. Op alles wat in de ontmoeting naar mij toekomt ben ik antwoord schuldig. Dit betekent uiteindelijk dat ik verantwoordelijk ben voor het leven van de ander, verantwoordelijk ook voor de daden van de ander, verantwoor-

(1958). In dit artikel vindt een verschuiving van aandacht plaats van de tweezame relatie van de liefde, die leeft van *ongelijkheid* naar de relatie van rechtvaardigheid met de derde waarvoor juist *gelijkheid* kenmerkend is (133). Hiertoe benadrukt Levinas het wederzijdse karakter van de relatie die zich voltrekt door middel van *de taal*. In het spreken tot de ander heeft de ander gelegenheid zich uit te spreken (s'exprimer) en zo de ander te kunnen blijven, daarmee te ontkomen aan mijn “begrijpende” blik die de ander tot “het zelfde” reduceert. “De taal is middel tot *gelijkheid* (it.A.R.)”. Het ik en de totaliteit, in: Levinas, *Het menselijk gelaat*, 129-133.

Je zou kunnen stellen dat niet het asymmetrische karakter – de in de relatie met de ander oorspronkelijke ongelijkheid – maar de vorm van de “grondrelatie” zich wijzigt. In zijn latere werk, waarin Levinas het modelkarakter van de “erotische” relatie geheel loslaat wordt het ongelijke karakter van de liefdesrelatie kenmerkend voor de relatie met de ander “tout court”. Hier zien we opnieuw hetgeen ik eerder het “perspectivisch” aspect in zijn denken genoemd heb. Immers dit onderscheid tussen de wezenlijke ongelijke relatie en de gelijkheid vanwege de gerechtigheid wordt later betrokken op de ander (die hier nog de derde heet) en “de derde” als degene die de samenleving vertegenwoordigt. Vgl. aant. 35.

delijk ook voor het lijden van de ander en ook voor zijn dood. In dit verband citeert Levinas met voorliefde een uitspraak van *Dostojewski* uit “De Gebroeders Karamazov”, die hem blijvend beïnvloed heeft: “*Ieder van ons staat schuldig ten overstaan van allen en voor allen en alles – en ik meer dan de anderen*”.⁷²

Deze onbegrensde verantwoordelijkheid in het ‘zijn voor de ander’ heeft vaak de indruk gewekt van een onmogelijke opgave, een illusionaire ethiek. Er moet echter nadruk op gelegd worden dat hier juist niet sprake is van een van buiten opgelegde moraal. Er is alleen het gelaat van de ander dat mij dwingt. En het antwoord dat van mij gevraagd wordt, heeft het karakter van een volkomen ‘passiviteit’ die zich uit in een totale beschikbaarheid: ‘hier ben ik’. In de ontmoeting met de ander is mijn handelen van een totale ‘gratuiteit’, een vanzelfsprekendheid die niets terugvraagt.

Deze verantwoordelijkheid geldt alleen voor mij en niet voor de ander ten aanzien van mij. Ze is dus niet wederzijds. De ander is mij niets schuldig, er is niets te verrekenen. Anders gezegd: ik heb met de verantwoordelijkheid van de ander ten opzichte van mij niets te maken, daar kan ik niet bij en dat is louter de zaak van de ander. Dat betekent dat mijn verantwoordelijkheid totaal is, ook als er van de ander geen enkel antwoord komt.

Dit is de enige weg naar het echte menszijn, deze unieke plaats die mij toegewezen wordt, de enige plaats waarop ik niet usurperend van de wereld gebruik maak, naar een woord van *Blaise Pascal*, een ander veel geciteerd ‘Leitmotiv’ in Levinas’ denken: “*Dit is mijn plaats onder de zon. Ziedaar het begin en het beeld van de onrechtmatige toeëigening van de hele aarde*”.⁷³

Bewust heb ik in deze korte weergave van het thema van de asymmetrie bij Levinas slechts *twee citaten* vermeld: van *Dostojewski* en van *Pascal*. Het is duidelijk dat deze uitspraken in het denken van Levinas als ‘sleutelteksten’ fungeren: Ze verschijnen meerdere malen in het werk zelf – wat het citaat van *Dostojewski* betreft in *Autrement qu’être* (186) en *De Dieu qui vient à l’idée* (119), in *Dieu, la mort et le temps* (220); het woord van *Pascal* dient als motto in *Autrement qu’être*. Daarnaast komen deze citaten overal ter sprake waar Levinas de grondnoties van zijn werk in gecomprimeerde vorm uiteenzet.⁷⁴

interpellatie

In de filosofische vraaggesprekken waarin Levinas zijn denken verduidelijkt en die daarmee een ware ‘Fundgrube’ voor de receptie van Levinas’ denken vormen,

72. Een uitspraak van de staretz Zosima in: F.M. *Dostojewski, De gebroeders Karamazov*, vert. Dr. A. Kosloff, II^e deel, boek 6, hoofdstuk 2, Amsterdam z.j.⁵, 276.

73. “(...) c’est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l’image de l’usurpation de toute la terre.” *Pascal, Pensées*, (no 295), Texte établi par Léon Brunschvicq, Paris 1976, 137.

74. Dit gebeurt met name in vraaggesprekken naar aanleiding van zijn werk. In het voorbijgaan genoemd voor het gezegde van *Pascal: Ethisch en Oneindig*, 95; Johan Goud, *Raadsel*, 165; François Poirié, *Levinas*, 100; Salomon Malka, *Lire Levinas*, Paris 1989², 110; Levinas, *Entre nous*, 261. De uitspraak van *Dostojewski* wordt aangehaald in *Ethisch en Oneindig*, 78; Johan Goud, *Ibid.*, 167; Poirié, *Ibid.*, 103 en 123: “Vous savez en ce qui concerne la relation avec l’autrui (...) je reviens toujours à ma (! – A.R.) phrase de *Dostojewski*: (...)” en *Entre nous*, 123, 125 en 126. Het citaat van *Dostojewski* verschijnt hier steeds in de context van het thema van de asymmetrie.

75. Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 71.

is deze 'onevenredigheid', deze niet-wederkerigheid een vast punt van de *interpellatie*. Waar deze totale verantwoordelijkheid die alles schuldig is en niets terugvraagt ter sprake komt, krijgen de vragen een uitdagend karakter, en worden voorzien van uitroeptekens: "Zover gaat U dus!" (in een onderhoud met Nemo), "Mais c'est une exigence folle, pour soi!" (in een gesprek met Poirié). Deze uitroepen worden veelal gevolgd door nog duidelijker toegespitste vragen: "Men krijgt de neiging tegen U te zeggen: ja, in bepaalde gevallen. Maar in andere daarentegen speelt de ontmoeting met de ander zich af in de toonaard van het geweld, van de haat en van de minachting".⁷⁵ Of ook: "Heeft de beul ook een 'gezicht'?"⁷⁶

In de vragen en tegenwerpingen bespeurt men de tendens om te argumenteren vanuit het standpunt van de buitenstaander, die de relatie en de personen in de relatie objectiveert. Levinas wordt niet moe uit te leggen dat hij niet spreekt en denkt vanuit een objectief standpunt, dat niemand aanwijsbaar de meest schuldige is, maar dat hij denkt en spreekt vanuit het enige standpunt dat hij met overtuiging kan innemen, dat van het subject: als 'ik'.⁷⁷

Het skandalon van zijn betoog ligt daarin dat de asymmetrie altijd opgaat. Het gratuïete karakter van de relatie is bepaald niet gereserveerd voor mijn incidentele ontmoetingen met de zichtbaar 'arme, weduwe, en wees': Altijd sta ik tot de ander in de relatie van totale verantwoordelijkheid. Altijd is er in de blik van de ander een vraag naar mij. Verschillende malen noemt Levinas ook als zodanig het simpele 'bonjour!': de ogen opslaan naar de ander om haar of hem een goede dag te wensen is reeds mijn *antwoord* op het verschijnen van het gelaat met de daarin vervatte vraag en kan de vorm van het 'Dire' hebben.⁷⁸

Omdat in elke interpersonele relatie het gelaat van de ander aanwezig is, spelen de specifieke eigenschappen en karaktertrekken van de ander geen enkele rol ten aanzien van mijn verantwoordelijkheid. Ik ben verantwoordelijk voor de ander die mij lastig valt, die mij onderdrukt.⁷⁹

76. "Est-ce que le bourreau a un visage?" Levinas, *Entre Nous*, 123.

77. Verhelderend zijn de opmerkingen die Peperzak maakt met betrekking tot deze vraag: "De veralgemene taal van het betoog, die *de* taal van de filosofie geworden is, is niet geschikt om de unieke ervaring uit te drukken, dat ik hier en nu en voortaan verantwoordelijk ben voor U (...). Pas door reflectie kan ik erachter komen dat ieder ander eenzelfde opdracht ervaart en dat ik zelf ook anderen met absolute eisen overval. De gelijkheid die de vrucht van vergelijking is komt (...) *nà de onmiddellijke openbaring van een oorspronkelijke asymmetrie*. Deze mag niet verdonkeremaand worden door de *sekundaire waarheid van onze gelijkheid* (it.A.R.). Waar het uiteindelijk om gaat is het verschil tussen de erkenning in de eerste persoon van mijn verantwoordelijkheid die ik niet gekozen heb, en algemene uitspraken die geformuleerd worden vanuit een Archimedisches standpunt, dat vrijstaat ten opzichte van het engagement waar ik mij van meet af aan en zonder eigen toedoen aantref (...)". A.Th. Peperzak, Levinas, in: P.L.Assoun (red.), *Hedendaagse Franse filosofen*, Assen/Maastricht 1987, 85.

78. "Het zeggen is een manier van de ander (be)groeten, maar de ander (be)groeten is al hem (be)antwoorden". Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 71. Vgl. ook Levinas bij Poirié, *Ibid.*, 92: "Le premier mot n'est-il pas bonjour! (...) Bonjour comme bénédiction et comme ma disponibilité pour l'autre homme? Cela ne veut pas dire encore: quelle belle journée. Cela exprime: je vous souhaite la paix, je vous souhaite une bonne journée, l'expression de celui qui *se soucie d'autrui*" (it. A.R.).

79. "(...) je suis responsable d'autrui même quand il m'ennuie, même quand il me persécute." Levinas, *Entre Nous*, 124.

Levinas benadrukt echter wel dat deze verantwoordelijkheid ‘gecoupeerd’ kan worden, maar dan niet door mijzelf of de ander maar door de verschijning van *de derde*: “La relation avec le tiers est une incessante correction de l’asymétrie de la proximité où le visage se dévisage” (AE 246). In het gewone leven is er immers niet alleen de relatie van mij en de ander, maar veel vaker is er ook een derde en een vierde mens met wie ik te maken heb. Dan komt in de relatie met meerderen het afwegen van de verantwoordelijkheid. Daarmee wordt de grond van de rechtvaardigheid en het recht zichtbaar. Immers mijn *weerstand* ten opzichte van de verantwoordelijkheid begint daar waar het kwaad dat hij doet, gedaan wordt aan een derde die ook mijn naaste is. Daarmee kan ook het geweld als verdediging gerechtvaardigd worden.⁸⁰ Zodra er sprake is van relatievormen met meerderen, in elke gemeenschap zoals ook in de staat en de maatschappij worden rechten en plichten gewogen en verdeeld.⁸¹ Echter naar de overtuiging van Levinas hebben ook de staat en de rechtspraak voortdurend de correctie nodig van deze asymmetrische grondvorm van het menselijke bestaan.

Het is overigens niet de verschijning van ‘de derde’ als zodanig die als een onverwacht storend element wordt gezien in de relatie met de ander. ‘De derde’ lijkt eerder door Levinas van het begin af aan meegedacht: “Ce n’est pas que l’entrée du tiers soit un fait empirique et que ma responsabilité pour l’autre se trouve par la ‘force des choses’ astreinte à un calcul. *Dans la proximité de l’autre*, tous les autres que l’autre, m’obsèdent et déjà l’obsession crie justice (...). Autrui est d’emblée le frère de tous les autres hommes” (AE 245, it. A.R.).

Levinas’ nadruk op de niet-wederkerigheid in de relatie tot de ander zou ook als een vorm van ‘paternalisme’ gezien kunnen worden, bestaande in het feit dat ik alleen mijn eigen verantwoordelijkheid en niet die van de ander serieus zou nemen.⁸² Levinas betoogt nadrukkelijk dat dit geenszins het geval is. Maar de verantwoordelijkheid van de ander ten opzichte van mij is niet mijn zaak en bestaat dus in feite niet voor mij. Zodra ik daarmee ga rekenen is de creativiteit van de ethische relatie verdwenen. Natuurlijk heeft de ander ook een verantwoordelijkheid, alleen niet ten opzichte van mij. Maar daarom juist is er ook een derde nodig “ten opzichte van wie ook de ander zich op belangeloze wijze schuldig kan weten”.⁸³

80. “C’est la violence subie par le tiers qui justifie qu’on l’arrête de violence la violence de l’autre.” Levinas, *DQVI*, 134.

81. “Il faut la justice, c’est à dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité (...), la *visibilité* des visages (...)”. Levinas, *AE*, 246,245. De ontwikkeling in het denken van Levinas t.a.v. “de derde” – waarvan boven reeds sprake was – en daarmee ook de onnauwkeurigheden in de formulering, krijgen bijzondere aandacht in Torsten Habel, *Der Dritte stört, Emmanuel Levinas, Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungs-philosophie*, Mainz 1994. Vgl.m.n.104-145.

82. Dit mogelijke verwijt zelf oproepend merkt Levinas op, dat wanneer de verantwoordelijkheid van de ander ook mijn zaak zou zijn “la substitution ne serait qu’un moment de l’échange et perdrait sa gratuité. (...) Si au lieu de me substituer à l’autrui, j’attends qu’un autre se substitue à moi, ce serait de moralité douteuse, mais de plus, cela détruirait toute transcendance”. Levinas, *DQVI*, 148.

83. Levinas in: Goud, *God als raadsel*, 171.

4. De relatie tot Martin Buber

Het eigene van deze asymmetrische relatie bij Levinas komt duidelijk naar voren in de vergelijking, met name op dit punt, van het denken van Levinas met dat van *Martin Buber*. Het gaat mij hier in eerste instantie om de relatie tot Buber gezien vanuit Levinas. In een volgend hoofdstuk komt het denken van Buber zelf uitvoeri-ger aan de orde.

Op het eerste gezicht zou Levinas' werk zich kunnen voordoen als een moderne reprise van Bubers dialogische denken. De nadruk op de relatie en de niet-objectiveerbaarheid van de ander vormen het grote thema van Bubers meest bekende werk "Ich und Du".⁸⁴ Echter overal waar in het werk van Levinas de nauwe relatie met Buber ter sprake wordt gebracht, wordt steeds naast een uitgesproken waardering met nog meer nadruk gesproken over het "centrale onderscheid"⁸⁵, dat daarin bestaat dat bij Buber de relatie tot de ander als symmetrisch en dus wederkerig wordt opgevat.

Reeds in zijn vroege werk waarin zijn denken nog sterk in ontwikkeling is, *Le temps et l'autre* (1948), benadrukt Levinas het onderscheid met Buber. Naar aanleiding van de notie van het "Miteinandersein" bij Heidegger waarbij de relatie tot de ander in een 'naast elkaar' wordt beleefd, stelt Levinas: "A cette collectivité du côte-à-côte j'ai essayé d'opposer la collectivité 'moi-toi', la prenant non pas au sens de Buber, où la réciprocité demeure le lien entre deux libertés séparées, et où le caractère inéluctable de la subjectivité isolée est sous-estimé" (TA 89).

In een korte passage in *Totalité en Infini* karakteriseert Levinas het werk van Buber als "une contribution essentielle à la pensée contemporaine" maar vervolgt dan: "On peut se demander toutefois si le *tutoiement* ne place pas l'autre dans une relation réciproque et si cette réciprocité est originelle". Verder ziet hij in de opvatting van Buber een zeker *formalisme* waar deze de ik-jij relatie evenzeer op de dingen als op de mensen betreft. Hij besluit de passage met de opmerking: "Ce travail n'a pas la ridicule prétention de 'corriger' Buber sur ces points. Il (ce travail: TI, A.R.) se place dans une perspective différente en partant de l'idée de l'Infini" (TI 64).

Levinas over Buber – in vier artikelen

– Een meer substantiële weergave en beoordeling van Buber geeft Levinas in een artikel gewijd aan diens kennistheorie, *Martin Buber et la théorie de la connaissance*.⁸⁶ Hij waardeert in de opvattingen van Buber dat het kennen bij hem alleen plaats vindt in de directe aanspraak, namelijk in het 'jij' zeggen en niet in de

84. Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, 7e Aufl. 1977.

85. Levinas: "La chose principale qui nous sépare, c'est ce que j'appelle l'asymétrie de la relation Je-Tu (...) qui détermine une manière de parler différente parmi nous. Pour Buber, la relation entre le Je et le Tu est d'emblée vécue comme réciprocité. Mon point de départ est en Dostoevski et en sa phrase que je vous ai cité tout à l'heure: (...)". Poirié, *Levinas*, 123. Vgl aant. 72.

86. Levinas, *Noms Propres*, éd. Livre de Poche, Paris 1987, 23. Dit artikel verscheen oorspronkelijk als bijdrage in de duitse bundel *Philosophen des XXten Jahrhundert*, Kohlhammer 1963.

neutraliteit van de objectiverende beschouwing. “Il ne s’agit pas de penser autrui ni de le penser comme autre – mais de s’adresser à lui, de lui dire Tu” (NP 28). Alleen in het spreken tot de ander kan de ander zijn anderszijn bewaren. De ik-jij relatie waarin het ik geen subject meer is “est la Relation par excellence”. Wanneer Levinas dan aansluitend, in zijn weergave van Buber spreekt over “la relation Je-Tu als une connaissance vraie parce qu’elle maintient intégralement l’altérité du Tu (...)” en dat “de presentie van de ander op zichzelf reeds een woord is aan mij gericht, dat vraagt om een antwoord” (NP 32) – dan lijkt de verwantschap met het eigen denken van Levinas onweersprekbaar.

In het vervolg maakt Levinas echter duidelijk dat hetgeen hij mist in het dialogische denken van Buber de *ethische component* is, als de wezenlijk constituerende factor in de relatie tot de ander. Hij formuleert dan ook aan het eind van het genoemde artikel als “objection”: “Comment maintenir la spécificité du Je-Tu interhumain sans faire valoir le sens strictement éthique de la responsabilité et comment faire valoir le sens éthique sans mettre en question la réciprocité sur laquelle insiste toujours Buber? L’éthique ne commence-t-elle pas lorsque le Je aperçoit le Tu *au-dessus* de Soi?” (NP 39).

Levinas legt er nadruk op dat hij in zijn denken ervan uitgaat dat de “ik-jij”-relatie niet van buitenaf maar slechts van binnenuit beoordeeld kan worden.⁸⁷ Dat betekent dat de plaats van de ‘ik’ niet verwisselbaar is met die van de ‘jij’. Hij kritiseert daarmee het vrijblijvende karakter van de ik-jij relatie bij Buber die in principe wel omkeerbaar is: “La rencontre qui est formelle se renverse et se lit de gauche à droite comme de droite à gauche indifféremment” (NP 40).

Aan dit formele karakter van de relatie bij Buber is een apart onderdeel van het artikel gewijd *Le formalisme de la rencontre* (36). Levinas ziet dit formalisme met name uitkomen in het feit dat Buber de Ik-jij relatie niet alleen op de intermenselijke ontmoeting maar ook op de dingen betreft: “Le Je-Tu est possible en face des choses”. Daarmee wordt volgens Levinas de intermenselijke relatie slechts “un cas particulier de la rencontre”, die zich in feite tot de gehele werkelijkheid kan uitstrekken. Dit betekent echter voor Levinas dat bij Buber “les éléments éthiques, si abondants dans la description, ne sont pas déterminants”.

Het gaat Levinas nadrukkelijk om het uitgesproken ethische karakter van de relatie waarin de ander tegelijk hoger en armer is dan ik. Het is voor hem de dimensie van de ‘hoogte’, “qui rompt avec le formalisme de Buber” (40). In dit verband spreekt Levinas ten aanzien van de relatie bij Buber over “le pur spiritualisme de l’amitié” en spreekt dan zelfs zijn voorkeur uit voor het “door Buber sterk bekritiseerde begrip *Fürsorge* van Heidegger”, dat althans “rekening houdt met de dimensie van hoogte en misère” van de ander (NP 41).⁸⁸ Hoewel Levinas niet

87. “L’originalité de la relation Je-Tu vient du fait que cette relation n’est pas connue du dehors, mais à partir du Je qui l’accomplit.” Levinas, *Noms Propres*, 40.

88. Aanleiding tot deze scherpe kritiek van Levinas die de “Beziehung” van Buber als “spirituele vriendschap” kwalificeert vormt mogelijk een passage waarin Buber, in zijn antropologie over Heidegger spreekt en daarin “die Fürsorge”, die “*als solches* kein wesentliches Verhältnis sein (kann)” stelt tegenover “die echte Freundschaft”: “in der *blissen* Fürsorge bleibt der Mensch wesentlich bei sich (...) Durch die *wesentliche Beziehung* (it. A.R.) hingegen werden die Schranken des individuellen Seins faktisch durchbrochen, und es entsteht ein neues Phänomen, das nur so

steeds helder en consequent is in zijn betoogtrant blijkt het springende punt toch, telkens in andere bewoordingen, het gebrek aan de ethische toespitsing van de ontmoeting bij Buber te zijn. Echter met name het herhaalde verwijt van het 'formalisme' van Buber roept vragen op waar ik in het vervolg nog op terugkom.

De korte *reactie van Buber op Levinas*' artikel verschijnt in dezelfde uitgave waarin ook het artikel van Levinas is opgenomen (zie aant. 87). Buber beperkt zich daarin tot twee opmerkingen, waarin hij echter nauwelijks tegemoet lijkt te komen aan de kritiek van Levinas. In de eerste plaats bestrijdt hij de idee dat de 'ik-jij'-relatie voor hem uiteindelijk een "amitié purement spirituelle" zou betekenen. Ze bedoelt een ontmoeting van twee mensen waarin ook bij sterke onderlinge verschillen "l'une connait et vise et identifie et reconnait et admet et confirme l'autre comme cette personne-ci". Het betreft geen etherische relatie maar "la dure terre des hommes, le *commun* dans le *non-commun*" (NP 45). Ten aanzien van het punt van de ethiek en de "Fürsorge" merkt hij op dat het, naar zijn ervaring, iemand die niet in de ontmoeting de werkelijke toegang tot de ander heeft (l'accès à l'altérité de l'Autre), ondanks zijn inzet tot praktische hulpverlening, niet zal lukken een echt 'Du' uit te spreken. Waarmee Buber de ethische component duidelijk als een gevolg van de relatie ziet en niet, zoals Levinas, als in de relatie zelf begrepen.

In de brief die Levinas naar aanleiding van dit antwoord aan Buber schrijft, legt hij nog eens uit dat het hem niet gaat om loutere hulpverlening, maar dat voor hem ook het Du-zeggen zelf al een 'geven' is, dat echter leeg blijft "als het niet mijn hele bestaan betreft, niet 'geïncarneerd' is". Samenvattend formuleert hij als het eigenlijke verschil: "(...) qu'Autrui soit toujours et en tant qu'Autrui le pauvre et le dénué (en même temps que mon seigneur); que par conséquent la Relation soit *essentiellement* dissymétrique, voilà mes idées positives qui guidaient 'mon objection'" (NP 46).

– Het artikel uit 1968, *La Pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain*,⁸⁹ is vooral geschreven vanuit de gemeenschappelijke joodse achtergrond van beide denkers. Levinas roemt de bijdrage van Buber als degene die het "na-christelijke judaïsme", dat in Westeuropa veelal als een onbeduidend anachronisme werd beschouwd, naar voren haalde als een levendige culturele gemeenschap die een zelfstandige bijdrage heeft te leveren aan het "symposium" van de westerse cultuur. Hij deed dat door belangrijke universele vragen aan de orde te stellen vanuit de joodse cultuur.

Naast zijn grote waardering voor Bubers werk aan de bijbelvertaling kritiseert Levinas echter het 'liberalisme' van Buber, dat daarin uitkomt dat hij de bijbel slechts leest vanuit zijn persoonlijke ervaring "zonder hulp van de rabbijnse litera-

entstehen kann: eine Aufgeschlossenheit von Wesen zu Wesen, die (...) ihre äusserste Wirklichkeit nur sozusagen *punkthaft* (it. A.R.) erreicht (...) so dass man im Geheimnis des eigenen Seins das Geheimnis des anderen Seins erfährt (...) etwas, was dem Menschen im Lauf seines Lebens nur in einer Art von Gnade widerfährt, und mancher wird sagen, er kenne es nicht (...)" . Martin Buber, *Das Problem des Menschen* (1948), Heidelberg⁵ 1982, 105-107.

89. Levinas, *La Pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain*, in: *Martin Buber, L'homme et le philosophe*, Bruxelles 1968, 43-58, fungeert tevens als voorwoord in de uitgave van Pamela Vermès, *Martin Buber, Avant-propos d'Emmanuel Levinas*, (London 1988), Paris 1992, in de tekst geciteerd als P.V.

tuur”: “Il est incontestable que Buber lit la Bible comme s’il avait à lui tout seul tout l’Esprit Saint” (PV 16).⁹⁰

De belangrijkste bijdrage van Bubers denken ziet hij in “de onherleidbaarheid van de persoonlijke relatie tot enige vorm van gedetermineerd-zijn”: “Le ‘Je’ interpellant le ‘Tu’ au lieu de le considerer comme objet est le fait premier”. Tegelijk klinkt hier de eerdere kritiek dat de ontmoeting bij Buber “sans contenue” is en een karakter “purement formelle” heeft, “même si le mot responsabilité s’y ajoute”. Buber ziet dit formele karakter als “conforme au libéralisme religieux de Buber”, waarin in reactie op het “dogmatisme”, het contact zelf belangrijker geacht wordt dan de inhoud en de “pure en niet te qualificeren presentie van God” boven elk dogma en elke regel uitgaat (PV 21).

Dit is aanleiding tot de conclusie: “Nous pensons que l’oeuvre de Buber mérite une continuation dans sa partie la plus valable et la plus nouvelle et qu’il ne faut pas s’en tenir à ce formalisme un peu romantique d’un spiritualisme trop vague. Nous pensons que le formalisme de la rencontre est étranger au génie juif” (PV 22).

het formele karakter

De telkens terugkerende kritiek op het *formele* karakter van de ontmoeting bij Buber wordt door Levinas op verschillende manieren beargumenteerd. In het eerste artikel is met name het feit dat in Bubers opvatting de ‘Ich-Du’-relatie evenzeer mogelijk is met de dingen – “l’extension du Je-Tu à la chose” (NP 41), een reden om deze relatie als ‘etherisch’ en ‘formeel’ te duiden daar zij dan immers niet het zuiver ethische karakter kan hebben dat aan de intermenselijke relatie eigen is. Levinas noemt daarbij Bubers voorbeeld van ‘de boom’⁹¹, waarbij Levinas opmerkt dat die “in plaats van mij te dienen of zich op te lossen in nuttige voorwerpen”, in de visie van Buber “peut me faire face en personne, me parler et susciter une réponse” (NP 37).

Het is de vraag of Levinas met deze argumentatie niet zelf, in zekere zin nog gevangen blijft in de resten van het subject-objectdenken, waarin het bewustzijn zich ‘de dingen’ eigen maakt door ze tot ‘hetzelfde’ terug te brengen. Moet de niet-menselijke werkelijkheid noodzakelijk als object gezien worden? Deze vraag ligt in het verlengde van de vraag die we eerder stelden ten aanzien van de *altérité* (vgl. p. 105).⁹² Komt het ethische karakter van de ontmoeting werkelijk in gevaar als het

90. Het “liberalisme” van Buber wordt ook wel verbonden met hetgeen Gershom Scholem vermeldt, namelijk dat Buber “nooit een voet in de synagoge zette” en geen enkele binding had met het rabbijnse jodendom, dat nu juist voor Levinas van grote betekenis is. Citaat (zonder bronvermelding) in: Malka, *Lire*, 62.

91. Reeds aan het begin van ‘Ich und Du’, beschrijft Buber de mogelijkheid van de dialogische relatie met de natuur. Hij gebruikt daarbij het voorbeeld van de boom, die ik als een voorwerp kan zien, maar waartoe ik ook “in die Beziehung zu ihm eingefasst” kan worden, waardoor deze zijn ding-zijn verliest. Buber, *Ich und Du*, 14.

92. Deze vraag klinkt ook door in het herdenkings-artikel van Peperzak na het overlijden van Levinas (Ad Peperzak, Dank zij Levinas, *Dagblad Trouw*, 20 jan 1996), waarin hij aangeeft vanuit zijn grote waardering het denken van Levinas op eigen wijze te willen volgen: “Ik zou de ethiek echter nog verder willen uitstrekken door alle normatieve en evaluatieve aspecten van de werkelijkheid erin te verzamelen. (...) Bomen en dieren, vogels, bloemen, rotsen ‘hebben mij iets te zeggen’.” Opmerkelijk is dat Peperzak in het vervolg van zijn artikel nog op een ander punt een eigen uitwerking van Levinas voorstelt: hij uit daarin zijn wens om de strengheid van de ethische relatie te verzachten en

‘voor-de-ander-zijn’ ook de niet-menselijke ander insluit? Is het inderdaad niet mogelijk dat in dit opzicht – zoals ook bij Buber, naar Levinas zelf opmerkt – de menselijke relatie de relatie tot de dingen ‘conditioneert’? (NP 39).⁹³

Ligt het eigenlijke formele, niet-ethische karakter van de *Beziehung* bij Buber, voor Levinas niet veel meer in wat hij in het eerstgenoemde artikel ook noemt het ‘sans contenu’-karakter van de relatie, dat volgens Levinas voortkomt uit de steeds volgehouden “Gegenseitigkeit”, waarin de personen onderling verwisselbaar blijken te zijn?

Ook Strasser ziet in het formalisme-verwijt van Levinas aan Buber een ‘misverstand’⁹⁴ en noemt als de eigenlijke verschilpunten in de eerste plaats dat, volgens Levinas, Buber de “transcendentie van God niet radicaal genoeg denkt”. Voor Levinas is God geen ‘zijnde’, waardoor hij ook niet met de ‘middelen van het zijn’ bereikbaar is, waarbij hij het bekende citaat uit *Autrement qu’être* aanhaalt waarin Levinas het als zijn opgave ziet de transcendentie van God te beschrijven in een taal “deren Hauptwörter keinen Seienden mehr bezeichnen” (AE 283). Daarmee hangt voor Strasser het tweede verschilpunt samen: de “symmetrische *Beziehung* zwischen dem Ich und dem Du”, waarin hij ook de gevolgen voor het ethische karakter van de relatie betreft waarvan boven reeds sprake was.⁹⁵

– Op een colloque in Israël (Universiteit van Beersheva) ter gelegenheid van de honderdste geboortedag van Buber in 1978 houdt Levinas een lezing onder de titel: *Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie*, waarin hij duidelijk een ruimer terrein van de filosofie bestrijkt, waarop de eerder genoemde verschillen een minder sterke rol spelen en eerder de punten van overeenkomst van deze beide denkers met zijn eigen werk naar voren komen.

zo te komen tot een “ethiek van de correspondentie”: “De asymmetrische relatie die mij met een ander verbindt, is niet alleen een wederzijdse (...) maar ook ikzelf ontdek mijn waardigheid als een wonder waarvoor ik verantwoordelijk ben”.

93. Het is nauwelijks nodig op te merken dat deze vragen mede ingegeven zijn door het in de laatste decennien algemeen toegenomen bewustzijn van de eigen waarde van het geheel van de schepping: de natuur en de dingen, die in hun afhankelijkheid van de mens wel degelijk gezien kunnen worden als delend in het appèl-karakter van mijn relatie met de Ander. Dit thema komt expliciet aan de orde in de dissertatie van Françoise Mies, *De l’Autre, Essai de typologie*, Namur 1994. Zie m.n. 153-162. Daarin neemt zij het op voor het evenzeer asymmetrische karakter van het appèl van de natuur: “Si l’appel comme le ‘tu ne tueras point, s’élève du Visage de l’autre homme, il s’élève aussi de la nature même’ (158).

94. Het feit dat bij Buber “alle Seienden (...) sich in ein Du verwandeln können” verklaart Strasser uit Bubers verbinding met de Chassidische vroomheid, die Buber zelf omschrijft met de woorden: “Gott ist in jedem Ding zu schauen und durch jede reine Tat zu erreichen” en “Für die chassidische Lehre ist die ganze Welt nur ein Wort aus Gottes Mund”. Strasser concludeert: “Von Formalismus ist hier keine Rede, wohl aber der Geschöpflichkeit aller Seienden, von der ‘créaturalité’, die auch in Levinas’ Philosophie eine entscheidende Rolle spielt”. Stephan Strasser, Buber und Levinas, Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz, *Revue Internationale de Philosophie*, 32e année, nr 126, Bruxelles 1978, 519, (512-526).

95. Strasser noemt tenslotte nog een ander punt dat, zij het meer op de achtergrond, toch een belangrijke rol speelt en te maken heeft met het ‘religieuze liberalisme’ van Buber. Hij besluit zijn artikel met de tekening van Buber en Levinas als twee voor het joodse volk kenmerkende “gegensätzliche Typen”: de *wijsheidsleraar* (Buber) en de *profeet* (Levinas). Dat de visie van Strasser op de verschilpunten met Buber duidelijk Levinas’ instemming heeft blijkt uit zijn verwijzing in een latere publicatie naar “la belle étude de Stéphane Strasser, *Buber und Levinas*” (*Hors Sujet*, 69, zie noot 99).

Hij begint daarin met op te merken dat het werk van Buber de aandacht heeft gevestigd op een beweging van denken in Duitsland waarin, ongeveer gelijktijdig met het verschijnen van “Ich und Du” (1923), overeenkomstige denkbeelden aan de orde kwamen. Hij noemt daarbij de namen van *Ferdinand Ebner*, *Hans* en *Rudolf Ehrenberg*, *Eugen Rosenstock-Huussy*, *Eberhard Grisebach* “et quelques autres”.⁹⁶ Hij acht het in dit verband des te opmerkelijker dat veel van deze denkbeelden ook voorkomen in het daarvan geheel onafhankelijke werk van Gabriel Marcel in Frankrijk.

In zijn analyse van het denken van Buber en Marcel geeft Levinas aan, dichter bij Buber te staan wiens poging tot een “breuk met de ontologie radikaler is dan bij Marcel”. Het “Zwischen” dat zich voltrekt in de taal heeft bij Buber niet behoefte aan de ondersteuning van een eenheidsprincipe daar onder (496). Marcel daarentegen ziet de dialoog niet als “l’instance ultime” van de ontmoeting. Deze rust voor hem in de idee van de incarnatie: het lichaam als “médiateur absolu” (498).⁹⁷ In het vervolg terugkomend op de vraag van de taal betuigt Levinas veelal in levinasiaanse terminologie zijn instemming met Buber en het eerder benadrukte “essentiële onderscheid” vindt hier een wel zeer milde uitdrukking, waarbij Levinas thans nadrukkelijk het ethische karakter van de relatie bij Buber aangeeft: “La relation Je-Tu, réciprocité du dialogue, qui porte tous les entretiens humains, se décrit, certes, chez Buber comme confrontation pure et *en quelque sorte formelle* du face-à-face: mais apparaît aussitôt chez lui comme *qualifiée*: responsabilité de l’un pour l’autre, comme si le face-à-face était d’emblée et constamment concrétude *éthique*” (it. A.R.) (506).⁹⁸

- Het laatste artikel waarin Levinas zich met het denken van Buber bezighoudt, is uit 1982 en heeft het fragmentarische karakter dat in de titel wordt aangegeven: *A propos de Buber: Quelques notes*.⁹⁹ Vanuit de op de eerste bladzijden opnieuw vastgestelde sterke overeenkomst in hun denken,¹⁰⁰ waarbij Levinas aan Buber de eer van de ‘doorbraak’ (la percée) doet toekomen, komt Levinas tot de overweging dat het eigenlijk wel merkwaardig is dat uitgerekend in onze eeuw, die zoveel

96. Dit artikel verscheen eveneens in de eerder genoemde uitgaven van Rev. Int. de Philosophie (zie aant. 94), waaruit hier geciteerd wordt. Het is later tevens opgenomen in Levinas, *Hors Sujet*, 34-57 (vgl. aant.99). Opvallend is dat in de weergave van de namen van deze nieuwe denkbeweging de naam van *Franz Rosenzweig* ontbreekt. Beschouwde hij diens denken, waardoor hijzelf het meest beïnvloed is, toch te zeer als van een eigen categorie?

97. Levinas citeert hier Marcel m.n. uit zijn werk “Etre et Avoir”.

98. Vgl. de opmerking van Habbel: “Obwohl die Differenzen zwischen Bubers und Levinas” Ansatz immer stärker werden, erkennt der späte Levinas das Werk Bubers viel deutlicher an (...)”. Habbel, *Der Dritte*, 79.

99. Dit artikel is opgenomen in de laatste verzamelbundel *Hors Sujet*, waarin het samen met de twee voorafgaande artikelen uit 1978 en 1968, die hier opnieuw een plaats kregen, een trio over Buber vormt. Levinas, *Hors Sujet*, Montpellier1987, 60-69. In de bundel: Levinas, *Altérité et Transcendance*, Paris 1995 zijn twee korte artikelen opgenomen, waarin Levinas’ visie op Buber in dezelfde zin naar voren komt, resp. gepubliceerd in 1977 en 1978 onder de titel ‘Utopie et socialisme’ (120-125) en ‘Le mot je, le mot tu, le mot Dieu’ (103-107).

100. Levinas formuleert hier als de bijdrage van Buber: dat deze in de dialogische relatie een “aptitude à constituer un ordre sensé autonome et aussi légitime que la traditionnelle et privilégiée corrélation *sujet-objet*” heeft aangegeven. Levinas, *Hors Sujet*, 61.

uitbarstingen van geweld en vraatzucht (voracité) heeft gekend, men de categorieën van de *menselijkheid* (les catégories de l'Humain) is gaan zoeken in de *relatie van het Ik-jij* of de *verantwoordelijkheid van de ene mens voor de andere*. Blijkbaar is alleen de herontdekking van de 'menselijkheid als relatie' in staat het geweld en de onverbiddelijke eisen van het universele inter-esse te ondergraven en te denonceren als wreedheid, horreur en misdaad (HS 63).

In het vervolg noteert Levinas echter ook hier "quelques points de divergence", die in andere bewoordingen de eerder genoemde punten omspelen: de kritiek op de "réciprocité" en Bubers visie op God als de eeuwige Du, waartegenover Levinas zijn voorkeur handhaaft voor de aandoening in "la troisième personne": illéité.

Zoals reeds opgemerkt kom ik in het vervolg nog terug op deze relatie, dan belicht vanuit Bubers 'Ich und Du' (zie hoofdstuk IV). Hetgeen ons hier interesseert is vooral het onderzoek naar de achtergrond van waaruit *Levinas* tot zijn ingrijpende kritiek komt, die hij overigens zoals we nog zullen zien deelt met de andere representanten van 'Het Nieuwe Denken'. Het is onmiskenbaar dat het dialogische denken van Buber in zijn focus op de ontmoeting als grondvorm van het menszijn: de 'ik' die de ander als 'jij' aanspreekt, inplaats van hem te zien als object of vijand,¹⁰¹ nieuwe wegen geopend heeft, daarmee tegelijk de armoede van het objectiverende denken blootleggend. Onmiskenbaar is dan ook het tribuut dat Levinas aan Buber betaalt als pionier op dit terrein.¹⁰²

Hier kan dan ook de vraag opkomen of het juist is als Strasser in *The phenomenical Movement* aan het begin van zijn artikel over Levinas opmerkt dat "the influence of (...) the dialogical thinkers, e.g., Martin Buber, is relatively small".¹⁰³ Het feit dat Levinas' denken zich beweegt op het terrein van het interpersonele of relationele denken, zoals dat met name door Buber binnen het westerse denken een nieuwe denkruimte heeft veroverd, wordt meerdere malen door Levinas zelf benadrukt als een, in zekere zin vanzelfsprekende (certes!), vooronderstelling van zijn denken. Het *terrein van de intermenselijke relatie* is in zekere zin gegeven. De nieuwe impulsen tot ontwikkeling van zijn eigen denken komen vooral van Husserl en Heidegger en ontlenen veel van hun inhoud aan een nieuwe verwerking niet van Buber maar van Rosenzweig.

101. Vgl. Levinas bij Pamela Vermes, *Buber*, 19.

102. "C'est certainement un terrain de réflexions où Buber a été avant moi. Quant on a travaillé, même à son insu, sur un terrain qui avait déjà été labouré par un autre, on doit allégerance et gratitude au pionnier". Poirié, *Levinas*, 123.

103. Strasser, *Movement*, 614. Overigens lijkt het minimaliseren van deze invloed tegemoet te komen aan een (afnemende?) tendens in de filosofie om het dialogische denken eerder onder te brengen bij de antropologie of de theologie. Ook in Strassers grote werk over Levinas, zijn dissertatie uit 1978, komt de naam van Buber nauwelijks (vier maal) en die van Rosenzweig slechts één keer voor. Dit laatste gebeurt echter juist in het verband van de opmerking van Strasser dat het denken van Levinas "in einem Atem mit der Philosophie eines Hermann Cohen und Franz Rosenzweig genannt werden (kann)". Strasser vervolgt dan: "Ein systematischer Vergleich mit Martin Buber, wobei das Gesamtwerk beider Philosophen herangezogen werden müsste, würde auch zu positiven Ergebnissen führen". Strasser, *Jenseits*, 147. Deze laatste vergelijking werkt hij vervolgens uit in de vorm van het eerder genoemde artikel *Buber und Levinas*, waarin hij de opvallende "Gegensatz" tussen hun beider denken benadrukt.

Levinas hecht er dan ook aan niet te zeer in het verlengde van Buber gezien te worden. In het vraaggesprek met Johan Goud in 1981 is hij daar opnieuw heel duidelijk over. Op de vraag aan Levinas of “hij toch niet denkt dat de overeenkomsten met deze (dialoog-)filosofie groter zijn dan de verschillen?” antwoordt Levinas lapidair: “Er is een radicaal verschil omdat Buber de relatie tussen ‘ik’ en ‘jij’ als een wederkerige relatie opvat”.¹⁰⁴

Het is van belang duidelijk in het oog te krijgen waarom hier niet van slechts een subtiel onderscheid gesproken moet worden maar wel degelijk van een wezenlijk verschil. Levinas verwijt aan Buber dat hij ‘ontologisch’ denkt en niet over de inhoud van de dialoog spreekt. Anders gezegd: er wordt, in de denkwijze van Levinas, niet alleen maar ‘du’ gezegd en zichzelf geworden, maar er worden in de relatie heel concrete vragen gesteld die een even concreet antwoord vragen.

Uiteindelijk gaat het over de vraag: wat is de vormende kracht van het menszijn. Buber ziet deze in de ik-jij relatie of, in zijn latere werk, in het tussen-menselijke, de betrekking.¹⁰⁵ Voor Levinas is dit duidelijk te weinig om de tegenkrachten van het humanum in bedwang te houden. De niet-verplichtende en inwisselbare ik-jij relatie tussen mensen heeft te weinig creatieve kracht om als “ultieme structuur”¹⁰⁶ van het menszijn te kunnen gelden.

Het is van belang dit centrale punt van de ethische component in de interpersonele relatie nog verder te vervolgen. Eerder en duidelijker dan bij Buber vinden we deze grondnotie terug in het denken van *Franz Rosenzweig*, de Duits-joodse denker aan het begin van deze eeuw, die door Levinas als in zekere zin de geheime inspirator van zijn werk beschouwd wordt.

104. Levinas in: Goud, *Raadsel*, 167.

105. Vgl. Eugen Biser, *Buber für Christen, Eine Herausforderung*, Freiburg 1988, 78-79.

106. “Toute cette réflexion est une tentative de penser les ultimes structures de l’humain”. Levinas bij Poirié, 100.

HOOFDSTUK III. Levinas en ‘het nieuwe denken’

Rosenzweig en Rosenstock-Huessy

De bespreking van de gedachtegang van *Franz Rosenzweig* bedoelt te onderzoeken in welke mate in de grote lijnen van zijn denken van een zekere verwantschap met Levinas sprake is. Levinas blijft zelf nogal discreet over deze relatie: in overeenstemming met de bekende opmerking in het voorwoord van *Totalité et Infini*¹ citeert hij Rosenzweig zelden rechtstreeks. Ook al duikt de naam van Rosenzweig regelmatig op in de vele vraaggesprekken van Levinas – in de uiteenzetting van zijn denken knoopt hij niet uitdrukkelijk aan bij Rosenzweig. De afstand in zowel de taal als de vormgeving is daarvoor blijkbaar toch te groot.²

Daarentegen is in de enkele artikelen die Levinas aan het denken van Rosenzweig wijdt, de instemming en de overeenkomst op elke bladzijde speurbaar.³ Deze opstellen hebben een sterk refererend karakter en dienen dan ook met name om in Frankrijk zowel in Joods-culturele kringen als in het academisch-filosofische denken, de gedachten van de tot dan toe onbekende Rosenzweig te introduceren. Het denken van Rosenzweig is in Frankrijk eigenlijk pas bekend geworden sinds de Franse vertaling van zijn hoofdwerk *Der Stern der Erlösung* in 1982⁴ en het in datzelfde jaar als begeleiding verschenen boek van Stéphane Mosès (zie aant.3). Een belangrijke bijdrage vormde ook het Colloque naar aanleiding van Rosenzweigs 100e geboortedag in oktober 1987 in Parijs, georganiseerd door *Le Collège international de philosophie* en *l’Institut Goethe*. In de inleiding tot de uitgave die verslag doet van dit Colloque is sprake van een “redécouverte de l’oeuvre Rosen-

1. “L’opposition à l’idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité” (it. A.R.). Levinas, *TI*, 14.
2. Vgl. in dit verband de opmerking van Veldhuis dat “Levinas” oeuvre grotendeels een herneming is van Rosenzweigs project, maar dan in een andere tijd en een andere wijsgerige context”. Henri Veldhuis, *Geen begrip voor de ander*, 126. In dezelfde zin H.M. Dober: “Man kann den Denkweg von Lévinas als ein neues Begehen des Weges verstehen, den Rosenzweig eröffnet hat”. Hans Martin Dober, Levinas und Rosenzweig, in de bundel: *Lévinas, Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Focus Verlag, Giessen 1990, 157. Zo ook Schlegel, sprekend over Rosenzweig: “A errer un peu dans son oeuvre et a s’y attarder, on découvre en effet combien il est présent dans Lévinas, mais comme enfoui”. J.L. Schlegel in: *Les Cahiers de la Nuit surveillée 3, Emmanuel Lévinas*, J.Rolland (éd.) Verdier 1984, 65. De hier veronderstelde overeenkomst in het denken komt aan het eind van dit hoofdstuk nog uitvoeriger ter sprake.
3. Het eerste artikel is de neerslag van een lezing in 1959 gehouden voor het mede door hem opgerichte *Colloque d’Intellectuels Juifs*. Levinas geeft daarin een “biographie spirituelle” van Rosenzweig, door aan de hand van de *Stern der Erlösung* de actualiteit van diens joodse denken te benadrukken. Levinas: *Entre deux mondes, La voie de Franz Rosenzweig, La conscience juive*, Paris 1963, tevens in: *Difficile liberté*, Paris 1976, 235-260. In het tweede artikel, *Une pensée juive moderne*, een voordracht gehouden in 1964 in Genève, belicht hij het werk van Rosenzweig vanuit de achtergrond van het geëmancipeerde jodendom aan het begin van de twintigste eeuw. *La Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne 1965, opnieuw in: *Hors sujet*, Paris 1987, 71-96. Het korte artikel uit 1982 is geschreven als voorwoord, getiteld “Préface”, bij het werk van: Stéphane Mosès, *Système et Révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig*, Ed. du Seuil 1982, tevens opgenomen in Levinas, *A l’heure des nations*, Paris 1988, 175-185.
4. Franz Rosenzweig, *L’Etoile de la Rédemption*, Paris Seuil 1982.

zweigiëne vers la fin des années 1970, aux Etats-Unis, en Allemagne et en France”, terwijl het colloque bedoelt definitief een eind te maken aan de staat van “marginalité” van zijn denken.⁵

1. Franz Rosenzweig

*Franz Rosenzweig*⁶ wordt in 1886 in Kassel geboren in een joods-burgelijke familie. Na enkele jaren medicijnenstudie gaat zijn voorkeur uit naar moderne geschiedenis en filosofie, die hij studeert in Freiburg en Berlijn, afgesloten met een dissertatie met als thema *Hegel und der Staat*.⁷ Met de afsluiting van deze studie neemt hij echter ook tegelijk afstand van Hegel en het filosofisch idealisme. In de relativistische periode die dan volgt begint hij een eigen zoektocht naar een nieuwe weg zowel op filosofisch als op religieus terrein. Deze beide denkwegen zullen gedurende zijn hele leven nauw verbonden blijven.

Terwille van een korte biografische schets noem ik hier nog enkele levensdata, waarvan verschillende in het verband van zijn werk nog uitvoeriger aan de orde zullen komen. Zijn besluit eind 1913 om, in tegenstelling tot veel van zijn joodse vrienden, “jood te blijven” bepaalt vanaf dat moment zijn intensieve belangstelling voor de eigen waarde van het jodendom. Het uitbreken van de eerste wereldoorlog brengt hem als soldaat in de Balkan en in Polen, een periode die ondanks de ernst van de situatie voor de ontwikkeling van zijn eigen denkweg van groot belang is. Het is in deze periode dat zijn hoofdwerk *Der Stern der Erlösung* geboren wordt. Na de voltooiing van dit werk neemt hij zich voor niet meer te schrijven maar alleen nog het geschrevene in het dagelijkse leven te “bewähren”, waarbij hij vooral doelt op het “lernen en lehren” van de joodse levenspraktijk.⁸

5. Arno Münster, *La Pensée de Franz Rosenzweig, Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Paris 1994. 8. Aan dit Congres werd o.a. deelgenomen door Richard Cohen, Bernard Dupuy, Reinhold Mayer, Stéphane Mosès, Paul Ricoeur, Esther Starobinski. Ook in *Duitsland* is de 100e geboortedag van Rosenzweig aanleiding geweest tot een groot internationaal Congres in Kassel, waarvan de referaten in twee banden zijn verschenen, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig, Internationaler Kongress Kassel 1986, 2 Bde, Freiburg/München 1988*. In *Nederland* is het vooral K.H. Miskotte die het denken van Rosenzweig reeds vroeg introduceert, met name door zijn reeds in 1932 verschenen *Het wezen der joodse religie* (Haarlem 1964², opnieuw in *Verzameld Werk*, deel 6), met een uitvoerig hoofdstuk over Rosenzweig. Daarnaast verscheen van H.J. Heering, *Franz Rosenzweig, Joods denker in de twintigste eeuw*, Den Haag 1974. Binnenkort verschijnt van de hand van A. Sevenster een grondige inleiding op het hoofdwerk van Rosenzweig (Baarn), terwijl tevens een nederlandse vertaling van *Der Stern der Erlösung* in voorbereiding is.
6. Naast belangrijke werken over het denken van Rosenzweig die met name zijn hoofdwerk, *De Stern der Erlösung*, tot uitgangspunt hebben en in dat verband nog aan de orde komen, is voor een inzicht in de samenhang van zijn leven en werk van belang het vanuit een joodse achtergrond geschreven boek van F. de Meyer, *Franz Rosenzweig, Leven en werk*, vertaald uit het Hebreeuws, Kampen 1986, waarin met name veel briefmateriaal is verwerkt. Dit laatste geldt ook van het boek van Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig, Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973.
7. Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München/Berlin 1920; een heruitgave verscheen bij Scientia Verlag Aalen 1962.
8. Deze nadruk op het ‘leven’ van het eenmaal gewonnen inzicht is ook herkenbaar bij Rosenstock (vgl. aant.54). Zie ook Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig, Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991.

Hij ziet geen heil meer in de universiteitscarrière en wijst het aanbod van zijn leraar, de historicus Friedrich Meinecke om bij hem te habiliteren af met het argument dat hij zich thans meer filosoof dan historicus voelt en zich vanaf nu wil wijden aan de bevordering van het joodse onderwijs in Duitsland. Reeds in 1917 schrijft hij een essay “Zeit ists”, dat hij opdraagt aan Hermann Cohen die van harte instemt met de daarin vervatte ideeën over de joodse opvoeding en samen met Rosenzweig wil komen tot oprichting van een Academie voor de wetenschap van het Jodendom. Cohen overlijdt echter begin 1918.

Na het afsluiten van de *Stern* in 1919 ontmoet hij in datzelfde jaar in Frankfurt Rabbi Nehemia Nobel, die hem uitnodigt de leiding van de ‘joodse volkslezingen’ op zich te nemen, waaruit dan spoedig het ‘*Freie Jüdische Lehrhaus*’ ontstaat. In 1920 volgt zijn huwelijk met *Edith Hahn*, hetgeen hem de mogelijkheid biedt gemeenschappelijk vorm te geven aan een joods gezinsleven. In 1922 wordt hun zoon Rafaël geboren. Echter aan het begin van datzelfde jaar breekt ook zijn ziekte uit, die met toenemende verlamningsverschijnselen gepaard gaat en zijn werk voor het Joodse Leerhuis steeds meer beperkt.

Belangrijk is voor Rosenzweig vanaf deze tijd de hernieuwde kennismaking met *Martin Buber*,⁹ een relatie die, ondanks duidelijke onderlinge verschillen in hun visie op het jodendom, in een steeds intensievere samenwerking en daarmee in een hartelijke vriendschap overgaat. Buber is bereid een belangrijk aandeel in het leerhuis op zich te nemen, is Rosenzweigs “Kritiker” voor de uitgave van de door deze vertaalde Jehuda Halevi-gedichten, hetgeen voor Buber aanleiding wordt Rosenzweig uit te nodigen tot deelname aan het grote project van de nieuwe joodse bijbelvertaling.¹⁰ Rosenzweigs grote geestkracht en de totale inzet van zijn vrouw maken het mogelijk dat hij zich nog tot kort voor zijn dood met een voortdurende passie aan dit werk kan wijden. Het laatste gemeenschappelijk vertaalde hoofdstuk is Jesaja 53. Rosenzweig sterft op 10 december 1929. Op zijn graf staan de woorden uit Psalm 73, 23: “Maar ik – altijd bij U”.

het denken van Rosenzweig

Van groot belang voor de ontwikkeling van zijn denken zijn de gedachte- en de briefwisselingen binnen zijn vriendenkring, onder wie zijn twee neven *Hans* en *Rudi Ehrenberg* en in het bijzonder zijn vriend *Eugen Rosenstock*. De laatste leerde hij kennen toen hij in Leipzig als zevenentwintigjarige nog enkele colleges volgde in de middeleeuwse constitutionele geschiedenis bij de twee jaar jongere Privatdo-

9. Na een eerste contact met de acht jaar oudere Buber in 1914 – naar aanleiding van een door Rosenzweig op verzoek van Buber geschreven artikel – een contact dat voor beiden onbevredigend verliep (zie aant. 19 en Mayer, *Rosenzweig*, 36 en 77), stuurt Rosenzweig in 1919 een brief aan Buber met het verzoek tot bemiddeling bij de uitgave van de *Stern*, waarop echter geen antwoord komt. Rosenzweigs verzoek aan Buber tot medewerking aan het leerhuis geeft Buber gelegenheid in zijn eerste cursus onder de voorlopige titel “Religion als Gegenwart” het concept van zijn twee jaar later verschenen “Ich und Du” te behandelen.

10. Een duidelijke weergave van deze samenwerking in zijn verzamelde werken: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, deel IV,2, Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift, Martinus Nijhof 1984.

zent Rosenstock, een relatie die tot een hechte vriendschap uitgroeide. Deze drie vrienden, allen van joodse oorsprong, waren ieder voor zich op bewuste wijze door zich te laten dopen tot het christelijk geloof overgegaan. Ook Franz Rosenzweig weet zich in de Duitse cultuur van zijn tijd meer christen dan jood.¹¹ Tijdens een nachtelijk gesprek met Eugen Rosenstock en Rudolf Ehrenberg, 7 juli 1913, neemt Rosenzweig voor zichzelf het besluit om christen te worden. Echter met de uitdrukkelijke aantekening dat hij *als jood* christen wil worden.¹² Op die wijze zou zijn joodzijn meegenomen worden in zijn christenzijn, dat dan als de vervolmaking van het joodzijn zou kunnen gelden.

Thema van dat memorabele gesprek, dat later verschillende malen in de correspondentie terugkomt is de relatie van wetenschap en geloof.¹³ De manier waarop Rosenstock de thematiek benadert vanuit zijn persoonlijk geloof als een oorspronkelijk gebeuren, een geleefde ervaring, maakt grote indruk op Rosenzweig.¹⁴ Voor het wezenlijke van het geloof gebruikt Rosenstock de term “openbaring” daarmee niet doelend op een mystieke ervaring maar op de wijze waarop een mens zich *situeert* in de wereld tegen alle relativisme in: *Offenbarung als Orientierung*.¹⁵

Onder de invloed van deze ontmoeting gaat Rosenzweig in de zomer van dat jaar naar Berlijn om de colleges van *Hermann Cohen* te horen. Hij bezoekt daar een kleine joodse synagoge vermoedelijk op de grote Verzoendag, waarvan de liturgie hem blijkbaar voor het eerst zo raakt¹⁶ dat hij terugkomt op zijn besluit om zich tot christen te laten dopen en zich nu pas echt jood voelt. In een brief aan zijn vriend

11. In een brief aan zijn ouders naar aanleiding van de overgang van zijn neef Hans Ehrenberg tot het christendom zegt hij: “Wir sind in allen Dingen Christen, wir leben in einem christlichen Staat, gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum unsre ganze “Kultur” ist ganz und gar auf christlicher Grundlage (...)”. Franz Rosenzweig, *Briefe*, Berlin 1935, 45.
12. “... ich erklärte, nur als *Jude* Christ werden zu können, nicht durch die Zwischenstufe des Heidentums hindurch”. Rosenzweig, *Briefe*, 72.
13. Rosenstock herinnert zich: “On a summer evening in 1913, Franz, Eugen and (...) Rudolf Ehrenberg enter into a heated discussion of science and religion, inspired by a novel by Selma Lagerlöf, *The Miracles of the Antichrist*”. Eugen Rosenstock-Huussy, *Judaism despite Christianity*, Alabama Press, 1969, 73.
14. “In dem Leipziger Nachtgespräch, wo mich Rosenstock Schritt für Schritt aus den letzten relativistischen Positionen, die ich noch hielt, heraus drängte und mich zu einer unrelativistischen Stellungsname zwang (...). Dasz ein Mensch wie Rosenstock mit Bewusstsein Christ war, (...) dies warf mir meine ganze Vorstellung vom Christentum, damit aber von Religion überhaupt und damit von meiner Religion, über den Haufen”. Rosenzweig, *Briefe*, 71-72.
15. Vgl. Stéphane Mosès: “La légitimité du relativisme vient de ce que chaque sujet définit, en ce qui le concerne, un espace dont il est le centre et un temps dont il est l’origine. Mais tout relativisme est aboli dès que le sujet réfère son *hic* et son *nunc* à un espace et à un temps absolus. Or, la Révélation signifie précisément la vision d’un univers *orienté*, où le temps est défini par rapport à une origine (la naissance du Christ dans le cas du christianisme) et l’espace par rapport à un centre (la Terre sainte). Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, 29.
16. Vgl. Esther Starobinski: “A propos de cette journée de Kippour, il écrira plus tard ceci: “Quiconque a jamais célébré le jour du Grand Pardon sait qu’il y a là davantage que de l’exaltation personnelle ou qu’une reconnaissance symbolique d’une réalité telle que le peuple juif: c’est un témoignage de la réalité de Dieu qui ne peut être controversé”. *Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5699*, Berlin 1938, p.60 geciteerd bij Esther Starobinski, *Le fait et la norme: L’expérience religieuse de Franz Rosenzweig*, in: *Le buisson et la voix*, Paris 1987, 153. En zij vervolgt: “Ailleurs il écrira encore, toujours en rapport avec Jom Kippour: ‘A ce moment-là, l’homme est aussi près de Dieu qu’il lui a jamais été accordé d’être’”. Dit is een citaat van Rosenzweig uit *Jehuda Halevi – Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte*, Berlin 1927, 182. Ook later in *Der Stern*” wijdt Rosenzweig een uitvoerige passage (359 – 364) aan de beschrijving van deze hoge feestdag.

Rudolf Ehrenberg schrijft hij aan het eind van dat jaar: “Ich muss dir mitteilen, was dich bekümmern und zunächst mindestens dir unbegreiflich sein wird: ich bin in langer und, wie ich meine gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluss zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher in meinem Fall, nicht mehr möglich. Ich bleibe also Jude”.¹⁷

de ‘Urzelle’

Vanuit een nu overtuigend joods geloof blijft Rosenzweig zoeken naar een verbinding met het wetenschappelijke denken. In een uitvoerige brief aan Rudolf Ehrenberg (1917), die hij later steeds de *Urzelle* noemt (van zijn hoofdwerk “Der Stern der Erlösung”) vermeldt hij de verschillende stadiën in zijn “Nachdenken über den als Zentrallbegriff gemeinten und gewollten Begriff der Offenbarung”.¹⁸ Hij herinnert zijn vriend aan een vorig gesprek enkele jaren tevoren naar aanleiding van een door Rosenzweig op verzoek van Buber geschreven artikel getiteld *Atheistische Theologie*.¹⁹ In dat gesprek stond de vraag centraal: “Ob und wie man rein philosophisch oder auch nur überhaupt an irgendwelche aufzeigbaren Kriterien die Offenbarung von alle eigenmenschlichen Erkenntnis abgrenzen könnte”.²⁰ Anders gezegd, hoe kan de inhoudelijk nog onbepaalde openbaring filosofisch gedefinieerd worden? Rosenzweig vindt de verbinding in “die inhaltliche Entdeckung des Ich als Partner im Offenbarungs-geschehen”.²¹

Aan het begin van de “Urzelle”, zich afzettend tegen het idealistische denken formuleert hij zijn gewonnen inzichten op plastische wijze: “(...) die Philosophierende Vernunft steht auf ihren eigenen Füßen, sie ist sichselbst genug. Alle Dingen sind in ihr begriffen und am Ende begreift sie sich selber(...). Nachdem sie also alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, dass er, der doch längst philosophisch verdaute, noch da ist. Und zwar nicht als Mensch mit seinem Palmenzweige(...) sondern als ‘Ich, der ich doch Staub und Asche bin’. Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich

17. Franz Rosenzweig, *Briefe*, 71.

18. Rosenzweig, “Urzelle” der Stern der Erlösung, in: Franz Rosenzweig, *Die Schrift – Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Bibliotheca Judaica, Frankfurt a. Main z.j., 177-185.

19. Het betreft hier een door Buber gevraagd artikel oorspronkelijk bestemd voor een verzamelbundel “Das Judentum”, dat echter door Buber niet werd geaccepteerd. In *Atheistische Theologie* trekt Rosenzweig een parallel tussen enerzijds de Leben-Jesu-Theologie die de spanning tussen goddelijke openbaring en het menselijke aandeel ontwijkt door zich geheel op de persoonlijkheid van Jezus te concentreren en anderzijds de, ook door Buber aangehangen, joodse Volkstumtheologie die probeerde het geloof in het volk zelf te gronden: “*Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch* (it. A.R.), dieser furchtbare Anstoss für alles neue und alte Heidentum, (...) das Niedersteigen Gottes zum Berge der Gesetzgebung (...), der beleidigende Gedanken der Offenbarung (...) ist zum Schweigen gebracht”. Rosenzweig, *Atheistische Theologie*, in Franz Rosenzweig, *Die Schrift*, 165-176.) 172. Zie ook Mayer, *Rosenzweig*, 36.

20. De hartstocht voor het “zuivere denken” in verbinding met het geloof is kenmerkend voor Rosenzweig en doortrekt zijn gehele correspondentie. Vgl. een opmerking aan zijn arts R. Koch, tevens docent aan Het Joodse Leerhuis in Frankfurt, een jaar voor zijn dood: “Das Denken kommt hernach. Hernach freilich muss es kommen. Die Versuche unsrer ‘Irrationalisten’ zu einer getrennten Buchführung von Glauben und Wissen bringen mich jedes Mal in richtigen Wut”. *Briefe*, 620.

21. Mayer, *Rosenzweig*, 47.

Staub und Asche, Ich bin noch da. Der Mensch schlechtweg, der ‘noch da ist’, von dem ich vorhin anfang, ist *wirklich* der Anfang”.²²

Deze mens zegt “Ich”. Hij is de enige die het kan zeggen. Deze mens heeft niet al vanuit zichzelf, vanuit zijn “Busens Reine ein Streben nach freiwilliger *Hingabe*”, hij is eerder de “in sich selbstbegrabene, von dem nichts vorausgestellt werden kann als dies, dasz er *sich selbst* liebt”.²³ Het is nu hier in dit zelfstandige, trotse ik dat Rosenzweig de verbinding vindt met het begrip openbaring. Als, zoals hij zegt, het ordeningsprincipe van deze wereld niet meer het algemene is, maar het bijzondere, niet de oorsprong of het doel en niet de historische eenheid, maar het enkelvoudige, eenmalige ‘gebeuren’, dan komt alle nadruk op het hier en nu te liggen: “Nur von der Mitte aus entsteht in der unbegrenzten Welt ein begrenztes Zuhause, ein Stück Boden zwischen vier Zeltpflocken, die weiter und weiter hinaus gesteckt werden können. Erst von hier aus gesehen werden Anfang und Ende aus Grenzbegriffen der Unendlichkeit zu Eckpfeiler unseres Weltbesitzes, der ‘Anfang’ zur Schöpfung, das ‘Ende’ zur Erlösung”.²⁴

Hier ontmoeten we voor het eerst het zo zeer door het gebeuren van de openbaring als midden gevulde tijdsbegrip van Rosenzweig.²⁵ Hij wijst daarmee de openbaring aan als “fester unverrückbaren Mittelpunkt” omdat ze de verbinding maakt met “het concrete zelfzuchtige ik, dat ik nu eenmaal ben”.²⁶

der Stern

Zo kan een jaar later de openbaring het beheersende thema worden van zijn hoofdwerk *Der Stern der Erlösung*.²⁷ Ook aan dit boek is een ‘datum’ verbonden: het oorlogsfront van de eerste wereldoorlog waar Rosenzweig aanvankelijk als infanteriesoldaat en later vanuit een lazaret een groot gedeelte van zijn boek concipieert en schrijft. De titel *Der Stern der Erlösung* is met name ontleend aan het centrale

22. Rosenzweig, ‘Urzelle’ in: *Die Schrift*, 178.

23. Rosenzweig, *Die Schrift*. 180. Even verder in dezelfde passage: “Nicht aus seinem eigenen *Wesen* und seines Busens Reine entdeckt es den andern, sondern aus dem ihm geschehenen *Geschehnis* und seines Herzens Taubheit” (181).

24. Rosenzweig, *Die Schrift*, 181.

25. In *Das neue Denken* zegt hij: “Nicht in ihr (die Zeit – A.R.) geschieht was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht (...). ‘Wesen’ will nichts von Zeit wissen (...). Das neue Denken weisz genau wie das uralte des gesunden Menschenverstands, dasz es nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann –, was doch der höchste Ruhmestitel war, den sich die Philosophie bisher beilegte”. Rosenzweig, *Ibid.*, 196-197.

26. “Die Offenbarung also ist fähig *Mittelpunkt* zu sein, fester unverrückbaren Mittelpunkt. Und warum? Weil sie dem *Punkt* geschieht, dem starren tauben unverschiebbaren Punkt, dem trotzigen Ich, dasz “ich nun einmal bin”. Rosenzweig, *Die Schrift*, 181.

27. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer, Ges. Schriften II, Den Haag 1976. De cijfers tussen haakjes in de tekst hebben betrekking op de pagina’s van deze uitgave. Een heldere inleiding op de structuur en de gedachtegang van de *Stern* is te vinden in het artikel over Rosenzweig in: Norbert M. Samuelson, *Moderne Jüdische Philosophie, Eine Einführung*, Rowohlt 1995 (vert. van *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, New York Press, Albany 1989. Een meer uitvoerige en grondige inleiding op zijn denken vormt het eerder genoemde boek van Stéphane Mosès, *Système et Révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig, Préface d’Emmanuel Levinas* (zie aant. 3).

tweede deel van het boek, waar de in het eerste deel genoemde *Elemente* (Gott, Welt und Mensch), verbonden worden via de in het tweede deel voorgestelde *Bahne* (Schöpfung, Offenbarung, Erlösung) om dan als twee onderling verbonden driehoeken de *Magen David*, de joodse ster, te vormen.

Deel I. Het boek opent met de preoccupatie van de dagelijkse doodservaring, die de directe aanleiding vormt tot het inzicht van het ontoereikende karakter van de idealistische filosofie: “Vom Tode, von der Furcht des Todes hebt alles Erkennen des All an”. Het is deze intensieve en nabije doodservaring die hem doet inzien dat het uiteindelijk door Hegel vervolmaakte gebouw van het Al-weten dat niet alleen de wereld maar ook het eigen bewustzijn geheel omvat, aan het concreet geleefde leven van de enkeling voorbijgaat: “Die Philosophie leugnet diese Aengste der Erde” (3). Niet de gedachte dood, maar de concrete doodservaring maakt de mens bewust van zichzelf en van het feit dat de wereld een eigen bestaan heeft.

Daarmee is het eerste deel van de ‘*Stern*’ gewijd aan de ontdekking van de daadwerkelijkheid van de enkele mens die niet herleidbaar is tot welk ander gegeven ook. Dit is echter evenmin het geval met de ervaring van de wereld en van God. Reeds de oudheid kende deze drie elementen die elk op zich “een eenzaam zelf” zijn (92). Dit eerste deel, speciaal opgedragen aan de filosofen onder de titel *Die Elemente – oder die immerwährende Grund der Dinge* heeft als belangrijkste these dat deze oer-elementen niet uit elkaar afleidbaar zijn, maar als ten opzichte van elkaar transcendent beschouwd moeten worden. Dit gedeelte eindigt met de vraag naar de *relaties* tussen deze elementen. Dat de relaties er zijn is evident. We hebben geen aparte ervaring van de elementen op zichzelf. Maar wat is die relatie? Waarmee alle hypothesen die in de geschiedenis naar voren komen – hetzij dat God als oorsprong wordt gezien van wereld en mens of ook de mens of de wereld van de beide andere elementen – in een “Vielleicht” worden doorgeprobeerd. Zekerheid is hier niet te krijgen: “vielleicht ist es auch anders” (92-95).

Deel II. Rosenzweig stelt nu dat het verbindende tussen deze elementen de openbaring is, niet als een gedacht systeem maar als een *gebeuren in de tijd*. De relatie tussen God en wereld voltrekt zich door schepping, de relatie tussen God en mens is de openbaring van liefde, de relatie van de mens tot de wereld heet en bedoelt verlossing. Het centrale tweede deel *Die Bahn oder Die Alzeit erneuerte Welt*, waarvan het middengedeelte over de openbaring het kernthema vormt, is met name opgedragen aan de theologen, die hun eigen onderwerp, “vom Wunder”, vergeten (103).

De relatie tussen God, mens en wereld is een *gebeuren* van de tijd. Zo is de wereld als schepping te beschouwen als verleden, de wereld is door God begonnen in een *creatio continua*. Ze is daarmee ook heden: nog steeds nemen de dingen in God hun begin.²⁸ De wereld is niet klaar, ze is ook toekomst, op de weg van verlossing. Maar het verleden van de schepping en de toekomst van de verlossing hebben slechts bestand in het angelpunt van het heden van de openbaring.

28. Vgl. het joodse ochtendgebed: “En in zijn goedheid vernieuwt hij elke dag voortdurend het werk van het begin”. Geciteerd in Rosenzweig, *Stern*, 135, (vgl. 123): “dass Gott ‘Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert’”.

In de *inleiding* tot dit centrale tweede deel stelt Rosenzweig dat, nadat de filosofie in het duitse idealisme “ihre selbstgestellte Aufgabe der denkenden Erkenntnis des All gelöst” en “sich selbst in der Geschichte der Philosophie begriffen hat” (116), zodat er daarna niets meer te begrijpen overbleef – er alleen nog sprake kan zijn van filosofie op een geheel nieuwe basis. Deze wordt nu gevonden in het uitgaan van het hoogstpersoonlijke standpunt van de filosoof, dreigt daarmee echter ook, volgens Rosenzweig, een geheel subjectieve “Standpunkts-’filosofie te worden en zich in aforismen te verliezen. Daarom moet dit nieuwe uitgangspunt verbonden worden met “der lichte Klarheit unendlicher Objectivität” (117). Als brug van het meest subjectieve naar het meest objectieve ziet Rosenzweig het *openbaringsbegrip* van de theologie. “Die Philosophie verlangt heute um vom Aphorismus frei zu werden, also gerade um ihrer Wissenschaftlichkeit willen, dasz ‘Theologen’ philosophieren”.²⁹

Schepping. Een eerste relatie tussen wereld en God is er in de schepping: God sprak en het was er. De vele en voortgaande scheppingsdaden Gods zijn ook openbaring maar het is slechts een begin. Zowel God als de wereld “houden nog inhouden achter die zich nog in andere richtingen gaan uitwerken: God: zijn *zichzelf openbaren* en de wereld: haar *verlost worden*” (154).

Zoals schepping geduid wordt als *verleden*, omdat het betrekking heeft op dingen die er zijn, in aanzijn geroepen, heeft openbaring het kenmerk van het *heden*, van het telkens nieuwe ogenblik. De openbaring uit zich in de taal van de liefde die het tegen de dood opneemt. Zo opent het deel over de openbaring met de woorden: “Stark wie der Tod ist Liebe”. Liefde is de kracht die niet moe wordt en die ontspringt uit de diepten van de goddelijke verborgenheid om de in de schepping gebeurde openbaring te bewaren voor een terugval in de nacht van de duisternis. Ze is daarom “Offenbarung im engsten Sinn” (179).

Openbaring. Naar de gelijkenis van de menselijke liefde beschrijft Rosenzweig nu het gebeuren tussen God en mens. God ontsluit zich aan de mens als de liefhebende aan de geliefde. De mens wordt niet alleen door God in het leven geroepen maar ook aangesproken: “Wo bist du?” (Gen 3,9). God is op zoek naar een “Du”: “Wo aber ist ein solches selbständiges, dem verborgenen Gott frei gegenüberstehendes Du, an dem er sich als Ich entdecken könnte?” (195).³⁰

De in zichzelf gesloten mens antwoordt niet, hij verbergt zich “er bleibt das Selbst wie wir es kennen”. Op de vraag naar het Du komt geen Ik als antwoord, maar een ontwijkend: “Er-Sie-Es”, een verwijzing waarmee hij zichzelf en allen om hem heen tot derde persoon maakt: de vrouw, de slang. “Das Selbst will mit einem stärkeren Zau-

29. Rosenzweig voegt hier aan toe: “Theologen freilich nun ebenfals in einem neuen Sinn. Denn wie sich nun zeigen wird ist der Theologe nach dem die Philosophie um ihrer Wissenschaftlichkeit willen verlangt, selber ein Theologe, der nach der Philosophie verlangt – um seiner Ehrlichkeit willen. Was für die Philosophie eine Forderung im Interesse der Objektivität war, wird sich für die Theologie erweisen als eine Forderung im Interesse der Subjektivität. Sie sind aufeinander angewiesen und erzeugen so miteinander einen neuen, zwischen Theologie und Philosophie gestellten, sei es nun Philosophen – oder Theologentyp”. *Der Stern*, 118.

30. We worden hier herinnerd aan de discussie met Buber, met name aan zijn uitspraak “Ich werde am du”. Rosenzweig lijkt hier dicht bij te komen als hij zegt: “(...) diese Frage (nach dem Du- A.R.) genügt dem Ich sich selbst zu entdecken”. Maar ook hier wordt tegelijk duidelijk dat Rosenzweig verder gaat als hij vervolgt: “Sich selber entdeckt es – nicht etwa das Du”. *Ibid.*, 195.

ber als der blossen Frage nach dem Du beschworen sein, auf das es seinen Mund zum Ich auftue. “Het werkelijke antwoord komt pas als in plaats van het onpersoonlijke ‘du’ de vocativus klinkt in de aanroep met de eigen naam. Dan pas komt de ontmoeting tot stand in het *hinnen*: hier ben ik” (Gen. 22,1.11).³¹

In deze open bereidheid, “ganz Ohr”, valt als eerste inhoud het enige *gebod*, zin en inhoud van alle geboden: “Gij zult liefhebben, de Eeuwige, uw God, met geheel uw hart, geheel uw ziel en met al uw kracht”. Liefde kan bevelen. Alleen degene die liefheeft kan bevelen om lief te hebben: “Nur der Liebende, aber er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebe mich.(...) Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äussern als das Gebot” (197).

De mens die zich steeds in meerdere mate de ‘beminde’ dan de ‘liefhebbende’ weet, antwoordt met de schaamte van het bekennen van de schuld, een bekennen dat als zodanig verzoening bewerkt en daarmee overgaat in de vreugde van het bekennen van geloof met de woorden van het Hooglied: “Ik ben van jou” (Ich bin dein).³² Opvallend is hier het grote belang van het *bekennen*, het getuigenis van de geliefde, dat terugwerkend de liefde en het zijn van de liefhebbende draagt en duur verleent: “Indem die Seele vor Gottes Antlitz bekennt und damit Gottes Sein bekennt und bezeugt, gewinnt auch Gott, der offenbare Gott erst Sein: ‘wenn ihr mich bekennt, so bin ich’” (203).³³

De goddelijke liefde die elk ogenblik nieuw is, blijkt juist daarin *van alle tijden* te zijn. Zij kan nu teruggrijpen in het verleden en zich daarmee bekennen als “der Urheber und Eröffner dieses ganzen Zwiesgesprächs (...): ‘Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein’” (204).

Vanuit de vertrouwde omgang met God komt het *gebed* op. Het gebed als een vervulling, als een verwijlen – maar nog meer het gebed als aanroep: In de nabijheid van God vindt het geloof rust, echter het leven blijft onrustig. De mens die bij de naam geroepen is, verlangt naar de openbaring van de liefde van God voor alle levenden. Eenmaal is God neergedaald om zijn Rijk op aarde te vestigen, de geliefde roept om de voltooiing van dit eens begonnen werk: O, dat gij de hemel scheurdet en nederdaaldet! “Die Offenbarung gipfelt in einem unerfüllten Wunsch, in dem Schrei einer offenen Frage” (206).

31. “Der Mensch, der auf Gottes ‘Wo bist Du?’ noch als trotziges und verstocktes Selbst geschwiegen hatte, antwortet nun bei seinem Namen, doppelt, in höchster, unüberhörbarer Bestimmtheit gerufen, ganz aufgetan, ganz ausgebreitet, ganz bereit, ganz – Seele: ‘Hier bin ich’.” *Der Stern*, 196.

32. Ricoeur maakt hier de opmerking: “(...) on attendait ici le Sinaï et on tombe sur le Cantique”, maar geeft dan als commentaar dat hierin nu juist “L’idée geniale de Rosenzweig” verschijnt, namelijk dat hij “de geboorte van het gebod heeft ontdekt in de band van liefde, bewerkt door de openbaring van God tot de enkele mens”. Paul Ricoeur, *Lecture de Franz Rosenzweig*, in Arno Münster, *La pensée de Franz Rosenzweig*, 34.

33. Deze uitspraak komt bij Rosenzweig verschillende malen in variaties voor, zo ook enkele pagina’s tevoren waar het gaat over de trouw van het antwoord van de geliefde: “Der Glaube der Geliebten an den Liebenden (...) bezeugt in seiner Treue die Liebe Gottes und gibt ihr dauerndes Sein. Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht – so lässt der Meister der Kabbalah den Gott der Liebe sprechen (191). Deze uitspraak wordt ook reeds geciteerd in het vroege artikel “Atheistische Theologie”, daar echter ter voorkoming van een mogelijk misverstand van een tussen God en mens gelijkwaardige relatie: “Aber es ist kein Zufall dasz jenes berühmte Kernwort des Meisters der Kabbala: ‘Gott spricht: Wenn ihr mich nicht bezeugt, so bin ich nicht’ eben als ein Wort Gottes ausgesprochen (...) wird; Gott selber macht sich, nicht menschlicher Vorwitz ihn, von der Bezeugung des Menschen abhängig (...). Rosenzweig, *Die Schrift*, 175.

Verlossing. Daarmee reikt de openbaring naar de *verlossing* van de wereld als haar vervulling. De verlossing die méér is dan de openbaring, zoals “Ehe unendlich mehr ist als Liebe”,³⁴ namelijk het verlangen van de liefde naar de vervulling naar buiten, in een uitbreiding tot allen. De vervulling van dit verlangen kan echter niet meer van de Liefhebbende komen. Hier moet “die Seele” de toverkring van het geliefd worden verlaten, de Liefhebbende vergeten en zelf de mond openen, niet meer om te antwoorden maar om zelf te spreken: “Denn in der Welt gilt nicht das Geliebtsein (...) sondern ewig – Lieben” (228).

“Liebe deinen Nächsten”. Met dit gebod wordt de van God geliefde mens uit de tweezaamheid van de liefde losgemaakt en naar de andere mens verwezen. Hier wordt opnieuw liefde als gebod gesteld door degene die zelf liefheeft. Juist het feit dat de naastenliefde door de Liefhebbende geboden wordt onderscheidt haar van alle niet geëngageerde morele overtuigingen en aansporingen (239). De liefde van de mens tot God moet zich uiten in de liefde tot de naaste, “den jeweils Nächste (...) wird nicht um seiner selbst willen geliebt, nicht seiner schönen Augen wegen, sondern nur weil er grade da steht, weil er grade mein Nächster ist (...) der Nächste ist der Andre, der ‘plesios’ der Septuaginta, der homerische ‘plesios allos’(...). De liefde gaat in haar uitgaan naar de actuele naaste “in Wahrheit auf den Inbegriff Aller – Menschen und Dinge – die ihr jemals diesen Platz des ihr Nächsten einnehmen können, sie geht letzthin auf alles, auf die Welt” (243).

In dit centrale middendeel volvoert Rosenzweig zijn pleidooi voor een “*verhandelnde filosofie*” in het gebeuren van de relaties tussen God, mens en wereld.³⁵

Deel III. In het derde deel onder de titel *Die Gestalt oder Die ewige Ueberwelt*, ontwikkelt Rosenzweig zijn belangrijke godsdiensthistorische grondgedachte waarin Jodendom en Christendom, ieder met een eigen opdracht, gekarakteriseerd als ‘Leven’ en ‘Weg’, of ook als het *vuur* van de ster en de *stralen* van de ster, samen de ene waarheid vertegenwoordigen die God zelf is (373-380).

Het joodse volk *is* al bij God en heeft als opdracht in zijn particulariteit te blijven bestaan en als gemeenschap van gelovigen, vooruitgrijpend op het einde, het Rijk van God te verhaasten: de eeuwigheid geleefd in de tijd op het cyclische ritme van de liturgische kalender. Het judaïsme is universeel niet vanwege een ‘boodschap aan de volken’, maar vanwege Gods verkiezing om de Naam te bewaren en daarin een volk voor allen te zijn.

34. “Liebe bleibt ja immer unter Zweien, sie weiss nur vom Ich und Du, nicht von der Strasse.” *Der Stern*, 227.

35. K.H. Miskotte, die een groot aandeel gehad heeft in het bekend worden van Rosenzweig in Nederland, met name reeds door zijn *Het Wezen der Joodse Religie*, publiceert in 1957 een artikelenreeks over Rosenzweig in *NTT*, opnieuw opgenomen in de bundel *Geloof en Kennis*. Over het nieuwe denken van Rosenzweig zegt hij in dit verband: “Zo consequent als het speculatieve denken de tijd moet negeren, zo consequent moet het nieuwe denken overgaan in een vertellen, *waar* en *hoe* dat ene en onuitputtelijke geschiedt dat de *verre* God nabijgekomen is en nog komt”. En hij voegt daaraan toe “Daarmee is het probleem transcendentie-immanentie zonder zin geworden”. K.H. Miskotte, *Geloof en Kennis, Theologische voordrachten*, 263. Vgl. Das neue Denken, in: Rosenzweig, *Die Schrift*, 196.

De taak van het christendom daarentegen is niet 'te bestaan' maar voortdurend *op weg* te zijn, gezonden om de wereld door te trekken. De christen, van huis uit heiden, die het van Jezus moet hebben om bij God te komen, heeft een voortdurende strijd om niet terug te vallen in het heidendom. Zo zijn jodendom en christendom complementaire delen van de ene waarheid: "Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Weinberg" (462). Het jodendom heeft het christendom nodig om universeel te kunnen zijn en het christendom het jodendom om bij zijn thema te blijven.

Geheel in overeenstemming met de inzet van 'het nieuwe denken' beschrijft hij jodendom en christendom niet naar hun geloofsinhoud, niet naar hun zelfverstaan in een gedachtesysteem van leerstellingen, maar naar hun *concrete bestaanswijze* die hij bij beide met name ziet oplichten in het rituele leven van de *liturgische feesten*. Indringend is zijn analyse van de christelijke geloofspraktijk: "(...) die christliche Frömmigkeit geht getrennte Wege, wenn sie beim Vater und wenn sie beim Sohn ist.(...) *Erst an der Hand des Sohnes wagt der Christ vor den Vater zu treten* (...). Er kan sich nicht vorstellen, dass Gott selbst, der heilige Gott, sich so zu ihm *herablassen* könnte, wie er es verlangt, er werde denn anders selber Mensch" (388, it.A.R.). De nadruk op de gemeenschap, in grammaticale termen: op het 'wij' van de liturgie, na het 'jij' en 'ik' (mij) van de openbaring, tendeeert naar het 'allen': de mensheid op weg naar verlossing (325). Het joodse volk dat begint als gemeenschap in de band van het bloed, waarbinnen dan het persoonlijk geloof opwelt en de christenen die zich vanwege een persoonlijk verworven overtuiging als enkelingen tot gemeenschap vormen "welche mit Recht genannt wird Ekklesia" (381), samen zijn ze voorvormen van het Leven sterker dan de dood, de gemeenschap van degenen die liefhebben.

In zijn systematische vormgeving, het denken in 'triaden', staat de *Stern* nog sterk onder invloed van het hegeliaanse denken. Echter naar de inhoud geeft hij uitdrukking aan de levende ervaring, die geen kennis heeft van het Absolute, maar wel van de drie grondelementen: de mens, de wereld, God. Deze elementen, in het denken onderscheiden, worden pas werkelijk beleefd in hun onderlinge *relatie*. De relatie tussen God, mens en wereld is een gebeuren van de tijd. De verbinding tussen God en de wereld zit niet in het woordje 'en' maar kan volgens Rosenzweig alleen gedacht worden als 'schepping', de relatie tussen God en mens is 'openbaring', de verbinding tussen mens en wereld ziet hij onder het thema "verlossing".³⁶ In de titel van zijn boek, 'Der Stern der *Erlösung*', geeft Rosenzweig aan dat hij, ondanks zijn sterke nadruk op de openbaring als het eigenlijke oriënteringspunt, toch de verlossing als het meerdere ziet: de vervulling voor de wereld.

36. In een artikel over de denkweg van Rosenzweig merkt Levinas ten aanzien hiervan op: "Rosenzweig reprend donc les concepts théologiques qu'il introduit dans la philosophie comme des catégories ontologiques". Levinas, *Entre deux mondes, la voie de Franz Rosenzweig*, in: *Difficile Liberté*, (éd. Livre de Poche) 265, (zie aant.3).

2. Het Nieuwe Denken

Enkele jaren na het verschijnen van ‘*Der Stern*’ schrijft Rosenzweig op verzoek een artikel, waarin hij onder het opschrift *Das neue Denken*,³⁷ de grondgedachte en de achtergronden van zijn hoofdwerk toelicht en het daarmee tegelijk in een bredere context plaatst. Rosenzweig maakt reeds aan het begin duidelijk dat deze uitdagende term niet bedoelt slechts een verandering (“etwa eine blasse ‘kopernikanische Wendung’”) in het denken te bewerkstelligen, maar “seine, des Denkens, vollkommene Erneuerung” (DS 187).

Hij spreekt hier met des te meer vrijmoedigheid, omdat hij zich in zijn gedachtegang verbonden weet met een groep van denkers, die in de eerste helft van deze eeuw, de afwijzing van het rationele denken van het idealisme verbindt met een geheel nieuwe manier van denken vanuit de ervaring, waarbij voor de methode van het ‘*Sprach-denken*’ wordt gekozen, hetgeen betekent dat de plaats van de rede wordt ingenomen door *de taal*. Rosenzweig noemt hier *Feuerbach* als de ontdekker van deze wijze van denken, die daarna opnieuw in de filosofie wordt opgenomen door *Hermann Cohen* met name in zijn nagelaten – door Rosenzweig uitgegeven – werk.³⁸ Nadrukkelijk vermeldt hij echter ook dat hij de meest beslissende invloed voor het tot stand komen van zijn boek te danken heeft aan *Eugen Rosenstock* “dessen ‘Angewandte Seelenkunde’ mir, als ich zu schreiben begann, schon andert-halb Jahre im ersten Entwurf vorlag”.³⁹

Met name aan de concrete ervaring van eindigheid en dood ontspringt het inzicht in het abstracte, aan alle werkelijkheid ontheven karakter van de in systeem gebrachte tijdloze waarheid. Het gaat er Rosenzweig niet om het ontologische denken uit te bannen, maar het terug te verwijzen naar zijn eigen, oorspronkelijke terrein: dat van de *meetbare werkelijkheid*.⁴⁰ In plaats van de vraag naar ‘het wezen van de dingen’ wordt gepleit voor een filosofie van de ervaring als een meer omvattende, *complete* denkwijze: “Vollständigkeit ist ja überhaupt die Bewährung des neuen Denkens” (202). Op deze wijze kan de *differentie* in het bestaan weer herkend worden, de onderscheiding van God, mens en wereld, als het niet te bevatten *anders-zijn* van het andere en de ander: “Die Trennung ihres ‘Seins’ wird hier vorausgesetzt, denn wären sie nicht getrennt, so könnten sie einander nichts tun(…)” (198).⁴¹ Om dat “elkander iets doen” gaat het in het tweede deel, waarin ervan

37. *Das neue Denken*, Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‘Stern der Erlösung’ (1925) in: Rosenzweig, *Die Schrift*, (DS) 186-211.

38. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt 1919.

39. Rosenzweig, *Die Schrift*, 200. Het betreft hier het manuscript van het eerst enkele jaren later gepubliceerde werk: E. Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde, Eine programmatische Uebersetzung*, Darmstadt 1924. Als medestanders in deze kring van nieuwe denkers noemt Rosenzweig hier verder nog: de theoloog Hans Ehrenberg, de medicus Victor van Weiszäcker, de fysicus Rudolf Ehrenberg en – onafhankelijk van deze kring – Martin Buber, Ferdinand Ebner en Christian Rang.

40. “Etwa die Probleme der alten, aristotelischen und kantischen, Logik bleiben als Probleme des Es für das Sprachdenken durchaus Probleme; als solche werden sie im ersten Buch des Bandes, freilich nur in erster Orientierung, aber doch schon herausgenommen aus der falschen Beziehung auf das Ich und wenigstens grundrisshaft eingestellt in die richtige auf das Er, auf Ihn, behandelt”. Rosenzweig, *Ibid.*, 202.

41. Dit is het belang van het eerste deel waarin Rosenzweig de “Vorwelt” van de “Elementen” als onderling onafleidbaar, maar daarmee ook als, elk voor zich, “einsame Wesenheit” tekent.

uitgegaan wordt dat God, de mens en de wereld, hoewel niet van elkaar afleidbaar, in werkelijkheid nooit ‘op zichzelf’ beleefd worden, en daarom ook niet als object in het denken gevat kunnen worden maar alleen *in de relatie* worden gekend: “Nur in ihren Beziehungen (...) tun sie sich auf” (199). De verbinding tussen de (het) één en de ander is een *gebeuren van de tijd*. Elk gebeuren heeft zijn verleden, heden en toekomst zonder welke het niet begrepen kan worden.⁴²

In deze kring worden accenten gezet die heenwijzen naar de denkwijze van het existentialisme. Deze groep van denkers wordt dan ook wel aangeduid als “religieuze existentialisten”. Opvallend is inderdaad dat deze “spraakdenkers” allen, hetzij als jood, hetzij als christen in een overtuigde geloofspraktijk staan en van daaruit wegen zoeken om geloof en denken op elkaar te betrekken. Deze anti-idealistische stroming krijgt echter een heel eigen vorm doordat ze voor haar methode gebruikt maakt van de *gesproken taal* als een objectief, voor ieder inzichtelijk gegeven.

het spreken

In direkt verband met een “verhalende filosofie”⁴³ kiest het Nieuwe Denken voor de *methode van het spreken*, daarbij uitgaand van de principiële prioriteit van het spreken voor het denken.⁴⁴ “Das Denken ist zeitlos, will es sein (...). Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt (...) es weiss nicht im voraus wo es herauskommen wird (...). Es lebt überhaupt vom Leben des anderen (...)” (199). Het denken is niet oorspronkelijk. Voordat de enkele mens begint te denken is er reeds de taal. Rosenzweig noemt de taal “*die Morgengabe des Schöpfers an die Menschheit* und doch zugleich das gemeinsame Gut der Menschenkinder, an dem jedes seinen besonderen Anteil hat (...). Sie ist ganz von Anfang, der Mensch wurde zum Menschen als er sprach” (*Stern* 122).⁴⁵ Daarmee reikt de gesproken taal als gebeuren tussen

42. “Das neue Denken weiss genau wie das alte Menschenverstand dass es nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann – was doch der höchste Rühmetitel war der sich die Philosophie bisher beilegte”. Rosenzweig, *Ibid.*, 196-197.

43. Deze uitdrukking betreft Rosenzweig met name op het tweede deel van de *Stern*: “Eine erzählende Philosophie hat Schelling in der Vorrede seines genialen Fragments ‘Die Weltalter’ geweissagt. Der zweite Band versucht sie zu geben”. *Die Schrift*, 196. Mosès geeft aan hoe zeer de idee van Schelling om het geheel van het zijn samen te vatten in de drie grote stadiën van het goddelijke leven: een absoluut verleden voorafgaand aan de schepping, een absoluut heden waarin zich de geschiedenis van de wereld afspeelt en een absolute toekomst als de integratie van alle dingen in het goddelijke wezen een rol gespeeld heeft in het concept van Rosenzweig. Mosès, *Système*, 36.

44. Het is met name *Johann Georg Hamann* (1730-1788) – die als een voorvader van het nieuwe denken kan worden beschouwd en op wie Rosenzweig, Rosenstock en ook Ebner zich met name beroepen -die deze gedachte van de prioriteit van het spreken voor het denken nadrukkelijk naar voren heeft gebracht. Zie o.a. zijn uitspraak in: *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (geschreven in directe reactie op Kants *Kritik der reinen Vernunft*): “(...) das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache (...)”. J.G. Hamann, *Sämtliche Werke*, Hrsg. Josef Nadler, Bd III, Wien 1951, 286.

45. Miskotte merkt in dit verband op: “Spreken is niet alleen empirisch eerder dan denken, het is ook principieel de apriorische vooronderstelling van het denken, het is werkelijk de ‘Bedingung der Möglichkeit’ (om met Kant te spreken), van het bestaan en van het na-denken”. Hij wijst echter in dit verband ook op een mogelijk misverstand, dat het denken van Rosenzweig kan oproepen, namelijk de “vergoddelijking” van de taal “als een eigensoortige schepping temidden van de schepping”, die een “overschatting van het revelatie-vermogen van de taal” zou betekenen. Miskotte, *Geloof en kennis*, 269, 272.

mensen in haar concrete grammaticale structuur een *methode* aan om de werkelijkheid te herkennen. In deze geconcentreerde aandacht voor de gesproken taal is het *Nieuwe Denken* een zeer oorspronkelijke voorvorm van de in deze eeuw in verschillende richtingen ontwikkelde taal filosofie.⁴⁶

In het tweede deel en met name in hetgeen Rosenzweig het “Herzbuch” noemt, namelijk daarvan opnieuw het tweede boek over de Openbaring, wordt de *Methode des Sprechens* gebruikt. In deze methode door Rosenzweig ook “de methode van het gezonde mens verstand” genoemd, komt de werkelijkheid ter sprake in de grammatica van de spreektaal en het gebeuren van de tijd. De relatie tussen God en mens is een alternerende beweging van ‘Ik’ naar ‘Jij’ en weer terug, die alleen in termen van het heden uitgedrukt kan worden: “Ich bin dein”; “Liebe mich”. Pas in het menselijke getuigen van deze ervaring van liefde “gewinnt auch Gott, der offenbare Gott, erst Sein” (*Stern* 203). Het is alleen vanuit de herkenning *in het heden van de ontmoeting* dat de openbaring “in ihrer grundlosen Gegenwärtigkeit nun dauernd auf Grund kommen (kann)” en vaste voet krijgt in de taal van het verleden: “Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein”.

Dit betekent dat *vanuit het heden* het verleden een plaats krijgt, als datgene wat al in de relatie met God was: als schepping. Het “Liebe mich” van de openbaring wordt gerealiseerd in de opdracht: “Liebe deinen Nächsten” en verwijst vanuit het heden naar de toekomst van de verlossing en het Rijk. Uitgedrukt in de taal van de persoonlijke voornaamwoorden wijst *Ik-jij* van de openbaring en de dialoog terug naar het *hij* van de schepping en het verhaal en vooruit naar het *wij* van de verlossing en het Rijk.

Rosenzweig maakt er, zoals reeds eerder aangegeven, geen geheim van dat zowel het centrale thema van de openbaring als de methode van het spreekdenken hem zijn aangereikt door zijn twee jaar jongere vriend *Eugen Rosenstock-Huussy*, met wie hem een intensieve, voor beider denken verhelderende dialoog verbond in gesprek en correspondentie.⁴⁷

3. De grammatica van Rosenstock-Huussy

Het is niet slechts vanuit interesse naar de oorsprongen van Rosenzweigs denken dat ik in dit onderzoek ook het werk van *Rosenstock – Huussy* betrek, maar vooral

46. Aan het eind van dit hoofdstuk wordt nog ingegaan op de mogelijke relatie van het spreekdenken met de denkontwikkeling van de ‘linguistic turn’. Het recente werk van Gibbs over de relatie Rosenzweig-Levinas merkt hierover op: “In his time, Rosenzweig was one of only a few thinkers to study the practical side – the performative function – of language. Since then however, writers as diverse as Austin and Derrida, Habermas and Grice, Searle, Chomsky, and so on, have developed different dimensions of the study of what we do with words”. Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig en Levinas*, Princeton, New Jersey 1992, 60.

47. Van belang is vooral de uitvoerige briefwisseling in het jaar 1916, waarin beide als soldaat aan het front vertoeven, Rosenstock in België en Rosenzweig in de Balkan. Na een periode van enkele jaren stilzwijgen aan het begin van de oorlog, komt het tot een levendige en soms in scherpe woorden gevoerde gedachteswisseling over de eigen geloofskeuze van Rosenzweig en de rol van het jodendom en het christelijk geloof in de wereld, waarin gedachten ontwikkeld worden die met name in het derde deel van de *Stern* hun neerslag zullen vinden. Zie Rosenzweig, *Briefe*, 637-720. Zie ook: Eugen Rosenstock-Huussy, *Judaïsm despite Christianity, The “Letters on Christianity and Judaism” between Eugen Rosenstock-Huussy and Franz Rosenzweig*, Alabama Press 1969.

vanuit de veronderstelling dat zijn oorspronkelijke wijze van ‘denken vanuit de grammatica van de spreektaal’ de vraagstelling van dit boek op een geheel eigen wijze kan belichten.

Dit betekent tevens dat ten aanzien van het wijdvertakte terrein waarop Rosenstock zich bewogen heeft, ik mij in de weergave beperk tot zijn *grammaticale methode* van denken, zijn “leibhaftige Grammatik”, waarmee we tegelijk ook de oorsprong van zijn intrigerende denkwijze te pakken hebben. Kon ten aanzien van het denken van Rosenzweig van een ‘herontdekking’ gesproken worden, ook het werk van Rosenstock lijkt, getuige recente publicaties, opnieuw in de belangstelling te staan.⁴⁸ Overigens is ook Rosenstock – evenals Rosenzweig en ook Levinas⁴⁹ – een denker wiens werk moeilijk begrepen kan worden zonder zijn levensloop te kennen.

Eugen Rosenstock (1888 – 1973), wordt geboren in Berlijn en stamt evenals Rosenzweig uit een aan de Duitse cultuur geassimileerde joodse familie. Op zijn 17e jaar laat hij zich tot christen dopen. Reeds in zijn Gymnasium-periode vat hij een grote passie op voor “alles wat taal is”.⁵⁰ De liefde voor de klassieke filologie tracht hij te combineren met de “wieder seines Herzens Drang” in Heidelberg opgenomen studie van rechten en geschiedenis.⁵¹ Hij promoveert in 1909 (21 jaar oud) en habilitteert in 1912 aan de juridische faculteit van Leipzig.⁵² Op 24-jarige leeftijd wordt hij aldaar privatdocent in de geschiedenis van het middeleeuwse recht. Het is hier dat Franz Rosenzweig onder zijn gehoor komt. In 1914 trouwt Rosenstock met de Zwitserse *Margrit Huessy*, wier naam voortaan “als Bekundung des Bündnisses in seinem Namen erscheint”.⁵³

48. Ik denk hier met name aan: een recente publicatie van Otto Kroesen, *Tegenwoordigheid van Geest in het tijdperk van de techniek, Een inleiding in het werk van Rosenstock-Huessy*, Zoetermeer 1995. Naast het thema van de grammaticale methode ofwel de “communicatievraag” bedoelt dit boek ook een nieuwe toepassing te geven van het samenlevingsdenken van Rosenstock. In *Frankrijk* verscheen in 1997 in de serie “La nuit surveillée”: Eugen Rosenstock-Huessy, *Au risque du langage*, Paris 1997. Dit betreft de bundeling in vertaling van drie artikelen van Rosenstock met een ‘Avant-propos’ en een uitvoerige ‘Postface’ van de filosoof *Jean Greisch*.

49. Vgl. de opmerking van Strasser m.b.t. Levinas aan het begin van zijn opstel in *The Phenomenological Movement*: “There are philosophers whose path of thought can be described without taking account of their path of life. Edmund Husserl is the obvious case to mention (...). In the case of Levinas things are completely different”. Strasser in Spiegelberg, *Movement*, 612.

50. Rosenstock, *Ja und Nein, Autobiografische Fragmente*, (afk. in tekst JN), Heidelberg 1968, 60. Deze hartstocht uit zich aanvankelijk o.a. in het doorwerken van etymologische woordenboeken, het vervaardigen van verjaardagsgeschenken aan familieleden in de vorm van eigen vertalingen van gedeelten van Shakespeare en de Odyssee, een latijnse vertaling van Schillers “Wilhelm Tell”, de studie van het egyptisch en daarmee de vertaling van oud-egyptische teksten en het eigen projekt van een woordenboek van de middeleeuwse duitse taal.

51. Hij zegt zelf over deze periode: “Ich wollte die Organisation der Menschheit auf Grund der Sprache enträtseln, und komischerweise studierte ich alles Philologische mit einem zelotischen Fanatismus und einer Ehrfurcht, als sei diese Art Sprachwissenschaft der Weg ins Heiligtum. Der tiefste Respekt für die Universität war mir selbstverständlich”. Rosenstock, *Ja und Nein*, 61.

52. Eugen Rosenstock, *Königshaus und Stämme – in Deutschland zwischen 911 und 1250*, Leipzig 1914, opnieuw uitgegeven bij Scientia Verlag, Aalen 1965.

53. Zo Kurt Ballerstedt in zijn biografische notities “Leben und Werk Eugen Rosenstock-Huessys” in: Rosenstock-Huessy, *Das Geheimnis der Universität, Wieder den Verfall von Zeitsinn und Sprachkraft*, Aufsätze und Reden aus den Jahren 1950-1957, Stuttgart 1958. Overigens volgt Rosenstock-Huessy hiermee ook een oude en sympathieke gewoonte in verschillende delen van Duits-sprekend Zwitserland. Voor het gemak gebruik ik in het vervolg slechts zijn ‘jongensnaam’.

In de eerste wereldoorlog wordt hij opgeroepen als officier aan het front aanvankelijk in België, later in Frankrijk en Rusland. Na de oorlog ontvangt hij van drie kanten eervolle aanbiedingen: de Juridische Faculteit van Leipzig rekent op zijn terugkomst met uitzicht op een professoraat, de “Innenminister” van de nieuwe Republiek verzoekt hem om, in de functie van Staatssecretaris, mee te werken aan het vervaardigen van een nieuwe grondwet, tevens ontvangt hij het voorstel om ‘Mitherausgeber’ te worden van het destijds bekende katholieke tijdschrift “Hochland”.

Deze aanbiedingen van *Universiteit, Staat en Kerk* wijst hij af. De ervaringen van de oorlog en het ineenstorten van het Duitse Rijk hebben bij Rosenstock de idee versterkt dat van de academische wetenschap en de bestaande instituties geen enkele bijdrage is te verwachten tot vernieuwing van de samenleving. Hij beseft ook steeds duidelijker dat de “neue Grundlehre vom Sprechen”, die hij intussen ontwikkeld heeft, “zwischen alle Felder der bestehenden Wissenschaften genau in der Mitte (liegt) und daher von einem jeden Felde her verzerrt gesehen werden (muss)” (JN 64) en daarmee moeilijk in enig specialisme of bestaand instituut is onder te brengen. De enige mogelijkheid ziet hij in het zoeken van een nieuw werkveld, waarin hij zijn ideeën in de praktijk kan brengen.⁵⁴

Hij biedt zijn diensten aan bij de auto-industrie *Daimler-Benz* in Stuttgart, waar op dat moment 18000 werknemers in staking zijn en waar hij als personeelchef het initiatief neemt tot de regelmatige uitgave van een “Werkzeitung”, de eerste personeelskrant in Duitsland, met de bedoeling om tussen arbeiders en directie een dialoog op gang te brengen. Temidden van de concrete sociale vragen zou zijn denken getest en verder gevormd worden: “Der Arbeitslose scheint mir der menschliche Mittelpunkt aller sozialen Fragen unserer Zeit” (JN 77). Een tweede poging zijn ideeën in praktijk te brengen onderneemt hij in 1921 in Frankfurt waar hij met vrienden de “Akademie der Arbeit” opricht, bedoeld als voorlichtings- en vormingscentrum. Het blijkt echter nog te vroeg te zijn voor zijn open gespreksmethode.⁵⁵

Vanuit Breslau, waar hij in 1923 dan toch hoogleraar wordt in de Juridische Faculteit, met name in handels- en arbeidsrecht, komt het ook tot de oprichting van de *Löwenberger Arbeitslager für Arbeiter, Bauern und Studenten*, een project dat inspirerend heeft gewerkt op de latere vormen van vorming voor volwassenen en hem een trouwe kring van vrienden en leerlingen bezorgde.⁵⁶

Geconfronteerd met een toenemend antisemitisme verlaat hij in 1933 Duitsland voor de Verenigde Staten, doceert enkele jaren in Harvard, daarna tot 1941 in

54. “Das, was ich gesagt, wollte nun bewährt werden, und es muss sich zeigen ob ich all das nur gedacht oder wirklich gelebt hatte. Das geniale Leben hatte ich voll ausgelebt. Nun kam es auf etwas Wichtigeres an als auf Genie”. Rosenstock, *Ja und Nein*, 77.

55. “Die Arbeiter wollten noch Wissen als Macht”. Rosenstock. *Ja und Nein*, 78. Ook de docenten hadden blijkbaar moeite met de dialogische opzet van het “wederzijds leren”, hetgeen inhield dat zij bereid zouden zijn samen met de arbeiders de lessen van collega-docenten te volgen. J.M.Hasselaar, *Inleiding tot het denken van E.Rosenstock-Huessy*, Baarn 1973, 10.

56. Verschillende deelnemers aan deze ‘Arbeitslager’ hebben later een belangrijke rol gespeeld in de opkomst van de ‘*Bekennende Kirche*’, met name leden van de ‘*Kreisauer Kreis*’ onder leiding van Graf Helmuth James von Moltke.

Dartmouth college in Vermont, waar zijn onderwijs steeds gekenmerkt wordt door de hartstocht voor het echte spreken dat alleen in dialoog plaatsvindt. Hier vindt dan ook de verdere ontwikkeling en verdieping plaats van het thema dat vanaf het begin zijn hoofdthema geweest is *Die Sprache des Menschengeschlechts*,⁵⁷ de poging om in de vele verschillende talen de ene spraak van de mensen te ontdekken die in haar beweging van spreken en horen de grondmotivatie van de menselijke samenleving zichtbaar maakt.

het denken van Rosenstock

Kan men zeggen dat bij Rosenzweig het ‘*Sprachdenken*’ belangrijke structurelementen levert voor het geheel van zijn “System der Philosophie” zoals hij de “Stern” ook noemt⁵⁸ – bij Rosenstock-Huessy is het de *grammaticale methode* zelf die aan de oorsprong van zijn denken staat en heel zijn werk beheerst. Hij ziet zichzelf in de lijn van Feuerbach die uitzag naar een “grammatikale Philosophie”,⁵⁹ uitgaande van de gedachte dat de sociale en maatschappelijke ontwikkelingen mede gedragen worden door de taal. Rosenstock heeft zich met zijn concept echter ver verwijderd van alle taal filosofische en taalanalytische methoden,⁶⁰ die woorden en uitdrukkingen van een tot object geworden taal bestuderen.

Voor Rosenstock is de taal niet instrument, niet een middel tot communicatie maar de vormende kracht van het menselijk bestaan. Ervan uitgaand dat de mens niet zozeer een “animal rationale” is als wel een “artikuleert sprechendes Wesen” kan slechts vanuit de taal een toegang tot het wezenlijk menselijke gevonden worden.⁶¹ In de zin van de 19e eeuwse letterkundige *Wilhelm von Humboldt* die spreekt van taal als “energeia”, spreekt Rosenstock van de “Sprachkraft” of “Nennkraft”, die mensen in dienst neemt. Door te spreken begeef ik mij in de stroom van de taal die al voor mij bestaat: ik neem deel aan een drama waarin ik steeds verschillende rollen krijg toebedeeld: jij, ik, wij ... Het is door te spreken en aangesproken te worden dat ik een plaats heb in het gebeuren van de tijd.⁶²

Vanuit dit inzicht uit hij grondige kritiek op de klassieke grammatica waarin het levende gebeuren van de taal gekanaliseerd is in abstracte rijtjes, geprojecteerd door het individuele bewustzijn. Reeds in zijn aan Rosenzweig geadresseerde ‘Sprachbrief’ uit 1916 (*Angewandte Seelenkunde* uit 1924, zie aant. 60), zegt hij daarover:

57. E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, 2 Bde, Heidelberg 1963-1964. De in het vervolg van de tekst tussen haakjes geplaatste cijfers verwijzen naar de pagina’s van dit werk.

58. Rosenzweig, *Das neue Denken in: Die Schrift*, 187.

59. Vgl. B. Dupuy, *Une philosophie du Nom*, in *Les Cahiers de la nuit surveillée* 1, Franz Rosenzweig, Verdier 1982, 139.

60. Naar aanleiding van de heruitgave van “*Angewandte Seelenkunde*” (1924) in zijn “*Die Sprache des Menschengeschlechts*” in 1963, merkt hij op dat hij deze “Sprachbrief” destijds schreef “zur Abwehr aller Sprachphilosophie”. Rosenstock, *Sprache* I, 739. Met deze uitspraak geeft hij ook zijn eigen ontwikkeling aan van de aanvankelijke passie voor de filologie naar de methode van de spreektaal.

61. Rosenstock-Huessy, *Universität*, 9.

62. “Die Sprache ist kein Werkzeug und kein Mittel. Sie ist ein Lebensvorgang, der uns in eine, unsere, nämlich in die uns bestimmte Zeit versetzt, und die uns an die uns zukommende Stelle weist”. Rosenstock, *Sprache* I, 688.

“Von der akademische Philosophie wird als einzige Grösse das Ich gesetzt. Das Du, das Er und Sie, das ‘Es’ der Dinge, alles andere wird erst beachtlich dadurch das es von dieser ersten Person der Grammatik, von dem Ich psychisch aufgenommen wird. (...) Diese Lehre entspricht der Behauptung der griechischen Grammatiker, das Ich sei die erste Person des Verbuns. (...) Die griechische Philosophie und die griechische Schulgrammatik sind heute nicht mehr die gültige Basis für so weittragende Behauptungen. Mag auch in unsere Schulbücher das Ich noch immer die erste Person heissen (...) alle unsere eigene Erfahrung erfährt genau das Gegenteil von dieser griechischen Lehre des Primats des Einzel-Ichs!” (753-754).⁶³

het jij voor het ik

Rosenstock legt er de nadruk op dat de eerste menselijke ervaring niet die van een ‘ik’ is, maar van een ‘jij’. Het eerste wat een kind, wat ieder mens ervaart is dat het *aangesproken* wordt, het wordt toegelachen, opgeroepen, getroost, gestraft, verzaagd: het is allereerst een *jij*. Het horen dat wij er voor anderen zijn en iets betekenen, dat ze iets van ons willen gaat dus *vooraf* aan dat wat wij zelf zijn. Het feit dat wij bevelen van buiten krijgen geeft ons zelfbewustzijn: iets anders en iets bijzonder te zijn is grondbelevens van het ik (754). “So geht also die namentliche Anrede des Menschen als eine mit Eigennamen ausgezeichneten Wesens allem eigenen Uber-sich-selber-Denken des Ich voraus” (755). In dit aan de menselijke ervaring ontleende en tegelijk bijbels gedocumenteerde constitutieve karakter van het ‘bij de naam geroepen worden’ heeft het grammaticale denken van Rosenstock zijn oorsprong. Deze grondervaring geeft hij, in variatie op het thema van Descartes in twee parallele en onderling verwisselbare uitspraken weer: “Gott hat mich gerufen, darum bin ich”, onmiddelijk gevolgd door: “Man gibt mir einen eigenen Namen, darum bin ich” (766).

vocatief – imperatief

Het is duidelijk dat *de naam* in dit spreekdenken een grote plaats inneemt. Namen hebben geen vervoeging en naamvallen nodig: “Der Namen ist das klangvollste und klangreichste Element jeder Sprache, weil alle Sätze in ihm ohne weitere grammatische Formen gesprochen werden können (...). Der Vokativ gibt im Tonfall zu erkennen ob befohlen, verboten, gefragt oder erbeten wird”.⁶⁴

Daarmee komt in de declinatie-tabel de *vocativus* op de eerste plaats. Vocatief is aanroep, aanspreekvorm en niet de uitroep als vijfde naamval zoals in de schoolgrammatica. De *vocativus* gaat aan alle spreken *vooraf*: “Der Anruf brauche ich damit Philipp sich erst einmal entschliesst, sich zu meiner Konversation zu beque-

63. In de opdracht van de oorspronkelijke uitgave van *Angewandte Seelenkunde* uit 1924 zegt Rosenstock dat deze uitgave bedoelt de lezer “den Weg aus der bisherigen alexandrinische Grammatik in eine inkarnierende Sprachlehre” te wijzen. E. Rosenstock-Huessy, *Atem des Geistes*, Frankfurt 1951, 8. Een heldere en substantiële inleiding tot het werk van Rosenstock-Huessy vormt de dissertatie van Wilfrid Rohrbach, *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys, Historische Erörterung und systematische Explikation*, Saarbrücken 1970.

64. E. Rosenstock-Huessy, *Soziologie, Bd I: Die Übermacht der Räume*, Stuttgart² 1965, 176.

men. *Vokativa schaffen die Voraussetzung für gegenseitige Mitteilung*".⁶⁵ De vocativus brengt mensen in beweging en provoceert het gesprek.

In direct verband met de vocatief staat de *imperatief* die in zijn directe aanspreekvorm als de meest oorspronkelijke werkwoordsvorm beschouwd moet worden: ze is de kortste werkwoordsvorm, ze geeft alleen de stam weer – en dat in meer dan tweehonderd talen (378, vgl. 755). De imperatief is op zich nog geen volledige zin. Ze overbrugt de afstand tussen spreker en hoorder, ze blijft in de lucht hangen tot ze haar hoorder vindt en pas als deze antwoordt is de zin volledig! "Denn Erst zwei Menschen zusammen schaffen den ersten vollständigen Satz" (382). In de imperatief: Kom! engageert de spreker zichzelf en de zin komt pas tot rust als het antwoord klinkt: 'ja, ik kom' (407). De imperatief roept op tot een keuze. De opgeroepene kan met 'ja' of met 'nee' antwoorden. Eerst in het antwoord komt de eerste persoon, het ik naar voren – als het tenminste niet vlucht en ontwijkt of abstraheert en het 'ik' weigert en in de derde persoon vervalt. De imperatief daagt uit en is daarmee bij uitstek de "*Modus der Verwandlung*".

Tegen alle verdenking van autoritair gebruik van de imperativus zegt Rosenstock: De imperatief is niet privé-eigendom van de spreker, niet de uiting van een zelfbewust 'ik': "Im Imperativ verzichtet der Redner auf seine Alleinherrschaft über den Sprachstrom" (379). De spreker wordt pas een 'ik' doordat er een 'du' is dat antwoordt. De imperatief is vraag en oproep. In "*Geheimnis der Universität*" zegt Rosenstock later: "Die am meisten Benötigten rufe ich an, damit sie sich zu mir umwenden. Sie stehen im Vokativ".⁶⁶

Vocatief en imperatief vormen dus het begin van alle spreken, pas daarna komen optatief en indicatief: "Die Sprache wandelt also jedes Ereignis ab". Een indische legende dient als voorbeeld:

"Wenn der Vater in einem berühmten indischen Beispiel die Kinder in den Wald schickt, so sagt er: 'Brecht mir Zweige!' Nun hat es dich also getroffen. Unter dieses namentlichen Auftrages Druck gehen die Kinder. Und nun sprechen sie zueinander: 'Ich gehe rechts', sagt wohl das eine. 'Lass mich links halten', sagt das andere. Hier zwingt dich der Druck des Auftrages, von dir als 'ich' zu reden. (...) Aber es bleibt nicht dabei. (...) Denn stolz kehren die Kinder zurück und melden: 'Wir haben die Zweige gebrochen'. Der Befehl ist ausgeführt. (...) und weil Zeit überbrückt ist, nennen sich die Erzählenden gemeinsam Wir. 'Wir' ist das Perfekt von du, 'ich' ist sein Präsens; und 'du' ist Zukunft. Welch ein Abstand 'Brecht Zweige' und 'Wir haben gebrochen'. Etwas ist Geschichte geworden, weil aus Befehl Tatsache geworden und daher *einmal von vorn und einmal von hinten* ausgesprochen wurde. Nun kann der Vater zählen: Hundert Reiser. Die sind nun *objektiv* da. Sie bilden ein Ding in der natürlichen, mess- und wegbare Erscheinungswelt. (...) Die Sprache wandelt also jedes Ereignis ab (...) erschafft ein 'Nach wie vor' (...) und stellt das, was geschieht, in Zusammenhang".⁶⁷

65. Rosenstock, *Ja und Nein*, 25.

66. Eugen Rosenstock, *Geheimnis der Universität*, 137.

67. Rosenstock, *Ja und Nein*, 30-31.

In zijn commentaar op dit verhaal zegt Rosenstock: “Der abstrakte Wahnsinn der Schulgrammatik erklärt die letzte grammatische Schöpfung: den Aussagesatz, “dies sind...” für den Anfang der Sprache. (...) Die Bibel mit ihrem “es werde Licht” und “es ward Licht” hat die erfahrungsmässig beweisbare Grammatik”.

Uit het bovenstaande verhaal blijkt echter ook dat Rosenstock met zijn nadruk op de creatieve kracht van vocatief en imperatief niet ontkent dat ook de derde persoon als “zij, hij en het” een duidelijke plaats heeft in het spreekgebeuren. De mens staat niet steeds in de relatie van oproep en antwoord, maar begeeft zich ook in de sfeer van beschouwing en vertelling. In bijna poëtische taal geeft Rosenstock het rollenspel weer als hij zegt: “Denn die Seele muss sich in göttlichen Momente als Ich, in beschaulichen als Es, im Erwachen aber und Einschlafen als Du ansprechen lassen. Die Seele wandelt vom Es, über das Du zum Ich und umgekehrt” (756).⁶⁸ “Die Urgrammatik lehrt die Allgültigkeit der Wandlung” (765).

Daar waar het rollenspel van de drie personen zich in harmonie afspeelt kan een mens leven. Daarbij zal de stimulans steeds uitgaan van het van buiten aangesproken worden. Het is Rosenstocks overtuiging dat het primaat van het ‘jij’, dat zo herkenbaar is aan het begin van het leven, een doorgaande structuur vormt die het hele leven van kracht blijft: “Das Verhältnis zwischen dem Anruf der Seele durch den Appell an ihren Eigennamen und ihre Antwort mittels das Ich, bleibt durch das ganze Leben auf allen seinen Stufen dasselbe”.⁶⁹

de relatie Rosenstock – Buber

In de laatste decennien van zijn leven werkt Rosenstock zijn spraakleer verder uit waarbij hij ook steeds duidelijker afstand neemt ten opzichte van het dialogische denken van *Martin Buber*.

In een artikel met het opschrift *Dich und Mich, Lehre oder Mode?* zet Rosenstock zich nadrukkelijk af tegen de ‘mode’ van het dialogische denken, dat hij als ‘dwaalleer’ beschouwt. Volgens deze leer heeft elk ‘ik’ een ‘jij’ nodig om van zijn eenzaamheid verlost te worden: “Du ist die zweite Person die zur ersten Person hinzutritt um des Menschen Zwiegespräch mit seiner Geliebten, mit den Menschen, mit Gott zu ermöglichen; das Du ist also ein Zusatz zu dem Subjekt-Objekt Verhalten des Verstandes”. Zijn grote bezwaar tegen deze leer bestaat daarin “dass sie an der Subjekt-Objekt-Dimension des Herren ‘Ich’ nichts ändert. *Ich-Es* wird nunmehr ergänzt durch *Ich-Du*”.⁷⁰

68. Vgl. ook Rosenstock, *Sprache* I, 105, waarin hij opnieuw benadrukt dat de mens niet steeds als een ‘ik’ leeft: “Ich selber bin abwechselnd: wir, sie, es, ihr, du, ich. Und ein ewiger Rollentausch muss erfolgen sonst wird der Sprecher geisteskrank”. Het gaat hem om het onderscheid tussen de aangesproken mens (“die Seele”) en het het arme “Philosophen-Ich”: “Weil Gott mir nie etwas mitteilen kann, solange ich mich als ein Ich vorkomme. Gott erkennt mich nur als ein Dich an”.

69. “ (...) der Imperativ mag aus unerwarteter Quelle hervorbrechen, immer ist er es, der die Seele hervorzwingt (...). Auf allen Lebensstufen bleibt die Du-Ich-Reihenfolge der Seelenverfassung gewahrt”. *Sprache* I, 765.

70. Opnieuw geeft hij hier ‘in nuce’ de grondbeweging van zijn grammatica: “Wir leben nämlich (...) in einer ins Leben gerufenen und dementsprechend laut werdenden Schöpfung, und die *Iche* und die *Ese* gehen vorüber. Aber die Vollmacht empfängt jeder vom Weib geborene, als noch nicht dagewesener Vorfall im Vokativ geliebt und geheissen zu werden. Wenn er dann antwortet: ‘*Hier bin ich*’.

Enkele jaren later in *“Die Sprache”* is zijn oordeel zo mogelijk nog kritischer: “Die Philosophen behandeln die Sprachen als ihren Gegenstand, also als ein “Es”. Das Ich, das heisst der Professor, ist Fachmann für “Es”, z.B. Sprache. Buber schien nun nur ein weiteres Kapitel hinzuzufügen, in welchem Kapitel dem menschlichen Ich den Besuch eines Du zu empfangen befohlen wurde. Ich habe den lieben Gott zu meinem Du. Das war in Bubers Lehre ein Fakultativum. Man kann das tun oder lassen. Niemandem wurde das Du aufgedrängt. Und vor allem: Die Resultate der “Ich-und-mein-Gegenstand”-Forschungen” wurden nicht angegriffen. Der Philologe, Psychologe, Soziologe, Theologe, konnte erst seine Habilitationsschrift als ein “Ich” über ein “Es”, ein Forscher über seine Objekte, ins Reine bringen, ehe er sich auf Ferien vom Ich an Bubers “Ich und Du” heranbegab” (102). De leer van Buber is op deze wijze gemakkelijk opneembaar en geeft geen ergernis: “Die Höflichkeit mit der Bubers Lehre vom Ich und Du empfangen worden ist, sterilisiert sie”.

Overigens erkent Rosenstock het “grossartige” dat in Bubers leer aanwezig is: “die kostbare Entdeckung dass die Welt nicht aus Subjekte und Objekte bestehe” (107), maar hij verwijt hem daarom des te meer dat hij uit dit inzicht geen verdergaande consequenties getrokken heeft.

Nog weer enkele jaren later, in zijn autobiografische geschriften komt Rosenstock op Buber terug: “Bei ihm steht das Ich dem Du voraus”, en lijkt zijn toon milder geworden te zijn als hij Bubers leer beschrijft als een derde “gnostische mogelijkheid” naast de joodse van Rosenzweig en de christelijke van hemzelf en het als “recht und billig” beoordeelt dat Bubers leer “den Griechen unter uns am meisten zusagt”.⁷¹

Deze kritiek van Rosenstock op Buber vertoont opvallende overeenkomsten met het oordeel van *Levinas*. Kort gezegd komt zij hierop neer dat in het denken van Buber het idealisme niet echt wordt opgegeven, de ich-du relatie als een “betere weg” naast de ik-het relatie blijft staan, de oorsprong van de mens ondanks de “Beziehung” toch bij het ik blijft liggen. Het is immers het ik dat opgeroepen wordt om de ander als jij aan te spreken: “ich werde” aan het “Du” dat ik uitspreek. Daarmee blijft het ik de bepalende figuur,⁷² die slechts verrijkt wordt door de duervaring. De met opvallende hartstocht geuite en herhaalde kritiek van Rosenstock

dann ist ‘das Ich’ aus seiner heidnischen Stelle in unserer alexandrinischen Schulgrammatik entthront. ‘Das Ich’ ist nicht die erste Person; denn im Leben erfährt niemand sich selber als *Ich*, es sei denn in der Antwort auf seinen Namen”. En hij besluit met de constatering: “Weil *Ich* hinterher aus dem ewig bleibenden *Du* erwächst, deshalb ist die Lehre vom *Ich* und *Du* eine Irrlehre, ein blosser Begriff”. Rosenstock, *Universität*, 158-159.

71. Rosenstock, “*Ja und Nein*”, 72. De aanduiding “gnostisch” voor het denken van Buber komt voor in het eerder genoemde artikel “*Dich und Mich*”. Zij moet wel verband houden met Bubers joods-chassidische denkwijze waarin iedere wereldlijke relatie tegelijk de plaats van godsopenbaring is: “Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an”. Buber, *Werke* 1,128.

72. Zie ook Rohrbach: “Und weil Buber das Phänomen der Begegnung intentional vom Standpunkt des Ich aus beschreibt und nicht sozial-grammatisch aus dem Ereignis der Wechselrede selbst, ist aus dieser Beschreibung nichts anderes über die Herkunft des Ich zu ermitteln, als dass es ursprünglich bei und für sich selbst war”. Wilfried Rohrbach, *Sprachdenken*, 209.

vindt zijn oorzaak in de overtuiging dat in het denken van Buber, ondanks duidelijk parallelle inzichten, er niet wezenlijk iets verandert in diens visie op mens en samenleving.

Deze zelfde kritiek treffen we ook aan, zij het op minder polemische wijze, bij *Rosenzweig*, met name in het reeds genoemde vroege artikel '*Atheistische Theologie*', waarin hij de liberale joodse theologie het gemis van enige notie van openbaring verwijt.⁷³ Meent Rosenstock dat het denken van Buber zich in het bestaande denkraam invoegt en daarmee geen 'ergernis' oproept, datzelfde geldt niet voor zijn eigen denkwijze, evenmin als voor die van Rosenzweig en Levinas, vanwege het voor hen alle drie op verschillende wijze centrale, 'revelatieve' uitgangspunt van het *aangesproken worden door de ander*: de andere mens (Rosenstock), de Eeuwige (Rosenzweig), het gelaat en daarin de Oneindige (Levinas).

4. De Ander, die mij aanspreekt: Mens en God

Om de vruchten van het voorgaande onderzoek naar het denken van Rosenzweig en Rosenstock in hun verbinding met Levinas nu bijeen te brengen lijkt het goed dit gemeenschappelijke thema nader te preciseren vanuit de vraag: *Wie is de ander die mij aanspreekt?* En direct daarmee verbonden: Wat is het antwoord dat met deze aanspraak overeenstemt?

Kenmerkend voor deze 'spreekdenkers' is overigens dat deze vraag door henzelf niet op deze analyserende wijze gesteld wordt. Hier blijkt te meer hoezeer deze spreek-denkwijze 'verhalende filosofie' is en uitgaat van de ervaring van 'de ander die eerder was dan ik', die niet een gefixeerde persoon is, maar een wisselend tegenover, die ook de gemeenschap en ook God kan zijn. In het vervolg zal blijken dat voor zowel Rosenstock en Rosenzweig – alsook voor Levinas – kenmerkend is dat juist in deze Ander God en mens elkaar zeer dicht naderen.

Rosenstock-Huessy

De gedachte van de voorrang van het "du" op het "ich" is bij Rosenstock duidelijk op de mens-in-relatie betrokken, op ieder mensenkind, "jeden von Weibe geborene". Dit inzicht stamt bij hem uit een reeds vroeg ontwikkelde hartstocht voor de taal,⁷⁴ waarin hij de oorsprong en de structuur van de menselijke samenleving meent te kunnen ontdekken. Hij heeft echter de gehele filologische leerschool moeten doorkruipen om uiteindelijk zijn eigen spraakleer te kunnen ontwikkelen.

In zijn habilitatie die hij schrijft ter afronding van zijn rechtenstudie⁷⁵ komt een passage voor, die aangeeft dat hij, naar zijn eigen woorden, met deze studie ook

73. Rosenzweig, *Die Schrift*, 165-176.

74. Zelf zegt hij daarover in zijn autobiografische notities: "Seit 1902 hat mein bewusstes Leben unter dem Kennwort Sprache gestanden." Het woord van J.C. Hamann: "Sprache ist der Knochen an dem ich ewig nagen werde" wordt voor hem tot adagium. Rosenstock, *Ja und Nein*, 60.

75. Rosenstock, *Ostfalens Rechtsliteratur unter Friedrich II*, Weimar 1912.

afscheid neemt van de “absolute Verehrung der Philologie” die hem tot hiertoe begeleid had: “(...) die lebendige Volkssprache überwältigt allemal das Denken des einzelnen Menschen, der sie zu meistern wähnt; sie ist weiser als der Denker, der selbst zu denken meint, wo er doch nur “spricht” und damit der Autorität des Sprachstoffs gläubig vertraut; sie leitet seine Begriffe unbewusst zu einer unbekannteren Zukunft vorwärts”.⁷⁶ Met deze studie treedt hij naar zijn eigen zeggen vanuit de filologie een nieuw terrein van wetenschap binnen: de leer van de namen in plaats van de woorden. Namen staan aan het begin van alle grammatica. “Namen sind gegenseitige Anrufungen zur Ordnung des Gemeinschaftslebens”.

In overeenstemming met het anti-idealistische uitgangspunt van ‘het nieuwe denken’ is de spraaksociologie die hij ontwikkelt geheel gebouwd op de ervaring van wat er in een mensenleven gebeurt op de wijze van de taal. Deze methode, door hem “Mitweg der Ereignisse” genoemd laat zien dat het eerste wat een menskind ervaart is, dat het aangesproken, “geheissen” wordt: lang voor zijn ik-bewustzijn is er een naam om zich aan vast te houden, die hem een plaats verzekert. Op veel manieren komt Rosenstock terug op deze primaire waarneming dat het kind eerst een *du* is voordat het tot een *ik* kan worden. Het zijn allereerst de ouders die “das du in mich hineinsprechen” en mij zo tot leven roepen, vervolgens ieder ander die de naam gebruikt en hem een plaats geeft in de stroom van de taal. Daarmee maak ik vanaf mijn geboorte deel uit van de mensengemeenschap, waarbij Rosenstock er de nadruk op legt dat het bewustzijn lid te zijn van een gemeenschap ouder is dan mijn zelfbewustzijn.⁷⁷ We wezen er reeds op dat bij Rosenstock dit ervaringsgegeven, dat het duidelijkst waarneembaar is bij het pasgeboren kind, in alle levensstadia blijft gelden.⁷⁸

In het spreekdenken van Rosenstock-Huessy komt de mens naar voren als in de eerste plaats een sociaal wezen, dat door “die leise Stimmen” telkens opnieuw ‘bestemd’ wordt. In het antwoorden daarop versterkt zich het ik en antwoordt op de imperatief met de hele trots van het groeiend zelfbewustzijn, kiezend tussen ‘ja’ en ‘neen’. Het meest zuivere antwoord volgt op de roep bij de naam. Daarop kan alleen geantwoord worden met “jullie roepen mij” – “hier ben ik”. In dit antwoord ben ik helemaal present. In het daaropvolgende spel van de imperatieven ben ik in mijn ‘neen’ en ook in mijn ‘ja’ nooit zo totaal aanwezig als in die eerste aanroep die mij tot leven wekt. ‘Hier ben ik’ is het meest oorspronkelijke antwoord van de totale beschikbaarheid: tot alles bereid (I,766). De imperatief, als de “Modus der Verwandlung”, wordt mij toegesproken om richting te kiezen, om nieuwe wegen in te slaan om te kunnen veranderen.

Daarin komt de *ethische* blikrichting van heel zijn denken naar voren, waarin de belangrijkste modus van de taal in dienst staat van de verandering van het subject, de toegesprokene. In één van zijn laatste publicaties stelt hij als “grondprincipe van

76. Rosenstock. *Ibid.*, 144. Overigens werd in deze passage met name de uitspraak: “Die Sprache ist weiser als der der sie spricht” door de examencommissie niet aanvaard evenmin als een andere reeds in dit werk voorkomende uitdrukking, evenzeer kenmerkend voor zijn spraakleer: “Der Eigenname wirkt als Imperatif”. Rosenstock, *Ibid.*, 113, geciteerd in Rosenstock, *Ja und Nein*, 62-63.

77. Vgl. Rohrbach, *Sprachdenken*, 135.

78. Vgl. ook: “Und kein Mensch bis zum Todestage kann aufhören, ein Vorfall, ein Vokativ, ein “Dich meine ich” zu bleiben, bei Verlust seiner Seligkeit.” *Geheimnis*, 155.

de sociale wetenschappen' de spreuk voor: *respondeo, etsi mutabor* – ik antwoord ook al moet ik daardoor veranderen.⁷⁹

Deze zozeer *antropologische*, vanuit het intermenselijke taalgebeuren ontwikkelde visie van Rosenstock staat echter niet op zichzelf. Zij wordt gevoed door de sterke overtuiging dat de mensentaal van goddelijke oorsprong is. Het zou echter onjuist zijn te zeggen dat Rosenstock naast de mens ook God als de ander ziet. Er zijn voor Rosenstock geen twee wegen van de ander naar mij: door en in het noemen, gebieden, roepen van de ander noemt, gebiedt, roept God. Immers de taal zelf is een proces dat in God begonnen is: “Weil der Sprachprozess in Gott entsprungen ist, kraft Gottes eigenstem Wesen, deshalb ist er seitdem unaufhaltsam im Kommen in die Welt hinein durch die Menschen die Gott zum Trägern dieses seines Sprechens in die Welt einsetzt” (51). Daarin is de mens beeld van God dat hij-zij ook deelt aan Gods scheppende spreken, als ‘mede-schepper’ van de taal.

Het unieke van de mens Jezus is dat hij het woord in volmacht sprak, zodat woord en daad bij hem identiek waren.⁸⁰ De naam Christus is het menselijk antwoord op het van God gezonden woord. In zijn Geest die zich steeds in taal uit en die de taal vernieuwt, zoals op Pinksteren, zijn mensen met elkaar op verzoening uit: “Denn Sprechen heisst Frieden schliessen und Frieden pflegen” (282). Dat is de eigenlijke zin van de taal: “Wir sprechen um eine gespaltene, uns trennende und auseinanderreisende Welt zusammen zu fügen” (57).

In het spreekdenken van Rosenstock wordt nadrukkelijk betoogd dat Woord van God in mensenwoorden overloopt.⁸¹ Gesproken taal is voor hem – zoals ook voor Hamann – goddelijk en menselijk tegelijk. Dat weerhoudt hem echter niet onderscheid te maken tussen het “dahinplappern” waarin niets gebeurt en het echte, werkzame spreken dat altijd verbonden is met een engagement. Als zodanig ziet hij met name de eed, de belofte, de bekentenis, het gebed, maar ook alle taal waarin de spreker zichzelf verplicht (I,374). Echter een absoluut criterium is er niet: “Der göttliche Ursprung der Sprache muss sich an seinen Früchten kennen lassen” (I, 671).

Samenvattend kunnen we zeggen dat voor Rosenstock “de ander” de andere *mens* tegenover mij is, die mij oproept tot leven en verandering. Dit voortgaande appèl tussen mensen, van het ‘jij’ naar het antwoord van het ‘ik’ en het ‘wij’ wordt gezien als een moment in het geheel van de spraakstroom die voortdurend van God uitgaat en mensen bezielt om vredebestichtend de wereld te vernieuwen.

Rosenzweig

In het denken van Rosenzweig is vanaf het begin van zijn filosofisch denken het thema van de *openbaring* beslissend geworden. Reeds in “Atheistische Theologie”

79. Rosenstock, *Geheimnis*, 77.

80. Rosenstock citeert een tekst van Josephus: “Sie sahen aber seine Macht dass er alles was er wollte ausführte durch das Wort”. Rosenstock, *Sprache I*, 35.

81. Rosenstock bedoelt hiermee ook “die grausige Kluft der Karl Barth und Emanuel Hirsch zwischen Gottes Wort und dem schlichten Menschenwort” te overbruggen. Rosenstock, *Ibid.*, 310.

en de “Urzelle” fungeert het als uitgangspunt⁸² en het wordt vervolgens het centrale thema van de “Stern der Erlösung”. Zijn pleidooi voor het samengaan van filosofie en theologie heeft in dit hoofdwerk zijn neerslag gevonden. Met name in het centrale middendeel dat de verbindingen tussen de “elementen” God, mens en wereld beschrijft, begeeft hij zich bewust en met overtuiging op bijbels en theologisch gebied.

Rosenzweig gaat ervan uit dat *God* de eerste is: “Gott schuf”, “Gott sprach” en dan komt wereld en mens in beweging. Voertuig van de openbaring is het levend spreken van de taal in vraag en antwoord. De taal tussen God en mensen is de taal van de minnaar tot de beminde. De goddelijke liefde wordt beschreven naar analogie van de menselijke liefde, zoals ze in het Hooglied door de liefhebbende bevolen wordt: ‘Heb mij lief’.

Echter de tweevoudige *imperatief* van het *liefdegebod* geeft duidelijk de verbinding aan tussen enerzijds het eerste antwoord van de geliefde in het verwijlen bij de minnaar, uitgedrukt in het Hooglied met de woorden “Ik ben van hem” en anderzijds het “Hinneni” van de mens die tot bereidheid geroepen wordt de opdracht ten behoeve van de naaste te vervullen.

Bij Rosenzweig is het ‘met en voor de ander zijn’ niet – zoals bij Heidegger het “Mit-sein” – een antropologisch gegeven: ik sta niet van meetaf aan in een “ich-du”-relatie met de andere mens. De dialoog wordt in mij gecreëerd doordat ik door God als ‘du’ wordt aangesproken. Mijn toewending naar de ander gebeurt in antwoord op de toewending van God. Dit betekent echter geenszins dat bij Rosenzweig de relatie tot de ander en de relatie tot God streng van elkaar gescheiden worden. Er is eerder sprake van een *identificatie* van de beide dialogen. Hier vallen dezelfde accenten als bij Rosenstock als Rosenzweig zegt: “Gottes Wege und des Menschen Wege sind verschieden, aber das Wort Gottes und das Wort des Menschen sind das gleiche” (167). God spreekt in mensentaal en de mens heeft deel aan de scheppingstaal van God. Dit geldt evenzeer in de intermenselijke relatie: “Aufgebaut wird die Freundschaft durchs Wort (...). Am Anfang ist das Wort und jedes Wort ist wieder an einem Anfang, tritt immer wieder in die Bresche irgendeines Nochnicht”.⁸³ Evenals het ‘woord’ worden door Rosenzweig ook kernbegrippen van de relatie als ‘liefde’ en ‘openbaring’ zowel op de relatie tussen God en mens als op de intermenselijke relatie toegepast.⁸⁴

Duidelijk is echter dat in de dialoog tussen God en mens het gebiedende karakter van het telkens opnieuw actuele liefdegebod wijst op een principieel *ongelijke* en asymmetrische relatie,⁸⁵ die ook het gratuïete karakter van de naastenliefde

82. Vgl. “(...) den als Zentralbegriff gemeinten und gewollten Begriff der Offenbarung (...)”. Rosenzweig, *Die Schrift*, 177.

83. Rosenzweig, *Briefe*, 417.

84. “Die Liebe kann gar nicht ‘rein-menschlich’ sein. Indem sie spricht (...) wird sie schon ein Übermenschliches (...)”. Rosenzweig, *Stern*, 224. Rosenzweig noemt het spreken van de mens ook “ein sich Offenbaren der menschlichen Innerlichkeit”. *Ibid.*, 163.

85. Vgl. de opmerking van Robert Gibbs: “Rosenzweig finds a profound asymmetry (...) based on the difference between being loved and loving”. Robert Gibbs, *Correlations*, 70. Ook Dober wijst er op dat Rosenzweig terwijl hij de ervaring in het model van de dialoog beschrijft “die Reziprozität der Entsprechungen durch die Asymmetrie des Anfangs unterbricht, der durch das Wort des Anderen gemacht ist (...)”. Dober, Lévinas und Rosenzweig, 158.

bepaalt, die “immer neu hervorbricht; (...) sie lässt sich durch keine Enttäuschungen beirren; ja, im Gegenteil: sie bedarf der Enttäuschungen damit sie nicht einrostet (...)” (240). In de ‘*Stern*’ komt de andere mens eigenlijk pas duidelijk naar voren in het verhaal van het antwoord en de opdracht: als naaste, om lief te hebben.

God staat als de eerste spreker aan het begin van de grote werelddialoog. Pas de door het gebeuren van de openbaring zich openende en bewustgeworden mens vindt, in het antwoord op het gebod van de liefde, de relatie tot God en de andere mens. Zoals in het tot mij gerichte woord God en de ander nauw verbonden zijn, zo blijkt ook in het antwoord van de liefde dat van mij gevraagd wordt, de relatie tussen God en de andere mens onlosmakelijk.

In onderscheid tot Rosenstock die zijn spraakleer opbouwt vanuit het antropologische gegeven van de intermenselijke relatie, ligt het accent bij Rosenzweig sterker op de theologische vormgeving uitgaande van de goddelijke aanspraak op de mens. Bij beiden wordt het meest zuivere antwoord van de mens op de oproep uitgedrukt in het bijbelse “zie, hier ben ik”.

5. Invloeden van het ‘spreekdenken’ bij Levinas

In hoeverre heeft nu het denken van met name Rosenzweig – en via hem ook van Rosenstock – voorbereidend kunnen werken op het werk van Levinas? Moet de bekende enigzins verhullende uitspraak uit *Totalité et Infini*⁸⁶ inderdaad niet slechts als eerbetuiging maar letterlijk opgevat worden?⁸⁷

Het ziet er naar uit dat Levinas zelf in de voortgang van zijn denken met steeds grotere vrijmoedigheid over deze invloed spreekt. Meer nog dan in de eerder genoemde artikelen door Levinas aan Rosenzweig gewijd,⁸⁸ waarin hij met duidelijke instemming het belang van het denken van Rosenzweig honoreert, komt de directe invloed op zijn eigen denken met name in de *filosofische vraaggesprekken* naar voren. In het vraaggesprek met Philippe Nemo zegt Levinas dat een radicale kritiek op de Totaliteit hem voor het eerst getroffen heeft in de filosofie van Franz Rosenzweig.⁸⁹ In diezelfde periode valt een vraaggesprek met Malka (1981) waarin hij zegt dat hij de gedachte van de kritiek op de idee van de totaliteit simpelweg heeft

86. De eerder geciteerde uitspraak in het voorwoord van *TI*: dat Rosenzweig “te veelvuldig in zijn boek aanwezig is om geciteerd te kunnen worden”.

87. Gewoonlijk wordt Levinas gezien als een radicalisering van Rosenzweig. Zo spreekt *Leenhouders* over een radicalisering ten aanzien van hun beider “verzet tegen het ‘totaliteitsdenken’, dat (...) bij Levinas radikaler en consequenter wordt uitgewerkt”. P.G.J. Leenhouders, *Immanentie en Transcendentie, Over de filosofie van Franz Rosenzweig en Emmanuel Levinas*, in: *Tussentijds, Theologische Faculteit te Tilburg, Bundel opstellen t.g.v. haar erkenning, H.H.Berger (red.)*, Tilburg 1974., 122-123, vgl. 136. Een grondig vergelijkend onderzoek dat de vele overeenkomsten traceert is bij mijn weten nog niet ondernomen, al zijn er verschillende goede artikelen verschenen over de relatie Rosenzweig-Levinas. Opmerkelijk in dit verband is de reeds genoemde monografie van Robert Gibbs, *Correlations*, die echter nadrukkelijk niet bedoelt een vergelijkende studie te zijn. Gibbs tracht echter wel de relatie tussen beide denkers in een nieuw licht te stellen door in tegenstelling met hetgeen gewoonlijk gebeurt, Rosenzweig als filosoof en Levinas als joods denker naar voren te halen.

88. Zie aant. 3.

89. Levinas, *Ethisch en oneindig*, 62. (Vgl. cap. II, aant.1).

overgenomen uit de *Stern* van Rosenzweig.⁹⁰ In 1987 klinkt het nog vrijmoediger als hij zegt dat sinds 1935, toen hij diens werk leerde kennen, voor de ontwikkeling van zijn eigen visie “un très grand rôle a été joué par la philosophie de Franz Rosenzweig”. Waarbij hij het tevens nodig acht te verzekeren dat hij “overigens Rosenzweig niet in alles volgt”, ook al heeft hij “een aantal fundamentele inzichten van zijn denken overgenomen”.⁹¹

Uit een aantal recente publicaties die deze relatie tot thema hebben, meestal in de vorm van korte opstellen⁹², blijkt dat de relatie Levinas-Rosenzweig veel aspecten vertoont die zich niet gemakkelijk in een systematisch geordend overzicht laten onderbrengen. Het gaat inderdaad veel meer om bepaalde ‘fundamentele inzichten’, die veertig jaar later – met alle implicaties vandien – door Levinas vanuit parallelle, aan zijn tijd georiënteerde, vragen in een zelfde richting ontwikkeld worden.

Reeds in de *biografieën* van beide auteurs zijn opmerkelijke parallellen aan te wijzen. Beider gedachtegang heeft zich gevormd in kritische distantie ten opzichte van hun leermeesters: Rosenzweig t.a.v. Hegel en Levinas met name t.a.v. Heidegger en in mindere mate Husserl. Ook het feit dat deze visie bij beide tot ontwikkeling kwam midden in de turbulente situatie van respectievelijk de eerste en de tweede wereldoorlog.

In het verlengde daarvan moet ook genoemd worden de bijzondere inspanning en toewijding voor een open vorm van onderwijs en volksopvoeding niet gebonden aan de regels van het universitaire onderwijs. Ook in dit opzicht is er een vergelijking te trekken tussen Levinas’ langdurige inzet voor de *Alliance Israélite Universelle* en het moeizame werk van Rosenzweig voor het *Jüdische Lehrhaus*. Dat laatste geldt overigens ook in sterke mate van Rosenstocks inspanningen voor de oprichting van een “*Akademie der Arbeit*” en de andere vormen van gemeenschappelijk leren die hij in het leven heeft geroepen.

Met betrekking tot de *inhoud* van hun beider denken noem ik hier een aantal gemeenschappelijke *grondthema’s*:

90. “C’est la critique de l’idée de totalité dans *Stern der Erlösung* que j’ai purement et simplement reprise”. Malka, *Lire*, 105. Deze uitspraak doet denken aan die van Rosenzweig zelf – met betrekking tot Rosenstock – als hij ten aanzien van de opzet van zijn *Stern der Erlösung* in een brief aan zijn vriend opmerkt: “Dabei ist doch das Ganze stark Rosenstock-plagiat”. Rosenzweig, *Briefe*, 347. Ook Bernard Dupuy benadrukt deze afhankelijkheid in zijn artikel “Une philosophie du nom”, in: Rosenzweig, *La nuit surveillée* 3, 138.

91. “Je ne suis pas d’ailleurs Rosenzweig tout le temps bien que j’aie adopté certaines des positions fondamentales de sa pensée purement théorique”. Levinas bij Poirié, 121.

92. De naar mijn weten enige monografie over dit onderwerp vormt het eerder genoemde boek van Gibbs, *Correlations between Rosenzweig and Levinas*. Naast de reeds geciteerde artikelen over dit onderwerp van *Leenhouders*, *Dober* en *Schlegel* en op meer indirecte wijze ook *Dupuy*, noem ik hier nog *Detlef Hauck*, die een poging onderneemt om in twintig pagina’s zowel het denken van Rosenzweig weer te geven als de vergelijking met TI te onderzoeken. Detlef Hauck, *Fragen nach dem Anderen, Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*, Essen 1990. Zie echter vooral het heldere artikel van *Richard Cohen* in de Rosenzweig-bundel van Arno Münster, dat zich thematisch beperkt tot het in de titel aangegeven onderwerp: *La non-indifférence dans la pensée d’Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig*, waarin hij deze ‘niet-onverschilligheid’ ziet als “l’inspiration centrale qui guide la pensée de Levinas (et qui) est aussi l’inspiration centrale de la pensée de Rosenzweig”. Arno Münster, *La pensée de Franz Rosenzweig*, 217, (-232).

In de relatie met Rosenzweig is als eerste van belang het reeds eerder besproken en ook door Levinas zelf genoemde thema van de *kritiek op de totaliteit*, als het voor beide gelijke anti-idealistische uitgangspunt: enerzijds “Das All” bij Rosenzweig, waarmee de Stern begint en dat anderzijds als “Totalité” het startpunt vormt in TI en telkens opnieuw terugkeert. Deze kritiek op de totaliteit komt bij beide in eerste instantie voort uit de ervaring van de *uniekheid van het eigen bestaan* dat niet in te passen is in het denkende bewustzijn (het trotse zelf dat zijn rechten opeist, de hypostase van het ik dat zich uit ‘het zijn’ losmaakt).

Zowel Levinas als Rosenzweig leggen nadruk op de *pluraliteit van het zijn* en daarmee op het onderling onafleedbare karakter van God, de mens en de dingen, die ten opzichte van elkaar als *transcendent* gezien worden. Het ziet er naar uit dat in beider denken in een eerste beweging, de concrete ervaring van de *dood* het eigen bestaan definieert en vervolgens via de weg van de *eros* de wezenlijke grens aan het eigen bestaan ontdekt wordt in de ervaring van de Ander.

Deze ervaring van de ander heeft voor beide het karakter van een *openbaring* (“Offenbarung” en “révélation”) als een door de ander in mijn bestaan ingrijpend gebeuren. In de gedachte van Rosenzweig is het God die onder de naam van de *Liefhebbende* het trotse zelf aanspreekt, bij Levinas is het de *Oneindige* of ook de ‘Verlangenswaardige’ die het karakter van de concrete ontmoeting met de ander bepaalt.

Hetgeen voor Rosenzweig in twee denkbewegingen uiteenvalt: de liefdevolle aanspraak van God naar de mens en de uit deze ontmoeting voortkomende verwijzing naar de andere mens heeft bij Levinas de vorm van het ene gebeuren van de ontmoeting met de Ander. Echter binnen dit ene concrete gebeuren is toch de beweging van Rosenzweig weer herkenbaar daar waar Levinas spreekt van het “door de Verlangenswaardige ombuigen van de beweging van mijn verlangen in de richting van de ander”.⁹³

De ontmoeting met de ander gebeurt op de wijze van het *gebod*. Voor Rosenzweig is dat – in overeenkomst met het bovenstaande – het in twee momenten gestructureerde, door God toegesproken liefdegebod: Heb mij lief – heb de ander lief; voor Levinas het door de ander mij toegesproken: Gij zult niet doden, het gebod waarmee de andere mens ruimte claimt in mijn bestaan.⁹⁴

Ook het *antwoord* op het gebiedende spreken van de ander naar mij toe wordt op vergelijkbare wijze inhoud gegeven en door beide gekarakteriseerd met het bijbelse ‘hinni’: ‘*me voici*’ en ‘*hier bin ich*’.

93. Levinas, *DQVI*, 114. Een andere karakteristieke formulering van Rosenzweig, die direct herkenbaar is bij Levinas, waar deze bedoelt het transcendente karakter van het sprekende gelaat aan te geven, luidt in de Stern: “Der Nächste (...) wird also nicht um seiner selbst willen geliebt, nicht seiner schönen Augen wegen, sondern nur weil er grade da steht, weil er grade mein Nächster ist” (243). Ook de centrale uitspraak van Rosenzweig t.a.v. het liefdegebod: “dat het alleen de liefde is die liefde gebieden kan”, wordt bij Levinas niet alleen als citaat van Rosenzweig meerdere malen gememoreerd, maar heeft ook een plaats in zijn eigen denken gekregen. Vgl. Levinas, *Autrement que savoir*, Paris 1988, 81.

94. Ook Mosès legt een verbinding tussen deze beide geboden: “Vouloir être seul à être un *je*, c’est, au plus profond, vouloir que l’autre reste un *il*, c’est-à-dire souhaiter la mort du prochain”. Mosès, *Système*, 162.

Ten aanzien van de relatie tot *Rosenstock-Huessy* merken we op dat de formulering van het antwoord: “hier bin ich”, reeds wordt aangetroffen in het vroege werk van Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde*, waar Rosenzweig bij de compositie van de Stern voor een groot deel op steunde. Zoals eerder reeds werd aangegeven kan er om deze reden zeker van een indirecte invloed van Rosenstock op Levinas gesproken worden. Soms is er zelfs sprake van belangrijke overeenkomsten in het denken, die niet slechts via Rosenzweig verklaarbaar zijn. Een aanwijzing van overeenkomst in ‘denkbronnen’ ligt bijvoorbeeld in het feit dat de bij Levinas veel geciteerde idee van Bergson over de tijd als “durée”, waarmee het louter astronomische tijdsbegrip wordt opengeboken, ook in een uitvoerig citaat bij Rosenstock voorkomt (I,529).

Een belangrijke parallel ligt ook in de reeds genoemde opvallend scherpe kritiek van Rosenstock op Buber die, in andere formulering dan Levinas, maar even nadrukkelijk, precies dezelfde ‘zwakte’ van het buberiaanse denken aanwijst en betreurt. Een zwakte die Levinas in dat verband doet opmerken: “de vocatief alleen is niet genoeg!”⁹⁵

de methode van het spreken

De belangrijkste overeenkomst in hun werk, die als het ware de bedding van hun denken uitmaakt, wordt gevormd door hetgeen door Rosenzweig *die Methode des Sprechens*⁹⁶ is genoemd. Het is de wijze van denken die aan de Stern ten grondslag ligt en die hij in het eerder genoemde opstel ‘*Das neue Denken*’ toelicht. Daarin stelt hij deze methode tegenover de klassieke ‘methode van het denken’ waarin het denken noodzakelijk eenzaam is, onafhankelijk van de tijd en de ander niet nodig heeft. Het spreekdenken daarentegen weet zich afhankelijk van de tijd: “es weiss nicht im voraus wo es herauskommen wird (...) es lebt überhaupt vom Leben des anderen”. Ook de methode van het spreken is een *wijze van denken*, maar het onderscheid met het ‘logische denken’ van de moderne filosofie ligt in het “nodig hebben van de ander”.

Op een vergelijkbare wijze formuleert *Levinas* als hij zegt: “De breuk in de totaliteit is niet het werk van het denken, (...). De leegte die de totaliteit breekt, kan slechts standhouden tegenover een noodzakelijkerwijs totaliserend en synoptisch denken, wanneer dit denken zich bevindt “*en face d’un Autre* (...)”. In plaats van, zoals met een object, een totaliteit te vormen “*bestaat het denken in spreken*”.⁹⁷ Het spreken bepaalt de relatie met de ander, meer dan het weten of het zien, die tot de methode van het “absorberende” bewustzijnsdenken behoren. In het spreken daag ik de ander uit: “*La parole tranche sur la vision*”. Het “discours” houdt de transcendentie van de ander in stand (TI 212). Ook in de concrete ontmoeting heeft het gelaat niet de functie van het zien of gezien worden, maar van het *spreken*.

De prioriteit van het spreken ten aanzien van het zien komt reeds naar voren in het vroege artikel, *La transcendance des mots* (1949): “*Voir, c’est être dans un*

95. Levinas. *DQVI*, 156.

96. Rosenzweig, *Die Schrift*, 199.

97. (...) *la pensée consiste à parler*. Levinas, *TI*, 30. (Zie eerder hoofdstuk II, p.103-104).

monde qui est tout entier *ici*, et qui se suffit”. Tegenover deze immanentie van het zien veronderstelt hij de transcendentie van “la parole vivante”.⁹⁸

Aanvankelijk ligt bij Levinas – zoals ook bij Buber – de nadruk op het spreken als de niet-objectiveerbare relatie met de ander. Als kenmerkend voor dit spreken ziet hij de *vocatief*, die zich uit in de wederzijdse groet, een gedachte die hij fenomenologisch verantwoordt: “De mens is het enige wezen dat ik niet kan ontmoeten zonder tegenover hem (en haar) aan die ontmoeting *uitdrukking* te geven. Daardoor onderscheidt de ontmoeting zich van de kennis. In elke houding die men ten aanzien van het menselijke aanneemt, is er *een groet* – al was het maar als weigering om te groeten”.⁹⁹ Zo komt hij tot de conclusie: “De relatie tot de andere mens is dus geen ontologie”.¹⁰⁰ Zoals we gezien hebben wordt Levinas’ aanvankelijke accent op de *vocatief* bij de verdere ontwikkeling van de asymmetrie-gedachte in de relatie tot de ander, aangevuld met een bijzondere aandacht voor de *imperatief*.

Parallel aan de eerder weergegeven inhoudelijke ontwikkeling van zijn gedach-
tegang komt Levinas er toe in zijn beweging van denken in toenemende mate de “methode van het spreken” aan te nemen. Voorbij aan het anti-idealistische motief krijgt de relatie als een oorspronkelijk spreken van (het gelaat van) de ander tot mij en mijn antwoord tot de ander als ‘Zeggen’ (*Dire*) een steeds groter gewicht.¹⁰¹ De werkelijkheid van het ‘anders dan zijn’ correspondeert met een spreken aan de grens van het gezegde. Een spreken dat echter nog steeds gebaseerd is op de spreektaal van de dialoog en dat daarom in het feitelijk gesprokene (*le dit*) de sporen vindt van het eigenlijke spreken waarnaar het op zoek is.¹⁰²

De relatie van het spreken als structurelement in het denken van Levinas heeft in de recente literatuur meer aandacht gekregen. Zo vraagt *Etienne Féron* zich af of niet bij Levinas “par-delà tout perspective éthique (...) le problème du langage (...) apporte la clé nécessaire à une compréhension adéquate et cohérente du sens de la relation avec autrui”.¹⁰³ Féron maakt daartoe onderscheid tussen “le thème domi-

98. Emmanuel Levinas, *La transcendance des mots*, *Temps Modernes*, juni 1949; opnieuw verschenen in: Emmanuel Levinas, *Hors Sujet*, 219, 221.

99. In het artikel uit 1951: Is de ontologie fundamenteel? Daarin stelt hij de vraag “of de taal haar grond niet heeft in een relatie die vóór het begrijpen ligt en de rede constitueert”. Levinas, *Gelaat*, 88; 91. Vgl. een andere uitspraak uit 1952: “Autrui n’est pas seulement connu, il est *salué*. (...) Pour le dire en termes de grammaire, autrui n’apparaît pas au nominatif, mais au vocatif”. *Ethique et Esprit*, *Difficile Liberté*, 20. Ed. Poche.

100. Levinas, *Gelaat*, 92.

101. Vgl. de opmerking van R. Bakker in de inleiding van *Ethisch en Oneindig* met betrekking tot de vraag naar de actualiteit van Levinas’ denken: “Als we letten op de nadruk die hij legt op het spreken (*dire*) tegenover de voor de taalwetenschap tegenwoordig zo belangrijke waardering van het gesprokene (*dit*), dan neemt zijn actualiteit toe”. Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 18. Vgl. *Ibid.*, 41.

102. Vgl. Peperzak in een forumgesprek in aanwezigheid van Levinas: “Herr Levinas ist nun der einzige Philosoph, den ich kenne, der auf philosophische Weise (...) aufgewiesen hat, dass das Eigentliche nur dann aufleuchtet, in den Blick kommt, so dass wir darüber sprechen können, wenn wir die Grenze des Gesagten erreichen. Die Idee, welche mich vielleicht am meisten betroffen hat, ist das, was im Werk “Autrement qu’être” zentral steht: das Sprechen selbst ist der Andere”. Hans H. Henrix (Hg.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott, Zum Werk von Emmanuel Levinas*, Aachen 1984, 94.

103. Etienne Féron, *De l’idée de transcendance à la question du langage, L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas*, Grenoble 1992, 7.

nant”: de ethische relatie en “le problème fondamental” van de filosofie van Levinas, namelijk de vraag van de taal.¹⁰⁴

De Duitse filosoof *Bernhard Taurek* beschrijft de ontwikkeling van het denken van Levinas geheel onder het thema van een zich bij Levinas voltrekkende “*sprachbezogene Wende*”. Daarmee vergelijkt hij het denken van Levinas met de eigentijdse stroming die zich vooral in de Anglo-amerikaanse filosofie sterk ontwikkeld heeft en die onder de naam ‘linguistic turn’, onder invloed van met name Wittgenstein, tracht de filosofische vragen op nieuwe wijze te formuleren met behulp van de taal. Taurek ziet echter in het denken van Levinas een heel eigen en zelfstandige vorm van de “*tournant langagier*” – de “op taal betrokken wending”. Deze “*sprachbezogene Wende*” kondigt zich aan in *Totalité et Infini*, waarin het spreken zowel de nabijheid tot de ander als het totale onderscheid met de ander betekent. Het spreken maakt enerzijds duidelijk dat de ander niet mijzelf is, ook niet in de vorm van een ander ego, maar een totaal andere. Anderzijds is juist het spreken de enige weg om de ander op authentieke wijze te bereiken. Dit spreken krijgt bij Levinas de ethische invulling doordat de ander in zijn gelaat zijn diepste intentie uitdrukt en zo tot mij spreekt. Echter pas in *Autrement qu’être* zet zich dit ‘denken vanuit het spreken’ ten volle door wanneer alle andere steunpunten weggevallen zijn en de eigenlijke werkelijkheid van de ethische relatie de vorm van het “zuivere spreken” – het *dire* heeft aangenomen, hetgeen Levinas ook zo uitdrukt dat ik voor de ander tot “betekenis” geworden ben.¹⁰⁵

Reeds eerder (vgl. aant. 46) kwam de vraag ter sprake in hoeverre Levinas beïnvloed is door het eigentijdse *taalfilosofische denken*, zoals zich dat met name in de Angelsaksische filosofie heeft ontwikkeld. Het is duidelijk dat de bijzondere aandacht voor de taal bij Levinas – en bij Rosenzweig – niet voortkomt uit een zelfstandig taalanalytisch interesse, maar veel meer de samenhang van de werkelijkheid betekend vindt in het spreken als de wijze van relatie tot de ander. Van een directe invloed van de Angelsaksische filosofie is waarschijnlijk geen sprake: de namen van Austin en Searl die als pragmatici toch het dichtst bij zijn denken staan, spelen bij Levinas geen rol. Eerder dan door deze lijkt hij beïnvloed door het denken over de taal bij *Heidegger*.¹⁰⁶

104. Féron, *Ibid.*, 9. Hij spreekt zich daarmee uit tegen een te snelle karakteristiek van het denken van Levinas: “Ce n’est donc pas en se bornant à articuler les notions du visage, de responsabilité et d’Infini que l’on peut espérer toucher le coeur de la philosophie de Levinas!” Féron, *Ibid.*, 6.

105. Taurek ziet de uitspraak “Ich bin Bedeutung” als “der sprachbezogene Hauptsatz des zweiten Hauptwerks”. Bernhard Taurek, *Levinas zur Einführung*, Hamburg 1991, 61-81.

106. Een formele parallel met het denken van Levinas kan gezien worden in Heideggers opvatting van de taal als subject: “Die Sprache spricht”, een spreken dat in het gesprokene teruggevonden wordt: “Im Gesprochenen hört das Sprechen nicht auf. Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. (...) Het gaat er echter om “statt nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden”. Als zodanig geldt voor Heidegger het *gedicht*. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 17. Heidegger refereert hierin met name aan J.G. Hamann en W. von Humboldt. – Aan het begin van zijn college, *Dieu et l’onto-théo-logie*, wijst Levinas op de taal bij Heidegger als de plaats van de ontologische differentie: “c’est là où l’être est logé”. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, 139. Zie voor de overeenkomst en het verschil met de taalopvatting van Heidegger ook Féron, *De l’idée de transcendance*, 191-193.

Ook al zijn directe invloeden moeilijk aanwijsbaar, kan waarschijnlijk anderszijds wel gesteld worden dat het, zozeer aan de relatie van het spreken georiënteerde, filosofische denken van Levinas, met name ook in zijn verbinding naar Rosenzweig en Rosenstock, op een geheel eigen wijze deelheeft aan de bijzondere aandacht voor het communicatieproces als zodanig, die in zekere zin als de globale horizon van de hele 20e-eeuwse filosofie in het Westen beschouwd kan worden.

Joods denken

Een laatste belangrijke overeenkomst ligt in het feit dat in de biografie en in het werk van Rosenzweig en Levinas de inspiratie van hun overtuigd *jood-zijn* een belangrijke rol speelt. Ten gevolge daarvan is er in de literatuur veelal de neiging om hen tot de ‘joodse denkers’ te rekenen.

Hoewel zowel Rosenzweig als Levinas hun inspiratie vanuit de joodse bronnen van harte beamen, hebben zij er toch beide bezwaar tegen om hun denken als “joods” te bestempelen.¹⁰⁷ Waarschijnlijk zien zij het gevaar met een dergelijk adjectief door de andere deelnemers in het gesprek toch te gemakkelijk in een aparte zijlijn gemanoevreerd te worden. Het gaat hen er immers beide om zich met hun joodse inspiratie binnen het terrein van de westerse filosofie te bewegen.¹⁰⁸ Het tegenover van het joodse denken is immers geen ‘abstracte filosofie’. Als het juist is dat elk denken door bepaalde vooronderstellingen gevoed wordt, betekent dat ook dat de idee van het ‘zuivere denken’ een illusie is. Rosenzweig is geen ‘joods denker’ vanwege het feit dat bij hem de bijbelse gedachte van de openbaring centraal staat, evenmin als Hegel een ‘christelijk denker’ is omdat hij zoveel christelijke theologie in zijn filosofie verwerkt.¹⁰⁹

Wat Levinas en Rosenzweig vooral gemeen hebben is, meer nog dan een gedachtegang gevoed vanuit het jodendom, een vorm van denken, waarbij niet het begrippenmateriaal van de theologie maar de verhaalvorm van de bijbelse geschrif-

107. In *‘Das neue Denken’* zegt Rosenzweig t.a.v. de *Stern* dat het niet ‘een joods boek’ is in de zin die men er gewoonlijk aan geeft, en zeker geen boek over religie maar “bloss ein System der Philosophie”. Rosenzweig, *Die Schrift*, 187. Echter aan het eind van hetzelfde artikel merkt hij op dat “dies doch wohl ein jüdisches Buch ist” niet omdat het over ‘joodse dingen’ gaat maar omdat voor het nieuwe dat het te zeggen heeft, “die alten jüdische Worte kommen”. Tegelijk het *universele* karakter van deze filosofie beklemtonend voegt hij daaraan toe: “Einem Christen wären, das weiss ich, statt der meinen Worte des Neuen Testaments auf die Lippen gekommen, einem Heiden, so denke ich, (...) vielleicht ganz eigne”. *Ibid.*, 204.

108. In een artikel, *Joodse filosofie?* legt Heering er de nadruk op dat de westerse filosofie mede doortrokken is van veelkleurige joodse wijsheid en dat sinds de tijd van de verlichting, die voor de Joden ook de emancipatie inhield, het niet zelden Joden waren die aan het begin van een nieuwe denkrichting stonden. Als voorbeelden noemt hij o.a. het Neo-kantianisme met Hermann Cohen en Ernst Cassirer, de fenomenologische methode begonnen bij Wilhelm Dilthey en uitgewerkt door Edmund Husserl, de bijdrage van Wittgenstein voor de moderne taal filosofie, Martin Buber voor het personalisme, Adorno, Marcuse, Habermas voor de Frankfurter Schule. H.J.Heering, e.a., *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw*, Kampen 1987.

109. Vgl. ook Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit, Eine Einführung in Emmanuel Levinas’ Philosophie*, Den Haag 1978, XI: “Einem weiteren Missverständnis gibt es vorzubeugen. Mancher Leser wird geneigt sein in Levinas einen ‘jüdischen Denker’ zu sehen”.

ten, als pre-reflexieve inspiratie, het denken voedt.¹¹⁰ Het is dit ‘*bijbelse spreken*’, waarin de relatie tot de ander centraal staat, dat kenmerkend is voor het spreekdenken, zoals dat ontwikkeld is door Rosenzweig en Rosenstock – Huessy en dat op een nieuwe manier in het denken van Levinas is opgenomen.

110. Op de vraag naar de joodse component van zijn denken antwoordt Levinas (1986) in een vraaggesprek: “I do not preach for the Jewish religion. I always speak of the Bible (...). The Bible, including the Old Testament, is for me a *human fact*, of the human order, and *entirely universal*’ (it. A.R.). Hij voegt daaraan toe: “What I have said about ethics, about the universality of the commandment in the face, (...) is valid independently of any religion”. Levinas in: Robert Bernasconi, *The provocation of Levinas*, 177.

HOOFDSTUK IV. Wederkerigheid en het heilzame gebod *Buber en Levinas*

In de voorgaande analyse van het denken van Levinas is als centrale gedachte het thema van de *asymmetrie* in de interpersonele relatie naar voren gekomen. Het gaat er nu om de theologische relevantie van dit thema verder te onderzoeken. De compacte en tamelijk abstracte bewoording van het thema kan ook in spreektaal geformuleerd worden en luidt dan: “in de relatie van mij met de ander is de ander de *meerdere*”.

In het thema ‘roep en antwoord als een basismetaphor van leven’ is reeds formeel een vergelijkbaar asymmetrisch element meegegeven in de voorstelling dat er iemand is die roept en daarmee het *initiatief* neemt en een ander die *antwoordt*. Het betreft hier voorreest een asymmetrie in tijd, die ook aangeduid zou kunnen worden als: “de ander is de *eerdere*”. Open blijft nog of de relatie dan vervolgens toch niet als wederkerig gezien moet worden: of ook niet evenzeer ik, in de situatie waarin de roep van mij uitgaat, de (m)eerdere zou zijn ten opzichte van de ander. In het verband van deze vraagstelling gaat het er nu vooral om een duidelijker zicht te krijgen op de wezenlijke betekenis van de *verschillen* die op dit punt zichtbaar worden tussen Buber en Levinas, waarbij het denken van *Martin Buber* geplaatst wordt tegen de achtergrond van de beweging van het *intersubjectieve* denken.

In de denkbeweging van de steeds duidelijker om zich heen grijpende reactie en kritiek op het hegeliase denken waarmee de namen van Kierkegaard, Husserl en Heidegger verbonden zijn, vinden we ook de kleine groep van ‘*dialogdenkers*’. Hierbij vatten we, niet zonder aarzeling, onder één naam denkers die ieder afzonderlijk een geheel eigen stem en invloed in het denken van de eerste helft van de twintigste eeuw hebben gehad. Als zodanig zijn ze dan ook in het vorige hoofdstuk reeds aan het woord gekomen. Het betreft hier met name het denken van Franz Rosenzweig, als de meest omvattende, Martin Buber, als de meest invloedrijke, Eugen Rosenstock-Huessy, als de denker vanuit de *grammatica*.¹

1. In dit verband dienen ook de namen genoemd worden van *Ferdinand Ebner* en voor het Franse taalgebied de reeds genoemde *Gabriel Marcel*. De laatste kwam reeds, zij het indirect, ter sprake in het verband van Levinas’ beoordeling van Buber en Marcel (hoofdstuk II). *Ferdinand Ebner*, werkzaam als onderwijzer op het platteland van Oostenrijk, autodidact in filosofie, schrijft, in dezelfde periode dat Rosenzweig de “*Stern*” concipieert, zijn “Pneumatologische Fragmente”, verschenen onder de titel “*Das Wort und die geistigen Realitäten*”, Innsbrück 1921. Ebner blijkt sterk beïnvloed te zijn door het denken van de reeds eerder genoemde *J.G. Hamann*, die hij veelvuldig citeert (Zie ook aant. 6). Bij hem ligt de nadruk minder op de dialoog dan op het Woord als de eigenlijke werkelijkheid, verklaard vanuit Christus als de Logos. Ebner ziet de zuivere dialogische relatie uitsluitend in de relatie tussen God en mens. Buber spreekt in zijn *Nachwort* tot *Das dialogische Prinzip* (zie aant. 3) over Ebner als “einer, der das Du im Menschen nicht zu finden vermochte” en citeert van hem de uitspraak: “Es gibt nur ein einziges Du und das eben ist Gott”. F. Schleiermacher schrijft zijn dissertatie over Ebner: *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist*, *Ferdinand Ebner ein Denker in der Kategorie der Begegnung*, Berlin 1962. Zie ook B. Casper, *Das dialogische Denken, Eine Untersuchung der religions-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg 1967, en Heinz-Horst Schrey, *Dialogisches Denken*, Stuttgart, 1991³, 81-84.

1. Martin Buber

Martin Buber, (1878-1963) geboren in Wenen, is drie jaar als zijn ouders scheiden. Hij wordt opgevoed bij zijn grootouders en ziet zijn moeder pas als volwassene weer terug. Door zijn grootvader, Salomon Buber, beroemd Midrasch-geleerde, raakt hij al vroeg vertrouwd met het Oosteuropese Chassidisme. Op zijn 18e jaar begint hij de studie filosofie aan de Universiteit in Wenen. In 1899 trouwt hij met *Paula Winkler*, een meisje van roomskatholieke huize uit München, die overgaat tot het jodendom en onder het pseudoniem Georg Munk enkele romans publiceerde. Buber vervolgt zijn studie in Berlijn, waar hij studeert bij Simmel en Dilthey en ook de colleges van Herman Cohen volgt. In 1904 volgt zijn dissertatie over Mystiek. In deze jaren wordt zijn belangstelling voor het Chassidisme verdiept n.a.v. een tekst van Ba' al Chem Tov, hetgeen het begin vormt van zijn publicaties over het Chassidisme. Buber ontmoet Theodor Herzl en wordt overtuigd Zionist. In 1916 wordt hij uitgever van het tijdschrift "Der Jude". Vanaf 1921 werkt hij met Rosenzweig aan het "Jüdische Lehrhaus" in Frankfurt. In 1923 volgt de publicatie van "Ich und Du". Vanaf 1938 doceert hij sociale filosofie aan de Hebreeuwse Universiteit in Jeruzalem, waar hij tevens in 1949 een "Institut für Erwachsenenbildung" opricht.²

het dialogisch principe

In zijn *Nachwort zur Geschichte des dialogischen Prinzips* aan het eind van de gelijknamige bundel³ traceert *Martin Buber* de ontwikkelingsgang van hetgeen hij het "dialogische principe" noemt. Hij begint met op te merken dat het wel "van alle tijden is" dat de mens een besef heeft, pas in het aangaan van de "Wesensbeziehung" tot zijn ware menszijn te komen, "dass also das Du-sagen des Ich im Ursprung alles einzelnen Menschwerdens steht".

Dit opstel van Buber doet in verschillende opzichten denken aan het eerder genoemde artikel van *Rosenzweig*, 'Das neue Denken'. Gemeenschappelijk is daarin de poging de eigen denkweg te verantwoorden en tevens deze een plaats te geven in de geschiedenis van het denken, door het aanwijzen van een kring van medestanders en daarbij de weg terug af te speuren naar verwante inzichten bij de "Ahnen" (Buber) van deze denkwijze. Onder deze laatsten noemt Rosenzweig in zijn opstel als eerste *Feuerbach* en daarna *Hermann Cohen*. Buber gaat nog verder terug en noemt als eerste de achttiende eeuwse denker *Friedrich Heinrich Jacobi* als degene die dit besef van het oorsprongskarakter van het Du-sagen opnieuw verwoordt en vervolgens, en als mede door Jacobi beïnvloed, eveneens *Ludwig Feuerbach*.

F.H. Jacobi (1743-1819) opponeert tegen het idealistische denken van zijn dagen, met name van Kant. Hij kritiseert het feit dat de vraag naar het bestaan van de andere mens en de buitenwereld in het idealistische denken niet wezenlijk beant-

2. Pamela Vermes, *Martin Buber*, (1988 London), Paris 1992.

3. Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg (1962) 1996⁶: 301-320. Het betreft hier een verzamelbundel, die naast 'Ich und Du' ook de opstellen 'Zwiesprache', 'Die Frage an den Einzelnen' en 'Elemente des Zwischenmenschlichen' bevat en besluit met 'Nachwort zum dialogischen Prinzip'.

woord kan worden, en stelt daartegenover de uitspraak: “Quelle aller Gewissheit: ‘Du bist, und Ich bin’”.⁴ Voor Jacobi “(entspricht) der Gleichursprünglichkeit beider Gewissheiten die Gleichursprünglichkeit des *Seins* von Ich und Du”.⁵ In een, ook bij Buber geciteerde, brief in 1775 formuleert Jacobi: “Ich öffne Aug oder Ohr, oder ich strecke meine Hand aus, und fühle in demselbigen Augenblick unzertrennlich: Du und Ich, Ich und Du”. Een andere bekend geworden uitspraak van Jacobi, die volgens Theunissen als “Grundsatz der modernen Du-philosophie” zou kunnen gelden, luidt: “Ohne Du ist das Ich unmöglich”.⁶

Feuerbach

Het is opmerkelijk dat naast Buber⁷ ook de andere dialoogdenkers bijna eensgezind in het vervolg van deze weg *Ludwig Feuerbach*, die in de theologie meer bekend geworden is vanwege zijn vrijmoedig atheïsme, noemen als inspirator.⁸ Een bijzondere rol vervult in dit opzicht *Hans Ehrenberg* (1883-1958), docent filosofie in Heidelberg, reeds eerder genoemd als neef van Rosenzweig en behorend tot de kring van “het Nieuwe Denken”.⁹ In 1922 verzorgt hij een nieuwe uitgave van

4. F.H. Jacobi, *Fliegende Blätter*, Werke 6, Darmstadt 1976, 292.

5. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP) Bd 2, 226, Darmstadt 1972, s.v. Dialog, dialogisch. (J. Heinrichs).

6. M.Theunissen s.v. *Du* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP), Bd 2, 296. In zijn kritiek op Kant heeft Jacobi een overtuigende medestander in de ook door Buber genoemde *J.G. Hamann*. Tussen 1782 en 1788 vindt een levendige briefwisseling tussen hen beiden plaats. In één van zijn brieven schrijft Hamann aan Jacobi: “Was in deiner Sprache *das Sein* ist möchte ich lieber *das Wort* nennen” (it. A.R.). De invloed van Hamann op de dialogische filosofie, met name op het ‘spreekdenken’ kwam reeds eerder ter sprake (zie hoofdstuk III, aant. 44) en is nadrukkelijk naar voren gebracht door Wilfrid Rohrbach in zijn eerder geciteerde boek, *Das Sprachdenken*, 73-95, (voor het boven gegeven citaat vgl. p.80).

7. In *Das Problem des Menschen* merkt Buber op (daarbij Karl Heim citerend): dat Feuerbach “jene Du-Entdeckung eingeleitet (hat), die man die ‘kopernikanische Tat’ des Modernen Denkens und ‘ein elementares Ereignis’ genannt hat, ‘das genau so folgenscher als wie die Ich-Entdeckung des Idealismus’ und ‘zu einem zweiten Neuanfang des Europäischen Denkens führen muss’ (...)”. En hij besluit met de opmerking: “Mir selbst hat er schon in meiner Jugend die entscheidende Anregung gegeben”. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg⁵ 1982, 62.

8. Rosenzweig ziet Feuerbach als degene die “diese Methode zuerst entdeckt (hat)”. ‘Das Neue Denken’ in: *Die Schrift*, 200.

Ook Rosenstock-Huessy noemt in dit verband (terloops) de naam van Feuerbach. Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein*, 110. Ook bij Levinas komt de naam van Feuerbach voor als “in zekere zin” een voorloper van “cette pensée dite dialogale”. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, 164.

9. *Hans Ehrenberg*, in zijn studententijd als jood overgegaan naar het christendom, was al enkele jaren Privatdozent Philosophie in Heidelberg, toen Rosenzweig daar zijn studie begon. Hij is degene die Rosenzweig inwijdt niet alleen in het idealistische denken, maar evenzeer in de gedachtegang van de existentialistische kritiek op het idealisme. In 1911 publiceert Ehrenberg: *Die Parteilung der Philosophie, Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig, dat van invloed geweest is op het eerste deel van Rosenzweigs *Stern*. In een behoefte, vergelijkbaar met die van Rosenzweig, het ‘nieuw gedachte’ nu ook te ‘leven’, besluit Ehrenberg om zijn veelbelovende wetenschappelijke loopbaan op te geven om predikant te worden in de Evangelische Kerk. Zijn afscheidsgeschenk vormt het werk *Disputation, Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*, München 1923-1925. Later wordt hij één van de belangrijkste woordvoerders van de ‘*Bekennende Kirche*’. In 1938 wordt hij geïnterneerd in het concentratiekamp Sachsenhausen. Een jaar later vrijgelaten, lukt het hem naar Engeland te ontkomen. Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, La critique pré-existentialiste de l’idéalisme des deux cousins Hans Ehrenberg en Franz Rosenzweig, in: Arno Münster, *La Pensée de Franz Rosenzweig*, 69-94.

Feuerbachs *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843)¹⁰ en schrijft dan tevens een inleiding op het werk, waarin hij zegt dat Feuerbach “in der Kritik der Hegelschen Philosophie eine neue Kategorie des Denkens in ‘Ich und Du’ entdeckt (hat)” en daarmee een “nach vorwärts schauende Physiognomie, die (...) bis in unsere Tage blickt”.

Ehrenbergs affiniteit met het denken van Feuerbach blijkt uit de opmerking: “Feuerbach bekämpfe oft mit der Stimme eines gekränkten Gläubigen und nicht mit der eines Atheisten (...) aus Religion den Deus philosophorum, reinige das theologische Denken von einem Gottesbegriff, der Gott nicht kommensurabel sei (...)”. Ehrenbergs facit luidt: “So ist auch heute die Philosophie der Zukunft noch immer eine Philosophie der Zukunft; aber die Zeit naht, wo sich das philosophische Denken von dem Bann der idealistischen Systeme befreit sehen wird, und dann – wenn die Subjekt-Objekt-Philosophie den Ich-Du-Philosophien weicht, ist auch die Stunde gekommen, wo jene Philosophie der Zukunft eine Philosophie der Gegenwart sein wird”.¹¹

Het is met name in deze ‘filosofie van de toekomst’ dat Feuerbach zijn antropologie in ontmoetingscategorieën beschrijft en zich kritisch distancieert van zijn leermeester Hegel: “Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du”.¹² Ten aanzien van de zekerheid van het bestaan van dingen buiten mij zegt hij dat deze “für mich vermittelt (ist) durch die Gewissheit von dem Dasein eines anderen Menschen ausser mir. Was ich allein sehe daran zweifle ich, was der Andere auch sieht, das erst ist gewiss”.¹³

Ook in de eerste van Feuerbachs Lutherstudien, *Das Wesen des Glaubens*, spreekt hij over het nodig hebben van het woord van de ander: “Gott sagt nur dem Menschen, was der Mensch selbst im Stillen von sich denkt, aber für sich selbst sich nicht getraut zu sagen. Was ich selbst von mir sage und denke, ist – möglicherweise wenigstens – Einbildung; was aber auch der Andere von mir sagt ist Wahrheit”. (...) *Sagen sagt sehr viel; sagen macht aus Nichts Etwas* (it. A.R.). Die Schöpfung aus Nichts ist nicht umsonst die Allmacht des Wortes. (...) Woher aber diese Macht des von einem anderen Menschen ausgesprochenen Wortes, wenn es gleich dasselbe sagt, was ich mir selbst sage oder wenigstens sagen kann? Lediglich eben nur daher, dass es das Wort eines ausser mir existirenden, anderen, *gegenständlichen Wesens* ist”.¹⁴

10. Ludwig Feuerbachs *Philosophie der Zukunft*, hg. u. erläutert von Prof. Dr Hans Ehrenberg, Stuttgart 1922.

11. Hans Ehrenberg in zijn inleiding tot Ludwig Feuerbachs *Philosophie der Zukunft* (p.11), geciteerd bij Rohrbach, *Sprachdenken*, 43-44.

12. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*, Grundsatz nr 62. Vgl. voor dit werk, naast de *Sämtliche Werke* Bd 2, hrsg. Wilhelm Bolin u. Friedrich Jodl, Stuttgart, ook de “Kritische Ausgabe” van Gerhardt Schmidt, Frankfurt 1967, waaruit hier geciteerd wordt en die de pagina-indeling van de uitgave van 1922 handhaaft (345).

13. Feuerbach, *Grundsätze*, nr 41, 330.

14. Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd 7, 368-369. Vgl. Oswald Bayer, *Leibliches Wort, Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, 216-217. Overigens is hier bij Feuerbach ook duidelijk dat hetgeen de ander mij toe-zegt toch vooral dient om datgene wat ik al ben en al weet, te bevestigen, waarmee het wezenlijke “onderscheid tussen Ich und Du” (vgl. Grundsatz nr 59) niet meer helder is.

In deze puntig geformuleerde ‘grondstellingen’ zet hij herhaaldelijk de *nieuwe filosofie*¹⁵ tegenover de oude, zo in Grundsatz Nr 35: “Wenn die *alte* Philosophie sagte: was nicht gedacht ist, das ist nicht, so sagt dagegen die neue Philosophie: was nicht geliebt wird (...) das *ist nicht*.”¹⁶ Feuerbach gaat uit van de zinnelijke liefde als ‘Kriterium des Seins’: “Wo keine Liebe ist, ist auch keine Wahrheit. Und nur der ist etwas der etwas liebt – Nichts sein und nichts lieben ist identisch. Je mehr einer ist, desto mehr liebt er und umgekehrt”,¹⁷ waarbij hij de concrete menselijke liefdeservaring ziet als ervaring van God.

Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* is vooral bekend geworden vanwege de radicale wijze waarop hij daarin de theologie als antropologie interpreteert. Dit gebeurt echter niet vanuit een ‘destructief’ atheïsme, maar vanuit de vraag naar een ‘christelijk humanisme’. Feuerbach ziet in de theologie van het Christendom het gevaar dat de predikaten van God, waaronder de liefde de hoogste is, tot een “Akzidenz” vervallen, terwijl in zijn visie deze het “Wesen” van God uitmaken. Vanuit zijn “de liefde hoger stellen dan God”¹⁸ komt hij tot het terugvinden van de goddelijke waarden in de mens. Zijn antropologische omkering van de theologie blijkt uit de, tevens door Buber aangehaalde ‘endgültige Satz’: “Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichem Sinn); der Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du ist Gott”.¹⁹

Het is niet de bedoeling te trachten hier alle historische verbindingslijnen naar het dialogische denken bijeen te brengen, temeer daar de namen van de ‘inspiratoren’ niet overal dezelfde zijn.²⁰ Evenmin is het mogelijk alle denkers die in verbinding gebracht kunnen worden met het ‘Dialogische’ of ‘Ich-Du-denken’²¹ aan het woord

15. Waarschijnlijk hebben ook deze formuleringen van Feuerbach er aan meegewerkt dat Rosenzweig zijn “System der Philosophie” als een vorm van “Das neue Denken” betitelde.

16. Ook deze naar het lijkt minder voor de hand liggende cursivering in het citaat is, zoals in alle gevallen waar dat niet expres is aangegeven, van de auteur zelf.

17. Feuerbach, *Grundsatz* 35, 325.

18. In het vijfde Kapittel van het eerste deel van zijn *Das Wesen des Christentums*, Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Herzenswesen, benadrukt Feuerbach als het wezenlijke motief van de incarnatie *de liefde*: “Nicht aus seiner Gottheit als solcher, nach welcher er das Subjekt ist in dem Satze: Gott ist die Liebe, sondern aus der Liebe, dem Prädikat kam die Verleugnung seiner Gottheit; also ist die Liebe eine höhere Macht und Wahrheit als die Gottheit. *Die Liebe überwindet Gott*. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam Stuttgart 1994, 105-107.

19. Feuerbach, *Grundsätze*, nr 60. Waarbij Buber overigens aantekent dat Feuerbach hier uitglijdt in de richting van een “schlechte Mystik”. Buber, *Prinzip*, 302.

20. Buber noemt als zodanig nog *Kierkegaard*, echter met de aantekening dat door het feit dat zijn categorie van “de enkeling”, bij hem vooral gekarakteriseerd is door de relatie tot God, de relatie tot de medemens nooit tot een wezensbetrekking kan worden. Buber, *Nachwort*, 303. Als directe voorganger eert Buber (en daarin, zoals we zagen, eenstemmig met Rosenzweig) de reeds in het vorige hoofdstuk genoemde *Hermann Cohen*, als degene “met wie de beweging zeventig jaar later opnieuw begint”. In diens door Rosenzweig posthuum uitgegeven werk “Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums” komt het tot een vernieuwing van “Die Sicht des Du”: (...) erst das Du, die Entdeckung des Du (bringt) mich selbst zum Bewusstsein meines Ich”. In zijn correlatie-begrip maakt Cohen de relatie tot God afhankelijk van de daarin besloten “Korrelation von Mensch und Mensch”. Buber, *Ibid.*, 305.

21. Vgl. Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP), Darmstadt 1972, de artikelen s.v. *Dialog*, *dialogisch* (J. Heinrichs), *Du* (M. Theunissen) en *Ich-Du-Verhältnis* (M. Theunissen), met artikelen van vergelijkbare inhoud. Theunissen wijst erop dat de term ‘*Dialogisches Denken*’, door Buber geïnaugureerd, door hem pas later gebruikt wordt: m.n. in de kleine studie “Der Zwiesprache” (1930).

te laten komen. Ik beperk mij in dit onderzoek tot de engere kring van de vertegenwoordigers van de beweging van Het Nieuwe Denken, zoals deze reeds in het vorige hoofdstuk ter sprake gekomen zijn, voor wie naast de kritiek op het idealistische denken vooral kenmerkend is geworden dat de *gesproken taal* het denken oriënteert.²²

Reeds de volgehouden formulering van deze denkvorm in de spreektaal van het persoonlijk voornaamwoord van de eerste en tweede persoon, 'ik' en 'jij', geeft aan hoezeer hier de taal het denken vorm geeft. Daarom wordt door deze denkers dan ook eensluidend verwezen naar de taalfilosoof *W. von Humboldt* die op dit terrein verhelderend heeft gewerkt, door er de aandacht op te vestigen, dat in verhouding met 'ik' en 'zij, hij, het' de uitdrukking 'jij' van een *geheel andere orde* is: "Mit 'Ich' und 'Er' ist im Grunde alles erschöpft, das 'Du' ist in der Sphäre aller Wesen gar nicht vorzufinden".²³ 'Jij' is niet de ander op zichzelf, maar alleen de ander als *aangesprokene*, als "Angeredeter".

Tegen de achtergrond van de oorsprongen van het dialogische denken gaat het er nu om duidelijker inzicht te krijgen in de redenen van de opvallende distantie die Levinas neemt ten opzichte van Buber. Daartoe komen nu eerst de hoofdgedachten van Buber ter sprake zoals die in zijn bescheiden hoofdwerk '*Ich und Du*' naar voren komen.

'*Ich und Du*'

Voornamelijk door de uitgave van het boekje *Ich und Du*²⁴ in 1923, dat oorspronkelijk bedoeld was als inleiding tot een vijfdelig systematisch werk²⁵ is Buber de meest bekende vertegenwoordiger geworden van de stroming van het 'Dialogische denken'.

De kritiek op het denken in termen van subject-object wordt door Buber gearticuleerd door naast de relatie van het 'ik' tot mensen en dingen als *objecten*, de meer

22. Zo komen in deze studie Gabriel Marcel en Ferdinand Ebner, die zoals reeds opgemerkt, gewoonlijk ook tot deze stroming gerekend worden, slechts terzijde en alleen in relatie tot de eerstgenoemden ter sprake.

23. Geciteerd bij Theunissen, *HWP* Bd 2, 296.

Wilhelm von Humboldt, taalfilosoof uit het begin van de negentiende eeuw is vooral bekend geworden vanwege zijn dynamische taalopvatting waarin hij de taal opvat niet als een werk(ergon) in zichzelf, maar als "energeia": datgene wat iets bewerkt. Bekend is zijn uitspraak: "Sprachen sind nicht eigentlich Mittel die schon erkannte Wahrheit dar zu stellen, sondern weit mehr die vorher unerkannte zu entdecken". *W. von Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, Vorlesung 1820.

24. Martin Buber, *Ich und du*, Heidelberg 1977⁹. De cijfers tussen haakjes in het vervolg van de tekst betreffen de pagina's van deze uitgave.

25. Na enkele jaren van voorbereiding heeft Buber het plan tot de uitgave van een systematische studie die '*Das wirkliche Leben*' zou gaan heten opgegeven, een plan dat aanvankelijk onder inspiratie stond van Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*. Vgl. "Kees Waayman, *De mystiek van ik en jij*, Utrecht 1976, 125. Buber die in die tijd al meewerkte aan het 'Jüdische Lehrhaus' in Frankfurt heeft de drukproeven van '*Ich und Du*' door Rosenzweig laten corrigeren en de plannen tot de verdere uitgave van het werk in uitvoerige briefwisseling met Rosenzweig besproken. Het is waarschijnlijk de poëtische aanspreektaal van 'Ich und Du' die hem er toe gebracht heeft, eerder dan in een systematisch werk, de voortgang van zijn denken in losse monografieën uit te werken. Buber, *Werke I*, München 1962, 298.

wezenlijke relatie van het 'ik' tot de/het ander(e) als *aangesprokene* te stellen. Daarmee valt het ik van de mens voor hem uiteen in twee vormen ("Somit ist das Ich des Menschen zwiefaltig") naar gelang de "grondwoorden" die de mens spreekt. Het 'ik' is of een "Ich-Du" of een "Ich-Es". Buber geeft aan dat men bij Es ook aan Er of Sie denken kan. Vanwege deze tweevoudige "houding" die de mens ten opzichte van de omringende wereld inneemt is ook de wereld zelf voor de mens tweevoudig, zich als het ware vormend naar de grondwoorden die de mens spreekt. Buber spreekt hier dan ook gewoonlijk van twee werelden of ook rijken: de "wereld van het Es" en de "wereld" of ook "het Rijk van het Du".

Het spreken van Buber in dit geschrift heeft een bepaalde cadans die het een poëtisch karakter verleent. Het aanspreekkarakter van het werk zelf is onmiskenbaar. Buber wil duidelijk de lezer overtuigen door hem deelgenoot te maken van zijn eigen ervaring in zijn omgang met de wereld, die hem op een gegeven ogenblik in deze beide grondhoudingen is opgegaan.²⁶

In de voorstelling van Buber bepaalt de mens van zich uit zijn houding ten opzichte van het hem omringende, hetzij door daarmee een "Ich-Du" relatie aan te gaan, hetzij door de "Ich-Es"- verhouding voorrang te geven. In het laatste geval is sprake van *Erfahrung*, want ik ervaar altijd 'iets' ("Es" of "Etwas" of "Sie" of "Er"). Dat iets of iemand dat de mens ervaart geeft hem geen aandeel aan de wereld: hetgeen ervaren wordt blijft immers bij de betrokkene en scheidt geen verbinding met het ervarene. In de Ich-Es ervaring blijft de mens bij zichzelf. De echte verbinding daarentegen wordt alleen gecreëerd in de *Beziehung*, daar waar de mens de of het andere als "du" aanspreekt. Buber onderscheidt drie sferen waarin de "wereld van de Beziehung" ontstaat (sich errichtet): het leven met de natuur, met de mensen en met de "geistigen Wesenheiten", waaronder Buber met name verschillende kunstuitingen verstaat. Dat de relatie met het Du fragiel is blijkt daaruit dat elk enkelvoudig Du *noodzakelijk* na de ontmoeting weer een Es wordt, dat daarentegen elk Es door de ontmoeting aan te gaan tot een Du *kan* worden. Het moeten van de Es-wereld is sterker: zonder de gebruikswereld kan de mens niet leven, echter wie alleen in de Es-wereld leeft is geen mens meer.

wederkerigheid en 'das Zwischen'

In de "Beziehung" – ook aangeduid als de "Begegnung", waarmee het telkens weer actuele karakter van de relatie wordt benadrukt – is de ander principieel niet passief, zoals in de Es-relatie, maar gaat het om een wederkerige betrekking. Buber legt bijzondere nadruk op deze *wederkerigheid*: "Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung (...) Passion und

26. Martin Buber in 'Antwort': "Ich zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung (...) die nicht als eine 'subjektive' zu verstehen (ist). (...) Ich sage zu dem der mich hört: "Es ist deine Erfahrung". Besinne dich auf sie (...). Ich muss es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich nehme ihn, der mir zuhört an der Hand und führe ihn zum Fenster (...) und zeige hinaus. (...) ich führe ein Gespräch". P.A. Schilpp u. M. Friedman (Hg.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, 593.

Aktion in einem". Zo ook, steeds de beweging van beide kanten aangevend: "Das Grundwort "Ich-Du" kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du;²⁷ ich werdend spreche ich Du" (18). "Beziehung ist Gegenseitigkeit. Mein Du wirkt an mir wie ich an ihm wirke. Unse-re Schüler bilden uns, unsre Werke bauen uns auf (...)" (23).

Alle nadruk valt hier op datgene wat gebeurt *tussen* 'Ich' en 'Du' en daarmee wordt dit 'tussen' een eigen instantie, een eigen element: *das Zwischen*, dat niet bij het Ik hoort noch bij het Jij, maar als het ware de vruchtbare bodem van de ontmoeting vormt waar 'Ich' en 'Du' elkaar constitueren. "Ich-wirkend-Du" en "Du-wirkend-Ich" zijn "vitale Urworte" (30). In de voorstelling van Buber is er zo in de ontmoeting sprake van een *wederzijds constitueren* dat in het onmiddellijke karakter van de ontmoeting tegelijkertijd plaats vindt: er is hier *geen eerder of later*, *geen meerder of minder*. Daar de creatieve acte van het constitueren niet wordt gedacht als in eerste instantie uitgaande van de een of van de ander, maar tegelijkertijd plaatsvindt, moet men om niet in een vicieuze cirkel te vervallen, het wederzijds constituerend element wel als een gebeuren aan beide in de ontmoeting opvatten. *Het Ik en het Jij komen voort uit dezelfde bron*. Hierin komt het genade-karakter van de ontmoeting uit: "Das Du begegnet mir von Gnaden (...)"²⁸. Het is dan ook hier in de realiteit van het ongrijpbare "Zwischen", of ook "In der Mitte" dat de "Du-welt" haar samenhang vindt. Daar komen de geïsoleerde momenten van de ontmoetingen samen tot een "Weltleben der Verbundenheit": in het eeuwige Du dat ook Geest heet en van waaruit de Es-wereld veranderd kan worden (119).

het eeuwige Du

Ook al komt de relatie tot *het ewige Du* pas expliciet in het derde deel van zijn boek aan de orde het is duidelijk dat hier de inspiratiebron van Bubers 'program' ligt. Met deze uitdrukking tracht Buber zowel de transcendentie (eeuwig) als de immanentie (du) van God aan te geven. Buber zelf noemt in zijn Nachwort bij de heruitgave van 'Ich und Du' (1957) als zijn meest wezenlijke "Anliegen": in het boek "die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen" naar voren te laten komen.²⁹

Inderdaad plaatst Buber de gedachte aan God in het verlengde van het menselijke 'Du'. Of ook in het snijpunt in het oneindige waar de verlengde lijnen van

27. De zin "Ich werde am Du", die vaak los geciteerd wordt eindigt niet met een punt, maar met een punt-komma, die evenzeer als dubbele punt gelezen kan worden.

28. Waaraan Buber dan direct toevoegt: "Aber dass ich zu ihm das Grundwort spreche ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat". Elders spreekt Buber in het verband van de Beziehung van "Wille und Gnade" (14). Vgl. Theunissen, die het wederzijdse karakter van het constitueren omschrijft als: "im Sich-ereignen ereignet die Begegnung zugleich Ich und Du". Theunissen, *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, 273.

29. In zijn *Nachwort zur Geschichte des theologischen Prinzips* zegt Buber: "Die Frage nach Möglichkeit und Wirklichkeit eines dialogischen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, also eines freien Partnernums des Menschen in einem Gespräch zwischen Himmel und Erde (...) hat mich schon in meiner Jugend angefordert". Buber, *Ibid.*, 306-307.

de “Beziehungen” elkaar snijden. Juist in de onvolkomenheid van de menselijke betrekking licht het zuivere ‘Du’ op en door elk “geezintzes Du” spreekt het grondwoord het eeuwige aan (13,91). In het verlengde van de menselijke relatie wordt ook God gezien als de door de mens als ‘Du’ aangesprokene, maar wel met dit verschil dat God voor de mens ‘Du’ blijft.³⁰ Kenmerkend voor het *eeuwige Du* is dat het voor de mens nooit tot ‘Es’ kan worden. Veelal wordt in deze grondgedachte van het ‘ewige Du’ de oorsprong van Bubers boek gezien: Het gaat hem in zijn poging tot doorbreking van het subject-objectdenken om een Du dat als Du niet objectiveerbaar is. Dit geldt echter van de mensen en van al het als ‘du’-aangesprokene maar ten dele: alleen in de “Gegenwart” van de ontmoeting. En de “Schwermut” van de betrekking bestaat juist daarin dat ze niet duurt en dat ieder Du gedoemd is weer in een Es terug te vallen (24). Het werkelijke “Anhaltspunkt” komt zo te liggen in het “ewige Du”, waar de Beziehung haar oorsprong vindt. Dit betekent dat bij Buber de prioriteit van zijn niet ligt bij één van beide betrokken personen maar in *de betrekking zelf*, uitkomend in de zin: “Im Anfang ist die Beziehung” (36).³¹

‘du-ich’ bij Rosenzweig en Rosenstock

Het gegeven van de *Gegenseitigkeit* of de wederkerigheid in Bubers denken vormt een belangrijk winstpunt ten opzichte van het objectiverende denken. Zeker medegevoed door de ‘correlatie-gedachte’ van Cohen, waarbij de zijden niet meer uit elkaar afgeleid worden, maar in een zelfstandige betrekking van “Reziprozität”³² tot elkaar staan, treffen we de gedachte van de “Gegenseitigkeit” of “Wechselseitigkeit” dan ook evenzeer aan bij *Rosenstock* en *Rosenzweig*.³³

Het verschil tussen Buber en deze beide denkers en de traditiestroom waarin het ‘*Sprachdenken*’ staat, ligt echter daarin dat in deze denkrichting toch steeds weer sprake is van *de voorrang van ‘Du’ ten opzichte van ‘Ich’*. Dit betekent ook dat er bij alle wederkerigheid in de relatie van Ik en Jij niet sprake is van gelijktijdigheid (synchronie) en gelijk(waardig)heid (symmetrie).

Bij *Rosenzweig* wordt dat duidelijk doordat zijn Ich-Du relatie heel sterk bepaald is vanuit de relatie van God en mens: God is hier “Ich”, de enige die recht

30. Mogelijk ziet Theunissen hier het relationele aspect van het Du-begrip over het hoofd als hij benadrukt dat God voor Buber als “Du” bestaat(...) als “Du” existiert”, in tegenstelling tot de mens die slechts als aangesprokene “Du” is. Theunissen, *Der Andere*, 338,340. Daarentegen Buber in “Ich und Du”: “Nur Ein Du hört seinem Wesen nach nie auf, *uns* Du zu sein” (nadruk A.R.). En hij vervolgt: “Wohl kennt wer Gott kennt, die Gottferne auch und die Pein der Dürre über dem geängstigten Herzen; aber die Präsenzlosigkeit nicht. Nur wir sind nicht immer da” (118).

31. “Das Zwischen der Begegnung (...) zeigt sich gegenüber den einander Begegnenden als das seinsmässig Frühere.” Bernhard Casper, *Das dialogische Denken*, 286.

32. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft*, 103, geciteerd bij Theunissen, *Der Andere*, 264.

33. “Denn was sich wechselseitig aufeinander bezieht, das ist nicht in Gefahr, sich einander die Wirklichkeit streitig zu machen, wie es der idealistische Erzeugerbegriff seinem Erzeugnis gegenüber fast notwendig muss (...). Opvallend is de volgende zin met daarin de terloopse comparatief: “In der Wechselseitigkeit dieser Beziehung hat es den Schutz gegen eine Auflösung seines eigenen Seins in das “noch eigentlichere” Sein des andern”. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 335.

heeft om “Ich” te zijn, die de mens aanspreekt: “Wo bist Du?”³⁴ De mens is hier in de eerste plaats gekwalificeerd als de door God aangesprokene, overigens pas werkelijk geadresseerd in de vocatief van de eigenaam, die het antwoord oproept waarin het menselijke Ik geboren wordt: “Hier ben ik”. In een brief aan Buber (10,12 1921) reageert Rosenzweig op de door Buber toegezonden drukproeven van “Ich und Du”. Eén van de punten van kritiek van Rosenzweig is “dass Gott mehr ist als mein Du. Er soll auch als er selbst anerkannt werden”.³⁵

Ook *Rosenstock-Huessy* verdedigt met grote nadruk de voorrang van “Du” voor “Ich”, zoals reeds in het vorige hoofdstuk naar voren kwam. Bij hem gebeurt dit in de samenhang van een kritische analyse van de westerse grammatica, die volgens hem in haar structuren in genen dele het werkelijke levensgebeuren reflecteert: de werkelijke spreektaal-volgorde in een mensenleven is niet: *ik-jij-hij* maar *jij-ik-wij-het* -. De mens wordt eerst als *jij* aangesproken en pas antwoordend zegt de mens: *ik*.

Deze voorrang van het Du voor het Ich, of duidelijker geformuleerd: van de mens als *aangesprokene* voor de zelf *sprekende* houdt bij Rosenzweig en Rosenstock verband met hun zicht op de relatie van God en mensen en de daarmee verbonden gedachte van de goddelijke oorsprong van het spreken. In deze voorrang van het Jij ten opzichte van het Ik speelt dan ook de *tijd* een belangrijke rol. Er is sprake van een *gebeuren*, van een vóór en na: de mens wordt eerst door de ander aangesproken en daarmee ‘Du’, om vervolgens tot een bewustzijn, tot ‘Ik’ te komen.

gelijktijdigheid van Du en Ich bij Buber

Bij *Buber* echter is binnen de relatie alleen sprake van *gelijktijdigheid*, van een gelijkelijk elkaar als Du zien en aanspreken om zo *aan elkaar tot ik te worden*. Dit roept de sympathieke voorstelling op van een totale gelijkheid en gelijkwaardigheid binnen de ontmoeting. Echter bij nadere overweging kunnen we ons de zo weergegeven relatie in haar evenwichtigheid alleen maar als een hoogst vrijblijvende situatie voorstellen, waarin vanwege de totale gelijktijdigheid niets gebeuren kan. Het principe van de gelijktijdigheid verlamt de dialoog.

Eenvoudig gezegd: de voorstelling klopt slechts op afstand, namelijk in het ‘synoptische denken’ van de buitenstaander, maar niet van binnenuit: voor *de betrokkenen* in de ontmoeting is er een reageren op elkaar in een vóór en een na, in blik en gebaar, in woord en wederwoord. De voorstelling van Buber roept de eenvoudige vraag op naar het begin van de ontmoeting: Wie van beiden begint ‘het gesprek’? Buber tracht boven deze vraag uit te komen door het begin tussen beiden

34. De idee dat het Ik een Du nodig heeft om werkelijk Ik te kunnen worden wordt, zoals eerder reeds opgemerkt, door Rosenzweig heel consequent doorgevoerd door dit ook van God te laten gelden. De vraag: Waar ben jij? interpreteert Rosenzweig als gesteld terwille van Godzelf: God vraagt naar een zelfstandig, hem vrij tegenoverstaand Du om “sich als Ich entdecken zu können”. *Stern*, 195. Tegelijk blijkt de mens niet in staat om deze vraag te beantwoorden.

35. Franz Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften* I, Den Haag 1979, 733-736. Vgl. ook H.J. Heering, Die Begegnung von Buber und Rosenzweig, *Revue Internationale de Philosophie* 126, 1978, 478 (473-491).

in, “in het midden” te leggen, en daardoor steeds meer gewicht te geven aan de gedachte van ‘het rijk van het Tussenin’ (*das Zwischen*), daar waar ontmoetingen *gecreëerd* worden en waar ook het eeuwige Du verblijft houdt.

Het ziet er naar uit dat Bubers grote nadruk op de totale wederkerigheid en gelijkheid in de ontmoeting onbedoeld verhuult dat er in werkelijkheid in zijn voorstelling duidelijk sprake is van *ongelijkheid*: het uitgangspunt van zijn denken ligt bij de mens die het “Du” naar de ander toe uitspreekt. Van deze wel of niet “du-sprekende mens” hangt het af wat er van de ander, of het andere, *wordt* in de relatie. Zo merkt ook Theunissen op: “*Ich*, dieser so oder so verhaltende Mensch bin es also, der etwas zu einem Du oder Es ‘macht’”.³⁶ De mens kan tegenover het hem omringende, inclusief de andere mens, ook de Ich-Es-relatie innemen, waardoor elke ontmoeting onmogelijk wordt. Dat geldt overigens ook wederzijds. De ontmoeting zou dan alleen plaats vinden op het zeldzame ogenblik dat de ander en ik op hetzelfde moment elkander het “du” waardig keuren. Dit maakt van de gelijkwaardige ontmoeting een bijzonder keuzegebeuren.

Wanneer Buber dan ook tot de formulering komt: “Ich werde am Du”, dan betekent dat niet dat de ander als Du constitutief is voor het Ik, evenmin dat er van de (het) ander(e) een actie uitgaat waarop ik reageer, maar het betekent dat *ik word* doordat ik de ander of het andere als “Du” een plaats geef in mijn omgaan met de wereld.

Het gegeven dat in de voorstelling van Buber het “es jedem Du seinem Wesen nach verhängt ist Ding zu werden” (25) geeft opnieuw aan hoezeer *de ander* ten opzichte van het Ik slechts de door mij aangesprokene is en daarmee een *passieve* rol vervult. Reden waarom de ander tot ‘Es’ kan worden zodra het Ik hem laat vallen.³⁷ Wordt de ander echter andersom gezien als *degene die* van zich uit *mij aanspreekt* dan kan de ander onmogelijk tot een Es worden. Buber geeft aan dat “Die eigentliche Grenze”, in zijn denken ligt “zwischen Du und Es: zwischen Gegenwart und Gegenstand (19). Daarmee blijft echter het Ik onberoerd: het is de mens vergund te onderscheiden tussen Du en Es. Zo is de passie van Bubers denken gericht tegen de “wereld van het Es”. Daartegenover kan gesteld worden dat bij *Levinas* de ‘eigenlijke grens’ niet ligt tussen ‘jij’ en ‘het’, maar tussen ‘mij’ en ‘de ander’, waarbij de ander de *eerdere* is en niet een ‘alter ego’, dat wil zeggen: reeds omvat door mijn blik en teruggebracht tot ‘hetzelfde’.

36. Volgens Theunissen is het begrip “Haltung” van Buber te vergelijken met het begrip “Einstellung” van Husserl: “Das Ich-Es- und das Ich-Du-Verhältnis sind Haltungen in denen ich mich intentional auf etwas richte”. Daarmee worden beide houdingen ondergebracht in “das Schema weltentwerfender Intentionalität”. Theunissen, *Der Andere*, 278-279. Dezelfde kritiek ook bij Casper: “Die Begegnung (...) wird bei Buber aber immer vom Ich her im Schema der Intentionalität beschrieben”. Casper, *Dialogisches Denken*, 297.

37. In de eerder aangehaalde brief aan Buber (zie aant.35) merkt *Rosenzweig*, naast veel waardering op: “Mit dem ‘Ich-Es’ hast du dem ‘Ich-Du’ einen Krüppel als Opponent mitgegeben”. Hij kritiseert de “Verengung auf das Ich und Du (...). ‘Es’ ist aber nicht tot (...) Es ist geschaffen”. Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, 733-736. Ook *Walter Kaufmann*, spitst zijn belangrijkste kritiek op Buber toe op dit punt van de noodzakelijke terugval van elk Du in een Es en argumenteert: “(...) as long as I live the dead whom I love are not mere things for me (...). Nor are Buber and Rosenzweig. They still *adress* me (...) and I am (...) trying to *respond* to them” (it. A.R), daarmee reeds ongemerkt het Du van Buber als de aangesprokene omzettend in de ander die *mij* aanspreekt. W.Kaufmann, Buber’s failures and triumph, *Revue Internationale de Philosophie* 126, (1978) 1978, 453.

de godsrelatie

Zoals we gezien hebben is Bubers visie op de dialoog sterk bepaald door de gedachte van het *ewige Du*.³⁸ Met het blijvend “Du”-zijn van God in relatie tot de mens bedoelt hij aan te geven dat het spreken over God nooit dingmatig kan zijn, dat God zelf niet ‘gedacht’ kan worden (132). God wordt door Buber vooral gezien als de steeds presente, voor de mens aanspreekbare, maar niet als de van zich uit sprekende: “Ich glaube nicht an eine Selbstbenennung Gottes, nicht an eine Selbstbestimmung Gottes vor den Menschen” (132). Dit betekent ook, dat er geen ‘sprake’ is van God dan in de actuele ontmoeting, in de “Gegenwart”. Wat daar boven uitgaat vervalt in het “Es”: God als object van geloof. Het is dan ook onjuist in de godsrelatie naar *duur* te verlangen, noch in de *tijd* – met de verleiding van de nadruk op geloof en geloofsinhoud, noch in de *ruimte* – waarin met anderen de eredienst gecreëerd wordt.³⁹

Vanuit deze nadruk op de godsbeleving als persoonlijke, telkens opnieuw *actuele* ontmoeting tussen de mens en het “ewige Du” ziet Buber een gevaar in elke vorm van ‘institutionalisering’ van deze ontmoeting in vormen van gemeenteleven. Het is immers in zekere zin onvermijdelijk dat daarin ook elementen van het “Ich-Es” een rol spelen: de gemeenschappelijke kerkdienst vraagt om een zeker ritueel en de gemeenschappelijke geloofsuiting krijgt het karakter van een belijdenis, die de noodzaak van een gemeenschappelijke overtuiging, geformuleerd in een dogma oproept. Buber ziet in deze ruimte voor het “Ich-Es” een bedreiging van de wezenlijke, persoonlijke “Ich-Ewiges Du”-Beziehung. In overeenstemming met deze gedachtegang kiest Buber dan ook voor zichzelf voor een ‘liberale’ levenswijze, waarin de synagoge, de sabbath en de joodse voorschriften in het dagelijks leven nauwelijks een rol spelen.

de Tora

Dit punt van de ‘liberale levenswijze’ van Buber, dat in het debat ogenschijnlijk slechts een ondergeschikte rol speelt,⁴⁰ verhult echter een ander verschilpunt met Levinas en dat betreft Bubers visie op de *Tora*. Dit thema is ook daarom van belang omdat het op de wijze van een binnen-joods discussiepunt het wezenlijke verschil in beider denken nog eens onderstreept.

Het thema van de *joodse wet* neemt in Bubers denken geen zelfstandige plaats in en het rabbijnse jodendom speelt in zijn denken geen rol.⁴¹ Zijn visie op de plaats

38. Vgl. ook Theunissen: “Bubers ganze ‘Theologie’ steht und fällt mit dem Begriff des Ewigen”. Theunissen, *Ibid.*, 338.

39. Enerzijds verlangt de “Kontinuitätsdurst des Menschen (...) nach zeitlicher Ausbreitung, nach Dauer. So wird Gott zum *Glaubensobjekt*”: in de plaats van de “Beziehungsakte” komt het “Ruhens in einem geglaubtem Es”. Anderzijds verlangt de mens naar “räumlicher Ausbreitung, nach der Darstellung, in der sich die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Gott vereint. So wird Gott zum *Kultobjekt*” (it. A.R.). Buber, *Ich und Du*, 134.

40. Zie de opmerking van Levinas over het “libéralisme religieux” van Buber in zijn artikel, *La Pensée de Buber et le Judaïsme contemporain*, als voorwoord in: Pamela Vermees, *Martin Buber*, 21. Vgl. ook aant. 90 van hoofdstuk II.

41. Samuelson: “Für Buber sind die grossen religiösen Momente im Judentum die Zeit der Patriarchen,

van de Wet in het joodse leven komt eigenlijk pas duidelijk naar voren wanneer hij daartoe wordt uitgedaagd. Dat gebeurt met name in een briefwisseling met *Rosenzweig* naar aanleiding van diens als open brief aan Buber gerichte artikel, getiteld *Die Bauleute, Über das Gesetz*.⁴² Rosenzweig benadrukt in dit artikel de onbegrensde, het hele leven omvattende betekenis van het Gesetz. Rosenzweig wijst zowel het strenge onderscheid dat de Joodse Orthodoxie maakt in de voorschriften tussen datgene wat ‘verboden’ en wat ‘geoorloofd’ is af, als het ruimhartige onderscheid van het liberalisme tussen het ‘wezenlijke’ en het ‘niet-wezenlijke’. Beide opvattingen begrenzen het terrein van de Tora, die echter bedoeld is om *het hele leven te doordringen*. Rosenzweig ziet de levende kracht van het ‘Gesetz’ daarin dat het telkens weer in staat is ‘Gebot’ te worden: “Gebot, das sich unmittelbar, im Augenblick, wo es vernommen wird, in Tat umsetzt”. Daarbij is niet het “willen” maar het “kunnen” beslissend: “(...) denn zwar an den Willen kann sich ein allgemeines Gesetz fordernd wenden, aber das Können trägt sein eigenes Gesetz in sich”. Met deze opvatting laat hij geen kans open voor een moralistische opvatting van de wet: “Ob also viel oder wenig getan wird, ja ob überhaupt etwas getan wird, ist unerheblich gegenüber der einen unumgehbaren Forderung, dass nur aus der Kraft getan wird” (153).

Rosenzweig weert zich in dit artikel tegen de opvatting die de betekenis van de Tora voor het dagelijkse leven afhankelijk maakt van de 19e-eeuwse vraag naar de wel of niet-historiciteit van het gebeuren bij de Sinaï. Het draagvlak is immers veel breder: “Gewiss war die Tora, schriftliche wie mündliche, dem Mose am Sinai gegeben, aber war sie nicht vor der Welt geschaffen? mit Buchstaben finstern Feuers auf einem Grund von lichtem Feuer geschrieben? und war nicht um ihretwillen die Welt geschaffen?” In de voortgang van dit loflied klinkt talmoedische wijsheid door: “(...) haben die Väter ein halbes Jahrtausend vor dem Sinai sie nicht schon gehalten? (...) umschloss sie nicht alles, was der Scharfsinn der Späteren, unseren Lehrer Mose selbst beschämend, in ihren Krönlein und Häklein noch entdeckte? ja auch was in Zukunft je ein eifriger Schüler in ihr finden wird?, sie die Gott selber täglich lernt?” (148). Rosenzweig pleit voor een houding ten opzichte van de wet waarin het “Reich des Tubare” steeds meer uitgebreid wordt, waarin het negatieve verbod tot een positief gebod wordt: “man hält die Arbeitsverbote des Sabbaths um des Ruhegebots willen” (152).

der Propheten und der ersten generation der Chassidim. Der Rest ist (...) Götzendienst. Obgleich Buber es nirgendwo ausdrücklich sagt, ist die Implikation klar, dass für ihn das rabbinische Judentum Götzendienst ist. (...) Es ist Götzendienst wenn man dem Inhalt der Bibel allzu viel Bedeutung beimisst. Was in der Schrift wichtig ist, ist die Begegnung mit Gott (...). Norbert M. Samuelson, *Moderne jüdische Philosophie, Eine Einführung*, (oorspr.uitg: An Introduction to Modern Jewish Philosophy, State University of New York Press 1989), Reinbeck bei Hamburg 1995, 234.

42. Rosenzweig stuurt Buber het artikel, gesteld in de vorm van een open brief aan Buber (aug. 1923), met de bedoeling om het met diens instemming daarna te publiceren. Aanvankelijk is Buber van plan het artikel met een reactie van hemzelf als nawoord te laten verschijnen, maar ziet daar toch vanaf, zodat het artikel uiteindelijk een jaar later verschijnt in *Der Jude* (Aug. 1924) en in 1925 in de verzamelbundel *Zweistromland*. Zie over deze correspondentie ook het artikel van H.J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig, Revue Internationale de philosophie* 126, (1978), 479-482, die in de vraag naar de *gelding van de Tora* het grote verschilpunt tussen beide denkers ziet.

In zijn antwoord zegt Buber dat hij het in de uitwerking in veel dingen met Rosenzweig eens is, maar hij geeft als basisonderscheid aan: “Ich glaube nicht dass Offenbarung je Gesetzgebung ist”. Buber ziet eerder in het feit dat het eigenlijke van de openbaring telkens weer tot wetgeving wordt “die Widerspruch des Menschen”. Waarop Rosenzweig reageert dat ook degene die zich aan de wet houdt, zich van dit gevaar bewust is – echter het gaat er juist omgekeerd om, dat de wet de mogelijkheid in zich heeft *opnieuw tot gebod te worden*. Buber gaat het echter, zo stelt deze in zijn daaropvolgende antwoord, juist om het *verschil* tussen openbaring en gebod, hetgeen hij dan op de vraag van Rosenzweig toelicht: het verschil dat hij ziet betreft inderdaad niet een concreet gericht gebod zoals aan Abraham, *lek leka*, maar wel de algemene voorschriften tot in de Tien Woorden toe, waarbij voor hem telkens weer de vraag opkomt: ist das zu mir gesagt, mir zu Recht? Als dan Rosenzweig uiteindelijk het verschil tracht te minimaliseren reageert Buber met: “Nein, es ist mir nicht klar, (...) da Gott mir kein Gesetzgeber (...) ist, gilt mir das Gesetz nicht universal”.⁴³

Dit ‘antinomisme’ van Buber⁴⁴ contrasteert met de ‘liefde voor de wet’ waarvan, zoals reeds eerder bleek, ook het werk van Levinas op veel punten blijkt geeft. Het artikel *Aimer la Thora plus que Dieu* ontleent de titel aan een Talmoedcitaat waarin ten aanzien van God gezegd wordt: “Je l’aime, mais j’aime encore davantage sa Thora”. De polemiek met het christelijk geloof klinkt door in de uitspraak: “Le rapport entre Dieu et l’homme n’est pas une communion sentimentale dans l’amour d’un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l’intermédiaire d’un enseignement, par la Thora” (...). Dieu est concret non pas par l’incarnation, mais par la Loi”.⁴⁵ Enerzijds benadrukt Levinas de Wet, die voor hem ook, evenals voor Rosenzweig, de rituele wet insluit, als “effort”: “La quotidienne fidélité au geste rituel demande un courage (...)”. Anderzijds is ze reden tot vreugde: “La loi pour le juif n’est jamais un joug. Elle comporte sa joie propre”, in welk verband hij attent maakt op de opvallende verbinding die de psalmist maakt tussen de menselijke ontheemding en de vraag naar het gebod: “Ik ben een vreemdeling op aarde, verberg uw geboden niet voor mij”.⁴⁶

43. Het blijft een gesprek dat aanvankelijk moeizaam op gang komt en tevens onbevredigend eindigt, overigens zonder aan de vriendschap tussen beide afbreuk te doen. Buber geeft aan (brief 1-7-1924) dat hij van plan is in de toekomst uitvoeriger over dit thema te schrijven. Ook Rosenzweig zegt in een brief aan een vriend (28-3-’24) naar aanleiding van ‘*Die Bauleute*’, dat hij ooit gehoopt had misschien op hoge leeftijd, na vele tientallen jaren van leven en leren nog eens een boek over de Wet te schrijven. Voor deze correspondentie tussen Buber en Rosenzweig, Vgl. Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher, Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften* Bd I,2, 917-918 en 974-979. Zie ook Buber, *Offenbarung und Gesetz, Aus Briefen an Franz Rosenzweig, Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5697*, Berlin 1936/1937, 147-154.

44. In een bijdrage aan een artikel over Buber in *Das Jüdische Lexikon*, Bd I, 1927, spreekt Rosenzweig over Buber als degene die sinds de dood van Hermann Cohen “die representative Gestalt des deutschen Judentums” vormt. Hij vermeldt daarin tevens diens “entschiedene Ablehnung des Gesetzes”. Rosenzweig, *Ges. Schriften* Bd III, 716. Scherp is, ten aanzien van dit thema, het oordeel van *Reinhold Mayer*: “Aucun théologien chrétien n’aurait pu articuler avec plus de puissance de force langagière et de façon plus efficace mais aussi de façon plus tordue et fausse cette polémique antinomique que Buber. Et peut-être cela rend-il possible le fait tragique que Buber ait été largement refusé par les juifs et accepté par les chrétiens”. Reinhold Mayer, *Martin Buber et Franz Rosenzweig, Leur position à l’égard d’Israël*, in Arno Münster, *La pensée de Franz Rosenzweig*, 151.

45. Levinas, *Difficile liberté*, 204-205.

46. Levinas, *Ibid.*, 35-36.

Het eerder genoemde artikel van Levinas over Buber en Marcel (zie hoofdstuk 2) besluit Levinas met een talmoedische legende waarin verhaald wordt hoe er protest is bij de engelen in de hemel op het moment dat de Tora de hemel verlaat om aan de mensen gegeven worden. Hen wordt echter duidelijk gemaakt dat de Wet van God niet gemaakt is op de situatie van de engelen maar bedoeld is als een geschenk voor de mensen, die in staat zijn tot *geven* en *zijn-voor-de-ander*.⁴⁷ Het zijn deze in het werk van Levinas telkens weer zichtbare pre-filosofische wortels die Levinas' gedachte van de "ethische grondstructuur van de intersubjectiviteit" als een "strikt filosofische stelling" voeden.⁴⁸

een blijvend verschil

Of we nu met Burggraave geneigd zijn het verschil in denken tussen Levinas en Buber eerder in de comparatief⁴⁹ te formuleren – of met Strasser in dit opzicht van een "contrast" en een "tegenstelling"⁵⁰ spreken, het is duidelijk dat dit verschil in denken, waarvan hier getracht is verschillende facetten naar voren te halen, van grote invloed is op hun visie op de onderlinge relatie van God, de ander en ik. Werd het onderscheid met Rosenzweig vooral duidelijk aan het thema van de Wet, het verschil tussen Buber en Levinas vertoont gelijke trekken en betreft "de ethische grondstructuur van de subjectiviteit" en wordt door Levinas zelf gewoonlijk samengevat in het thema van de *asymmetrie* van de intermenselijke relatie.

Voor een goed begrip van dit centrale thema van Levinas is het goed zich te herinneren dat zijn denken ten aanzien van de ander, als transcendent aan mijn eigen zijn, niet meer in zijns-categorieën te vatten is. Het heeft immers betrekking op datgene wat het zijn te boven gaat: de ander, de Oneindige. De taal van het objectiverende denken is daarvoor ontoereikend, want *niet concreet genoeg*. Zo is dan ook bij Levinas steeds minder sprake van 'het Ik' en 'het Jij', als geobjectiveerde en verplaatsbare grootheden, maar van de concrete situatie van 'ik' en 'de ander tegenover mij'. Daarmee neemt hij afscheid van de comfortabele plaatsbepaling

47. Levinas, *Hors Sujet*, 56-57. Een gezegde dat doet denken aan een ander woord uit het Tweede Testament waar ook sprake is van aan mensen geopenbaarde "dingen, waarin zelfs engelen begeren een blik te slaan" (1 Petr. 1, 12).

48. Roger Burggraave en Didier Pollefeyt, *Ethiek als intimiteit met God? Christelijke ethiek in gesprek met joodse denkers*, Kampen 1998, 49.

49. Burggraave spreekt ten aanzien van deze relatie in het hierboven genoemde *Ethiek als intimiteit*, over: "het ethische dat bij Levinas een nog veel groter gewicht en veel radicaler impact" krijgt (46), dat Levinas "méér de klemtoon legt" op Gods Transcendentie" (51), dat bij Buber de klemtoon "niet zo sterk ligt" op de ethiek als verantwoordelijkheid voor het jij (54), dat de verbinding van religie en ethiek "radicaler" is bij Levinas dan bij Buber (56).

50. Zie de eerste regels van het eerder genoemde artikel van Strasser: "Zwischen Martin Buber und Emmanuel Levinas herrscht – bei aller Wertschätzung des ersteren für den letzteren und Ehrerbietung des letzteren für den ersteren – ein Verhältnis des Gegensatzes. Und man hat alle Ursache diesen Kontrast mit philosophischer Verwunderung zu begegnen" (it.A.R.). S.Strasser, *Buber und Levinas*, 512. Vgl. ook het begin van het artikel van R. Bernasconi: "The proximity between Martin Buber and Emmanuel Levinas which is so striking to the external observer was not always so apparent to Buber and Levinas themselves". Robert Bernasconi and David Wood (ed), *The Provocation of Levinas, Rethinking the Other*, London 1988, 100.

van de denker als toeschouwer, die van buiten af bekijkt en beoordeelt wat er in de situatie van de ontmoeting van mensen gebeurt. Hij is en blijft in zijn denken, zelf in de situatie geëngageerd: *ik*.⁵¹ Het is voor een goed begrip van Levinas” denken aan te raden deze wat moeizame, want persoonlijke terminologie over te nemen: ze geldt immers alleen vanuit de sprekende en denkende persoon.

Op deze manier kan ik in de relatie niet meer ontwijken, maar krijg ik te maken met de ander tegenover mij die op welke manier dan ook een appèl op mij doet, waarop ik moet reageren. Het is en blijft een *wederzijdse*, maar tegelijk *onomkeerbare* relatie waarin de rollen vastliggen. De situatie wordt onwerkelijk als ik mij er op ga beroepen dat het ‘toch andersom ook zo is’. Dat betekent slechts een vlucht waarbij er niets meer gebeurt.

Het gaat er Levinas om de verantwoordelijkheid van mijn plaats – mijn concrete plaats onder de zon (Pascal) – ernstig te nemen. Om dan te ontdekken dat het werkelijke leven zich voltrekt niet in mijzelf, niet in het uitgaan naar de ander, maar in de actie van de ander die als een heilzame stoorzender mijn voor-mijn-zelf-zijn doorbreekt. Heilzaam omdat ik zo pas iemand word, in deze dringende, geadresseerde aanspraak.

Het is overigens van belang in de quasi-monotonie van dit gegeven bij Levinas ook de keerzijde van dit “extreem humanisme”⁵² te benadrukken. Het gaat hier immers niet maar om een vorm van onbegrensd altruïsme, maar om de herkenning van de weg waarop ik uiteindelijk mijzelf, dat is: subject word. Juist en alleen de aanvaarding van deze specifieke verantwoordelijkheid maakt mij tot *deze unieke persoon*, onverwisselbaar: in het gelaat van de ander tegenover mij ben *ik* aangesproken en niemand anders.

2. Het heilzame gebod

Kenmerkend is nu dat deze ongelijkheid in de relatie met de ander door Levinas wordt uitgedrukt in de vorm van een absoluut *gebod* dat van de ander naar mij uitgaat: ‘Gij zult niet doden.’ In deze terminologie klinkt duidelijk ‘joodse wijsheid’ door die echter naar een bekend woord van Levinas ‘in het grieks vertaald wil worden’. Het is het gelaat van de ander dat mij gebiedt zonder woorden. Het oplichten van dit gebod noemt Levinas ook ‘révélation’ – openbaring.

Deze centrale notie van de *imperatief* van het gebod in relatie tot de zelfwording van de mens vinden we terug bij *Rosenzweig*. We herinneren ons hoe in het centrale gedeelte van ‘*Der Stern*’ de actie evenzeer uitgaat van de ander, die daar “Der

51. Vgl. de uitspraak: “Het Ik is niet universaliseerbaar: Ik blijf *hier*, (...) *ondanks elk ‘begrip van het Ik’*”. Levinas, *De plaatsvervanging*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Theo de Boer, Baarn 1989, 62. In zijn inleiding tot dit essay zegt de Boer: “De volstreckte asymmetrie van rechten en plichten (...) geldt slechts in de eerste persoon. (...) Deze ervaring is niet generaliseerbaar”. *Ibid.*, 21. Vgl. Levinas, *Autrement qu’être*, 202.

52. “Humanisme extrême qui demande beaucoup à l’homme. D’après bien des avis il lui en demande trop!” Levinas, *Difficile Liberté*, 46. “Extremer Humanismus”, zo benoemt Taureck het denken van Levinas met een term ontleend aan dit artikel van Levinas over het “judaïsme”, oorspronkelijk in de *Encyclopaedia Universalis*. Bernhard Taureck, *Lévinas*, 24.

Liebende” heet, dat ook daar openbaring plaatsvindt op de wijze van het gebod: “Gij zult liefhebben”.

Het grote verschil – maar is het wel zo groot – is dat Rosenzweig hier van de relatie tussen God en de mens spreekt. Van God als “Der Liebende” en de mens als “die Geliebte” die, zich openend op de vocatief van haar naam, als eerste inhoud het gebod hoort. Ook hier is en blijft *het initiatief bij de ander* in een wederzijdse relatie die nooit omkeerbaar wordt, maar asymmetrisch blijft: “God schenkt zich aan de mens, niet de mens aan God”.⁵³ Ook hier is het recht aan de zijde van de ander, dat zich alleen maar op de wijze van de imperatief laat verwoorden. De ander die als enige liefde kan gebieden, omdat dit de taal is van degene die zelf liefde is: “Liebe mich”. Echter deze imperatief gaat verder dan de tweezamenheid van het Hooglied en verwijst de mens weg van de “Liefhebbende” naar de door God geschapen wereld,⁵⁴ die noch steeds ‘in wording’ is: “Liebe deinen Nächsten”. Pas in het antwoord op dit gebod komt de liefde als daad tot haar bestemming.⁵⁵

Bij Levinas wordt het centrale gebod: ‘Gij zult niet doden’, mij voorgehouden door de andere mens, die daarmee voor zichzelf levensruimte opeist. Tegelijk verwijst het, als afkomstig uit de decaloog, naar Hem (*Il*), degene die met dit gebod het leven van de ander tegen mij in bescherming neemt.

Zo blijken het gebod tot liefhebben en het gebod tot niet doden, zowel bij Rosenzweig als bij Levinas, de inhoud te vormen van de openbaring van de Ander in mijn bestaan. Overigens is de centrale plaats van het *gebod* bij deze twee joodse denkers niet zo verwonderlijk. Levinas benadrukt zelf dit gegeven in een artikel over Rosenzweig en spreekt dan over “le judaïsme, où la Révélation est, comme vous le savez, inséparable du commandement”.⁵⁶ Toch zou het onjuist zijn deze openbarende, dat is naar werkelijkheid verwijzende, functie van het gebod slechts als een joodse specialiteit af te doen. In onze tijd waarin velen op zoek zijn naar nieuwe richtlijnen voor een verantwoordelijk bestaan is het goed hier verder te vragen. Dit des te meer omdat we in feite dezelfde structuur ook vinden bij de christen-denker *Rosenstock-Huessy*.

De grote nadruk op het gebod komt bij *Rosenstock* uit in de plaats die hij in zijn spraakleer geeft aan de *imperatief* die hij ziet als de belangrijkste en de eerste werkwoordsvorm voor de ontwikkeling van mens en samenleving. De imperatief

53. Rosenzweig, *Der Stern*, 189. Vgl. ook *ibidem*: “Ihr Wiederlieben ist nur, dass sie sich lieben lässt.

54. “So muss die geliebte Seele den Zauberkreis der Geliebtheit überschreiten, des Liebenden vergessen und selber den Mund öffnen (...). Denn in der Welt gilt nicht das Geliebtsein, und das Geliebte darf es hier nicht anders wissen, als wäre es *allein auf sich angewiesen* und ungeliebt, und alle seine Liebe wäre nicht Geliebtheit, sondern ewig – Lieben’ (it. A.R.). Rosenzweig, *Der Stern*, 228.

55. We hebben er reeds eerder op gewezen dat hier een belangrijke parallel zichtbaar wordt met *Levinas*, daar waar hij spreekt over “(...) de manier van de Oneindige, of van God, midden in zijn verlangenswaardigheid te verwijzen naar de niet verlangenswaardige nabijheid van de anderen” en ook “de goedheid van de Goede neigt de beweging die zij oproept om haar af te wenden van de Goede en op de ander (...)”. Zo “dwingt” de Oneindige “mij tot de goedheid die beter is dan het goede wat ik ontvang”. Achter het gebod in het gelaat van de ander mag ik de “nog Andere” vermoeden: “Hij – op de bodem van het Gij”, daar waar het gebod ontspringt. Levinas, *God en de filosofie*, 28.

56. Levinas, *Entre deux mondes*, in: *Difficile Liberté*, éd. Poche, 266.

brengt beweging in het gebeuren van de taal. Evenals bij Rosenzweig en Levinas wordt de imperatief voorbereid door de *aanspraak*, de *vocativus* van de naam, van het gelaat dat mij aanziet en spreekt. Tegelijk met de inhoud van de aanroep gaat de *vocativus* over in de *imperativus*.⁵⁷

Het feit dat de imperatief in de semitische en de indogermaanse talen de kortste werkwoordsvorm is wijst volgens Rosenstock op zijn oorsprongskarakter (vgl. hoofdstuk III, 141). Als zodanig vormt de imperatief dan ook geen complete zin: elke imperatief heeft twee mensen nodig. Degene die de imperatief spreekt, treedt daarmee naar buiten naar de ander en – wacht op een antwoord. Het bijzondere karakter van de imperatief, die gewoonlijk het beeld wekt van een ‘Ik’ dat hoog op zijn troon zit, is dat het slechts een halve zin is, die zich afhankelijk maakt van het antwoord en wegvalt als er geen antwoord komt.⁵⁸ Rosenstock spreekt in dit verband van de “*Demut des Imperativ*”, die daarin ligt dat “der Sprecher sich entäussert, wenn er sich äussert”.⁵⁹ In het uitspreken van de imperatief waarbij de ander bij de naam wordt aangesproken stelt de spreker zichzelf bloot en maakt zich afhankelijk van de aangesprokene.

Deze vanuit de spreektaal ontwikkelde inzichten van Rosenstock raken aan de noties van Levinas wanneer deze de gebiedende ander beschrijft als enerzijds de *hoge, rechthebbende* en tegelijk degene die in zijn vraag als een gebod zich van mij *afhankelijk* maakt. In zichzelf heeft de imperatief ook deze beide kanten: “Kom” kan immers gebiedend zijn, maar ook vragend of smekend en heet dan oproep. In alle gevallen is het storend, omdat het inbreekt in mijn bestaan.

Daarmee wordt bij alle drie de denkers de gebiedende aanspraak van de ander als het creatieve beginsel en de impuls tot mijn zelfwording gezien. In plaats van het optionele aangaan van de dialoog in een gelijkwaardige relatie is het de *creatieve claim* van de ander die mij doet leven.

Het is hier niet de bedoeling alle implicaties van deze denkwijze voor het theologisch denken ten aanzien van het gebod verder uit te werken. Wat we hier echter wel willen benadrukken is de mogelijke ‘herontdekking’ van de *levenwekkende functie van het gebod* voor het samenleven van alle creatuur.

Met nadruk wordt telkens opnieuw door deze auteurs gesteld dat dit indringende appèl van de ander in het spoor van de oneindige “het goede” is (Levinas), de “inhoud van de openbaring” (Rosenzweig), dat het “de liefde is, die bezweert en beveelt” (Rosenstock). Het gebod wordt hier gezien als de wijze waarop een mens tot leven komt en waarop relaties tussen mensen in stand gehouden worden. Een visie die overigens niet vreemd is aan de heilige geschriften zowel van het jodendom als van de kerk.

57. “Der Eigennahme wirkt als Imperativ” geldt voor Rosenstock later als reeds de ontdekkende zin van zijn “Habilitationsschrift” uit 1912, *Ostfalens Rechtsliteratur unter Friedrich II*, Rosenstock, *Ja und Nein*, 64.

58. Rosenstock benadrukt dat de vaststellende *indicatief* in dit opzicht veel autonomer is: “Ein Ruf wie ‘Komm’ ist viel abhängiger von dem Gegenruf ‘ich komme’, als der Satz: ‘Sie kommt!’”. *Sprache* 1,406. Zo ook: “‘Komm’ wird erst Satz, wenn ‘Hier bin ich’ zurückschallt”. *Ibid.*, 407.

59. Rosenstock, *Sprache*, 407.

de oproepende taal van de Schriften

Wanneer men deze geschriften zou onderzoeken naar het voorkomen van de oproep op de wijze van de gebiedende aanspraak zou men een bijna niet te overziene hoeveelheid materiaal voor zich hebben. De Tora is er mee gevuld vanaf het verhaal van de schepping, met als hoogtepunt de wetgeving op de Sinai, maar ook de profeten en de geschriften zijn vol van oproep, aanroep (Psalmen, Hooglied) en goede raad (Spreuken). Evenzo het Nieuwe Testament, waar het onderwijs van Jezus taalkundig gesproken bijna geheel in de vorm van de *gebiedende wijs, gewoonlijk de imperatief*, gesteld is: Bekeert U, Gaat heen, Verkoopt alles wat ge hebt, Weest niet bezorgd, Laat uw licht schijnen voor de mensen, Bidt voor wie U vervolgen, Blijft in mij.

De reflectie op de noodzaak van het gebod terwille van het goede mensenleven is binnen deze geschriften op een indringende manier vertolkt in *Psalm 119*. Hier wordt in de aanspraak aan God het geschenk van zijn geboden in vele toonaarden bezongen als “de bevelen, die mij levend maken en inzicht geven, als de verordeningen, waarnaar ik verlang, de inzettingen, mij tot snarenspeel, de geboden die ik liefheb, als de getuigenissen, waarin ik mij verblijd”: “Hoe lief heb ik uw wet!” (vs 97).

Deze lofzang op “uw bevelen” doet onnatuurlijk aan voor ieder die hier slechts een naamloos van buiten af opgelegde moraal ziet. Alles hangt hier echter aan de *relatie*: het zijn de verordeningen van degene die herkend is als de ander, hier de zo zeer vertrouwde God van Israel. Dat de relatie hier bepalend is blijkt ook uit de in deze geschriften vanzelfsprekende nauwe verbinding tussen *liefde* en *gebod*. In de formulering van de decaloog zowel in Ex. 20 als in Deut. 5 wordt parallel gezet: Mij liefhebben en mijn geboden onderhouden.⁶⁰ Dezelfde verbinding vinden we ook in het Nieuwe Testament, met name in de johanneïsche geschriften: “Wanneer gij mij liefhebt zult gij mijn geboden bewaren”.⁶¹ En ook omgekeerd: “Indien gij mijn geboden bewaart, zult gij in mijn liefde blijven – gelijk ik de geboden van mijn Vader bewaard heb en blijf in zijn liefde”.⁶² In deze uitspraken wordt de liefde van de aangesprokene tot God, tot Jezus, tot de ander gerealiseerd in het houden van de geboden.

Het feit dat de relatie gevormd wordt en in stand gehouden wordt op de wijze van het gebod, de oproep, het appèl van de ander naar mij toe, brengt ons terug naar de asymmetrische grondvorm van het duale bestaan. Een korte beschouwing van het ‘liefdegebod’ moge als illustratie van de bovenstaande gedachtegang dienen.

het liefdegebod

In het licht van het bovenstaande is het *liefdegebod* antwoord op deze grondvorm van het bestaan. Aan de oorsprong van mijn leven staat het in liefde gesproken

60. Ex. 20,6, Deut. 5,10. Vgl. ook: Deut. 7,9 en Neh. 1,5.

61. Joh. 14,15 (Vgl. Joh. 14,21).

62. Joh. 15,10, Vgl. I Joh. 5,2: “Hieraan onderkennen wij dat wij de kinderen Gods liefhebben, wanneer wij God liefhebben en zijn geboden doen”.

appèl van de Ander, die zich opent als de mij zeer Nabije, mijn God. Deze liefde dient mij tot leven en opdat er een relatie kome zal ik terugliefhebben van ganser harte. Deze spontane terugliefde tot mijn Oorsprong wordt nu omgeleid en in al haar uitwerking gericht naar de andere mens die ik ontmoet, die ook van dezelfde oorsprong is. Het gebod: “Heb mij lief, ik ben je God” wordt daarmee terecht verwoord door de mens tegenover mij: “Heb mij lief, ik ben je naaste”.

Het is nu deze concrete uitingsvorm van de liefde tot God naar de medemens toe, die op veel verschillende wijzen is becommentarieerd en die, met name door de toevoeging *als jezelf*, ook veel interpretaties lijkt toe te laten. Als er één plaats is waar *gelijkwaardigheid* en *wederkerigheid* in de relatie tot de ander groot geschreven lijkt te staan, dan wel in dit gebod van de liefde tot *je naaste als jezelf*.

De eerste formulering van het gebod in Leviticus keert in het Nieuwe Testament enkele malen terug in de Evangelieën, bij Paulus en Jacobus.⁶³ Daarbij heeft het steeds in zekere zin het karakter van een samenvatting van het voorafgaande. In deze gecompriëerde vorm leende het zich dan ook uitstekend om los van de context in een zelfstandig gezegde over te gaan, dat tot in onze dagen als een levensregel van de westerse cultuur beschouwd wordt.

Veelal is in de geschiedenis van de uitleg het ‘als jezelf’ (in feite staat er “als jij” of “als jou”: hebr. *kamoka*) opgevat als behorend bij het werkwoord ‘liefhebben’. Daarmee werd dan ook de gebodsvorm doorgetrokken: Je zult je naaste liefhebben op dezelfde wijze als je jezelf zult liefhebben. Hiermee werd naast het tweevoudige gebod quasi nog een *derde gebod* ingevoegd, waarmee het gebod van liefde tot God en tot de naaste ook en evenzeer mijzelf zou moeten gelden.⁶⁴

Deze opvatting heeft ook in onze tijd een nieuwe actualiteit gekregen. In een periode waarin de vraag naar het goede leven wordt beantwoord met therapieën in het teken van zelfhulp en zelfverwerkelijking is de zelfaffirmatie, die men in dit algemene gebod van de ‘christelijke naastenliefde’ meende te ontdekken, veelal met instemming begroet. De interpretatie dat zelfliefde hier niet alleen als geaccepteerd, maar zelfs als geboden werd beschouwd, werkte ook de these in de hand, dat alleen diegene tot het liefhebben van anderen in staat was, die eerst zichzelf lief kon hebben. Daarmee komt in feite het ‘derde gebod’ op de eerste plaats te staan. Deze interpretatie plaatst zichzelf in feite buiten de sfeer van dit gebod: Er is geen tegenover meer.⁶⁵

63. Lev. 18,19 en 34, Mat. 19,19; 22,39. Mar. 12,31. Rom. 13,9; Gal. 5,14. Jac. 2,8.

64. De ‘geboden zelfliefde’ speelt reeds in de oude kerk een belangrijke rol m.n. bij *Augustinus*, die in *De Civitate Dei* XIX, 14, n.a.v. deze tekst zegt: “in quibus *tria* invenit homo, quae diligit: Deum, se ipsum et proximum”. In *De Doctr. Chr.* I, 22 merkt hij op dat men eerst zichzelf en dan de naaste en natuurlijk beide in God en in bepaalde grenzen moet liefhebben. Karl Barth (*KD* 1,2, 426), van wie hier het citaat, geeft aan hoe de gedachte van de geboden zelfliefde ook doorwerkt bij *Thomas van Aquino*.

Daarentegen wordt bij Luther en Calvijn de zelfliefde niet als een opdracht maar als een *gegeven* beschouwd. Calvijn merkt in zijn commentaar bij Gal 5,14 op dat God er niet aan denkt dit op zichzelf reeds vrolijk brandende vuur nog aan te blazen. Zie: H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Nijkerk 1973³, 484.

65. Na de noodzaak van wederzijdse aansporing tot *zelfbestemming* en *zelfaanvaarding* ten opzichte van autoritaire en neantiserende relatievormen voluit te hebben erkend, is het goed ook in te zien dat

Gewoonlijk is men echter uitgegaan van de verklaring dat dit gebod de mens aanspreekt in zijn *reeds bestaande zelfliefde*,⁶⁶ waarbij dan ook een sterke verbinding werd gezien met de, ook in andere godsdiensten voorkomende *gouden regel*, in het Nieuwe Testament geformuleerd als: “Gelijk gij wilt dat U de mensen doen, doet gij hun evenzo” (Luc. 6,31, vgl. Mat. 7,12). Ofwel in zijn minimale vorm, negatief geformuleerd, als het gezegde: “Wat gij niet wilt dat U geschiedt, doe dat ook een ander niet”. In ditzelfde verband is ook sprake van algemene sociale grondregels als *do ut des* en het *ius talionis*.⁶⁷

Een andere uitleg vinden we bij *Rosenzweig* en ook bij *Buber* en met hem andere joodse exegeten, die het hebreeuwse woord ‘als jezelf’ niet betrekken bij ‘je zult liefhebben’ maar bij het onmiddelijk daaraan voorafgaande ‘je naaste’. Het gebod klinkt dan: “Heb je naaste lief – zij/hij is als jij”. Hier is geen sprake van zelfliefde, maar van een gerichte aandacht voor de naaste die wordt voorgesteld als: *net zo iemand als jij*.⁶⁸

Levinas gaat nog een stap verder als hij daarnaast, bijna spelenderwijs, de laatste taalkundige mogelijkheid voorstelt in zijn uitleg en de uitdrukking ‘kamoka’ (als jezelf) niet met één van de beide voorgaande uitdrukkingen verbindt, maar zelfstandig laat staan – of beter gezegd deze op beide woorden betreft en dan vertaalt: je zult je naaste liefhebben: dat ben jij. Het liefhebben van je naaste, dat ben je zelf.⁶⁹

Uit deze korte weergave van de verschillende vormen van uitleg van dit centrale gebod blijkt reeds hoezeer bepaalde vooronderstellingen in de interpretatie meespelen, waarbij dan de eerste en de laatste diamatraal tegenover elkaar komen te staan. De eerste hierboven weergegeven uitleg luidt dan: Heb jezelf lief, dan besta je pas werkelijk en alleen van daaruit kom je ook aan je naaste toe – en de laatste: Heb je naaste lief, dan besta je pas werkelijk: dat ben jij.

Daartussen in vinden we de vele vormen die pleiten voor een zeker evenwicht in de relatie van de zelfliefde en de naastenliefde waarin het principe van de *wederke-*

-
- daar waar de aansporing tot zelfliefde consequent gevolgd wordt, het leven ook een eenzaam avontuur dreigt te worden. Vgl. de opmerking van *Connie Palmen*, die het eerst van jezelf houden om een ander lief te kunnen hebben “de meest domme, meest wrede wet *ever*” noemt: “Je moet van iemand anders houden en iemand anders moet van jou houden, dat moet je ook niet nog eens zelf hoeven te doen, dat is onmogelijk”. *Connie Palmen. De wetten*, Amsterdam 1991, 183. Zie ook voor de verdere uitwerking van de vraag naar de relatie van autonomie en afhankelijkheid: *Annelies van Heijst, Verlangen naar de Val, Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen, 1992.
66. Zo *Berkhof*, die in navolging van de reformatoren en *Barth* niet wil weten van een *geboden* zelfliefde maar wel het gegeven daarvan positief waardeert: “Wij mogen immers voor onszelf kiezen en onszelf daadwerkelijk willen. Dat wordt in de naastenliefde niet uitgewist, maar door de ander begrensd”. *Berkhof, Christelijk geloof*, 483.
67. Vgl. *Albrecht Peters, Der Mensch, Handbuch systematischer Theologie* Bd 8, Gütersloh 1979, 178-180.
68. “Wie sich selbst. Dein Nächster ist ‘wie du’ (...) “aus dem unendlichen Chaos der Welt wird ihm ein Nächstes, sein Nächster, vor die Seele gestellt, und von diesem und zunächst nur von diesem ihm gesagt: er ist wie du”. *Rosenzweig, Stern*, 267. Vergelijkbaar is hier *Buber*: “liebe deinen Genossen dir gleich (...) “nicht ‘wie ich mich liebe’, man liebt sichselbst eben nicht in letzter Wirklichkeit, man soll sich vielmehr erst durch die Genossenliebe lieben lernen(...)”. *Martin Buber, Das dialogische Prinzip*, 217. Onder “Genosse” verstaat *Buber* hier “der mir jeweils lebensmässig begegnende Mensch”.
69. *Levinas, DQVI*, 144-145. Vgl. ook: *J.O. Kroesen, Kwaad en zin, Over de betekenis van de filosofie van Emmanuel Lévinas voor de theologische vraag van het kwade*, Kampen 1991, 94.

righeid het beheersende is. Hetzij in haar meest minimale vorm van ‘oog om oog en tand om tand’ of ook in haar meest positieve verwoording van “je naaste liefhebben, zoals je jezelf ook liefhebt”.

de gouden regel

Deze evenwichtige vorm lijkt dan ook de meest realistische. Ze komt overeen met de categorische imperatief waarmee Kant het gelovige denken uitdrukking geeft. Het feit dat de later zo genoemde ‘gouden regel’⁷⁰ op twee plaatsen in de Evangelien, Matteüs 7,12 en Lucas 6,31 voorkomt, lijkt het wederkerige karakter van het liefdegebod tot de naaste slechts te onderstrepen. Dit is echter alleen mogelijk indien ze als losse uitspraken uit het verband waarin ze voorkomen – beide in de *Bergrede* – worden uitgelicht.⁷¹

In beide teksten staat de gouden regel in het verband van de nadrukkelijk geboden ‘eenzijdige’ liefde tot de vijanden. Bij *Matteüs* komt de gouden regel voor in een wat lossere verband en vormt in zekere zin een samenvatting van de geboden van de *Bergrede*: Alles nu wat gij wilt dat u de mensen doen, doet gij hun ook aldus: want dit is de wet en de profeten”.⁷²

Bij *Lucas*⁷³ staat de tekst in een opeenvolging van ‘asymmetrische’ relaties (vs 27-29) van de aangesprokene(n) tot “hen die u haten, die u vervloeken, smadelijk behandelen, slaan op de linkerwang, de mantel afnemen. Onmiddellijk vooraf gaan de woorden: “Vraagt iemand iets van U, geef het hem, neemt iemand het uwe, vraag het niet terug” (vs30), waarop dan aansluitend de ‘gouden regel’ volgt: “En gelijk gij wilt dat u de mensen doen, doet gij hun evenzo” (vs 31).

Deze regel wordt in de tekst van het Nieuwe Testament gewoonlijk opgevat als een latere toevoeging, door de eerste christenen overgenomen uit de griekse volksfilosofie.⁷⁴ De regel lijkt in zijn evenwichtigheid niet goed inpasbaar in de context

70. Hoewel de ‘gouden regel’ naar haar inhoud ook bekend is in het Confucianisme, in het Hindoeïsme en in de Islam wordt het begrip als zodanig als *golden rule* pas in de achttiende eeuw voor het eerst aangetroffen in Engeland. Heinz-Horst Schrey, *TRE* Bd XIII (1984), Goldene Regel III: Historisch und ethisch, 575.

71. Dat het los hanteren van de ‘gouden regel’ tot allerlei casuïstische uitleg aanleiding geeft, toont reeds Augustinus in *De Civitate Dei* XIV,8 (Pl 41,412) in een commentaar op Mat. 7,12 waarin hij benadrukt dat in de tekst met “Alles wat gij wilt dat u de mensen doen”, met het woord ‘alles’ natuurlijk niet oneerbare zaken bedoeld kunnen zijn, zoals “schwelgerische Gastmähler”(!), geciteerd door H.- H. Schrey, *Ibid.*, 576.

72. In Matteüs 7,12 kan men een zekere parallel zien met de hierna volgende tekst in Lucas 6. De gouden regel vat een gedeelte samen waarin een ogenschijnlijk ‘evenwichtige ethiek’ (7,1-2) in het verband gezet wordt van de *asymmetrie* van “de splinter en de balk” (7,3-5). De oproep tot gebed wordt gemotiveerd vanuit de analogie met het handelen Gods die nog méér dan een vader aan zijn kinderen goede gaven geeft aan hen die hem daarom bidden (Mat. 7,7-11).

73. (Lukas), die tegenover Matteüs “den ursprünglichen Ort der Goldenen Regel in der Logienquelle besser beibehalten” heeft. Zo Heiligenthal in: *TRE* Bd XIII, Goldene Regel II: Neues Testament und Christentum, 573.

74. Als aanwijsbaar in de griekse volksfilosofie rondom het begin van de christelijke jaartelling lijkt de ‘gouden regel’ zijn weg gevonden te hebben zowel in het rabbijnse jodendom als in de vroegchristelijke geschriften, waarbij hij vaak verbonden wordt met het dubbele liefdegebod. Hans-Peter Mathys, *Goldene Regel I: Judentum, Ibid.*, 571-573.

waarin hij bij Lucas staat. Door sommige exegeten wordt vs 31 dan ook gezien als een uitspraak waarin in feite de oorspronkelijke bedoeling van de bergrede wordt tegengesproken en die om die reden om een conjectuur vraagt.⁷⁵

Het is echter anderzijds ook mogelijk de tekst in het verband waarin hij staat serieus te nemen, hetgeen dan betekent dat ook deze (waarschijnlijk toegevoegde) gouden regel in datzelfde licht komt te staan. De betekenis is dan dat de aangesprokene immers ook *zelf*, in de positie van vijand, van hulpvrager en vloeker geen bezwaar zou hebben onverwacht met liefde tegemoet getreden te worden. De gouden regel op deze plaats betekent dan niet dat het geheel van de verschillende vormen van ‘asymmetrische’ aansporingen door het evenwicht van deze regel doorbroken wordt, maar hij functioneert eerder als een versterking van de argumentatie.⁷⁶ Het verband met het voorafgaande wordt dan nog eens onderstreept door de woorden die direct op de gouden regel volgen: “Indien gij liefhebt die U liefhebben wat hebt gij voor?” (vs32), één doorgaande argumentering tegen een wederzijdse verrekening, uitlopend op het in vs 35 herhaalde gebod van vijandsliefde: “Nee, hebt uw vijanden lief en doet hun goed en leent zonder op vergelding te hopen (...)”.⁷⁷

Met het bovenstaande willen we aangeven dat aan de wijd verbreide behoefte om in het geheel van de als streng ervaren ethische eis van de bijbelse boodschap toch nog enkele lichtpunten te ontdekken waaruit meer “realiteitszin” spreekt, vanuit de voorgegeven teksten zelf naar mijn mening nauwelijks tegemoet gekomen kan worden. Dat dit ook niet zo erg is, wil ik nu in het vervolg trachten duidelijk te maken.

Het feit dat niet alleen in de zo genoemde ‘bergrede’, maar in het geheel van de bijbelse geschriften van het Eerste en Nieuwe Testament, van de mens in zijn relatie tot de ander “meer dan het gewone”⁷⁸ wordt gevraagd is een gegeven dat als zoda-

75. Zo Merkelbach, die voorstelt vs 31 te verbinden met het vervolg, zodat de zin dan wordt: “Want indien gij aan anderen doet wat gij wilt dat U de mensen doen en indien gij liefhebt die u liefhebben, wat hebt gij voor?” R. Merkelbach, *Über eine Stelle im Evangelium des Lukas*, GrB 1,1973, 171-175, geciteerd bij Bovon, *Saint Luc I*, 315.

76. In deze zin ook Heiligenthal, die echter een “omgekeerde harmonie” vaststelt als hij opmerkt (*TRE XIII*, 574): “Das Ausserordentliche und Ansprungsvolle (Feindesliebe und Gewaltverzicht trotz Verfolgung) *gründet* (it. A.R.) in dem direkt Einsichtigen und Bekannten (Goldene Regel)” en in de aan de gouden regel voorafgaande oproepen een appèl tot een “Ethos der Gegenseitigkeit” meent te zien. Hij concludeert dan ook: “Der Wert der Goldenen Regel liegt darin, dass sie an der Erfahrung des natürlichen Menschen anknüpft und diesem damit die Möglichkeit bietet, einen direkten Zugang zu einem christlichen Wertesystem zu finden.” *Ibid.*, 575.

77. Er lijkt echter in de uitleg, in overeenkomst met de boven vermelde visie van Heiligenthal, ook een tendens zichtbaar om de gehele passage vanuit de ‘gouden regel’ te verklaren. De gedachte van de ‘wederzijdsheid’ komt in deze visie dan terug in vs 36: “Weest barmhartig gelijk uw Vader barmhartig is”, een uitspraak die gezien wordt als een “*pendant*” van de eerder genoemde (vs 31) gouden regel. (Vgl. Bovon, *Saint Luc* (315), die hier van een “dubbele analogie” spreekt). Het lijkt echter onjuist in vers 36 een versterking te zien van de gedachte van de “*réciprocité*”. Het motief vanuit de vergelijking, in feite reeds voorbereid in vs 35: indien gij zo handelt, zult gij “kinderen van de Allerhoogste” zijn, geeft aanleiding, eerder dan van een “ethiek der wederzijdsheid” te spreken, de oproep tot vijandsliefde (vs 35) en barmhartigheid (vs 36) te zien als in *analogie met het “onberekenende” en gratiële handelen van God*. Bovon verbindt beide elementen in de uitspraak dat “L’*éthique chrétienne, selon Luc, intègre une forme de réciprocité enracinée en Dieu*”. Bovon, *Ibidem*.

78. Vgl. de gelijknamige titel van het bekende boek van F. Boerwinkel over de Bergrede n.a.v. Mat. 5,47: “En indien gij alleen uw broeders groet, waarin doet gij meer dan het gewone?” Burggraave/

nig erkend moet worden.⁷⁹ Dit gegeven plaatst deze geschriften nog niet buiten het gewone leven. De verbinding kan echter alleen gemaakt worden door het *aanspreekkarakter* van deze teksten te (h)erkennen. Indien deze teksten als algemene leefregel worden opgevat verliezen ze hun evocatieve kracht en vallen als bakstenen in de indicativus, waar ze als niet kloppend met de werkelijkheid tot zwijgen worden gebracht.

Zo kan het ‘gebod tot vijandsliefde’ alleen gehoord worden als het teruggebracht wordt tot de oorspronkelijke geadresseerde imperatief, waarin het tot concrete mensen gesproken is: “Hebt uw vijanden lief”. Dan heeft de vijand een gezicht als ‘mijn’ vijand, dan betreft het mij als aangesprokene en weet ik ook wie dit gebod als een open vraag tot mij richt. Dat maakt het asymmetrisch karakter van dit gebod niet lichter, maar het legt wel, ook in deze extreme vorm, de verbinding met mijn eigen bestaan, waarin ik aangesproken word op en door de ander en daarin weet wie ik ben. Alles hangt hier af van de *concrete relatie*. Immers alleen in de relatie van deze stem en dit gelaat is de imperatief opneembaar en te beantwoorden.

imperatief

Ik ben mij ervan bewust dat het veelvuldig gebruik van het woord ‘imperatief’ hier toch weer aanleiding kan geven tot misverstanden vanwege de associaties met een van buitenaf anoniem opgelegd gebod. Te bedenken is dat de uitdrukking ‘imperatief’ hier, geleerd door Rosenstock, naar zijn meer oorspronkelijke vorm gebruikt wordt namelijk als komend uit de vocatief. Zij heeft dan een ruimer betekenisveld en omvat daarmee ook de oproep en de aansporing, kortom alle in mijn bestaan ‘ingrijpende’ aanspreekvormen.

Van al deze aanspreekvormen die naar hun aard asymmetrisch optreden, wordt nu gesteld dat zij in hun appellerend karakter *levenwekkend* zijn. Het betekent niet dat elk concreet gegeven gebod werkelijk het leven dient,⁸⁰ maar wel omgekeerd dat levenwekkende woorden op de één of andere wijze altijd de vorm van de oproep en daarmee een asymmetrisch karakter zullen hebben.⁸¹

Pollefeyt spreken in dit verband van “supererogatieve” handelingen (“supererogative acts” naar een term uit de Angelsaksische moraalfilosofie), waarmee bedoeld wordt op “overdadige” handelingen die boven het plichtmatige uitgaan, waarin de “creativiteit” van het ethische leven vorm krijgt. Zij denken bij deze vorm van ethisch handelen met name aan het handelen van God zelf en van “heiligen” en “helden”. Burggraefe/ Pollefeyt, *Ethiek als intimiteit*, 113.

79. Vgl. de lapidaire uitspraak van Levinas: “La Bible c’est la priorité de l’autre par rapport à moi”. Levinas, *DQVI*, 145.

80. Beslissend is hier immers de relatie waarbinnen de oproep klinkt. Ook Levinas stelt duidelijk de mogelijkheid van een verkeerde opdracht: “L’impératif peut être déformé par les relations humaines, par l’autorité humaine, par le fait que ce n’est pas le bien qui vous commande”. Het gaat er echter om wie de opdrachtgever is. “C’est à partir de la qualité de l’impératif que l’ordre peut être reconnu comme ordre du bien. C’est à partir de cette éventualité que la voix qui me commande doit être entendue.” En dan aansluitend, bij wijze van illustratie: “J’obéis à la Bible, mais je m’accorde avec elle” (!). Emmanuel Levinas, *Autrement que Savoir*, met bijdragen van Guy Petitdémange en Jacques Rolland, Paris 1988. 82-83.

81. Het zal duidelijk zijn dat ‘wet’ en ‘evangelie’ hier sterk op elkaar betrokken worden en dat de tegenstelling tussen ‘wet’ en ‘evangelie’ zoals deze in de theologie vaak benadrukt is vanuit deze inzichten onhoudbaar wordt. We komen hier in het vervolg nog op terug.

Daarmee is ook het onvruchtbare element van het ‘wederkerigheidsdenken’⁸² in de vorm van het wederzijdse liefdegebod aangegeven, dat in haar nadruk op de waarden van vrijheid en gelijkheid zich niet werkelijk engageert en daarom geen werkelijke verbindingen tussen mensen bewerkt.⁸³ Overal waar het evenwicht tussen rechten en plichten angstvallig bewaakt wordt is het creatieve element in de verhoudingen verdwenen. Dit geldt zowel de kleine als de meervoudige samenlevingsvormen. Het is merkwaardig vast te stellen, dat daar waar een samenleving als hoogste doel gelijkheid heeft, zij altijd ongelijkheid zal voortbrengen. Slechts het ‘overdone’ karakter van het ‘meer dan het gewone’ kan als bindmiddel fungeren daar waar het evenwicht van de weegschaal faalt.⁸⁴

Mijn bedoeling met het bovenstaande is zicht te geven op het constructieve karakter van de asymmetrische relatie voor de zelfwording van de mens en van daaruit voor de ‘humanisering’ van de samenleving. Deze inzichten hebben duidelijk een bijbelse oorsprong. Er is echter alle reden toe om vanwege hun ‘werkelijkheidskarakter’ te trachten ze te vertalen in buitenbijbelse taal, een poging die met name door Levinas, getuige de weerklink, zowel in positieve alsook in afwijzende zin, die zijn inzichten in de laatste decennia hebben ontvangen, met een grote mate van inzichtelijkheid ondernomen is.

Daarbij moet tegelijk bedacht worden dat de inzichtelijkheid pas werkelijk overtuigend is daar waar de nauwe verbinding tussen de ander en de Oneindige wordt herkend, daar waar in de oproep van de andere mens naar mij toe zich een raadsel verborgen houdt of ook een geheim, dat er op wacht ontdekt te worden. Daarom wordt in het volgende hoofdstuk getracht meer inzicht te krijgen in datgene wat tot deze relatie ‘beweegt’ – en dat betreft de vraag naar God.

Het leidende motief zal daarbij zijn in hoeverre in het huidige theologische denken dit bijbelse grondpatroon van het constituerende karakter van de oproep van de ander voor mijn bestaan een rol speelt. Anders gezegd of deze inzichten nadat ze door de filosofie als exponent van eigentijds denken zijn heengegaan, weer op een nieuwe wijze theologisch gedacht kunnen worden.

82. Th. de Boer spreekt over “het westerse denken dat door een wederkerigheidsobsessie wordt beheerd”, een denkwijze, die echter in haar uiterste vorm alleen maar tot “een volkomen verstarring van de samenleving” kan leiden. Th. de Boer, *Hermeneutiek van de transcendentie*, in: A. Geense e.a. (red.), *In welk kader, Over veronderstellingen in de theologie*, 's-Gravenhage 1988, 128.

83. Immers de situatie waarin ik de naaste zo liefheb, dat ik er zelf niet minder van word, laat aan mij nog altijd alle initiatief. Daar komt de naaste niet aan te pas. Het is een situatie die de ander met haar vraag niet werkelijk toelaat in mijn bestaan. Het onvruchtbare van de ‘evenwichtige relatie’ ligt in het feit dat deze toch altijd weer eenzijdig bepaald wordt.

84. Een bekend citaat van Levinas in dit verband is de ogenschijnlijk paradoxale uitspraak: “De wederkerigheid is een structuur die berust op een oorspronkelijke ongelijkheid. Wil de gelijkheid haar intrede doen, dan moet het mogelijk zijn dat de mensen meer van zichzelf eisen dan van de ander, dan moeten zij verantwoordelijkheden voelen waarvan het lot der mensheid afhangt”. Emmanuel Levinas, in het hoofdstuk ‘Een godsdienst voor volwassenen’, *Menselijk gelaat*, 47.

HOOFDSTUK V. Levinas en Jüngel

Het gaat er nu om dit onderzoek naar het constituerende karakter van de oproep van de ander voor mijn bestaan, te toetsen aan het huidige theologische denken. Daartoe heb ik gekozen voor een vergelijking in enkele grondlijnen met het denken van de theoloog *Eberhard Jüngel*. Zowel de betekenis van Jüngel in de hedendaagse systematische theologie, als de aanrakingspunten van zijn denken met dat van Levinas, vormen goede redenen hem in dit overleg te betrekken. Met name het gegeven dat Jüngel op een essentieel punt van zijn theologie met Levinas in gesprek gaat,¹ maakt een nadere vergelijking waardevol.

De duitse theoloog *Eberhard Jüngel* vertegenwoordigt een theologie die het gesprek met het eigentijdse denken ernstig neemt. Zijn wijze van denken vertoont een grote openheid naar met name de filosofie, vanwaar hij met dankbaarheid inzichten in zijn theologie verwerkt. Dit betekent overigens niet dat hij van daaruit ook zijn uitgangspunt kiest. Daarover is Jüngel erg duidelijk: uitgangspunt is de geloofservaring, inhoudelijk geformuleerd als “die Erfahrung der Menschlichkeit Gottes”. Vanuit deze grondervaring is het volgens Jüngel mogelijk over God te spreken en vanuit dit spreken moet het mogelijk zijn de gang van God nà te denken. Jüngel onderscheidt hier twee opgaven: Het is de geloofservaring van de altijd weer “komende God” die ons ertoe aanzet God opnieuw te denken. Anderzijds moet ook het denken zelf bereid zijn zich te laten corrigeren in haar al te rigide opvattingen over Gods mogelijkheden en eigenschappen.

Voor de poging tot weergave van enkele hoofdlijnen van zijn denken zijn ook hier enkele biografische gegevens van belang. *Eberhard Jüngel* wordt in 1934 geboren in Magdeburg in de voormalige DDR. Met name sinds zijn komst naar West-Duitsland in 1961 heeft hij steeds getracht een sterke verbindende rol te spelen in het theologische denken van ‘Midden-Europa’. Anderzijds heeft hij er meermaals de nadruk op gelegd, dat hij vanuit zijn opvoeding binnen het socialistische systeem van de toenmalige DDR een zekere argwaan heeft overgehouden ten opzichte van elke vorm van ideologie die zich ook theologisch tracht te verwoorden.²

Het begin van zijn theologische studie ligt in Berlijn waar hij bij *Ernst Fuchs* promoveert op een exegetische studie *Paulus und Jesus* (1962).³ Reeds hier gaat, in het voetspoor van zijn leermeester, zijn bijzondere belangstelling uit naar herme-

-
1. Deze kritische uiteenzetting, die in het vervolg nog ter sprake komt, vindt plaats in het opstel ‘Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus’ in: Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit, Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Theologische Erörterungen III*, München 1990, 215-242.
 2. Vgl. Eberhard Jüngel, ‘Toward the heart of the matter’ in: James M. Wall & David Heim (ed.), *How my mind has changed*, Grand Rapids 1990, 147-148.
 3. Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1964².

neutische vragen, hetgeen met name naar voren komt in de aandacht voor het gelijkeniskarakter van het spreken van Jezus. Deze belangstelling voor *de taal* als de wijze waarop God als subject tot de wereld en daarmee ter sprake komt zal later één van de steunpunten van zijn theologisch denken worden.

Van 1961-1966 is hij docent voor Nieuwe Testament en Systematische Theologie in Oost-Berlijn. Reeds in die tijd waren er regelmatige contacten met *Karl Barth*, die na een vervolgstudie in Zürich en Basel, resulteren in een hermeneutische ‘paraphrase’ van Barths denken in de publicatie van *Gottes Sein ist im Werden* (1966).⁴ Een jaar later volgt zijn benoeming in Zürich, dat hij in 1970 verlaat voor Tübingen.

Met deze beide namen van Barth en Fuchs kunnen ook de beide hoofdthema’s van zijn werk worden aangeduid: de centrale plaats van de *geschiedenis van Jezus Christus* voor alle spreken over God en de specifieke aandacht voor *de taal* als *de wijze van Gods komen in de wereld*. De verbinding van deze beide elementen, ingebed in een brede geesteswetenschappelijke kennis, maken hem tot een oorspronkelijke, eigentijdse denker, die geen systeem ontwerpt, maar in zijn uitgebreide oeuvre in feite een aantal grondvragen natrekt, die hij telkens op andere wijze expliceert.⁵

Gods zijn is in het komen

Aan de hand van zijn hoofdwerk *Gott als Geheimnis der Welt*⁶ willen we nu trachten deze grondvragen op het spoor te komen.⁷ In het voorwoord van dit boek geeft Jüngel reeds duidelijk de toon aan. Hij stelt zich krachtig op tegen de opvatting van zowel het atheïsme enerzijds alsook tegen veel moderne theologie anderzijds, die zich erover beklaagt dat God in onze tijd ‘ondenkbaar’ geworden is. Tegen deze schijn richt zich dit boek, dat bedoelt “aus die Erfahrung der Menschlichkeit Gottes

4. Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden, Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, eine Paraphrase*, Tübingen 1966, in 1982 gevolgd door de bundel *Barthstudien*, Zürich/Gütersloh 1982.

5. Het is waarschijnlijk mede onder invloed van Paul Ricoeur, die hem verschillende malen citeert, dat het denken van Jüngel in Frankrijk bekend geworden is. Reeds in 1983 verscheen in twee banden een Franse vertaling van zijn hoofdwerk, *Gott als Geheimnis der Welt*, begeleid door een verklarend artikel van Christoph Théobald: Invitation à une ‘seconde lecture’: Eberhard Jüngel, *Dieu, Mystère du monde, Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris 1983. Ricoeur noemt – in een artikel in 1995 in *Réforme* (No 2609, 15 avril 1995) met als thema: La pensée protestante aujourd’hui: déclin ou renouveau? – het denken van Jüngel als één van de mogelijke actuele denkwegen voor de theologie. Vgl. ook aant. 18 en Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 38.

6. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977. In het vervolg van de tekst verwijzen de cijfers, tussen haakjes geplaatst, naar de bladzijden van dit boek.

7. We maken daarnaast tevens gebruik van enkele verhelderende uitspraken in het als “theologische confessio” opgestelde artikel van Jüngel, *Meine Theologie – kurz gefasst, een persoonlijk en helder geformuleerd artikel waarvan echter de implicaties pas duidelijk worden tegen de achtergrond van zijn verdere publicaties*. Oorspronkelijk opgenomen in: J.B. Bauer, *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, opent genoemd artikel ook de bundel: Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 1-15. Tevens in nederlandse vertaling in: Eberhard Jüngel, *Theologie van de aanvechting, Christelijk geloof op het snijpunt van theïsme en atheïsme*, vert. en ingeleid door J. Augustus, Zoetermeer 1991, 41-60.

die Möglichkeit der *Rede* von Gott zu erhellen und aufgrund eindeutiger Rede von Gott diesen wieder *denken* zu lernen” (IX, it. A.R.).

Anders dan een theoloog als Wolfhart Pannenberg kiest Jüngel daartoe zijn uitgangspunt niet in het ontwerp van een algemeen godsbegrip dat vervolgens ook dienen kan om het christelijk geloof te verwoorden. Jüngel kiest, zoals hij zegt, de omgekeerde weg: “von innen nach aussen”, dat wil zeggen vanuit de specifiek christelijke geloofservaring naar een godsbegrip dat op universele geldigheid uit is (X).

Deze geloofservaring wordt gevonden daar waar God zelf herkend wordt in de gekruisigde Jezus van Nazareth. Alleen hier komt het geheim, dat God is, van binnenuit open. In Jüngels gedachtegang houdt God niets meer achter, maar identificeert hij zich totaal met de mens Jezus van Nazareth, die in zijn dood de mogelijkheid van het niet-zijn overwint. Hier is de God die “het niet-zijnde tot aanzijn roept” (Rom. 4,17), een veel geciteerde tekst bij Jüngel. Uitgaande van deze geloofservaring wordt nu de traditionele godsidee ondervraagd waarbij een aantal algemeen aanvaarde *axioma's* het moeten ontgelden.

Dit geldt allereerst de voorstelling van de *ondenkbaarheid* van God. Uitgaande van wat het woord ‘God’ te denken geeft, komt men via de signa-ler van Augustinus niet verder dan een “aan alles te boven gaand zijn”, dat in zich onbegrijpelijk en dus ondenkbaar is (7). Deze uitkomst leidt bij Jüngel niet tot resignatie maar tot een poging tot een nieuw denkbegint in gesprek met de traditie. Duidelijk de invloed van *Ebeling* en *Fuchs* aangevend, waarbij hij slechts terloops ook de namen van Wittgenstein, Frege en Searle noemt, ontwikkelt Jüngel zijn eigen performatieve spraakleer: Is het wel waar dat een woord altijd verwijst naar iets anders buiten het woord? Kent niet ook de traditie reeds tekenen, die méér zijn dan verwijzing, die ook iets bewerken? Sprak *Luther* niet reeds van “notae presentis rei”, van in het woord zelf aanwezige werkelijkheden, zoals die met betrekking tot de vrijspraak tijdens de biecht en de instellingswoorden van het avondmaal? (12).⁸

Blijkbaar heeft de taal nog een andere functie dan ‘betekenen’ en is ze ook “Anrede”, ja pas het aanspreekkarakter van de taal maakt deze menselijk (12). Zo kan de toegesproken taal, ook als gewone groet, tot “*Sprachereignis*” worden, waarbij de aangesprokene in het toegesproken woord wordt betrokken. Ook het woord ‘god’ kan in een bepaalde situatie in verband met andere woorden een spreek-gebeuren worden, dat God en de andere mens verbindt. “Kommen Gott und Mensch im Ereignis des Wortes so zueinander, dass sie *im Wort sind*, dann kann Gott nicht mehr als der *über* uns Seiende gedacht werden”. En als nu God zich, net zo als mensen dat doen, in zijn woorden bekendmaakt, dan wordt God op grond van zijn “zegbaarheid” ook denkbaar (13).

8. Het is de verdienste van Jüngels collega in Tübingen, *Oswald Bayer*, met name met zijn verhelderende studie *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1986, Luthers notie van het ‘werkende woord’ voor onze dagen weer opnieuw vruchtbaar gemaakt te hebben. Hij laat daarin zien (36-39) hoe Luther naar aanleiding van een studie over de biechtpraktijk, tot het inzicht komt dat bij de biecht de priester met de woorden “ego te absolvo” niet slechts de overbrenger is van een reeds klaarliggende spreuk, die put uit een altijd aanwezige bron, maar dat *in het toespreken* de vergeving gebeurt. Luther noemt zo’n toegesproken woord, dat hij evenzeer ontdekte in de doopformule en in de vele als belofte (*promissio*) toegesproken woorden in de bijbel: *verbum efficax – werkend woord*. Vgl. ook Oswald Bayer, ‘Promissio und Fides’, in: *Theologie, Handbuch Systematischer Theologie* Bd 1, Gütersloh 1994, 438-450.

Met deze hermeneutische overwegingen wil Jüngel ruimte vrij maken voor de idee van een God die *in het gesproken woord nabij is*. Immers het christelijk geloof belijdt hier Jezus als het woord waarin God definitief tot mensen gesproken heeft en nog spreekt. De erkenning daarvan houdt in dat het geloof Godzelf *als sprekende* ziet, als zichzelf uitsprekende. Het geloof zal zich dan vervolgens ook laten zeggen wat het woord God te denken geeft (14). Vanuit het spreken van God denkt het God na.

Vanuit deze vrijmoedige opening naar Gods denkbaarheid, als het ware gegarandeerd door het gebeuren van Gods onderweg-zijn als Woord naar de wereld, bestrijdt hij de aporieën in het moderne denken opgekomen “daar waar dit de rede beperkt (heeft) tot haar verstandsactiviteit”.⁹

Als fundamenteel obstakel (“theologische Grundaporie”) voor een eigentijdse theologie kenschetst Jüngel de idee van de goddelijke *absoluutheid* (50): de idee van een God, verheven boven de wereld die slechts in oppositie gedacht kan worden tot de gekruisigde Jezus en daarmee tot al het vergankelijke. Daarentegen is bij Jüngel Gods zijn in de gekruisigde geen tegenspraak, maar “Entsprechung”. Jüngel gaat zover hier van Gods *identiteit* met de gekruisigde te spreken en hier verder denkend, in het voetspoor van Luther en Hegel (!) het op te nemen voor de christelijke oorsprong van de gedachte van de dood van God, zoals deze ook uitkomt in een regel van een middeleeuws lied: “Gott selbst ist tot” (84).¹⁰

Jüngel volgt Hegels analyse waarin deze stelt dat het denken van de Verlichting tot gevolg had dat de “Vernunft” zich beperkte tot het “Verstand” en zich daardoor alleen op het eindige en het empirische kon richten. Het oneindige, “das Bessere der Vernunft” werd geplaatst in een *Jenseits*, waar de Vernunft zichzelf buiten sloot (91). Over blijft als “unendliche Schmerz der Subjektivität” het gevoel: Gott selbst ist tot”, dat ook uitgedrukt wordt in het gezegde van Pascal: “De natuur is zo dat ze overal blijk geeft van een verloren God”. Hegel pleit er nu voor dit subjectieve gevoel tegelijk als “Moment der höchsten Idee” op te vatten, namelijk als weergave van een *gebeuren* in God zelf: Gott opfert sich auf, gibt sich zur Vernichtung hin” (98). In een concluderende zin klinkt ook Jüngels program door als hij met betrekking tot Hegel zegt: “Es sollte also, was in der positiven christlichen Religion der Glaube an den Gekreuzigten bedeutet, dem Glauben nicht allein überlassen bleiben, sondern durch Vernunft *gedacht* werden”.¹¹

9. Als zodanig noemt hij: “De bevoorrechtiging van het werkelijke voor het mogelijke en van de substantie voor de relatie in de *ontologie*, de bevoorrechtiging van het bewustzijn voor de zintuiglijkheid in de *kentheorie* en de bevoorrechtiging van de apofantische uitspraak en de propositionele waarheid in de *semantiek*” als “slechts drie (...) voorbeelden van een rede, die haar eigen rijkdom uit handen geeft en voor wie de uiterlijke rijkdom van het nu eenmaal succesvollere *verstand*, dat zich triomfantelijk realiseert als techniek, belangrijker is dan het profiteren van *alle* vermogens van de rede” (it. A.R.). Eberhard Jüngel, *Theologie van de aanvechting*, 50.

10. Uitvoerig gaat Jüngel in op de wijze waarop Hegel in *Glauben und Wissen* een pleidooi ervoor houdt dat de idee achter het door Hegel geciteerde lied “Gott selbst ist tot” niet als de uiting van een vroom gevoel beschouwd wordt, maar “in die Würde einer zu Gott selbst gehörende und von ihm selbst heraufgeführten Wahrheit erhoben (wird)”. Jüngel, *Geheimnis*, 97.

11. Jüngel vervolgt dan: “Und es sollte damit im *Gottesbegriff* das göttliche Sein als eine Geschehensfolge begriffen werden, in der die Ewigkeit göttlichen Lebens die Endlichkeit bis in die Härte des Todes als des Endes des Endlichen hinein auf sich nimmt und erträgt, um gerade so Gottes Sein als *Geschichte der Freiheit des Geistes* endlich denkbar und wirklich werden lassen” (100).

Vanuit deze verwijzing naar de “christologische oorsprong”¹² van het spreken over de dood van God komt Jüngel er toe God wezenlijk samen te denken met de dood. God levert zichzelf uit aan het niets, om van daaruit nieuw leven te creëren. Reeds de schepping kan gedacht worden als een wijze van zelfbegrenzing van God¹³, als een terugnemen van invloed terwille van het geschapene. Zo wordt alle ware macht openbaar als vermogen tot zelfbeperking, voor het geloof definitief als God herkenbaar in Jezus Christus, in wie God naar mensen toekomt. “God kan gedacht worden vanuit het gebeuren van zijn Advent”.¹⁴ “Gottes Sein ist im Kommen” (Gods zijn is: in het komen) is de kernzin van Jüngels theologie.

Hiermee wordt alle zijn van ‘God opzichzelf’ afgewezen. Hiermee worden ook alle ‘eigenschappen’ van God kritisch onderzocht en waar nodig opnieuw gedacht. Wat over blijft zijn naar het principe van de analogie *communicabele* eigenschappen, immers de *differentie* tussen God en mensen is niet gradueel noch kwalitatief maar wordt alleen zichtbaar in de *beweging van Gods komen*, overal waar God zelf kritisch en doorbrekend ter sprake komt.¹⁵

Deze korte interpretatieve schets kan niet anders dan slechts een onvolledige indruk geven van het rijkgeschakeerde en toch vanuit één duidelijke vraagstelling beheerste denken van Jüngel, die ook formeel uitgedrukt kan worden als het streven om “die biblische Fragestellung festzuhalten beziehungsweise zurückzugewinnen, ohne die Fragestellung unserer Zeit fallenzulassen und damit sich selbst zu überlassen” (146).

enkele hoofdmomenten van vergelijking

Ik wil nu trachten in het denken van Jüngel enkele hoofdmomenten aan te geven die als *vergelijkingspunten* kunnen dienen met het werk van Levinas. Het gaat daarbij niet om een grondige vergelijking van hun beider denkwereld¹⁶ maar om de vraag of in hun beider visies ook raakpunten gevonden worden, anders gezegd of er binnen het denken van een eigentijdse theoloog als Jüngel sprake is van gelijkgerichte vraagstellingen, als die in het denken van Levinas voor de hedendaagse theologie hierboven als belangrijk zijn aangegeven.

Zonder enige forcering blijken er inderdaad duidelijke raakvelden te zijn waar- op beider vraagstelling op wezenlijke punten parallel loopt:

-
12. Jüngel merkt op: “(...) dass Hegel eine der Traditionsgeschichte des Neuen Testaments erstaunlich gerecht werdende Interpretation des Dogmas von der Menschwerdung gegeben hat, als er diese vom Tode Jesu Christi her zu begreifen suchte, verdient höchste Beachtung” (102).
 13. Jüngel zinspeelt hier in het artikel ‘Meine Theologie’ op het vanuit het joodse denken overgenomen begrip van Gods zelfbeperking, dat hij met name toepast in zijn artikel “Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung” (zie p. 201 en aant. 43).
 14. Vgl. Jüngel, *Theologie van de aanvechting*, 51.
 15. Jüngel duidt het verschil tussen God en mens aan als “de soteriologische differentie van een God die de wereld onovertroffen nabij komt. (...) God onderscheidt zich van de wereld door zich aan haar mee te delen”. Jüngel, *Ibid.*, 52.
 16. Op het eerste gezicht is er sprake van in vele opzichten incomparabele grootheden, reeds duidelijk uitkomend in een geheel verschillende uitdrukkingsvorm: de behoedzaam uitformulerende, zich naar alle kanten afdekkende conceptuele taal van de Duitse dogmaticus contrasteert sterk met het even behoedzame, maar sterk poëtische en emfatische taalgebruik van Levinas.

1. De voorrang van de taal boven het denken

Zoals eerder aangegeven legt Jüngel in zijn concept grote nadruk op de “Sagbaarheid” boven de “Denkbaarheid” van God. Het bijbelse gegeven van een God die zelf ter sprake komt, belicht voor hem enerzijds de historisch gebleken onmogelijkheid om vanuit een absolutistische godsídee God te denken en doet hem anderzijds de verbinding maken met taalkundige inzichten waarbij woorden zelf tot gebeurtenissen kunnen worden. Daarbij maakt hij veelvuldig gebruik van de methode van de *analogie*: evenals er onder mensen woorden gesproken worden die werkelijkheid in het leven roepen, evenals mensen zichzelf in woorden bekendmaken – zo spreekt ook God.

Met name de ídee van het *taalkarakter* van Gods komen is door Jüngel in het vervolg van zijn denken steeds breder uitgewerkt. Reeds in zijn boek ‘Paulus en Jezus’ geeft hij aan dat het spreken over God en het Koninkrijk van God niet anders dan op de wijze van *gelijkenissen* kan plaatsvinden.¹⁷ In een voor zijn gedachtegang grondlegend opstel, *Metaphorische Wahrheit*¹⁸, vervolgt hij deze gedachte, waarbij de metafoor als gróndbegrip fungeert en de gelijkenis als een “erweiterte Metapher” wordt gezien. In tegenstelling tot de sinds de oudheid geldende opvatting die de metafoor als slechts een ornamentele retorische figuur beschouwt, pleit Jüngel voor een *eerherstel van de metafoor* als waarschijnlijk in oorsprong de gróndvorm waaruit het heersende taalgebruik is voortgekomen. Deze veronderstelling wordt afgeleid van het *aansprekende* karakter dat kenmerkend is voor de metafoor.

metafoor

Jüngel ondersteunt zijn gedachtegang met een analyse van de beschouwingen van *Aristoteles*: het is immers uit zijn school dat het westerse denken de opvatting van de metafoor als (slechts) een oneigenlijk gebruik van de taal heeft vastgehouden. Echter Aristoteles heeft meer over de metafoor gezegd. Naast het “heersende woord” (*onoma kurion*) waarmee in beginsel alles uitgedrukt kan worden, vervult de gelukte metafoor volgens Aristoteles de essentiële functie van het *verrijken* van de taal, waarmee niet alleen een belangrijk esthetisch element wordt aangegeven, maar een opening van horizont wordt bewerkt, die tot een *beter verstaan*, tot “Wissensgewinn” leidt (127). De metaforische taal leent zich dan ook volgens Aristoteles voortreffelijk voor elke vorm van *leerproces*, omdat het *aansprekende* taal is. De onverwachte, verrassende overdracht van een woordgebruik in een andere context, werkt daar waar ze herkend wordt “uiterst aangenaam” (129). Deze belangrijke plaats van de metafoor binnen het geheel van de taal kan echter

17. Jüngel, *Paulus und Jesus*, 135, 139-169.

18. E. Jüngel, Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, *Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 71-122, ook opgenomen in de verzamelbundel: E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen*, München 1980, 103-158. De cijfers in de tekst verwijzen naar pagina’s in deze uitgave.

bij Aristoteles niet verhinderen, dat daar waar het op duidelijkheid aankomt de metafoor niet mee kan doen, daar ze immers spéélt met de taal. Daar waar het om de juiste definities gaat is slechts het ‘eigenlijke’ of ook het ‘heersende’ taalgebruik toegelaten.

Het gaat er Jüngel nu om aan te tonen dat de metafoor juist in zijn zogenaamde ‘deficiënte’ karakter, die bestaat in het feit dat het hierbij om aansprekende taal gaat, in het voetspoor van Luther, als *de meest aangewezen vorm van religieuze taal te zien*. Zoals een metafoor woorden overdraagt uit een bepaald taalveld in een ander, zo kan ook het absolute onderscheid tussen God en wereld slechts als metafoor ter sprake komen. “Gott ist ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang metaphorischer Rede” (144). Dit geldt voor alle religieuze taal. In het christelijk geloof dat leeft van de ervaring van een God die zelf “der Anredende” is, kan dit metaforische karakter van de taal alleen nog maar versterkt naar voren komen.

Zo correspondeert met de voorrang van de zegbaarheid voor de denkbaarheid de voorrang van de metafoor boven de stellende taal en zoals Jüngel elders uitvoerig betoogt de voorrang van de mogelijkheid voor de werkelijkheid¹⁹ waarbij voor hem de eerste begrippen steeds een “meerdere vorm van zijn” (“Seinsgewinn”) betekenen. De behoefte van Jüngel om daar waar hij het meest ‘eigenlijke’ van zijn gedachtegang formuleert boven het stellende taalgebruik uit te komen, wordt zichtbaar in de vele woordspelingen en neologismen die zijn taal kenmerken. Dit gebeurt met name in uitdrukkingen als: een “natuurlijkere” theologie, de “meer dan noodzakelijkheid” van God (30).²⁰

geheim

In het spreken over God gebruikt Jüngel bij voorkeur de uitdrukking “Geheimnis”. In deze uitdrukking tracht hij de idee van God als de van zich uit sprekende en van de mens als degene die – in antwoord op dit gebeuren – naar God vraagt, bijeen te brengen. Kenmerkend voor het ‘geheim’ is dat het een gebeuren aanduidt waarin het vragen, dat door het tevoren gegeven ‘antwoord’ is opgeroepen, zich intensiveert naar de mate waarin het iets van dit gebeuren ervaart (339). De uitdrukking “Geheimnis” moet dus volgens Jüngel niet negatief verstaan worden, als datgene wat “niet algemeen meegedeeld kan worden” (Kant) of “waarover men niet spreken kan en daarom zwijgen moet” (Wittgenstein),²¹ maar veel meer positief: als datgene wat “auf jeden Fall *gesagt* werden muss”. Jüngel maakt hier onderscheid tussen *raadsel* en *geheim* (341), waarbij het raadsel als het ontsluit is geen raadsel meer is terwijl het geheim, dat zichzelf bekend maakt, dat “van binnen uit opengaat” haar

19. E. Jüngel, *Geheimnis*, 306, 424.

20. Jüngel, *Geheimnis*, 30vv. Uitdrukkingen van Jüngel die doen denken aan Levinas. Vgl. met name ten aanzien van de laatste uitdrukking de uitspraak van Levinas in TI: “Le Bien est Bien *en soi* et non pas par rapport au besoin auquel il manque. Il est *un luxe par rapport aux besoins*” (it. A.R.). Levinas, *TI*, 105.

21. “Der negative Begriff des Geheimnisses entspringt einem hermeneutischen Ansatz, als dessen Grundsatz die ontologische Priorität des Denkens vor der Sprache gilt”. Jüngel, *Geheimnis*, 343.

karakter van geheim niet verliest maar in tegendeel wonderbaarlijker wordt naar de mate waarin het wordt herkend.²²

De reden van de mogelijkheid van het over God kunnen spreken ligt in dit geheim dat zichzelf bekend maakt en dat dan “als Sprache dem Denken ruft” (345).²³ Voor de verhouding van denkbaarheid en zegbaarheid van God betekent dat “dass Gott zur Sprache kommen muss, wenn er sich denken lassen soll”. Dit ter sprake komen vindt plaats in menselijke taal, die Jüngel verwoord vindt in het Evangelie als “das dem göttlichem Geheimnis *entsprechende* menschliche Wort” (356). Reeds God als Liefde begrijpen betekent ook: “Gott als Selbstmitteilung denken” (355). In de bijbelse formulering tendeeft het geheim naar openbaring (1 Tim. 3,16), naar Gods zelfopenbaring in de mens Jezus Christus, in “der präzisen Verborgenheit eines menschlichen Lebens und Sterbens”.²⁴ Ook het geopenbaarde geheim blijft een geheim.

We hebben gezien dat ook voor *Levinas* de taal niet de gevangene kan zijn van het denken. *Levinas* gaat hier echter duidelijk verder dan Jüngel. Terwijl Jüngel het ‘zijnsdenken’ ten aanzien van God en mens wil vernieuwen vanuit de dynamische interpretatie van de beweging van het komen van God, kiest *Levinas* er steeds duidelijker voor het ontologische denken te verlaten. Immers ook nog in de gesproken woorden kan de werkelijkheid zich verbergen. Dit is echter voor *Levinas* geen reden tot resignatie. Er moet gesproken worden:²⁵ in een doorgaande alternantie van zeggen, ontkennen en herzeggen in antwoord op het concrete appèl, waarin zich het raadsel (*énigme*) van de/het Oneindige schuilhoudt.

Ontleent Jüngel aan de ervaring van het geheim dat zichzelf bekend maakt een grote vrijmoedigheid om – in geloofstaal – over God te spreken, *Levinas* is hier – als filosoof – zeer terughoudend, ook al komt het woord ‘God’ met name in zijn latere werk regelmatig voor. Het is de Oneindige die niet present is maar voortdurend van zich afwijst naar de andere mens voor mij. Daar waar *Levinas* toch iets over God zegt, herinnert hij aan het bijbelse spreken over God als degene die in het woord neerdaalt en zich verbindt met de arme, de weduwe en de wees.

Maar het *face-à-face* dat zo concreet is in de relatie tot de andere mens, is volgens *Levinas* in de relatie met God niet mogelijk. Het is niet mogelijk omdat – *Levinas* geeft daarvoor een positieve reden – “onze mogelijkheid de totale Transcendentie van de Ander in de mens te begroeten *veel verder gaat* (it. A.R.) dan het begrijpen dat zijn object thematiseert en insluit. Veel verder want juist op deze wijze gaat ze naar de/het Oneindige”.²⁶

22. Vgl. ook: Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 6-7. Deze notie troffen we ook aan bij *Levinas* ten aanzien van het ‘verlangen’ dat, gevoed door het ‘*Infini*’, groter wordt naarmate het wordt vervuld. Voor een vergelijking op dit punt zie ook: Johan Goud, *God als raadsel, Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen 1992, 9-11.

23. “Die Sprache hat ihre eigene Souveränität. Das zeigt sich schon im elementaren sprachlichen Akt der Anrede” en hij vervolgt met een beroep op F.W.J. Schelling: “Nicht die Vernunft bringt zur Sprache, sondern die Sprache bringt zur Vernunft und zum Denken”. Jüngel, *Geheimnis*, 345.

24. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 7.

25. “Il faut prendre des précautions – ce qui est probablement difficile. Mais *il ne faut pas se taire. Nous ne sommes pas devant un mystère ineffable* (it. A.R.). Il n’y a pas pire eau que l’eau qui dort”. *Levinas*, *DQVI*, 157.

26. *Levinas*, *TI*, 76.

God is dus niet een te ontmoeten jij, want nooit gelijktijdig met mij, maar reeds lang voorbijgegaan. Wat we van hem kunnen ervaren zijn slechts de *sporen* van zijn aanwezigheid in het gelaat van de ander. Deze absolute ongelijktijdigheid van de mens met God wordt door Levinas meerdere malen geïllustreerd met de tekst uit *Exodus 33,22*: “Wanneer mijn heerlijkheid voorbijgaat zal ik U in de rotsholte zetten en u met mijn hand bedekken, totdat ik ben voorbijgegaan. Dan zal ik mijn hand wegnemen en gij zult mij van achteren zien”.²⁷ Een tekst die ook bij Jüngel een nadrukkelijke plaats heeft: “Gott (...) wird als der erfahren, der immer *schon* am Werk *gewesen* ist, so dass man ihm nur nachschauen (Ex 33,23), nur die ‘posteriora dei’ erkennen kann” (42).²⁸

Samenvattend kunnen we zeggen dat de hermeneutische inzichten van Jüngel en Levinas elkaar raken in hun kritiek op de voorwerpelijke taal van het objectiverende denken. Zij schrijven zich daarmee beide in in de vraag van Rosenzweig naar een ‘nieuw denken’, waarin het spreken zelf het denken vormt. Beide gaan, vanuit de ‘vooronderstelling’ van bijbelse wijsheid die opnieuw vertaald moet worden, op zoek naar een nieuwe taal waarin het gebeuren van God en mensen kan plaatsvinden.

2. De onderbreking

Naast deze duidelijke overeenkomst in de hermeneutische vraagstelling is er sprake van een nog opvallender parallel van meer inhoudelijke aard in het feit dat zowel Jüngel als Levinas aangeven hun denken te betrekken op een gebeuren dat *van buitenaf* inbreekt in het bestaan: bij Jüngel veelal geformuleerd als “eine elementare *Unterbrechung* (it. A.R.) des menschlichen Lebens-zusammenhanges”²⁹ en bij Levinas als *rupture* ou “interruption de l’être”.

Het is Jüngel zelf die bij zijn kennisname van het werk van Levinas op deze overeenkomst opmerkzaam is geworden en deze in een uitvoerige excurs in het eerder genoemde artikel (zie aant. 1) aan de orde stelt. Een overeenkomst die des te meer aandacht verdient naarmate het in dit thema van de ‘onderbreking’ voor beide om een motiverende grondbeweging van hun denken gaat. Het zal echter blijken dat Jüngel, ondanks zijn fascinatie voor het denken van Levinas, juist op dit punt een onoverkomelijk verschil waarneemt. De kritiek van Jüngel op Levinas is nu in de bewoording van Jüngel: dat bij Levinas “die Offenbarung als Prädikat der elementaren *Unterbrechung* des Weltzusammenhanges aufgefasst wird” in plaats van omgekeerd deze elementaire onderbreking als predicaat van de openbaring (221). Om deze kritiek te kunnen plaatsen en beoordelen is het goed hier allereerst te trachten

27. Vgl. het artikel “Enigme et Phénomène”(1965), vert. in: Levinas, *Menselijk Gelaat*, 201.

28. Jüngel haalt hierbij Luther aan, die “die Möglichkeit rechter Théologie pointiert auf eine Erkenntnis der Rückseite Gottes, der ‘posteriora Dei’, und zwar ‘per passiones et crucem conspecta’ beschränkt”.

29. Deze uitdrukking, behalve verspreid door heel zijn werk, wordt met name thematisch behandeld in de beide artikelen: ‘Wertlose Wahrheit’ en ‘Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus’ beide verschenen in Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, resp. 91-109 en 215-242.

de thematiek van de ‘onderbreking’ zoals die zowel door Levinas als door Jünger ontwikkeld zijn kort te schetsen.

‘rupture’

De uitdrukkingen ‘rupture’ (breuk) en ‘interrompre’ (onderbreken) komen veel voor in het proza van Levinas.³⁰ De ‘onderbreking van het zijn’ is bij hem als het ware een begeleidingsverschijnsel van het gebeuren (‘événement’) van de ontmoeting met de ander.

Een passage waarin het onderbrekende karakter van dit gebeuren duidelijk wordt uitgedrukt, is te vinden in het voorwoord op de bundel *Entre nous*, die ik hier in eigen vertaling weergeef. Levinas gaat uit van het gegeven van ‘het zijn’ dat erop uit is zichzelf te handhaven in een “souci d’être”, een zorg om er toch vooral maar te zijn, alsof de zin van het bestaan ligt in het voortbestaan. Daarin gebeurt het, dat midden in dit vanzelf-sprekend voortgaande streven “ergens in het door de mens geleefde leven plotseling – en het is daar dat het eigenlijk menselijke begint – *de zuivere mogelijkheid*³¹ (...) *verschijnt* van het zich-wijden-aan-de-ander. Midden in de algemene economie van het zijn en haar gericht zijn op zichzelf: een zorg om de ander, die het offer, de mogelijkheid voor de ander te sterven kan inhouden; een verantwoordelijkheid voor de ander. Anders dan zijn! Het is deze *breuk* (rupture) in de onverschilligheid – ook al is deze onverschilligheid misschien statistisch gesproken dominant – de mogelijkheid van de één-voor-de-ander die het ethische gebeuren vormt. In het menselijk bestaan zijn drang om te zijn *onderbrekend* (interrompant) en achter zich latend – zijn spinozistische conatus essendi – de roeping van een bestaan-voor-de-ander sterker dan de dreiging van de dood (...)”.³²

Levinas beschrijft hier de mogelijkheid van de *onderbreking* van het vanzelf-sprekende, zichzelfbevestigende zijn als een *gebeuren* dat in het menselijk bestaan zich overmachtig voordoet: verantwoordelijk zijn voor de ander.

‘Unterbrechung’

Zoals in de boven weergegeven schets van diens concept reeds naar voren gekomen is kunnen we ook bij Jünger spreken van ‘onderbreking’ als een sleutelbegrip van zijn denken. Een duidelijke thematische uiteenzetting van dit begrip vinden we in het artikel *Wertlose Wahrheit*,³³ met name in het tweede gedeelte dat ook ditzelfde opschrift draagt.

In het eerste deel van het artikel (“Die Wahrheit des Wertes”) geeft Jünger een analyse van de formele ethiek van *Kant* als achtergrond voor de in onze eeuw in reactie

30. Zie o.a. als opschrift ‘Rupture de la totalité’ in het eerste hoofdstuk van *Totalité et Infini* en het eerste artikel in *DQVI*: “Rupture de l’immanence”.

31. Hier staat ‘éventualité’ dat meer gebeuren inhoudt dan het woord ‘mogelijkheid’, kan ook vertaald worden met ‘bij-komstigheid’, in de zin van hetgeen dat er zomaar (‘gratuïet’) bijkomt.

32. Levinas, *Entre Nous*, 10.

33. E. Jünger, *Wertlose Wahrheit*, Christliche Wahrheits-erfahrung im Streit gegen die “Tyrannei der Werte”, in: Jünger, *Wertlose Wahrheit*, 90-109. De citaten uit dit artikel worden in het vervolg van de tekst aangegeven met paginnummers tussen haakjes.

daartoe opgekomen “materiale Wertethik” waaruit de idee van de *grondwaarden* afkomstig is.³⁴ Het criterium voor het ethisch handelen is daarmee niet zoals bij Kant gelegen in het subject, in diens “guter Wille”, die het handelen volgens de *Maxime* stuurt, maar in het leven zelf, in hetgeen *Hartmann* die “Wertfülle des Lebens” noemt. Deze waarden van het leven bevinden zich in een “ethisch ideale Sphäre” waarvan daan ze via het *geweten* “geactualiseerd” worden en werkzaam in het handelen. Daarbij kan het echter ook komen tot een ‘conflict van waarden’, waarbij dan tevens de nadruk op enkele waarden ten koste van andere gemakkelijk tot fanatisme leidt (97). Voor de onderlinge “Tendenz der Verdrängung” van de waarden in het “Wertgefühl” gebruikt *Hartmann* de uitdrukking “Tyrannei der Werte”.

waarde en waarheid

Jüngel geeft nu aan hoe *Carl Schmitt*³⁵ met gebruik van deze uitdrukking zijn scherpe kritiek op de waarde-ethiek formuleert. In onze samenleving waarin het begrip ‘waarde’ versmald is tot alles wat “wirksam”, “effektief” en “wertvoll” is, ontwikkelt ‘waarde’ zich meer en meer tot een “wesentlich ökonomische Kategorie”, als “der Bestimmungsgrund des Preises” (97). Het denken in waarden die ‘gelden’ moeten en ‘zich doorzetten’ is daarmee “eminent agressief”. Tegenover dit denken in waarden pleit Jüngel voor een opnieuw denken vanuit een *waarheids*begrip, dat nodig is om tussen de waarden te kunnen onderscheiden en niet in de “Tyrannee der Werte” onder te gaan.

Het is nu dit waarheidsbegrip ofwel de “*Christliche Wahrheits-erfahrung*”, die Jüngel vervolgens als “radikale Infragestellung der Rede von Werte” in het beslissende deel van zijn opstel uiteenzet. Jüngel gaat daarbij uit van de “zelfpredicatie van de Johanneische Christus”: *Ik ben de waarheid*. Om deze en de beide andere daarmee verbonden aanspraken (ik ben de Weg, ik ben het Leven) te kunnen verstaan is er een “Unterbrechung” nodig in die zin dat het de mens opgaat dat hij de waarheid, het leven en de weg niet werkelijk kent. Deze *onderbreking* van de menselijke levenssamenhang is de *waarheid, die Christus is*. “Als der *Offenbarer Gottes* des Vaters ist er die Wahrheit, die den menschlichen Lebenszusammenhang elementar unterbricht”. Waarheid is daarmee een *crisiservaring*, die echter als zodanig leidt tot “eine *Steigerung* des unterbrochenen Lebenszusammenhanges, die diesem eine neue Qualität gibt” (101).

elementaire onderbrekingen

Jüngel tracht nu dit verstaan van *waarheid als crisis* nog te verduidelijken vanuit *algemene* “doorbrekende” ervaringen, zoals mensen die opdoen bij elk “extatisch

34. Jüngel verwijst hiervoor naar het werk van Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Ges. Werke II, 1966. De gedachte van de “Grundwerte” wordt nader uitgewerkt door Nicolai Hartmann in diens *Ethik*, 1962.

35. Jüngel verwijst hier naar het artikel van C. Schmitt, *Der Tyrannei der Werte*, in: C. Schmitt/ E. Jüngel/S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, hg. von S. Schelz, 1979. De oorspronkelijke versie van Jüngels artikel verscheen ook in deze uitgave.

gebeuren”, zoals intense pijn en intense vreugde en bij ervaring van schoonheid, ervaringen die herkend worden aan de daarmee gepaard gaande *interjectie*, de uitroep of ook de schreeuw. Vandaar komt Jüngel tot de these dat de mens voor zijn bestaan *aangewezen* is op *elementaire onderbrekingen* van zijn leven en dat hij ook alleen op die wijze te verstaan is: “dass der Mensch auf elementare Unterbrechungen seines Lebens ontologisch angelegt und ontisch angewiesen ist” (101). Nadat Jüngel dit thema van de onderbreking als een algemeen menselijke ervaring nog eens verduidelijkt heeft vanuit de filosofie van het waarheidsbegrip als *adaequatio intellectus et rei*, dat voor de mens niet een vanzelfsprekend gegeven is – immers ook het kennen van de mens gebeurt in feite door onderscheiding, door een ‘opstellen tegenover’ het zijnde, hetgeen op zich reeds een onderbreking van de zijnsamenhang inhoudt – stelt hij echter wel nadrukkelijk dat “Unterbrechung” niet een doel op zichzelf (“kein Selbstzweck”) kan zijn. Het gaat er in de onderbreking om dat de onderbroken samenhang weer een *nieuwe en rijkere* verbinding vormt.

We zien hier hoezeer bij Jüngel de onderbreking een constitutieve rol speelt op verschillende terreinen van het leven. Dit geldt ten aanzien van het kenvermogen (de mens die denkt) alsook ten aanzien van de intensieve ervaringen in het eigen bestaan, die nodig zijn om waarachtig mens te worden. Vervolgens wordt de specifieke *christelijke* waarheidservaring weergegeven als “Unterbrechung des Lebenszusammenhanges durch Gott” (103).

Is in het filosofische waarheidsverstaan reeds de ervaring begrepen van een *mogelijk niet-zijn*, dat het eigenlijke creatieve moment van de waarheidservaring vormt, het *religieuze* waarheidsverstaan in het algemeen kenmerkt zich daardoor dat de mens zich de mogelijkheid van zijn eigen niet-zijn *bewust* wordt. Alle andere ervaringen worden nu als het ware door deze ervaring van leegte heengehaald en verschijnen opnieuw in dit licht. Hiervoor kiest Jüngel de (door hem veel gebruikte) term: “*ervaring met de ervaring*”.³⁶

Wordt nu volgens Jüngel de *religieuze* ervaring als zodanig gekenmerkt door het *ambivalente* karakter van de *betekenis* van de onderbreking van het menselijk leven door God en het daarmee verbonden gevaar van de destructie, – het eigene van de *christelijke* waarheidservaring is dat zij het leven alleen *in positieve zin* onderbreekt, omdat de vertwijfelde vraag ten aanzien van het niet-zijn reeds een antwoord heeft in het gebeuren van de “Selbsthingabe Gottes an den Menschen” in de dood van Jezus Christus. In de dood van Christus laat “Gott sich seinerseits von dem durch die Möglichkeit des Nichtseins bedrohten Menschen unterbrechen” om samen met de mens een gemeenschappelijke geschiedenis te hebben (104).

In dit gebeuren wordt de *waarheid van God* zichtbaar en dat betekent daarmee voor de mens een garantie dat *elementaire onderbreking door deze God* ook in het

36. Dit begrip lijkt bij Jüngel niet zozeer de betekenis te hebben van de ‘cumulatieve ervaring’, waarover Kuitert spreekt in navolging van Pannenberg, als hij ‘de leer over God’ voorstelt “als vrucht van cumulatieve ervaring”, als “een proces waarin ieders ervaring meetelt”. H. Kuitert, *Openbaring en ervaring, een misplaatste tegenstelling*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, red. Herman Häring e.a., Baarn 1983, 47. Het begrip wordt bij Jüngel gespecificeerd door het weten van de mogelijkheid niet-te-zijn, een mogelijkheid die voor het christelijk geloof een “am Kreuz Jesu Christi besiegt, gerade dadurch aber denkbar gewordenen – Möglichkeit des Nichtseins” betekent. Jüngel, *Geheimnis*, XI, zie ook *Ibid.*, 40 vv.

aangezicht van het niet-zijn slechts een “vernieuwing van kracht” (Jes. 40,31) kan betekenen. De mens die zich in dit gebeuren laat betrekken wordt daarmee ook zelf “waar gemaakt”, een andere uitdrukking voor de rechtvaardiging van de aan het niet-zijn vervallen zondaar. In de waarheid leven is bijbels gesproken identiek met in de liefde bestaan (104-105).

‘waardeloze’ waarheid

Met de notie van deze centrale onderbreking-door-God komt Jüngel nu terug bij zijn ethische vraagstelling waarbij hij concludeert dat een ethiek van waarden lijnrecht ingaat tegen, ja “vijandig staat” ten opzichte van het christelijke ethos. Niet waarden leiden het christelijk handelen maar alleen de *uit de waarheid voortkomende liefde*. Als zodanig zijn waarheid en liefde “wertlos”. Het is immers voor de liefde “selbstverständlich” om het goede te doen. De zogenaamde “Tugendkatalogen” van het Nieuwe Testament zijn dan ook slechts herinneringen aan datgene wat eigenlijk vanzelfsprekend is.

Het probleem is echter aldus Jüngel, dat het vanzelfsprekende niet als zodanig herkend wordt: “Alle Ethik lebt folglich von der Paradoxie, dass das Selbstverständliche sich nicht mehr von selbst versteht” (106). Het te betreuren “verlies aan vanzelfsprekendheid” maakt “aus dem *Indikativ* guten Handelns einen moralischen *Imperativ* (it. A.R.)”. Hier komt tevens de lutherse inspiratie van Jüngel naar voren in zijn nadruk op de functie van de wet als later ‘er bij gekomen terwille van de zonde’: “Wo das sittliche Handeln durch moralische Imperative oder durch Berufung auf Grundwerte (...) seiner Sittlichkeit nur eigens ansichtig werden muss, ist der Mensch mit seiner Fehlbarkeit und Schuld konfrontiert” (107).

Echter, zo Jüngel, de zelfvervreemding van de mens laat zich niet door imperatieven opheffen. De oorspronkelijke vanzelfsprekendheid van het menselijk handelen kan alleen teruggewonnen worden door de goddelijke *onderbreking* waardoor de mens op een nieuwe manier met zichzelf overeenstemt. Dan heeft de christen “de wet en Mozes” niet meer nodig om het goede te doen: “Sein Handeln ist ‘schöpferisch’ – so sehr dass es sogar ‘*neue Dekaloge zu schaffen*’ imstande wäre, ‘die klarer wären als die des Moses’”. Het handelen dat ontspringt aan de christelijke waarheidservaring is “in einem den schöpferischen Wirken Gottes durchaus analogen Sinn *creativ*” (108), want evenzeer voortkomend uit de vereniging van waarheid en liefde.

Deze uitvoerige referentie was nodig om een idee te geven van het functioneren van het begrip *onderbreking* bij Jüngel. Met opzet is daarbij de ethische context van dit artikel mee opgenomen omdat ook hier ingrijpende verschillen zijn waarop ik in het vervolg nog terugkom. Ik vraag me op dit punt overigens wel af hoe het komt dat met name het laatste gedeelte van de hierboven vrij nauwkeurig gevolgde gedachtegang van Jüngel zo spanningsloos overkomt. Is dat omdat de taal te zeer bekend is – of omdat er, een gebeuren beschrijvend, toch niets ‘plaatsvindt’ – wordt hier toch alleen maar gedacht vanuit het subject dat in ‘alleengang met God’ vergeven is en voor wie de ethische vragen in principe al opgelost zijn?

de kritiek van Jüngel op Levinas

Intussen is er genoeg achtergrond om de wezenlijke kritiek van Jüngel op Levinas te doen uitkomen. De kritische bespreking van Levinas' begrip van onderbreking door Jüngel komt voor in het reeds eerder genoemde artikel (zie aant. 1), eveneens gepubliceerd in de bundel *Wertlose Wahrheit*, waar zij – min of meer als een zwerfsteen – als illustratie dient bij Jüngels doorgaande betoog.

Thema is hier 'de dogmatische betekenis van de *vraag naar de historische Jezus*', waarin ook de gedachte van de onderbreking bepalend is. Vanwege de toch wat willekeurige plaats van deze kritiek kunnen we hier over het thema zelf kort zijn. Van belang is op te merken dat Jüngel hier duidelijk afstand neemt van Barth en Bultmann in hun radikale kritiek op de *Leben – Jesu-Forschung*, die in hun denken leidde tot een algehele onverschilligheid ten aanzien van Jezus van Nazareth als historische persoon. Daarentegen houdt Jüngel vast dat het geloof in Christus weliswaar niet gefundeerd is in de historische figuur, maar wel in hem een 'houvast' ("Anhalt") moet hebben (219).

Op deze wijze kan de de vraag gesteld worden naar het *zelfverstaan* van Jezus. Het antwoord van Jüngel daarop is dat algemeen gesproken Jezus zich bewust geweest moet zijn "eine *elementare Unterbrechung* des Lebenszusammenhanges seiner Welt dar (zu stellen)". In een indringende nieuwtestamentische studie werkt Jüngel deze these verder uit vanuit de centrale inhoud van Jezus' aankondiging van het *komen* van het Rijk van God als een *onderbreking* van de wereldsamenhang, doorbrekend als een bliksemstraal, inbrekend als een dief in de nacht. Daarmee wordt ook gebroken met het wereldrijk van de machten van de dood. Dit rijk van God breekt aan in gelijkenissen. Volgelingen van Jezus beleven de gevolgen in hun eigen leven als een *breuk* met het voorafgaande, als "eine *elementare Unterbrechung ihres bisherigen Lebenszusammenhanges*" (221). Het optreden van Jezus kenmerkt zich door een grote *vrijheid* ten opzichte van alle heersende waarden en principes. De reactie op zijn vrijmoedig optreden – vooral ten aanzien van zijn wonderdaden – is een voortdurende verbazing gaande tot ek-stase, het buiten zichzelf treden.

Vanuit de teksten van het Nieuwe Testament is ook duidelijk dat Jezus zich bewust was van de bijzondere *relatie* tussen het aan-komende koninkrijk en zijn eigen persoon. Beslissend daarbij is dat Jezus zichzelf geheel vanuit God begreep, dat niets van zijn bestaan buiten God om denkbaar was. Het is ook dit "ganz und gar und restlos von Gott her leben" dat vanwege de God die doden opwekt en die ook genoemd wordt degene "*der das Nichtseiende ruft, dass es sei* (Röm 4,17)" wel tot zijn opwekking moet leiden (238).

Jüngels weergave van Levinas

Het is nu midden in dit artikel dat Jüngel zijn betoog onderbreekt met een *excurs over Levinas* (221-227). Dit betoog vindt plaats in het kader van de waarschuwing die Jüngel zijn lezers en zichzelf voorhoudt om bij al deze nadruk op de 'elementaire onderbreking van de wereldsamenhang' deze laatste toch vooral te blijven zien als *predicaat van de openbaring* en niet omgekeerd de openbaring als predicaat van

de ‘onderbreking’. Dit laatste is namelijk volgens Jüngel het geval bij Levinas. Het is immers zijn opvatting dat daar waar het tot onderbreking komt, waar menselijk bestaan geopend wordt voor het transcendente, daarmee ook de mogelijkheid geopend wordt dat “Gott ins Denken einfällt” (221).³⁷

In zijn weergave van Levinas stemt Jüngel aanvankelijk van harte in met diens kritiek op het objectiverende denken, waarin de mens centraal staat, betrokken op de wereld als een “Etwas”, dat telkens weer ingepast wordt in het eigen bestaan, waarbij de mens in alle ervaringen toch steeds bij zichzelf terugkeert en het andere tot het gelijke maakt. Jüngel beschrijft nu hoe bij Levinas sprake is van de mogelijkheid van een “Unterbrechung des Seinsgeschehens”. Daarin krijgt de mens een zekere afstand ten opzichte van de dingen om hem heen waardoor een “des-interesse” optreedt, dat tegelijk openmaakt voor het Transcendente, dat niet in “apophantische Aussagesätze” te vangen is, maar zich beweegt in de sfeer van een “Sagen ohne ein intentional Gesagtes” (223).

Nadat Jüngel de verschillende uitdrukkingen waarmee Levinas het gebeuren van de *rupture* beschrijft, heeft weergegeven komt hij tot de eigenlijke vraag naar de *oorsprong* van deze onderbreking. Het antwoord daarop is: het gelaat van de andere mens, dat in zijn anders-zijn niet te integreren is in het bestaande. In het gelaat van de ander ontmoet ik niet een “iets”, niet een zijnde, maar het “*Jenseits des Seins*”. In deze ontmoeting voltrekt zich de onderbreking omdat ik door de aanspraak van de ander tot verantwoording geroepen word op de wijze van een gebod, als “ursprüngliche Imperativ” (225).

Het opmerkelijke bij Levinas is nu, volgens Jüngel, dat juist in het anders-zijn van het gelaat van de andere mens *transcendentie* oplicht: “Levinas konzipiert sein Verständnis von Transzendenz ganz und gar von der Betroffenheit durch den Anderen her und betont penetrant, dass ‘die Verantwortlichkeit für *den Anderen* Transzendenz ist’”: Alleen hier kan binnen het op zichzelf betrokken zijn iets nieuws doorbreken, alleen hier kan de eigenlijke zin van het woord ‘God’ het denken binnenkomen. Het gelaat van de ander openbaart zich als woord van God: “Wort Gottes, dass nicht *etwas* sagt, sondern mich fordert und vorlädt” (225).

In zijn beoordeling van deze “tiefsinnige und in gewisser Weise sehr aufregende Ausführungen Levinas” stelt Jüngel nadrukkelijk vast dat “in vielen Einzelanalysen und in vielen Einzelbestimmungen” zijn eigen inzichten duidelijke overeenkomsten vertonen met die van Levinas. Dit geldt met name voor het belangrijke onderscheid tussen de “immer am weltlichem Seienden orientierten, *etwas* aussagenden apophantischen Aussagesätzen und dem Ereignis eines solchen Aussagesätzen gegenüber ursprünglicherem Sagens” (226). Jüngel ziet hier een duidelijke parallel met zijn eigen opvattingen: “Denn wenn Offenbarung soviel heisst wie *Gott kommt zur Welt*, dann heisst das auch soviel wie *Gott kommt zur Sprache*”. Onderbreking van het “Weltbezug” betekent dus ook onderbreking van de “*etwas* aussagende” taal.

37. Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt, Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985. De navolgende citaten van Levinas zijn aan dit boek ontleend, dat de duitse vertaling is van *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982. In zijn citaten beperkt Jüngel zich tot deze bundel en citeert geen van de andere werken van Levinas.

Maar nu juist op dit punt, waarop zich “die Gedanken Levinas’ mit den unsrigen auf das engste berühren” wordt nu volgens Jüngel ook het beslissende verschil zichtbaar, dat formeel bestaat in een wijze van denken waarin “Gottes Wort und Offenbarung als Prädikat der dem Menschen in seiner Welt wiederfahrenden elementaren Unterbrechung eingeführt wird, statt umgekehrt (...)” (226). Immers – en hier komt Jüngel naast bovenstaande formele, tot de eigenlijke inhoudelijke kritiek: ‘dat God het denken binnenkomt’ betekent bij Levinas niet dat het “Gottes Zur-Welt-kommen” is, dat mijn “In-der Welt-sein unter-bricht, sondern es besagt dass mich *ein anderer Mensch* (it. A.R.) so sehr befremdet, dass es zur Unterbrechung meines Seins in der Welt (...) kommt: eine Unterbrechung, die als solche erst die Bedingung der Möglichkeit für Gottes Wort, für Gottes Nähe ist”. Jüngel vat zijn kritiek als volgt samen: “Nicht Gottes *indikativische Nähe* setzt die Nähe des Nächsten als eine mich fordernde und in die Verantwortung nehmende *imperativische Nähe des anderen Menschen* aus sich heraus, sondern die *imperativische Nähe* des anderen Menschen macht Transzendenz als *Frage (...)* nach Gott möglich” (226).

n.a.v. Jüngels visie op Levinas

Hoezeer in eerste instantie begrijpelijk dat hier de wegen op het punt van dit “entscheidende Unterschied” uiteengaan, het is toch de vraag of Jüngel Levinas in zijn kritiek recht doet. Ik wil hier dan ook nader ingaan op de bezwaren van Jüngel, aanvankelijk naar de formele weergave daarvan en vervolgens naar het inhoudelijk karakter.

a. *subject en predicaat*. Aanvankelijk kleedt Jüngel zijn bezwaren in in de ook uit de theologie van Karl Barth bekende terminologie van de waarschuwing voor de wisseling van subject en predicaat: In de zin ‘Gods komen is een doorbraak’ is ‘Gods komen’ subject en ‘een doorbraak’ predicaat. Deze zin moet niet omgekeerd worden. Anders gezegd: kenmerkend voor het komen van God is dat het doorbrekend werkt, maar niet alle doorbreking verwijst daarmee al naar Gods komen.

Jüngel voert nu aan dat dit laatste bij Levinas wel het geval is. Volgens hem speelt bij Levinas de doorbreking een geheel eigen rol en wordt van daaruit rechtstreeks geconcludeerd tot transcendentie en de vraag naar God. Jüngel zet in zijn weergave deze kritiek nog enigszins aan, door eerst het thema van de onderbreking bij Levinas als het ware uit het geheel van zijn gedachtegang uit te lichten, om dan pas in tweede instantie het verband te herstellen door de vraag naar de oorzaak van de onderbreking bij Levinas te stellen. Dan blijkt echter dat ook bij Levinas de onderbreking predicaat van een *gebeuren* is, dat hij ‘revelatie’ noemt: het gelaat van de ander dat mij aanspreekt. Het verschil tussen hun beider zienswijzen is dus niet de verwisseling van predicaat en subject maar de geheel verschillende formulering van de invulling van ‘het subject’ van de onderbreking.

Overigens zouden we uit de boven weergegeven plaats van de onderbreking in het denken van Jüngel, met name uit het voor dit begrip thematische artikel *Wertlose Wahrheit* kunnen opmaken dat eerder Jüngel zelf gevaar loopt deze predicaatswisseling te voltrekken. Staat bij Levinas de doorbreking van de zijnssamenhang

steeds in het verband van ‘het komen van de ander’, Jüngel kan, uitgaande van het doorbrekend karakter van Gods komen, tevens – naar analogie – het levensbelang aangeven van allerlei andere ‘doorbrekende ervaringen’ in het menselijk bestaan als vreugde, verdriet, waarvan het doorbrekend karakter op zichzelf beslissend is. Hieruit kan tevens blijken dat deze enigszins sofistieke wijze van argumenteren niet veel verder voert en er ook toe kan leiden de eigenlijke inhoudelijke vraagstelling en het daarmee samenhangend verschil in inzicht te verhullen.

b. *God of het gelaat*. Dit verschil in inzicht wordt echter wel duidelijk wanneer Jüngel als bewegende factor van de onderbreking tegenover elkaar stelt: “het komen van God” en “het gelaat van de andere mens”. Voor Jüngel ligt hier “een beslissend onderscheid”, nog duidelijker uitkomend in zijn formulering daarvan in het hierboven weergegeven citaat: “Gottes Zur-Welt-kommen” tegenover “ein anderer Mensch” die “mich befremdet”.

In zijn interpretatie van Levinas ziet Jüngel, zoals we in de eerder aangehaalde passage gezien hebben, dan nog een lange weg van de ontmoeting met de ander via de onderbreking die als zodanig weer de voorwaarde voor de mogelijkheid van Gods Woord, van Gods nabijheid is. Hiermee trekt Jüngel te sterk uiteen wat bij Levinas als één gebeuren gezien wordt: Het gelaat van de ander onderbreekt mijn bestaan en daarin verneem ik woord van God.³⁸ Evenmin als bij Jüngel de ‘onderbreking’ voorwaarde is voor Gods komen, maar veel meer dat gebeuren zelf beschrijft, evenmin is bij Levinas de “rupture” voorwaarde voor het eigenlijke ontdekkende gebeuren van de ander als vreemde in mijn bestaan.

De sterke overeenkomst in hun denken – reden waarom bij beide sprake is van onderbreking – is juist dat er *van buiten af* in mijn bestaan wordt ingegegrepen, een gebeuren dat mij overkomt, waarin de ander het initiatief heeft. Het beslissende onderscheid lijkt dan hierin te bestaan dat bij Jüngel de ander “God” is en bij Levinas “de andere mens”. Dit lijkt echter toch te kort geformuleerd daar enerzijds Jüngel er de nadruk op legt dat Gods komen gebeurt op de “wijze van de mensen” en Levinas anderzijds de andere mens steeds ziet in verbinding met de Oneindige.

c. *indicatief – imperatief*. Nog op andere wijze formuleert Jüngel zijn kritiek op Levinas als hij zegt dat bij de laatste in zekere zin de *imperatief* aan de *indicatief vooraf gaat*: Bij Levinas is het namelijk niet de *indicatief* van Gods nabijheid, die in verantwoordelijkheid de gebiedende (“imperativische”) nabijheid van de andere mens tot *gevolg* heeft, maar bij hem komt alle notie van transcendentie voort uit de *imperatief*, d.i. de gebiedende aanwezigheid van de ander. Daartegenover pleit Jüngel er voor “den *Indikativ* der Offenbarung ernst (zu) nehmen, in dem Gott die Welt elementar unterbricht, nun eben doch *zur Welt kommt*, und in dem er sich (...) nun doch als Wort zusagt” (227).

Hier kan echter de vraag gesteld worden of het juist is hier van de ‘*indicatief* van de openbaring’ te spreken, daar het hier immers niet de weergave van een feitelijke

38. “Ce qu’on appelle parole de Dieu, ne me vient-il pas dans la demande qui m’interpelle et me réclame (...)?”. Levinas, *DQVI*, 264.

toestand betreft, maar bij Jüngel sprake is van God die “kommt” en zichzelf “zusagt”. Het is dan ook met name in het “Anrede”- karakter van het komen van de ander in mijn bestaan, dat Jüngel en Levinas elkaar weer naderen.

d. *plaats*. Blijft echter het duidelijke verschil ten aanzien van de *plaats* waar God het denken binnenkomt,³⁹ de plaats vanwaar uit de mens zinvol over God spreken kan. Bij Levinas kun je alleen maar zinvol over God spreken daar waar de ander beslissend tot mij spreekt – en niet buiten deze relatie om. Bij Jüngel is de verantwoordelijke relatie tot de andere mens niet beslissend ten aanzien van de vraag naar God. Echter ook voor hem is het *toegesproken woord* “de plaats van de denkbaarheid van God”.⁴⁰ Bij Jüngel wordt deze plaats het meest zuiver weergegeven met de naam van de mens Jezus Christus, het Woord waarin God ter sprake komt.

Hiermee raken we – na de thematiek van de taal en van de onderbreking – aan een derde terrein waarop van een gelijke denkrichting sprake is. Het gaat immers zowel Jüngel als Levinas in de vraag naar de plaats van de ‘openbaring’ of ‘révélation’ niet slechts om deze plaats op zichzelf. Deze plaats wordt bij beide op vergelijkbare wijze ingevuld en gequalificeerd: De wijze van het ‘komen van God’ wordt bij beiden gezien als een *neerdaling* in het diepste punt van de mensengeschiedenis.

3. *de neerdaling*

Reeds in het voorwoord van zijn eerder genoemde hoofdwerk, *Gott als Geheimnis der Welt*, geeft Jüngel aan dat “alle Untersuchungen dieses Buches nichts anderes (wollen), als diesen Satz aus dem ersten Johannesbrief konsequent auslegen: Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8)” (XIII). Deze identiteit van God en liefde komt ter sprake in het verhaal van de menselijkheid van God: in zijn komen in de geschiedenis van de geboorte, de dood en de opstanding van de mens Jezus Christus.

Om deze “materiële” inhoud van de dogmatiek weer voor onze tijd “denkbaar” te maken kritiseert Jüngel het metafysische denken dat de plaats van God alleen “über uns” aanwijst. Immers als de drieënige God is hij “auch unter uns” (62). Het consequente denken vanuit Gods komen in de gekruisigde Christus leidt ertoe dat ook eigenschappen als *a-pathie* en *onveranderlijkheid* “als für den christlichen Gottesbegriff untaugliche Axiome” (511) wegvallen.

In het voetspoor van Bonhoeffer en Barth ziet hij het zwakke en vergankelijke niet als het ‘tegenover’ van God, maar *als deel uitmakend van Gods wezen*: “Der Begriff der Schwachheit sieht in den Begriff des göttlichen Wesens ein – und in seinem Gefolge dann auch der Begriff des Todes” (134). God definieert zichzelf door zich met de dode Jezus te identificeren. Daarvan getuigt de opstanding van Jezus, waarin het niet slechts gaat om een goddelijk handelen maar om *het zijn van God* (499). Van daaruit komt Jüngel ertoe God te denken als “de eenheid van dood

39. Jüngel noemt in dit artikel de titel (van de duitse vertaling van ‘De Dieu qui vient à l’idée’): *Wo Gott ins Denken einfällt*, “eine auch theologisch überaus geglückte Metapher!” E. Jüngel, *Wahrheit*, 226.

40. Vgl. ‘*Das Wort als Ort der Denkbarkeit Gottes*’ als titel van een hoofdstuk in: Jüngel, *Geheimnis*, 203-227.

en leven, ten gunste van het leven” (409, 434, passim). Het motief daartoe is liefde, die in Godzief begint, “Gott als der von sich aus *Liebende*”, die vanuit Gods identificatie met de mens Jezus, ertoe dwingt om enerzijds tussen God en God te onderscheiden: God de liefhebbende en God de geliefde en anderzijds om over God te spreken als “ein sich selber Liebender” (448, 505).

In een uitvoerige excurs over ‘de liefde’ komt Jüngel tot de slotsom dat in het gebeuren van de liefde zelfloosheid en zelfbetrokkenheid elkaar niet weerspreken. Vandaar formuleert hij liefde consequent als het “*Ereignis einer inmitten noch so grosser Selbsbezogenheit immer noch grösseren Selbstlosigkeit*” (408, 434). Deze “algemene” definitie van de liefde wordt nu in de visie van Jüngel “geradicaliseerd” in de beweging waarmee *God zich losmaakt* van de geliefde zoon en deze in de wereld zendt. Juist in deze beweging is de identiteit van God en liefde gegeven (448).⁴¹

In deze overgave betreft God tegelijk de dood van deze mens in zijn eeuwig leven (449). Deze liefde tussen God en de geliefde zoon heeft een uitstralende kracht en voert daarmee “über die Ich-Du-Beziehung hinaus”. Daarmee gaat alle liefde van God tot mensen via de mens Jezus. Het is het werk van de Geest om mensen in deze liefdesbetrekking van vader en zoon te betrekken (450).

zelfbegrenzing en deemoed

Het ziet er naar uit dat deze exclusieve wijze van *Gods neerdaling* – alleen in de mens Jezus Christus – in recentere studies enigszins wordt opengeboken, met name daar waar Jüngel over de schepping spreekt.⁴² Een voorbeeld daarvan is te vinden in het artikel *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*.⁴³ Het artikel vormt een reactie op een door de joodse filosoof *Hans Jonas* gehouden voordracht met als thema “Der Gottesbegriff nach Auschwitz”.⁴⁴

41. Het is duidelijk dat hiermee ook het grondmotief van Jüngels triniteitsleer gegeven is, waarin de ‘economische’ triniteit in de ‘wezens’-triniteit is overgegaan: “Der Satz *Gottes sein ist im Kommen* besagt zunächst, dass Gottes Sein das Ereignis des Zu-sich-selbst-Kommens Gottes ist. (...) Er kommt immer als Gott von Gott zu Gott. Gott ist sich selber Vermittlung”. Jüngel, *Geheimnis*, 521 vgl. 507.

42. Van belang is in dit verband ook de opmerking in een artikel van Jüngel, verschenen in *The Christian Century*: “The intensive *love of truth* that had hitherto determined my theological existence was now matched by a *passionate love of life* (it. A.R.). Perhaps that’s the reason why faith in the Creator has increasingly occupied my theological attention. Previously the powerlessness of the crucified one has claimed my thought and challenged me to conceive of the doctrine of God, as much as possible, apart from metaphysics. Now, however, my concern was learning to think about the creative omnipotence in such a way that it proves to be divine power precisely in its capacity for powerlessness (even to the point of death on a cross)”. Eberhard Jüngel, *Toward the heart of the matter*, in: *How my mind has changed*, ed. by James M. Wall & David Heim, Grand Rapids 1991, 154.

43. De ondertitel van dit artikel luidt: *Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den ‘Gottesbegriff nach Auschwitz’*, Jüngel, *Wahrheit*, 151-161. De citaten in het vervolg van de tekst vermelden het paginanummer van deze uitgave.

44. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main 1987. Het betreft hier de rede door Jonas uitgesproken bij gelegenheid van de door de Ev.-Theol. Faculteit van de Universiteit Tübingen verleende Dr Leopold-Lucas-Preis (1984). De tekst verscheen eerder in de bundel Otfried Hofius (Hg.), *Reflexionen finsterer Zeit*, Tübingen 1984.

In dit opstel gaat Jüngel uit van de idee van de schepping als *creatio ex nihilo*, die hij echter wil preciseren met behulp van de oorspronkelijk joodse gedachte van de “goddelijke zelfbegrenzing”. Het thema wordt door Jüngel aanvankelijk “formeel-logisch” gesteld met behulp van de these dat scheppend bezig zijn altijd ook inhoudt: zich door het eigen werk te laten begrenzen. Als God uit het niets iets nieuws begint, neemt “dat andere” zodra het ontstaat, buiten God ook ruimte in. Dit betekent dat God zich terugtrekt terwille van het door hem gewilde andere. God begrenst zichzelf. Jüngel benadrukt nu dat deze zelfbegrenzing van God niet in tegenspraak met de godheid van God is (“Auch im weltimmanenten Zusammenhängen kennt der wahre Souverän seine Grenzen”), maar veelmeer als “*ein zum Wesen Gottes gehörender Akt*” (WW 153-154, it. A.R.) gezien moet worden: “So wie es dem ewigen Gott wesentlich ist, sich in sich selbst als Vater durch den Sohn und den Heiligen Geist zu begrenzen”.

Jüngel ziet hier een parallel met het geheim van de *liefde* van de drieënige God. Kenmerkend voor de liefde is immers “dass der Liebende sich selbst zurücknimmt zugunsten des geliebten Anderen. Insofern wiederholt Gott im Akt der Schöpfung auf analoge Weise, was in Gott selbst von Ewigkeit her statt hat”. Zo kan de schepping in verbinding met de joodse mystiek “ein Akt göttlicher Demut” genoemd worden (154).

Op deze wijze wordt de bewuste *zelfterugname van Gods macht*, die in de christelijke traditie gewoonlijk pas verbonden werd met Gods komen in de mens Jezus Christus, gezien als ook reeds werkzaam in de schepping. Deze “deemoed van God” ligt dicht in de buurt van het begrip *kenose*, een woord dat dan ook in het verband van Jüngels weergave van de visie van Jonas opduikt.

Jüngel over Hans Jonas

Als Jüngel vervolgens op de gedachten van *Hans Jonas* ingaat⁴⁵ is hij zich ervan bewust dat het niet meer gaat om een “formal-logische” benadering van het thema van het “oorspronkelijk beginnen van God” (152), maar om een mogelijk antwoord op de existentiële vraag naar *de wil en de macht van God* ten aanzien van het menselijk handelen in *Auschwitz*.

In zijn artikel stelt Jonas dat de vraag die *Auschwitz* stelt aan het joodse geloof zo nieuw is dat daarop ook een *nieuw* antwoord gezocht moet worden. Immers de oude antwoorden op de vraag van het leed de joden aangedaan zoals “ontrouw van het volk van het verbond”, “het getuigenis van de lijdende rechtvaardige” alsook “de zich verbergende God” kunnen hier niet meer dienen.⁴⁶ Jonas gaat ervan uit dat de goedheid van God ten overstaan van het kwaad van *Auschwitz* alleen overeind blijft ten koste van Gods almacht. “Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er *nicht konnte*, hat Gott in *Auschwitz* nicht eingegriffen” (157).⁴⁷ God kon niet ingrijpen

45. Ik volg hier het artikel van Jüngel en daarmee voornamelijk zijn weergave van Jonas.

46. “Von alledem wusste *Auschwitz* nichts, das auch die unmündige Kinder verschlang (...)”. Hans Jonas, *Gottesbegriff*, 12. Een goed overzicht van deze vraagstelling bij hedendaagse joodse en christelijke denkers geeft Günther Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott.*, München 1995.

47. Vgl. Jonas, *Gottesbegriff*, 41.

omdat hij in de daad van het scheppen zichzelf ontledigde: “Die Betätigung der Allmacht Gottes ist die *Kenosis der Almacht Gottes*” (it. A.R.), waarbij de wereld in de handen van de mensen overgegeven wordt. In de schepping van de wereld en de mens trekt God zich niet terug maar gaat zelf daarin mee, zo dat Jonas kan zeggen: “damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit (...)”. Zo gaat bij de schepping het beeld van God over “in die fragwürdige Verwahrung des Menschen um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden” (156).⁴⁸

zimzum

Deze in onze tijd opnieuw aansprekende gedachte van de zelfbegrenzing Gods bij de schepping vindt haar oorsprong in de joodse vorm van mystiek, de *Kabbala* (Hebr.= traditie) genoemd, oorspronkelijk ontstaan in de 12e eeuw in Zuid-Frankrijk, tot bloei gekomen in Palestina in de 16e eeuw. Een bekend kabbalist uit die tijd is *Isaak Luria* in Safed die uit de Midrasch het begrip van de ‘concentratie’ van Gods tegenwoordigheid overneemt. In het allerheiligste van de tempel, daar waar God ‘woont’ tussen de cherubim, is Gods macht en presentie – de Schechinah van God – samengetrokken, geconcentreerd (Hebr.= *zimzum*). Deze gedachte van de *Zimzum* wordt nu door Luria betrokken op het samentrekken van Gods macht bij de *schepping* om als het ware ruimte te maken voor het niets waaruit dan de wereld geschapen kan worden. Het is met name *Gershom Sholem* geweest die met zijn boek over de joodse mystiek deze idee opnieuw onder de aandacht heeft gebracht.⁴⁹ Sindsdien is er een duidelijke invloed merkbaar onder zowel joodse als christelijke theologen. Onder de laatsten is het met name *Jürgen Moltmann* die gebruik maakt van Luria’s leer ten aanzien van de schepping.⁵⁰

Jüngel bevindt zich in dit artikel en in andere recente publicaties in datzelfde spoor, waarbij hij als het ware in het werk van de schepping de God herkent die zich in de dood van Christus “uitlevert aan het niets”.⁵¹

Deze ‘zelfbegrenzing’ en ‘deemoed’ van God in het werk van de schepping hebben echter voor *Jüngel* geen revelatorische waarde. Het eigenlijke verschil met Jonas komt voor *Jüngel* “schlicht” voort uit “*die Eigenart christlicher Theologie*

48. Jonas spreekt elders (in een brief aan Bultmann), in dit verband ook van het “Inkarnationswagnis” (van God in de mens) en van “das Opfer der Inkarnation” dat wij van God aannemen. Vgl. Günther Schiwy, *Abschied*, 98-99.

49. Gershom Sholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, 285f. Zie ook: Gershom Sholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt 1973, 77-79.

50. Zo heeft Moltmann in zijn boek *Trinität und Reich Gottes* in het hoofdstuk ‘Die Schöpfung des Vaters’ een paragraaf onder de titel: “Gottes Selbstbeschränkung”: “Er schafft indem und weil er sich zurücknimmt. Die machtvolle Schöpfung im Chaos und aus dem Nichts ist zugleich eine *Selbsterniedrigung* Gottes in die eigene Ohnmacht. *Die Schöpfung ist ein Werk göttlicher Demut (...)*” (it. A.R.). Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 125. Zowel in zijn in 1985 verschenen *Gott in der Schöpfung* als in *Der Weg Jesu Christi* (1989) werkt deze gedachte door, in verbinding met de zelfvernederen en het medelijden van God in Christus. Ook *Levinas* spreekt over de idee van de “Zimzoum”: “Par elle se résolvait dans le Cabale l’antinomie entre l’omniprésence de Dieu et l’être de la créature hors de Dieu”. Levinas, *L’Au-delà du Verset*, 200.

51. Zie ook *Jüngel*, *Wahrheit*, 8.

die Gott selbst nur aufgrund von *Offenbarung* erkennt: aufgrund seines Zur-Weltkommens in dem Menschen Jesus und der sich in diesem Kommen volziehenden Offenbarung (it. A.R.). Von dieser Erkenntnis hat sich christliche Theologie in *allen* Stücken, also auch bei der Klärung der Implikationen des Glaubens an Gott den Schöpfer leiten zu lassen” (WW 158). Tegenover Jonas’ opvatting stelt Jüngel dan ook vast: “Eine solche Kenose, eine solche Selbstentäußerung Gottes kennt die Bibel nur im Blick auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes” (159).

De vraag waar het mij hier om gaat is in hoeverre nu deze *deemoed van God* ten aanzien van de schepping, die Jüngel ziet als “ein zum Wesen Gottes gehörender Akt”, ook herkend kan worden als doorwerkend in Gods *voortgaand sheppend handelen* met de mens zoals dat oplicht in de verhalen van het Eerste en Nieuwe Testament. Is ook niet in de verhalen van de Exodus en de Sinai sprake van een ‘neerdalen’ van God terwille van het volk? Overspringt Jüngel hier niet een hele geschiedenis van God met mensen, die zonder de ‘vernedering Gods’ ondenkbaar is? Is het misschien zo dat uiteindelijk de ‘zelfbegrenzing van God’ bij Jüngel toch een *formele* categorie blijft die slechts dient om het begrip “creatio ex nihilo” nader te “preciseren” en die haar existentiële invulling exclusief ontvangt in de menswording Gods in Jezus Christus?⁵²

kenose

Opmerkelijk is dat in het verband van het thema van de zelfbegrenzing van God ook de uitdrukking *kenose*⁵³ opnieuw aan betekenis wint. Dit wordt met name zichtbaar bij *Levinas* bij wie het begrip ‘kenose’ en ‘descente de Dieu’ een opvallende rol speelt.

52. Nog in een ander artikel in zijn meest recente bundel lijkt het erop alsof Jüngel ruimte maakt in zijn exclusieve condescendentie-opvatting. Het betreft hier het artikel *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, ook opgenomen in de bundel *Wertlose Wahrheit*, (110-131). Hij citeert hier met instemming *Hartmut Gese* die in zijn boek *Natus ex virgine* spreekt over de zin van de traditie van de maagdelijke geboorte niet als een uitlichten boven het menselijke maar veelmeer als een “*Hineinsenkung des Heiligen in diese Welt*” (it. A.R.). Met name de verbinding met de “Alttestamentliche Überlieferungen” maakt duidelijk dat de bijbelse teksten “die ‘Offenbarung des Eingehens Gottes in die Welt’ als einen ‘Prozess’ bezeugen, der in der Geburt Jesu und in seinem Tod sein unüberbietbares Ziel hat” (citaat van Gese binnen het citaat van Jüngel). Echter het spreken van een ‘proces’ met betrekking tot de “Offenbarung des Eingehens Gottes in die Welt” heeft hier blijkbaar voor Jüngel geen theologische betekenis anders dan als argument binnen het antropomorfisme-debat. Jüngel, *Wahrheit*, 125.

53. De uitdrukking *kenose* (*kenoo*-ontledigen) heeft zijn oorspronkelijke plaats in de hymne van Paulus in Fil. 2,7 waarin Jezus Christus bezongen wordt als degene die in zijn menswording zich “ontledigd” heeft van het “aan God gelijk-zijn”. Vooral in de Lutherse Theologie heeft deze uitdrukking een rol gespeeld ter verklaring van de vraag of Jezus, die volgens de Lutherse leer van de *communicatio idiomatum*, ook als mens deelhad aan de goddelijke eigenschappen, toch als volledig mens kon worden beschouwd. De oplossing werd in de 17e eeuw daarin gevonden dat de mensgeworden Zoon tijdens zijn aardse leven, zich vrijwillig onthoudt van het gebruik van de met zijn godheid verbonden eigenschappen. Bij de ‘kenotici’ van de 19e eeuw wordt de kenose opnieuw gezien als het handelen van de *pré-existente* Zoon van God, die in het gebeuren van de incarnatie zichzelf beperkt in zijn goddelijkheid: het gaat bij Thomasius om een “Selbst-beschränkung des Göttlichen” (RGG III, 1245). Hoewel deze kenosis-leer nauwelijks navolging gevonden heeft, heeft hij er wel toe geleid dat opnieuw vragen gesteld werden bij het leerstuk van de ‘onveranderlijkheid’ van God. Vgl. *Hist. Wörterbuch der Philosophie* (HWP), Bd IV, M. Seils: Kenose (813-815) en Red.: Kondescendenz (942-946); RGG III, 1243-1246, Kenose, (P. Althaus). Zie ook: Schiwy, *Abschied*, 53-70.

In *Transcendance et Intelligibilité*, de publicatie van een lezing in Genève (1983), komt in de aansluitende discussie een passage voor waarin het woord ‘kenose’ valt. Eén van de deelnemers, Jean Borel, citeert de uitspraak van Levinas in *De Dieu qui vient à l'idée* (120): “Moi responsable je ne finis pas de me vider de moi-même” en vraagt zich daarbij af of het christelijk geloof wel ver genoeg gegaan is in de idee van de “universalité de la kénose”, die zich immers moet realiseren in iedere gelovige. Levinas reageert daarop: “J’accepte la kénose. Absolument”. Hij maakt in dat verband ook duidelijk dat zijn gebruik van deze uitdrukking in het joodse milieu op tegenstand stuit: “on m’accuse un peu de défendre la kénose”.⁵⁴

Het is duidelijk dat Levinas de uitdrukking gebruikt in de ruimere zin, die eveneens Gods handelen in het Oude Testament betreft, zoals we dat eerder ook ten aanzien van het thema van de *zelfbeperking* van God in de joodse en de recente christelijke theologie hebben geconstateerd.⁵⁵ Voor Levinas is het begrip ‘kenose’ gevuld met de ‘nederigheid’ en de ‘neerdaling’ van God. In deze “Passion” van God ligt dan ook voor Levinas de verbinding met de plaats waar God het denken binnenkomt: “Est-ce la kénose? C’est là, je pense en tout cas, quelque chose qui s’en approche! Ma formule de ‘Dieu qui vient à l'idée’ exprime la vie de Dieu. *Descente de Dieu!*” (it. A.R.).⁵⁶

De nadrukkelijk bijbelse achtergrond van dit thema bij Levinas komt ook naar voren in een andere discussie, waarin hij zich voegend naar het spraakgebruik van zijn gespreksgenoten opmerkt: “Dans l’Ancien Testament, vous savez, Dieu descend aussi vers l’homme. Dieu le Père descend par exemple dans Genèse 9,5 et 15 et Nombres 11,17, Exode 19,18. Il n’y a pas de séparation entre le Père et la Parole; c’est sous forme de *parole*, sous forme d’*ordre éthique* ou d’*ordre d’aimer* que se fait la descente de Dieu”.⁵⁷

Zo kan de neerdaling van God voor Levinas nooit een ‘gegeven’ worden, wel een ‘nabijheid’ maar nooit een ‘presentie’: “(...) l’Infini ne peut s’incarner dans un Désirable, ne peut, infini, s’enfermer dans une fin. Il sollicite à travers un visage. Un Tu s’insère entre le Je et le Il absolu”.⁵⁸ De ‘nederigheid’ en de ‘neerdaling’ van

54. Emmanuel Levinas, *Transcendance et Intelligibilité*, Genève 1983, 56-57.

55. Vgl. de opmerking n.a.v. Ps. 91,15: “(...) voilà le verset sur la kénose, telle que l’annonce le judaïsme: l’humilité de Dieu dans son association à la misère des misérables!” Levinas, *Transcendance*, 58-59.

56. Levinas, *Transcendance*, 60. Vgl. voor het begrip “kenose” bij Levinas ook diens artikel: “Von der Ethik zur Exegese”, waarin Levinas spreekt over het gebod gij zult niet doden als: “Offenbarung – als Zusammenführung oder als ‘Kenose’ – in der die abstrakte Wahrheit des Monotheismus (...) konkret gedacht wird als ‘Ort’, an dem das Unendliche von seinen Himmelshöhen, von der Absolutheit (...) herabsteigt, und an dem genau ‘Er ins Denken einfällt’”. Het betreft de duitse vertaling van een artikel dat oorspronkelijk de italiaanse uitgave van *L’au-delà du Verset* inleidde, opgenomen in de bundel: Michael Mayer en Markus Hentschel (Hg.), *Levinas, Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Giessen 1990, 14.

57. Emmanuel Levinas, *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris 1991, 128. Een artikel van 1985 onder de titel *Judaïsme et kénose*, begint met de opmerking: “Il est sans doute inutile de rappeler ici que l’idée de l’incarnation divine est étrangère à la spiritualité juive”. Om te vervolgen: “Mais que la Kénose ou l’humilité d’un Dieu consentant à descendre jusqu’aux conditions serviles de l’humain – dont parle l’épître de saint Paul aux Philippiens (2,6-8) – (...) ait aussi sa pleine signification dans la sensibilité religieuse juive est d’abord attesté par des textes bibliques eux-mêmes”. Levinas, *A l’heure des nations*, 133(-151).

58. E. Levinas, Un Dieu Homme? in: *Entre-nous*, 74.

God is de verbinding met de lijdende mens, daarom is ook hier de plaats waar God ‘mij invalt’: daar waar de andere mens mij raakt. En daarom kan het woord *kenose* ook betrekking hebben op mijn relatie ten opzichte van de ander, hierboven weergegeven in de uitspraak: “Moi responsable je ne finis pas de me vider de moi-même”⁵⁹, een gedachte die overigens niet vreemd is aan de indringende oproep die in Fil. 2,1-5 aan de ‘christologische hymne’ voorafgaat (vgl. hoofdstuk VI).

tot besluit

Uit deze confrontatie van Levinas met Jüngel komen ten aanzien van de drie genoemde thema’s een aantal elementen naar voren die vruchtbaar zijn voor een eigentijds denken over God en mensen, die ik ter afsluiting van dit overleg naar voren wil halen. Zoals hierboven al bleek blijven er ook vragen over. Het zijn juist deze vragen die richtinggevend kunnen zijn bij de poging tot het vinden van woorden die de relatie van God, de ander en ik als een weldadig-asymetrische kunnen benoemen.

1. De grootste winst in het denken van Jüngel ligt waarschijnlijk in zijn grondthema dat heel zijn theologie vorm geeft: *Gods zijn is in het komen*. Hier speelt de fenomenologische gedachte mee dat de manier waarop iets verschijnt iets zegt over dat ‘iets’ zelf. De manier waarop God verschijnt, waarop God een relatie met de wereld aangaat: zo is God zelf. Er is niet daarachter nog een andere verborgen God. Zoals God naar mensen toekomt, dat is zijn ‘wezen’: God is de *Komende*. Het is dit dynamische beeld van God dat het op kan nemen tegen een aantal axioma’s die het westerse denken lange tijd beheerst hebben en het zicht op de bijbelse God a.h.w. blokkeerden in de voorstelling van de Onveranderlijke, de Apathische, de God ‘boven ons’.

Parallel met het beeld van de *komende* God gebruikt Jüngel, veelal in één adem, ook het beeld van de *sprekende* God. De wijze waarop God komt, is het woord: *Gott kommt – zur Sprache*. Deze overtuiging werkt zich zoals we gezien hebben vruchtbaar uit in zijn hermeneutische inzichten ten aanzien van de waarde van metaforische taal in verhaal en gelijkenis, met name betreffende het ‘aansprekende’ en ‘toezeggende’ karakter van de taal. Deze beide beelden van de ‘komende’ en de ‘sprekende’ hebben bij Jüngel hun oorsprong en toetsing in het bijbelse verhaal van de komst van God in het Woord: Jezus van Nazareth.

De vragen die hier in het verband van het thema van dit onderzoek bij mij opkomen betreffen het volgende:

Als God, zoals in de persoon van Jezus Christus wordt geopenbaard, in menselijke taal tot mensen komt, zou er dan van daaruit ook niet reden toe kunnen zijn om het “komen Gods” breder te zien en ook te herkennen in het aansprekende karakter van veel mensenwoorden naar ons toe?

59. In de woorden van de eerder geciteerde Jean Borel: “Je ne peux pas aller plus loin dans l’universalité de la kénose que lorsque je lis ce passage de vous. Or nous, chrétiens, avons objectivé tout cela dans la personne du Christ jusqu’à l’occulter complètement dans sa fonction universalisante, dans son projet d’effectuation en chaque croyant”. Levinas, *Transcendance*, 56.

Als taal over God wezenlijk ‘aansprekende taal’ is, kan dan het heil dat daarin meekomt zich verborgen houden in de “indicativus van de openbaring”, als de mededeling van een stand van zaken? Zijn er ook in Jüngels eigen theologie geen aanzetten die de klassieke these van de voorrang van de indicativus ten opzichte van de toegesproken imperativus in twijfel kunnen trekken?

2. Tot de waardevolle inzichten van Jüngel hoort ook de gedachte van het in mijn leven ingrijpende, ‘storende’ karakter van Gods komen. Jüngel waakt ervoor God en mens in elkaar over te laten gaan: juist in Gods komen onderscheidt God zich van de mens in een “steeds grotere gelijkheid temidden van een nog zo grote ongelijkheid”. Deze *elementaire onderbreking* van het bestaan door de God die in Christus komt is bij uitstek positief te duiden, omdat zij in de dood en opstanding van Jezus voor de daarin betrokken mens tot een “vernieuwing van kracht” en tot een “zijnsvermeerdering” voert.

De vragen die hierbij te stellen zijn:

Wordt hier toch niet teveel buiten de concrete mens om gedacht, waardoor het doorbrekende “komen” van God het karakter van een gebeuren in het dagelijkse leven verliest en tot een formeel begrip dreigt te worden? Of, anders geformuleerd, is hier ondanks de nadruk op het crisis-karakter van de onderbreking, nog wel plaats voor het daarmee corresponderende, *oproepende* karakter ervan, dat om een *antwoord* vraagt – zo duidelijk aanwezig bij de profeten en in de Evangelien?

Zijn alle pogingen ‘God’ en ‘de mens’ “definitief te onderscheiden” in werkelijkheid geen lucht oefeningen, daar immers het concrete leven, ook in theologisch, drie partners aangeeft: God, de andere mens en ik?

3. Van belang is bij Jüngel dat hij God denkt als vrijwillig verbonden met het kwetsbare leven, tot in het niet-zijn van de dood toe. Het is God als liefde, die “temidden van nog zo grote zelfbetrokkenheid in nog grotere zelfloosheid” de diepste afgrond niet schuwt. In Christus ondergaat God zelf de dood. Zo is het Christusgebeuren niet alleen criterium maar ook de enige, unieke invulling van de nederige gang van God naar de wereld.

Hierbij de volgende overweging:

Enigszins vergelijkbaar met het vorige thema lijkt het erop dat het thema van de *condescendentie* van God bij Jüngel geen duidelijk profiel krijgt. Zou het godsbeeld niet veel rijker worden als het na-denken van het christelijk geloof, vanuit de herkenning van Gods handelen in de mens Jezus van Nazareth, ook meer oog en oor zou krijgen voor de verhalen van het reddend neerdalen van God in de aan Jezus voorafgaande traditie van de heilige geschriften en van daaruit tevens voor het deemoedig verschijnen van God in de vragende medemens?

HOOFDSTUK VI. God, de ander en ik

Naar in het bijzonder twee gebieden van de theologische reflectie wil ik thans vanuit de tot nu toe ontwikkelde gedachtegang, trachten enkele lijnen door te trekken. Het eerste deel, met als opschrift *God en de ander*, betreft met name de thematiek van de ‘*godsrelatie*’, het gebied dat in het verleden wel als ‘de godsleer’ werd aangeduid.¹ In het tweede gedeelte, *De anderen en ik*, staat de vraag centraal naar de mensen-gemeenschap, waarbinnen de kerkelijke gemeente, als de *ekklesia tou theou*, een eigen plaats inneemt.

I. GOD EN DE ANDER

Ten aanzien van het spreken over God is er aanleiding toe aan te sluiten bij het denken van Jüngel die als kenmerkend voor het bijbelse spreken over God de beweging van het *komen van God* naar de wereld ziet: Gods zijn is in het komen. Een komen dat niet willekeurig of ongrijpbaar is, maar ‘plaats’ vindt in het ‘woord’. In het verband van Jüngels visie is reeds duidelijk geworden dat met een dergelijk ‘dynamisch’ spreken over God veel tegenstellingen verbonden met het ‘godsbeeld’ uit de moderne tijd hier geen geldigheid meer hebben. Vragen die als aporieën het denken veelal begeleidden: moeten we God denken als ‘immanent’ (deel uitmakend van onze leefwerkelijkheid) òf als ‘transcendent’ (daar boven uitgaand) en de vele daarmee verbonden vragen naar de betrokkenheid van God in het wel en wee van de wereld kunnen vanuit de gedachte van het *onderweg-zijn* van God naar mens en wereld op een nieuwe wijze gesteld worden.

Ik wil er hier echter voor pleiten, nog duidelijker dan bij Jüngel het geval is, het *aansprekende* of toesprekende karakter van Gods komen in het woord te benadrukken. Indien we immers in overeenstemming met Jüngel juist het aansprekende karakter als kenmerkend voor God- en mensentaal hebben leren zien dan is er reden voor om dit ook tot uitdrukking te laten komen in het spreken ten aanzien van de relatie van God, mens en wereld. Meer nog dan ‘komen’ lijkt de uitdrukking ‘*roepen*’ hier aangewezen omdat hierin zowel het initiatief van de beweging van de een naar de ander alsook het aansprekend karakter begrepen is.

Het lijkt erop alsof bij Jüngel het ‘komen’ van God en het ‘spreken’ als twee onderscheiden wijzen van zijn worden gezien, die soms parallel lopen en soms in elkaar overgaan. Hierbij lijkt het ‘komen’ van God allereerst te staan voor de ontologische categorie van het ‘zijn’ Gods, waarin God als in een innertrinitarisch proces van zichzelf uitgaat en tot zichzelf komt², terwijl het komen tot mens en

1. Bij het ‘spreken over God’ kies ik voor de eenvoudige term van de ‘godsrelatie’, ervan uitgaande dat spreken over God in de joods-christelijke traditie steeds relationeel bepaald is.
2. “Der Satz *Gottes Sein ist im Kommen* besagt zunächst, dass Gottes Sein das Ereignis seines Zu-sichselbst-Kommens ist”. Deze aan Hegel herinnerende formulering krijgt bij Jüngel een trinitarische uitdrukking in: “Gott kommt immer *als Gott von Gott zu Gott*. Jüngel, *Geheimnis*, 521.

wereld als een ‘komen in het woord’ wordt gezien, dat echter vooral dient om vanuit de zegbaarheid tot de denkbaarheid te komen en tegelijk inhoudelijk toch helemaal gevuld is door de komst van het mensgeworden Woord in Jezus Christus, in wie “Gott zur Sprache kommt”.

Wanneer ik hier kies voor de uitdrukking *roepen*, dan doe ik dat vanuit de overtuiging, dat heel veel van hetgeen we van God ervaren in verhalen van menselijk samenleven, in deze zegwijze uitgedrukt kan worden. In deze zin zouden we van een ‘basis-metafoer’ kunnen spreken. De oorsprong daarvan ligt in het getuigenis van de heilige Schriften, waarin vanaf ‘het verhaal van het begin’ de relatie van God tot de wereld in al haar vormen als een ‘roep tot leven’ wordt geduid. Het betreft hier een roep die veelkleurig door het mensenleven heenspeelt, waarvan mensen voor elkaar in meer of minder duidelijke vorm ‘stem’ zijn en daarmee ‘oproep van God’. Kenmerkend voor de roep is het persoonlijk aangesproken worden door de ander, dat vanuit deze vocatief in de verschillende oproepende vormen, die gaan van bemoediging tot gebod, kan uitwaaiëren. Criterium is hier het verhaal van de *deemoed Gods* die het meest duidelijk aan het licht komt in de weg van kruis en opstanding van Jezus Christus, de mens in wie Gods roep tot leven geheel stem wordt.

Om de hierbovenstaande these te expliciteren wil ik op de volgende drie punten uitvoeriger ingaan:

1. De ander
2. De relatie tussen de descriptieve en prescriptieve taal
3. God heeft het eerste woord

1. De ander

Wanneer het appèl-karakter van de aanwezigheid van de ander in mijn bestaan als ‘roep tot leven’ kan worden benoemd, dan is daarmee tevens verondersteld dat deze oproep voor mijn bestaan *constitutief* is: zonder deze roep van de ander zou ik geen leven hebben.

We hebben in het eerste hoofdstuk gezien hoe in de Schriften met name de scheppingsverhalen in deze richting wijzen en in het vervolg hoe in het bijzonder in de dialogische filosofie met de ‘ontdekking van het Du’ de creatieve rol van de ander voor mijn bestaan opnieuw zichtbaar geworden is. Tegenover de eenzijdige conceptie van de relatie met de ander, gedacht vanuit het subject, stelt het dialogische denken (i.c. Buber) de *wederkerigheid* van de relatie waarin beide gespreksnoten zich door elkaar laten aanspreken en zo ‘worden aan de ander’.

Hiermee krijgt de klassieke onderscheiding van de mens als een levend wezen dat ‘taal’ of ‘het woord’ heeft (*zoion logon echon*) weer een nieuwe invulling.³

3. In het bewustzijnsdenken werd ‘logos’ voornamelijk met het discursieve denken verbonden. In het huidige denken worden veelal beide opties aangegeven. Zo bv. van Peursen: “de mens een met spraak/rede begiftigd wezen”, waarbij hier de nadruk op het eerste valt: “De mens is een vertellend wezen (...) een ‘storytelling animal’”. C.A. van Peursen, *Verhaal en werkelijkheid, Een deiktische ontologie*, Kampen 1992, 82.

Immers de enige weg om de ander op voet van gelijkheid te benaderen is niet in het zien van of het denken over, maar in het *spreken tot*, in het wederzijdse aanspreken: in de *dialogoog*. De mens is op deze wijze te karakteriseren zowel als de ‘aangesprokene’ als de ‘antwoordende’. De mens bestaat niet meer als ‘ik’ op zichzelf maar alleen in het samengaan en de alternantie van ‘ik en jij’.

We hebben tevens gezien dat *Levinas* hier een stap verder gaat. Ook voor hem is de spreektaal (ook in haar onuitspreekbare vorm) het middel van de relatie tussen mensen. Ook hij deelt de kritiek van Buber op het idealistische uitgangspunt van het ‘ik-bewustzijn’. Echter voor hem ligt de oplossing niet in een evenwichtige en gelijkaardige betrekking van mijzelf en de ander. Mijn grondsituatie ten opzichte van de ander is er één van ‘geroepen-zijn’, van ‘moeten antwoorden’. We hebben dit boven weergegeven met de uitdrukking: de ander is de (m)eerdere.

Het lijkt er daarmee op alsof de eenzijdigheid van het ‘bewustzijnsdenken’ waarin voor de andere mens geen zelfstandige plaats was, anders dan als een ‘ander-ik’, thans bij *Levinas* plaatsmaakt voor een andere eenzijdigheid, waarbij het subject voor het wezenlijke van zijn bestaan afhankelijk is van het appèl van de ander. Het blijkt echter tevens, zoals we hebben genoteerd, dat juist deze eenzijdigheid, deze crux van de ‘asymmetrie’, een onmisbaar element is in het denken van *Levinas* en – voegen we er aan toe – tegelijk de profetische kracht van zijn denken vormt.⁴ Het is duidelijk dat in deze ‘ongelijkheid’ bijbelse inspiratie een *filosofische* uitdrukking zoekt, zoals ze in de veelvuldig door *Levinas* geciteerde uitspraak van *Dostojewski*⁵ een *literaire* vorm gevonden heeft.

de ander en de Ander

Het kan bevreemding wekken dat in het werk van *Levinas* het onderscheid tussen de ander en de *Ander* zo diffuus lijkt, waardoor de vraag opkomt: wie wordt hier nu bedoeld: de andere mens of God. Het eerste eenduidige antwoord zou dan moeten zijn: *in ieder geval niet ik zelf*.

Dit antwoord is van belang omdat in het profetische denken van *Levinas* God en de andere mens beide de ‘absoluut andere’ zijn, beide als aan mijn leven ‘transcenden-

4. De crucialiteit van deze gedachte geeft *Levinas* opnieuw aan in één van zijn laatste vraaggesprekken: met de filosoof Helmut Kohlenberger uit Salzburg, gepubliceerd in de *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, in vertaling overgenomen in *Trouw*, ed. 29.4.1995. Een belangrijk deel van dit gesprek is gewijd aan het voor *Levinas* essentiële verschil met *Buber* op dit punt. De eerste zin van het vraaggesprek luidt: “Nee, nee, we waren het niet met elkaar eens. Ik heb Martin Buber met respect verweten dat de door hem geschetste ik-Gij-relatie etherisch is – een zuiver geestelijke verstandhouding tussen twee mensen die elkaar in de ogen zien”. Volgens *Levinas* is bij *Buber* sprake van “een zekere verheerlijking van de communicatie, van de wederkerigheid. In mijn ogen is het tussenmenselijke nooit wederkerig”. *Levinas* zoekt een verklaring en in zekere zin een verontschuldiging in het feit dat “*Bubers* boek *Ich und Du* in het jaar 1923 werd gepubliceerd – voor (de opkomst van) Hitler”. *Bubers* opvatting “is verbonden met het liberale gedachtegoed (...), stamt uit de democratische wereld waarin ‘gelijkheid’ heerst”. Vervolgens komt in nuce *Levinas*’ eigen gedachtegang aan de orde, waarin hij ondermeer zijn begrip van ‘subjectiviteit’ opnieuw formuleert: “Het (subject) kan pas ik worden omdat niemand mijn plaats kan innemen als degene die een verplichting heeft jegens de ander. Het ik is: *het niet-vervangen-kunnen-worden*” (it. A.R.).

5. Voor het bekende citaat uit *De Broeders Karamazov*: “Ieder van ons is voor allen en alles verantwoordelijk ten overstaan van allen – en ik meer dan de anderen”, zie met name hoofdstuk II.

dent' worden gezien, beide niet inpasbaar in mijn bestaan, beide niet kenbaar en objectiveerbaar. Positief geformuleerd: God en de ander hebben veel gemeen.⁶

Er is geen sprake van dat God en de ander *ineengedacht* worden, maar de ander bevindt zich in het 'spoor' van de Ander. Beide zijn voor mij op verschillende wijze de ander. De één, de andere mens, spreekt mij in zijn tegenovermij-zijn rechtstreeks aan en daagt mij uit tot een antwoord. Dat gebeurt 'in opdracht' van de Ander, die reeds voorbijgegaan is en zijn gelaat niet toont. Echter ten opzichte van mij blijft die sterke verbinding tussen de ander en de 'Oneindige'.

Hier ligt de oorsprong van de, ook in het theologische denken, moeilijk opneembare asymmetrie-gedachte. Dat de relatie tussen God, mens en wereld een 'asymmetrische' relatie genoemd kan worden, in die zin dat God als de schepper of oorsprong of in onze formulering de 'Komende', ook de (*m*)*eerdere* is, is de geloofservaring niet vreemd. Van hieruit kan dan ook geformuleerd worden dat de betrekking van mij tot de Oneindige een on-gelijkwaardige is. Het is echter een moeilijk voorstelbare gedachte dat deze sterke verbinding van de andere mens met God – of van God met de andere mens – zozeer bepalend is dat ze wel moet leiden tot de voorstelling dat de *andere mens* rechten op mij heeft, dat ik ook in het gelaat van de ander mijn meerdere erken.⁷

Het is in dit verband goed eraan te herinneren dat – in een zekere parallel met de eerder genoemde eenzijdigheid – deze 'on-evenwichtigheid' in feite de tegenhanger vormt van een andere 'asymmetrie', theologisch verwoord in de prioriteit van de relatie tussen 'God en de enkele mens', 'God en ik', of 'God en de ziel'. De relatie tot de andere mens en de wereld werd van deze 'eerste relatie' afgeleid, een relatie die in het seculiere denken bij het wegvallen van de notie 'God' alleen nog het 'ik' overhield. Het dialogische denken heeft een belangrijke correctie aangebracht met de poging dit 'solipsisme' te doorbreken door de andere mens als 'gelijkwaardig tegenover' ten opzichte van mij neer te zetten en het 'Ich-Du' tot uitgangspunt van zijn denken te maken. Hoe belangrijk ook en hoezeer juist – gezien vanuit 'de synoptische blik van de buitenstaander' – we hebben in het voorgaande, met name in hoofdstuk IV, getracht aan te geven hoezeer om *werkelijk iets in beweging te brengen* de volgende stap, het denken vanuit de *prioriteit* van de ander, noodzakelijk is.

Het is dan ook in het filosofische denken van Levinas een bijna logische consequentie dat *hier*, namelijk op deze plaats van mijn antwoord op het appèl van de ander, 'God' het denken binnenkomt.⁸ Het gaat er niet om dat God daar *is*, maar het

6. Zo kan Levinas zeggen dat *de ander* "par sa signification, antérieure à mon initiative, *ressemble à Dieu*" (it. A.R.). Levinas *TI*, 326.

7. Een bijzondere formulering van deze voorkeursplaats van de ander geeft Levinas in zijn artikel 'La philosophie et l'idée de l'Infini' (1957) en luidt in vertaling: "*De Ander moet dichter bij God staan dan ik*". En hij voegt daaraan toe: "Dit is geen uitvinding van een filosoof, maar het eerste gegeven van het zedelijk bewustzijn, dat men zou kunnen definiëren als besef van het voorrecht van de Ander(e Mens) ten opzicht van mij". Levinas, *Gelaat*, 146.

8. Opvallend is de nadruk die Levinas legt op het feit dat God hier *subject* is, daarmee aangevend dat God het denken binnenkomt en dat niet ik het ben die hier op "de idee van God kom". Vgl. Levinas, *Transcendance et Intelligibilité*, 60.

denken over God moet dààr inzetten, dan alleen is het zuiver. Dat betekent dus dat God het denken niet binnenkomt vanuit ‘de natuur’, vanuit ‘de schepping’ of vanuit ‘het diepste van mijn bestaan’, maar dat hij mij het eerst raakt in de vragende blik van de ander tegenover mij.⁹ Alleen hier zijn de oude woorden uit de traditie op hun plaats: hier word ik aangesproken, uitgekozen, uniek gemaakt, hier gebeurt openbaring en worden mensen heiligen.

Van belang is het te benadrukken dat het hier niet gaat om ‘de ander’ in het algemeen, een begrip waar veel populariserende parafrase van Levinas veelal bij blijft staan.¹⁰ Het gaat om de ander die in de concrete ontmoeting zich aan mij openbaart als de vragende, de lijdende mens, die mij daarmee betreft in het leed en de dramatiek van het bestaan. Het is deze diepte-dimensie van de andere mens waaruit het appèl opkomt, waarmee God zich verbindt, vanuit de nederigheid die immers de ‘zijnswijze van God’¹¹ is.

Het moge intussen wel duidelijk zijn, dat deze gedachtegang weinig overeenkomst vertoont met een conceptie van religie als ‘medemenselijkheid’, zoals deze veelal in verbinding met een vorm van ‘politieke theologie’, in de zestiger jaren gepopulariseerd naar voren kwam. Daarbij werd, in reactie op de voorstelling van een niet op het leven betrokken ‘verticale’ geloofshouding, de nadruk gelegd op de ‘horizontale’ relatie tot de medemens. Dit leidde in de theologie tot een ‘antropologische invulling van het godsbegrip’¹², waarbij de aandacht voor de medemens in de plaats kwam van de vraag naar God.¹³

Daarentegen gaat het er mij om de bijbels geïnspireerde gedachte van de sterke verbinding tussen God en de andere mens naar voren te halen om zo een beter zicht te krijgen op de theologische plaats van het ‘ik’ in het drievoudig samenspel van God, de ander en ik.

9. Natuurlijk is ook de ander: natuur, schepping, evenals ikzelf. Het gaat er echter om dat binnen de natuur, de schepping en het zelfbewustzijn *de andere mens* een unieke, openbarende plaats inneemt.

10. Ook Van de Beek ontkomt niet helemaal aan een dergelijke popularisering als hij naar aanleiding van Levinas opmerkt: “Als we niet verder komen dan de meta-ethische, momentele roep van de ander, wordt ons leven een chaos van verbrokkeling (...). Het enige wat overblijft is dan volstrekt willekeurig de éne roep horen en de andere verachten, zich met gesloten ogen helemaal werpen in het éne probleem en alle andere mensen vergeten”. A. van de Beek, *De adem van God, de Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk 1987, 128.

11. Levinas, *Entre nous*, 71.

12. Vgl. een voorbeeld daarvan bij Herbert Braun: “Die rechte Mitmenschlichkeit ist der vielfach variierte Inhalt neutestamentlicher Weisungen. (...) In Gott bleiben hiesse dann also, im konkreten Akt der Zuwendung zum Anderen bleiben. (...) Der Mensch als Mensch in seiner Mit-menschlichkeit impliziert Gott”. H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1971³, 337,341, geciteerd bij P. Probst, *Mitmensch*, *HWP* Bd 5, 1418.

13. In het reeds geciteerde opstel van Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, gaat het duidelijk niet om de vervanging van de godsrelatie door de menselijke relatie, maar veelmeer om het aantonen van de *bijbelse eenheid* tussen deze beide relaties, gegeven in het ene liefdegebod, waaraan “zwei Namen gegeben werden müssen, um sein unaufhebbares, eines Geheimnis zu beschwören”. In zijn uitleg van 1 Joh. 4,12: “Niemand heeft ooit God aanschouwd, indien wij elkaar liefhebben *blijft God in ons* (...) (it. A.R.), kan God niet “in gnostisch-mystischer Innerlichkeit” door ons bereikt worden: *alleen de God van de wederzijdse liefde, de “Gott in uns”, is de God die wij werkelijk kunnen liefhebben* (it. A.R.). Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, VI, 278, 281 (zie ook aant. 57).

In de voorgaande beschouwingen heb ik in grote lijnen enkele hoofdmomenten in het denken van Levinas gevolgd. Dit betekent niet dat bij zijn inzichten niet ook hier en daar vragen gesteld kunnen worden. Enkele daarvan zijn in de eerdere uiteenzetting van zijn denken reeds aan de orde gekomen. Het gaat mij echter hier niet zozeer om een onderscheidend beeld van Levinas' denken als zodanig, alswel om in het voetspoor van anderen een indruk te geven van de mogelijke bijdrage van zijn denkwijze aan de hedendaagse christelijke theologie, met name ten aanzien van de relatie God, de ander en ik.

Bovendien zijn naar mijn inzicht de meest opvallende thema's van kritiek op Levinas: de doorgevoerde 'asymmetrie' in de relatie tot de ander, zijn gebrek aan concept ten aanzien van het 'kwaad' en de onduidelijke positie van de 'derde' naast de 'ander', ofwel ten aanzien van het eerstgenoemde punt, zoals reeds eerder uiteengezet, als het meest vruchtbare inzicht van zijn gedachtegang, ofwel ten aanzien van de beide laatsten als onjuiste interpretatie te beschouwen.¹⁴

Anders ligt het met Levinas' grote terughoudendheid ten aanzien van het *spreken over God*: als de niet-tegenwoordige, als 'Hij' (Illéité), die zich onttrekt aan onze benadering, die nooit rechtstreeks aangesproken kan worden.

Hier gaat het bijbelse spreken verder, waar de geloofstaal zich vrijmoedig tot God richt in de aanroep, het gebed, de smeking, de gelofte, de lofzegging. God is hier niet alleen 'Ik', degene die spreekt, maar ook de aangesprokene: 'Gij', zowel degene die roept als degene die antwoordt. Dit zou betekenen dat er, naast de indirecte relatie met de Oneindige in het gezicht van de naaste, ook een directe relatie van mij met God, van God naar mij mogelijk is. Een relatie die in de Schriften heel persoonlijke vormen aanneemt met name in de oudste verhalen, waarin met God gewandeld wordt en gesproken wordt van aangezicht tot aangezicht, als met een vriend.

In de filosofie van Levinas is geen ruimte voor de directe relatie met God. Is God reeds niet in het denken fixeerbaar, 'niet het *dat* van een ding waarover we kunnen beschikken', niet een tegenover, niet een derde persoon, maar nog weer anders: aangeduid als Infini en Illeité – hoeveel minder kan er gesproken worden over mijn *relatie* tot God, anders dan in het door God uitgezette spoor van de concrete andere mens tegenover mij.

Toch kent Levinas ook het *gebed*. Een enkele maal, daartoe uitgedaagd, spreekt hij daarover, maar dat betreft dan het kader van een religieuze bijeenkomst. In

14. Ik volsta hier met slechts een enkele verwijzing. Ten aanzien van de vraag naar het *kwaad* is instructief het op dit punt thematische onderzoek van Kroesen, die in het denken van Levinas "het kwade" situeert in de telkens weerkerende dreiging van het 'il y a'. J.O. Kroesen, *Kwaad en zin, Over de betekenis van de filosofie van Emmanuel Lévinas voor de theologische vraag van het kwade*, Kampen 1991. Vgl. ook het heldere artikel over deze vraag van Renée van Riessen, Buiten de orde, Levinas' denken over de transcendentie van het kwaad, de Ander en God, in: *Als ik Job niet had, Tien denkers over God en het lijden*, Zoetermeer 1997, 139-156. Ten aanzien van de plaats van de *derde* moge in het voorgaande duidelijk geworden zijn dat in het denken van Levinas "de derde" niet een stoorzender of een verlegenheidsoplossing is, maar de vertegenwoordiger van de gemeenschap die op rechtvaardigheid uit is. Een rechtvaardigheid die echter alleen kan bestaan als ze gevoeld wordt door de asymmetrische relatie tussen de 'eerste en de tweede'.

‘Education et prière’ noemt hij spreken over het gebed in zekere zin een onmogelijke opgave: “un discours partant d’ici-bas vers ‘l’au-delà du langage” en hij vraagt zich bovendien af hoe het mogelijk is op discrete wijze over het gebed te spreken, dat toch “de meest intieme intimiteit van ieder mens” betreft? Levinas beperkt zich vervolgens in dit korte opstel¹⁵ tot twee overwegingen: in de eerste plaats dat het gebed in het jodendom een eerste plaats inneemt, maar dan vooral als het *collectieve gebed*. In het liturgische gebed verbindt de enkeling zich met de gemeenschap van Israël van alle tijden en plaatsen en via deze eenheid met de hoogste Eenheid. Aan dit collectieve gebed ontleent de stoutmoedige poging tot gebed van de enkeling zijn betekenis. De voorstelling van een God die zich leent tot een ‘tête-à-tête’, buiten het geheel van Israël en zijn plaats in de geschiedenis van de mensheid om, noemt Levinas “een gevaarlijke abstractie”. Het gebed van de synagoge vormt “la substance de la vie juive” en het ondersteunt daarin zelfs het niet-religieuze jodendom.¹⁶

Zo past voor Levinas het denken over het gebed en dat geldt ook de vergeving en de troost¹⁷ niet in het gebied van de filosofie maar in dat van de *religie*, waarmee hij in feite het religieuze leven bedoelt. Dit betekent niet een afschuiven naar een minder gebied van kennis, het is veelmeer het gebied, dat de ethiek en de theologie fundeert: “Naast de theologie en naast de filosofie is er een religieus leven dat van *veel meer dingen weet heeft*” (it. A.R.).¹⁸

Jesus – de ander

Ook in de *christelijke geloofsbeleving* staat de persoonlijke relatie tot God centraal en de christelijke theologie heeft steeds een vrijmoedige toegang gehad tot het denken over de ‘godsrelatie’. Echter ook daarin wordt de relatie getekend als een relatie die niet op zichzelf bestaat, die niet los kan staan van de betrekking tot de medemens. Mijn relatie met God komt niet uit de hemel vallen. Ze is steeds een ‘bemiddelde’ relatie, een relatie ondenkbaar zonder de kerk, de geschriften, de traditie, het is een persoonlijke relatie met God, waar ik zelf niet op gekomen ben, openbaring op een weg die door anderen geëffend is. Dit betekent dat ik voor ‘openbaring’ van God aangewezen ben op anderen, dat er in de wereld om mij heen

15. Blijkbaar oorspronkelijk een toespraak gehouden op één van de jaarlijkse bijeenkomsten van de ‘Assises du Judaïsme français’, onder de titel ‘Education et Prière’ opgenomen in *Difficile Liberté*, 374-379.

16. In de daaropvolgende overweging “herzegt” hij het voorgaande door vanuit “pedagogische oogpunt” het gebed op de tweede plaats te zetten: in een wereld die in zekere zin zijn profane karakter verloren heeft, waarin ook de wetenschap en politieke en sociale activiteiten als “heilswegen” voor de mensheid worden beschouwd, waarin voor velen de ochtendkrant het morgengebed vormt, zal het jodendom weer uit haar wijsheidsbronnen moeten putten en het ingeslapen verstand opwekken. Daarom zal het “lerende jodendom van de Talmoed aan het biddende jodendom van de Psalmen vooraf moeten gaan”. Immers ook wij als “mensen die met de synagoge vertrouwd zijn” beleven de echte uitdaging en de “zekerheid van de verkiezing” eerder in onze verantwoordelijkheid temidden van hen die strijden voor een rechtvaardige zaak dan in de plechtigheid van de vieringen. Levinas, *Ibidem*, 378.

17. Levinas, *Entre nous*, 127: “(...) tout le coté consolateur de cette éthique je laisse à la religion”. Vgl. Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 92.

18. Levinas in: Goud, *Raadsel*, 147.

zich op veel plaatsen en veel wijzen getuigenis van God verborgen houdt, dat voor mij in bepaalde situaties ‘stem’ wordt. In de directe toe-zegging herken ik ‘woord van God’.

Voor christenen is deze stem en dit woord heel duidelijk hoorbaar geworden in de andere mens, die de naam *Jezus Christus* draagt. Als één die zich schaart in de rij der profeten worden in hem de kentekenen van de God van Israël zo zichtbaar dat ze gepersonifieerd verschijnen: De volgelingen zien hem als iemand in wie woord van God niet maar gesproken en betekend, maar *geleefd* wordt. Steeds duidelijker heeft de gemeenschap, die zich in zijn naam vormt, getuigd dat in zijn verschijning de God van Israël nadert: barmhartig en genadig, rijk aan goedheid (Ex. 34,6), de God die recht doet aan de arme, de weduwe en de wees, die in hun benauwdheid ook zelf benauwd is (Jes. 63,9).

Pas na zijn dood is haar het inzicht opgegaan hoezeer juist zijn ‘*neerdaling*’, zijn gaan van de weg van de lijdende knecht, de op zich genomen vrijwillige verdringing uit het bestaan hem *God-gelijk* maakte. En ook hoe in zijn leven en geweldadige dood de afstand tussen Gods roep en het antwoord van mensen, als de afstand tussen leven en dood, zichtbaar werd en tegelijk overbrugd. Op deze mens heeft God zijn zegel gedrukt (Joh. 6,27). Voor de gemeente is er in de dood en opstanding van Jezus iets totaal nieuws gebeurd, vergelijkbaar met een nieuwe schepping.

Jezus, de levende, de mens die totaal leeft van God, is voor ons de mens, *de ander*, in wie God mij aanspreekt, die zich beweegt in het spoor van God, en daarom – net als God – niet meer los te denken is van de ‘verworpenen der aarde’. Tegelijk is hij als de roepende ook *de gebieder*, die demonen bestraft, de ziekte en dood van de ander doet wijken, op wiens bevel wind en water gaan liggen. Zijn roep is enerzijds vragend, neerdalend tot in het diepste lijden en daarin tegelijk evenzeer oproepend en gebiedend. Zo herkenden velen in hem de trekken van de lijdende knecht en tegelijk van de Meester, de Kurios. Juist in deze verbinding incarneert hij de roep, het woord van God.

Hiermee komt de roep van Jezus dicht in de buurt van de roep van de ander, de naaste. Zoals ook in de veel geciteerde gelijkenis van Jezus in Matteüs 25 duidelijk wordt. Daarin spreken immers de naakte en de hongerige, de gevangene dezelfde roep uit als de Zoon des mensen, zodat Jezus zichzelf *in hen* herkent. Het kan er in dit schriftgedeelte niet om gaan dat aan de unieke plaats van Jezus tekort wordt gedaan, maar blijkbaar wel om de vanzelfsprekende verbinding aan te geven *tussen Jezus en de ander, die mij aanspreekt*, hetgeen dan ook betekent dat God veel meer aanwezig is in de wereld dan ik vanuit mijzelf waarneem. Ik kan de gedachte, dat God met mij als gelovige meekomt rustig laten vallen: de relatie met God is altijd een *ontmoeting*.¹⁹

Dit zou overigens ook betekenen dat het niet zozeer de plicht van een christen zou zijn om, naar een veel gehoorde uitdrukking, God of Christus te vertegenwoordigen in de wereld (‘Christus-zijn voor de ander’) alswel om *de ander* ten opzichte

19. Dezelfde verbinding tussen de ander, Jezus en God in relatie tot mij is ook te vinden in de oproep van Jezus in Luc. 9,48 en par.: “Wie een *kind* ontvangt, ontvangt *mij* en wie mij ontvangt, ontvangt hem die mij gezonden heeft”. Vgl. Joh. 13,20.

van mij *als Christus* te zien. Het is blijkbaar pas deze herkenning die beslissend is en iets nieuws kan bewerken.²⁰

In deze gedachtegang blijft het optreden van Christus richting-bepalend als ‘de heldere morgenster’. In deze mens is het vragende en bevelende karakter van de ‘anredende Gott’, van de vocatief op de wijze van de imperatief, op unieke wijze hoorbaar.

2. De verhouding van imperatief tot indicatief

Zoals reeds eerder ter sprake kwam heeft Jüngel zijn kritiek op Levinas zo geformuleerd dat bij Levinas ten onrechte de imperatief aan de indicatief voorafgaat (zie hoofdstuk V).²¹ In zijn argumentatie sluit Jüngel hier bewust aan bij een lange theologische traditie die met name sinds de lutherse reformatie vanuit soteriologisch gezichtspunt het belang van een rechte onderscheiding tussen wet en evangelie heeft bepleit, in die zin dat het evangelie de mens vrijmaakt van de wet.²²

We laten de ingewikkelde problematiek van deze onderscheiding in de geschiedenis van de theologie hier nu verder rusten en beperken ons tot de bovengenoemde relatie van de imperatief tot de indicatief. Dat hier echter bij Jüngel verbanden liggen werd ook reeds duidelijk bij de weergave van de controverse op dit punt met Levinas in het vorige hoofdstuk.²³

In aansluiting hierop is het voor een nadere uitwerking van deze problematiek van belang, met Jüngel, uit te gaan van het *toesprekend* karakter van het spreken Gods, dat daarmee ook bepalend is voor het theologisch denken: “Rede von Gott ist ansprechende Rede, oder sie redet nicht eigentlich von Gott”.²⁴ Hier moet opge-

20. Carter Heyward legt in haar boek ‘The redemption of God’ er terecht nadruk op dat Godzelf is “affected by humanity and creation (...). With us, by us (...) God speaks, God acts, God suffers (...)”. Maar ze glijdt mijns inziens toch uit als ze in dit verband opmerkt: “The human act of love, befriending, making justice is our act of making Gott incarnate in the world” (it. A.R.). Isabel Carter Heyward, *The redemption of God, A Theology of Mutual Relation*, New York/London 1982, 9. In deze veelal wat overspannen representatie-gedachte moeten “wij” God zichtbaar en werkbaar maken “in de wereld”. In Mat. 25 en in het denken van Levinas gaat het om een ontspannender wijze van Gods komen: in “de ander”.

21. Voor een vergelijkbare kritiek op Levinas zie ook: Christian Link, *Die Spur des Namens, Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung, Theologische Studien*, Neukirchen 1997, 63-66.

22. In zijn hoofdwerk spreekt Jüngel over de kruisweg van Jezus als het noodzakelijke conflict tussen Jezus die op *vanzelfsprekende* wijze de wet vervult en de anderen die slechts op de *weg van geboden* met de wet omgaan. Doordat Jezus de wet vervult door de aan de wet voorafgaande liefde brengt hij onvermijdelijk “de wet met de wet in conflict”: “Dagegen musste die Welt das Gesetz aufbieten”: Immers een wereld onder de dwang van de wet kan deze vrijheid en dit vraagteken achter het recht van de wereld om haar eigen gerechtigheid te bewerken slechts bestrijden. Zijn gewelddadige dood aan het kruis is dan ook de consequentie van zijn leven: “ein Leben zuvorkommender Liebe, das das Gesetz mit dem Gesetz in Konflikt gebracht und diesen Konflikt an sich selber ausgetragen hat”. Jüngel, *Geheimnis*, 493-494.

23. Hans-Martin Barth ziet als eigentijdse “Analogien” van de relatie ‘Wet en Evangelie’, die voor onze tijd een nieuwe bewerking vragen: de onderscheiding “Imperativ-Indikativ” evenals de verhouding “Forderung – Gabe” en “Sein – Sollen”. Hans- Martin Barth, *TRE*, Bd XIII, Gesetz und Evangelium I: Systematisch-theologisch, 138.

24. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 9-10.

merkt worden dat het adjectief ‘ansprekend’ hier veelzeggender is dan het, in het nederlands wat dubbelzinnige, ‘aansprekend’. Het aansprekende karakter betreft hier niet zozeer de ‘aansprekende’ inhoud van het gezegde als wel de beweging van de taal: het feit dat de spreker *zich tot iemand richt*. We zouden ook kunnen zeggen: taal over God is gerichte taal, direct tot iemand gesproken taal.

Als Gods komen in het woord naar de wereld en de mens altijd in deze zin ‘aansprekende’ taal is, dan is ze dat niet in het algemeen, als woorden Gods die daar liggen, beschikbaar zijn en vastgesteld worden, maar dan is dat *opstaande* en bewegende taal op weg naar de hoorder. Het gerichte karakter van het spreken vraagt om aandacht en veronderstelt daarmee de *vocatief*, het appèl in de naam. Het is spreken dat oproept en een antwoord verwacht. Zodra dit spreken inhoudelijk wordt en zich in woorden uit, zal het – in ongeduld of in verlangen – taalkundig de imperatief gebruiken. Reeds eerder kwam ter sprake hoe opvallend vaak dit dan ook in het bijbelse spreken het geval is.

Het gebruik van de *indicatief* daarentegen hebben we, het onderscheidingsvermogen daartoe aangescherpt door de grammaticale methode van Rosenstock, leren zien als *vaststellende* taal, die niet het *Du*, maar *Sie*, *Er* of *Es* van de derde persoon tot bondgenoot heeft. De indicatief “beschreibt und erzählt das Ruhende, das Gewesene, das Fertige und Vorhandene”. De indicatief is hiermee bij uitstek de taal van het zijn en het zo-zijn der dingen “in allen seinen Spielarten in dem sich über die Welt ‘etwas’ aussagen lässt”.²⁵

Ook van Peursen maakt een dergelijk onderscheid als hij spreekt van beschrijvende, constaterende of *descriptieve* taal, tegenover een, in een ruim begrip bijgehouden, *evaluatieve* taal: “de taal die expressie is van een bepaalde waardering van gebeurtenissen: bedreigend of reddend, bezoedelend of reinigend, verheugend of bedroevend, heilig of onheilig, mooi of lelijk, goed of slecht”. Hij ziet deze evaluatieve taal als de “primaire taal van de mens” die ook als zodanig nog steeds fungeert als “de voedingsbodem van hedendaags taalgebruik”. Wel lijkt het erop dat in hedendaags taalgebruik de descriptie en de constatering de overhand hebben: “Dat is echter in vele gevallen slechts schijn”. Met voorbeelden toont hij aan hoe met name in de media de descriptieve taal bij nadere beschouwing in veel gevallen, – gehanteerd als prescriptief, persuasief of performatief – een ‘evaluatief’ karakter blijkt te hebben.²⁶ Van Peursen merkt op hoe de lange tijd vanzelfsprekende ‘meerwaarde’ van de descriptieve, vaststellende taal aan alle kanten heeft ingeboet ten gunste van in ruime zin ‘evaluatief’ taalgebruik.²⁷

bijbelse taal

Toegepast op de taal van de *bijbel* speelt deze onderscheiding een belangrijke rol in een discussie tussen *Ricoeur* en *Levinas* tijdens een conferentie met als thema “La

25. Rosenstock, *Sprache* I, 758-759.

26. C.A. van Peursen, *Verhaal en werkelijkheid*, 110. Parallel aan deze onderscheiding ziet hij ook die tussen “is” en “ought” of “Sein” en “sollen”. Het gaat er van Peursen vooral om aan te geven hoezeer de beide vormen van taalgebruik verweven zijn en om daarbij tevens “de funderende rol van het evaluatieve aan te geven”. Van Peursen, *Ibid.*, 117.

27. Van Peursen, *Verhaal*, 110.

Révélation”.²⁸ In zijn exposé onderscheidt Ricoeur in het bijbelse spreken als zodanig een “concept pluriel, polysémique” van vijf verschillende spreekwijzen: de *profetische*, de *narratieve* en de *prescriptieve* taal, de taal van de *wijsheid* en de taal van de *hymne*. Levinas in zijn betoog waardeert de uiteenzetting van Ricoeur in deze verschillende literaire genres maar stelt dat voor de joodse lezing van de bijbel, de prescriptieve “lessen”, voor de relatie met God een bijzondere plaats hebben. Deze lessen vooral aanwezig in de Tora, vindt men ook in de Psalmen, in de wijsheidsliteratuur, in feite in alle teksten.²⁹

In de discussie komt Ricoeur terug op de “priorité du prescriptif” die bij Levinas in feite de verbinding vormt tussen alle andere literaire genres. Ricoeur stelt hem de vraag of het niet juist de nadruk op het verhalende element, de narratief is, waardoor God niet meer “zoals in de onto-theologie als idee beschouwd kan worden maar als handelend in de geschiedenis”. En of niet juist de verbinding met de narratief de prescriptief ervoor bewaart slechts als een moraal te worden te worden opgevat (R 210).

In zijn antwoord accentueert Levinas nogmaals de nadruk op de imperatief en de ethiek omdat “alleen in de ethiek – ethiek verstaan als relatie met de ander die zich aan mijn verantwoordelijkheid opdringt – zich het model aftekent van een *onderbroken immanentie* (it. A.R.): alleen in de ethiek vertoont zich de relatie als open en ‘niet afgerond’, nog in *wording*” (R. 212).

Hier is sprake van eenzelfde passie voor de spreekwijze van de imperatief als we ook bij *Rosenstock* aantreffen, die de imperatief juist vanwege dit open karakter als de meest *creatieve* spreekvorm beschouwt, als de “Modus der Verwandlung”. Vanuit deze onderscheidingen in de taalvormen waarin menselijk spreken plaatsvindt, komt dan ook de vraag op of het wel juist is hier het spreken van God met de modus van de ‘indicatief’ te verbinden. Zodra met Jüngel erkend wordt dat alle taal over God oproepende taal is, dan passen daarop toch nauwelijks de epiteta die bij *Rosenstock* als kenmerkend voor de indicatief werden aangegeven namelijk de beschrijving van “het rustende, datgene wat gebeurd is, wat klaar is en beschikbaar”.

Dit lijkt temeer het geval als Jüngel de indicatief met name betreft op de inhoud van het spreken van Jezus. Indringend spreekt Jüngel over de literaire vorm van de *gelijkenis* als “ein Geschehen dass selber etwas geschehen lässt”, waarin de hoorder zich laat meenemen: “(...) mit der Pointe kommt dann die Gottesherrschaft selber beim Hörer an”.³⁰ Het ziet er echter naar uit dat bij Jüngel zijn bijzondere nadruk op de *aansprekende* taal van het metaforisch spreken, dat met name in de acte van het verhalen van de *gelijkenis* zelf tot een ‘gebeuren’ wordt, in de uiteenzetting van zijn theologie toch niet wordt vol gehouden. Dit laatste vanwege het

28. Het verslag van deze conferentie met meerdere referenten onder wie Ricoeur en Levinas is gepubliceerd in: Paul Ricoeur e.a., *La Révélation*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977, in het vervolg in de tekst geciteerd als *R* met paginanummer.

29. Levinas gebruikt hier de uitdrukking: “Elles (sc.les leçons prescriptives) sont demandées à tous les textes” (58), daarmee verwijzend naar de joodse wijze van schriftonderzoek, waarbij de teksten in relatie tot de traditie telkens opnieuw worden ‘befragt’ op hun actuele aansprekende karakter. Paul Ricoeur, *Révélation*, 58.

30. Jüngel, *Geheimnis*, 401, 404.

gevaar dat hij ziet in een te grote nadruk op het menselijk handelen, dat in mindering zou komen op “Gottes Gnadenwahl”.³¹

Sprekend over de “sprachliche Modus des Erzählens” merkt hij dan ook op dat het “praktische Interesse” waarop de verteller uit is, niet “*unmittelbar auf das Tun*” gericht is. “Deshalb hat der Hörer (Maria) vor dem vorschnell Handelnden (Martha) das gute Teil erwählt (Lk 10,42). Selbst die auf die Tat zielende Beispielerzählungen Jesu, die ein ‘so gehe hin und tue desgleichen’ auslösen, formulieren mit diesem Imperativ doch nur einen neu entdeckten Indikativ, also das, was sich der Hörer selber sagen muss”.³² Het gaat er om dat de hoorder uit “seinem Zwang zu sich selbst” allereerst bevrijd wordt. Daarom wordt de mens eerst ‘hoorder van het woord’ en niets dan hoorder, om eerst daarna op grond van zijn herwonnen vrijheid te handelen.

twee woorden

Het lijkt er op dat bij Jüngel de nadruk op de voorrang van de ‘indicatief’ ten opzichte van de ‘imperatief’ niet zozeer in verbinding gebracht kan worden met een taalkundige onderscheiding maar veel meer het hermeneutisch principe wil aangeven van een conceptie die duidelijk onderscheid maakt tussen wet en evangelie. Daarbij worden ten aanzien van de mens het horen van het evangelie en de daadwerkelijke reactie daarop, als twee verschillende acties gezien, die na elkaar hun plaats hebben.

Dit laatste komt nog duidelijker naar voren als Jüngel in een van zijn meest recente publicaties het belang van het rechte *onderscheiden* benadrukt. Hij noemt daar de noodzaak van het onderscheiden tussen God en wereld, schepper en scep-sel en merkt in dat verband tevens op: “Der Glaube unterscheidet zwischen dem Wort mit dem Gott uns fordert *und* dem Wort in dem Gott sich uns gibt”.³³ Hier is bij Jüngel duidelijk sprake van *twee* verschillende woorden van God, een gedachte die de lutherse traditie sterk bepaald heeft.

In de *gereformeerde traditie* is vanaf het begin (Calvijn) meer nadruk gelegd op de *verbinding* van wet en evangelie. *Karl Barth* spreekt van “das eine Wort Gottes”, dat “Evangelium *und* Gesetz ist”. Barth gaat zover te zeggen: “Eben das Evangelium selbst und als solches hat die Form und Gestalt des Gesetzes”. Hij gebruikt in dit verband een beeld, dat ook bij *Levinas* voorkomt: Het Evangelie bevat en om-

31. Vgl. *Webster* in zijn boek over Jüngel: “Above all, Jüngel’s theology needs to devote more space to exploring the nature of human agency”. (...) “He generally subsumes the imperative under the indicative: the call is heavily outweighed by the gift”. Volgens *Webster* is het nodig “to inquire more closely into the character of grace, and especially into what might be called its *imperative* aspects. (...) To use the language of call, invitation, elicitation in order to describe grace is (...) to say that human response to God is theologically interesting (interesting, that is, because of what God is)”. J.B. Webster, *Eberhard Jüngel, An Introduction to his Theology*, Cambridge University Press 1986, 137-138.

32. Jüngel, *Geheimnis*, 421-422. Met name het laatste gedeelte van de zin is opmerkelijk en wekt de indruk dat het spreken van God altijd in de indicatief zou staan en zich in wezen niet verdraagt met de imperatief, die in reactie op het gehoorde slechts door de mens zelf geformuleerd kan worden.

33. Jüngel, *Wahrheit*, 10-11. In deze passage over het rechte onderscheiden merkt hij in het vervolg nog op: “Wer glaubt unterscheidet die Werte des Handelns von der Würde der Person”, een uitspraak die herinnert aan het eerder ter sprake gekomen debat in het artikel ‘Wertlose Wahrheit’. Jüngel, *Ibid.*, 91-109.

sluit de wet “wie die Bundeslade die Tafeln am Sinai”.³⁴ Naar aanleiding van Mat. 5,48: Gij dan zult volmaakt zijn, zoals ook uw hemelse Vader volmaakt is spreekt Barth van de “evangelische Indikativ”, die hier tot “Imperativ” wordt.³⁵

Winst bij Barth is dat hij de verhouding wet en evangelie niet slechts betreft op het heilshandelen van God aan ‘de mens’ in het algemeen, maar deze onderscheiding ook betreft op de verschillende rollen, waarin de ene mens tot de ander staat. Zo kan de hulpverlenende mens als “Träger und Vertreter der göttlichen Barmherzigkeit” voor de ander het evangelie vertegenwoordigen en anderzijds als de hulpvragende mens en daarin “faktisch Jesu Christi Stellvertreter”, tot “Gesetz” worden.³⁶ Met name met het laatste deel van deze vergelijking bevinden we ons dicht in de buurt van de hierboven weergegeven gedachte van de nauwe verbinding God – Christus – de andere mens. Omdat Barth hier vanzelfsprekend het principe van de wederkerigheid hanteert, blijft elke rol ook verwisselbaar.

Toch is ook bij Barth duidelijk sprake van een ‘onderscheiden’ in die zin, dat in de relatie van God en mens het woord van God “zuerst Evangelium und dann Gesetz” is, waarmee de indicativus principieel aan de imperativus voorafgaat. Deze evangelische indicatief is bij Barth geheel christologisch gevuld, door God gegeven in de komst van Jezus Christus. De imperatief daarmee verbonden is in al haar vele vormen uiteindelijk de ene oproep tot *geloof* in Jezus Christus.³⁷ Het menselijk antwoord op deze oproep zal altijd de vorm van *dankbaarheid* hebben voor de tevoren geschonken genade. Genade roept de dankbaarheid op “wie die Stimme dem Echo”. Beide horen zozeer bij elkaar “dass allein die Dankbarkeit der Gnade entsprechen, dass eben die Entsprechung der Gnade nicht ausbleiben kann”.³⁸

34. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II,2, 567. Vgl. Levinas, *Difficile Liberté*, 33: “Dans l’Arche Sainte d’où Moïse entend la voix de Dieu, il n’y a rien d’autre que les tables de la Loi”.

35. Het citaat naar aanleiding van deze tekst luidt letterlijk: “Indem der evangelische Indikativ *gilt*, wird der Punkt mit dem er schliesst ein *Ausrufzeichen*, wird er selbst zum *Imperativ*”. Barth, *KD* II,2,567. Hier is sprake van een opmerkelijke overeenkomst met de joodse ook door Levinas vertegenwoordigde bijbeluitleg waarin de eigenschappen van God tevens als geboden voor de mens worden gezien. Levinas, *Difficile Liberté*, 33. Een andere opvallende parallel in dit verband is dat Barth in II,2 de ethiek in het verband van de godsleer behandelt direct na het uitvoerige hoofdstuk over de verkiezing. Deze directe verbinding hebben we ook in het denken van Levinas aangetroffen. Zie voor de discussie t.a.v. dit punt ook de eerder vermelde dissertatie van Goud, onder het hoofdstuk: “Vragen bij Barth”, Goud, *Levinas en Barth*, 264 vv.

36. Vgl. Barth, *KD*, I,2 resp. 457, 474 vv. Zie voor deze passage ook Hans Martin Barth, *TRE* XIII, 135.

37. “Der Gehorsam, den das Gebot Gottes vom Menschen fordert, ist seine Entscheidung für Jesus Christus: in jeder einzelnen Entscheidung auf alle Fälle eine besondere Gestalt (...) dieser Entscheidung”. Barth, *Ibid.*, 677.

38. Barth, *KD* IV,1,43. Barth voegt hier aan toe: “Ihr Ausbleiben und also die Undankbarkeit wäre hier sofort als solche die Sünde, die Uebertretung. In ihrer Würzel und Grundform ist alle Sünde nichts Anderes als eben Undankbarkeit”. Het is overigens de vraag of deze gedachte van de dankbaarheid tegenover God als “das unbeding und unausweichlich Gebotene”, die in het gereformeerde protestantisme een grote rol heeft gespeeld op deze wijze niet juist het karakter van een ‘oneindige opdracht’ kan aannemen. De menselijke dankbaarheid is immers nooit genoeg, kan de gave niet ‘entspreken’. De poging daartoe wordt verwoord in een bekend lied vertaald door Jacqueline van der Waals: “O liefde, voor dit offer van uw leven, wat kan ik, dan mijzelf ten offer geven, *opdat* ik nooit hetzij ik leve of sterve, *uw liefde derve!*” (*Liedboek voor de kerken*, Gez 181; it. A.R.). Zouden we hiertegenover niet kunnen zeggen dat Gods gebod ‘op de wijze van de ander’ de ethische vraag *menselijk* houdt? – Ook de vraag van Goud ten aanzien van dit thema aan Barth, hoewel anders geformuleerd, gaat in dezelfde richting: “Is de dankbaarheid voldoende grond voor het morele handelen?” Goud, *Levinas en Barth*, 267.

De vraag die hier gesteld moet worden is, of het spreken van de ‘evangelische indicatief’ ter onderscheiding van de ‘imperatief’ ten aanzien van het spreken van God in de theologie en met name op de wijze van Jüngel die hier ‘twee woorden’ onderscheidt, het ene verplichtend, het andere gevend, in overeenstemming is te brengen met het duidelijk *toesprekend* karakter van Gods spreken. Toont niet reeds een poging tot toepassing van deze onderscheiding op het bijbelse spreken van Oude en Nieuwe Testament het geconstrueerde karakter van dit onderscheid aan? Is het onderwijs en optreden van Jezus op deze wijze uiteen te leggen? Is Jezus niet naar het verhaal van de Evangelieën in het geheel van zijn optreden: in zijn gebiedend spreken en vertroostend handelen en in zijn vertroostend spreken en gebiedend handelen zelf het *ene* “Woord van God, waarin Leven is”? (Joh.1).

Daar waar de taal niet meer als een vehikel voor een bepaalde inhoud van openbaring wordt gezien, maar als directe *spreektaal* het gebeuren van Gods komen zelf inhoudt – God komt ter sprake! – kan alleen nog maar het oproepende karakter worden benadrukt. Juist het karakter van *directe* aanspraak maakt dat het spreken Gods in de tijd geschiedt en op de ander betrokken is en naar gelang van de situatie van de toegesprokene troostend of vermanend is.

Het toesprekend karakter kan taalkundig met de modus van de vocatief aangegeven worden. Echter de vocatief alleen is niet genoeg, deze is slechts het begin: het persoonlijke adres, het roepen bij de naam. Maar wat dan meekomt is opdracht, en daarom de opwekking van de imperatief, als troost of vermaning, maar opdracht die om een antwoord vraagt.

de vraag naar het subject

Deze nadruk op het van buiten af toegesproken worden roept als vanzelf de vraag op naar het eigen *subject* van de aangesprokene, die zich in de ‘passiviteit’ van het door de ander toegesproken *worden*, afvraagt: Waar blijf ik zelf? Deze kritische vraag betreft in feite ook de relatie *heteronomie-autonomie*: Is er een ander die mij de wet voorschrijft of ben ik het zelf? Zonder hier uitvoerig op deze vragen in te kunnen gaan, wil ik stellen dat in deze visie van het levenwekkende appèl heteronomie en autonomie als het ware in elkaar over gaan. Reeds tevoren is in ander verband ter sprake gekomen dat het passieve karakter van het door de ander aangesproken worden en de daarin vervatte verwachting, een mens nooit tot object maar tot een *antwoordend subject* maken.³⁹

39. Goud legt er de nadruk op dat het begrip *heteronomie* hier niet “de vreemdheid van een algemene norm” inhoudt noch een “universeel aan ieder gericht appèl”, maar dat het gebod van de Ander “enkel en alleen aan mij gericht is”. In deze zin “sluit de heteronomie de autonomie niet uit”. Immers door te horen naar de Ander raakt het ik niet vervreemd van zichzelf, maar het komt juist tot zichzelf. “Het gebod heft de autonomie niet op maar rechtvaardigt haar”. J.F. Goud, *Levinas en Barth*, 199-200.

In dezelfde zin formuleert *Peperzak* zijn inzicht ten aanzien van dit thema: “Die heteronome Orientierung der ursprünglichen Passivität bejaht und bekräftigt die Autonomie eines Subjekts, das in der Welt zuhause ist und das Leben genießt. *Autonomie en Heteronomie gehen zusammen* wenn die Lebensfreude sich durch eine Aenderung des spontanen Egoismus zur Gastlichkeit und Dankagung entfaltet” (it. A.R.). Adriaan Peperzak, *Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken*, in: Hans Hermann Henrix, (Hg.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott*, Aachen 1984, 84-85. Vgl. in deze uitgave ook Bernard Casper: “(...) meine eigene

De hier boven gestelde vraag kan ook nog anders geformuleerd worden: Is in dit model de 'wording' van de mens niet een zeer vermoeiende opgave? Komt hier niet het beeld naar voren van de mens als voortdurend ter verantwoording geroepen? Is er in de relatie met God en met de ander niet ook reden om van tijd tot tijd te 'rusten in de indicatief': het gegevene, het 'volbrachte'? Is in de bijbel niet ook en evenzeer sprake van *het gevierde leven*, van feestmaaltijden en het visioen van een festijn voor alle volken, van beelden van vrede waar ieder onder zijn wijnstok en vijgeboom het leven geniet, waar de ziel tot rust komt 'als een gespeend kind bij haar moeder'? (Ps. 131).

Naar aanleiding van deze vragen moet met des te meer nadruk gesteld worden dat in het menselijk bestaan-vanuit-de-oproep, zeker ook de rust en het genieten een plaats heeft. Hier kan ook de oproep tot vreugde in de gebiedende wijs klinken: "Gij zult vrolijk zijn voor het aangezicht van de Heer, uw God" (Lev. 23,40) en kan de aanmoediging van Jezus tot zijn discipelen: "Rust een weinig" eveneens in de vorm van de imperatief worden toegesproken (Mar. 6,31). Alles hangt hier aan de *relatie*. Leven vanuit de oproep is niet: beantwoorden aan een anonieme wet, maar aan een duidelijk gericht, op de persoon toegesneden appèl, dat niet 'boven vermogen gaat' vanwege de belofte van degene die in de Schriften ook *de Roeper* heet.

3. God heeft het eerste woord

We hebben als karakteristiek voor de mens gesteld dat deze deelneemt aan het woordgebeuren, 'taal (gekregen) heeft' als de door de ander 'aangesprokene'. Hiermee komt overeen het bijbelse verhaal van het begin waarin God scheppend het eerste woord spreekt tot de wereld en daarin ook tot de mens. Uitgaande van deze bijbelse vooronderstelling waardoor van God gesproken kan worden als 'de van zich uit sprekende',⁴⁰ trachten we nu nog een duidelijker gehoor te ontwikkelen voor de inhoud en het motief van dit oorspronkelijke spreken, dat daarin ook verwijst naar de spreker.

Het blijft een opmerkelijk gegeven dat in de bijbelse traditie de relatie van God tot al het levende, ja tot al het geschapene, vooral als een relatie van het gesproken woord wordt weergegeven. "Door het woord van de Eeuwige zijn de hemelen gemaakt, de aarde en al hun heir" (Ps 33,6).⁴¹ Daarbij is het toegesproken woord

Tat der Verantwortung (...) erscheint aber gerade nicht als das Fremde, nur mir Auferlegte. Sondern als das, was ich gerade selbst will". Henrix, *Ibid.*, 33-34.

40. Vgl. Jüngel: "Theologie hat also allemal mit dem – sie doch nur ehrenden! – Eingeständnis anzufangen, dass sie eben nichts anderes als Theologie ist, dass sie Gott als den von sich aus Redenden zur Sprache bringt". E. Jüngel, *Geheimnis*, 217.

41. Een grondgedachte die in het Nieuwe Testament doorloopt: "Alle dingen zijn door het woord geworden en zonder dit is geen ding geworden dat geworden is". (Joh. 1,3) Terecht merkt *Labuschagne* op, dat in Gen 1 niet sprake is van schepping "uitsluitend door het woord", daar immers in het vervolg van het verhaal God direct iets maakt of scheidt, de wateren opdraagt om samen te vloeien of ook zichzelf aanspoort om te scheppen. Teksten als Ps. 33,6 en het door hem geciteerde vs 9: "Hij sprak en het was er, Hij gebod en het stond er", (vgl. ook Ps. 148,5 en Jes. 48,13) hebben daarom volgens hem vooral betrekking op "*de algemene presentatie van de schepping als een spreekgebeuren* (it. A.R.), waarbij de scheppingsdaden telkens worden ingeleid door: 'en God sprak'". C.J. Labuschagne, Het bijbels scheppingsgeloof in ecologisch perspectief, *Tijdschrift voor Theologie*, jrg 30,1 (1990), 11.

niet slechts instrument maar drukt het een relatie uit, draagt het in zich het verlangen zichzelf aan de ander mee te delen.⁴² We grijpen hier nadrukkelijk terug op *Franz Rosenzweig* omdat dit verlangen tot mededeling nergens zo duidelijk wordt uitgedrukt als in diens “verhalende filosofie”,⁴³ waarin niet met gebruikmaking van tevoren opgestelde definities⁴⁴ maar op fenomenologische wijze het avontuur van ‘de eerste liefde’ (Rosenzweig) beschreven wordt.

Rosenzweig legt in zijn ‘Der Stern der Erlösung’ in het deel over de schepping, er de nadruk op dat het scheppingsverhaal in Genesis 1 begint met het beschrijven van een *toestand*: “Im Anfang, als Gott Himmel und Erde geschaffen⁴⁵, war die Erde wüst und leer und Finsternis über dem Abgrund und der Geist Gottes brütend über den Wassern”. In deze beschrijving van het zijn als een intransitief “es war”: de aarde woest en leeg en de geest van God broedend over de wateren, breekt als eerste ‘daad-woord’ in de schepping het “en God sprak” door. Het eerste spreken gebeurt op de wijze van de oproep: dat licht zij! “Und in dem Satz, den Gott spricht, erscheint zum ersten Mal unter aller Vergangenheit die Gegenwart, unter allen ruhenden Indikativen die Plötzlichkeit des Imperativs: “es werde”.⁴⁶

Deze gebiedende vorm⁴⁷ herhaalt zich en scandeert het ritme van de dagen op een bijna onpersoonlijke wijze: “laat het gebeuren, dat (...) “totdat op de laatste scheppingsdag de Schepper zich als het ware nog sterker impliceert in zijn werk en van zichzelf spreekt: Laat *ons* mensen maken. Maar ook hier blijft het ‘Ik’ van de Schepper nog verborgen in de dualis van het ‘wij’, het tweegesprek in Godzelf. Pas in de indringende vraag naar het ‘gij’: Waar zijt gij? zal God uit zichzelf treden en tot ‘Ik’ worden (195). Dan zijn we echter bij Rosenzweig niet meer in het hoofdstuk van de Schepping (II.1) maar van de Openbaring (II,2) waar het tweegesprek van de liefde beginnen kan.

Het kan immers niet zo zijn dat God na zijn scheppend spreken waarin hij zich bekend maakte weer in het donker van zijn verborgenheid zou terugvallen en nog slechts als “Ursprung” der schepping zou gelden. Er moet uit de diepte van de goddelijke verborgenheid een *kracht* opkomen die niet maar openbaart “door middel van”: in “het geschapene” – maar die in zichzelf niets anders dan openbaring is:

42. Vgl. Ralf Luther: “Ein Wort das man dem andern sagt, kommt aus dem Drang, sich ihm mitzuteilen, mit ihm Gemeinschaft zu haben”. Ralf Luther, *Neutestamentliches Wörterbuch*, Berlin 1937, 221.

43. Zo benoemt Rosenzweig in ‘*Das neue Denken*’ het centrale tweede deel van zijn hoofdwerk, *Der Stern der Erlösung*.

44. De ‘verhalende filosofie’ van Rosenzweig verschilt opvallend met de werkwijze van Jüngel ten aanzien van dit thema, die in het centrale gedeelte over de liefde in *Gott als Geheimnis der Welt* in zijn verwerking van de vraag: “Die Liebe – was ist das? (434-446), voor een groot gedeelte steunt op beschouwingen in het bekende werk van J. Pieper, *Ueber die Liebe*, 1972³.

45. Deze uitdrukking wordt gewoonlijk niet als een afhankelijke bijzin van tijd opgevat, maar als een inleidende hoofdzin die het daaropvolgende verhaal vooraf samenvat: In het begin schiep God de hemel en de aarde. “Was die Erzählung dann entfalten wird, ist alles in diesem Satz enthalten”. Westermann, Genesis, *BK* I,2 135. Eerst wordt de beginsituatie getekend van de aarde als *tohu wabohu* en duisternis boven de afgrond, de Geest van God “broedend” over de wateren. Vervolgens wordt het *gebeuren* van de schepping verteld.

46. Rosenzweig, *Stern*, 170-171. In het vervolg van de tekst geven de cijfers tussen haakjes de paginnummers van dit werk aan.

47. In feite gaat het grammaticaal gesproken om de volitatieve modus in zijn verschillende vormen: van jussivus (3e persoon) via de directe imperativus (2e persoon) tot cohortativus (1e persoon).

“het zich openen van het geslotene, de zelfontkenning van het in zich beslotene door een hardop gesproken woord, de onderbreking van het voor altijd bestaande door de beweging van een ogenblik” (179).⁴⁸

alleen liefde kan gebieden

Deze kracht kan alleen *de liefde* zijn, de liefde als oorsprong, de liefde van de liefhebbende, die geheel leeft in het ogenblik, die altijd “actueel” is, in zichzelf trouweloos:⁴⁹ zich thans geeft en niet denkt aan morgen en overmorgen, die alleen trouw is van ogenblik tot ogenblik. Liefde die steeds nieuw wil zijn en daarom elke dag sterker wordt: “(...) alle Tage hat Liebe das Geliebte ein bischen lieber. Diese stete Steigerung ist die Form der Beständigkeit in der Liebe, (...) denn nur die Unbeständigkeit des Augenblicks befähigt sie, jeden Augenblick wieder für neu zu erleben und so die Fackel der Liebe durch das ganze Nacht-und Dämmerreich des geschaffenen Lebens zu tragen” (181).

“So liebt Gott auch” (182). Dit betekent dat liefde geen altijdurende ‘eigenschap’ van God is en ook geen “All-liebe” die zich als een mantel over de werkelijkheid uitbreidt. Liefde is een gebeuren, zuivere *tegenwoordigheid*: “Gott liebt immer nur wen und was er liebt”. Zo gaat de liefde van God in voortdurend nieuwe kracht – als een lopend vuur – de wereld door en zal ieder en alles aanraken. Wat haar van de alomvattende liefde scheidt “ist nur ein Noch-nicht; nur noch nicht⁵⁰ liebt Gott alles ausser dem was er schon liebt. Sie ist immer im Heute und ganz im Heute, aber alles Tote Gestern und Morgen wird in dieses sieghafte Heute einmal verschlungen, diese Liebe ist der ewige Sieg über den Tod” (183).

En de mens – de andere partner in de openbaring? Op deze is de liefde van God gericht. Daarmee vervult zij de rol van de geliefde, die alleen maar ontvangt: “Ihr Wiederlieben ist nur, dass sie sich lieben lässt. Der Liebe des Liebenden antwortet von ihr kein Dank; dankt das Geliebte so kann sich sein Dank nicht auf den Liebenden richten, sondern er muss sich Auswege suchen nach andern Seiten (...). Vom Liebenden kann sie sich nur lieben lassen, weiter nichts” (189).⁵¹ De wederliefde bestaat in het Ja van de geliefde tot de minnaar. Het is dit *antwoord van het “ja”*, van het geloof van de mens in de liefde van God, dat deze liefde duur verleent. “Der

48. Rosenzweig betoogt nu hoe in het telkens opnieuw *oplichten* van deze kracht het bestaande, de “dingen” worden ervaren als teken, als getuigenis, van een gebeurde openbaring. Op deze wijze komen ze tegelijk vanuit hun verleden opnieuw in het heden aan het licht. Zo wordt de wereld verlost van de angst terug te zinken in het niets. Het zich telkens aan het ogenblikkelijke heden ontspringende karakter (de “Augenblicks-entsprunghenheit”) van de openbaring is zo de kracht die de *schepping* van dag tot dag in haar gestalte *bijeenhoudt* (180, it. A.R.).

49. ‘Die Liebe des Liebenden (...) ist treulos in ihrem Wesen, denn ihr Wesen ist der Augenblick; und so muss sie sich, um treu zu sein, jedem Augenblick erneuern (...)’. Rosenzweig, *Stern*, 181.

50. Dit “noch nicht” herinnert aan de wijze waarop Karl Barth spreekt over het actuele onvoorwaardelijke karakter van de liefde van God en de belofte “voor allen” die daarin verborgen is (vgl. hoofdstuk V). Rosenzweig: “Gottes Liebe liebt wen sie liebt und wo sie liebt; keine Frage hat das Recht ihr zu nahen, denn jeder Frage wird einmal die Antwort werden indem Gott auch ihn, auch den Frager, der sich von Gottes Liebe verlassen glaubt, liebt”. Rosenzweig, *Stern*, 183.

51. Rosenzweig merkt in dit verband op dat in de menselijke liefde de rollen van degene die liefde geeft en die liefde ontvangt heen en weer gaan. “Aber zwischen Gott und der Seele bleibt das Verhältnis immer das gleiche. Gott hört nie auf zu lieben, die Seele nie, geliebt zu sein” (Zie ook *Stern*, 181).

Liebende, der sich in der Liebe preisgibt, wird in der Treue der Geliebten aufs neue geschaffen und nun auf immer". Hier wordt duidelijk hoe groot de rol van de antwoordende geliefde is, in dit asymmetrische samenspel, waarin de voortduur van de liefde afhankelijk is van de instemming van de geliefde. Dit blijkt ook uit de opvallende uitspraak uit de Kabbalah die Rosenzweig in dit verband aanhaalt, waarin de God van de liefde zegt: "Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht" (191, vgl. hoofdstuk III, aant. 33).

Onder het hoofd "Die Sprache der Liebe" wordt nu de spreektaal van de liefde verder vervolgd. De aanvankelijke roep van God naar het 'gij' (Waar zijt gij?), wordt door 'de mens' niet beantwoord: er is geen 'ik' dat terugklinkt, "sondern statt des Ich kommt aus dem antwortenden Munde ein Er-Sie-Es". Het directe persoonlijke antwoord klinkt pas op als, in plaats van de onbestemde vraag, nu op de wijze van de *vocatief* wordt geroepen: de onverwisselbare aanroep bij de eigennaam. Deze roep maakt de, van zich uit gesloten, mens open tot het antwoord: 'Hier ben ik'.⁵² Hier komt het menselijke Ik ter wereld: nog ongevormd, helemaal ontvangend in zuivere bereidheid, één en al oor. In deze ontvankelijkheid valt als eerste inhoud het gebod. De vocatief en de aanroep bij de naam is slechts inleiding tot het ene gebod dat ook het enige is, de zin van alle geboden, die ooit uit Gods mond kunnen komen: "Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen".

Het enige gebod is een *gebod tot liefde*. Waarbij direkt de vraag opkomt: kan liefhebben een gebod zijn? Is nu juist liefde niet het meest spontane dat van een mens kan uitgaan? Inderdaad – liefde kan niet bevolen worden, geen derde persoon kan daartoe de opdracht geven. Maar de Ene kan het, *degene die zelf liefheeft*. Het gebod tot liefde kan alleen komen uit de mond van de Liefhebber, die alleen kan spreken: Heb mij lief! In feite heeft de liefde geen ander woord om zich te uiten dan het gebod. De liefdesverklaring kan daartoe niet dienen, die spreekt vanuit het verleden. "Aber das imperativische Gebot, das unmittelbare augenblicksentsprungene (...) 'liebe mich' des Liebenden, das ist ganz vollkommener Ausdruck, ganz *reine Sprache der Liebe*" (197, it. A.R.). Op dit liefdesverlangen zal nu de geliefde antwoorden met haar liefdesbekentenis. De eenmaal gewekte, antwoordende liefde verlangt naar duur, wil niets liever zijn dan altijd geliefd: "Ich bin dein". De spreektaal van de liefde is de taal van het *Hooglied*.

Naar aanleiding van dit boeiende gedeelte van de *verhalende filosofie* van Rosenzweig⁵³ merken we allereerst op, dat Rosenzweig er de nadruk op legt dat zowel het eerste scheppingswoord: "*es werde...*" als het woord dat de eigenlijke zelfopenbaring uitdrukt: "*Du sollst lieben...*" beide op de wijze van de *gebiedende wijs* gesproken worden. Zowel het scheppende als het om de mens wervende spreken van God kan zich blijkbaar niet anders dan in de imperatief uitdrukken. Anders zou het alle

52. Rosenzweig, *Stern*, 196. Hier staan de verhalen van Abraham, Mozes en de profeten borg voor de "condition humaine". Vgl. bij Levinas het vele malen voorkomende "me voici", dat het ik als 'een geroepen ik' betekent.

53. Zie voor het vervolg ook de korte samenvatting in hoofdstuk II en natuurlijk het werk zelf.

tegenwoordigheids-karakter verliezen. Dit heeft het overigens met alle scheppende en wervende spreken gemeen.

Opvallend is tevens bij Rosenzweig hoezeer in zijn spreken menselijke en goddelijke liefde ineenvloeien, van eenzelfde stof gemaakt zijn en uit *eenzelfde bron* voortkomen, de bron die in God is. Er is vanaf het begin een duidelijk rollenspel: God is de liefhebbende en de mens is de geliefde, die tot liefde gewekt wordt. Wat echter alleen van de mens kan komen is het *getuigen* van deze ontvangen liefde, zonder hetwelk God niet zijn kan.

De eigenlijke openbaring van God naar de mens toe uit zich in het *gebod*: In het gebod tot liefde maakt God zich als de liefhebbende bekend. Daarin wordt hoorbaar hoezeer deze liefde op wederliefde aangewezen is: “liebe mich”. Hier blijkt de *deemoed* die in het gebod verborgen is, waarmee God zich van de mens afhankelijk maakt. Immers de openbaring van de liefde is geen doel in zichzelf: het is de mens niet genoeg in het zoete heden van de liefde te verwijlen, de liefde à deux verlangt naar meer,⁵⁴ naar toekomst, naar vervulling voor allen, naar de komst van het godsrijk.

Vooraf heel overtuigend lijkt hier Rosenzweigs interpretatie dat *alleen de liefde liefde gebieden kan*, dat het liefdegebod de enige taal der liefde is, dat het liefdesverlangen zich slechts op deze direkte, dringende manier kan uiten. Hier is een afdoend tegenwicht geboden tegen elke voorstelling van een God die uit de hoogte in onnarekenbare willekeur zijn geboden aan de mens oplegt. Hier komt de God in het gehoor die om liefde *vraagt*, die zich van de ander tegenover afhankelijk maakt, die zich neerbuigt en wiens klacht stem krijgt door de profeet: “Te vinden was ik voor hen die mij niet zochten, ik zeide tot een volk dat mijn naam niet aanriep: Hier ben ik” (Jes. 65,1).⁵⁵ Ook elders klinkt de verzuchting over het onberekenbare van de partner: “Uw liefde is als een morgenwolk, als dauw die in de vroege vergaat” (Hos.6,4). Is alle pogen tot insisteren op symmetrie en wederzijdse gelijkheid in de relatie van mensen en God en evenzeer van mensen onderling niet een miskennis van de sterke oorsprong van de liefde? Is niet degene die om liefde *vraagt* altijd de meerdere?

Als het waar is dat alleen *liefde* liefde gebieden kan, houdt dat omgekeerd ook in dat men vanuit het gegeven liefdegebod wel moet besluiten tot de *oorsprong* van de Liefhebbende. In een artikel over Rosenzweig waarin hij een bespreking van de ‘*Stern*’ geeft, denkt ook *Levinas* in deze richting als hij opmerkt dat juist omdat de liefde alleen maar de taal van het *heden* spreekt, de telkens hernieuwde herhaling van het gebod tot liefde ook de *vernieuwing* van de liefde van de opdrachtgever inhoudt. *Levinas* benadrukt in dit verband dat het judaïsme niet zoals zo vaak verondersteld “het juk van de wet” betekent maar juist de *liefde*. Immers juist het

54. Om het ‘méér’ van de ‘meervoudige liefde’ aan te geven gebruikt Rosenzweig op opvallende wijze het beeld van het huwelijk als hij zegt: “Ehe ist nicht Liebe. Ehe ist unendlich mehr als Liebe; Ehe ist die Erfüllung im draussen, nach der die Liebe aus ihrer inneren seligen Erfüllung heraus die Hand ausstreckt (...)”, de vervulling in “das Reich der *Brüderlichkeit*” (Vooruit dan maar! it. A.R.). Rosenzweig, *Stern*, 228.

55. Opvallend is hier als uitspraak van God het zelfde “*hinnēni*”, dat we eerder als het bereidwillige antwoord op de roep van de Ander hebben herkend. Een bereidheid die in het luchtledig wordt uitgesproken omdat er geen menselijke roep is.

feit dat het judaïsme “geweven” is uit geboden, bewijst de steeds hernieuwde liefde van God voor de mens, zonder welke de geboden liefde niet bevolen had kunnen worden.⁵⁶

concrete vorm

Opmerkelijk is nu bij Rosenzweig dat de liefde die God als de Liefhebbende vraagt voor zichzelf, aanvankelijk een eerste antwoord vindt in het ‘ja’ van de geliefde, maar pas haar eigenlijke *concrete vorm* vindt in het gaan van dezelfde weg die ook God gegaan is naar de mens: namelijk het in liefde uitgaan naar de ander. God vraagt van de geliefde mens als het ware met hem op weg te gaan naar de toekomst van het vreedrijk voor alle volken. Dit betekent voor de geliefde een zich losmaken uit de omhelzing van het tweegesprek van de liefde en zich richten op *de derde*, die nu voor haar een ‘Du’ wordt. Zo wordt de passie van de liefde in het heden, direkt verbonden met de toekomst van het godsrijk dat van daaruit gestalte zal vinden: de openbaring bedoelt de verlossing.

Het christelijk geloof kan niet anders dan zich in dezelfde lijn bewegen. De hier centrale gedachte van God, die als liefde ter sprake komt, wordt in het Nieuwe Testament hoorbaar en zichtbaar in het woord en optreden van Jezus Christus. Op grond daarvan belijdt de kerk met de apostel Johannes dat de liefde van God is uitgegaan, dat niet wij God maar dat God ons eerst heeft liefgehad, ja dat God zelf liefde is en dat om die reden wij ook elkander lief moeten hebben.⁵⁷

Toch kunnen we ons ook afvragen of de christelijke kerk in haar geloofsreflectie deze identiteit van God en liefde, en daarbij ook de sterke *verbinding* van liefde tot God en tot mensen – als eerste en tweede gebod – die telkens weer kritisch in het geheel van de Schriften doorklinkt, niet te zeer heeft losgelaten en daarmee veelal het karakter van een leer heeft aangenomen, waarbij de oproep tot *geloof* de plaats van het gebod tot *liefde* innam⁵⁸ en zich ook op deze wijze verwijderd heeft van haar joodse oorsprong in Jezus Christus.

56. Levinas voegt hier nog aan toe: “Il se trouve ainsi que le rôle éminent de la *Mitzwah* dans le judaïsme signifie non pas un formalisme moral, mais la vivante présence de l’amour divin, éternellement renouvelé. Et par conséquent, à travers le commandement, il signifie l’expérience d’un présent éternel”. Levinas, *Difficile Liberté*, 266-267.

57. Rahner komt dicht bij de uitleg van Rosenzweig als hij in zijn eerder genoemde opstel “*Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe*” (vgl. aant. 13), er de nadruk op legt dat in deze Johannestekst wordt aangegeven dat “die Konsequenz daraus, dass Gott (...) uns geliebt hat, nicht (ist) dass wir ihn wiederlieben, sondern dass wir *einander* lieben” (1 Joh 4,7.11). De reden daartoe ligt bij hem in het vervolg van de tekst: Niemand heeft ooit God aanschouwd, indien wij elkander liefhebben, blijft God in ons (...): “Denn wir schauen Gott ja nicht, er kann nicht in gnostisch-mystischer Innerlichkeit allein wahrhaft erreicht werden, so dass er *so* wirklich von der Liebe erreichbar wäre (1 Joh 4,12) und darum ist der ‘Gott in uns’ in der gegenseitigen Liebe, der Gott, den allein wir lieben können (...)”. De concrete aanwezigheid van de naaste is blijkbaar voor Johannes “ein radikal zwingendes Argument”, zo dat hij kan zeggen dat “wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, Gott nicht lieben kann, den er nicht gesehen hat” (1 Joh 4,20). Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, VI, 281.

58. Heeft ze daarmee ook niet Feuerbach een aangrijpingspunt geboden voor zijn verwijt aan de christelijke leer van zijn dagen: dat ze de gelijkstelling van God en Liefde niet aangedurfd heeft en daarmee de liefde verlaagd heeft tot een eigenschap van God naast nog andere? Dat ze daarmee enerzijds het beeld van God troubleert, omdat zich achter de liefdevolle God nog een andere God die niet liefde is (“eine finstere Macht”) verbergen kan en anderzijds: als het niet God is, in al zijn

Ook in het Nieuwe Testament is God de gebieder, de roeper (*ho kaloon*), die stem geeft aan Jezus: deze is mijn geliefde zoon, hoort hem! En het gebod dat Jezus spreekt op de wijze van veel imperatieven is tot aan de rand gevuld met liefde. Daarin wordt opnieuw hoorbaar dat alleen liefde liefde gebieden kan. Het gebod tot liefde komt voort uit het *liefdesverlangen*: “hebt gij mij lief?” (Joh. 21,17). Vanuit dit tweegesprek van de liefde klinkt dan de opdracht als een tweede gebod, daaraan gelijk: Weid mijn schapen.

II. DE ANDEREN EN IK

Het tweede deel van dit hoofdstuk onder de titel ‘*de anderen en ik*’ bedoelt vanuit het voorgaande onderzoek nu de vraag te stellen naar de implicaties daarvan en de mogelijke verhelderende gezichtspunten daaruit voor het verstaan van de relaties binnen de *mensengemeenschap*. Hier wordt de overgang bedacht vanuit de “intrige à trois” (Levinas)⁵⁹, naar de verdere samenleving, waarbinnen deze ‘intrige’ telkens opnieuw plaatsvindt. De toevoeging ‘en ik’ geeft aan dat de samenleving niet als een objectief gegeven, maar ook hier in relatie tot ‘ik’, de auteur van het geschrevene, wordt gezien.

Vanuit de scopus van ‘de roep Gods’ valt de aandacht nu op de samenstelling en het functioneren van de gemeenschap van Jezus Christus zoals die in het Nieuwe Testament wordt beschreven, daarbij tevens aansluitend bij de gegevens zoals die eerder in het bijbels onderzoek (hoofdstuk 1) naar voren kwamen.

1. Van gelovigen naar geroepen

Met de formulering ‘van gelovigen naar geroepen’ wordt reeds aangegeven dat het gaat om een poging tot terugvinden van de *oorsprong* van de benaming van het christen-zijn. Immers in de bijbelse gegevens zijn aanwijzingen te vinden die er op duiden dat volgelingen van Jezus aanvankelijk ‘geroepen’ heetten voordat zij ‘gelovigen’ werden.

Het veelvuldig voorkomen van de uitdrukking *geroepen* als verbaal-adjectief dat geleidelijk tot substantief wordt, vinden we enerzijds in de Evangelieën met

eigenschappen, maar de *liefde van God*, die God tot zelfverloochening brengt in het zenden van zijn zoon, dan is de Liefde dus sterker dan God: “Wer ist also unser Erlöser und Versöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe, denn Gott als Gott hat uns nicht erlöst sondern die Liebe (...)”. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1994, 105-107 (5. Kapitel). Het is overigens niet zozeer de sofistieke redeneertrant van Feuerbach die hier aanspreekt als wel de daarin begrepen vraag die nog steeds actueel is. Het is een verdienste van Jüngel dat hij in zijn hoofdwerk de massieve kritiek van Feuerbach op een aantal punten als echte “Anfragen” voor onze tijd naar voren haalt. Vgl. Jüngel, *Geheimnis*, 431-432, 457-461.

59. Met deze uitdrukking duidt Levinas het ‘samenspel’ aan van de/het Oneindige, de ander en ik: “het ik benadert het Oneindige door moedig naar het Gij te gaan (...)”. Levinas, *Gelaat*, 206. Ik wees er reeds eerder op dat Levinas’ spreken t.a.v. “de derde” niet steeds eenduidig is: vanwege het gewicht dat hij geeft aan de relatie van de ander tot mij – waarbij de Oneindige “niet meer aanwezig” is – spreekt hij elders evenzeer over de in deze intrige niet direct betrokken buitenstaander als “le tiers” (de derde), als degene die de vraag van de samenleving vertegenwoordigt.

name in de vele gelijkenissen van Jezus waarin mensen als ‘genodigden’ (geroepen: *keklèmenoi*) aan tafel gaan – of ook de uitnodiging afslaan – en anderzijds in de brieven waarin met name bij Paulus *klètoi* in de betekenis van ‘geroepen’ reeds zelfstandig wordt gebruikt. Voor een meer uitvoerige weergave verwijs ik naar het gedeelte daarover in eerste hoofdstuk.

In het bijbelse onderzoek is gebleken dat het woord ‘geroepen’ een opvallende plaats inneemt. Er zijn echter nog meer uitdrukkingen waarmee de leden van de Christusgemeente worden aangeduid. We vinden hier naast en parallel met geroepen ook: ‘geliefden’, ‘geheilgden’ en ook ‘heiligen’ en ‘uitverkorenen’.

geliefden, heiligen, uitverkorenen

De uitdrukking *geliefden* komt zelden beschrijverwijs voor. Wel wordt in Rom. 11,28 met name over de *joden* als “de (door God) geliefden” gesproken, dit in het verband van de “charismata en roeping (*klèsis*) van God die onberouwelijk” zijn. Gewoonlijk is het echter *aanspreektitel*, die hetzij in verbinding met de andere hierboven genoemde aanduidingen, hetzij als enkelvoudige aanspraak naast enkele plaatsen in de Romeinen en tweede Korintebrief,⁶⁰ veelvuldig voorkomt in de brieven van Johannes en Judas.

Als aanduiding van de gelovigen wordt het woord *heiligen* het meest gebruikt, zowel als aanspraak⁶¹ als – gewoonlijk – in beschrijvende vorm. Dit veelvuldig gebruik geeft de sterke verbinding aan met de taal van het Oude Testament waar al hetgene dat aan God is toegewijd – en zo in ’t bijzonder het volk zelf – ‘heilig’ heet. Ook in de toepassing van deze naam op de leden van de Christusgemeente wordt niet een eigenschap van de betrokkenen aangeduid, maar veel meer het ‘geheilgd zijn’ als een aan hen voltrokken gebeuren.⁶²

Ditzelfde geldt voor de benaming *uitverkorenen* (*eklektói*), zowel in het Eerste als in het Nieuwe Testament slechts spaarzaam gebruikt, waar het dient tot aanduiding van enkelingen zoals koning Saul (2 Sam. 21), in directe aanspraak: mijn Knecht, mijn uitverkorene (Jes. 42), zo ook van Jezus: Deze is mijn zoon, de uitverkorene (Luc. 9) en ook van een verder onbekende Rufus (Rom. 16). Toegepast op de gemeente komt het verder in de Paulusbrieven nog slechts twee maal voor, enerzijds in de bekende tekst “Wie zal uitverkorenen Gods beschuldigen?” (Rom. 8,33) Uit het verband blijkt hier evenals als bij de enige andere tekst, (Kol. 3,12), waar het parallel staat met ‘heiligen’ en ‘geliefden’, dat de benaming “uitverkorenen” in het geheel van de bijbelse geschriften nog niet de exclusieve theologische lading meedraagt die het in de latere theologische discussie kreeg toegewezen.⁶³

60. Het betreft hier behalve het reeds genoemde Rom. 1,7 ook 12,19, 2 Kor. 7,1 en 12,19. Vgl. Kol. 3,12 en 1 Tim. 6,2.

61. Vgl. de aanhef van de brief Rom. 1,7. 2 Kor. 1, Ef. 1, Fil. 1.

62. Vgl. de term “geheilgden” in 1 Kor 1,1. Zie ook H. Balz in *EWNT* Bd 1, 46: “‘Heilig’ meint hier nicht einen Zustand oder eine Beschaffenheit der Glaubenden, sondern ihre durch Christus bewirkte Absonderung für Gott (...)”.

63. Een begin daarvan lijkt overigens reeds zichtbaar te worden in de eerste Petrusbrief waar in het “uitverkoren zijn” van de gemeente de betekenis meeklinkt van een tegenoverstelling ten opzichte van de ongelovigen en het jodendom. Het toespreken van de gemeente met de kernwoorden van het volk Israel (Ex. 19,6) als “een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilige natie,

Opvallend is dat in deze op zich summiere weergave van de meest voorkomende benamingen voor gemeenteleden in het Nieuwe Testament de in de loop van de geschiedenis in theologie en kerk meest courant geworden benamingen: ‘gelovigen’ en ‘christenen’ ontbreken. Beide aanduidingen komen slechts sporadisch voor.

Het woord *gelovige* (*pistos*) als substantief komt in het Nieuwe Testament enkele malen voor, voornamelijk in later gedateerde brieven. Slechts éénmaal als aanspreektitel: in het opschrift van de Efezebrief gericht “aan de heiligen en gelovigen in Christus Jezus”.⁶⁴ Ook de benaming *christenen* (*christianoï*) komt slechts drie maal voor, waarbij deze steeds in beschrijvende zin, als een door anderen gegeven kwalificatie verschijnt.⁶⁵ Hoewel het weinig voorkomen van met name de laatste benaming, als een eerst later van buitenaf toegekende kwalificatie, historisch verklaarbaar is, komt toch omgekeerd de vraag op naar de *reden* van de kennelijke voorkeur voor de termen ‘gelovigen’ en ‘christenen’, zoals deze reeds spoedig in de vroege christelijke kerk opkwam⁶⁶ en sindsdien gangbaar gebleven is. Deze voorkeur is zo duidelijk en vanzelfsprekend geworden, dat gewoonlijk in commentaren op bijbelgedeelten de variëteit aan benamingen zoals hierboven weergegeven, tot de betekenis van ‘gelovige’ of ‘christen’ als de gangbare norm worden teruggebracht en daarmee als genoegzaam verklaard gelden.

onderscheid

Het gaat hier met name om de vraag of achter de mogelijke historische oorzaken niet een motief verborgen is dat overal speelt waar het institutionele karakter van de kerk op de voorgrond treedt. Voor het *onderscheid* tussen beide categorieën is vooral kenmerkend dat het bij de eerste categorie van ‘geroepenen’, ‘geliefden’, ‘geheiligden’ en ‘verkorenen’ een aanduiding betreft waarvan de oorsprong *elders* ligt: namelijk in de ‘Roepers’, de ‘Heilige’, de ‘Liefhebbende’, in degene die verkiest. De woorden ‘christen’ en ‘gelovige’ daarentegen geven een eigenschap en daarmee een activiteit van de betrokkene *zelf* aan.⁶⁷

een volk Gode ten eigendom” (1 Petr. 2,9), roept de gedachte op aan de *vervanging* van Israel door de gemeente. Een gedachte die sterk naar voren komt bij de apostolische vaders met name Clemens en Henoeh alsmede op andere wijze in de joodse apokalyptiek en daar vanuit de “rest”-gedachte leidt tot verenging van het begrip “uitverkoren” tot een beperkt aantal. Vgl. *TWNT*, Bd IV, 189,197, *EWNT*, Bd I, s.v. *eklektos*. Zoals bekend heeft dit begrip daarna een grote rol gespeeld in de theologie van Augustinus en is het op bijzondere wijze ontwikkeld in het denken van Calvijn.

64. Verder in beschrijvende zin nog in 2 Kor 6,15 en in de brief aan Timotheus, I Tim. 4,10.12 en 5,16 (*pistè* als vrouwelijke gelovige) en in de eerder aangehaalde tekst uit Op. 17,14. Vgl. G. Barth, s.v. *pistos* in: *EWNT* III, 231. Het woord *pistos* als adjectief heeft gewoonlijk de betekenis van “trouw”, in welke zin het ook van God wordt gebruikt. Daarentegen wijzen het veelvuldig gebruik van het werkwoord *pisteuo* en het substantief *pistis* (geloof), beide 243 maal, op de vorming van een “theol. Zentralbegriff” dat echter geheel eigen is aan het Nieuwe Testament en niet afleidbaar uit het hellenistische of joodse taalgebruik. Het gaat hier om “eine eigenständige christliche Weiterentwicklung”. *Ibid.*, 217-218.

65. Het betreft hier Hand. 11,26 en 26,28, 1 Petr. 4,16.

66. Reeds in de brieven van Ignatius uit het begin van de tweede eeuw komt de naam “christen” regelmatig voor. *TWNT* XI,572; Vgl. *EWNT* III, 1146.

67. Ter vereenvoudiging spreek ik in het vervolg over de onderscheiding tussen de passieve uitdrukking ‘geroepene’ enerzijds en de actieve formulering ‘gelovige’ anderzijds, hoewel het hier naar voren gebrachte ook voor de andere vergelijkbare benamingen geldt.

Het gevolg hiervan is dat *gelovigen* als aanduiding van wat mensen doen meetbaar en klassificeerbaar is. Gelovigen en christenen kunnen geteld worden en kunnen tevens als zodanig met deze naam onderscheiden worden – en ook zichzelf onderscheiden – van anderen, i.c. van ‘on-gelovigen’ en ‘niet-christenen’. Bij de benaming *geroepenen* is dat veel minder het geval omdat daarmee in de bijbelse terminologie aangeduid worden: degenen die de stem van God gehoord hebben en nu in de doorgaande verplichting staan om te antwoorden.⁶⁸ De naam *geroepene* geeft daarmee niet een toestand maar de *beweging* aan van de *voortgaande relatie* tussen God en mensen. Omdat in principe niets en niemand buiten de roep van God leeft en daarmee in de antwoord-relatie staat, verwijst deze benaming ook naar het *universele* karakter van Gods bemoeiing met de mensen. Het is ook dit universele aspect dat deze benaming minder gripbaar en meetbaar maakt.

Hetzelfde geldt van *geliefden*, een toegesproken naam die evenzeer een onbegrensd karakter heeft – en in principe ook van *geheilgden* en *verkorenen*. Met name aan deze laatste twee benamingen is echter in de loop der geschiedenis zichtbaar geworden dat het actuele, toegesproken karakter van de naam toch weer gemakkelijk als een onderscheiding en een eigenschap kan worden opgevat. Teveel groepen en bewegingen hebben zich als ‘heiligen’ en ‘uitverkorenen’ beschouwd en zich daarmee van de rest van de wereld of ook van de kerk afgegrensd, waarmee het oorspronkelijk universele en dynamische karakter van de relatie die in de toegesproken naam verborgen is, tot een voor zichzelf geclaimde exclusiviteit verstart.

Het kan er hier dan ook niet om gaan ervoor te pleiten eenvoudigweg de ene benaming door de andere te vervangen, immers ook de namen ‘geroepenen’ en ‘geliefden’ dragen de mogelijkheid van misbruik tot een exclusieve claim in zich.⁶⁹ En anderzijds kan ook van de woorden ‘gelovige’ als ‘in God of in Christus gelovend’ en ‘christen’ als ‘bij Christus horend’, ondanks hun ‘eigenschaps-karakter’, gesteld worden dat zij oorspronkelijk ook bedoelen een relatie aan te geven.⁷⁰

Het eigenlijke onderscheid ligt echter in de miskenning van het *toegesproken* karakter van de naam, zoals deze in de relatie zelf tot werkelijkheid wordt (wij worden kinderen Gods *genoemd*, daarom zijn we het ook, I Joh. 3,1), ten gunste van een *constaterende* benaming die genoeg neemt met de vaststelling van het eindprodukt. Dit onderzoek beoogt dan ook ondermeer te trachten de noties ‘gelovige’ en ‘christen’ weer te kleuren met het relationele en tegelijk universele karakter dat in de toegesproken naam tot uitdrukking komt.

68. Een actuele formulering daarvan is te vinden in een recente Franse uitgave voor de doopcatechese, waarin het christen-zijn als volgt wordt omschreven: “*Un chrétien, c’est quelqu’un qui a entendu un appel et qui essaye d’y répondre*”. Charles Paliard (éd.), *Préparons le baptême de notre enfant, Fêtes et Saisons*, Paris 1990.

69. Het is dit probleem dat, zoals we eerder in de Inleiding gezien hebben, ook ten grondslag ligt aan de discussie over de vele verfijnde theologische onderscheidingen die in de geschiedenis juist met name ten aanzien van het begrip “*roeping*” zijn gemaakt.

70. Zo benadrukt ook Berkhof het wezenlijk passieve karakter van het geloof: “Ik geloof is formeel een activum, maar inhoudelijk is het een zich gewonnen geven aan een nieuwe werkelijkheid (...)”. H. Berkhof, *Christelijk geloof*, 459.

2. De universele roep

Zowel het universele als het doorgaande karakter van de ‘roep van God’ komt sterk naar voren in het theologische denken van *Karl Barth*, die het thema van de *roeping* weer opneemt en in het kader van zijn verzoeningsleer een belangrijke paragraaf van ruim tweehonderd pagina’s wijdt aan: “Des Menschen Berufung”.⁷¹ Barth spreekt daarin over roeping als “een onvergelijkbaar gebeuren in de ontmoeting tussen God en de mens”. Door Barth wordt het dynamische en actuele karakter van de roeping weer benadrukt: mensen zijn niet als zodanig reeds geroepen, zij kunnen het slechts worden. Maar mensen zijn wel op het roepen van God *aangelegd*: “präordiniert und prädisponiert”.

Dat is gemeenschappelijke uitgangssituatie van gelovigen en niet-gelovigen: dat zij als zodanig ‘niet-geroepen’ zijn, maar dat zij anderzijds allen reeds “in het licht des levens staan”. Zij zijn immers allen van voor alle tijden begrepen in de verkiezing van Jezus Christus die het licht der wereld is (556). Het kan zijn dat deze roeping in het leven van een mens nog geen “Ereignis” geworden is, toch behoort zij “als seine Zukunft, auch wenn sie in seinem Leben nur in der dunkelsten, gebrochensten Weise (oder gar nie) Ereignis werden sollte zur *geschichtlichen Existenz und Situation eines jeden Menschen*” (it. A.R.). Een belangrijk motief daartoe vormt bij Barth de vraag naar de betekenis van het “bijbelse universalisme”, waarmee hij de vele teksten bedoelt waarin gesproken wordt over “God die *de wereld* liefheeft”, over Jezus Christus als “verzoening voor *de hele wereld*” of van het “uitstorten van zijn Geest op *alle vlees*”, waardoor christenen zich toch alleen maar als “eerstelingen” van een grote schare kunnen beschouwen (560-564).

Van de christenen kan daarom enerzijds gezegd worden dat zij “geroepen” zijn, in die zin dat zij de stem van God gehoord hebben, dat hen het licht van Christus is opgegaan – en tegelijk zijn zij ook “nog niet geroepen”, omdat er nog steeds een roeping voor hen uit gaat, daar zij in de voortgang van het roepen Gods begrepen blijven. In die laatste zin zijn ze dan ook gelijk aan de niet-christenen: “Menschen die ihre Berufung nur eben *vor sich* haben (571).⁷² Op vele wijzen benadrukt Barth dat het onderscheid tussen christenen en niet-christenen slechts als een *relatief* onderscheid moet worden gezien. Dit ‘universele’ denken staat bij hem tegelijk in een ‘exclusief’ verband, namelijk de *situering* van de roeping in de eeuwige verkiezing van de Zoon Jezus Christus, die door zijn kruis en opstanding heen, als de Levende, *alle* mensen tot zich roept.

71. Karl Barth, *KD IV*, 3.2, 553-780. Sinds het opgaan van het bijbelse roepingsthema in de analyse van de opeenvolging van de heilstadia in de *ordo salutis* zoals deze in de protestantse orthodoxie opkwam en later in het Piëtisme werd uitgewerkt, is het Karl Barth die dit thema weer op een nieuwe wijze aan de orde stelt. Barth distancieert zich duidelijk van deze “logische und zeitlich differenzierte Folge von Akten einer am und im Menschen sich abspielende Heilsgeschichte” waarvan hij het raadzaam acht “sich auf diesen Unternehmen *nicht* einzulassen” (581-582). Immers indien men van roeping spreekt, spreekt men “nicht nur von einem Teil, nicht nur von einem Anfang, (...) sondern von dem einen, ganzen Zuwendung des lebendigen Jezus Christus” en de uitwerking daarvan in een mensenleven. Barth, *Ibid.*, 583.

72. Deze zienswijze van Barth herinnert aan de boven aangehaalde passage waarin Rosenzweig spreekt over het “noch nicht” van de liefde van God: “Was seine Liebe von einer ‘Allliebe’ scheidet ist nur ein Noch-nicht; nur noch nicht liebt Gott alles ausser dem, was er schon liebt”. Rosenzweig, *Stern*, 183.

Daarmee samenhangend is bij Barth *Christus* als de levende Heer de *eigenlijke 'roeper'*. Hij is “das handelnde Subjekt”, die “bestimmte Menschen zu bestimmter Zeit ihrer Lebensgeschichte als ihr Zeitgenosse in den Weg tritt” (577).⁷³ Wel merkt Barth op dat in het Nieuwe Testament, daar waar van roeping sprake is: schlechthin *Gott* (...) als der grosse ‘*kaloon*’ bezeichnet wird” (it. A.R.), maar zijn verklaring daarvoor is, dat dit “offenbar im Anschluss an das Alte Testament” gebeurt (!). Daartegenover stelt hij nadrukkelijk, dat op die plaatsen waar de roeping als gebeuren verteld wordt, zoals in de roeping van de discipelen in de Evangelien en de roeping van Paulus in Handelingen, “eine Aktion Gottes des Vaters (...) aber auch eine entsprechende Aktion des Heiligen Geistes *gar nicht in Frage (kommt)*” (578, it. A.R.). In ditzelfde verband merkt Barth terloops op, dat dan ook van een ‘roeping’ van Jezus door God nergens sprake is. Jezus is niet een ‘geroepene Gods’, maar zijn uniciteit wordt juist daarin bevestigd dat hij vanaf het begin degene is, “der selbst keiner Berufung bedürftig, der Berufende ohnegleichen ist” (579).⁷⁴

Hier ziet het er naar uit dat Barths goede inzet met hem wegloopt, met name doordat hij in de verdere uitwerking van het begrip de verbinding met het Oude Testament geheel lijkt te laten varen.⁷⁵ Bij hem staat Jezus niet meer in de rij van de profeten van Israël, maar neemt hij als de ‘roepende’ de plaats van God over en is hij daarin “die Tat Gottes am Ziel und Ende der Geschichte Israels und seiner Prophetie” (669).

‘Abraham fehlt’

Het is dan ook op dit punt van de relatie met Israël dat één van zijn leerlingen, *Friedrich-Wilhelm Marquardt* – die zich zeker in het spoor van Barth bevindt als hij het thema “die Berufung” in zijn dogmatiek een belangrijke plaats geeft⁷⁶ – een duidelijk kritisch geluid laat horen, een kritiek waarin hij ook andere eigentijdse theologieën betreft, en die hij kort samenvat in de woorden: “Abraham fehlt”.

73. Een nader motief voor deze nadruk op Jezus Christus als subject van de roeping geeft Barth aan als hij zegt dat de vraag naar ‘wie roept’ niet open moet blijven of met ‘God’ of ‘Geest’ – uitdrukkingen die polyinterpretabel zijn – ingevuld worden, dan wordt de ‘diepe ervaring’ het belangrijkste. Het concrete karakter van de roep van God vraagt om de concrete persoon van Jezus Christus als de Levende, die in de gestalte van de Heilige Geest, ook op aarde, ook in ons midden, als “der Zeitgenosse des Menschen aller Zeiten” leeft (579-580).

74. Vgl. ook Barths uitspraak over Jezus: “Er ist der Grund der Apostel und Profeten (Eph 2,20) und nur als solcher selbst Apostel und Prophet zu nennen. *Er steht dort wo im Alten Testament Jahve den von ihm zu Berufenden und Berufenen gegenübersteht* (it. A.R.). Das ist die neue Ausgangssituation, mit der man in den neutestamentlichen Berufungsgeschichten zu rechnen hat (...)”. Barth, *Ibid.*, 669.

75. Hij geeft dat in zekere zin al aan als hij op één van de eerste bladzijden van zijn betoog opmerkt: “(...) uns steht der neutestamentliche Begriff *klésis* als massgebend vor Augen” (555). Dit begrip dat – naar uit het bijbels-exegetisch onderzoek bleek – als substantief alleen in de brieven van Paulus voorkomt vervult ten opzichte van het in het geheel van de Schriften veel vaker voorkomende werkwoord slechts een ondergeschikte rol. Het is deze oriëntatie vanuit de *nieuw-testamentische brieven*, die er bij Barth toe leidt dat het hele bijbelse roepingsgebeuren als een “roeping tot christenzijn” kan worden opgevat.

76. Marquardt wijdt in de Prolegomena van zijn dogmatiek een belangrijk hoofdstuk: “Abraham unser Vater: Ueber die Berufung” aan dit thema, waarmee hij impliciet pleit voor “eine Revision im Ansatz des die Dogmatik leitenden Wirklichkeitsverständnisses”. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, 281.

Marquardts kritiek betreft zich op het feit dat in de theologie tot dusver het leerstuk ‘de vocatione’, vanwege zijn beperkte oriëntatie aan de nieuwtestamentische brieven, als roeping tot christen-zijn of zelfs als roeping “in den Christenstand” is verstaan (273). Daarmee verdwijnt in feite het uitzicht op een thans nog geldende roeping van Israël, dat in deze visie alleen nog de functie vervult om voor christenen een teken te zijn van het geduld en de trouw Gods. Dit heeft ook tot gevolg dat de roeping van Abraham, Mozes en de profeten slechts als illustraties uit een voorstadium van Gods geschiedenis met mensen fungeren en niet werkelijk aan het, reeds vanuit de christelijke gemeente gevulde, begrip bijdragen. Daarentegen benadrukt Marquardt: “(...) nichts kann vom Berufung des Menschen zum Christsein verstanden werden, wenn es nicht verstanden wird als Berufung in die Gemeinschaft des Berufes Israels” (278).

De persoon van Abraham geldt voor Marquardt als voorbeeld-figuur – zoals hij ook inderdaad op veel plaatsen in het Oude en het Nieuwe Testament fungeert – om de gedachte en de werkelijkheid uit te drukken van mensen, door God weggeroepen uit oude bindingen, tot een opdracht en een nieuw bestaan. In deze verhalen blijkt telkens weer het *crisiskarakter* van de roeping: “Krise ist nicht nur ein erstes sondern ein dauerndes und bleibendes Kennzeichen der Berufung” (272). In deze concrete gestalte van het wegtrekken uit oude bindingen is Abraham de ‘vader van alle gelovigen’ en tevens ‘de vader van vele volken’ (Rom. 4,17) geworden. Vanuit deze visie worden duidelijke verbindingslijnen zichtbaar in de opdracht aan al degenen die van Godswegen geroepen zijn in de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament.

De vragen die gesteld worden bij het universele karakter van de roeping komen volgens Marquardt voort uit de “Verdrängung der Berufung Israels”. Hij vestigt de aandacht op de in het Oude en het Nieuwe Testament voorkomende opdracht om ‘*licht voor de volken te zijn*’ (vgl. hoofdstuk I, p. 52 en 73,75). Hij pleit ervoor deze opdracht – die reeds begrepen is in de zegen aan Abraham, expliciet wordt voor de “lijdende knecht” (Jes. 42,6; 49,6), toegepast wordt op Jezus zelf (Luc. 2,32, Joh. 1,4;8,12) en door hem als opdracht gegeven aan de gemeente (Mat. 5,14) en door Paulus als beslissend motief voor zijn zending gezien – als een Israël, Jezus Christus en de kerk *wezenlijk verbindende opgave* op te vatten (277-278).

Daarentegen heeft bij Barth de nadruk op het universele karakter van de roep Gods als ‘*een roep die zich richt tot allen*’ een louter christologische basis. Dit wordt aangegeven in de formulering dat allen in principe als in en door Christus ‘geroepen’ worden beschouwd, waarbij het onderscheid tussen christenen en niet-christenen tot een onderscheid tussen een enerzijds ‘alreeds en nog niet’ – en anderzijds een ‘nog niet’ – geroepen-zijn is teruggebracht. Het aantrekkelijke van Barths denkwijze ten aanzien van roeping is, dat hij met het centreren van heel zijn theologie op de komst van Christus tegelijk het zicht opent op een grenzeloze gemeente Gods. Zoals we eerder bij Levinas nadruk legden op de zuiverheid van zijn uitgangspunt als hij aangeeft dat ‘God het denken binnenkomt’ daar waar de ander mij aanspreekt, zo geldt dit a fortiori in het denken van Barth bij wie het de persoon van Jezus Christus is, in wie God mij rechtstreeks tegemoet komt. Het actueel en per-

soonlijk aangesproken worden door de ander, de lijdende, de Opgestane, is in principe een ‘appel tot geloof en leven’ dat iedereen geldt.

Toch is het anderzijds niet mogelijk Barth op dit punt te volgen. Dit in de eerste plaats omdat we menen dat de bijbelse geschriften oorspronkelijk toch een ‘breder’ en meer omvattend roepingsbegrip laten zien, dat inderdaad – met Marquardt – ook Abraham en zijn nageslacht, Mozes en de profeten betreft. Bovendien zien we in de context van het verhaal van het volk Israël, flitsen oplichten van Gods wijder handelen in de geschiedenis, waarbij ook over Cyrus gesproken wordt als “de gezalfde van de Eeuwige”, door hem “bij de naam geroepen” (Jes. 45,1-4) en waarin ook tot lering van Israël “de Filistijnen en de Arameeërs” worden opgevoerd, als evenzeer door God uit hun diensthuis uitgeleid (Am. 9,7).

Deze overwegingen lopen parallel met de in onze tijd steeds sterker wordende vragen naar de concreetheid van Gods bemoeienis met de gehele mensenwereld en de daarmee samenhangende overtuiging dat deze theologisch niet meer in aanhangers van godsdiensten op te delen is. Dit inzicht hoeft niet automatisch te leiden tot relativering van het christelijk geloof als opgaande in een algemene religie. In het bovenstaande is veel meer de gedachte naar voren gekomen, dat in de joodschristelijke traditie, juist in de particulariteit van de bijzondere bemoeiing van de Eeuwige met het ‘volkje Israël’ de wezenlijke universaliteit verborgen is.⁷⁷

Het uitgangspunt van ons onderzoek gaat in zekere zin nog verder terug door de roep van God ook te horen als de voortgaande kracht van God in de *schepping*, “die de doden levend maakt en het niet-zijnde tot zijn roept”. Is niet juist het “a-symmetrische” kenmerk van de roep een garantie voor het universele karakter: “uitverkoren datgene wat niets is om aan datgene wat wel iets is zijn kracht te ontnemen” (1 Kor. 1,28). Daarmee stemt overeen het woord van Jezus: “Ik ben gekomen om te roepen niet rechtvaardigen maar zondaars”. Is niet het ‘deemoedige’, ‘*kenotische*’ karakter (zie hoofdstuk V) van de roep van God de enige weg tot een ‘herstel van alle dingen’?

3. Van geroepen naar roependen

In het geroepen-zijn als de grondvorm van mijn bestaan is ook begrepen de *opdracht* terwille van de andere mens. Dit kan betekenen dat de door God en Christus geroepene zelf ook roeper wordt. Daarmee creëert de roep die van God naar de mens uitgaat een doorgaande beweging. Het is deze beweging die aan de basis staat van veel vormen van gemeenschap. Een bijzondere vorm daarvan is de *gemeenschap van Christus* als de plaats waar de aard van deze roep Gods in de komst van Christus herkend en gevierd wordt. In het verhaal van het lijden en sterven van Jezus van Nazareth is haar het karakter van de roep van God als ‘een roep uit de diepten’ opgegaan waarvan het levenwekkend karakter in zijn opstanding werd

77. Levinas spreekt in dit verband van “un particularisme qui conditionne l’universalité”. Levinas, *Difficile Liberté*, 39. De aard van deze particulariteit wordt bij Marquardt gezien in de specifieke roeping van Abraham, in welke dan ook alle volken begrepen zijn.

bevestigd. Zij die zich naar Jezus Christus noemen, zijn degenen die de roep van God allereerst in de gemeenschap van de christelijke kerk hebben gehoord en daarop antwoorden.

We hebben eerder gesteld dat de grondsituatie van het menselijk leven als zodanig als *geroepen-zijn* gekarakteriseerd kan worden. Anders geformuleerd: dat ik pas werkelijk een unieke persoon word, door de telkens vernieuwde opdracht die mij wordt toegesproken. We hebben tevens herkend dat deze grondvorm van bestaan ook het leven van de gelovige mens draagt: een gelovige is een door God en Christus ‘geroepene’. In het eerste hoofdstuk is aangegeven dat deze oproep in de teksten van het Oude en Nieuwe Testament op veel wijzen gebeurt: als een roepen bij de naam, een roepen tot gemeenschap met Christus, tot eenheid, tot vrijheid, een roepen uit de duisternis tot Gods wonderbaar licht, een roepen ook tot lijden. In zijn meest klassieke vorm wordt deze roep samengevat in het *dubbele gebod tot liefde*. Het antwoord daarop is dan ook tweevoudig en bestaat in de bereidwilligheid van het ‘hier ben ik’ en het opnemen van de missie. Door de roep te horen en de opdracht daarin te aanvaarden, draag ik de beslissende beweging die van de ander naar mij uitgaat, verder naar een derde en een vierde.

de doorgaande roep

Hiermee voltrekt zich de ‘omslag’ van geroepene naar roeper die ook herkenbaar is in elk van de profetenverhalen en ook bij de discipelen en bij Paulus als de ‘geroepen’ apostel: de roep van God doelt op het ‘aanspreken’ van de ander. De evangelieverhalen geven aan hoe ook Jezus van Nazareth deze weg is gegaan: als de zoon door God in zijn gemeenschap en tot zijn opdracht geroepen, heeft hij de gemeenschap met God niet voor zich gekoesterd (Fil. 2), maar de opdracht aanvaard ook anderen persoonlijk tot die ‘veeleisende en barmhartige’ gemeenschap te roepen: discipelen, Maria, Lazarus, een ieder die dorst heeft, alle vermoeiden en belasten, niet rechtvaardigen – maar zondaars. De geroepene wordt zelf roeper. Het bijzondere in de roep van Jezus komt naar voren in het gegeven dat hij mensen ‘naar zich toe’ roept, dat gemeenschap met hem blijkbaar ook gemeenschap met God betekent.

Echter ook deze geroepenen worden weer ‘uitgezonden’, een opdracht die in de Evangelieën culmineert in de opstandingsverhalen. Daar komt naar voren dat ook de relatie met Christus niet in stand kan blijven op de wijze van een ‘gelukzalig verwijlen’ (Rosenzweig) met de Opgestane: “houdt mij niet vast”. In plaats daarvan klinkt de herhaalde opdracht, die tevens nadrukkelijk verwijst naar de gemeenschappelijke oorsprong: “mijn Vader en uw Vader, mijn God en uw God” (Joh. 20,17). Daarin wordt de leerlingen opgedragen nu ook die zelfde beweging van Jezus naar mensen ‘mee te maken’; een beweging die nadrukkelijk in het *verlengde* ligt van de zending van Jezus zelf: “zoals de Vader mij gezonden heeft, zend ik ook U” (Joh. 20,21). In deze doorgaande beweging van geroepene naar roeper krijgt de gemeenschap gestalte.

Dit bovenstaande eenduidige beeld van de groundbeweging van de gemeente als een horen en ‘tradere’ van de roep van God naar de ander betreft het aspect van de

roep als opdracht, als een wijze van deelhebben aan de *missio Dei*.⁷⁸ Dit aspect wordt reeds zichtbaar in de klassieke profeten- en apostelverhalen, die steeds met de roep ook een zending, een opdracht “terwille van anderen” inhoudt. De roep van God wordt gehoord als een appèl dat het heil van mensen beoogt: bevrijding van slavernij, losmaking uit een ideologie. De roep heeft dan steeds een verwijzend karakter: de geroepene wordt verwezen naar degene voor wie het antwoord bestemd is. De roep gebeurt met het oog op ‘derden’.

We hebben dit karakter van de roep ook aangetroffen bij Rosenzweig, bij wie de roep van God in haar openbaringskarakter als liefdegebod doelt op de naaste. Ook Levinas gebruikt deze *verwijs-terminologie* als hij spreekt over de “Verlangenswaardige die de tot hem gerichte liefde ombuigt naar de niet-verlangenswaardige”.⁷⁹ Degene die mijn verlangen in eerste instantie oproept, verwijst mij voor mijn antwoord naar de mij vreemde naaste.

Het ‘terwille van’ karakter werkt evenzeer door in de onderlinge menselijke relaties. Veel gerichte oproepen bedoelen met hun roep een vertaling te zijn van de uitzichtloosheid van mensen die geen stem hebben. Zo kan de *plaatsvervangende* roep de vorm hebben van een televisie-reportage over een bedreigd gebied of ook een appellerend artikel in de krant en evenzeer stem krijgen in de voorbeden van de gemeente.

In de vele bijbelse roepingsverhalen blijkt dan ook de oproep zelf reeds de opdracht naar de andere mens toe te bevatten. Het ‘volg mij’ van Jezus impliceert het ‘gaat dan heen’, zoals ook de roep tot Mozes het gaan naar Egypte en het roepen van het volk Israël in zich draagt, zoals ook het antwoord van de Samaritaan op de menselijke roep van de hulpeloze, die “onder de rovers gevallen was” voor de betrokkene de oproep inhoudt tot leven.

wederkerig

Er blijkt dan ook in de *meervoudige relatie* binnen de gemeente niet alleen sprake te zijn van een doorgaande roep van de een naar de ander, van de roep als *missio*, maar evenzeer van een *terugkomen* van het appèl. In de praktijk blijken roep en antwoord sterk verweven. De roep van God naar mij is geen eenrichtings-verkeer maar komt terug in mijn antwoord, dat niet louter bereidwilligheid is, maar ook zelf een roep tot God kan inhouden. En ook als de door de andere mens geroepene ben ik evenzeer degene die zelf op mijn beurt tot of om de ander roep.

Dit aspect van *wederkerigheid*, zo kenmerkend voor elke samenleving, hangt samen met het feit dat ik in de samenleving niet in een exclusieve relatie tot de ander sta, maar dat er *vele ‘anderen’* zijn, die ook zelf onderling weer in relatie staan. Als deel uitmakend van deze gemeenschap zal ik evenzeer zelf aan de ander

78. De uitdrukking “*missio Dei*” is in deze eeuw opgekomen in de zendingstheologie om de oorsprong en de inspiratie van de *missio ecclesiae* aan te geven in het “raadselachtig gebeuren: dat namelijk God, de Schepper aller dingen in zijn eigen wereld ondergedoken is als een vreemdeling (...) en in deze wereld een zeer bijzondere, zeer verborgen weg gaat om haar te bevrijden”. H.H. Rosin, G. van Winsen, *Missio Dei, Term en functie in de zendingstheologische discussie*, IIMO, Leiden 1971, 36.

79. Levinas, *God en de filosofie*, 27,29.

in de rol van de ‘roepende, smekende, gebiedende ander’ verschijnen. Hier vindt het wisselende rollenspel plaats dat door Rosenstock zo herkenbaar beschreven is als karakteristiek voor alle gemeenschapsleven (vgl. hoofdstuk III). De roeper kan zowel het beeld van de roepende profeet Johannes in de woestijn vertonen als van de mens die zelf “roept vanuit de diepten” (Ps. 130), ook hier gaan vraag en smeking, oproep en gebod in elkaar over. Er is geen “onderscheid des persoons”, er zijn geen vragers en gebieders als zodanig, er is slechts onderscheid in telkens wisselende situaties die elk hun eigen opdracht kennen.

Dat we hier dan toch afzonderlijk over ‘de geroepene die roeper wordt’ spreken is om te benadrukken dat het hoogsteigene roepen van de mens toch alleen gezien kan worden als *reactie* op het *geroepen-worden* als mijn basis-situatie. Daarmee heeft ook het roepen vanuit de nood in al haar ernst en hopeloosheid toch steeds het karakter van *wéérwoord*, van antwoord op een veelal nauwelijks gehoorde levensroep en daarmee tegelijk ook een – hoewel vaak onbekend – *adres*. En als ik zelf op mijn beurt in de gemeenschap van geroepene tot roeper word, als ik de ander uitnodig, aanspreek, roep, smEEK, dan maak ik mij daarmee enerzijds ook weer solidair met de vragende mens. Tegelijk is echter duidelijk dat ik in al deze vormen van de oproep naar de ander in de vorm van appèl, interpellatie, intercessie, pleidooi *zelf* evenzeer de *vragende* ben. Daarmee is in deze oproep die de vorm heeft van de imperatief alle machtskarakter en zelfgelding uitgesloten, daar ze gekleurd is door de *vocatief*.

4. Parakalein – de onderlinge oproep

Voor al deze verschillende onderling oproepende vormen heeft het Nieuwe Testament het van “*kalein*” afgeleide woord ‘*para-kalein*’: ‘erbij-roepen’, dat in vertaling weergegeven kan worden met oproepen, (dringend) vragen, vermanen, troosten, bemoedigen, aansporen. Terwijl *kalein* gewoonlijk de oproep in de twee-relatie aangeeft lijkt *parakalein* met name het woord voor de *gemeenschap*. Het veelvuldig voorkomen van deze uitdrukking met name in de nieuwtestamentische brieven maakt het tot een *grondwoord van het onderlinge verkeer in de gemeente*.⁸⁰

In de synoptische *Evangelien* wordt het woord vaak gebruikt in de zin van ‘er bij roepen’ of het, terwille van een ander, dringend vragen, voorspreken (vertaald als smeken of er op aandringen, Mar. 7,32; 8,22; Luc. 7,4 par).⁸¹ In de *brieven* gaat

80. Vgl. *EWNT* III, 55 (J. Thomas): “Schon statistisch gehört *parakaleo* (...) zu den wichtigsten Begriffen des Sagens und Beeinflussens im NT. Das Verbum (109mal) wird bei den Synopt. (25mal) überwiegend als *bitten* im Sinn des Antrags, bei Pls (circa 44mal) und in weiteren Briefen (ca 18mal) ganz überwiegend als *bitten* im Sinn des einladenden Zuspruchs, *mahnen* und *trösten* gebraucht”.

81. In het Evangelie van Johannes komt *parakalein* niet voor, daarentegen wel en ook *alleen* bij Johannes (vier maal) het substantief *paraklêtos* (parakleet). In 1 Joh. 2,1 wordt deze functie op Jezus toegepast, hetgeen ook het geval is als in Joh. 14,16 sprake is van een *andere* parakleet naast Jezus. In de afscheidsgesprekken van Jezus met zijn leerlingen is parakleet de aanduiding voor de Geest (Joh. 14,16,26; 15,26; 16,7), die bij en in de discipelen zal blijven, hen leren en in alle waarheid leiden, hij is ook degene die van Jezus getuigt. Behm merkt op: “die Bedeutung ‘Tröster’ (...) trifft den Sinn von *paraklêtos* an keiner der neutestamentlichen Stellen” (TWNT V, 802). J. Veenhof geeft de voorkeur aan de betekenis “voorspreker” als een ruimere vertaling dan het door verschillende latijnse kerkvaders gebruikte “advocaat”, waarbij te bedenken is “dat het griekse woord *paraklêtos* ongeacht zijn passieve woordvorm steeds actieve betekenis heeft: de spreker *für*

het bij het gebruik van *parakaleo* vaak om het directe toespreken terwille van de aangesprokene zelf, waarbij de betekenis van ‘bemoedigen, opwekken en aansporen, vermanen’ kan meeklinken.⁸²

In de bijbelse geschriften wordt God geprezen als de *oorsprong* van de *paraklese* in parallel met de barmhartigheid: “de vader der barmhartigheden en de *theos pasès paraklèseos*: vertaald als “de God van alle vertroosting”, waarbij nadrukkelijk de doorgaande beweging van deze ‘Zuspruch’ aangegeven wordt: “die ons troost in al onze druk, zodat wij hen die in allerlei druk zijn, troosten kunnen met de troost waarmee wij zelf door God getroost worden” (2 Kor. 1,3-7, vert.NBG).⁸³ De belangrijkste persoonlijke bemiddelaars van de troost van God in het Oude Testament zijn de profeten en met name de Knecht van God die als bijzondere opgave heeft “alle treurende te troosten” (Jes 61,2).

De in de N.B.G.-vertaling volgehouden weergave van *parakaleo* met ‘troosten’ geeft niet genoeg de sterke en veelkleurige betekenis van het woord weer.⁸⁴ Anderzijds doet ook de vertaling ‘vermanen’ de “hohe Modulationsfähigkeit” (EWNT III, 60) van deze uitdrukking slechts gebrekkig uitkomen. Dit is bij voorbeeld het geval daar waar Paulus van zichzelf en zijn medewerkers spreekt als gezanten van Christus: *hos tou theou parakalountos di hëmon*: alsof Godzelf U door ons – toesprak, opriep, aanspoorde, – vermaande (NBG)” (2 Kor. 5,20). Hetgeen de verschillende noties van parakalein verbindt, is dat daarin steeds een duidelijke *intentie* meespeelt: die van ‘bemoeienis’: zich het lot van de ander aantrekken, zich aan de ander gelegen laten liggen, om haar of hun lot bewogen zijn.⁸⁵ De daaruit voortkomende

jemanden vor jemandem”. Jan Veenhof, *De Parakleet, Enige beschouwingen over de parakleetbelofte in het Evangelie van Johannes en haar theologische betekenis*, Kampen 1974, 12 (Vgl. Behm, *TWNT V*, 801). Het gebruik van het verbum *parakaleo* en het substantivum *paraklèsis* in de brieven heeft volgens Veenhof geen invloed op de duiding van *paraklètos*, “daar deze termini in de johanneïsche taalschat, met inbegrip van de Apocalypse, niet voorkomen”. Veenhof, *Ibid.*, 47. Zo ook F. Porsch m.b.t. de oorsprong van deze titel: “Auch der Rückgriff auf den Vorstellungskreis der Paraklese (...) reicht zur Erklärung nicht aus”. *EWNT III*, 67.

82. Vgl. *EWNT III*, 56.

83. Via de Septuagint ligt hier een opvallende verbinding met de bekende passage waarmee de tekst van Deutero-Jesaja inzet: *parakaleite, parakaleite ton laon mou (...) parakalesate autèn (...)*: “Troost, troost mijn volk (...) en roept het toe ... (Jes. 40,1-2) waarbij zowel het *troosten (nhm)* als het *toeroepen (qr'+ al)* beide met *parakalein* worden weergegeven. Het toesprekende karakter wordt noch versterkt door het met beide genoemde verba parallele, “spreken tot het hart”, *dabar al-leb*. Vgl. *TWNT V*, 775: “In Jes. 40,2 wirkt in der Wiedergabe von “ruft ihr zu” durch “parakalesate autèn” das mächtige “parakaleite” von vs 1 noch nach”. Naar de *goddelijke oorsprong* van dit “toespreken van het volk” wijst – in dezelfde vertaling – ook de nadrukkelijke uitspraak: *ego eimi, ego eimi ho parakalon se*: Ik, ik ben degene die u troost (Jes. 51,12).

84. Het feit dat in de LXX het werkwoord *nhm*-troosten bijna uitsluitend met *parakalein* wordt weergegeven heeft waarschijnlijk doorgewerkt in de vertaling van het Nieuwe Testament. Tegelijk moet bedacht worden dat ook het hebreeuwse *nhm* niet zozeer een geruststellende als wel een *oproepende* klank heeft en “wenn nötig und möglich reale Hilfe mit einschliesst”. *THAT II*, 66. Zie ook: A. Geense-Ravestein in: Werkgroep Kerk en Prediking (red.), *Postille 1973-1974* (25), Den Haag 1973, 19-21. Overigens maakt J. Veenhof erop attent dat bij Luther nog “de oudere concrete betekenis van ‘troost’ nawerkt, waarbij aan een “Eintreten für jemanden gedacht” wordt. Veenhof, *Parakleet*, 48. Vgl. *TWNT V*, 802.

85. “Das Wort drückt überwiegend eine persönliche, oft emphatische Zuwendung aus. (...) Paraklese redet persönlich, werbend, direct (im Gegensatz zu Popularphilosophie und zur Spruchweisheit). Sie hat *imperativischen* Charakter (...). Paraklese ist vorwiegend *konkret*” (it. A.R.). *EWNT*, 55,59. Vgl. ook *TWNT V*, 791, waar sprake is van paraklese als “sprechende Zuwendung zum Andern”.

handeling heeft – evenals *kaleo* – een *doorbrekende* functie, die als heilzaam en storend ervaren wordt.

Het is tevens van belang op te merken dat in de teksten dit onderlinge ‘erbij-roepen’ geen doel in zichzelf is, maar een uitgesproken *richting* heeft: de gemeenschappelijk als levensweg erkende gang van Jezus Christus. Het criterium van het erbij roepen ligt niet in de sterke overtuiging van de ‘roeper’, maar het ‘erbij’ herkent als richtinggevende gestalte Jezus van Galilea, als de plaats van *de neerdaling van God* in de Mensenzoon. De vermaning en de troost hebben hun grond in dit gebeuren: “Wij vermanen u (...) in Christus”, “bij onze Heer Jezus Christus en bij de liefde des Geestes” (Rom. 15,30) of “met beroep op de barmhartigheid Gods” (Rom. 12,1).

Een goed voorbeeld van het functioneren van de *paraklese* is de uitvoerige opwekking tot vrijgevigheid aan de geroepenen in *Korinthe* (2 Kor. 8 en 9) terwille van de armen in Jeruzalem. Deze oproep wordt gemotiveerd met de nederige weg van Christus: “Gij kent immers de genade van onze Heer Jezus Christus, dat hij om uwentwil arm is geworden terwijl hij rijk was (...)” (8,9) en tevens met beroep op een citaat uit de Psalmen (Ps. 112) waarin sprake is van de rechtvaardige die “heeft uitgedeeld, aan de armen gegeven” en wiens “gerechtigheid blijft in eeuwigheid” (9,9).

het onderlinge karakter

Deze ‘oproep’ is niet bedoeld als een eenzijdig appèl dat uitgaat van de apostel Paulus naar de gemeente toe. Het ziet er naar uit dat het bijbels onderzoek veelal in deze optie is blijven steken, waarbij met name het tweede gedeelte van de apostolische brieven, met de daarin voorkomende aanmoedigen en opdrachten, zeer algemeen als *parenese*, als *onderwijzing* in de zin van praktische toepassing van het tevoren uiteengezette heil, wordt aangeduid.⁸⁶ De keuze voor dit meer afstandelijke en zakelijke begrip *parenese* heeft er aan meegewerkt dat in de geschiedenis van de uitleg de apostolische *paraklese*, die in feite de gehele brief doortrekt, tot ‘een aparte afdeling van omgangregels’ binnen de gemeente werd versmald.⁸⁷

Echter de nadruk van het apostolische parakalein ligt op het *onderlinge* karakter ervan binnen de gemeente zelf. Dit komt uit in de vele oproepen *naar elkaar* (*allèlon*) toe: “weest in broederliefde elkander genegen, in eerbetoon elkander ten voorbeeld Rom. 12,10, onderling eensgezind Rom. 12,16, aanvaard elkander Rom. 15,7, groet elkaar met een heilige kus Rom. 16,16, wacht op elkaar, dient elkaar Gal. 5,13, draagt elkaars lasten Gal. 6,2, vergeeft elkaar, bidt voor elkaar, bouwt

86. Zo spreekt ook Käsemann over het “typisch paulinische(n) Schema der Paränese, das den Imperativ (...) aus dem Indikativ, das christliche Verhalten aus der Heilstat ableiten lässt”. Ernst Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2,5-11, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd I, Göttingen 1960, 91.

87. Het woord *parenese* komt in de nieuwtestamentische geschriften slechts op één plaats voor: in Hand 27(vs 9 en 22), waar het vertaald wordt met “waarschuwen” en “opwekken tot” (NBG). In EWNT wordt de betekenis weergegeven als “einen dringenden Rat geben, (...) rein sachlich (...) ohne den freundlichen Ton des parakalein”. J.Thomas in: *EWNT*, III, 53.

elkaar op, hebt elkaar hartelijk lief, weest gastvrij voor elkaar(...)88. Het is blijkbaar de bedoeling dat de gemeente zelf deze onderlinge paraklese op allerlei wijzen practizeert.89 Vandaar de telkens herhaalde oproep: *parakaleite allèlon*, met de toevoeging ‘elke dag’.90 In Rom. 12 wordt de paraklese samen met de profetie, het dienen, het onderwijzen, het meedelen, het leiding geven en de barmhartigheid tot de *gaven* in de gemeente gerekend (een gave die Barnabas als *huios parakaleos* (Hand. 4,36), blijkbaar in het bijzonder bezat).

paraklese als grondstructuur

Deze onderlinge aanmoediging en kritiek op grond van de weg van Christus wordt door Bert Hoedemaker naar voren gehaald als behorend tot de *grondstructuur van de nieuw-testamentische gemeente*: “In de paraklese spreekt Paulus over de dagelijkse realiteit van de gemeente in verbinding met de betekenis van Christus: de paraklese roept als het ware de gestalte van de Messias het concrete leven binnen”. Hoedemaker vat het brede semantische spectrum van *paraklèsis* samen in het woord ‘appèl’ en spreekt hier van de *appèl-structuur* van de gemeente, “waarin mensen elkaar telkens opnieuw confronteren met verhalen die Christus-werkelijkheid en wereld-werkelijkheid op oorspronkelijke wijze verbinden”. In het Nieuwe Testament vormt de paraklese niet maar een “ethisch aanhangsel”, het gaat veel meer om “Evangelium in der Weise der Paraklese”.91

Als voorbeeld wijst Hoedemaker, naast de eerder genoemde collecte voor Jeruzalem in 2 Kor. 8, op de bekende *Christushymne* in Fil. 2,6-11, die in de uitleg veelal ‘voor zichzelf spreekt’, maar toch geheel in dienst staat van de daaraan voorafgaande oproep in vs 1-5 die begint met de woorden: Indien er *paraklèsis* in Christus is (...). Met een nader beroep op de liefde, de ontferming en de barmhartigheid in de gemeente wordt nu de oproep tot eenheid in alle dingen geconcretiseerd in de oproep tot “*tapeinofrosunè*” (vs 3)92 waarin “de een de ander uitnemender acht dan zichzelf” en die vervolgens gemotiveerd wordt door het “*ekenosen*” (vs 7) en het “*etapeinosen heauton*” (vs 8) van Christus. Het gaat hier om een eenheid in

88. Lohfink vestigt er de aandacht op dat het reflexieve pronomen *allèlon* in de exegetische vakliteratuur een vergeten woord lijkt te zijn: “Kittels Theological Dictionary of the New Testament (...) does not consider *allèlon* worth an entry, even though an important part of early Christian ecclesiology can be shown by reference to it”. Gerhard Lohfink, *Jesus and Community, the Social Dimension of Christian Faith*. London 1985, 99.

89. Vgl. Gnllka, die met betrekking tot de paraklese opmerkt: “Eine wesentliche Stützung und Stärkung des Gemeindelebens besteht darin, dass sie auf einander zugehen, bereit und fähig sind, einander zu ermahnen und aufzubauen”. Joachim Gnllka, *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Suppl.Bd 6, Freiburg 1996, 163-164.

90. 1 Tess. 4,18 en 5,10, in Hebr. 3,13. Zie ook 1 Tess. 5,14, en Rom. 15,14 naar aanleiding waarvan Lohfink opmerkt dat “Paul considered mutual admonition within the Christian community to be necessary for its life”. Lohfink, *Community*, 105.

91. L.A. Hoedemaker, *Oekumene en Paraklese, de identiteit van de gemeente in de leerschool van de wereldkerk*, in: G.D.J. Dingemans en L.A. Hoedemaker, *Leren bij het leven*, Den Haag 1981, 28,41. Het laatste citaat is ontleend aan A. Graber-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968, 37 vv.

92. De vertaling “oetmoedigheid” of “deemoed” is hier te zwak. Vanuit het herkenbare begrip *tapeinos* (arme) (vgl. *etapeinosen* in vs 8) interpreteert Hoedemaker hier: “hardnekkig de blik naar beneden richten”. Hoedemaker, *Ibid.*, 42.

de gemeente die blijkbaar alleen bereikt kan worden langs de weg van Christus waarop de ander de meerdere is.

Zo wordt het steeds doorgaande proces van *met elkaar gemeente van Christus zijn* gestructureerd, niet door vastgelegde patronen, maar door een voortdurend wederzijds herinneren aan de ‘asymmetrische’ levensweg van Christus als richtinggevend en toetsend voor de eigen situatie met haar vragen en conflicten. Dit *parakalein* zal anderzijds evenzeer vanuit de concrete situatie komen tot een hernieuwde interpretatie van het Christusgebeuren. In deze “hermeneutische circulatie” (p. 43) voltrekt zich het gemeente zijn als lichaam van Christus in de tijd en op de gegeven plaats.

Deze paraklese is echter niet alleen een proces binnen de plaatselijke gemeenschap, maar voltrekt zich, reeds in het Nieuwe Testament, ook tussen de *gemeenten onderling*: een gemeente kan de andere – met wie zij het van-Christus-zijn deelt – aanmoedigen, te hulp komen of ook vermanen. Zo kan “die eine Gemeinde zum verpflichtenden Typus” worden “für die anderen Gemeinden” en kan evenzeer het geloof van een gemeente “für die andere (Gemeinde) wieder zum Evangelium werden (...)”.⁹³ Hoedemaker pleit er nadrukkelijk voor om het proces van de paraklese waarin gemeenten “elkaar aanspreken op hun eigen oorsprong”, te herkennen als tevens het geëigende voertuig voor de oecumenische relaties. Het begrip paraklese als appèl zou zo uitdrukking kunnen geven aan “de theologische identiteit van de oecumenische beweging” (28).

Het wezenlijke gesprek in de relatie tussen kerken vindt daar plaats waar in en onder allerlei formele discussies en positiebepalingen dit *oorspronkelijke appèl* wederzijds wordt herkend. Het appèl komend van andere gemeenten in totaal andere maatschappelijke situaties scherpt het oog voor de analyse van de eigen situatie en voor de verantwoordelijkheid in relatie tot de ander. Zo dient de wederzijdse paraklese het *leerproces van de kerken* in hun onderlinge relatie tot de samenleving waarin zij geroepen zijn de naam van Christus te dragen.

oecumene

De vraag naar de theologische identiteit van de oecumenische beweging is deel van een doorgaand proces, zoals dat ook in de *Wereldraad van Kerken* sinds de oprichting plaatsvindt. Deze identiteitsvraag draagt voortdurend de spanning mee tussen de vraag naar het gemeente van Christus zijn als zodanig en de vraag naar haar plaats en opdracht in de samenleving. Deze spanning is herkenbaar zowel in de plaatselijke gemeente als in de relaties tussen kerken in grotere nationale en internationale verbanden. Door het samengaan van de oecumenische bewegingen voor ‘Geloof en Kerkorde’ (*Faith and Order*) en die van ‘Leven en Werk’ (*Life and Work*) terwille van de oprichting van Wereldraad, werd nadrukkelijk gekozen voor een bijhouden van deze beide aspecten van het kerkzijn.

De intussen vijftigjarige geschiedenis van de Wereldraad laat ook zien dat de tendens tot uiteengaan van deze beide opties voortdurend aanwezig is. De ‘theolo-

93. A. Grabner-Haider, *Paraklese*, 21, geciteerd bij Hoedemaker, *Ibid.*, 43.

gische' afdeling van de Wereldraad, die zich in de eerste plaats met de ecclesiologische vragen van kerkzijn op weg naar eenheid bezighoudt, had telkens weer moeite de grote concrete vragen van armoede, rassisme, oorlog en ecologische uitbuiting, die vanuit de deelnemende kerken aan de orde gesteld werden een plaats te geven in haar reflectie. Anderzijds neigde 'Church and Society' tot een realistisch-pragmatische aanpak, die voor haar besluitvorming weinig behoefte had aan een kerkelijk geautoriseerde ethische basis.⁹⁴ In de hernieuwde pogingen tot een gemeenschappelijke visie te komen als de basis voor een gemeenschappelijk handelen, volgden verschillende modellen elkaar op: dat van de kerk als een 'conciliar fellowship', het sociale handelen als 'liturgy after the liturgy', de kerk als 'mystery and prophetic sign'; begrippen als 'ethical heresy' en 'status confessionis' fungeerden met name in de rassisme-discussie. Echter geen van deze modellen ook niet het thema van de kerk als 'koinonia' dat centraal stond op de vijfde wereldconferentie van Faith and Order⁹⁵ bleek voldoende draagkracht te hebben om de verschillende visies bijeen te houden.⁹⁶

In begin 1993 werd in *Rønde*, Denemarken, een kleine *consultatie* bijeengeroepen, bestaande uit vertegenwoordigers van Faith and Order en van het Justice, Peace and Integrity of Creation (JPIC) – proces, met de opdracht de vraag naar de interconnectie van ecclesiologie en ethiek te verduidelijken. Op deze bijeenkomst werd thans niet uitgegaan van het *begrip koinonia* om dat toe te passen op de wereldsituatie, maar werd omgekeerd, uitgaande van de concrete wereldsituatie van onrecht en de voortdurende bedreiging van de schepping en de vrede, de vraag gesteld naar de *betekenis* en het *functioneren* van *koinonia*. In de referaten werd de belangrijke rol van de *ethische vragen* voor het *wezen* van de kerk benadrukt,⁹⁷ samengevat in de uitspraak in het rapport: "the church not only has, but is, a social ethic".⁹⁸ Naast het thema van de *koinonia* als "only one of several images for the Church" wordt gepleit voor de idee van de kerk in zichzelf als een "moral community", waarin niet zozeer de individuele christen maar de *gemeenschap* "the form and matrix of the moral life (is)".

94. Vgl. de analyse van Konrad Raiser, Ecumenical Discussion of Ethics and Ecclesiology, in: *The Ecumenical Review*, Vol. 48, (1996) 1, 3-10.

95. Deze wereldconferentie werd gehouden in augustus 1993 in Santiago de Compostella, onder het thema: Towards Koinonia in Faiths, Life and Witness". Zie het officiële rapport: Thomas Best en Günther Gassmann (ed.): On the way to Fuller Koinonia, *Faith and Order Paper* no.166, WCC publications, Geneva 1994.

96. Raiser, *Ibid.*, 9.

97. Vgl. Hoedemaker: "(...) ethics is a particular form of intensified (systematic) theology. In many ways it precedes the self-articulation of the Christian community". B. Hoedemaker, Introductory Reflections on JPIC and Koinonia, in: Thomas Best and Wesley Granberg-Michalson (ed.), *Costly Unity, Presentations and Reports from the World Council of Churches' Consultation in Ronde*, Denmark, February 1993, 7. Ook Miguez-Bonino keert zich tegen de opvatting waarin het gelovige individu geleid wordt door "ethische principes", waarvan de toepassing wordt gezien als "application", die niets te maken heeft met een "act of faith". José Miguez-Bonino, How ecclesiological is our Problem? in: *Costly Unity*, 60.

98. In het rapport van de consultatie wordt de directe betrokkenheid in de vragen van gerechtigheid als een "ecclesio-genetic power" aangeduid. *Costly Unity*, 86-87.

In de beide daaropvolgende consultaties, *Tantur* (Jeruzalem) 1994 en *Johannesburg* 1996⁹⁹ werd getracht een nog concretere uitdrukking te geven aan deze uitspraken over de kerk als een “ethical reality”. In plaats van de – naar intussen bleek – misverstand oproepende benaming van de kerk als “moral community” werd gekozen voor de meer dynamische formulering van het voor de kerk kenmerkende proces van “*moral formation*”. In dat verband werd de geloofsgemeenschap waarin deze ‘morele vorming’ plaatsvindt aangeduid als de “household (oikos) of faith”, gezien als “a productive metaphor for focussing on various dimensions of the ethical character of the church”.¹⁰⁰

Op de derde en laatste bijeenkomst van dit studieprogramma over ecclesiologie en ethiek in Johannesburg werd het begrip “moral formation” verder uitgewerkt, waarbij men zich rekenschap gaf van het feit dat zowel in de kerk als in de samenleving in allerlei verbanden, voortdurend sprake is van zowel een opzettelijke als een onopzettelijke vorm van ‘morele vorming’, zowel in positieve als in negatieve zin. In onderscheid tot de morele vorming in de wereld geldt van de vorming in de kerk dat het “seeks to generate communities in touch with the world and all its problems *yet shaped in a daily telling and retelling of the Christian story*’ (it. A.R.). De mate waarin en de wijze waarop dit gebeurt – of niet gebeurt – ‘vormt’ hoe dan ook de gemeenschap (21-23).¹⁰¹ Het morele getuigenis dat van de kerk uitgaat is dan ook in feite de wijze waarop zij zelf in al haar geledingen en als deel van de samenleving functioneert. Dit onbewuste getuigenis moet bewust gemaakt worden en “onder de controle van het geloofsverhaal gebracht worden”: “We need, in short, to make our formational activity an intentional mutual upbuilding, an *oikodomé*, of the household of God” (35).

In deze consultaties is getracht de betrokkenheid van het ‘zijn’ van de kerk op haar ‘activiteit in de wereld’ op nieuwe wijze te formuleren, namelijk als een doorgaand proces van “*ecclesio-moral formation*”, waarin de twee aspecten deel uitmaken van één werkelijkheid: “one reality, one process, one journey, one experience’ (...). Not first this and then that but this single, integral way of life, seeing, hearing, thinking, doing” (76). De weg waarlangs deze vorming plaatsvindt is die van een wederzijds “opbouwen” in de Geest waarbij als criterium geldt “het verhaal van het geloof” of de “recognizable ‘resonance’ of Christ’s presence in the world”, ook geformuleerd als het onderling herkennen van “de stem van de herder” (88,90).

Met deze gedachten zijn we dicht in de buurt van de hierboven uitgewerkte idee van de functie van het *parakalein* als appèlstructuur binnen de christelijke gemeente en

99. De referaten en rapporten van de eerste twee consultaties zijn door de Wereldraad afzonderlijk gepubliceerd als uitgaven van Unit 1 – Unity and Renewal (waaronder Faith & Order) en Unit 3 – Justice, Peace and Creation, onder de resp.titel: *Costly Unity* (Ronde) en *Costly Obedience* (Jeruzalem). De referaten van de laatste consultatie in Johannesburg (1996) zijn opgenomen in *Ec. Revue*, Vol. 49,3 (1997). Uiteindelijk zijn de rapporten van de drie consultaties, begeleid door vier afsluitende en ‘vooruitziende’ artikelen bijeengebracht in: T. Best en M. Robra (ed.), *Ecclesiology and Ethics, Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, Geneva 1997.

100. Zie rapport van de Tantur Consultation in: *Costly Commitment*, 75.

101. De nummers verwijzen naar de punten van het eindrapport in: *Costly Obedience*.

tussen de gemeenten onderling. Het komt mij voor dat *de onderling appellerende functie van de paraklese* een adequate uitdrukking is voor hetgeen hierboven met het voortgaande proces van “moral formation” bedoeld is. Misschien kan gezegd worden dat het bijbelse begrip *paraklese* in zijn *appèl* karakter en het veelkleurige functioneren daarvan in de nieuwtestamentische gemeente de notie van “moral formation” kan behoeden voor de opvatting van een éénzijdige ‘vorming’ die van de ‘wetende’ naar de ‘niet-wetende’ gaat. Het onderlinge karakter van het parakalein dat niet op afstand beoordeelt of critiseert, maar vanuit een intense betrokkenheid *oproept*, met een beroep op “de barmhartigheden Gods” en de “zachtmoedigheid en vriendelijkheid van Christus” (2 Kor. 10,1), geeft de *weg* aan waarlangs de *oikodomé*, de ‘wederzijdse opbouw’ van de gemeente plaatsvindt.

criterium

Alle nadruk valt hierbij op het *criterium* waarop men elkander aanspreekt. Wordt hierboven gesproken van ‘het verhaal van het geloof’ of ‘de stem van de herder’, Hoedemaker spreekt nog directer van verhalen van “Christus-werkelijkheid” als criterium voor het wederzijdse appèl met het oog op concrete “wereld-werkelijkheid”: “een appèl (...) ontstaat waar mensen de herinnering van Christus aktualiseren in een eigen strijdsituatie en van daaruit posities van anderen op hun eigen oorsprong aanspreken”.¹⁰²

Misschien kunnen we hier nog een stap verder gaan en vanuit de aangehaalde bijbelse voorbeelden van de paraklese in 2 Kor. 8 en Fil. 2 het criterium van het appèl, datgene waarop een beroep gedaan wordt, met Paulus nog concreter vertalen met niet slechts het geloofsverhaal of de stem van de herder, ook niet in het algemeen met ‘de weg van Christus’ maar met de terwille van de ander *neerdalende gang* daarin: hij die rijk was, om uwentwil arm geworden (2 Kor. 8,9), die zich ontledigd heeft (Fil. 2,7). Daarmee wordt tevens herkenbaar dat in de onderlinge opbouw van de gemeente het criterium waarop men zich beroept in de wederzijdse paraklese niet kan zijn ‘het christelijk geloof’, of een ‘christelijke ethiek’ of ‘algemeen menselijke waarden’, maar de concrete *gang van God naar mensen toe*, zoals die hoorbaar en zichtbaar geworden is bij de profeten en tastbaar geworden in de *ontlediging*, de *kenose* van Jezus Christus.¹⁰³

a ‘third force’

De nadruk op de wederzijdse opbouw van de gemeente als een religieus-ethische gemeenschap kan zich echter niet beperken tot nieuwe voor onze tijd herkenbare formuleringen van concepten. Er moet tevens een structuur aangegeven worden

102. Hoedemaker, *Leren bij het leven*, 28. Zie ook zijn opmerking in “Introductory Reflections” in: *Costly Unity*, 8: “The Pauline notion of *paraklesis* takes on specific significance here. It has the aspect of appeal, challenge, invitation: people are invited to see reality in the perspective of the suffering and living Christ. And it also has the aspect of comfort and empowerment. Both aspects are valid only when they are kept together”.

103. Voor het thema van de *kenose*, zie ook in hoofdstuk V het derde punt in de discussie met Jünger: “de neerdaling”.

waarlangs deze wederzijdse paraklese kan plaatsvinden. Aan het eind van de wereldraadstudie uit 1996 (Costly Obedience) wordt in dit verband gesproken over de noodzaak van een “enhanced communicationssystem among the churches”, waardoor een “network of moral communication” zou ontstaan dat zou kunnen functioneren als een “*third force*” tegenover de hegemonie van de louter *economische* en *politieke* internationale communicatie-stromen. Een dergelijk initiatief veronderstelt ook samenwerking met andere groeperingen met vergelijkbare doeleinden (115). Deze gedachte van een communicatieve ‘derde kracht’ roept tevens het visioen op van een nieuwe functie en doelstelling van de wereldraad: “The emergence of the very idea of such a liturgically formed ecclesio-moral community could give the ecumenical movement a new energy and substance” (115).

Het zou inderdaad zo kunnen zijn dat in dit project van een doorgaand proces van wederzijdse opbouw ten aanzien van kerk- en wereldvragen de wereldraad van kerken in zekere zin een “nieuwe identiteit” (Hoedemaker) zou ontvangen. Het zou daarbij moeten gaan om de opbouw van een herkenbaar *weefsel* dat vorm kan geven aan een onderlinge praxis. Het is echter wel de vraag of daarbij reeds gedacht moet worden in termen van een mondiale “*third force*”. Immers het elkaar onderling aanspreken is vooral een heel gerichte praxis die tussen de kerken geoefend moet worden. Het gaat er in eerste instantie niet om ‘de toestand in de wereld’ te beoordelen of aan te klagen, maar de *kerk* aan te spreken op haar eigen rol en mogelijkheden ten aanzien van de actuele vragen waarin zij overal ter wereld betrokken is.¹⁰⁴ Daarbij zou het niet allereerst gaan om eenzijdige actie vanuit de wereldraad naar een deelnemende kerk, maar veelmeer om de door de Wereldraad van Kerken gebruikte mogelijkheid tot het *spannen van een netwerk* tussen de kerken onderling, waarlangs nationale kerken elkaar onderling kunnen bemoedigen en ‘befragen’ vanuit een beroep op de “Christus-werkelijkheid” waaruit zij leven.

In feite moet daarbij nog verder terug gedacht worden naar de landelijke kerk-gemeenschap en de *plaatselijke gemeente* zelf, waar de paraklese in haar meest oorspronkelijke vorm de dagelijkse leefwereld van de ‘geroepenen’ raakt. Immers elke mogelijke structuur van een ‘*third force*’ heeft pas werkelijk overtuigingskracht als ze in feite de vertaling is van een nieuw verworven gedrag binnen vele plaatselijke gemeenten. Ook het uitdagen van het internationale economische en financiële netwerk van trans-nationale handel, “the most powerful single force at work herdenig human beings into a kind of global unity which could prove demonic”,¹⁰⁵ kan slechts plaatsvinden op de basis van de plaatselijke gemeente, die de dagelijkse verleidingen van het systeem bij zichzelf herkent en tracht zich op het plaatselijk vlak daarvan los te maken.

104. Dit aanspreken gebeurt reeds incidenteel vanuit de wereldraad. Een recent voorbeeld daarvan is de interpellatie van de *Servisch-orthodoxe kerk* vanwege haar rol en positie in de Bosnische oorlog. Dit voorbeeld geeft echter ook het incidentele en eenzijdige karakter van de actie aan.

105. Lewis S. Mudge, Ecclesiology and Ethics in Current Ecumenical Debate, *The Ecumenical Review*, Vol 48, jan 1996, 24.

Overigens moet bedacht worden dat dit parakalein als *leerproces* niet alleen aan de kerken voorbehouden is, dat ook reeds de samenleving – zonder het woord te gebruiken – op veel plaatsen en in allerlei verbanden het *onderlinge beroep op een gemeenschappelijk aanvaarde norm* kent en praktiseert. Is niet reeds elk democratisch land geformeerd op een stelsel van grondregels, afspraken en wetten waarop ten allen tijde een beroep gedaan kan worden? Dit geldt voor elk land afzonderlijk maar betreft evenzeer afspraken tussen landen onderling op sociaal, politiek en economisch terrein, landen en organisaties verbonden door een netwerk van internationale afspraken, waarbij overigens politiek en humaniteit, algemeen belang en eigenbelang veelal nauwelijks meer te onderscheiden zijn en door elkaar lopen. Zouden we kunnen zeggen dat in de kerk, in het binnenlaten van wereldproblematiek, in hoogst vereenvoudigde vorm een wijze van *samenspel* geoefend wordt, die in de wijdere samenleving in de jungle van beweegredenen en belangen een bijna onmogelijke opgave is?

Toch kunnen we vanuit het bovenstaande ook wagen te veronderstellen dat de christelijke gemeente in het oefenen en expliciteren van *de weg van de neerdaling* goud in huis heeft voor de wijdere samenleving: het verhaal van Christus, de mens Jezus van Nazareth wie het gelukt is op de wijze van voor-de-ander-zijn een nieuwe weg te openen, die uitvoert boven de vicieuze cirkel van het “do ut des”. Deze weg van Jezus staat haaks op het objectieve ideaal van humaniteit, waarin het gelijke recht voor allen bereikt moet worden door de “gouden regel” van een wederzijds geven en nemen, een regel die niet sterk genoeg gebleken is om het weefsel van rechtvaardige verhoudingen te dragen (vgl. hoofdstuk IV). Het bewerken van het recht in de gemeenschap, dat zich noodgedwongen voltrekt in een proces van afwegen en beoordelen kan slechts functioneren als binnen die gemeenschap mensen in hun relatie tot de ander bereid zijn om – in de woorden van de bergrede – “meer dan het gewone” te doen. De rechtvaardige samenleving van gelijke rechten waarin het recht gewogen moet worden kan slechts bestaan op de voedingsbodem van het telkens weer *doorbrekende* gedrag van enkelingen.

Zo blijkt dan ook, dat juist degenen die met inzet van hun leven de z.g. ‘gouden regel’ doorbroken hebben, in staat zijn voor mensen en soms voor de mensheid tot hoop- en richtinggevende gestalten te worden. Dat geldt de vele enkelingen die onopvallend gebleven zouden zijn, als niet hun persoonlijke keuze dankzij de politieke constellatie of andere bijkomende factoren wijdere kringen had getrokken en leidde tot *creatieve erupties* in de geschiedenis. Het is om deze reden dat namen als: *Gandhi, Bonhoeffer, moeder Teresa, Martin Luther King, Sadat, Mandela, Romero, Rabin, Abbé Pierre* en *Soeur Emanuelle* en nog vele andere, lichtgevende namen geworden zijn.¹⁰⁶

106. Levinas herinnert in zijn opstel “Politique après” aan de plotselinge reis naar Jeruzalem van de egyptische president Sadat: “geste d’un homme qui se transcende et qui s’élève au-dessus de sa prudence” en noemt zijn optreden “l’événement exceptionnel – transhistorique – qu’on ne fait pas (...) deux fois dans une vie”. Emmanuel Levinas, *L’au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, Les Editions de Minuit, Paris 1982, 226.

Uit de opsomming van deze enkele namen kan al blijken dat het niet alleen christelijke inspiratie was die het motief van hun keuze vormde. Zouden we kunnen zeggen dat hier toch sprake was van een beroep op ‘de weg van Christus’, een weg die ook buiten de christelijke traditie herkenbaar is?¹⁰⁷ Betekent dit dat het *parakalein* van het Nieuwe Testament een tekenfunctie heeft voor het algemeen intermenselijk beroep op grond van waarden? We hebben eerder gesteld dat in het Oude Testament de *verkiezende neerdaling van God* naar het volk het liefdegebod in kracht zet in een beweging van ‘zijn-voor-de-ander’, van God naar mens en medemens. Kunnen we ook ten aanzien van de traditie van het jodendom hier – op oneigenlijke wijze – spreken van de ‘weg van Jezus’ daar het hier deze zelfde beweging betreft die in het Nieuwe Testament in Jezus Christus wordt belichaamd?

Levinas gaat nog verder als hij deze beweging naar de ander, die hij ook herkent in het verhaal van Jezus, beschouwt als kenmerkend voor de humaniteit in het algemeen: “Je pense que l’éthique n’est pas une invention de la race blanche (...)” en vervolgt: “De enige *absolute waarde* ligt in de menselijke mogelijkheid om boven zichzelf uit prioriteit te geven aan de ander”. Hij ziet hierin een algemeen menselijk ideaal dat voor ieder mens herkenbaar is en door geen enkele cultuur betwijfeld kan worden.¹⁰⁸ Als we hiermee instemmen, zou dit dan ook kunnen betekenen dat het kenmerkende van ‘de weg van Christus’, teruggevonden in het christelijk geloof en in andere culturen en religies, de leidraad zou kunnen worden in het actuele zoeken naar een ‘Weltethos’?¹⁰⁹

Op deze wijze zou het ‘*parakalein*’, deze onderlinge bemoediging en dit onderlinge vermaan, dat gebeurt met een beroep op de “weg van Christus” – in het Nieuwe Testament functionerend als dragende kracht voor de kleine gemeenschappen – via de grotere verbanden zich uitbreiden tot een *draagvlak voor een wereld-*

107. Zie ten aanzien van deze vraag: *The emptying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, uitgegeven door John B. Cobb jr en Christopher Ives, New York 1990, dat opent met een artikel van de boeddhistische denker *Masao Abe* waarin deze een uitleg geeft van Fil. 2, 5-8 en daarbij concludeert dat “kenosis or emptying is not an *attribute* (however important it may be) of God, but the fundamental *nature* of God” waarmee de notie van de “kenotic God opens up for Christianity a common ground with Buddhism (...)” (p. 16-17). Deze gemeenschappelijke grond ligt voor het boeddhisme in de idee van *Dynamic Sunyata* (dynamic emptiness): de ‘ultimate reality’ als “a pure and unceasing function of self-emptying” (p. 61). Reacties van verschillende auteurs, onder wie Thomas Altizer, Eugene Borowitz, Catherine Keller, Jürgen Moltmann, David Tracy maken deze uitgave tot een boeiende ‘conversation’. Zoals reeds eerder bleek, hecht ook Levinas belang aan het het begrip ‘*kenose*’ als aanduiding voor de “descente de Dieu”. *Het ziet er naar uit dat juist één van de meest centrale christelijke noties een zeer universele zin ontsluiten kan.*

108. Emmanuel Levinas, *Entre nous*, 127, (vgl. p. 239). Levinas’ ervaring in 1968 in Parijs ondersteunt deze these: “En 1968, moi j’avais le sentiment que toutes les valeurs étaient contestées comme bourgeoises. C’était assez impressionnant. Sauf une: Autrui. Personne n’a jamais dit que le droit de l’autre homme (...) restait imprononçable. Même quand retentit un langage contre l’autre, le langage pour l’autre s’entend derrière”. S.Malka, *Lire*, 110.

109. Hans Küng denkt langs een andere weg als hij in dit verband spreekt van “grundlegende Maximen elementaler Menschlichkeit”, die in alle grote religies als “non-negotiable standards” aanwezig zijn en waarop ook de meerderheid van de mensheid aanspreekbaar moet zijn. Hij noemt als de “Fünf grosse Gebote der Menschlichkeit: nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, die Eltern achten und die Kinder lieben”. Daarnaast hecht hij voor de ontwikkeling van een Weltethos grote waarde aan “Kants kategorische Imperativ” die verstaan kan worden als “eine Modernisierung, Rationalisierung und Säkularisierung” van de in alle grote religies aanwezige “Goldene Regel”. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 82-84.

gemeenschap. Een draagvlak dat altijd weer de weg terug zoekt naar die kleinste gemeenschap van het ‘face à face’ waarin de asymmetrische relatie werkelijkheid wordt. De belangrijke vraag die hier opkomt is dan echter de vraag naar de eigen betekenis van de christelijke gemeente.

5. Ekklesia tou theou

Ter inleiding op deze vraag volgt hier eerst een korte beschouwing van de uitdrukking *ekklesia*. Het ligt voor de hand het griekse woord ‘*ekklèsia*’, als etymologisch afgeleid van *kaleo*, op te vatten als een speciaal door de eerste gemeente gevormd woord voor de gemeenschap van de ‘uit (de wereld) geroepen’. De werkelijkheid is prozaischer: *ekklesia* is een woord dat de gemeente in haar omgeving, in het profaan grieks, aantrof als gangbare uitdrukking van een bijeengeroepen vergadering van stemgerechtigde burgers. Als zodanig komt de term ook enkele malen in het Nieuwe Testament voor in Hand. 19, waarmee aanvankelijk de verwarde (vs 32) en later ook de wettige ‘volksvergadering’ in Efeze wordt aangeduid (19,39).

Het gebruik van deze uitdrukking voor de samenkomst van de gemeente is waarschijnlijk vooral beïnvloed door de LXX, die gewoonlijk het hebreeuwse woord *qahal* (bijeekoms) met *ekklesia* weergeeft, waarbij ook reeds de klankovereenkomst een factor zou geweest kunnen zijn. Ook de christelijke gemeente is een bijeengeroepen vergadering, waarbij het eigene wordt weergegeven door het aangeven van haar oorsprong: *tou theou* als *gen.auctoris*.¹¹⁰ Waarschijnlijk heeft de in het Nieuwe Testament veel voorkomende uitdrukking “*ekklesia tou theou*” (de gemeente Gods) haar oorsprong in de eerste christengemeente van Jeruzalem, waar vandaan ze voor deze gemeente maar evenzeer voor de andere nieuwe gemeenten uit de volken tot een gangbare ‘gesloten terminologische formulering’¹¹¹ is geworden. Opmerkelijk zijn in dit verband de plaatsen waar Paulus erover spreekt dat hij de “gemeente Gods (mateloos) vervolgd heeft” (Gal. 1,13, Fil. 3,6 en 1 Kor. 15). Geldt deze benaming hier de gemeente van Jeruzalem, evenzeer worden bijvoorbeeld de beide Korinthe-brieven geadresseerd aan “de gemeente Gods te Korinthe”.

110. De “gemeente Gods” zou dan echter niet een vertaling zijn van het veel voorkomende *qahal jahwe*, dat in de LXX met *ekklesia kuriou* wordt weergegeven, maar verband houden met een uitdrukking uit het apocalyptische jodendom voor de gemeente van de eindtijd: *qahal el*. Vgl. *EWNT* I, 1000. Mogelijk is er ook sprake van een zekere parallel met de oudtestamentische uitdrukking *miqra qodes* (heilige bijeenroeping), een door uitroepen geconstitueerde feestelijke vergadering (Ex., Lev., Num.), in de LXX vertaald met *klètè hagia*. Het hebreeuwse *miqra* (inf. vorm van *qr*) heeft als grondbetekenis “das Rufen” en komt in totaal 23 keer, waarvan in verbinding met *qodes* (heilig) 19 keer voor, waarbij het steeds de cultische bijeenkomst op hoge feestdagen aangeeft. *TWAT*, VII, 144-145. Vgl. Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, Edinburgh, 333.

111. Vgl. J. Roloff (p. 1000), die tevens opmerkt dat ook het enkele begrip *ekklesia* daar waar het als ecclesiologische term voorkomt als verkorting van de oorspronkelijke term *ekklesia tou theou* is te lezen: “das heisst die Genitivus auctoris ‘Gottes’ ist jeweils mitzudenken”. *EWNT*, I, 1001. Daarentegen komt de uitdrukking ‘gemeente van Christus’ (Rom. 16,16; Gal. 1, 22) slechts sporadisch voor: “Das Adjektiv ‘christlich’ ist noch unbekannt, würde ja auch zu einer *Eigenschaft* deklarieren, was je nur im *Empfangen* bzw. *Erfahren* vorhanden ist’ (it. A.R.) *TBNT* II,1, 789.

In het gegeven dat de uitdrukking ‘gemeente Gods’ die oorspronkelijk op de joodse gemeente betrekking had, zo spoedig door Paulus ook op de niet-joodse gemeente is overgedragen ligt een verwijzing naar Paulus’ visie op het nieuwe godsvolk dat niet bedoeld zou zijn als een bijeen verzamelen in en om Jeruzalem.¹¹² Veelmeer gaat het om een stichten en opwekken van gemeenten Gods overal onder de volken. Schrijvend aan “de geroepenen van Jezus Christus (...) die te Rome zijn” geeft Paulus zijn eigen opdracht weer als: “gehoorzaamheid des geloofs te bewerken voor zijn naam onder alle heidenen” (Rom. 1,5-7).

Nadat we vastgesteld hebben dat *ekklesia* – evenzeer als *kaleo* en het hebreeuwse *qr’* – een uitdrukking is uit het gewone dagelijkse spraakgebruik, is het anderszijds ook weer van belang te constateren dat juist deze uitdrukking het als benaming voor de christelijke gemeente uitgehouden heeft, dat ze rechtstreeks in het latijn is overgenomen (*ecclesia*) en in het theologisch denken van de kerk een plaats behouden heeft, in romaanse talen tot in de dagelijkse benaming toe: *église*, *iglesia*.

Het minste wat we kunnen zeggen is dat de benaming *ekklesia* hetzij in de politieke betekenis van ‘volksvergadering’, hetzij als aanduiding voor de ‘gemeente Gods’ – en dat geldt evenzeer voor de hierboven genoemde verwante begrippen – in alle gevallen herinnert aan de werkelijkheid van de *concrete bijeengeroepen vergadering*.¹¹³ In haar nieuwtestamentische vorm is ze als *ekklesia tou theou* de door God bijeengeroepen vergadering, door de eerste gemeente gezien als de kern van de vernieuwing van Israël,¹¹⁴ waarbij haar ontstaan en vormgeving geheel bepaald wordt door de weg van Jezus Christus.

een gebeuren

De christelijke gemeente is echter niet voldoende gedefinieerd als slechts een optelsom van ‘aangesprokenen’, ook niet van ‘door Christus angesprokenen’. Naar de ervaring van gelovigen heeft de kerk van Christus in zichzelf iets als een *voedingsbodem*, wat haar tot méér maakt dan alleen een verzamelplaats van gelovigen. Dat zou betekenen dat de kerk iets bron-achtigs in zichzelf is, waardoor telkens weer nieuwe en vernieuwende energie vrijkomt. En waardoor ze het uithoudt, ondanks de vele vreemde en inadequate vormen waarin ze zich manifesteert.

112. Vgl. Josef Hainz: “Die Jesus-Gemeinde in Jerusalem lernte sich in einem, sie vom Judentum immer stärker ausgrenzenden Sinn als die wahre *ekklèsia tou theou* verstehen und scheint daraus eine besondere Rolle als ‘Vorort’ und Mittelpunkt der Christenheit abgeleitet zu haben”. Daarentegen is voor Paulus “jede Gemeinde (...) für sich und im vollen Sinn *ekklèsia tou theou*”. Josef Hainz, *Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972, 233, 239.

113. Vgl. aant. 109. Ook Rosenzweig ziet een overeenkomst tussen de uitdrukkingen *ekklèsia* en *miqra qodes* – “heilige Einberufung”. Rosenzweig, *Stern*, 381.

114. Lohfink benadrukt de gedachte van de “gathering of Israel”, door de profeten gezien als het eschatologisch handelen van God (Ez. 20,41) terwille van de volken: “(...) for Jesus the idea of the reign of God automatically implied the gathering of Israel.” Gerhard Lohfink, *Jesus and Community*, London 1985, 26. Jezus achtte zich gezonden “alleen tot de verloren schapen van het huis van Israël” (Mat. 15,24) opdat door het concrete bestaan van het volk van God *velen* zullen komen “van oost en west om aan tafel te gaan met Abraham, Izak en Jacob in het rijk van God” (Mat. 8,11).

Deze ‘energie’ moet daarmee samenhangen dat de kerk ‘leeft’ van *een gebeuren*. Wat haar levend houdt is het unieke gebeuren van de weg van *kruis en opstanding van Jezus van Nazareth*. Wat de kerk meedraagt en overdraagt is *een verhaal*, het verhaal van de weg die de mens Jezus van Nazareth als de ‘geroepene Gods’ tussen de mensen is gegaan, een weg die “naar de Schriften”, dat is: Gods weg bleek te zijn. De kerk leeft van een verhaal, dat niet maar verleden blijft, maar werkelijkheid wordt – in *het heden* speelt. Het is niet meer alleen het verhaal over een gebeuren dat aanspreekt, maar het gebeuren zelf dat de aangesprokenen impliceert, hen daarin een plaats geeft.

Evenals dat andere gebeuren aan de voet van de *Sinai* waarvan sindsdien vele generaties van het joodse volk – en via hen toch ook christenen – hebben beleeden: wij stonden daar: met ons heeft de Eeuwige dit verbond gesloten (Deut. 5,3). Op dezelfde wijze raken door Jezus aangesprokenen betrokken in het gebeuren van de levensweg van Jezus en nemen daar hun plaats in. Daarbij blijft de mens Jezus toch het hele verhaal door ‘de ander’ waardoor elke identificatie moet mislukken. De aangesprokenen weten: wij stonden daar, als volgelingen, als omstanders. Zonder dat we iets gedaan hebben, blijken we *schuldig ten opzichte van deze ‘Ander’*. Voor de betrokkenen wordt daarin iets tastbaar van een zich telkens herhalend fenomeen, van ‘eeuwige schuld’ van de mensheid, die opstaat tegen ‘de goedheid’.

Het actuele karakter van het verhaal van Jezus betekent dat daarin de schuldigen en het slachtoffer niet als in zoveel herkenbare tragedies in hun gefixeerde rol tegenover elkaar blijven staan. Jezus blijft niet slachtoffer en de omstanders, inclusief de vrienden, blijven niet voor eeuwig schuldig aan zijn dood. Zijn leven dat van begin tot eind zich voltrok als het aanbreekende koningschap van God, waarin ‘machten van de troon gestoten worden en eenvoudigen verhoogd’, wordt waar gemaakt in zijn dood. In zijn dood voltrekt zich deze geleefde omkering, die vervolgens met een goddelijke logica de structuren van deze wereld ondervraagt: “Wat zoekt gij de *Levende bij de doden?* (Luc. 24,5).

De door Jezus van Nazareth tot het einde toe geleefde structuur van het koninkrijk van God *doorbreekt* de structuur van de wereld. Teken daarvan is de *opstanding van Jezus*. In het kader van het verhaal is de opstanding een *teken*. In het gebeuren zelf neemt het deel aan de *werkelijkheid* van dat gebeuren, waarin de geïmpliceerde omstanders gaan delen. “God was in Christus” zeggen de getuigen. Ze worden erin betrokken niet meer als ‘tegenover’ maar als familie als medehuisgenoten: “mijn vader en uw vader, mijn God en uw God” en zo losgemaakt van hun schuld¹¹⁵, om

115. *Adriaan Geense* heeft in meerdere publicaties benadrukt dat de opstanding van Christus alleen geïnterpreteerd kan worden door een gemeente die zich bewust is geworden van haar schuld ten aanzien van deze mens: “De gemeente tradeert de prediking en de geschiedenis van de aardse Jezus als dat gebeuren, dat ook bij haar zelf geen begrip vond (...). Het verhaal (...) dat de gemeente van de opgestane Heer vertelt onderstreept: dat Jezus leeft, dat zijn woord geldt, dat er een gemeente is, dat heeft hij niet aan het geloof en de trouw van ons, als gemeente, te danken (...) Dat er een gemeente is, is niet *dankzij* ons, maar *ondanks* ons en daarmee staan wij op één lijn met Israël (...)”. A. Geense, De opgestane en de aardse Heer, in: P.J. Roscam Abbing en A.S. van der Woude (red.), *Eigentijds verstaan van de bijbel*, Kampen 1974, 63. Zie in dit verband ook: *Adriaan Geense, Auferstehung und Offenbarung, Ueber den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie*, Göttingen 1971, 122-125.

te getuigen van alle mogelijkheden van de nieuwe weg. Er is iets gebeurd in de dood van deze mens: opstanding. Er kunnen dingen gebeuren in deze wereld waarbij de dood niet het laatste woord heeft.¹¹⁶ In het Eerste Testament heet ‘liefde’ zo’n gebeuren, liefde van God als de liefhebbende ‘sterk als de dood’. Liefde als het enige verschijnsel in de wereld waarvan de dood het niet wint. Het Nieuwe Testament neemt het op: “Zo zeer heeft God de wereld liefgehad dat hij zijn zoon gezonden heeft (...)”. In de zoon van Maria is ze tastbaar verschenen, de “menslievendheid Gods”.

Wat de gemeente bijeenbrengt is *de viering* van dit gebeuren. Ze treedt daarmee de gemeenschap van Israël binnen: de viering van de uitredding, de viering van nieuw leven met God door alle doodsmachten heen. Wat de gemeente allereerst verbindt is de *lofzang*, het samenstemmen in het loflied vanwege de hoop voor de wereld, vanwege de grote daden Gods: *Looft de Heer, want hij is goed*, zijn goedheid duurt in eeuwigheid.

Een lofzang die niet ‘staat’, maar waartoe onderling – in de *cohortatief* – steeds weer opgeroepen wordt. In de lofzang wordt de gemeenschap geboren: Daar komen de pronomina van jij, zij en ik samen in één groot ‘wij’ (Rosenzweig), dat niet exclusief is, maar eschatologisch open naar allen. De grote lofzang is in het Evangelie de voorbereiding voor de tastbare viering van ‘nieuw leven met God’ aan tafel met brood en wijn, als herkenningsteken van de weg van Christus. Een maaltijd die vooruitgrijpt op het rijk van God en tegelijk inoefent de nieuwe rangorde in de wereld. De gemeente antwoordt op een gebeuren in de tijd: Jezus van Nazareth, mens van God, tussen ons ter dood gebracht en opgestaan. Die tafelgemeenschap, het zich verzamelende volk, al die ingevoegden, die aangesprokenen, maken deel uit van de ‘ekklèsia tou theou’.

twee gestalten

Het doorgaande conflict met de joodse leiders heeft de gemeente uiteindelijk buiten het joodse volk geplaatst. Paulus legt een nadrukkelijk verband tussen de weerstand van Israël ten opzichte van Jezus en de doorbraak van zijn boodschap naar de volken toe: “hun val betekent rijkdom voor de wereld” (Rom. 11,12). Daarbij wordt Israël echter in geen geval gezien als tengevolge van hun ‘val’ uit de gemeenschap met God buiten gesloten. Paulus ziet veelmeer enerzijds Israël, als levend van “de genadegaven en de roeping Gods” en anderzijds de gemeente van God in Christus op gescheiden wegen gaan die eens zullen samenkomen (Rom. 11,25-32).

We hebben eerder gezien dat *Rosenzweig* evenzeer nadruk legt op de twee gestalten van de *ene waarheid* zoals vertegenwoordigd in jodendom en christendom.¹¹⁷ Rosenzweig ziet dan ook voor beide godsdiensten een elkaar aanvullende

116. Zo verwoordt Dorothee Sölle de hoop voor de wereld met de eenvoudige zin: “Er is al eens iemand uit de dood opgestaan.”

117. Rosenzweig: “Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Uns gab er ewiges Leben (...) Jene stellte er auf den ewigen Weg (...)”. Van belang zijn in dit verband ook Rosenzweigs inzichten over de noodzakelijkheid van het jodendom voor de christenheid. Die bestaat daarin dat hij het christelijk geloof in de “allzeit aktuelle Kampf

taak weggelegd. Het joodse volk is als zodanig met zijn bestaan reeds getuige, de christelijke gemeente zal – in de naam van die ene getuige uit Israël – steeds onrustig onderweg zijn om het heil te planten en zelf te verwerven. Zo werkt zij er echter aan mee dat de God van Israël aan de wereld bekend wordt.¹¹⁸

De kracht van deze gemeente in de wereld ligt in haar van Godswege bijeengeroepen zijn rondom het centrale gebeuren van de weg van Jezus in kruis en opstanding. Daarmee zijn de leden van deze bijeenkomst niet gekwalificeerd door het aanhangen van een bepaalde geloofsleer, maar door het bijeenkomen zelf als antwoord op de ‘bijeenoeping’: “Ze wordt bepaald door de activiteit van het vergaderen”.¹¹⁹ In het bijeenkomen viert de gemeente haar oorsprong buiten zichzelf in Christus. Omdat niet het geloof van de deelnemers, maar het *gebeuren* waarvan ze leeft en het *verhaal* dat daarvan verteld wordt, constitutief is voor de kerk, liggen de grenzen van de kerk principieel open. Als verzameling van door God aangesprokenen maakt ze zich *in het samenkomen*, dat is in het telkens opnieuw vieren van de grote daden Gods in de verschijning van Jezus Christus, op haar plaats in steeds meerdere mate *verantwoordelijk* voor de weg van Christus.

meerdere verantwoordelijkheid

De gemeente is daarmee tegelijk een *riskante* plek, ze is de plaats waar “Christus-werkelijkheid en wereldwerkelijkheid op elkaar betrokken worden”. Het uitroepen van de Naam van God en de omgang met de Schriften brengt onontkoombaar een *meerdere* verantwoordelijkheid mee. Het is de meerdere verantwoordelijkheid van de aangesprokene, die niet meer van de daarin vervatte roep loskomt. Ze neemt toe naarmate het appèl duidelijker klinkt. Daarom zal de verantwoordelijkheid in het centrum terecht sterker ervaren worden dan aan de open rand van de gemeente.

Op veel plaatsen in de bijbel is van deze gradatie in de verantwoordelijkheid sprake, steeds in verbinding met het *meerdere weten*: het gehoord hebben van de roep, het kennen van de weg. Het is de meerdere verantwoordelijkheid van hen “aan wie veel gegeven is en van wie daarom ook veel geëist wordt, aan wie veel is toevertrouwd en van wie daarom ook des te meer wordt gevraagd” (Luc. 12,48).

der Gnostiker” helpt vast te houden aan de historische Jezus “der wirklich auf dem Markt des Lebens wandelt”, tegenover de “ideale Christus”, daar immers een “Idee” in staat is zich met elke wijsheid en eigendunk te verbinden. (...) Darum ist es vom christlichen Standpunkt aus nur folgerecht, wenn Paulus die Juden bleiben lässt bis zum Ende, – bis “die Fülle der Völker eingegangen ist”, eben bis zu jenem Augenblick wo der Sohn die Herrschaft dem Vater zurückgibt”. Rosenzweig, *Stern*, 460-462.

118. De gedachte dat het christelijk geloof door haar missie over de aarde eraan meewerkt dat de profetie van het “ingaan van de volken in Jeruzalem” in vervulling zal gaan trof Rosenzweig reeds aan bij Maimonides. *Stern*, 373.

119. Zo Adriaan Geense over de gemeente, waaraan hij toevoegt: “Ik ben ervan overtuigd dat de vernieuwing van de kerk niet kan plaatsvinden zonder dit eenvoudige gegeven opnieuw te ontdekken, niet als een wet, maar als een belofte. Het sacramentele karakter van de vergadering is in de westerse theologie nooit ingezien. Het is vooral de orthodoxe traditie die het feit onderstreept dat het aanwezig zijn bij de liturgie op *zichzelf* al het geloof versterkt (...)”. Adriaan Geense, *Geen reiszak voor onderweg, Theologische opstellen*, (red. A.A. Spijkerboer e.a.), Zoetermeer 1995, 75.

Aangesproken worden is nooit gratuiet. Dat is de zin van de veeleisende woorden in de bijbel die aan de *geroepen* gericht worden.

Deze meerdere verantwoordelijkheid deelt de gemeente Gods met *Israël*. In het Eerste Testament wordt bij Israël telkens weer een beroep gedaan op het feit van het *kennen* van ‘de Eeuwige, uw God’ als overtuigend motief voor het gehoorzamen van het gebod.¹²⁰ De verantwoordelijkheid is helemaal gekleurd door de bijzondere *relatie*, waarbij de schuld van het niet antwoorden groot is naarmate de relatie uniek is: “U alleen heb ik gekend uit alle geslachten van het aardrijk, daarom zal ik al uw ongerechtigheden aan u bezoeken” (Am. 3,2).

We hebben reeds eerder aangegeven dat in dit verband het woord *uitverkiezing* een nieuwe zin krijgt. Het is de verdienste van Levinas dat hij juist deze oude, voor veel misverstanden vatbare, bijbelse terminologie weer tot leven brengt. Verkiezing is voor Levinas geen privilege, maar betekent de *uniciteit* van de aangesprokene.¹²¹ In die zin geldt ze degene die “de openbaring van de moraliteit ontvangen heeft” en aan wie daarom “in de universele menselijke samenleving een bijzondere rol toekomt”. In deze positie ziet Levinas het jodendom, maar tevens “ieder menselijk ik”.¹²² De verkiezing geeft in geen enkel opzicht een objectieve meerwaarde aan: ze bestaat niet uit voorrechten maar uit verantwoordelijkheden. Dit is de harde kern van de verkiezing die niet is een uitkiezen van de mooiste en de liefste, maar een ongevraagd aanspreken en in dienst nemen terwille van Gods plan met de wereld, dat is terwille van de andere mens.

Hier stemmen het Eerste en het Nieuwe Testament in veel tonen samen om te betuigen dat het niet de *voortreffelijkheid* van Israël en evenmin van de “geroepen heiligen” is, die het motief van de verkiezing van God vormen, maar ongemotiveerde *liefde* die altijd met een *opdracht* verbonden is: “Niet omdat gij talrijker waart dan enig ander volk heeft de Here (...) u uitverkoren, veeleer zijt gij het kleinste van alle volken. Maar omdat Hij u liefhad” (Deut. 7,7). In het Nieuwe Testament herinnert Paulus de gemeente van Korinthe aan de situatie waarin zij geroepen werden: als niet veel wijzen, invloedrijken of aanzienlijken: “Integendeel wat voor de wereld dwaas is (...), zwak is (...), onaanzienlijk en veracht is heeft God uitverkoren, dat wat niets is, om aan hetgeen wel iets is zijn kracht te ontnemen (1 Kor. 1, 26-30). Uitverkiezing is *liefde*. En liefde is een *opdracht*. Dat is in de Schriften de reden waarom Israël apart gezet wordt en in het verlengde daarvan vormt zich om diezelfde reden in de wereld een overal verspreide *ekklesia tou theou*, een gemeenschap die *antwoordt* op de deemoed Gods, geopenbaard in Jezus Christus.

Het is in deze gemeenschap dat de *enkeling* het leert om zijn unieke plaats te onderscheiden, dat de aangesproken ‘jij’ leert in termen van ‘ik’ te denken. Het bij de naam geroepen worden, het persoonlijk door God aangesproken zijn, dat raakt

120. Heeft ooit een volk een goddelijke stem gehoord, sprekende uit het midden van het vuur, zoals *gij die gehoord hebt*, en het leven behouden? (...) Onderhoudt dan zijn inzettingen en geboden (...) (Deut. 4,33-40). En evenzo: “Gij zult de Eeuwige uw God liefhebben (...) en zijn geboden in acht nemen. Immers *gij kent thans* (...) zijn grootheid, zijn sterke hand en zijn uitgestrekte arm (...)” (Deut. 11,1,2-7).

121. Levinas spreekt over uitverkiezing als “de fundamentele categorie van de menselijke persoon”. Levinas, *Entre nous*, 126.

122. Zie het artikel Een godsdienst voor volwassenen, in: Emmanuel Levinas, *Menselijk gelaat*, 47.

een mens nooit meer kwijt. Dat is het waardoor de mens uniek is, verkoren. Dat is zijn vaste punt, vaster dan zijn geloof. In de directe aanspraak kan de aangesprokene de evangelische waarheid van de *asymmetrie* opgaan: in de relatie met de ander heb je zelf last van een ‘balk’ en de ander heeft slechts een ‘splinter’. Dat is een waarheid die alleen maar voor jou als aangesprokene geldt, die niet omkeerbaar is. Deze persoonlijk gerichte uitspraak van Jezus¹²³ heeft niet het karakter van ‘morele opvoeding’, maar veelmeer van een *constatering* van de oorspronkelijke ‘condition humaine’, slechts bedoeld om een duidelijker zicht op de situatie te krijgen en van daaruit te weten hoe te handelen. Het moderne uitgangspunt van de gelijkheid is in de directe relatie van mij tot de ander ‘onwerkelijk’.¹²⁴

God, de ander en ik

In een theologie die zich laat inspireren door het denken van Levinas wordt niet meer gedacht in de grote verbanden van ‘God’, ‘de mens’ en ‘de wereld’. Het denken van onze tijd laat zich ook niet meer voeden met deze abstracta. Het vraagt veelmeer naar het *relationele* karakter van de werkelijkheid. Dat betekent dat de menselijke persoon niet meer in het specimen ‘mens’ wordt opgenomen maar als *subject* bepaald wordt door de *ontmoeting met de andere mens*. Het betekent ook in het spoor van Levinas dat de andere mens met behulp van de bijbel en de fenomenologie¹²⁵ wordt herontdekt als de *vreemdeling*, ‘de mij vreemde ander’. Ook deze ander maakt zich los uit het denkschema ‘de mens’, waarin hij slechts de functie van een door mij bedacht ‘alter ego’ innaam en treedt mij zelfstandig, onberekenbaar tegemoet. Daarom is denken over mensen alleen maar werkelijk in termen van *de ander en ik*.

Ook het *denken over God* heeft om concreet te kunnen zijn niet behoefte aan het ‘daarbuiten’ van een goddelijke sfeer.¹²⁶ Als ‘een God van mensen’ lijkt God veel meer thuis in de sfeer van de ander en het andere. Hij valt niet samen met de ander, hij verbergt zich ook niet in het andere. Hij is de *andere Ander*, die mij in liefde aanspreekt, mij verwijst naar de andere mens, die woord van God spreekt en beeld van God vertoont. Het beeld van God is door de profeten en door Jezus Christus als de Zoon van God en mensen steeds duidelijker ingevuld als dat van de arme, de

123. Mat. 7,3-5; Luc. 6,41-42.

124. Verg. ook de objectieve eis om ‘loon naar werken’ die in de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard als ‘onwerkelijk’ wordt aangemerkt. Mat. 20, 1-16.

125. In zijn voorwoord op de vertaling van Levinas’ *Humanisme van de andere mens* legt ook Peperzak er de nadruk op dat juist de fenomenologische beschrijving van de eigen zijnswijze van de verhouding tussen de ander en mij het radicale *anderszijn* van de ander ten opzichte van mij aan het licht brengt. Levinas, *Humanisme*, 13.

126. Dorothee Sölle ziet, ten aanzien van het denken over God, als kenmerkend voor de feministische theologie niet zozeer het “inwisselen van voornaamwoorden” als wel “een andere manier van denken over transcendentie”: “deze niet meer te zien als de onafhankelijkheid van alles en de heerschappij over al het andere, maar *als ingeweven in het leven*” (it. A.R.). Echter haar conclusie dat we daarom van de ‘God-boven-ons’ naar de ‘God-in-ons’ moeten komen kan ongewild toch weer leiden tot de idee van ‘God en mij’ als de voor de godsrelatie bepalende eenheid. Dorothee Sölle, *Van God-boven-ons tot God-in-ons, Over de vraag naar God in het denken van de feministische bevrijdingstheologie, Kosmos en oekumene* 9 (1991), 239 (232-241). Zie ook in gelijke formulering: Dorothee Sölle, *Gott denken, Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990, 246.

verdruchte en de vreemdeling. Zo is God herkenbaar geworden en wordt hij telkens opnieuw herkend in de roep van de ander: *heb mij lief*. Mijn antwoord naar de ander en naar God is in de liefde. In het lied en het gebed tot God dank ik en roep ik, voor mijzelf en de ander – de wereld.

Zo is er een *doorgaande relatie* tussen God, de ander en mij die de wereld omvat; een relatie, geconstitueerd door het appèl dat van God uitgaat en de ander nodig heeft om mij te bereiken. Dit denken op de wijze van de relatie van God, de ander en ik, kan een verschuiving betekenen ten opzichte van het wijsgerig en theologisch denken dat in het verleden met name gefixeerd was op het onderscheid tussen ‘de ons bekende wereld van alle dag’ en ‘de ongrijpbare wereld van God’. Een onderscheid dat nog steeds in de westerse cultuur aanwezig is en dat er tevens toe uitnodigde in de tijd van een toenemend *agnosme* als geesteshouding¹²⁷ de wereld van God buiten beschouwing te laten.

Het denken van Levinas doorbreekt deze beschouwing door het mij *vreemde*, het geheel *andere*, het *transcendente* aan te wijzen in de *andere mens* tegenover mij. Als er over God gedacht moet worden dan is de plaats daarvoor niet bij mij, in mijn geest, mijn geloof of mijn bewustzijn maar dan is dat daar, waar ik die totale ander ontmoet die mij aankijkt met de blik van God. Dit betekent voor de theologie in geen enkel opzicht een overgaan in de antropologie: God blijft een niet te vatten *Geheim*, een geheim waarin echter ook de andere mens deelt, wiens appèl nog de sporen van God vertoont.

Het zou echter wel kunnen betekenen dat de eigenlijke vraagstelling die voor het theologisch denken bepalend is, niet ligt tussen God en het goddelijke enerzijds en wij mensen en de zichtbare wereld anderzijds, maar tussen *mij en het andere*, gepersonifieerd in de ander. De eigenlijke spanningslijn in het leven en in het denken verloopt niet *horizontaal*: tussen ‘boven’ en ‘beneden’, maar *verticaal*: tussen de ander en mij. In het appèl van de ander naar mij toe voltrekt zich de *eigenlijke geschiedenis*. Daar verdicht zich het conflict en wordt vrede gesticht, daar vindt ‘rupture’ plaats en worden wonden geheeld: daar komt God ter sprake.

127. Zie voor de uitdrukking ‘agnosme’ als aanduiding van een proces, kenmerkend voor de laatste decennien van deze eeuw, “waarbij God en de verwijzing naar God langzamerhand uit het bewustzijn verdwijnen”: Houtepen, *God een open vraag*, 13.

L'appelant

Une étude théologique sur le caractère d'appel de la relation entre Dieu, l'autre et moi

RÉSUMÉ

Cette étude est une tentative de formuler la relation de l'humain avec Dieu et l'autre du point de vue du mouvement continu de l'interpellation ou de l'*appel*.

Dans la théologie actuelle la notion de 'l'appel de Dieu' n'est guère représentée. Le thème le plus proche, celui de la 'vocation', ne semble plus d'actualité. Le terme est repris dans la vie publique pour signifier une tâche ou un engagement. Par contre, dans le langage théologique, il ne semble plus dénoter qu'un langage pieux. La disparition de cette notion d' 'appel' est en congruence avec l'influence, toujours prégnante dans notre société, de la pensée moderne dans laquelle l'être humain est surtout vu comme 'sujet autonome', sujet qui donne lui-même forme au monde qui l'entoure et pour qui l'autre remplit plutôt le rôle d' 'un autre-soi'.

D'un autre côté, on peut constater dans la vie actuelle une nouvelle attention à l'appel réciproque comme événement vital et constitutif pour l'être humain et la société. Cette prise en compte correspond à un mouvement philosophique de ce siècle, qui donne à nouveau une place à ce qui interpelle l'homme 'de l'extérieur'. Dans ce mode de penser, l'humain n'est pas perçu en tant que 'sujet déterminé par lui-même' mais comme 'celui ou celle qui est interpellé par l'autre'. Cette attention pour le 'tout autre' en dehors de moi, sur lequel je n'ai pas prise mais qui vient à ma rencontre – et en cela me pose question – me rend conscient-e de la nécessité d'une réponse. La réalité n'est pas un tout d'entités ou d'individus se suffisant à eux-mêmes, mais est plutôt caractérisée par une structure continuellement tissée de questions et réponses.

La question posée dans cette recherche est de savoir jusqu'où cette manière de voir, ce qui est nommé '*la structure d'appel de la réalité*', peut contribuer à l'interprétation contemporaine de 'l'appel de Dieu'.

Dans l'histoire de l'Eglise, la réflexion sur l'appel dans le sens de la '*vocation*' s'est développée de manière importante, menant – sur certains points – à des distinctions scolastiques très subtiles. Dans un court reflet au début de cette étude, se fait jour la tendance récurrente – en lien avec le concept 'd'élection' – à réduire le caractère universel et dynamique de l'appel divin à une 'vocation spécifique' adressée à une catégorie de personnes spécialement choisie pour cela.

– Dans un *premier chapitre* intitulé *Dieu comme celui qui appelle*, nous avons préféré, plutôt que de nous concentrer sur les histoires classiques de vocation des prophètes, élargir l'enquête aux autres textes et narrations où il est question d'appel.

Une analyse sémantique de l'expression 'appeler-crier' dans ses usages usuels à travers les livres bibliques nous a paru être la méthode adéquate. Cette recherche lexicographique des différentes occurrences verbales de la racine hébraïque *qr*" et du grec *kaleo* met en lumière le large champ sémantique de ce mot ordinaire. Il peut signifier tant 'appeler' que 'crier', 'faire appel à', 'convoquer' et '(dé)nommer', ensuite aussi 'inviter' et 'encourager'. Grâce à cette enquête nous est apparue la place très importante que l'appel prend dans le *premier livre biblique*, surtout dans les chapitres 1 – 11 du livre de la Genèse. Cela nous amène à poser l'existence d'un lien entre 'créer' et 'appeler', dans lequel appeler et nommer reçoivent aussi le sens 'd'appeler à la vie'. Dans la suite de la recherche biblique-théologique, l'appel personnel de Dieu aux humains se définit comme libération et don du sens, notamment dans les cycles d'*Abraham, Moïse, Samuel* et pour le *Deutéro-Esaïe*.

Dans le Nouveau Testament, Jésus de Nazareth rend présent l'appel divin par ses actes et sa personne dans les récits des *Évangiles*. Son appel des disciples recevra une nouvelle focalisation dans les 'mots-elthon' et dans les paraboles du festin chez Luc: les pécheurs et les derniers précèdent les justes et les premiers dans le Royaume de Dieu. Le fait que dans les *lettres de Paul*, la relation entre Dieu et les croyants est qualifiée comme se jouant entre 'celui qui appelle' et 'les appelés', nous indique le caractère dynamique et continu de cet appel de Dieu. Ainsi la compréhension, devenue usuelle en théologie, de la vocation comme "don du salut" ne concorde pas avec la variété de sens de l'appel divin telle que les épîtres néo-testamentaires l'expriment.

- *Le deuxième chapitre, L'appel de l'autre chez Levinas*, tente de donner une impression de la réflexion de Emmanuel Levinas en tant que témoin principal sur ce thème. Le caractère constitutif de l'appel de l'autre (Autre) pour mon existence forme une ligne directrice de son oeuvre, L'accent est mis sur la totale altérité de l'autre, qui est transcendant à mon existence et ne me touche que par le mode de l'appel. L'appel a la forme d'un ordre, d'un *commandement* par lequel l'autre me dit sa fragilité et exige le respect de sa vie: 'tu ne tueras pas'. Levinas a ceci de typique qu'il voit l'autre comme se situant dans la trace de l'infini, étant ainsi 'plus proche de Dieu que moi-même'. Cette idée du lien originel de l'autre avec l'infini fait que ma relation à lui (elle) est fondamentalement *asymétrique*. Car l'autre devient aussi bien le supérieur qui ordonne que le pauvre qui supplie. L'intérêt de ce point névralgique pour Levinas apparaît clairement dans sa critique de la pensée de Martin Buber pour qui la relation est foncièrement réciproque et réversible.

- *Le troisième chapitre, Levinas et 'La nouvelle pensée'*, est consacré aux écrits de *Franz Rosenzweig* et *Eugen Rosenstock-Huussy*. Ils sont tous deux représentants du mouvement 'Das Neue Denken' (La nouvelle pensée), apparu après la première guerre mondiale. Nous tenterons – à partir de l'opinion de Levinas, lui-même disant sa proximité par rapport au premier – de retrouver les éléments qui relient la manière de penser de Rosenzweig à l'oeuvre de Levinas.

A cette fin, la pensée de Rosenzweig sera éclairée par son oeuvre majeure, *Der Stern der Erlösung*. Dans la partie centrale de son livre, Rosenzweig décrit à sa

manière, dite ‘philosophie narrative’, l’événement de l’être humain abordé par Dieu, événement qui a orienté sa philosophie. Cette interpellation pleine d’amour se sert de l’adresse nominale (vocatif) et contient le commandement transcrit par l’impératif: Aime-moi.

En reconnaissant cette ‘révélation’, la personne aimée rendra ce commandement concret par le dévouement au prochain. Cette nouvelle manière de penser est une sorte de ‘parler-penser’ qui provient de la syntaxe de la langue parlée.

Rosenzweig a pris cette conception fondatrice à son ami Eugen Rosenstock-Huessy. Celui-ci emprunte des notions aux formes grammaticales pour formuler ses idées: l’humain est d’abord un ‘tu’, ensuite seulement un ‘je’. Donc le vocatif est premier, suivi par l’impératif comme le “Modus der Verwandlung” réellement créatif. Une description d’un certain nombre d’éléments importants du ‘parler-penser’ sont repris et agencés d’une manière nouvelle dans l’oeuvre de Levinas pour y jouer un rôle décisif. Cela vaut notamment pour ‘la critique de la pensée totalisante’, ‘le caractère irréductible de l’autre’, de même que ‘l’autre s’adressant à moi sur le mode de l’ordre’ qui fait apparaître l’asymétrie de la relation, signifiant ainsi une ‘rupture’ ou une ‘révélation’. Dans le même temps, la relation s’accomplit sur le mode du langage parlé, là où, pour Levinas, est cachée la vraie parole (le dire).

– La reconnaissance d’éléments capitaux pour la pensée de Levinas dans les oeuvres de Rosenzweig et Rosenstock nous fournit un argument pour entamer *le quatrième chapitre*, intitulé: *La réciprocité et le commandement salutaire*. Là, nous explorons le thème, central pour notre recherche, de l’asymétrie de la relation avec autrui à la lumière des écrits de *Martin Buber*. Une étude plus approfondie de la manière de penser de Buber dans ‘Ich und Du’, nous amène à conclure que l’insistance de l’auteur sur la réciprocité et l’égalité dans la rencontre cache involontairement qu’en réalité sa conception est inégalitaire. Son point de vue objectivant porte encore les traits de la pensée idéaliste où le ‘Je’ est la personne dominante: la réalité du ‘tu’ dépend du ‘je’ qui va, ou non, prononcer le ‘tu’ vers l’autre. C’est le contraire de la conception de Levinas, où c’est le sujet (moi) qui est interpellé et qui répond à l’appel de l’autre.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous attirons l’attention sur les nombreuses occurrences de la forme littéraire du commandement, de l’ordre, dans les textes bibliques. Le caractère salutaire de l’impératif – dans ses multiples formes de : ‘Réjouissez-vous’, ‘Ne craignez pas’, ‘Debout’, jusqu’à ‘Tu ne tueras pas’ et ‘tout ce que tu as vendus-le’ – sera éclairé par une interprétation de la péricope du ‘*plus grand commandement*’ de l’amour de Dieu et du prochain. Cela nous permet de remettre en question la conception qui place ce double commandement en parallèle et à proximité de la ‘règle d’or’.

– Dans *le cinquième chapitre*, *Levinas et Jüngel*, nous tentons de rattacher l’état de la question quant au caractère constitutif de l’appel de l’Autre pour mon existence à la pensée du théologien *Eberhard Jüngel*. Après une courte introduction à la pensée de Jüngel sur le thème ‘L’être de Dieu est en venir’, nous éclairons les

différentes thématiques où les questionnements des deux auteurs se rapprochent sur des points significatifs: notamment la prééminence du langage sur la pensée, l'idée d'une révélation comme 'interruption' (Unterbrechung) de l'être et 'l'humilité' de l'agir divin. Dans cette perspective, nous traitons aussi les critiques positives et négatives émises par Jüngel à l'encontre de Levinas. Jüngel est surtout en désaccord avec Levinas pour le deuxième sujet, à savoir qu'il discerne chez Levinas un rôle indépendant pour 'l'interruption', par laquelle la venue de Dieu devient seulement un prédicat alors que lui-même défend la thèse opposée. Il perçoit une autre différence dans l'accent que Levinas met sur l'impératif par rapport à 'l'indicatif de la révélation', que lui pense comme prioritaire. Quant au point commun entre les deux auteurs, à savoir la 'descente' de l'agir divin, il semble que Jüngel – dans un entretien avec Hans Jonas – ne voit cette 'humilité' que dans l'acte de descente en Jésus de Nazareth. Par contre, Levinas utilise le terme de 'kénose' pour l'ensemble des actes de Dieu à travers toutes les histoires bibliques, aussi bien que pour l'appel actuel de l'autre et pour le lieu où Dieu 'descend' dans la pensée. Néanmoins, si nous revenons à la thématique première, le point d'accord essentiel entre les opinions des deux hommes semble être surtout l'idée que le mode d'intervention de Dieu n'est pas la *pensée* mais la *parole*.

– Dans *le dernier chapitre, Dieu, l'autre et moi*, nous traçons quelques lignes de force à partir des développements antérieurs.

La première partie, dont le titre est *Dieu et l'autre*, concerne la relation à Dieu. La seconde, *Les autres et moi*, pose la société humaine au centre et la communauté ecclésiale comme *ekklèsia tou theou* y occupe sa propre place.

Concernant la 'pensée sur Dieu', l'accent est mis sur l'idée inspirée par les Ecritures: qu'il existe un lien spécial entre *Dieu et l'autre*, un lien qui détermine la 'prééminence de l'autre sur moi'. C'est pourquoi la pensée sur Dieu, pour être pure, doit s'engager lors de l'appel concret de l'autre vers moi. Cette opinion se pose comme critique d'une part de la conception de la religion comme 'co-humanité' car Dieu reste toujours – aussi vis-à-vis de l'autre – le Tout Autre; mais d'autre part, et ce tout autant, d'une théologie qui a la relation 'Dieu et moi' comme point de départ. Dans cette vision, Jésus de Nazareth est aussi 'l'autre' qui m'aborde et me parle au nom de Dieu. Dans sa façon d'agir il est égal à Dieu: il ressemble à Dieu. Dans son appel apparaissent de manière unique les actes de Dieu envers Israël: miséricorde et grâce, riche en bonté, qui rend justice au pauvre, à la veuve et l'orphelin. Dans son auto-identification avec les autres, il reste celui qui nous fait face.

Par la suite se pose la question de savoir si en effet le caractère 'vocatif' des paroles de Dieu peut être congruent avec l'accent habituel de la théologie sur 'l'indicatif évangélique'. Quant au motif et au contenu de cet 'appel de Dieu', c'est, plutôt que chez Levinas, chez Rosenzweig que l'on peut trouver un accord lorsqu'il parle de Dieu comme Celui qui aime. Que la relation avec Dieu et l'autre prenne forme dans le 'commandement d'aimer' s'origine dans Celui qui aime: *seul l'Amour peut ordonner l'amour*.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous partons des indications néo-testa-

mentaires qui signalent les membres des premières communautés chrétiennes comme ‘des appelés’. Cela nous indique, non pas une ‘qualité’ (chrétien, croyant), mais plutôt une *relation continue*.

Dans les relations *plurielles* de la vie communautaire, tout comme dans la société, l’appel continu de Dieu a forcément un caractère *réciproque*. Dans les péricopes du Nouveau Testament, *parakalein* est le mot de base, utilisé pour les relations mutuelles dans la communauté. Une nouvelle compréhension de la ‘paracèle’ comme l’interpellation et l’encouragement réciproques sur le ‘chemin du Christ’ – entendu comme chemin d’abaissement (kénose) – pourrait-elle servir comme modèle relationnel aussi bien au sein de la communauté chrétienne qu’entre les différentes communautés ecclésiales? Ainsi par elle aussi, l’*oikuménè* prendrait forme.

Toutefois, cette structure d’appel de la paracèle réciproque, telle qu’elle est formulée pour les relations pluriformes, ne se réalise que sur le terrain nourricier des nombreuses relations duales et ‘asymétriques’: sur le mode de ‘l’autre et moi’. Cet accent sur l’asymétrie relationnelle pourrait changer la manière de poser les problèmes d’une théologie qui pense toujours en termes de ‘en haut’ et ‘en bas’, et déplacer la *notion de transcendance* vers une compréhension nouvelle, celle de: ‘celui qui appelle’.

The one who calls

A theological enquiry into the element of appeal in the relationship God, the other and oneself

SUMMARY

This study tries to investigate our relationship with God and the other, in a way that is recognisable for our present times. It will consider this relationship from the point of view of the ongoing call or *appeal*.

It is striking that the notion of 'God's call' is almost completely absent in present-day theology. The notion of '*vocation*' probably comes the closest, even though it is not used much anymore, and seems to be relegated to the realm of pious language. The disappearance of the notion of appeal in theology seems to run parallel to the modern thought that is still very influential in our society, i.e. that human beings are seen predominantly as 'autonomous subjects', who shape their own life and the world around them, and for whom the other only fulfills the role of 'another self'.

Nevertheless, in our times renewed attention is emerging for the idea that people make calls upon each other, or that the appeal is a constituent event for human beings and society. This observation corresponds to this century's movement of philosophical thought, that leaves room for the fact that a person can be addressed 'from outside'. According to this school of thought a person is seen, not so much as a 'subject determined in itself' but rather as 'someone addressed by the other'. This attention for 'the completely different' over which I have no control but which comes towards me as a question, makes me aware of the need for a response. Reality is not the totality of self-sufficient entities and individuals, but is rather characterised by a continuously interlocking *pattern of request and response*.

The present study investigates to what extent the so-called 'appellative nature of reality' can contribute to a contemporary interpretation of 'God's calling' – a fundamentally biblical concept.

In the history of the church, the thinking about 'vocation' has undergone radical shifts, leading to redefined scholastic distinctions on certain points. By way of a short description at the beginning of this study, one can observe the ever-recurring trend – related to the concept of 'election' – towards narrowing down the universal and dynamic character of God's calling to a 'particular vocation' addressed to those especially chosen for that purpose.

– The first chapter of this study, entitled '*God as the One who calls*', attempts to broaden the perspective of theological thinking about 'vocation'. Rather than starting from the classical biblical vocation stories, it undertakes a broader investigation of texts in which the notion of 'calling' appears. An analysis of concepts was used as the appropriate method of examining the verb 'calling' in the texts of

biblical scriptures. The initially lexicographic investigation into the occurrence of different declensions of the Hebrew verb *qr*' and the Greek verb *kaleo*, highlights the wide range of meanings of this common word 'to call'. The verb can mean to call, to summon, to shout, to invoke and to name. The Greek verb 'kaleo' can also mean to invite and to encourage – shades of meaning that can play a role in the description of the event of vocation. Our investigations demonstrate that the verb 'to call' occupies an important place in the *first book* of the Bible, especially in Genesis 1-11. In these texts it is plausible to make the link between the verbs 'to call' and 'to create', and to conclude that the verb 'to call' can also assume the meaning of 'to call into being'. Using the stories about *Abraham*, *Moses*, *Samuel* and *Deutero-Isaiah*, the subsequent biblio-theological research highlights the liberating and meaning-giving character of God's call, heard as a personally addressed invitation.

In the gospel stories, the New Testament portrays God's call in the active life of Jesus of Nazareth. His calling of the *disciples* is further elaborated in the appeal, incorporated in the '*elthon-words*' and in the *parable of the meal* in Luke, according to which in the Kingdom of God 'sinners' precede the 'righteous' and the 'last' precede the 'first'. In the Letters from St. Paul the relationship of God and the faithful is described as being between 'the One who calls' and 'those who are called', which points to the dynamic and continuous character of God's call. The accepted view that vocation means the appropriation of salvation, can apparently not be brought into harmony with the variety of God's call, as they have been expressed in the letters of the New Testament.

– The second chapter, '*The Call of the Other According to Levinas*', attempts to give an impression of Emmanuel Levinas' thinking about this theme. For him, the constitutional character of the appeal made by the other (the Other) for my existence is a key element. The emphasis in all this lies in the total 'differentness' of the other, who transcends my existence, and who touches me only in the context of the appeal. The appeal takes the form of a commandment, in which the other makes known his fragility, and claims his life: 'thou shalt not kill'. It is characteristic for Levinas' thinking that he sees the other as being in the trace of the Infinite, and thus being 'closer to God than himself'. The idea of the original linkage between the other and the Infinite makes my relationship with the other *principally asymmetric*, so that towards me the other is both the higher- placed one who commands, and the poor one who implores. The importance of this quintessential point of asymmetry is expressed in Levinas' critical view on Martin Buber's thoughts, according to which the relationship has a principally reciprocal and reversible character.

– The third chapter, '*Levinas and The New Thinking*', is devoted to the philosophy of *Franz Rosenzweig* and *Eugen Rosenstock-Huessy*, both representatives of 'Das Neue Denken' (The New Way of Thinking) in the period after the First World War. Given Levinas' self-proclaimed strong attachment to Rosenzweig, an attempt is made to trace the common elements in the thinking of both authors.

For that purpose, the chapter elucidates Rosenzweig's position from his principal work *Der Stern der Erlösung*. Using what he calls 'narrative philosophy', Rosenzweig describes the process of the person who is addressed by God, and which has marked his philosophy so much. This loving address makes use of calling the person by name (the *vocative*), and contains the commandment expressed in the *imperative*: love me. Recognising this 'revelation', this commandment is concretised in turning towards one's neighbour. The new thinking is a form of '*speech-thinking*', whose methodological base can be found in the grammar of the spoken language.

Rosenzweig took this fundamental idea from his friend Rosenstock, who develops his thoughts with the help of insights derived from grammatical forms: a human being is first 'you' and only then 'I'; the vocative precedes, followed by the imperative, as the authentically creative '*Modus der Verwandlung*'. The chapter is completed with a description of the extent to which important elements of this 'speech-thinking' have been newly incorporated in Levinas' work, and play a decisive role therein. This new approach emphasises the irreducible character of the 'other' and of the other's appeal to me in the form of an imperative, bringing out the asymmetry of the relationship which represents an 'infringement' or 'revelation'. The relationship develops in the way that spoken language takes place, beneath which – according to Levinas – is hidden the real 'speaking'.

– The fourth chapter, entitled '*Reciprocity and the Beneficent Commandment*', elucidates the central theme of asymmetry in the relationship with the other from a different angle. While the previous chapter reviewed the various elements in Rosenzweig's and Rosenstock's work that influenced Levinas' thinking, this chapter takes the philosophy of Martin Buber as a point of departure.

A closer investigation of Buber's '*Ich und Du*' leads to the conclusion that Buber's emphasis on reciprocity and equality in any personal encounter, unintentionally conceals that, in his conception, the relationship is in fact characterised by a form of 'inequality'. His objective perception still displays characteristics of the idealistic philosophy according to which the 'I' is the person in control: the reality of the 'you' is dependent on the 'I' that says 'you' to the other – or sometimes does not. However, in Levinas' philosophy the subject ('*moi*') represents the person to whom an appeal is made.

The second part of this chapter reviews the 'mode of commandment' that is used so often in biblical texts. The beneficent character of the imperative – in its various forms, from 'rejoice', 'do not be afraid' and 'stand up' to 'thou shalt not kill' and 'sell all you have' – is further explained in an interpretation of the text about '*the most important commandment*', that about the love for God and the neighbour. This approach puts a question mark upon the interpretation that this twofold commandment is almost identical to the 'golden rule'.

– The fifth chapter, '*Levinas and Jüngel*', attempts to test the research carried out so far on the constituent character of the other's appeal for my existence against the views of the German theologian Eberhard Jüngel, who discusses Levinas' position toward an essential point of his own theology.

After a short introduction on the theme in Jüngel's thinking: '*Gods being is in coming*', the chapter highlights three points on which both authors have essentially parallel views. They concern the priority of language over thinking, the thought of revelation as 'interruption' in one's existence, and the 'humility' of divine action. The chapter also discusses Jüngel's appreciation, and his critical views, on Levinas. Jüngel is particularly critical where he observes in Levinas' thinking an independent role for the 'interruption', for which God's coming is merely a designation, while he himself defends the opposite thesis. Jüngel observes also a difference in Levinas' emphasis on the imperative, while he himself would give priority to the 'indicative of the revelation'. With regard to their common point of view on the *condescendence* of divine action, it happens that Jüngel – in discussion with Hans Jonas – sees this 'humility' exclusively in God's descending movement into Jesus of Nazareth. On the other hand Levinas, using the term '*kenosis*', connects it with God's continuous actions as narrated in the biblical texts, as well as with the appeal made by the other, as the place where God 'enters' our thoughts. The main points of similarity in the thinking of both authors lie primarily in the idea that the mode of God's coming does not take place in thinking, but in *speaking*.

– The last chapter: '*God, the Other and Myself*', carries forward some ideas that have been developed so far. The first part, with the heading *God and the Other*, concerns the subject matter of the 'relationship with God'. The second part, *The Others and Myself*, deals with the central question of the community of people within which the congregation, as the *ekklesia tou theou*, has its place.

With regard to the 'thinking about God', the emphasis is on the biblically-inspired thought that there is a special connection between God and the other human being, a connection that determines the 'priority of the other towards me'. That is the reason why the thinking about God – for it to be pure – must start with the concrete appeal made to me by the other. This way of thinking is critical, on the one hand, towards the conception of religion as 'humanity' or 'solidarity', since God still remains completely the Other, also towards the other person; on the other hand it is equally critical towards a theology that takes the personal relationship between 'God and me' as the point of departure. According to this perception, Jesus of Nazareth also is 'the other' who speaks to me and addresses me on behalf of God. In his appeal the distinctive features of God's actions with Israel become uniquely visible: merciful and gracious, benevolent, who does justice to the poor, the widows and the orphans. By his self-identification with 'the others' he remains himself 'the other'.

Subsequently, the question comes up for discussion whether the ever-appealing character of God's speaking can be brought into agreement with the prevailing theological emphasis on the 'evangelical indicative'. With regard to the issue of the motive and content of 'God's appeal', rather than turning to Levinas, agreement is found with Rosenzweig's thinking in which God emerges as *the Loving One*. That the relationship with God and the other takes shape in the 'commandment to love', finds its origin in the Loving One: *only love can command love*.

With regard to the Christ-community, the second part of this chapter takes as point of departure the New Testament designation of the congregation's members

as *'the called ones'*, which does not indicate a 'quality' (Christian, faithful), but rather a *continous relationship*. In the *multiple* form of relationships within the congregation, as well as in society, God's continious call on people is necessarily characterised by *mutuality* and reciprocity. In the New Testament, the expression *'parakalein'* is used as the root word for the mutual relationships within the congregation. A new understanding of the *paraklesis*, as the way to challenge and encourage each other on the 'road of Christ' – as the road of 'self-emptying' (*kenosis*) – can possibly shape the relationship within and between Christian congregations themselves. This way, it could also provide the model by which ecumenism could take shape.

It is worth considering that the unifying character of the objectively defined element of appeal in the mutual paraklesis cannot be realised without the creative effect of numerous dual and asymmetrical relationships – those between 'the other and myself'. With regard to a theological conception that still thinks in terms of 'above' and 'below', the emphasis on the asymmetry in the relationship can represent a shift towards the *idea of transcendency*, as signified by: *'the one who calls'*.

Bibliografie – aangehaalde werken

- Aeschlimann, Paul J.-C. (éd.), *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Neuchâtel 1989.
- Assoun P.L. (red.), *Hedendaagse Franse filosofen*, Assen/Maastricht 1987.
- Ballerstedt, Kurt, *Leben und Werk Eugen Rosenstock-Huessys*, in: Rosenstock-Huessy, *Das Geheimnis der Universität, Wieder den Verfall von Zeitsinn und Sprachkraft*, Aufsätze und Reden aus den Jahren 1950-1957, Stuttgart 1958.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik (KD)* I,2; II,2; IV,1: IV,3, Zürich 1959.
- Bayer, Oswald, *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1986.
- Bayer, Oswald, *Leibliches Wort, Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992.
- Bayer, Oswald, *Theologie, Handbuch Systematischer Theologie*, Bd 1, Gütersloh 1994.
- Beauvoir, Simone de, *Le deuxième Sexe*, Paris 1949.
- Beek, A. van de, *De adem van God, De Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk 1987.
- Beek, A. van de, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Baarn 1996.
- Berkhof, H., *Christelijk Geloof*, Nijkerk 1973³.
- Bernasconi, Robert, David Wood (ed.), *The Provocation of Levinas, Rethinking the Other*, London 1988.
- Best, Thomas, Günther Gassmann (ed.): *On the way to Fuller Koinonia, Faith and Order Paper no.166*, Geneva 1994.
- Best, Thomas and Wesley Granberg-Michalson (ed.), *Costly Unity, Presentations and Reports from the WCC" Consultation in Ronde, Denmark (Febr. 1993)*, WCC Geneva 1993.
- Best, Thomas and Martin Robra, *Ecclesiology and Ethics, Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, Geneva 1997.
- Biser, Eugen, *Buber für Christen, Eine Herausforderung*, Freiburg 1988.
- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Paris 1969.
- Blum, Erhard, *Israel à la montagne de Dieu*, dans: *Le Pentateuque en question*, Albert de Pury (éd.), Genève 1989.
- Boer, Theo de, *Ontologische Differenz (Heidegger) und ontologische Trennung (Levinas)*, in: *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit, Akten eines internationalen Kolloquiums*, Amsterdam 1987.
- Boer, Theo de, *Van Brentano tot Levinas, Studies over de fenomenologie*, Amsterdam 1989.
- Boer, Theo de, *Langs de gewesten van het zijn, Spiritualiteit van de woestijn*, Zoetermeer 1996.
- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK) Bd III*, Benziger Verlag, Zürich 1989.
- Bovon, François, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, Commentaire du Nouveau Testament IIIa, Genève 1991.
- Bouhuys, Nico, Karel Deurloo, *Een vreemdeling in ons midden*, Ten Have 1980.
- Braun, Herbert, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1971.
- Braun, Edmund (Hg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie, Studien und Texte*, Darmstadt 1996.
- Breukelman, Frans, *Om het levende Woord*, van Soest, Amsterdam 1968.
- Brinkman, Martin, *Schepping en sacrament*, Zoetermeer 1991.
- Brunner, Emil, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1939.
- Buber, Martin, *Offenbarung und Gesetz*, Aus Briefen an Franz Rosenzweig, *Almanach des Schocken Verlags* auf das Jahr 5697, Berlin 1936/1937, 147-154.
- Buber, Martin and Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936.
- Buber, Martin, *Het geloof van Israel*, in: G. van der Leeuw (red.), *De godsdiensten der wereld*, Amsterdam 1948, 291-306.

- Buber, Martin, Frans Rosenzweig, *Die Schrift*, Verdeutsch von Martin Buber und Frans Rosenzweig, 10.Aufl. Heidelberg 1954.
- Buber, Martin, *Werke I*, Schriften zur Philosophie, Heidelberg 1962.
- Buber, Martin, *Werke II*, Schriften zur Bibel, Heidelberg 1964.
- Buber, Martin, *Ich und Du* (1923), Heidelberg, 7e Aufl. 1977.
- Buber, Martin, *Das Problem des Menschen*(1948), Heidelberg 1982.
- Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg (1962), 1996.
- Bühler, K., *Sprachtheorie, Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart/New York 1982.
- Burchard, Christoph, *Der dreizehnte Zeuge, Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, Göttingen 1970.
- Burggraeve, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God, De metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*, Leuven 1986.
- Burggraeve, Roger, *Het gelaat van de bevrijding, Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Tiel 1986.
- Burggraeve, Roger, *Emmanuel Levinas, une biographie primaire et secondaire (1929-1985)*, Leuven 1986.
- Burggraeve, Roger, Didier Pollefeyt, *Ethiek als intimiteit met God? Christelijke ethiek in gesprek met joodse denkers*, Kampen 1998.
- Carter Heyward, Isabel, *The redemption of God, A Theology of Mutual Relation*, New York/London 1982.
- Casper, Bernard, *Das dialogische Denken, Eine Untersuchung der religions-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg 1967.
- Cassuto, U., *Commentary on the book of Genesis I*, Jerusalem 1972.
- Cevalley, Geneviève, *Une poétique de l'appel, La vocation missionnaire*, Diss., Leiden 1998.
- Chalier, Catherine, *Figures du Féminin, Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1982.
- Chanter, Tina, Feminism and the Other, in: *The provocation of Levinas, Rethinking the Other*, Ed. Robert Bernasconi and David Wood, London 1988.
- Chouraqui, André, *La Bible*, Ed. Desclée de Brouwer 1985.
- Cobb, John B. jr. and Christopher Ives (ed.), *The emptying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, New York 1990.
- Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt (1922), Darmstadt 1966.
- Cohen, Richard, La non-indifférence dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig, in: Münster A., *La Pensée de Franz Rosenzweig, Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Paris 1994.
- Cremer, Hermann, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, Edinburgh.
- Croatto, J. Severino, *Exodus, A Hermeneutics of Freedom*, New York 1981.
- Croatto, J. Severino, Yo soy que estoyél, in: *El mistero de la palabra*. Ed V. Collado, Madrid 1983.
- Croatto, J. Severino, Die relecture des Jahwe-Namens, *Ev.Theol.* Jg. 51,1. 1991.
- Dermange, François, Eric Fuchs, Art. Vocation 2: "Les sources historiques du concept de vocation", *Encyclopedie du Protestantisme*, Paris-Genève 1995, 1628-1655.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris 1967.
- Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Ed. Galilée, Paris 1997.
- Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, Paris 1979.
- Dietzfelbinger, Christian, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchen 1985.
- Dingemans, G.D.J. en L.A.Hoedemaker, *Leren bij het leven*, Den Haag 1981.
- Dober, Hans Martin, Levinas und Rosenzweig, in de bundel: *Lévinas, Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Focus Verlag, Giessen 1990.

- Dostojewski, F.M., *De gebroeders Karamazov*, Vert. Dr. A. Kosloff, Amsterdam, z.j.
- Drijvers, Han W., art. Vocation, Mircea Eliade(ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol 15, New York 1987, 294-296.
- Dupuy, Bernard, Une philosophie du Nom, in: *Les Cahiers de la nuit surveillée* 1, Franz Rosenzweig, Verdier 1982.
- Ebner, Ferdinand, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbrück 1921.
- Ehrenberg, Hans, *Die Parteilung der Philosophie, Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig 1911
- Ehrenberg, Hans, *Ludwig Feuerbachs Philosophie der Zukunft*, Stuttgart 1922.
- Ehrenberg, Hans, *Disputation, Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*, München (1923-1925).
- Elliger, Karl, Deuterocesaja I, (Jes 40,1-45,7), *Biblischer Kommentar Altes Testament(BK)*, XI,1 Neukirchen 1978.
- Encyclopaedia Judaica*, Vol 4, Jerusalem 1971.
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT)*, Hg. von Horst Bals u. Gerhard Schneider, Stuttgart 1980-1983. Bd I: art. *ekklesia*, 998-1011 (J. Roloff); Bd II: *kaleo*, 592-601 (J. Eckert) *krazo*, 774-776 (H. Fendrich); Bd III: *parakaleo/paraklèsis*, 54-64 (J. Thomas); Bd III: *paraklètes*, 64-67 (F. Porsch); Bd III: *pistis-pistos*, 216-233 (G. Barth); *foneo*, 1066-1068 (W. Radl).
- Faessler, Marc, Humilité du signe et kénose de Dieu, in: Emmanuel Levinas, *L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, Paris 1990.
- Fahlbusch, Erwin, Art. Heilsordnungen, *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)* 2, Freiburg 1962, 471-475.
- Féron, Etienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage, L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble 1992.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1994.
- Feuerbach, Ludwig, Grundsätze einer Philosophie der Zukunft, *Samtliche Werke*, Bd. 2, Hg. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 2^e Auflage 1960.
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Glaubens, *Samtliche Werke*, Bd 7, Hg. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 1960².
- Fischer, George, *Jahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*, Freiburg/Schweiz 1989.
- Flesseman-van Leer, Ellen, *Geloven vandaag*, Nijkerk 1972.
- Gese, Hartmut, Natus en virgine, in: H. Gese, *Von Sinai zum Zion*, 1984.
- Geense, A., *Auferstehung und Offenbarung, Ueber den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie*, Göttingen 1971.
- Geense, A., De opgestane en de aardse Heer, in: P.J. Roscam Abbing en A.S. van der Woude (red.), *Eigentijds verstaan van de bijbel*, Kampen 1974, 52-66.
- Geense, A. e.a. (red.), *In welk kader, Over veronderstellingen in de theologie*, 's Gravenhage 1988.
- Geense, Adriaan, *Geen reiszak voor onderweg, Theologische opstellen*, Zoetermeer 1995.
- Geense-Ravestein, A., *Postille 1973-1974 (25)*, Werkgroep Kerk en prediking (red.) Den Haag 1973, 19-29.
- Gibbs, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, New Jersey 1992.
- Gnilka, Joachim, Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Suppl.Bd 6, Freiburg 1996.
- Goppelt, L., *Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1976.
- Goud, Johan, *Levinas en Barth, een godsdienstwijsgerige en ethische vergelijking*, Amsterdam 1984.
- Goud, Johan, *God als raadsel, Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen 1992.

- Graber-Haider, A., *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968.
- Greshake, Gisbert (Hg.), *Ruf Gottes – Antwort des Menschen, Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt*, Würzburg 1991.
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie van de bevrijding*, Baarn 1974.
- Habbel, Torsten, *Der Dritte stört, Emmanuel Levinas, Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz 1994.
- Habel, N., The form and significance of the call narratives, *ZAW* 77, 1965.
- Hainz, Josef, *Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972.
- Halkes, Catharina J.M., *En alles zal worden herschapen, Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*, Baarn 1989.
- Hamann, Johann Georg, *Sämtliche Werke*, Hg. Josef Nadler, Bd III, Wien 1951.
- Hammerskjöld, Dag, *Merkstenen*, Helmond 1996.
- Hasselaar, J. M., *Inleiding tot het denken van E. Rosenstock- Huessy*, Baarn 1973.
- Hauck, Detlef, *Fragen nach dem Anderen, Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*, Essen 1990.
- Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Wilhelm Gesenius (Hg.), Berlin 1949¹⁷.
- Heering, H.J., *Franz Rosenzweig, Joods denker in de twintigste eeuw*, Den Haag 1974.
- Heering, H.J., Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig, *Revue Internationale de philosophie*, 126 (1978), 473-491.
- Heering, H.J., e.a., *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw*, Kampen 1987.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953.
- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.
- Heijst, Annelies van, *Verlangen naar de val, Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen 1992.
- Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott, Zum Werk von Emmanuel Levinas*, Aachen 1984.
- Hertog, Cok den, *Het zonderlinge karakter van de godsnaam, Literaire, psycho-analytische en theologische aspecten van het roepingsverhaal van Mozes (Exodus 2.23-4.17)*, Zoetermeer 1996.
- Hersch, Jeanne, *L'étonnement philosophique, Une histoire de la philosophie*, Paris (1981) 1993.
- Herzberg, H. W., Die Samuelbücher, *Altes Testament Deutsch (ATD)*, 10, 2. Aufl. 1960.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP)*, Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Darmstadt 1971-1995. Bd I: art. *Beruf*, 833-835 (T. Rendtorff); Bd II: *Dialogisch*, 226-229, (J. Heinrichs); *Du*, 295-297 (M. Theunissen); Bd IV: *Ich-Du Verhältnis*, 19-21, (M. Theunissen); *Kenose*, 813-815 (M. Seils); *Kondeszendenz*, 942-946, (Red.); Bd V: *Mitmensch*, 1416-1419 (P. Probst).
- Hoedemaker, L. A., Oekumene en Paraklese, de identiteit van de gemeente in de leerschool van de wereldkerk, in: G.D.J. Dingemans en L.A. Hoedemaker, *Leren bij het leven*, Den Haag 1981.
- Hoedemaker, Bert, Introductory Reflections on JPIC and Koinonia, in: Thomas Best and Wesley Granberg-Michalson (ed.), *Costly, Unity, Presentations and Reports from the World Council of Churches' Consultation in Ronde*, Denmark, February 1993, 1-8.
- Hofius, Otfried (Hg.), *Reflexionen finsterner Zeit*, Tübingen 1984.
- Houtepen, Anton, 'Integrity of creation': Naar een ecologische scheppingstheologie, *Tijdschrift voor Theologie (TvT)* 30 (1990), 51-75.
- Houtepen, Anton, *God, een open vraag, Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, Zoetermeer 1997.
- Houtman, Cornelis, Exodus, *Historical Commentary on the Old Testament*, Vol. I-II., Kampen 1993.
- Humboldt, W. von, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, Vorlesung 1920,

- Jacob, B., Mose am Dornbusch, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Jg. 66 (1922), 11-33.
- Jacobi F.H., Fliegende Blätter, *Werke* Bd 6, Darmstadt 1976.
- Jeremias, Joachim, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1956.
- Jeremias, Joachim, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1973.
- Jonas, Hans, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main 1987.
- Jüngel, Eberhard, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1964².
- Jüngel, Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden, Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, eine Paraphrase*, Tübingen 1966.
- Jüngel, Eberhard, Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, *Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 71-122.
- Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.
- Jüngel, Eberhard, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen*, München 1980.
- Jüngel, Eberhard, *Barthstudien*, Zürich/Gütersloh 1982.
- Jüngel, Eberhard, *Dieu, mystère du monde, Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris 1983.
- Jüngel, Eberhard, *Wertlose Wahrheit, Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Theologische Erörterungen III, München 1990.
- Jüngel, Eberhard, Toward the heart of the matter, in: James M. Wall, David Heim (ed.), *How my mind has changed*, Grand Rapids 1990, 144-157.
- Jüngel, Eberhard., *Theologie van de aanvechting, Christelijk geloof op het snijpunt van theïsme en atheïsme*, vertaald en ingeleid door J. Augustus, Zoetermeer 1991.
- Käsemann, Ernst, Kritische Analyse von Phil. 2,5-11, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd I, Göttingen 1960.
- Käsemann, Ernst, Die Anfänge christlicher Theologie, in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd II, Göttingen 1964.
- Käsemann, Ernst, *An die Römer*, Tübingen 1974.
- Kaufmann, W., Buber's failures and triumph, *Revue Internationale de Philosophie*, 126 (1978), 441-459.
- Key, Jan , *De structuur van Levinas' denken, In het perspectief van een ontwikkelingsgang*, Kampen 1992.
- Knight, George A.F., *Theology as narration, A commentary on the book of Exodus*, Edinburgh 1976.
- Koopmans, J., *Toen stelde de Heere zich daar*, 's-Gravenhage 1945 .
- Kroesen, Otten, *Kwaad en zin, Over de betekenis van de filosofie van Emmanuel Lévinas voor de theologische vraag van het kwade*, Kampen 1991.
- Kroesen, Otto, *Tegenwoordigheid van Geest in het tijdperk van de techniek, Een inleiding in het werk van Rosenstock-Huussy*, Zoetermeer 1995.
- Kuitert, H., Openbaring en ervaring, een misplaatste tegenstelling, in: *Meedenken met Edward Schillebeekx*, Herman Häring e.a. (red.), Baarn 1983.
- Kundera, Milan, *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*, Houten/ Baarn 1985.
- Küng, Hans, *Projekt Weltethos*, München 1990.
- Küng, Hans, K.-J. Kuschel, *Declaration of Global Ethic*, SCM Press 1993.
- Küng, Hans and Helmuth Schmidt (ed.), *A Global Ethic and Global Responsibilities, Two declarations*, London 1998.
- Labuschagne, C. J., Divine Speech formulas in the Pentateuch, *Vetus Testamentum*, Vol 32, (1982), 268-281.
- Labuschagne, C.J., Het bijbels scheppingsgeloof in ecologisch perspectief, *Tijdschrift voor Theologie*, jrg 30, 1 (1990).

- Leenhouwers, P.G.J. , Immanantie en Transcendentie, Over de filosofie van Franz Rosenzweig en Emmanuel Levinas, in: *Tussentijds, Theologische Faculteit te Tilburg, Bundel opstellen t.g.v. haar erkenning*, H.H.Berger (red.) Tilburg 1974.
- Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Paris 1994.
- Levenson, Jon D., *The death and Resurrection of the Beloved Son, The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.
- Levinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Thèse pour le doctorat d'Université*, Paris 1930.
- Levinas, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Paris 1997.
- Levinas, Emmanuel, *De l'évasion* (1935), Paris 1982.
- Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant* (EE), Paris 1947
- Levinas, Emmanuel, *Le Temps et l'autre* (1948), Paris 1991.
- Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (DE), Paris 1949.
- Levinas, Emmanuel, La transcendance des mots, *Temps Modernes*, juni 1949.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini* (TI), *Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961.
- Levinas, Emmanuel, Entre deux mondes, La voix de Franz Rosenzweig (1963), *Difficile Liberté*, Paris 1990³: 253-281.
- Levinas, Emmanuel, *Difficile Liberté (DL), Essais sur le judaïsme*, (1963) Paris 1976, Ed. Livre de Poche Paris 1990.
- Levinas, Emmanuel, Martin Buber et la théorie de la connaissance (1963), *Noms Propres*, éd. Livre de Poche, Paris 1987, 23-49.
- Levinas, Emmanuel, Franz Rosenzweig, Une pensée juive moderne (1965), in: *Hors Sujet*, Paris 1987, 71-96.
- Levinas, Emmanuel, La Pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain (1968),(London 1988), in: *Hors Sujet*, Paris 1987, 15-33.
- Levinas, Emmanuel, *Quatre Lectures Talmudiques*, Paris 1968.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), La Haye 1974, Ed. Livre de Poche, Paris 1990.
- Levinas, Emmanuel, *Sur Maurice Blanchot*, Paris 1975.
- Levinas, Emmanuel, *Noms Propres* (1975), éd. Livre de Poche, Paris 1987.
- Levinas, Emmanuel, *Het menselijk gelaat, Essays van Emmanuel Levinas*, Bilthoven 1975.
- Levinas, Emmanuel, Utopie et socialisme (1977), in: Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris 1995, 120-125.
- Levinas, Emmanuel, Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie, (1978), in: Levinas, *Hors Sujet*, Paris 1987, 34-59.
- Levinas, Emmanuel, Le mot je, le mot tu, le mot Dieu (1978), in: Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris 1995, 103-107.
- Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée* (DQVI), Paris 1982.
- Levinas, Emmanuel, *L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, Les Editions de Minuit, Paris 1982.
- Levinas, Emmanuel, Préface (1982), in: Levinas, *A l'heure des nations*, Paris 1988, 175-185.
- Levinas, Emmanuel, A propos de Buber: quelques notes (1982), in: *Hors Sujet*, Paris 1987, 60-69.
- Levinas, Emmanuel, *Transcendance et Intelligibilité*, Genève 1984.
- Levinas, Emmanuel, *Wenn Gott ins Denken einfällt, Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985.
- Levinas, Emmanuel, *Hors Sujet*, Montpellier 1987.
- Levinas, Emmanuel, *Ethisch en Oneindig, Gesprekken met Philippe Nemo*, Kampen 1987, 1992.
- Levinas, Emmanuel, *A l'heure des nations*, Paris 1988.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement que savoir*, Paris 1988.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Ed. livre de Poche, Paris 1990.

- Levinas, Emmanuel, *God en de filosofie*, 's-Gravenhage 1990.
- Levinas, Emmanuel, *Entre Nous, Essais sur le Penser-à-L'Autre*, Paris 1991.
- Levinas, Emmanuel, *La Mort et le temps*, éd. Livre de Poche, Paris 1992.
- Levinas, Emmanuel, *Dieu, la Mort et le temps*, éd. Livre de Poche, Paris 1993.
- Link, Christian, *Schöpfung, Handbuch Systematischer Theologie (HST) Bd 7, I-II*, Gütersloh 1991.
- Link, Christian, *Die Spur des Namens, Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung, Theologische Studien*, Neukirchen 1997.
- Lisowsky, Gerhard, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958.
- Lohfink, Gerhard, Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten (Apg 9; 22; 26) *BZ* 9(1965), 246-257.
- Lohfink, Gerhard, *Paulus voor Damaskus, Arbeidsweisen der neuere Bibelwetenschap*, Stuttgart 1966.
- Lohfink, Gerhard, *Jesus and Community, the Social Dimension of Christian Faith*. London 1985.
- Luther, Rolf, *Neutestamentliches Wörterbuch*, Berlin 1937.
- Malka, Salomon, *Lire Levinas*, Paris 1989².
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988.
- Mayer, Reinhold, *Franz Rosenzweig, Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973.
- Mayer, Michael, M. Hentschel (Hg.), *Levinas, Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Giessen 1990.
- McFague, Sally, *Het lichaam van God, Een ecologische theologie*, Zoetermeer 1997.
- Merkelbach, R., Über eine Stelle im Evangelium des Lukas, GrB 1,1973, 171-175, geciteerd bij François Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc*, I, 1991, 315.
- Meyer, F. de, *Franz Rosenzweig, Leven en werk*, vertaald uit het Hebreeuws, Kampen 1986.
- Mies, Françoise, *De l'autre*, *Essai d'une typologie*, Namur 1994.
- Miguez-Bonino, José, How ecclesiological is our problem?, in: Thomas Best and Wesley Granberg-Michalson (ed.), *Costly, Unity, Presentations and Reports from the World Council of Churches' Consultation in Ronde*, Denmark, February 1993, 59-62.
- Miskotte, K. H., *Het wezen der joodse religie*, Haarlem (1932) 1964, tevens opgenomen in K. H. Miskotte, *Verzameld Werk*, deel 6, Kampen 1982.
- Miskotte, K. H., *Geloof en Kennis, Theologische voordrachten*, Haarlem 1966.
- Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre*, München 1980.
- Moltmann, Jürgen, *Gott in der Schöpfung, Oekologische Schöpfungslehre*, München 1985.
- Moltmann, Jürgen, *Der Weg Jesu Christi, Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.
- Monloubou, L., F. M. du Buit, *Dictionnaire Biblique*, Paris 1984.
- Mosès, Stéphane, *Système et Révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig*, Ed. du Seuil 1982.
- Mudge, Lewis S., Ecclesiology and Ethics in Current Ecumenical Debate, *The Ecumenical Review*, Vol 48 (jan 1996), 24.
- Münster, Arno, *La Pensée de Franz Rosenzweig, Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Paris 1994.
- Neher, André, *Moses*, Rohwolt 1984.
- Nestlé-Aland, *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin 1987.
- Neuhäusler, E., Art. Berufung, *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) Bd II*, 280-283.
- Noth, Martin, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn 1958.
- Palmen, Connie, *De wetten*, Amsterdam 1991.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris 1976.

- Peperzak, Adriaan, Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken, in: Hans Hermann Henrix, (Hg.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott*, Aachen 1984.
- Peperzak, Ad, Dank zij Levinas, *Dagblad Trouw*, 20 jan. 1996.
- Pesch, Rudolf, Die Apostelgeschichte (Apg 13-28), *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (EKK) V 2, Neukirchener Verlag 1986.
- Peters, Albrecht, *Der Mensch, Handbuch systematischer Theologie*, Bd 8, Gütersloh 1979.
- Peursen, C. A. van, *De Naam die geschiedenis maakt, Het geheim van de bijbelse godsnamen*, Kampen 1991.
- Peursen, C. A. van, *Verhaal en werkelijkheid, Een deiktische ontologie*, Kampen 1992.
- Poirié, François, *Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?*, Lyon 1987.
- Pury, Albert de (éd.), *Le Pentateuque en Question*, Genève 1989.
- Rad, Gerhard von, Das erste Buch Mose, *Altes Testament Deutsch* (ATD) Bd 2/4, Göttingen 1961.
- Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments* I, München, 1961.
- Rahner, Karl, Ueber die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, *Schriften zur Theologie* Bd VI, 277-298.
- Raiser, Konrad, Ecumenical Discussion of Ethics and Ecclesiology, *The Ecumenical Review*, Vol. 48 (1996), 3-10.
- Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Tübingen, (1959-1965)³. Bd I, art. Berufung, III: Im NT, 1086-1088 (O. Michel); Bd III, Kenose, 1243-1246 (P. Althaus).
- Rendtorff, Rolf, Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1975.
- Rendtorff, Rolf, L'histoire biblique des origines (Gen 1-11), in: "*Le Pentateuque en Question*", éd. Albert de Pury, Genève 1989, 83-94.
- Richter, Wolfgang, *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte* (FRLANT 101), Göttingen 1970.
- Ricoeur, Paul e.a., *La Révélation*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
- Ricoeur, Paul, La pensée protestante aujourd'hui, Déclin ou Renouveau, *Réforme* No 2609, avril 1995, Paris.
- Riessen, Renée van, Buiten de orde, Levinas' denken over de transcendentie van het kwaad, de Ander en God, in: Albert de Lange en Onno Zijlstra (éd.), *Als ik Job niet had, Tien denkers over God en het lijden*, Zoetermeer 1997, 139-156.
- Rilke, Rainer Maria, *Lektüre für Minuten, Gedanken aus seinen Büchern und Briefen*, Inselverlag Frankfurt 1996.
- Rohrbach, Wilfrid, *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys, Historische Erörterung und systematische Explikation*, Saarbrücken 1970.
- Rolland, Jacques (éd.), *La Nuit surveillée*, No. 1, Franz Rosenzweig, Paris 1982.
- Rolland, Jacques (éd.), *La Nuit surveillée*, No. 3, Emmanuel Levinas, Verdier 1984.
- Roloff, Jürgen, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995.
- Römer, Thomas, *Dieu obscur*, Genève 1996.
- Rosenstock, Eugen, *Ostfalens Rechtsliteratur unter Friedrich II*, Weimar 1912.
- Rosenstock, Eugen, *Königshaus und Stämme – in Deutschland zwischen 11 und 1250*, Leipzig 1914, Scientia Verlag, Aalen 1965.
- Rosenstock, Eugen, *Angewandte Seelenkunde, Eine programmatische Uebersetzung*, Darmstadt 1924.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Das Geheimnis der Universität, Wieder den Verfall von Zeitsinn und Sprachkraft*, Aufsätze und Reden aus den Jahren 1950-1957, Stuttgart 1958.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Die Sprache des Menschen-geschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, 2 Bde, Heidelberg 1963-1964.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Soziologie, Bd I: Die Übermacht der Räume*, Stuttgart 1965.
- Rosenstock, Eugen, *Ja und Nein, Autobiografische Fragmente*(JN), Heidelberg 1968.

- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Judaism despite Christianity, The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, Alabama Press 1969.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Au risque du langage*, Paris 1997.
- Rosenzweig, Franz, *Jehuda Halevi – Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte*, Berlin 1927.
- Rosenzweig, Franz., Art. 'Buber', *Judisches Lexikon*, Bd I, 1927, 1189-1190.
- Rosenzweig, Franz, 'Urzelle', der Stern der Erlösung, in: Franz Rosenzweig, *Die Schrift – Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Bibliotheca Judaica, Frankfurt a.Main, z. j., 177-185.
- Rosenzweig, Franz, Atheistische Theologie, in: Franz Rosenzweig, *Die Schrift – Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Bibliotheca Judaica, Frankfurt a.Main, z. j., 165-176.
- Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, München/Berlin (1920), Aalen 1962.
- Rosenzweig, Franz, Briefe und Tagebücher, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, Bd I,1 en I,2, Den Haag 1979.
- Rosenzweig, Franz, Der Stern der Erlösung, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften* deel II, mit einer Einführung von Reinhold Mayer, Den Haag 1976.
- Rosenzweig, Franz, Arbeitspapieren zur Verdeutschung der Schrift, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften* deel IV,2, Den Haag 1984.
- Rosenzweig, Franz, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris Seuil 1982.
- Rosin, H. H., G. van Winsen, *Missio Dei, Term en functie in de zendingstheologische discussie*, IIMO, Leiden 1971.
- Runia, Douwe Theunis, *Platonisme, Philonisme en het begin van het christelijk denken*, inaug.oratie, Utrecht 1992.
- Samuelson N. M., *Moderne jüdische Philosophie, Eine Einführung*, (oorspr.uitg: "An Introduction to Modern Jewish Philosophy, State University of New York Press 1989), Reinbeck bei Hamburg 1995.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Ges. Werke II, 1966.
- Schillebeeckx, Edward, *Jezus het verhaal van een Levende*, Bloemendaal 1974.
- Schilpp, P.A., M. Friedman(Hg.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963.
- Schiwy, Gunther, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995.
- Schlegel, J.L. in: J. Rolland (éd.), *Les Cahiers de la Nuit surveillée*, 3: Emmanuel Lévinas, Verdier 1984.
- Schleiermacher, Friedrich, *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist, Ferdinand Ebner ein Denker in der Kategorie der Begegnung*, Berlin 1962.
- Schmidt, Gerhardt, *Kritische Ausgabe von Feuerbachs Grundsätze*, Frankfurt 1967.
- Schmidt, Werner H., *Exodus, BK Bd II,1*, Neukirchen 1988.
- Schmitt, Carl, Die Tyrannei der Werte, in: C. Schmitt, E.Jüngel, S.Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hg. von S.Schelz, 1979.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.), La critique pré-existentialiste de l'idéalisme des deux cousins Hans Ehrenberg en Franz Rosenzweig, in: Arno Münster, *La Pensée de Franz Rosenzweig*, Paris, 1994, 69-94.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), Internationaler Kongress Kassel 1986, 2 Bde*, Freiburg/München 1988.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, *Franz Rosenzweig, Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991.
- Schrey, Heinz-Horst, *Dialogisches Denken*, Stuttgart 1991.
- Schütz, Christian, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985.
- Schweizer, Eduard, *Jesus Christus*, München 1968.
- Schweitzer, Eduard, Das Evangelium nach Mattheus, *NTD 2*, Göttingen 1981.
- Sevenster, A., *Sabbatsrust voor een zondagskind, Over de 'Stern der Erlösung' van Franz Rosenzweig*, Baarn 1999.
- Sholem, Gershom, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967.

- Sholem, Gershom, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt 1973.
- Sölle, Dorothee, *God heeft mensen nodig*, Baarn 1984.
- Sölle, Dorothee, *Work and Love, A theology of creation*, Philadelphia 1984.
- Sölle, Dorothee, *Gott denken, Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990³.
- Sölle, Dorothee, Van God-boven-ons tot God-in-ons, Over de vraag naar God in het denken van de feministische bevrijdingstheologie, *Kosmos en Oekumene* 9,(1991) 232-241.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement, A historical introduction*, The Hague 1982.
- Starobinsky-Safran, Esther, *Le Buisson et la voix, Exégèse et pensée juives*, Albin Michel, Paris 1987.
- Steck, Hans-Odil, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, Göttingen 1975.
- Stolz, Franz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, Zürcher Bibel Kommentar, TVZ 1981.
- Storm, Hans-Martin, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten*, ANTI (Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum), Frankfurt 1995.
- Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit, Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978.
- Strasser, Stephan, Buber en Levinas, Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz, *Revue Internationale de Philosophie*, 32e année, nr 126, Bruxelles 1978, 512-526.
- Stuhlmacher, Peter, Der Brief an die Römer, *NTD*, BS6, Göttingen/Zürich 1989.
- Taylor, Charles, *De malaise van de moderniteit*, Kampen 1997.
- Taureck, Bernard, *Lévinas, Zur Einführung*, Hamburg 1991.
- Theissen, Gerd, *Argumente für einen kritischen Glauben, oder: Was hält der Religionskritik stand?* München 1978.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (TBLNT), Hg. von Lothar Coenen, Wuppertal 1967-1971. Bd I: art. Berufung, 86-92 (L. Coenen).
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), Hg. von Ernst Jenni u. Claus Westermann, München 1971-1976 (1984). Bd I: *hjh*-sein, 477-486 (S. Amsler); Bd II: *gr*², 666-674 (C. J. Labuschagne); Bd II: *sem*-Name, 935-963 (A. S. van der Woude).
- Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Hg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin/New York. Bd V: Berufung I: Altes Testament, 676-684 (B. O. Long); Berufung II: Neues Testament, 684-688 (F. Wagner). Berufung III: Dogmatisch, 699-713 (F. Wagner). Bd XIII: art. Gesetz und Evangelium I, 126-142 (Hans-Martin Barth); Goldene Regel, I Judentum, 570-573 (Hans-Peter Mathys); II: Neues Testament und frühes Christentum, 573-575 (R. Heiligenthal); III: Historisch und ethisch, 575-583 (Heinz-Horst Schrey).
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), Hg. von Gerhard Johannes Botterweck u. Helmuth Ringgren, Stuttgart 1973 vv. Bd VII: *gr*²-rufen, 117-147 (K. Hosfeld u.a.).
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), Hg. von Gerhard Kittel, Stuttgart 1933-1979. Bd III: *kaleo*, *parakaleo*, *ekklesia*, 488-539 (K. L. Schmidt).
- Theunissen, Michael, *Der Andere*, Studien sur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.
- Veenhof, J., *De Parakleet, Enige beschouwingen over de parakleet-beloofte in het Evangelie van Johannes en haar theologische betekenis*, Kampen 1974.
- Veldhuis, Henri, *Geen begrip voor de ander, de kritiek van Emmanuel Levinas op de westerse filosofie, in het bijzonder op het denken van Husserl en Heidegger*, Utrecht 1990.
- Vermès, Pamela, *Martin Buber, Avant-propos d'Emmanuel Levinas*, (London 1988), Paris 1992.
- Waayman, Kees, *De mystiek van ik en jij*, Utrecht 1976.
- Waayman, Kees, *Betekenis van de naam Jahweh*, Kampen 1984.

- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904), in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1963.
- Weber, Otto, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen 1962.
- Weber, Hans-Ruedi, *Jesus and the Children, Biblical resources for Study and Preaching*, Geneva 1979.
- Webster J.B., *Eberhard Jüngel, An Introduction to his Theology*, Cambridge University Press 1986.
- Weimar, Peter, *Die Berufung des Mose, Litt.wissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5*, Freiburg Schweiz, 1980.
- Westermann, Claus, *Das Buch Jesaja, Kapittel 40-66, Altes Testament Deutsch (ATD)*, 19, Göttingen 1966.
- Westermann, Claus, *Das Alte Testament und Jesus Christus*, 2.Aufl. Stuttgart, 1973.
- Westermann, Claus, *Genesis, Biblischer Kommentar Altes Testament(BK) I,1*, Neukirchen 1974.
- Westermann, Claus, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978.
- Wilckens, Ullrich, *Der Brief an die Römer, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK) VI,1*, Neukirchen, 1987².
- Wolde, Ellen van, *Verhalen over het begin, Genesis 1-11 en andere scheppingsverhalen*, Baarn 1995.
- Woude, A. S. van der, *Genesis en Exodus, Schepping in het Oude Testament, Kerk en Theologie*, jrg 20, 1969, 1-17.
- Zak, Adam, *Vom reinem Denken zur Sprachvernunft, Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart 1987.
- Zenger, Erich u. A., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995.
- Zimmerli, Walther, *Ezechiël, Biblischer Kommentar Altes Testament (BK) Bd 13*, Neukirchen 1969.

Curriculum vitae

Anneke Ravestein werd geboren op 14 september 1934 in Leiden. Zij bezocht aldaar de Christelijke H.B.S. (thans Visser 't Hooft-lyceum). Na het eindexamen H.B.S. B, legde zij in 1954 het Staatsexamen Gymnasium A af. Zij studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit Leiden, waar zij in 1955 het propedeutisch examen aflegde, vervolgens studeerde zij tot 1960 (candidaats-examen) aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.

In de periode van 1960-1966 was zij achtereenvolgens verbonden aan de Gereformeerde Kerk van Badhoevedorp als assistente voor kerkelijke arbeid, aan de Nederlandse Oecumenische Gemeente in Berlijn en de D.D.R. als vicaris en aan het Psychiatrisch Ziekenhuis “Vogelenzang” in Bennebroek als geestelijk verzorger.

Na haar huwelijk in 1966 met *Adriaan Geense*, studentenpredikant in Heidelberg, trad zij in dienst van de Badische Landeskirche als Klinikpfarrerin aan de Akademische Klinik Heidelberg. In deze periode worden twee kinderen geboren: *Johannes* (1967) en *Rachel* (1969). Na terugkeer in Nederland was zij opnieuw van 1970 tot 1971 in deeltijd werkzaam in het Psychiatrisch Ziekenhuis ‘Vogelenzang’. In 1980 behaalde zij het doctoraalexamen theologie aan de Rijksuniversiteit in Groningen. In 1981 werd zij als predikant verbonden aan de Gereformerd-Hervormde Gemeente Groningen – Beyum.

Vanaf 1983 was zij als ‘chaplain’ en cursusleider werkzaam in het Oecumenisch Instituut Bossey in Céligny (Zwitserland), vervolgens vanaf 1987 tot 1990 als gemeentepredikant verbonden aan de Eglise Nationale Protestante de Genève.

