

Handleiding bij groepsgesprekken over *Kwaliteit van leven. Het humanisme van Martin Buber*

Martin Buber is de man van de dialoog, van het gesprek. Een boek over Buber is alleen dan goed, wanneer het tot een echt gesprek uitnodigt. Daarom hoop ik dat mijn boek aanleiding geeft tot groepsgesprekken. In alle negen hoofdstukken komen actuele thema's aan de orde, die lezers uitnodigen Bubers gedachten (en mijn kanttekeningen daarbij) tegen het licht te houden van eigen en eigentijdse ervaringen.

De aanleiding voor dit boek heeft te maken met mijn eigen levenservaring. Ik vermoedde dat zij in het werk van Buber herkenning en verdieping zou vinden. Tijdens het schrijfproces werd dit vermoeden bevestigd.

Mijn ervaring kan ik formuleren in een stelling: hoe belangrijk in een mensenleven gezondheid, werk, wonen, inkomen, carrière, succes en erkenning ook zijn, als relationeel wezen is de mens uiteindelijk aangewezen op de ontmoeting met de ander. Ik deel de overtuiging van Buber dat 'waarachtige ontmoetingen' beslissend zijn voor de kwaliteit van een mensenleven. Die ontmoetingen kunnen duurzaamheid krijgen in echte vriendschap of in een liefdesrelatie, maar zij kunnen ook kortstondig zijn, voor een moment hevig oplichten in de routine van het dagelijks bestaan, zonder daarna ooit geheel uit te doven.

Hoe persoonlijk is deze ontdekking? Is zij herkenbaar? In elk geval druist zij in tegen de huidige ego-cultuur. Sterker nog, zij staat op gespannen voet met het grote historische project van de Verlichting dat individuele vrijheid, zelfontplooiing, mondigheid en redelijkheid hoog in het vaandel heeft staan. Dit geloof in wat deftig 'menselijke autonomie' wordt genoemd, heeft voor mij vandaag de dag iets merkwaardig ongerijmds. Het staat in schril contrast met neurobiologische inzichten die het autonome 'ik' als illusie ontmaskeren. Het rijmt evenmin met onze toenemende afhankelijkheid van spectaculaire technologische vernieuwingen waarvan we steeds minder kunnen begrijpen. Daarbij komt nog onze toenemende afhankelijkheid van de informatie- en communicatietechnologie: computeralgoritmen bepalen steeds meer welk nieuws we lezen, welk product voor ons geschikt is, wat we mogen denken en voelen. Wat die algoritmen betreft: de tech-industrie werkt aan zelflerende algoritmes die menselijk falen uitsluiten. Is het een wonder dat men al spreekt van 'de post-humane mens'?

De vraag naar de mens is een vraag van alle eeuwen, maar de huidige, hoogst verwarrende ongerijmdheid van woorden als 'menselijke autonomie' en 'post-humaan' stelt die vraag op scherp. Is het begrip 'post-humane mens' geen tegenspraak is zichzelf? Wie of wat maakt uit wat 'post-humaan' is? Weten we dan nog wat 'humaan' is? Wie of wat maakt dat uit? Wie of wat is de mens? Wat is een menselijk bestaan? Zijn er grenzen aan menselijkheid of humaniteit? Of, persoonlijk nu: wie of wat maakt jou tot mens, wie of wat bepaalt de kwaliteit van jouw menselijk leven? Wie of wat bepaalt jouw identiteit? Zulke vragen klinken al snel zwaarwichtig in tijden waarin 'genieten' als hoogste wijsheid geldt, maar ze zijn onontkoombaar voor wie niet passief wil blijven ronddobberen in de eindeloze brei van

meten en weten. Dit essay over Martin Buber is geschreven om ruimte te scheppen voor deze vragen. Zijn filosofie geeft geen directe antwoorden. Wel biedt ze *richting* aan, een richting die uitdaagt om voor onszelf en voor onze samenleving nieuwe humane perspectieven te ontdekken.

Hoofdstuk I Hebreeuws humanisme

Buber heeft bij herhaling gezegd: 'Ik heb geen leer. Ik wijs alleen op iets. Ik wijs op werkelijkheid, ik wijs iets aan in de werkelijkheid wat niet of te weinig is gezien'. Dat 'wijzen op iets' heeft een brede actieradius. Buber beweegt zich even gemakkelijk op het terrein van de filosofie en godsdienstwetenschap, als op dat van de politiek, de sociologie, de psychotherapie en de pedagogie. Toch is er, onder die grote verscheidenheid, sprake van een sterke samenhang: steeds weer gaat het hem om de vraag naar de mens. Wat is een mens? Wat is humaniteit? Die hardnekkige vraag maakt hem tot een humanist.

Identiteitspolitiek, polarisatie, terroristische aanslagen, nepnieuws, prestatie maatschappij, digitalisering, robotisering, 'mensverbetering': in de werkelijkheid van vandaag lijkt een woord als 'humanisme' achterhaald. Was dat in Bubers tijd anders? Buber maakte de verschrikkingen van twee wereldoorlogen, en ook nog de oorlog bij de oprichting van de staat Israël. Toch boog hij niet voor de tijdgeest en vocht hij zijn leven lang voor een humanisme van vrede en gerechtigheid.

Buber karakteriseert zijn humanisme op drie verschillende manieren: als 'Bijbels humanisme' (1933), als 'Hebreeuws humanisme' (1941) en als 'Gelovig humanisme' (1963, bij de uitreiking van de Erasmus prijs in Amsterdam). Is 'humanisme' zonder meer niet voldoende? Voor Buber is humanisme een door en door dialogisch begrip, getuige zinnen als 'In den beginne is de relatie' of 'Al het werkelijke leven is ontmoeting'. Zijn humanisme gaat terug op het dialogisch spreken in de bijbelse verhalen, op de Stem die roept: 'Mens, waar ben je?' (Genesis 3,9). Daarin wijkt het humanisme van Buber af van het humanisme dat teruggaat op de Verlichting en de Grieks-Romeinse oudheid.

Van de drie uitdrukkingen die Buber gebruikt voor zijn humanisme heb ik zelf een voorkeur voor 'Hebreeuws humanisme', want zij is het meest specifiek. 'Hebreeuws' is de taal waarin de Joodse bijbel – het Oude Testament – is geschreven, en die taal is onlosmakelijk verbonden met het dialogisch karakter van de bijbelse vertelkunst.

In een bespreking van mijn boek heeft Buber-kenner Hans Schraevesande erop gewezen dat het werk van Buber ons voor een centrale vraag stelt: in hoeverre kunnen we en moeten we in onze gesecculariseerde tijd nog verwijzen naar transcendentie, naar het bovenzinnelijke? En: hoe noodzakelijk is het die transcendentie bijbels in te vullen, vanuit de ervaringen van Israël met zijn God. 'Of gaat met het verlies van die transcendentie ook het humanisme uiteindelijk verloren? Bubers filosofie van de ontmoeting en de dialoog laat zich voor een heel groot deel seculier vertalen en toepassen. Maar is daar ook een grens aan? In hoeverre is zijn werk 'Ik en Jij' ondenkbaar zonder de bijbelse en chassidisch-mystieke inspiratie? Als wij Buber inbrengen in het gesprek over de noodzaak van humanisme in onze tijd: kunnen we dan zwijgen over bijbels humanisme, of zetten wij ons dan buiten spel?' Deze vraag van Schraevesande is een kernvraag: heeft humanisme een diepere fundering nodig?

Discussievragen:

1. Waarom 'gelovig humanisme' of 'Hebreeuws humanisme'? Is het humanisme van het humanistisch verbond niet goed genoeg?
2. Het Hebreeuws humanisme van Buber gaat terug op bijbelse bronnen. Wil dat zeggen, dat er in feite geen echte humaniteit mogelijk is zonder God? Wat versta je zelf onder humanisme?

Hoofdstuk II Het ijle zwijgen

In *Het luistert nauw. De Nieuwe Bijbelvertaling nader bekeken* (Amsterdam 2008, 17) citeren de auteurs, Karel Deurloo en Nico ter Linden, een uitspraak van Goethe: 'Er zijn twee grondregels van vertalen: de ene vraagt dat de auteur uit een vreemd land overgebracht wordt naar ons toe, in zo'n gedaante, dat wij hem als een van ons kunnen ervaren; de andere stelt daartegenover de eis, dat wij ons naar die vreemdeling begeven en ons met zijn situatie, zijn wijze van spreken, zijn karakteristieke eigenschappen vertrouwd maken.'

Het is duidelijk dat Buber en Rosenzweig aan de ene kant van het spectrum staan: met hun '*Verduitsing*' willen zij ons, hedendaagse mensen, zo dicht mogelijk brengen bij wat Rosenzweig 'het vormgeheim' van de bijbelse vertelkunst noemt. Alleen zo, door ons vertrouwd te maken met de 'karakteristieke eigenschappen', kan de vreemde, ongehoorde oerkracht van de oude teksten ons raken en overrompelen. De uitgangspunten van de '*verduitsing*' zijn in overeenstemming met Bubers filosofische geschriften: dat alleen *afstand* betrokkenheid, alleen *distantie* een echt gesprek mogelijk maakt. De omgang met de karakteristieke woordwereld van de heilige geschriften wordt dan een oefening in verbeeldingskracht, een oefening om het vreemde, verrassende, ongehoorde te ontdekken. (over de *Verduitsing*, zie ook p. 84v.)

Aan de andere kant van het spectrum staat de *Bijbel in Gewone Taal* waarin de begrijpelijkheid van de tekst voorop staat. Dat heeft tot gevolg dat bijbelse grondwoorden die 'de gewone man of vrouw' vreemd in de oren klinken worden vervangen door verstaanbare taal. Op deze wijze trachten de vertalers de afstand tot de verre verhalen te overbruggen en toch de zeggingskracht van de verhalen over te brengen. Bewust houdt men rekening met het eigentijds levensgevoel om het mogelijk te maken dat gewone mensen hun eigen verhaal verstaan in het licht van het overkoepelend verhaal van God. Dat gebeurt ook bij *The Passion* en de Awakeningsfestivals, die inspelen op de cultuur van spektakel en evenement. Hoe respectabel dit streven op zichzelf ook klinkt, in de praktijk leidt het tot een eigentijdse weergave van bijbelse verhalen waarin de (theologische) vooronderstellingen van de vertalers over wat 'begrijpelijk' en 'aanspreekt' het laatste woord hebben. Daarbij blijft het de vraag of de aanpassingen in staat zijn de kloof te overbruggen tussen teksten van duizenden jaren geleden en de eigentijdse wereld.

Goed vertalen is moeilijk en weerbarstig. Dat geldt zeker voor de bijbelse geschriften. Tegen elke vertaling zijn bezwaren in te brengen. Moet een vertaling allereerst betrouwbaar zijn? Allereerst een getrouwe weergave zijn van de brontekst? Of is begrijpelijkheid belangrijker? Kunnen betrouwbaarheid en begrijpelijkheid samengaan? Of gaat het echt om een keuze? Ik denk dat het goed is om, indien mogelijk, verschillende vertalingen (liefst met annotaties) naast elkaar te gebruiken, en daarbij, als het kan, ook hervertellingen ter hand te nemen zoals de zesdelige *Het verhaal gaat...* van Nico ter Linden.

Discussievragen:

1. Hoe beoordeel je of een Bijbelvertaling goed is? Een kwestie van persoonlijke smaak? Hoe ga je zelf om met het vreemde, ongehoorde en aanstootgevende van de Bijbel?
2. Janine heeft in de woestijn een mystieke ervaring. Is wat Elia in de woestijn overkomt ook mystiek? Wat is je eigen relatie tot mystiek?

Hoofdstuk III Extase en ontzuivering

Dit hoofdstuk gaat over het leven van Martin Buber tot aan 1923, het jaar waarin *Ik en Jij* verschijnt, het filosofisch werk waarmee hij wereldfaam kreeg. Aan het eind van het vorige hoofdstuk wordt de rode draad al aangeduid van wat nu aan de orde moet komen: hoe Buber van een mystieke, sterk door Nietzsche geïmponeerde denker en doener uitgroeit tot de filosoof van het dialogisch denken die in *Ik en Jij* zinnen schrijft als: 'In den beginne is de relatie' en 'Al het werkelijke leven is ontmoeting'.

Het kostte mij grote moeite de lengte van dit derde hoofdstuk binnen de perken te houden. Want in de eerste twintig jaren van de vorige eeuw heeft Buber zich met ongelooflijk veel dingen tegelijk bezig gehouden. Om de hoofdlijn helder te houden, heb ik sterk moeten schiften. Zo ben ik voorbijgegaan aan de *Forte Kreis* (1912-1914), een zelfbenoemde 'geestelijke raad' van vooraanstaande intellectuelen in dienst van wereldvrede en verzoening, waartoe, behalve Buber, ook Frederik van Eeden, Gustav Landauer, Walter Rathenau en de Franse schrijver Romain Rolland behoorden. In die kring heeft Buber, naar eigen zeggen, iets ervaren van echte gemeenschap. Ook heb ik niet vermeld zijn vroege betrokkenheid bij De Nieuwe Gemeenschap (1900-1904), een anarchistisch-religieuze commune, opgericht in Berlijn door de gebroeders Heinrich en Julius Hart, en evenmin zijn engagement met experimenteel drama en toneel in 1912 (Dresden) en 1920 (Düsseldorf).

Bij het schrijven van de hoofdstuk ging het mij erom te laten zien dat er echt sprake is geweest van een *crisis* in Bubers leven en van een breuk in zijn denken tijdens en na de Eerste Wereldoorlog. In de Nederlandstalige literatuur over Buber is dat over het algemeen te weinig onderkend en belicht.

Dat Buber juist in die periode van zijn leven is 'gerijpt tot een leven uit eigen ervaring' (p.40) heeft alles te maken met zijn ervaring van de onmogelijkheid van echt gesprek, en vooral met de onvoorstelbare ellende in en na de Grote Oorlog, met wat Buber noemt het 'verbeelden' van wat zich *werkelijk* in die catastrofe afspeelt. Dat zijn de factoren geweest die Buber hebben gebracht tot zijn nieuwe inzichten in *Ik en Jij*. In 1957 zegt hij in een gesprek met de Amerikaanse psychotherapeut Carl R. Rogers: 'Dit verbeelden, vier jaar lang, beïnvloedde mij geweldig. Net toen de oorlog afgelopen was, liep het ten einde door een gebeurtenis in mei 1919, toen een vriend van mij, een grote vriend, een groot mens, op barbaarse wijze door antirevolutionaire soldaten werd gedood. Wederom en dit was de laatste keer – werd ik gedwongen me dit doden voor te stellen. Niet alleen visueel, maar, mag ik het zo zeggen, met mijn *lichaam*. En dit was het beslissende moment: na enkele dagen en nachten in deze toestand te hebben verkeer, voelde ik: "Er is iets met mij gebeurd". ' De vriend was Gustav Landauer (zie p.36v.).

Dit letterlijk *meeleven* met gewonde, gedode en vermoorde mensen heeft Buber bevrijd van zijn Nietzsche-syndroom, van zijn hang naar het grootse, gevaarlijke en meeslepde, bevrijd van een zweverig idealisme, van een mystiek die de morsige werkelijkheid ontvlucht. Het 'rijpen tot een leven uit eigen ervaring' was in de chaotische ondergangsstemming na het oorlogsgeweld in feite een intense worsteling om nieuw inzicht en vertrouwen. Buber gebruikt zelf het beeld van de smalle bergkam met aan weerszijden afgronden (p.37).

Misschien kunnen we het verschil tussen de 'vroeg' en de 'late' Buber zo karakteriseren: vóór de eerste wereldoorlog had het lopen over de smalle bergkam vooral te maken met eigen moed en hoogmoed, ná de oorlog dringt het besef door dat een onzegbare kracht hem vasthoudt en overeind houdt, een kracht waarover de Psalm zingt die op zijn grafsteen in Jeruzalem staat (p.98v.).

Begrippen als 'ontmoeting', 'gesprek', 'dialoog', 'vertrouwen', zijn woorden, - lege woorden. Alleen het leven zelf kan ze tot leven brengen. Juist tegen de achtergrond van de eerste helft van zijn leven, krijgen de sleutelwoorden uit het latere werk van de late Buber echt glans en perspectief. Daarom is het goed dat Buber van zijn vroege werk nooit afstand heeft genomen.

Discussievragen

1. Zijn de crisiservaringen van Buber in en na de Eerste Wereldoorlog op de een of andere manier herkenbaar in onze tijd?
2. Het verhaal van het mislukte gesprek met een bezoeker uit 1914 (p.37v.) heeft als opschrift 'Een bekering'. Is er verschil tussen de joodse en de christelijke betekenis van 'bekering'?
3. Wat is het bevrijdende van religie en waarin schuilt het grootste gevaar? (vgl. het citaat op p. 150). Vind je de visie van Buber overtuigend?

Hoofdstuk IV Experimenten in humaniteit: ik en jij

Dit hoofdstuk behandelt specifiek Bubers humanisme. Het gaat niet alleen over *Ik en Jij* (1923), maar ook over *Tweespraak* (1930) en *Het probleem van de mens* (1943). De kern van ervan kan worden samengevat in twee bekende uitspraken van Buber: 'In den beginne is de relatie' en 'Al het werkelijke leven is ontmoeting'. Beide zinnen staan overduidelijk haaks op een cultuur waarin het individu centraal staat en het eigenbelang voorop gaat.

Tijdens discussies bij lezingen over mijn boek werden vaak twee vragen gesteld: 1. Is een 'echte ontmoeting' zuiver toeval of niet? 2. Wat betekent 'echte ontmoeting' in een wereld van sociale media en digitale technologie?

Bij beide vragen maak ik een kanttekening.

1. Een echte ontmoeting is niet programmeerbaar. Er is altijd een element van verrassing in het spel. Een echte ontmoeting overkomt je. Hier valt niets te arrangeren, niets te berekenen. Louter toeval dus? Nee, want Buber maakt niet voor niets een onderscheid tussen 'dialogisch leven' en 'monologisch leven' (p.51v.). Blijkbaar zijn sommige mensen meer gedisponeerd voor de rijkdom van een 'echte ontmoeting' dan andere, al is Bubers onderscheid schematisch en zijn er geen dichte schotten tussen 'monologisch' en 'dialogisch'. Wat maakt het verschil? Het voorval van de korte ontmoeting op het parkeerterrein voor het ziekenhuis in New York (p. 60) maakt dat duidelijk. Het is ontleend aan het boek *Antikanker, Een nieuwe levensstijl* (Utrecht/Antwerpen 2015 elfde druk, p.47v.) van David Servan-Schreiber. De levensgevaarlijke hersentumor van de jonge arts maakt hem van de ene dag op de andere kwetsbaar. In plaats van anderen, patiënten, te kunnen helpen, is hij nu zelf aangewezen op de hulp van anderen. Zijn onverwachte ontmoeting is voor hem, blijkens het opschrift, een wonder, het wonder van de kwetsbaarheid. Kwetsbaar betekent niet zwak of soft, maar duidt op levensmoed, want het kost moed je angsten toe te laten, je onzekerheden niet te verbergen, te beseffen op anderen aangewezen te zijn en jezelf aan anderen bloot te moeten stellen. Zo'n besef schept de mogelijkheid van 'dialogisch leven', want 'het is niet goed is dat de mens alleen is' (Genesis 2, 18) en dat geldt niet alleen voor jou, maar ook voor de ander, voor degene die evenzeer op de ander, op jou is aangewezen, je naaste (vgl. p.130).
2. 'Buber was er in zijn tijd vast van overtuigd dat de vonk van menselijkheid nooit zal worden uitgedoofd' (51). Het grondwoord *Ik-Jij* zal gesproken blijven zolang mensen nog weet hebben van echte liefde en lust, vrijheid en gerechtigheid. Maar Buber schreef *Ik en Jij* in een tijd dat het medium radio nog in zijn kinderschoenen stond. Kon hij vermoeden wat zich in onze tijd zou ontwikkelen op het gebied van wetenschap en technologie? Zou hij zich een *beeldcultuur* hebben kunnen voorstellen die het onderscheid opheft tussen werkelijk en virtueel, tussen feit en fictie? Zou hij zich een wereld kunnen voorstellen waarin een door en door commerciële beeldcultuur mensen permanent verleidt het 'échte leven' elders te zoeken? Zou hij zich een digitale wereld hebben kunnen verbeelden die het mogelijk maakt de risico's van 'echte ontmoetingen' met mensen van vlees en bloed te vermijden?

Sociale media en digitale technologie hebben de wereld waarin Buber leefde op grote afstand gezet. Is daarmee *Ik en Jij* hopeloos verouderd? Of juist nog relevanter dan voorheen? Een theoretisch antwoord op deze vragen is vrijblijvende speculatie. We zijn er zelf bij en we zijn zelf verantwoordelijk. We zijn er zelf bij om te bewijzen dat mensen méér zijn dan een tamelijk toevallige verzameling van louter algoritmen of een tamelijke toevallig verschijnsel in een uithoek van het universum. We zijn zelf verantwoordelijk om *richting* te geven aan ons menselijke existentie en als stoorzender op te treden bij de vermeende wetmatigheden van markt en technologie.

Discussievragen:

1. Wat is de betekenis van het 'tussen' in menselijke relaties?
2. Sociale media en digitale technologie zijn niet meer weg te denken. Wat betekenen ze voor 'echte ontmoeting' en 'echt gesprek'?
3. Kunnen we Bubers vertrouwen delen dat er altijd menselijkheid zal blijven?

Hoofdstuk V Experimenten in humaniteit II: Wij en Zij

Wat is gemeenschap? Dat is het centrale probleem van dit hoofdstuk. Daarbij is de vraag onvermijdelijk: is gemeenschap nog een eigentijds woord? Sommigen vinden van niet. Marli Huijer, voormalig 'filosoof des vaderlands', geeft aan het woord 'netwerk' de voorkeur, want dat woord zou meer beweeglijkheid en flexibiliteit suggereren en meer recht doen aan de diversiteit van onze huidige maatschappij. Het woord 'gemeenschap' daarentegen suggereert volgens haar een geslotenheid, waarbij al snel 'wij' komen te staan tegenover 'zij' (zie p.80). Ik ben het met deze redenering niet eens. In onze samenleving waarin hoe langer hoe meer het carrièreperspectief centraal staat, is netwerken niet echt grensoverschrijdend, maar sterk gericht op het aankweken van relaties die de eigen ambities kunnen dienen. Op zichzelf is er niets tegen netwerken, en ook kunnen netwerken grensoverschrijdend zijn, maar dat kunnen gemeenschappen eveneens, bijvoorbeeld door middel van gastvrijheid. Het fundamentele verschil is dat een netwerk een *kwantitatief* begrip is - hoe groot is het bereik van je netwerk, hoeveel mensen maken er deel van uit? -, terwijl gemeenschap impliciet een *kwalitatieve* lading heeft: gemeenschap ben je niet zomaar, 'gemeenschap is daar waar gemeenschap plaatsgrijpt' (p.80). In die zin is een benauwende, gesloten gemeenschap geen gemeenschap. Een gemeenschap die die naam verdient, is per definitie open.

Een netwerk verhoudt zich tot een gemeenschap, zoals kennissen zich verhouden tot vrienden. Via de sociale media kun je veel kennissen opdoen, maar, ondanks suggesties van het tegendeel, geen echte vrienden. Vriendschap is materieel: zij veronderstelt lichamelijke aanwezigheid, de mogelijkheid elkaar in de ogen te kijken, elkaar te omhelzen. Datzelfde geldt van gemeenschap. Gemeenschap is lijfelijk, zij kan alleen ontstaan waar mensen samen werken, samen eten, samen dansen, samen bidden, samen demonstreren, samen sporten. Echte gemeenschap is allesbehalve koekoek één zang, ze ontstaat juist waar mensen, ondanks tegenstellingen en verschillen, elkaar weten te vinden.

Discussievragen:

1. Is 'netwerk' het eigentijdse woord voor 'gemeenschap'?
2. Was de visie van Bubers cultureel zionisme te idealistisch? Is praktisch realisme de hoogste wijsheid in de politiek? Vind je het nodig dat politici blijf geven van een (toekomst)visie?

Hoofdstuk VI de pijn in de koker

In de tweede helft van Bubers leven neemt de dagelijkse omgang met de Hebreeuwse Bijbel een grote plaats in. Naast het dagelijks werk aan de Duitse vertaling van de bijbeltekst, publiceert hij een aantal studies. In dit zesde hoofdstuk staat de belangrijkste studie *Het geloof van de profeten* (1940) centraal. Voor wie niet erg thuis is in het Oude Testament, is deze thematiek wellicht wat onwennig. Een gesprek in groepsverband kan veel verhelderen, vooral wanneer men verschillende Bijbelvertalingen en commentaren erbij neemt ter vergelijking. Om het gesprek te stimuleren, maak ik bij drie belangrijke punten een kanttekening: bij Bubers opvatting over de joodse Wet, bij zijn gedachten over het 'lijdensmysterie' en bij zijn interpretatie van het boek Job.

Het Hebreeuwse woord *Tora* is zowel de aanduiding voor de joodse Wet, het geheel van voorschriften en geboden, als ook voor de eerste vijf boeken van de bijbel, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri en Deuteronomium. De *Tora* is het hart van de joodse heilige schrift. Voor Bubers omgang met de *Tora* is het typerend dat hij het woord in het Duits niet vertaalt met *Gesetz* - wet -, maar met *Weisung* – richtlijn, richtsnoer -. Voor hem is de Wet geen geheel van voorschriften en geboden die je maar hebt op te volgen en te gehoorzamen, maar de tien woorden/geboden en alle overige voorschriften geven het leven *richting* zonder iets af te doen aan de eigen verantwoordelijkheid die elk mens heeft voor zijn eigen beslissingen. Het woord *richting* is voor Buber een sleutelwoord. Hij is in dit opzicht in de leer gegaan bij de oude chassidische rabbi's die, om raad gevraagd, geen directe adviezen of antwoorden gaven, maar met hun spreuken en handelingen een weg aanduiden. Deze wijsheid is ook terug te vinden in Bubers pedagogische opvattingen: 'Van de leraar kan men de richting ontvangen, maar niet de manier waarop men die richting nastreeft' (p.149). Bubers afwijzing van een formalistische wetsinterpretatie vertoont een zekere overeenkomst met de manier waarop Jezus de Tora leeft, die hij, Jezus, kan samenvatten in twee geboden - de liefde tot God en tot de naaste - die niet van elkaar te scheiden zijn. Buber voelde zich niet geroepen zich aan de traditionele formele voorschriften van de sabbatsheiliging te houden (p.88). Misschien had hij daarbij in zijn achterhoofd de uitspraak van Jezus: 'De sabbat is er voor de mens, niet de mens voor de sabbat' (Marcus 2, 27).

Het geloof van de profeten sluit af met een paragraaf die *Het mysterie* heet (p. 92v.). Dat mysterie slaat op de gestalte van de 'lijdende knecht' die lijdt omwille van een nieuwe wereld van vrede en gerechtigheid. In het Nieuwe Testament is Jezus de lijdende knecht: zijn lijden heeft verlossende kracht in een wereld van onrecht en geweld. In de loop van de christelijke traditie is dit lijden al te vaak abstract geworden, beroofd van de messiaanse kracht. Al te vaak is het menselijk lijden, vooral dat van de armen en onderdrukten, verkondigd en beleefd als iets wat lijdzaam ondergaan en gedragen moet worden, al te vaak beschouwd als Gods rechtvaardige straf voor de zonden van mensen. Het godsbeeld is met deze beleving in overeenstemming: God is de almachtige, strenge potentaat, die al het leed beschikt. Toch is het besef van de verlossende kracht van lijden als protest tegen een verkeerde wereld in het christendom nooit geheel verdwenen. Het geweldloos verzet van Martin Luther King tegen racisme is, net zoals dat van Gandhi, geboren uit het geloof in de verlossende kracht van onverschuldigd lijden. Van de vrijwilligers van de geweldloze

demonstratie in Birmingham, 1963, werd onder meer gevraagd om ‘dagelijks te mediteren over het onderricht en het leven van Jezus’, en om ‘altijd te bedenken dat de geweldloze beweging in Birmingham streeft naar gerechtigheid en verzoening – niet naar overwinning’. Dit laatste is geheel in de geest van Buber. ‘Overwinning’ kan voor hem alleen betekenen dat *alle* mensen werkelijk vrij zijn. Zolang dat niet het geval is, blijft de pijn verborgen in Gods koker. Dat Buber die verborgenheid een *mysterie* noemt, heeft direct te maken met zijn godsbeeld, of, beter gezegd, met het verbod om zich van JHWH, de Gods van Abraham, Izaäk en Jacob, een beeld te maken. Maar al blijft God de onkenbare, niettemin is er sprake van zijn *Shechina* (zie p. 109v.), zijn verborgen aanwezigheid in de wereld bij de vernederden en verdrukten. De chassidische mystiek kende het geloof dat de *Shechina* dwalend en zoekend rondgaat in de wereld en, zelf lijdend, in ballingschap, in de verstrooiing, verblijft bij de lijdende mensen en er op wacht, ‘dat van de wereld uit, de eerste beweging, die op de verlossing is gericht, plaats grijpt.’

Het boek Job is waarschijnlijk het meest besproken boek uit de Bijbel. Indien mogelijk, is het goed om de interpretatie van Buber te vergelijken met andere commentaren, te meer omdat zijn lezing van het verhaal nogal afwijkt van de gangbare (christelijke) interpretaties. Cruciaal is daarbij de wijze waarop Gods antwoord uit de stormwind wordt gelezen. Veel christelijke commentatoren menen dat de stem uit de stormwind erop uit is om de mens deemoedigheid te leren en te doen inzien dat hij tegenover God altijd ongelijk heeft. Sommige theologen komen tegen deze interpretatie in opstand. Zo is voor Dorothee Sölle de God die antwoordt uit de stormwind ‘een natuurdemon, die met de God van de exodus en van de profeten niets te maken heeft.’ (*Lijden*, Baarn 1979, 92) en voor Ton Veerkamp is er in het antwoord geen sprake meer van de God van de Tora, maar van een hellenistisch godsbeeld dat zich kenmerkt door almacht en willekeur (*Deze wereld anders*, Vught, 2014). Zelf denk ik – met Buber – dat er in het antwoord uit de stormwind wel degelijk sprake is van de God van Genesis en Exodus, die niet als een potentaat Job klein wil houden, maar hem in zijn protest gelijk geeft (42,7): Job heeft, in tegenstelling tot zijn kameraden ‘recht’ gesproken. De stem uit de stormwind betekent voor Buber dat God zich niet meer verbergt, ‘alleen de stormwolk van zijn superioriteit omhult hem nog, Jobs oog “ziet” hem (42,5). De onbepaalde macht is ter wille van de menselijke persoon tot persoon geworden.’ (*Werke II*, 443). Het ‘zien’ van Job is naar mijn mening niet in strijd met het joodse beeldverbod: tegenover het ontzagwekkend mysterie dat spreekt uit de stormwind schieten menselijke beelden altijd tekort. Maar aan de andere kant: Job, de *tsaddik*, zocht een God die hem zou weten te vinden (23,3), die naar hem zou ‘horen’ (31,35), en dat gebeurt: hij krijgt een antwoord dat geen direct antwoord is op zijn klacht, maar met dat antwoord kan hij leven.

Discussievragen:

1. Wat bedoelt Buber met de uitspraak ‘iedere religie is een ballingschap...’ (p.88, zie ook p.150)? Ben je het daarmee eens?
2. Bubers interpretatie van Gods antwoord uit de stormwind is een lezing naast vele andere. Is zijn lezing overtuigend?
3. In de christelijke traditie wordt gesproken over Gods mensenliefde. Is daarvan sprake in het boek Job?

Hoofdstuk VII Beelden van goed en kwaad

In de literatuur over Martin Buber wordt nogal eens de indruk gewekt als zou hij, Buber, de ik-het-relatie negatief waarderen. Dat is een misverstand. Het grondwoord 'ik-het' is voor hem even onmisbaar als het grondwoord 'ik-jij'. Zonder de ik-het relatie is menselijke ontwikkeling onmogelijk. Buber waardeert het wetenschappelijke, objectiverende denken op zichzelf positief. Maar het probleem is dat hij in zijn tijd waarneemt dat de ik-het-relatie zó is gaan overheersen, dat de ik-jij-relatie 'de catacomben is ingegaan' (p. 102). Dat verschijnsel is aan de orde in *Godsverduistering* uit 1953.

Sinds die tijd is er veel veranderd: in de neoliberale wereld van vandaag heeft de ik-het relatie vrijwel alleenheerschappij verworven. Alleen datgene telt wat meetbaar is en in cijfers kan worden uitgedrukt. Onderwijs, gezondheidszorg, seksualiteit en, als het aan de posthumanisten ligt, het menselijk leven zelf zijn *producten* geworden. Daarbij: de huidige beeldcultuur heeft de beleving van seksualiteit veranderd en de tendens versterkt om liefde en seks van elkaar te scheiden: liefde is gericht op de ander, seks op bevrediging van eigen lust. Was seks nog niet zo lang geleden een geliefd object van morele zorg en voorlichting, intussen heeft de commercie al lang ontdekt dat seks bij uitstek een product is waaraan veel geld te verdienen valt. De gevleugelde eros, de 'tere elfengeest' (p.52) waarin beide, liefde en seks, samengaan, heeft het moeilijk. Toch, is de gevleugelde eros echt kapot te krijgen? De overdaad aan seks in de beeldcultuur roept onder jongeren ook een tegenbeweging op. Onderzoek laat zien dat veel jongeren juist later dan vroeger met elkaar naar bed gaan en niet over één nacht ijs gaan bij het kiezen van hun partner.

Het grootste deel van dit hoofdstuk gaat over twee werken van Buber die wat minder bekend zijn, maar die, wat mij betreft, tot de hoogtepunten van zijn oeuvre behoren: *Gog en Magog, een kroniek* en *Beelden van goed en kwaad*. *Gog en Magog* is een lang verhaal dat zich afspeelt binnen het chassidisme aan het begin van de negentiende eeuw; *Beelden van goed en kwaad* is een essay dat teruggrijpt op de eerste hoofdstukken van Genesis en op oeroude Iraanse scheppingsverhalen. Verhaal en essay horen bij elkaar. In beide gaat het over het kwaad. Wat is het kwaad? Hoe komt het in de wereld? Welke gedaanten neemt het aan? Komt het kwaad van buiten of komt het uit onszelf? Hoe valt het te bestrijden?

Dat zijn geen eenvoudige vragen, en Bubers benadering is veelomvattend en genuanceerd. Om het lezen te vergemakkelijken, vat ik hier de kern van zijn denken over het kwaad nog eens samen. Die is te vinden op p.122: het kwaad is geworteld in een gebrek aan richting, in besluiteloosheid en in het banale onvermogen om stand te houden. Het kwaad komt dus van binnen uit. 'Rabbi Boenam zei tegen zijn chassidim: "De grote schuld van de mens zijn niet de zonden die hij begaat - de verleiding is sterk en zijn kracht maar nietig! De grote schuld van de mens is dat hij elk ogenblik tot omkeer kan komen en het niet doet..."' (*Chassidische vertellingen*, Katwijk aan Zee 1967, 515). Het kwaad heeft te maken met apathie, besluiteloosheid, onverschilligheid. Die kunnen zich gaan verharderen. Dan is er sprake van een bewuste keuze voor het kwaad, - een kwaad dat kan uitgroeien tot het radicale kwaad, zoals dat is belichaamd in de moordenaars van de concentratiekampen die zelden of nooit berouw toonden. Bestrijding van het kwaad? Buber laat de 'heilige Jood'

zeggen: 'De strijd moet beginnen in de eigen ziel - al het andere kan slechts daaruit volgen'(p.112).

Discussievragen:

1. Hoe ziet Buber het probleem van het kwaad in de wereld? Komt het kwaad inderdaad van binnen uit?
2. *Godsverduistering* (1953) is een analyse van het proces van secularisatie. Buber stelt vast dat de ik-jij-relatie de catacomben is ingegaan (p.102). Sinds de jaren vijftig is de secularisatie onverminderd doorgedaan. In hoeverre is zijn analyse nog actueel?
3. Zowel in de joodse en als in de christelijke traditie is *verwachting* (p.102v.) een grondwoord. Leeft er nog echte toekomstverwachting vandaag de dag? Wat is je eigen verwachting?

Hoofdstuk VIII Vertrouwen

Toen ik werkte aan dit hoofdstuk over de verhouding tussen jodendom en christendom, zoals Buber die ziet in zijn boek *Twee wijzen van geloven* (1950), was het nog niet tot mij doorgedrongen dat deze studie in feite een lange voorgeschiedenis heeft. Ik kon nog geen kennis nemen van een recent verschenen deel in de wetenschappelijke uitgave van het oeuvre van Buber, waarin voor het eerst de colleges zijn gepubliceerd die Buber in 1934 hield in het Vrije Joodse Leerhuis in Frankfurt. Dit in 1927 beëindigde leerhuis werd in 1933, het jaar waarin Hitler aan de macht kwam, door Buber heropend. In 1934 geeft hij gedurende drie trimesters colleges over 'joods en christelijk geloof', over 'joodse en christelijke verlossingsleer' en over 'joods en christelijk messianisme'. Opmerkelijk is dat er - ondanks het virulente antisemitisme dat ook in de Duitse kerken hoogtij viert in 1934 - onder de aanwezigen ook christenen zijn. Buber neemt hun aanwezigheid uiterst serieus: uitvoerig gaat hij in op hun reacties op zijn betoog. Wie *Twee wijzen van geloven* heeft gelezen, komt hier als het ware in aanraking met de geboorte van dit werk, ook al keert niet alles terug in het latere boek.

Hoe baanbrekend en vernieuwend Martin Buber is voor de joods-christelijke dialoog – waarvan in die tijd nog nauwelijks sprake was – blijkt uit een publiek debat dat in januari 1933, twee weken voor Hitler aan de macht kwam, plaatsvond op uitnodiging van het joodse leerhuis in Stuttgart tussen Martin Buber en Karl Ludwig Schmidt. Schmidt (1891 – 1956), afkomstig uit een arbeidersmilieu, zwaar gewond geraakt in de eerste wereldoorlog, was al een aantal jaren hoogleraar voor het Nieuwe Testament in Bonn. Als sociaaldemocraat was hij een fel tegenstander van de nazi's en als christelijk theoloog keerde hij zich fel tegen de 'Duitse christenen', de grote groep binnen de Duitse kerk die met het nationaalsocialisme sympathiseerde. Als gevolg hiervan werd hij al in september 1933 als hoogleraar ontslagen en moest hij uitwijken naar Zwitserland. Aan de andere kant was Schmidt een overtuigd voorstander van zending onder de joden. In zijn betoog stelt hij dat voor hem de komst van Christus de belangrijkste gebeurtenis in de geschiedenis is, een definitieve breuk met de tijd die daaraan vooraf ging. In Christus is God mens geworden: christenen die hun eigen geloof ernstig nemen kunnen niets anders doen dan de Joden ervan te overtuigen dat Jezus de ware Messias is. Daarom ziet Schmidt zending onder de joden als noodzakelijk en legitiem.

Nadat Schmidt zijn standpunt heeft uiteengezet, komt Buber aan het woord. Hij stelt dat hij niet mee kan gaan met de gedachte dat de komst van Christus een breuk in de geschiedenis is. Er is, zegt hij, geen breuk, maar continuïteit: als jood neemt Jezus in de geschiedenis van het jodendom een belangrijke plaats in, en alleen vanuit die geschiedenis kan zijn optreden worden verstaan. Een nieuwe godsdienst heeft hij nooit willen stichten. Het verbond van God met Israël bestaat nog altijd. Het is niet opgeheven.

In zijn reactie op Buber geeft Schmidt toe dat de kerk ernstig in gebreke is gebleven, niet alleen door mee te gaan met het nationaalsocialisme, maar ook door Christus voor te stellen als de ideale mens, zoals het vrijzinnig christendom doet. Voor hem is Christus de unieke verlosser en blijft het de taak van de kerk de joden te overtuigen dat Christus de ware Messias is.

Daarop reageert Buber met de volgende, heel bekend geworden slotverklaring, zeer ter zake en tegelijk heel persoonlijk:

Ik leef niet ver van de stad Worms, waaraan ik ook door een traditie van mijn voorouders verbonden ben; en ik reis daar van tijd tot tijd heen. Als ik daarheen reis, ga ik altijd eerst naar de Dom. Dat is een zichtbaar geworden harmonie van delen, een heeheid waarin geen deel uit de volkomenheid wegvalt. Ik wandel al kijkend om de Dom heen met een volkomen vreugde. Dan ga ik verder naar de joodse begraafplaats. Die bestaat uit scheve, gespleten, vormloze, richtingloze stenen. Ik ga daar staan, kijk van de verwarring van de begraafplaats op naar de heerlijke harmonie, en het vergaat mij alsof ik van Israël opkijk naar de kerk. Daar beneden heeft men geen greintje gestalte; men heeft er slechts de stenen en de as onder de stenen. Men heeft de as, ook al is die nog zo vervluchtigd. Men heeft de lichamelijke van de mensen, die tot as zijn geworden. Men heeft ze. Ik heb ze. Ik heb ze niet als lichamelijke in de ruimte van deze planeet, maar als lichamelijke van mijn eigen herinnering tot in de diepte van de geschiedenis, tot aan de Sinaï toe.

Ik heb daar gestaan, was verbonden met de as en daar doorheen met mijn voorvaderen. Dat is de herinnering aan het gebeuren met God dat aan alle Joden is gegeven.. De volkomenheid van de christelijke Godsruimte kan mij daarvan niet verwijderen, niets kan mij verwijderen van de Godstijd van Israël.

Ik heb daar gestaan en heb alles zelf ervaren, ik heb heel die dood ervaren: al die as, al die gespletenheid, al dat geluidloze gejammer is van mij; maar het verbond is mij niet opgezegd. Ik lig op de grond, neergevallen als die stenen. Maar opgezegd is mij niets.

De Dom is zoals die is. De begraafplaats is zoals die is. Maar ons is niets opgezegd. Als de kerk christelijker zou zijn, als de christenen hun roeping meer waarmaakten, als zij niet met zichzelf in het gericht moesten treden, dan zou het, zo meent Karl Ludwig Schmidt, tot een scherper conflict tussen hen en ons komen.

Als het jodendom weer werkelijk Israël zou zijn, wanneer van achter het masker het heilige aangezicht tevoorschijn zou komen, dan zou er, zo is mijn antwoord, weliswaar een niet afgezwakte scheiding zijn maar geen scherper conflict tussen ons en de kerk, veeleer iets heel anders dat nu nog onuitsprekelijk is.

Ik wil u tenslotte vragen nog twee uitspraken aan te horen, die elkaar lijken tegen te spreken, maar dat niet doen.

In de Talmoed (Jevamot 47a) wordt geleerd: Men zegt tot de proseliet die in deze tijd komt om in het jodendom opgenomen te worden: "Wat heb je bij ons gezien dat je wilt overgaan? Weet je dan niet, dat die van Israël zijn in deze tijd worden gepijnigd, geslagen, weggesleurd en verdreven, dat het lijden over hen is gekomen?" Als hij dan spreekt: "Ik weet het en ik ben niet waardig", dan zal men hem gelijk aannemen.

Het zou kunnen lijken dat dit joodse hoogmoed is. Maar dat is het niet. Het is niets anders dan de mededeling van datgene waaraan men zich niet kan onttrekken. De nood is een werkelijke nood en de schande een werkelijke schande. Maar er schuilt een goddelijke

bedoeling in die ons toezegt, dat God ons zoals Hij beloofd heeft (Jes.54:10) niet uit zijn hand heeft laten vallen.

En in de Midrasj (Sjemot Rabba 19; Sifra bij Lev.18:5) staat: “De Heilige, gezegend zij Hij, sluit geen enkel schepsel uit maar neemt ze alle aan. De poorten zijn ieder uur open en wie zoekt binnen te komen, komt binnen. En zo spreekt Hij (Jes.26:2): ‘Opent de poorten, opdat een rechtvaardig volk (goj tsaddik) binnenga, dat zijn trouw bewaart’. Er wordt hier niet gezegd, dat priesters komen, dat Levieten komen, dat Israëlieten komen; maar er wordt gezegd dat er een goj tsaddik komt”.

De eerste uitspraak ging over proselieten, deze niet, die gaat over het mensenvolk. De Godspoorten zijn open voor allen. De christen behoeft niet via het jodendom, de Jood niet via het christendom te gaan, om bij God te komen.

Buber sprak deze woorden uit in 1933. Een jaar later kreeg hij een spreekverbod van de nazi's. Zijn interpretatie van de tekst uit de Midrasj doet mij denken aan het verhaal van Franz Kafka 'Voor de wet'. Voor de wet staat een wachter. Tot deze wachter komt een man van het land die bij de poort vraagt om toegang. De wachter zegt dat hij hem nu geen toestemming kan geven. Wanneer de man nieuwsgierig probeert te zien wat zich achter de poort afspeelt, daagt de wachter hem uit om, ondanks zijn verbod, binnen te gaan. Maar hij voegt eraan toe dat de man nieuwe wachters op zijn pad zal treffen, de één nog machtiger dan de ander. De man kiest eieren voor zijn geld en neemt plaats op een krukje dat de wachter hem verschaft. Daar zit hij, maanden, jaren, en hij vervloekt zijn lot. Als zijn dagen zijn geteld, stelt hij de wachter die éne vraag die hij niet eerder stelde: hoe komt het dat al die tijd niemand anders heeft gevraagd om door de poort te gaan? De wachter antwoordt: “Niemand anders kon hier binnengaan, want deze ingang was alleen voor jou bestemd. Ik ga nu en sluit hem.”

Het perspectief dat Buber opent aan het slot van zijn verklaring was baanbrekend in een tijd waarin het spreekwoord opgeld deed 'twee geloven op één kussen, daar zit de duivel tussen'. Absolute waarheidsclaims maakten dat religieuze tradities niet geïnteresseerd waren in elkaar. Binnen het christendom stond de oecumenische beweging nog in haar kinderschoenen en ontmoette veel verzet. Nu, in de eenentwintigste eeuw, zijn de tijden drastisch veranderd. In plaats van absolute waarheidsclaims viert relativisme hoogtij. Maar juist het postmodern relativisme dat 'alles moet kunnen' (en niets er werkelijk toe doet) roept sterke fundamentalistische reacties op. Daarom is het perspectief dat Buber biedt nog altijd baanbrekend, want het bestrijdt zowel relativisme als fundamentalisme. In zijn *Chassidische vertellingen* komt het verhaal voor van de beroemde chassidische rabbi Jitzchak Meïr, die als kleine jongen door zijn moeder werd meegenomen naar een wijze rabbi. Een van de omstanders sprak de kleine jongen aan. 'Ik geef je een gulden als jij mij zegt waar God woont.' De kleine Jitzchak was in zijn jonge jaren al wijs. Hij antwoordde: 'Ik geef je twee gulden, als jij mij kan zeggen waar hij niet woont'. Dit antwoord geeft precies weer waar het Buber om gaat: God laat zich in geen enkele religie of religieuze voorstelling opsluiten. God, of liever, Gods Shechina, is in de wereld aanwezig, maar verborgen (vgl. p.109).

Discussievragen:

1. Herken je Martin Bubers typering van het verschil tussen jodendom en christendom?
2. Is de tegenstelling die Buber ziet tussen de joodse Jezus en de christen Paulus steekhoudend?
3. Welk perspectief biedt de hierboven geciteerde slotverklaring van Buber uit 1933 voor de joods-christelijke dialoog vandaag de dag?

Hoofdstuk IX Negen geopende vensters

Elk commentaar of toelichting op de vensters die Buber hier open zet, doet afbreuk aan de zeggingskracht. De meeste lenen zich beter voor overpeinzing of meditatie dan voor discussie. Toch zijn er drie die bij uitstek uitnodigen tot een uitwisseling van gedachten: *Na de dood*, *De leraar* en *Godsdienstgesprek*. Bij elk van de drie formuleer ik een vraag:

Discussievragen:

1. *Na de dood*. Bubers antwoord op de rondvraag uit 1927 rekt af met een hiernamaalsgeloof en biedt een heel ander perspectief. Hoe reageer je daarop?
2. *De leraar*. De leraar in de zin van Buber is in onze tijd vervangen door professionals op elk denkbaar gebied. Is Bubers leraar uit de tijd?
3. *Godsdienstgesprek*. Waarom reageert de zenboeddhist zo positief reageert op Bubers vraag? Waar gaat het om in gesprekken tussen mensen van verschillende godsdienstige tradities? Kun je verschillende religieuze tradities tegelijk omhelzen?