

'Alles is van tevoren bepaald, en de vrije wil is gegeven'

Joodse vrijheid, christelijk bedacht

Het volgende opstel is een groet aan mijn generatiegenoot en geestelijke vriend Reinhold Mayer. Bij hem heeft net als bij mij – onafhankelijk van elkaar maar zeker vanuit innerlijke noodzaak – de ontwikkeling ertoe geleid dat het een levenstaak werd mee te werken aan een vernieuwing van de christelijk-Joodse verhouding. In de samenwerking met Otto Michel heeft Reinhold Mayer al vroeg geleerd het vak van de judaïca vakkundig te beoefenen. Dat was in een tijd waarin er praktisch geen West-Duitse universiteit bestond met weer opnieuw een instituut voor judaïstiek – en nog lang niet de zegenrijke mogelijkheid om in Jeruzalem te studeren, waar theologiestudenten heden ten dage tot hun vreugde gebruik van kunnen maken. In een tijd ook, waarin de verhouding tot het Jodendom aan de theologische faculteiten geen thema, mogelijk zelfs taboe was. Zijn weg aan de academie laat de nodige weerstand zien, die bij zo'n pioniersituatie hoort – een weerstand die van buiten, maar ook van binnen komt. Want als theologie op zichzelf al een kwestie van 'Lebensakt' is (zoals Schlatter in Tübingen zijn studenten leerde), dan is dat zeker zo bij het engagement in de christelijk-Joodse verhouding. Want daar moet zoveel worden geweerd en afgeweerd, zoveel worden aangevallen en overwonnen, terwijl je daarbij des te moeilijker voor jezelf opkomt omdat je vooral moet opkomen voor hen, die vergeten en verloochend zijn. De uitgave van een tekstkeuze uit de Babylonische talmud in 1962 was een filologische en historische daad van immens belang. Het legde de basis voor een strijd tegen het 'judenfreie' openbare bewustzijn in West-Duitsland. Ook ik moet toegeven nog altijd mijn totaal stukgelezen exemplaar van dit boek uit de kast te halen, als ik snel een voor mij belangrijk geworden rabbijnse uitspraak vinden wil. Dat deze tekstkeuze ook van Joodse zijde waardering kreeg, bewijst het talent van een christen die het Jodendom van binnen uit verstaan en trefzeker beoordelen kan.

Wie veel teksten van anderen uitgeeft, verdwijnt – geheel ten onrechte – voor de buitenwereld op de achtergrond. Mij verheugt het Reinhold Mayers verjaardag publiekelijk te kunnen meevieren met een bezinning op wat tussen Joden en christenen zo omstreden is, maar beiden toch draagt: de vrijheid. Een bezinning op Israëls cheroet.

Luther versus Erasmus – en het Jodendom?

De vraag, die ik wil stellen, luidt: moeten wij de these van Luthers *De servo arbitrio* (*Van de onvrije wil*) die hij richtte tegen Erasmus van Rotterdam, ook vasthouden tegen het Joodse principe van de vrije wil? Er bestaan op het punt van de vrije wil immers opvallende overeenkomsten tussen de Diatribe van Erasmus' *De libero arbitrio* (*Over de vrije wil*) waarop Luther in 1525 reageerde, en overeenkomstige Joodse opvattingen. En die lopen dwars door alle tijden en groepen heen.

Zowel Erasmus als de Joodse traditie beriepen zich op dezelfde *bijbelse grondwoorden*. Vooral op Deut.30:15-19: 'Zie, ik houd u heden het leven en het goede voor, maar ook de dood en het kwade: doordat ik u heden gebied de HERE, uw God lief te hebben ... Maar indien uw hart zich afwendt ...', zult 'gij zeker te gronde gaan ... het leven en de dood stel ik u voor, de zegen en de vloek; kies dan het leven opdat gij leeft' – Of (Deut.30:14): over de nabijheid van het woord in onze mond en in ons hart, zodat wij het kunnen doen. – Of (Jez.Sir.15:14-18): 'Hij schiep in den beginne de mens en heeft hem aan de invloed van zijn eigen beslissingen overgelaten. Als je wilt kun je de geboden onderhouden en trouw doen zoals het je behaagt. Hij heeft jou vuur en water voorgesteld; strek je hand uit waarheen je wilt.' Zowel Erasmus als de Joodse traditie vatten dezelfde bijbelwoorden op dezelfde manier op: als uitdrukking van een door God aan ons mensen toegewezen *keuzevrijheid* op leven en dood. Luther daarentegen las uit deze woorden – hoe hij dat deed laten wij hier buiten beschouwing – het volstreekte tegendeel. Zowel Erasmus als het Jodendom zagen verder in de *boetedoening*, de *tesjoewa*, een blijvend aanbod van God respectievelijk van de kerk aan de mens om de zonde te kunnen trotseren, zich aan haar macht te kunnen onttrekken. – Zowel Erasmus als de Joodse traditie beaamden gemeenschappelijk een *via pietatis*, die een mens-zijn mogelijk maakte dat vrij was van overdreven zelfkastijding – in de geest van bijvoorbeeld de zeer humane uitspraak in de *Spreuken der Vaderen* (pirke Avot): 'Hoed je ervoor jezelf als een booswicht te beschouwen' (m.Avot 2:28).

Beiden concludeerden uit de eenvoudige vorm van het goddelijk gebod – jij zult, jij zult niet – dat daarmee ook de menselijke mogelijkheid werd verondersteld, het gebod te kunnen doen – anders zou God een kwaadaardig spel met ons spelen. Een logische conclusie, die naar de overtuiging van de christelijke oudheid en de katholieke Middeleeuwen net zo evident was als voor het Jodendom en de islam. Alleen Luther zag van begin af aan in de vorm van het gebod niet de menselijke vrijheid,

maar integendeel een goddelijke logica gefundeerd, die eropuit was ons aan het gebod schipbreuk te laten lijden, die gericht was op de zelfde-structie van de handelende mens. Met het oog op zijn redding uit genade alleen.

Vooraf deelde Erasmus met het Jodendom ook een andere instelling ten opzichte de taak van de theologie. Terwijl Luther de theologie zag als de vertolkster van de dogmatische geldingskracht van het geloof, kwam Erasmus op voor de vrijheid van de wetenschap en wilde alleen de ethiek als de verificatie van het geloof laten gelden. Geheel analoog dus aan de bloeiend veelzijdige en ongebonden vrijheid van de *haggada* – het vertellende denken in het Jodendom – naast de *halacha*, waarin juist de strijd gevoerd wordt om wat ondubbelzinnig te gelden heeft op de weg van het handelen. Zoals Erasmus (net als Luthers vriend Melanchthon) ervan overtuigd was, dat wij de geheimenissen van de Godheid liever aanbidden in plaats van ons te verstouten er theologisch in door te dringen (en ze misschien zelfs op te lossen), zo beroept ook het moderne Jodendom zich op het woord van Mozes: 'De verborgen dingen zijn voor de HERE, onze God, maar de geopenbaarde zijn voor ons en onze kinderen voor altijd, opdat wij al de woorden van deze wet doen' (Deut.29:29).

Bij alles wat Erasmus en het Jodendom hier gemeenschappelijk hebben, hoeven wij de *verschillen* die er ook zijn, niet te verzwijgen. Luther hoonde erover, hoe Erasmus zijn these van de vrije wil slechts gebroken overeind kon houden. Want als christen zag natuurlijk ook Erasmus, dat wij mensen door de zonde diep beschadigd zijn en hij kon daarom over de vrije wil alleen maar spreken in de vorm van een Pelagiaans model van bijstand: zonder de krachtige hulp van God was ook de Erasmiaanse mens niet tot vrijheid in staat. Daarin werkte de leer van de *erfzonde* door en dat scheidt ook een echte Jood van Erasmus. Want het Jodendom wijst de gedachte van de zonde als noodlot af – zonder omgekeerd daarmee te loochenen, dat wij ons door onze zondige daden enkel de dood steeds weer op de hals halen. Uit het symbool van het doodshemd, dat Joden op Jom Kippoer dragen, spreekt veel meer inzicht in de ernst van zonde en gericht, dan het dogma van de erfzonde in het christendom vandaag nog zou kunnen.

Maar nu is onze vraag: had Luther gelijk, toen hij het principe van de vrije wil in het Jodendom net zo bestreed als bij Erasmus? En ik bedoel daarmee natuurlijk de vraag: *is de Joodse vrije wil werkelijk dezelfde als de christelijk-katholieke en de algemeen humanistische?* Is zij op dezelfde veronderstellingen gebaseerd, heeft zij dezelfde gevolgen, bedoelt zij het-

zelfde, bewerkt zij hetzelfde? Stuit zij bijgevolg op dezelfde protestantse kritiek? Om daar achter te komen, wil ik mij nu iets uitvoeriger met Joodse uitspraken over de vrije wil bezighouden.

De vrije wil in de talmoud

Ik geef om te beginnen uit de talmoud drie klassiek geworden teksten, die overal en ten allen tijde worden geciteerd, wanneer Joden over ons thema komen te spreken.

Allereerst de uitspraak van Rabbi Akiva in de *pirke Avot* 3:19, waaraan ons referaat zijn titel ontleent: 'Alles is van te voren bepaald maar de vrije wil is gegeven' (m.Avot 3:19). Buiten beschouwing laat ik de onlangs gevoerde filologische discussie, of de zin *ha-kol zafoei*: alles is 'van tevoren bepaald' niet beter kan worden vertaald met: alles is 'geopenbaard' en de vrijheid is gegeven. Wij vatten deze zin op in zijn traditionele betekenis, waarin deze ook gewerkt heeft.

Het is vooral belangrijk deze zin te verstaan als de neerslag van een *ervaring* en niet meteen – zoals in de christelijke theologie gebruikelijk is – als een *leeruitspraak*. 'Alles is van tevoren bepaald': daarin drukt zich een *geborgenheid* uit, die ook *steun geeft in de ellende*. Wat er ook gebeurde – het gebeurde niet buiten Hem om. *Van daaruit* moeten we ook horen, wat er over de vrije wil gezegd wordt. Het gaat daarin om de *vrijheid*, die de mens wordt gegund om, zelfs onder de meest miserabele omstandigheden, met zijn laatste adem tenminste God nog te kunnen *loven* in plaats van als een afgestompt, willoos object te bezwijken. Rabbi Akiva, die deze uitspraak deed, was een martelaar, een zwaar gefolterd slachtoffer van de vervolging onder Hadrianus. En Leo Baeck, in de nazi-tijd gevangen in Theresienstadt, heeft deze uitspraak mijns inziens terecht in het verband geplaatst van andere uitspraken van Akiva, zoals bijvoorbeeld: 'Wanneer God hen goeds doet toekomen, zo prijzen zij Hem, en wanneer Hij leed over hen brengt, zo prijzen zij hem.' Net zo: 'Wat God doet, is ten goede gedaan', ook het ongeluk (vgl. b.Berachot 60b). 'Het was', aldus Baeck, 'wat hij met zijn leven beleed. Hij had al het leed leren kennen, dat de dagen brengen kunnen. Hij kon dit zeggen, zonder dat het uit zijn mond als een bespotting van het ongeluk klonk. Het was niet alleen een kwestie van wijze gedachten, het was religiositeit (...).'¹

1. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, (1922²), Wiesbaden 1991⁵, 126.

Wij komen op deze dimensie aan het slot nog terug.

Naast deze uitspraak van Rabbi Akiva plaatst de Joodse traditie het woord van Rabbi Chanina bar Chama, een leraar uit de overgangsgeneratie van de Tannaïeten naar de Amoreeërs, werkzaam dus in de vroege derde eeuw.² Van hem is de eveneens zeer veel geciteerde uitspraak overgeleverd: 'Alles is in Gods hand, behalve de godvrezendheid van de mensen' (b.Berachot 33b). Voorzover wij kunnen nagaan staat deze uitspraak bij Chanina in de context van een sterk voorzienigheidsgeloof. Hij leerde bijvoorbeeld dat niemand op aarde een vinger bezeren kon, zonder dat dit tevoren in de hemel besloten was (b.Choellin 7b). Dat is een welhaast deterministische zin, die dicht in de buurt komt van een magisch werkende afhankelijkheid. Chanina was ook de mening toegedaan – die door anderen als volstrekt heidens verworpen werd – dat Israël door planeten geregeerd werd (b.Sjabbat 156a). Niettemin betuigde hij hartstochtelijk de enigheid van God, die alle tovenarij te boven ging (b.Sanhedrin 67b) – zonder dat geregeerd worden door de sterren en deze boven alles uitgaande heerschappij van God op de noemer van één samenvattende theorie te brengen. En in elk geval heeft hij de *providentia Dei* niet zo opgevat dat wij God niets te geven zouden hebben, omdat het toch allemaal in Zijn hand ligt. Leo Baeck heeft deze uitspraak in de denktrant van zijn vroege levensjaren geprobeerd te duiden als een waardeoordeel: 'Wij moeten alles aan God toeschrijven, alleen (de godvrezendheid) mogen wij onszelf toemeten. Deze geeft ons de voor ons bestemde plaats tegenover de almachtige God.'³ Als je het zo leest dan had Chanina het, al zijn determinisme ten spijt, over een trots stemmend vermogen van de mens.

Maar Baeck herinnert – blijkbaar zonder hier een verschil te bespeuren – aan een derde klassieke uitspraak met betrekking tot ons thema. Het is overgeleverd door Rabbi Eleasar in het tractaat Sjabbat (b.Sjabbat 31b)⁴: 'De Heilige, geprezen zij Hij, heeft in Zijn wereld niets anders dan de godvrezendheid' – aldus vertaalde Lazarus Goldschmidt en dat

2. Tannaïeten: de rabbijnen vanaf het begin van de talmoedische tijd tot aan het afsluiten van de *misjna*, omstreeks 200 n.C. Na hen kwamen de zogenoemde Amoreeërs, de schriftgeleerden die werkzaam waren tussen 200 en 600 n.C., het einde van de talmoedische periode.

3. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 134.

4. Ibid.

klinkt alsof er sprake is van een armoede bij God, die in de wereld niets anders vinden kan dan enkel en alleen de godvrezendheid van de mens. Baeck vertaalt de uitspraak van Eleasar zo: 'God valt in de wereld niets ten deel dan de godvrezendheid van de mens' en daarin valt een andere nuance te horen: 'Wat kunnen wij mensen in de wereld God eigenlijk geven? Niets dan onze godvrezendheid.' Maar hoe wij deze uitspraak ook lezen, het haalt het niet bij de hoge toon van de versie van Chanina: 'Alles is in Gods hand, behalve de godvrezendheid van de mensen.' *Bedoelde* Chanina hetzelfde als Eleasar? Wij weten het niet en laten het bij de vaststelling van de rijkdom aan nuances, die de talmoedische grondwoorden over de vrije wil eigen is: de laatste ademtocht van een martelaar bij Akiva; de Gods- en planetenprovidentie bij Chanina; de armoede van God, die in de wereld voor zichzelf niets anders vindt dan de godvrezendheid van een mens; of de armoede van de mens die in deze onverloste wereld God niets anders geven kan dan juist alleen maar die godvrezendheid, bij Eleasar. *De woorden die over de vrijheid van de mens gesproken worden, klinken hier als uit de nood geboren en niet als een blijk van trots.*

Maar natuurlijk heeft het uitspreken van zulke gedachten, de wijze waarop zij worden geformuleerd, zijn logica. Zulke getuigenissen van een geleefd leven worden, zodra zij overlevering zijn, gerecipieerd door andere mensen in een andere situatie. Men wordt op een nieuwe wijze opmerkzaam op de logica ervan, die al gauw een betekenis krijgt, die zich losmaakt van de oorspronkelijke ervaring. Uit de nood van de armoede dat wij mensen God alleen maar onze godvrezendheid kunnen bewijzen, kan dan gemakkelijk de gedachte ontstaan: maar dat in elk geval – dat *kunnen* wij. Dan hoeft er nog slechts een kleine maar logische stap te worden gezet: wat wij kunnen, dat moeten wij ook doen. En reeds begrijpt de mens zich als iemand, die God iets bieden *moet*. Ook al blijft het motief meespelen van Gods armoede, die op aarde niets vindt dan godvrezendheid, men komt al gauw op de gedachte van een *God, die de mens behoeft*: 'Zonder jullie kan ik niets doen, ja: zonder jullie kan ik niet zijn.' 'God spreekt: wanneer jullie mij niet betuigt, kan ik niet zijn' (Rosenzweig).⁵

5. Vgl. Fr. Rosenzweig, *De ster van der verlossing* (vert. A.P.J. van Ligten), Delft-Meppel 2000, 200, met betrekking tot Pesikta de Rav Kahana XII, 6 bij Jes. 43:10. Vgl. verder: Id., 'Atheistische Theologie', in: Id., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht etc. 1984, 698ev.

Tot zulke gedachtegangen is het in het Jodendom inderdaad gekomen en Leo Baeck heeft het met de volgende woorden beschreven: 'Dichtend is dan de mondelinge leer en vervolgens in het bijzonder de mystiek op deze gedachte (van de menselijke vrijheid) doorgegaan; zij vertellen, hoe de wil van de rechtvaardige in zekere zin ook voor God beslissend is en de mens tot de onderhouder en vernieuwer van de wereld wordt.'⁶ Dus allebei: voor God beslissend en voor de wereld.

Wat God betreft: er bestaan hierover in de Joodse traditie sterke uitspraken, die christelijke theologen ook vandaag nog zulke koude rillingen bezorgen, dat zij zouden willen zeggen: *Quod non*. Dat niet! Bijvoorbeeld midrasj Wajikra Rabba: 'En wanneer jullie aldus doet, spreekt God, wanneer jullie tot een verbond wordt, te zelfder stonde ga ik opwaarts, word ik verhoogd.' En op een andere plaats: 'De rechtvaardigen voegen kracht toe aan de macht van boven', dus: de rechtvaardigen geven God kracht. Of midrasj Genesis Rabba: 'De bozen bestaan door hun God; maar bij de rechtvaardigen, daar bestaat God door hun toedoen, want er is gezegd: "Zie de Heer staat op hem."' En Rasji, de vroegmiddeleeuwse rabbi Salomon ben Jizchak (1040-1105), zegt over Genesis 24:7: 'Waarom heet God op deze plaats alleen "God van de hemel", terwijl Hij toch anders altijd "de God van de hemel en de aarde" genoemd wordt? Antwoord: God is pas de God van de aarde geworden doordat Abraham Zijn geboden vervulde. Voordien was Hij alleen in de hemel God.' Of met een beroemde uitspraak uit het eerste talmuedtractaat Berachot 8a: 'De heilige, geprezen zij Hij, sprak: wie zich bezighoudt met de thora en werken van liefde doet en met de gemeente bidt, die reken ik dat toe alsof hij mij en mijn kinderen van de volken van de wereld heeft verlost' – *de door mensen verlostte God* en zo überhaupt het beeld van een God, die verlossing behoeft!

Wat echter de wereld betreft: een uitspraak van rabbi Meïr (Tannaïet, tweede eeuw, leerling van Akiva): 'Groot is de *tesjoewa*, want omwille van een mens die omkeert, wordt de hele wereld vergiffenis geschonken.' En dat mensen door hun goede handelen 'verlossing in de wereld brengen' is een vaste uitdrukking in de talmued. Zo kan de levensgeschiedenis van mensen het lot van de wereld bepalen. Leo Baeck heeft deze verdere ontwikkeling 'de poëzie van de mensenvrijheid' genoemd⁷ – een categorie, waarvoor wij in onze theologie geen equivalent hebben. En dat maakt het ons moeilijk zulke Joodse uitspraken eerst adequaat in ons

6. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 134.

7. Ibid.

denken te vertalen om er pas dan een oordeel over te geven. (Ik beschouw het als een van de belangrijkste opgaven in een vernieuwde en zich vernieuwende christelijk-Joodse verhouding om überhaupt eerst maar eens de 'velden' te vinden waarop vergelijkingen mogelijk zijn. Te lang hebben wij christenen blindelings en voor de vuist weg geoordeeld en uitspraken als de zo-even geciteerde bij voorbaat beschouwd als een aantasting van de Godsgedachte en een brute miskennis, juist ook van het getuigenis van de Hebreeuwse bijbel. En dat zonder ook maar de geringste poging te hebben ondernomen tot een verstaan in detail. Dat betekent bijvoorbeeld oog krijgen voor de verschillende taalvelden van de *haggada*, van het vertellende denken, in onderscheid van ons theologiseren in begrippen en leerstellingen. Er was geen aandacht voor de context waarin zulke uitspraken staan: de talmuedische discussie, de ervaring van de Joodse rabbijnen, van wie ons gewoonlijk nauwelijks de fysionomie voor ogen staat. En wat al helemaal niet bedacht werd, was de historische situatie van het Joodse volk in de tijd dat deze uitspraken werden gedaan. Als er ergens behoefte bestaat aan een hermeneutische inspanning, dan is dat mijns inziens wel het geval bij het begin van een nieuwe christelijk-Joodse verhouding. Niet om een scholastieke fundering voor dit gebied aan te brengen, maar alleen als een hulpmaatregel, die voorkomt dat wij christenen voortaan niet meer zo volledig aan de Joden en hun denken voorbij oordelen als we tot nu toe doen. Wij zijn elkaar historisch zo vreemd geworden, dat wij überhaupt eerst de plaatsen vinden moeten, waar wij elkaar ontmoeten kunnen.)

Voordat ik de steile uitspraken over de Joodse vrijheid nader belicht, wil ik eerst nog iets meer zeggen over de traditie waarin zij staan. Juist de extreme uitspraken over de menselijke *vrijheid tegenover God* schreeuwden er natuurlijk om, in overeenstemming te worden gebracht met de gedachte van Gods transcendentie, die door de Joden op hun beurt in hun afweer van de christelijke triniteitsleer bij tijd en wijle op de spits gedreven werd. Hoe kan de totaal transcendente God worden gerijmd met die God, die voor Zijn verheffing en bevrijding mensen behoeft? Daarop zijn twee antwoorden mogelijk.

1. Het klassieke Jodendom heeft daarin nooit een probleem gezien en al helemaal geen probleem, dat zij theoretisch had kunnen of willen oplossen. De 'poëzie van de mensenvrijheid' heeft, als ik het goed begrijp, haar plaats in de werkelijkheid van de *eredienst* en het gepraktiseerde *vertrouwen*. Hier leven Joden in een intimiteit met God, zoals wij die kennen uit de films van Don Camillo. Daar gaat het echt niet alleen

om de vraag hoe God *ons* helpen kan, maar daar worden hart, mond en handen evenzeer bewogen door de vraag hoe wij *God* kunnen helpen. Zoals God voor Israël instaat, zo ziet Israël zich ertoe geroepen voor God in de wereld in te staan. Zij hoeven zich niet het hoofd erover te breken of dat überhaupt kan – en al helemaal niet of ‘men’ dat ‘als mens’ zou kunnen. Israël is van mening dit praktisch eenvoudig te moeten doen en voor hem is het theoretische probleem dat daarmee gegeven is, in elk geval niet zijn grootste zorg.

2. Pas in de ontmoeting met het christendom komt het tot pogingen, deze praxis achteraf ook theoretisch begrijpelijk te maken. Wij mogen nooit vergeten dat het Jodendom geen innerlijke noodzaak tot theologie bezit, zoals het christendom. Wanneer het zich theologisch uit, dan is dat altijd een kwestie van assimilatie en in de grond van de zaak een ingaan op iets wat het vreemd is. Want als mensen onderling zich *over* God willen verstaan, zijn het gebed en het handelen de geëigende media, omdat men daarin leert, zich *met* God te verstaan.

Ik maak een sprong naar het moderne Jodendom om enkele voorbeelden te geven van hoe *Gods transcendentie enerzijds en Gods behoefteigheid, die om mensen schreeuwt* (en dus de vrijheid van mensen fundeert) anderzijds, theoretisch met elkaar in overeenstemming werden gebracht.

Allereerst moet dan *Hermann Cohen* worden genoemd. Nadat hij als filosoof in Marburg met emeritaat was gegaan, verhuisde hij op zijn oude dag naar Berlijn, een van de centra van het Duitse Jodendom van voor 1933, om zich daar te wijden aan een filosofisch doordenken van zijn Jodendom en zich zo nog in zijn laatste levensfase een nieuwe taak te stellen. Dat hij ‘uit de bronnen van het Jodendom’ een ‘godsdienst van de rede’ ontwikkelde,⁸ was niet alleen een eerbetoon aan zijn beroep. Het kende althans al een traditie in het Duitse Jodendom sinds Moses Mendelssohn. Deze beschouwde namelijk het specifiek Joodse, dat wat God *geopenbaard* had, als beperkt tot de ‘wet’ en gericht op de nationale godsdienst. Het ‘religieuze’ van het Jodendom, het denken over God, wereld en mens, beschouwde hij echter als *algemeen en redelijk*.⁹ Voor

8. [Noot van de redactie: Marquardt zinspeelt hier op H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Ein jüdische Religionsphilosophie* (1919), Darmstadt 1966.]

9. M. Mendelssohn, ‘Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum’ (1783), in: Id., *Schriften über Religion und Aufklärung* (red. M. Thom), Darmstadt 1989, 407ev.

Cohen maakte de studie van de ‘bronnen van het Jodendom’ het onmogelijk, dit zomaar te laten staan. De relatie tussen God en mens kon niet meer eenvoudig die van het absolute idealisme blijven, dus niet die van rede en humaniteit als het centristische model, waarin God en rede samenvallen. Cohen vond in plaats daarvan het begrip van de *correlatie* tussen God en mens, die vervolgens zowel bij Joden als christenen ingang gevonden heeft en behelst, dat de vereniging van God en mens de vereniging is van wat wezenlijk van elkaar gescheiden is en *gescheiden* moet blijven. In tegenstelling tot Hegel spreekt Cohen nadrukkelijk van *vereniging* en niet van bemiddeling. Zo belette hij elke mystieke of pantheïstische identificatie van God en mens. Maar als hij dit voorbehoud eenmaal heeft gemaakt, dan kan hij toch zeggen: ‘God is geconditioneerd door de correlatie met de mens. En de mens is geconditioneerd door de correlatie met God.’¹⁰ We moeten goed begrijpen: dit is een filosofische uitspraak. Zij heeft haar plaats in de context van het Duitse filosoferen van die tijd en de ontwikkelingen daarin. Cohen meende dat deze logica als een natuurlijke band van eenvoud en zekerheid het Joodse monotheïsme nauw verbond met het wetenschappelijk idealisme. In hoeverre? Het gaat hier om een ‘monotheïstische correlatie’¹¹ die wezenlijk is, omdat God God en de mens mens moet blijven. Maar waar wij vooral op moeten letten: Cohen ontwaarde de ‘grondvorm van de correlatie tussen God en mens’ niet in Sion en in de tempel, dus niet in het zichtbare Jodendom, maar: ‘in de lofprijzingen van Israël’, in de godsdienstige praktijk van dit volk.¹² En het verbindende moment was evenals de substantie van deze correlatie voor hem de ‘Heilige Geest’, preciezer: de ‘geest van heiligheid’, die God en mens verbond.¹³ Dat betekent dat Cohen, hoe zeer het correlatiebegrip hem ook logisch bevredigde, daarbij toch meer aan een godsdienstige praktijk dacht dan aan een louter theoretisch begrip. Dat brengt voor ons de vraag met zich mee of wij de waarde van het logische correlatiebegrip misschien eerder kunnen accepteren, wanneer wij het niet alleen als theoretisch begrip zouden moeten opvatten, maar als de reflectie op een *godsdienstige praktijk*.

Leo Baeck was, niet biografisch maar in de geest, een leerling van Cohen. Hij liet zien dat in het rationele begrip van de correlatie een funda-

10. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 122.

11. Ibid.

12. Ibid., 114.

13. Ibid., 121.

mentele Joodse ervaring ter sprake komt. Het ging om een ervaring van *polariteit*¹⁴ – zoals Baeck het bij voorkeur noemt. Hij kon ook spreken van paradoxie.¹⁵ Een Jood leeft voor alles in een 'spanning' tussen het Godsgeheim in zijn leven en het concrete gebod van diezelfde God dat hem treft, op zo'n manier echter dat wij het diepe geheimenis van de Godservaring nergens anders tegenkomen dan in het horen, overwegen en doen van het gebod. Want God is geheel op de mens gerichte wil, met het gevolg dat Hij dan geheel tot Zichzelf komt wanneer Zijn wil ons treft en wij Hem ter wille leven. Maar ook dat lost de spanning niet op in een identiteit, want ieder gebod van God dat wij doen, wordt door Hem beloond met een nieuw gebod. Hoe het ook zij: net als bij de correlatiegedachte van Cohen is voor Baeck de zin van de ervaring van polariteit – bij alle wederkerigheid in de relatie van God en mens – daarin gelegen dat, God God blijft en de mens mens – en dit tegen de macht van een identificerende, alles met alles 'bemiddelende' filosofie in. Het ging hem erom dat wij ons bewust worden van de dimensie van het *geheimenis*, dat aan God eigen is en waarvoor het wetenschappelijk denken van de moderne tijd geen orgaan meer had: ook het Jodendom niet.

Net als bij katholieken en protestanten in die tijd ging namelijk ook in het Jodendom de algemene tendens in een richting die Franz Rosenzweig, een andere leerling van Cohen, als 'atheïstische theologie' betitelde en kritiseerde.¹⁶ Rosenzweig zag een parallelle ontwikkeling tussen een protestantse, laatromantische *persoonlijkheidsideologie*, waarmee aan het eind van de negentiende eeuw het fiasco van de *Leben-Jesu-Forschung* moest worden verwerkt, en het opkomen van een Joodse theologie van het *volk* en van het *wezen* van het volk, niet alleen in het zionisme. Wat in het protestantisme het historisch 'persoonlijke' van Jezus moest zijn, dat werd in het Jodendom van die tijd het onmiskenbaar eenmalige *wezen* van het Joodse volk als uitverkoren volk. Baecks polariteit werd manifest als spanning tussen Jakob en Israël, Joods volk en Godsvolk: een spanning vol van verlangen naar de eenheid en vereniging van de twee polen. Dit verlangen werd echter, aldus de kritiek van Rosenzweig, opgevat als de uitdrukking van een *immanente span-*

14. A.H. Friedländer, *Leo Baeck. Leben und Lehre* (1968, 1973²), München 1990 beschrijft Baecks denken als dat van een 'polariteitsreligie'.

15. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 106ev., 114ev., 131ev., 155, 173ev.

16. Fr. Rosenzweig, 'Atheistische Theologie', 687ev.

ning, als louter een dubbelheid in het karakter of het *wezen*, niet als een *absolute* polariteit. Maar daarmee verdween de *pointe* van de oude Joodse gedachte van de eenheid en de vereniging uit het gezicht. Want volgens de traditie staan de Joden voor de opgaaf zich met God en zichzelf te verenigen 'op grond van de geopenbaarde eenheid van God',¹⁷ het 'vooropgaan'¹⁸ van het toekomstige Godsrijk en het 'op zich nemen van het hemelrijk'¹⁹ en deze opgaaf gaat aan elk ethisch streven naar vereniging *vooraf*. De ware wisselwerking tussen God en mens bestaat, aldus Rosenzweig, alleen op grond van Gods *openbaring*, niet als de weerspiegeling van een *polaire* Joodse religie laat staan van het *polaire* karakter van de Joodse ervaring. Ook voor Rosenzweig blijft gelden: 'Dat God en mens als onafscheidelijk tezamen moeten worden gedacht, deze zekerheid vormt bij ons het beginpunt van elke geloofskennis, ook van die geloofskennis, die God in de mens laat opgaan.'²⁰ Maar de mens leeft 'onder de vloek van de historiciteit',²¹ het uitverkoren volk bestaat enkel maar als volk, en degene die van dit volk deel uitmaakt leeft in de differentie 'tussen de mens en de Jood',²² verdeeld tussen de eerste ontvanger en de laatste vervuller van het woord. Met deze polariteit komt het niet uit eigen beweging klaar. Daar moet men nou God denken, daar komt men er – bij alle rationele wetenschap – niet 'onderuit openbaring te denken'.²³ Wij schrijven 1914! (Het is meer dan de hoogste tijd om Rosenzweig en Karl Barth met elkaar in gesprek te brengen!) Op een ander vlak dan dat van het volk heeft in Praag *Max Brod* met hetzelfde probleem geworsteld – de socialistische strijder tegen het 'onedele ongeluk',²⁴ dat het kapitalisme in de Eerste Wereldoorlog op aarde gebracht heeft. Hij behoort tot degenen die door de revolutie gedesillusioneerd waren, en leert begrijpen dat geen mens het ongeluk helemaal uit de wereld kan helpen. Maar terwijl hij ziet dat de christenen alle ongeluk van de wereld, het kleine en het grote, gelovig aan-

17. Ibid., 694

18. Ibid.

19. Ibid.

20. Ibid., 697.

21. Ibid.

22. Ibid.

23. Ibid.

24. M. Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch* 1, München 1921, 28ev.

vaarden, blijft zijn Joodse socialisme daartegen in opstand komen. Er is ongeluk waartegen iets kan worden gedaan. En daarvoor zijn wij mensen om zo te zeggen absoluut verantwoordelijk. Op dit gebied is God teruggetreden in die zin, dat Hij inderdaad alles heeft overgedragen aan onze wil en ons vermogen om te handelen. Hier, in de strijd voor de vernieuwing van de wereld, is onze verplichting absoluut. Maar, en dat heeft Max Brod teruggebracht naar de andere, religieuze pool van zijn Jood-zijn: er blijft ook edel ongeluk, ongeluk waar je niets aan kunt doen. Er blijven, zouden wij protestanten met de Barmer Thesen zeggen, de condities van de 'nog niet verlost wereld'. Hier leert God ons mensen geen daden maar deemoed, leert ons wat ons zo moeilijk valt: onszelf te overwinnen en klein te weten. Hier leert God ons niet 'zonder-God-in-de-wereld' te zijn (Bonhoeffer), maar 'voor Hem' te buigen. Dat wij dan niet resigneren maar waarachtig 'voor Hem' bestaan, dat is genade. Iemand als Max Brod heeft hier opnieuw geleerd, in hoeverre een 'atheïstische' religie van de daad ook een bijbelse religie van de genade zijn kan en zijn moet, gewoonweg niet atheïstisch blijven mag. Volk en uitverkiezing, revolutionair socialisme in de toch nog niet verlost wereld – dat zijn de twee grote *dimensies, waarin de actualiteit van de vrije wil in het Jodendom van onze eeuw kan worden ervaren.*

Motieven

Ik noem *motieven* voor dit Joodse beginsel van de vrije wil – die reikt tot de 'verlossing' van God en de wereld. Om te beginnen wordt ter verdediging van de bijbelse God front gemaakt tegen Zijn gojse concurrenten en tegen degenen, die Gods vrijheid misverstaan.

1. De these van de vrije wil is een sterk en bewust gehanteerd argument tegen *heidense mythologie* en tegen de gedachte dat de goden alomtegenwoordig zijn. Aan de *mens* is de wereld gegeven. Het doordringen van de werkelijkheid van de wereld is een zaak van de mens, niet van hypostatistische [als persoon verzelfstandigde] 'machten en krachten' die de mens vreemd zijn. Door de vrijheid in de wereld op zich te nemen, getuigt de mens in een voortdurende strijd tegen de wereldmachten van God, de schepper, verzoener en verlosser. Talmoedisch wordt dat tot uitdrukking gebracht in het gebaar van het rechttop gaan in de eredienst. Terwijl de goden worden gediend door 'gebukt te gaan' en ook de vrome Jood zich bukt en buigt, als hij het hymnische woord 'geprezen' bidt, zo richt hij zich toch onmiddellijk weer rechttop als meteen na het

gebukt uitgesproken 'geprezen zij' de Godsnaam genoemd wordt. Want, zo heet het in de Schrift: 'De Heer richt op wie gebukt gaat' (b. Berachot 12a). En zo is het juist de Godsnaam, waarin de God van Israël zich van de geweldenaars van de gojiem onderscheidt en die tegelijkertijd de aanbidders van deze God doet oprijzen en rechttop doet gaan, omhoog uit de algemeen menselijke en algemeen religieuze gebuktheid.

2. Dit oude anti-heidense affront wordt met ongebroken kracht herhaald tegen het *predestinatie-kismet van de islam*. In de Middeleeuwen verdedigt bijvoorbeeld Maimonides steeds weer deze gedachte: van God gaat geen dwang uit. Het zijn enkel de dwazen onder de volken van de wereld en helaas ook de meeste leeghoofden onder de Joden, die zeggen: de Heilige beslist bij de geboorte of de mens een rechtvaardige of een onrechtvaardige is. Zo is het niet. Er is niemand die een mens dwingen zou, over zijn hoofd heen beslissen of hem drijven zou in de richting van een van de twee wegen.

3. Net zo kwam Baeck – als Jakobus tegen Paulus – in het geweer tegen Luthers *sola fide* en met Cohen en anderen vooral ook tegen Schleiermachers gevoel van een 'volslagen afhankelijkheid'. Zo ook Max Brod tegen een christelijk niet-onderscheiden tussen ongeluk, waar je iets tegen kunt doen, en ongeluk, waar niets aan te doen valt.

Sterker dan zulke apologetische motieven, waarin de positie zich laat bepalen door de negatie, zijn die motieven waarbij de Joodse *emoena* helemaal bij zichzelf blijft, zonder schuins naar links of naar rechts te kijken.

4. Schepping en verbond horen immers onlosmakelijk en van huis uit bij elkaar. Duidelijk gemaakt moet worden hoezeer Barths beroemde formulering van de schepping als de 'externe grond van het verbond' en het verbond als de 'interne grond van de schepping'²⁵ door en door Joods gedacht is. Precies zo lezen wij dat in andere bewoordingen in de talmoed, precies zo hebben Hermann Cohen, Leo Baeck en Franz Rosenzweig dat voor Barth expliciet doordacht. Naar mijn mening hebben we hier het punt, waarop Joods en christelijk denken elkaar in inhoudelijk opzicht het meest nabij zijn gekomen in onze eeuw. Het verbond dient niet, zoals in christelijke heilshistorische schematiseringen, het herstel van een gevallen en van haar schepper vervreemde schepping, maar het verwerkelijken van de goddelijke scheppingswil. En deze wordt niet anders vervuld dan enkel in het verbond. Zonder een

25. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, KD III,1 § 41.

vrije wil in het verbond zou de schepping geen kans maken.

5. Maar het verbond is het 'eeuwige verbond', dat wil zeggen het 'onopgeefbare verbond'. Daarom en daarin is het toegesneden op de *tesjoewa*, de omkeer: 'De weg blijft altijd.'²⁶ Zeker: ten diepste is de eeuwigheid van het verbond niet geworteld in ons vermogen ons altijd te kunnen omkeren, maar in God. In het tractaat Rosj Hasjana 17b lezen wij: wanneer God afdaald tot Mozes op de berg en aan zijn aangezicht voorbijgaat, roept Mozes uit: 'Here, Here.' Waarom roept hij twee keer? De eerste keer roept hij de God aan, die genadig is *voordat* de mens zondigt, de tweede keer de God, die de mens genadig is *nadat* hij gezondigd en boete gedaan heeft. Gods barmhartigheid en Gods gerechtigheid worden in beide aanroepingen geprezen. En zo kon Rabbi Jehoeda daaruit de consequentie trekken en zeggen: 'Het is een gesloten verbond zodat de dertien eigenschappen van God niet zonder gevolg blijven, want er wordt gezegd: "Zie, ik sluit een verbond."' Dat is de oervorm van het verbond. Gods zijnswijzen correleren met elkaar. Geheel vergelijkbaar spreekt Rabbi Meïr, leerling van Akiva: 'Kinderen zijn jullie van de Eeuwige, jullie God, ook wanneer jullie je niet als kinderen van God bewaarheidt.'

6. Leo Baeck noemde de vrije wil – goed Joods – de 'gave van de weg', dat wil zeggen: de gave, die God ons op de weg van de *halacha* meegeeft. Zij leert ons werkzaam te zijn voor God in de wereld. Maar het is juist de werkzame mens, die deemoed leert tegenover God en dus geloof en vertrouwen. Baeck zegt het zo: 'De ethische, ethisch handelende mens wordt deemoedig en gelovig', want 'hoe meer wij goed doen, des te meer gaan wij de zin van de plicht, de zin van het leven verstaan en des te dieper geloven wij in het goede, in het goddelijke.' Met als gevolg dat het handelen 'vaak het oorspronkelijke' is, 'het is vaak de grond van het geloof'.²⁷

Wij zijn hier niet ver van de gedachte dat een *sola fide* hierom niet voldoende zijn kan, omdat het geloof dan zijn oorsprong in het handelen, dat met God overeenstemt, wordt onthouden. Maar handelen zet ons niet alleen tot deemoed en vertrouwen aan, omdat daarin voor het goede en zijn verwerkelijking wordt gestreden – en zo: voor God. Leo Baeck leert eveneens dat de 'gave van de weg' – de vrijheid van de wil – ons ook schuldig kan maken en noodlottig kan zijn. Zij kan tot onvrijheid leiden, tot een vrijheid die innerlijk met zichzelf in tegen-

26. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 179.

27. *Ibid.*, 148.

spraak geraakt en zo tot lot geworden is, tot *zonde*. Dat is de vrijheid waarin een mens zich van God verwijdert en uiteindelijk van Hem losraakt, richtingloos wordt en eenzaam. Hier is onreinheid, afvalligheid geen scheppende daad maar een sterven, een verzingen en vlieden van het leven.²⁸

'In de zonde is het leven alleen nog maar lotsbestemming, de mens wordt het object van wat hij zelf heeft aangericht, zijn eigen object.'²⁹ Hier heerst niets dan *servum arbitrium*. Hier heeft de mens zichzelf kwijt gemaakt. Hier kan niemand meer voor hem zijn – behalve hij zelf.

De Joodse vrijheid van God te getuigen

Tot besluit.

Kornelis Heiko Miskotte heeft in 1932 in zijn grote en grootse boek over het wezen van de Joodse religie³⁰ het correlatiedenken van het moderne Jodendom hartstochtelijk gekritiseerd als een afvallen van de zienswijze van de Hebreeuwse bijbel. Hij doet dat in een vorm waarmee ook heden ten dage nog de meeste theologen, althans de protestantse, zeker zouden instemmen als zij zouden beginnen hun verhouding tot het Jodendom te bepalen. Inderdaad gaat de Joodse vrijheid nog veel verder dan de katholieke. Ook de katholieke theologie heeft het tot nu toe niet gewaagd te spreken van een God, die van mensen *afhankelijk* is.

Mijns inziens is nu echter juist die toespitsing van de vrijheidsgedachte bij uitstek de reden, dat de protestantse theologie het Jodendom toch niet op dezelfde manier kritiseren kan als het katholicisme en het erasmiaanse humanisme. De pelagiaanse coöperatie ligt mijlenver af van een denken dat zover gaat de afhankelijkheid van de God van Israël te radicaliseren tot de gedachte van een terugtreden door God ten gunste van de mens, namelijk op het punt van het onedele ongeluk waartegen iets kan worden gedaan. Dat is een constellatie die wij überhaupt niet meer in de denkkaders van onze soteriologie kunnen vatten, maar enkel nog in die van de christologie. *Wat in het Jodendom van de God-mens-verhou-*

28. *Ibid.*, 176ev.

29. *Ibid.*, 177.

30. K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie. Bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven*, Haarlem z.j. Zevende hoofdstuk: De leer der Correlatie als nieuwe verbondsleer, 448ev. Achtste hoofdstuk: Vergelijkingen, 485ev.

ding in het algemeen gezegd wordt, kan christelijk gesproken alleen gelden voor de verhouding die tussen God en die ene mens, Jezus van Nazareth, bestaat. Wat in het Jodendom als correlatie, polariteit, paradox wordt ervaren, kunnen christenen daarom begrijpen als aanduiding voor wat in de correlatie tussen God en Jezus en de hen verbindende band van de Geest der heiligheid geleefd wordt. Hier bestaat inderdaad die wederkerigheid en vereniging, dat één-worden dat het diepste bestaansmotief en het openlijk verlangen is in de Joodse *avoda*, die zowel Gods-dienst als levenswandel betekent. Er bestaan christologieën, waarin God in de mens opgaat en het is een christologische gedachte, dat een mens in de wereld voor God kan instaan en optreden.

Dat wij bij het doordenken van het Joodse beginsel van de menselijke vrijheid overal op een logica stuiten, die wij verder hoogstens in de christologie tegenkomen, heeft inderdaad te maken met iets wat zij gemeen hebben. In beide gevallen gaat het om de logica van het verbond en om het verbond als een werkelijkheid met een eigen logica. De filosoof Hugo S. Bergmann spreekt – als filosoof! – van het ‘humanisme van het verbond’ en hier ligt een mijns inziens beslissend verschil tussen katholicisme en Jodendom. De katholieke en humanistische vrije wil neemt het in naam van een natuurlijke theologie op voor de vrijheid van de mens als zodanig, de Joodse vrije wil staat voor de vrijheid van het verbond, dus voor de vrijheid van hen die zijn bevrijd. Wij mogen nooit vergeten dat Israël aan de oever van de Schelfzee het ‘juk van het Godsrijk’ op zich genomen heeft, in het uur van zijn bevrijding en nog lang voordat het op de Sinäi ook het juk van de geboden op zich nam. In de talmoed wordt de grootst mogelijke waarde gehecht aan de tweehed in de ene verplichting, die Israël op zich neemt. *In ons spraakgebruik: de wet volgt op het evangelie.* En nooit voelde Israël zich anders ‘onder de wet’ dan in de werkelijkheid van zijn bevrijding. Door aan zijn vrije wil vast te houden houdt het Jodendom vast aan het evangelie van zijn bevrijding als de werkelijkheid, die het beaamt. Zo is de vrije wil een aanwijzing en een begrip van de trouw en zo is hij gave, geen aanmatiging of bezit. Wij hoorden: zij kan worden verspeeld, uit de vrijheid kan dodelijke noodlottigheid worden.

Onduidelijkheid over het verschil tussen een katholiek-humanistische en Joodse vrijheid ontstaat daardoor, dat het Jodendom de eigen vrijheid universeel, als vrijheid van de mens überhaupt denkt. Wij zagen dat dit het gevolg is van het feit, dat er helemaal geen andere mogelijkheid bestaat dan de schepping vanuit het verbond te denken. Schepping is reeds bevrijding uit de goddeloze binding aan deze chaotische wereld.

En hier zou alleen dan van natuurlijke theologie gesproken kunnen worden, als men het natuurlijke zou beschouwen als een gevolg van de goddelijke bevrijding. Maar dat is en blijft toch een heel andere manier van denken, dan die van het katholicisme en het humanisme.

Maar is het niet denkbaar dat de Joodse opvatting van het vrije handelen van mensen een pendant vindt in wat de protestantse theologie verstaat onder de *tertius usus legis*, de *usus in renatis*, het doen van de wet door hen die zijn bevrijd? Er is veel dat daarvoor spreekt – ondanks alles wat er christelijk gesproken bedenkelijk aan is.

Een andere vraag is, of christenen zich ooit zo in het verbond met God kunnen weten als de Joden dat moeten: dus zo, dat het hen met zo veel verve verkondigde perfectum van het heil nu werkelijk een basis van hun leven geworden is, dat zij zonder enige reserve – de zonde is hen immers vergeven – daadwerkelijk in de vrijheid staan, waartoe Christus ze bevrijd heeft. Luther wilde daar in zijn beduchtheid voor elke dweperij niet aan. Maar anders lag het bij Zwingli en vooral bij Karl Barth. Barths parool uit de begintijd – wij staan ‘binnen, niet buiten’³¹ – drong hem altijd weer tot een beschrijving van het christen-zijn, dat uit de ‘zweeftoestand’ van zonde én genade, genade én zonde bevrijdt.³² Ik persoonlijk zie Barth hier, met Zwingli, op de juiste weg, als hij zegt: christenen kunnen als deelgenoten van het verbond niet vanwege een aangeboren zonde verdoemd worden. Want zij staan in het verbond en daarmee in de genade. Want – en hierom moet het in de toekomst meer dan tot nog toe gaan – de christenen zijn enkel de uitgebreide gemeente van de kinderen van Abraham, Izaäk en Jakob. Wie daar God toebehoort, staat met God in een verhouding van vriendschap. En wanneer deze geldt, is er geen plaats meer voor verdoemenis vanwege de aangeboren eigenschappen. Een reden voor verdoemenis is er pas dan wanneer iemand, door zelf de wet te overtreden, door eigen schuld dus, God ontrouw wordt en zich zo zijn ondergang op de hals haalt. Aldus

31. K. Barth, ‘Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke’, in: Id., *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge* (1924), München 1925, 71. Vgl. Id., *Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung* (1922), Zürich 1999¹⁶, 308.

32. H.A. Drewes, E. Jüngel (red.), K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV, 4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959-1961*, Zürich 1976, 291.

Zwingli in zijn *De peccato originali declaratio* [Verklaring over de aangeboren zonde], precies als een Jood, maar sprekend als christen.

Ik wil niet naïef eindigen. Of het volk ertoe geroepen is voor God in de wereld in te staan, en dit zelfs – met de woorden van Bonhoeffer – ‘voor God, zonder God’,³³ dat is één ding. Iets heel anders is het, wanneer iemand uit het volk van God mij als goj tegemoet treedt, iemand in wie mij vanuit een eeuwige correlatie Hij, die God zelf is, aanspreekt. Tegenover dit gebeuren ben ik nooit vrij. Ik kan dat niet zelf bedenken, ik kan het niet bewerkstelligen, ik kan het alleen maar laten gebeuren en over mij laten komen: dat in Israël en vanuit Israël iemand mij als woord van God tegemoetkomt. De waarheid van de onvrije wil is verbonden met dit gebeuren – en met geen ander. Dat wil zeggen: *de onvrije wil is de waarheid van de gojiem*. Waarheid in Israël zou zij alleen dan kunnen zijn, wanneer Israël zou overkomen wat het tot nu toe niet zo overkomen is als ons, niet-Joodse christenen.

De uitbarsting van de onvrije wil zou echter de waarheid van de Joodse vrijheid nooit uit kunnen wissen, alleen maar bevestigen. Daarover nog een laatste opmerking die ik alleen maar met de geboden schroom en in schaamte maken kan. ‘Alles is in Gods hand en de vrijheid is gegeven’ is oorspronkelijk een *martelaarswoord* en dat is het tot op heden gebleven. Het ontbeert iedere ‘poëzie van de menselijke vrijheid’. De vrijheid van Israël moest altijd weer worden bewaarheid en werd ook bewaarheid in het *ziddoek ha-din*, dat wil zeggen: in de rechtvaardiging van het recht van God, en in het *kiddusch ha-sjem*: de heiliging van de Godsnaam *door lijden en dood*. Dit volk liet zich in zijn vrijheid altijd weer door God in de dood voeren. Daarvoor verstomt de kritiek van de *rabies theologorum* [razernij der theologen].³⁴

33. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Neuausgabe, München 1970, 394 (16.7.1944).

34. [Noot van de redactie: Marquardt zinspeelt hier op een woord van Melanchton, dat na zijn dood tussen zijn papieren werd gevonden. Het opschrift ervan luidt: ‘Redenen waarom je niet al te bang hoeft te zijn voor de dood’, waaronder dan positieve en de negatieve stonden opgesomd. Een van de positieve redenen luidde als volgt: ‘Je zult bevrijd worden van de razernij der theologen’.]