

Het jodendom als vraag aan de kerk¹

Mij is gevraagd in enkele bladzijden en op een eenvoudige wijze te handelen over het Jodendom en wat het ons te zeggen heeft. Ik wil dit proberen te doen door mij sterk te beperken en met de lezer alleen maar te luisteren naar de vrág die Israël stelt aan de christenheid, aan de kerk (deze twee zullen wij in dit verband niet trachten principieel te scheiden). De eigenlijke vraag in de vele vragen, die vraag die Israël stélt en de vraag die Israël is.

Met jodendom bedoelen wij de na-Bijbelse religie van Israël, waarin de Talmoedische verklaring van de Wet overheerst, met Israël: het volk dat, over de gehele wereld verstrooid, zich, zelfs ondanks zichzelf,² handhaaft met de voornaamste kenmerken van zijn ‘cultuur’, die van de oorsprong af van overwegend godsdienstig-zedelijke aard is geweest.

1. Israël *vraagt*. Dat blijft het meest kenmerkende van zijn geestesleven, ook in de Talmoedische periode, waarin zovele vragen, bijvoorbeeld die naar de komst van de Messias-als-persoon, op de achtergrond gedrongen werden. Israël vraagt of de rustende kosmos de eigenlijke werkelijkheid is. Deze vraag *niet* te doen opkomen is de zin van Griekse levensstructuur. Israël vraagt of de vruchtbaarheid van de aarde als zodanig verering verdient. Deze vraag kwam in het Voor-Azië van de oudheid niet op, integendeel, de verering van de Baälim, van Ishtar, van Isis was daar ongebroken en niet te breken. Israël vraagt in een voortdurende onrust, met een voor velen irritante volharding, naar de ‘zin’ van het leven. Omdat zijn geest die zin, zo ergens, dan in de volkomen verwerkelijking van het *Goede* ziet, kan hij niet anders dan achterdochtig zijn tegen alles wat ‘*bestaat*’ zonder meer, wat in zichzelf rusten wil en wat geacht wordt in zichzelf gerechtvaardigd te zijn. Niets staat én oud-Israël én het na-Bijbelse jodendom verder dan de *amor fati*, de bewondering voor het begrensde, gevormde van de wereld, dan het stil-worden voor de soevereine orde van de dingen.

Israël vraagt, omdat het het leven opvat als daad, als daad in een open werkelijkheid. En daarom moeten ook de dingen iets ‘beduiden’, wat aanverwant is aan of een steun voor de daad. En de God van Israël is de grote Dader, die het gegevene splijt en het bestaande oordeelt. De bergen roken door Zijn aanraking, het veld moet huppelen van vreugd onder Zijn schreden. Niets in de wereld ‘staat’, het al is in een dynamische beweging en ook zelfs “de hemelen worden eenmaal opgerold als een gordijn”.³ Maar Israël verstout zich (hoewel het de kracht tot al dit vragen ontléént aan de Godsgedachte, dus op gevaar af in het lege te

¹ Oorspronkelijk verschenen in: *Eltheto* 88 (1933/34), 6, maart 1934, 195-204. In: *Grensgebied*. Nijkerk: Callenbach 1954, 114-123. In: *Om de waarheid te zeggen*. Kampen: Kok 1971, 185-193. Vertaald in het Duits door Brigitta Toet-Kahlert in de *Schriftenreihe für Christlich-Jüdische Begegnung* Band 5. Wuppertal: Rolf Brockhaus 1970. Deze tekst is overgenomen uit: *Verzameld Werk 9, Theologische opstellen*. Kampen: Kok 1990, 89-96. De laatste twee alinea's zijn toegevoegd vanaf de versie van 1971. Tekst in blauw komt alleen voor in de editie van 1934.

² Duitse versie: ‘sogar gegen seinen eigenen Willen’.

³ Vgl. Jesaja 34: 4: “En al het heir der hemelen zal uitteren, en de hemelen zullen toegerold worden gelijk een boek” en Psalm 104: 2: “Hij rekt de hemel uit als een gordijn” (SV).

storten, waar geen substantie met haar draagkracht hem meer opvangen kan) ook vragend, klagend, smekend, protesterend, eisend tegenover zijn eigen God te staan. Want het komt niet uit! – wat Hij zegt. En Het komt niet, het Rijk, dat toch beloofd is.

Dit vragende Israël leeft nog onder ons, in dit opzicht zijn de fracties en varianten van het jodendom elkaar gelijk, de 'orthodoxen' en de 'liberalen' en de 'zionisten' en zelfs zij die met heel de voorvaderlijke religie gebroken hebben. Zij allen komen niet los van deze actie, die als het ware met hun wezen gegeven is, deze actie van het vragen. En zo gaat van dit vragen zijdelings de vraag uit tot de christenheid, tot de kerk: *waarom zijt gij zo rustig?* en voelt u zich zo wel in uw eigen huid? Hoe kunt gij vrede hebben met deze wereld, met uw eigen ratio, met het lot van de volkeren, met uw eigen zelfgenoegzaam bestaan? Hebt gij een ánder antwoord ontvangen van dezelfde God (want gij zegt dat onze God de uwe is) of hebt gij het ópgegeven te vragen?

2. Israël verstaat het vragen als een daad van de *existentie*. Het vragen zelf gaat óver in het wagen, het experiment, het heilige avontuur enerzijds en in de dienst van de gebeden tot 'verhaasting' van de komst van het Rijk anderzijds. Als vrager voelt hij zich verantwoordelijk. Hij is geroepen tot deze onrust, hij voelt haar als mede een deel van zijn uitverkiezing. Hij is Gods *partner* in het ontzaglijke wereldwerk. De Wet is veel meer dan een moraalcodex. Zij is de regel van het verbond van God met Zijn volk, die, zo zij waarlijk vervuld werd, de wereld zou omwentelen naar de wil van God en tot de voleinding van alle menselijk streven. Het mens-zijn is hier dus – keerzijde van de bijna ondraaglijke onrust – van werkelijk scheppende betekenis. Niet in de Oorsprong en zeker niet naar het huidige bestand, maar in haar Dóel is de schepping gerechtvaardigd, want aan het einde zal zij – het is niet dan paradoxaal uit te drukken – de ware schepping van God zijn, omdat zij dan de schepping van Schepper-enscheppsel tezamen zal wezen. Wat God 'is' weten wij niet, maar alleen wat Hij wil. Wat de mens 'is' weten wij niet, maar dit weten wij, dat zijn geheel-enige plaats in de schepping gegrond is in zijn *wezensvrijheid*, zonder welke God Zijn doel niet kan bereiken. Daaruit volgt dat alles wat volgens een meer of min wijsgerig-'gelouterde' religie naïveteit is of beeldspraak in het jodendom letterlijk en voluit ernstig kan worden genomen. God treurt, God heeft berouw, Hij rust van Zijn arbeid, Hij gordt Zich aan. De mens kan Hem 'grootmaken' en Hem 'dienen', dat is: helpen, de mens kan God 'loven', dat is: zegenen, en zijn zeggen: "het koninkrijk en de kracht en de heerlijkheid zij voor onze God" is meer dan een wens of toegenegenheid, het is een magische daad. Daarom is de synagoge bij uitstek het "huis van het gebed": offer noch sacrament, verkondiging van het heil noch onderwijzing in de waarheid is daar centraal, maar het *gebed*, dat inderdaad machtiger is dan alle tronen en vorstendommen, dan de noodwendigheid van de sterren en de natuurwetten, ja dat in staat is de komst van het Rijk te 'verhaasten'. "Die Ewigkeit muß nämlich beschleunigt werden, sie muß stets 'heute' schon kommen können; nur dadurch ist sie Ewigkeit. Wenn es

keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reichs beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern – in Ewigkeit nicht”.⁴

En nu vraagt het jodendom aan de christenheid, aan de kerk: *wat is úw gebed?* Heeft het werkelijk tot inhoud de komst van het Koninkrijk? En indien al, is dit gebed dan een blote wens óf... keerzijde van de daad, die zich door niets van het bestaande, omdat het nu eenmaal bestaat, kan laten ophouden? En wanneer gij zegt dat gij de mens zulk een plaats in het geheel van de dingen niet kunt toekennen, omdat hij creatuur is en met alle dingen gelijkelijk in volstrekte afhankelijkheid van God, wat is dán de zin van het mensenleven en de zin van het gebod⁵ dat over dit mensenleven is uitgegaan? En bovenal: is dit de God die tot ons gesproken heeft door de profeten, deze God van wie gij zegt dat Hij, in Zichzelf eeuwig en volkomen, de mens niet nodig heeft? Venedert deze God niet heel het leven en lijden van de mensen tot een bloot spel, dat voor Hemzélf niet de minste betekenis heeft? Is de opstand tegen Hem niet voluit gerechtvaardigd, is Hij niet een idool, een object voor de contemplatie van de mens?⁶

Misschien is het nodig bij deze vraag, die zich allicht tot een verwijt toespitst, op te merken dat het niet gaat – hier noch bij de andere vragen – om iets wat te beantwoorden zou zijn door een onderscheiding van naamchristenen en ware christenen, van echte kerk en bedorven kerk, van goede bedoeling en slechte praktijk. Het gaat hier werkelijk om het kenmerkende, het wezenlijke, om het logisch- en feitelijk-gegeven onderscheid van jodendom en christendom, om de *structuurverschillen* van beide, en om de al of niet rechtmatige consequenties daarvan, dus om de *typische* gevaren die aan bepaalde structuren verbonden zijn. Slechte joden noch christenen, goede joden noch christenen gaan ons in dit gedachtenverband iets aan.

3. Naast het feit van Israëls vragen tegenover de veelszins vraagloze en bevredigde existentie van de christen-gelovige komt nu de vraag óp welke [vraag] Israël *rechtstreeks* aan ons, aan de christenheid, aan de kerk richt. Het betreft weliswaar een hele bundel vragen – als bijvoorbeeld: waar haalt gij het recht vandaan onze religie als een voorbereiding tot de uwe op te vatten? Indien de leer aangaande de godheid van Christus geen mythologie is (op één lijn te stellen met de antieke mythen aangaande leven, lijden en sterven van de godszonen), kan men dan ontkomen aan een zeker pantheïsme, dat de zedelijke ernst onherstelbaar verstoort? Wat kan ‘geloof’ anders zijn dan Godsvertrouwen? En hoe is het mogelijk dat, om ruimte te maken voor dit ‘geloof’, de wet zou moeten worden afgeschaft voor de volkeren, of vergeestelijkt en omgeduid voor de kinderen van Israël? Is de middelaarsgedachte niet

⁴ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* (1921). In: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II*, Den Haag 1976⁴, 321. Nederlandse vertaling door Alex van Ligten: *De ster van de verlossing*. Delft: Eburon 2000.

⁵ In de Duitse versie van de tekst (1970) staat hier: ‘der Sinn des Gebetes’. Het is lastig uit te maken of dit een vertaalfout is (*Gebot* en *Gebet* verschillen immers slechts één letter) of dat inderdaad *Gebet* bedoeld is. In het verband van deze paragraaf gaat het wel voortdurend over het gebed, en daar vraagt Israël naar, maar het is niet zo gebruikelijk om te zeggen dat een gebed ‘over het mensenleven is uitgegaan’ – dat zegt men eerder van het gebod. ‘Gebod’ staat in alle Nederlandse edities van de tekst.

⁶ In de Duitse versie van de tekst is nog toegevoegd: ‘und ein Trost der Seele, welche im Weltdunkel da und dort ein paar Lichten anzündet?’

enkel mogelijk op de basis van een substantiële Godsgedachte, van een 'God' dus die in een of ander opzicht in ruste is en niet zelf actief, noch in staat de mens te bezielen tot het goede noch ook in staat om de mens te vergeven, enkel op grond van diens *tesjoeva*, berouw en ommekeer – maar dé vraag *in* al deze vragen blijkt toch deze: *is de 'Vader'* in het Nieuwe Testament werkelijk *dezelfde God* waarvan het Oude Testament getuigt? Deze vraag klemmt alleen tegenover de christenheid voor zover zij aan het Oude Testament als Gods Woord vasthoudt. Zij kan daarom ook alleen moeite geven aan degenen die voor zichzelf de openbaringséénheid van Oude en Nieuwe Testament belijden. Maar dan ook wordt het een zeer ernstige vraag, want dan is het niet voldoende om het Oude Testament als historische voorbereiding, als *Vorstufe* in de climax van de godsdienstgeschiedenis aan te wijzen. Dan kan men ook niet volstaan met de aanvaarding van het Oude Testament, om op het 'méérdere' van het Nieuwe Testament te wijzen, want, wat dit "meerdere" ook zij en hoe men het ook moge omschrijven, het *mag* toch *nimmer in strijd* zijn met de grondveronderstellingen van het oudtestamentische spreken over God. Er kan wel sprake zijn van een aanvulling of een vervulling, maar deze veronderstelt de wezenlijke geldigheid van het gebrekkige dat aanvulling nodig had of van de belofte die op vervulling gericht was. Indien nu – om iets te noemen – de God van Israël Zijn volk een toekomst van *sociale gerechtigheid* voorstelt, waaraan alle vroomheid ondergeschikt is, en de 'Vader' leidt alleen énkelingen of een groep enkelingen tot de 'zaligheid', wanneer de God van Israël door de mond van Zijn profeten verzekert: "de aarde zal vol zijn van de kennisse des Heren" [Jes. 11: 9], maar de apostelen roepen het visioen van een wereldbrand op, waarin alle werken met de elementen van de aarde versmelten en vergaan [2 Petr. 3: 10], wanneer het Oude Testament zegt: "alle vlees zal tot God komen" omdat Hij "barmhartig" is en "gaarne vergevende" (Ps. 86: 15 en 5), en het Nieuwe Testament Jezus laat zeggen: "niemand komt tot de Vader dan door Mij" (Joh. 14: 6), dan is het toch moeilijk hier een verhouding van voorlopigheid en aanvulling of van belofte en vervulling te zien. Van joodse zijde pleegt men hetgeen wij aanduiden te staven door het dogma van de kerk te meten aan het Oude Testament: niet aan de 'inhoud' daarvan (want het zou natuurlijk kunnen zijn en het ligt voor de hand dat het openbaringsgebeuren waarop het dogma gegrond is alléén in het Nieuwe Testament wordt betuigd), maar aan de structúúr ervan. Men meent dan te kunnen aanwijzen dat voor de leer van de erfschuld noch voor die van de predestinatie (van individuen, ter zaligheid), voor de leer van de Drie-eenheid noch voor die aangaande de twee naturen van de Messias, evenmin als voor die aangaande de hel, de eeuwige straf en de noodzaak van een verzoening (boven en naast de bekering) voldoende houvast in het Oude Testament te vinden is. Natuurlijk verliest een dergelijk betoog zijn trefkracht tegenover degenen die alleen de *similitudo* (overeenkomst) van het Oude en Nieuwe Testament kunnen toegeven en de *unitas* (wezenséénheid) verwerpen, maar de vraag is of juist degenen die het Oude Testament in deze zin prijsgeven wel geacht kunnen worden de christelijke kerk zuiver te vertegenwoordigen, want óf zij isoleren het Nieuwe Testament en komen daarbij met de aard en strekking van het apostolische getuigenis zelf in strijd, óf zij erkennen ook zelf het Christusgetuigenis-in-het-dogma niet en dan zal het hun moeilijk

vallen te antwoorden op de vraag of het christendom iets te bieden heeft dat principieel boven het ethische messianisme van het jodendom uitgaat.

4. Zowel het 'orthodoxe' als het 'liberale' jodendom (onderscheidingen die in het geheel niet overeenkomen met de gelijknamige in de christelijke kerken) erkennen het christendom als "*weg der volken*", als de wijze waarop naar het voorzienige bestel van de God van Israël het heidendom in de volkeren en in de zielen kan worden gebroken en goeddeels tenietgedaan. De christen behoeft, volgens de synagoge, geen jood te worden, ook geen proseliet, om God welbehaaglijk te zijn. Het christendom is een bundel stralen uit de vurige kern van Israëls ster over de volkeren uitgegoten, om hun de eeuwige weg te wijzen. Heeft Israël het eeuwige 'leven', in zijn uitverkiezing bezegeld, in zich, de volkeren komen door de drijfkracht en draagkracht van Israëls geestesgoed op de eeuwige 'weg'. De subjectieve mogelijkheid van de openbaring ligt bij de jood in zijn 'geboorte', bij de christen in zijn 'wedergeboorte'. *Christianus fit, non nascitur*⁷. Maar van hieruit rijst nu de vraag van het jodendom *welk recht de christenheid, de kerk heeft om onder de jóden zending te drijven?* Wat kan men ter wereld bedoelen met de 'bekering' van de jood tot het christendom, dat is zoveel te zeggen als: de afwijking van een lid van de joodse wereldkerk⁸ van de oorspronkelijke gemeente naar de latere sekte. Want hoe groot de uitbreiding van het christendom kwantitatief ook moge zijn – en ook in het kwantitatieve zit een zegen – kwalitatief is het toch niets anders dan een stuk Israël, dat door het hellenistische syncretisme is heengegaan en zich daaruit een menigte voorstellingen heeft geassimileerd. De christelijke tijdrekening heeft |94| een diepe zin, want daarmee wordt uitgedrukt dat de tijd tussen Christus' verschijning en het laatste Gericht gekwalificeerd is als '*dag*'. Het nachtelijke, het schemerige dat aan messiaans heimwee en vóórgevoel eigen is, werd verslonden in de gelijknamige helderheid van het verzoende leven. Ten koste echter van een werkelijk perspectief, want de christen heeft geen toegang meer tot de naakte werkelijkheid en rekent niet met de *wereldtoekomst*. De historische periode wordt zelf tot een soort aardse eeuwigheid, waarin uren, dagen, maanden en jaren in beginsel alle even belangrijk of onbelangrijk zijn, namelijk als onderdelen van de *vigerende tijdrekening* na het 'volbrachte' werk van Christus. Maar gaat het nu wel áán om van de jood te vragen dat hij tot de sfeer van deze tijdrekening ingaat, waar deze toch duidelijk het karakter draagt van een aparte periode van heilsbeschikking over de vólkeren, terwijl Israël zelf als Gods geroepene de wacht betreft telkens aan de rand van het jaar van de schepping, uitziend naar de "*Dag des Heren*"? Men moet zich ook niet verbeelden, aldus het jodendom, dat wij zuchten onder de last van de Wet – niet ten onrechte heet één van onze hoge feesten: "*de Vreugde der Wet*"⁹ – of dat wij God alleen kennen in Zijn rechtvaardigheid en toorn. Toen een protestants geestelijke Hermann Cohen eens trachtte te bewegen tot de erkenning dat hij toch in zijn geloofsleven de innigheid van

⁷ Vgl. Tertullianus: *Apologeticum* 18, 4: "Fiunt, non nascuntur christiani": christenen worden, worden niet geboren.

⁸ Duitse versie: 'des jüdischen Weltvolkes'.

⁹ Duitse versie: 'Simchat Thora ("Die Freude des Gesetzes")'.

Gods nabijheid moest missen, riep Cohen uit: “Was?!...der Herr ist mein Hirte,¹⁰ mir wird nichts mangeln.” [Ps. 23: 1] En inderdaad, als missie zou betekenen het bijbrengen van zuiverheid van de¹¹ Godsvoorstelling, het onderwijzen van een hogere zedeleer of het vóórleven van een diepere religie, dan heeft zij, toegepast op de gelovige joden, geen zin. Wie het nieuwe van het christendom zoekt in de onbepaalde naastenliefde, in het individuele schuldgevoel, in de vaderlijkheid van God, en in hetgeen het cultuurprotestantisme van de negentiende eeuw dienaangaande verder heeft uitgedacht, alsof het wezenlijke van het *kerugma*, van de christelijke boodschap, gelegen zou zijn in een leer of leven die religieus of ethisch het jodendom zou overtreffen, die miskent de waarde en pretentie van de joodse religie en vergeet dat hij in haar oog juist om zulke voorstellingen hulde en broederlijke vriendschap verdient en door haar beschouwd wordt als een echte, vrome ‘noachide’.

5. Het jodendom, zelf vragend van levenshouding, de christelijke zekerheid afwijzend als onmogelijk en overbodig, zich verwonderend over de moed die de christenheid toont, als zij de eigen moeder tot voorwerp van zending kiest, gaat dan al spoedig meer tot de aanval óver met deze vraag: wat betekent het christelijke spreken over *verlossing*? Israël voelt zich uitverkoren als knecht des Heren om Zijn werk te doen in een ónverloste wereld. Nu zegt de christenheid, de kerk, dat zij verlost *is*. Zij heft deze bewering of belijdenis óp over de ganse mensheid, zij nodigt iedereen uit te geloven dat hij, indien hij gelooft dát hij verlost is, inderdáád verlost is. Dat kan zij alleen doen omdat de verlossing in het verléden geschied is en omdat daarin a priori de gehele wereld betrokken was. Maar, zo vraagt het jodendom: gesteld dat ik mij bij heel deze wonderlijke ‘verlossing’ iets denken kan, dat is dan toch in géén geval de verlossing waarvan de profeten gesproken hebben en waarnaar de verwachting van Israël uitgaat? Afgezien van de irrealiteit van de ‘sprong’ van het geloof blijft dit geloof iets bloot-persoonlijks, waarbij de vraag naar de zin van de *geschiedenis* geheel uit het gezichtsveld verdwijnt. En dit is allesbehalve onschuldig, want de zedelijke ernst van het leven wordt daarbij onvermijdelijk ondermijnd en alleen uit kracht van *andere* noties en noodzakelijkheden, die níet af te leiden zijn uit de kerk zelf, maar uit geluks- en ordemotieven, uit de idee van de staat, het minimum van een samenleving, versterft zij niet geheel. In werkelijkheid is de christen bovendien minder ‘verlost’ dan wie ook, want hij laat alles gelden en schuwt elke radicale kritiek op het bestaande. Hij is in werkelijkheid een door het Bijbelse ethos onrustig geworden heiden, die daarna dit ethos weer heeft gerelativeerd, om zichzelf voor zijn bewustzijn daarvan te bevrijden in het ‘geloof’. De kerk handelt slechts over de ‘laatste dingen’ met dien verstande dat zij aan deze dingen uitdrukkelijk elke invloed op de tijd, op de strijd van de mensen, op het wereldleed ontzegt. Want de eigenlijke ‘verlossing’ is reeds geschied en de rest komt van de Overzijde te zijner tijd op ons toe. Het is oneerbiedig uitgedrukt, maar het is er niet zo heel ver naast – inderdaad: de rest. De

¹⁰ Modern Duits: ‘Hirt’, in de Luthervertaling en de oudere versies van de berijmde Psalmen ‘Hirte’.

¹¹ Editie 1934 heeft voor deze drie woorden: *zuiverder*. Dat lijkt logischer gezien het vervolg van de zin. Maar in alle andere versies, ook de Duitse, staat het zoals hier.

‘verloste’ gemeente voelt het leven ten slotte als een rustende ruimte rondom een historisch-gegeven middelpunt, Israël daarentegen leeft in de *tijd*, waarin elk gegeven een verdwijnpunt vormt en alleen de richting, de onomkeerbaarheid van het verlangen standhoudt. Daarom streven tijd en gebed in dezelfde richting, naar het Rijk.

6. In nauw verband met het voorgaande staat een vraag, die niet gesteld wordt door Israëls woordvoerders, maar die het *feit van het bestaan* van Israël en wat daarmee samenhangt ons opgeeft. Ik bedoel het raadsel van de Jodenhaat. Wat heeft men al niet aangevoerd om deze zeer bijzondere haat (een donkere, historie-scheppende kracht in het verleden zo goed als in het heden) óf te ontkennen óf te verklaren bloot uit economische, politieke en psychologische factoren. Wij kunnen er hier niet op ingaan, maar het schijnt ons een onbetwifelbaar feit dat in deze haat een element is van religieus fanatisme, ook daar waar de religie in het bewustzijn van volkeren, volksgroepen en enkelingen nog nauwelijks een rol speelt. De God van Israël duldt geen andere goden voor Zijn Aangezicht. Deze God is onze God, heeft de christenheid gezegd. Maar het is slechts zeer ten dele waar, en daarom prikkelt ons het blote feit van Israëls bestaan: wij worden *herinnerd aan alle heidense gehechtheden* van onze ziel, aan het stelsel van compromis op compromis waarin wij leven, stellig (het is toe te stemmen) voor een deel een tragische samenloop van omstandigheden in de ontwikkeling van Europa, maar zeker niet minder door een vervreemding van God, gelijk Hij zich in Zijn woord geopenbaard heeft,¹² door het verraad en de verloochening van Wet-en-Evangelie in hun spanning en samenhang. Ja de betekenis van het *Thora*-leren en -leven, als poging om de ‘hoofdsom der Wet’ toe te passen in de concrete vormen van het dagelijkse leven, werd door ons miskend. Het denken en leven, dat (onvermijdelijk modewoord) ‘existentieel’ wil zijn, zal deze vraag, welke van het volk-van-de-wet woordeloos uitgaat, zeker verstaan en zich aantrekken.

7. Ten slotte worden deze vragen echter alle in de schaduw gesteld door de vraag, die niet zozeer het historisch voortbestaan als wel het *gekwalificeerd* bestaan van Israël als zodanig ons stelt. Het jodendom verwacht de Messias en het Rijk. En het vraagt ons door deze zielenhouding en levensrichting of *wij* een bovenpersoonlijke verwachting hebben en wélke? Maar wij moeten verder gaan: een heel volk grondvest de zin van zijn afzondering en het daarmee verbonden onnoemelijke lijden op de verwachting van de Komende. God stelt, geheel afgezien van de persoonlijke houding van de volksgenoten, het volk *objectief* als een getuigenis, als een *opgericht teken van de Parousie*, de Verschijning, de komst van Christus. Wanneer wij theologisch en kerkelijk op de boven aangestipte vragen een antwoord zouden hebben: dat het *kerugma* van de Zoon Gods, “overgegeven om onze zonden, opgewekt om onze rechtvaardigmaking” (Rom. 4: 25), opnieuw zou weten te *verbinden* met de oudtestamentische, dat is: algemeen-Schriftuurlijke gegevens, en de joden zouden kunnen aanwijzen welke de strekking is van de reine leer die de verzóening als volbracht stelt, maar mét Israël en heel de Schrift de verlóssing als toekomstend, wanneer wij op het punt van een

¹² Duitse versie: ‘wie Er sich im Tenach (= AT) offenbart hat’.

waarlijk christelijke 'ethiek' en, wat meer is, in het werkelijke 'bewaren van de geboden' verder waren dan we in het heden zijn – dan nog zou deze vraag blijven, die God zelf ons stelt door Zijn providentie over Israël, de vraag die ons ook nu heilzaam moge verontrusten: of ons leven het merk draagt van dat zuchten (waarvan Paulus spreekt in Romeinen 8) “op hope, dat ook de schepping zal vrijgemaakt worden van de dienstbaarheid der verderfenis” [vs. 21], en wij zelf de “aanneming tot kinderen” [vs. 23] verkrijgen zullen of ook wij... Vorst-Messias en Zijn heerlijke Rijk nog verwachten.¹³

De gemeenschappelijke geestesstructuur, maar ook en vooral de existentiële levensernst is in het centrale woord van het Getuigenis consequent vastgehouden. Synagoge noch kerk kon op de moderne idee komen dat *wij* het Rijk hebben te bouwen of te ontwerpen, voor te bereiden of, in fragmenten, te constateren. In dit opzicht heeft Werfel wel gelijk met zijn hartstochtelijk, ongenueanceerd verwijt: “Kein anderes Volk hat sich mit gleicher Bereitwilligkeit so ganz und gar kopfüber in den naturalistisch-nihilistischen Gottesverrat gestürzt”.¹⁴ Verraad aan God móet in dit verband betekenen het verloochenen van de belofte, het prijsgeven van de heilige ‘exercitiën’ van de verwachting, dat de Here “in het laatste der dagen” (Jes. 2: 2) het Rijk zal stichten en openbaren voor het aangezicht van alle volken, “de aarde zal vol zijn van de kennis des Heren” (Jes. 11: 9), Zijn gerechtigheid zal triomferen in de wereld. De volkeren zullen “geen oorlog meer leren” (Jes. 2: 4). Dat is voor Israël de vervulling van al zijn vragen naar de zin van het leven en van de geschiedenis, het doelwit van al zijn verwachting.

Maar in de Thora, in de Profeten noch in de Talmoed en zelfs niet in de Kabbala treedt de gedachte ooit naar voren dat het mensdom door middel van eigen deugd en kracht de wereld zal perfectioneren. En Paulus is wel diep-joods in dat ongehoorde stuk van de slavernij van de vergankelijkheid en het onuitsprekelijke zuchten van de Geest. Als de christelijke gemeente in de *voortgang* de zin van de geschiedenis, haar vertrouwen stelt, begaat ze hetzelfde “Gottesverrat”, waarvan Werfel sprak.¹⁵

¹³ Hier eindigen de versies 1934 en 1954 en de Duitse versie (1970) van dit artikel.

¹⁴ Franz Werfel: *Zwischen oben und unten* (1944), in: *Gesammelte Werke, zwischen oben und unten*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Adolf D. Klarmann (Gesamtherstellung: Jos. C. Huber), München/Wien 1975, 161.

¹⁵ *Voetnoot in editie 1971*: Gaarne verwijzen wij naar hoofdstuk XI van KHM: *Bijbels ABC*. Nijkerk: Callenbach 1941, 1966², 157-193.