

## BUBERS ADAM EN ROSENZWEIGS ABRAHAM: DE ROL VAN BIJBELSE NARRATIEVEN IN DE DIALOGISCHE FILOSOFIE EN HET PROBLEEM VAN DE JOODSE FILOSOFIE

*Dennis Baert*

### Het problematische wezen van de hedendaagse Joodse filosofie

Aan het einde van de 19<sup>de</sup> eeuw en het begin van de 20<sup>ste</sup> eeuw begon een nieuwe jonge generatie van joodse denkers in de Duitstalige wereld op het voorplan te treden. Zij stonden een nieuw idee van joodse studies voor dat radicaal wilde breken met de tot dan toe dominante school van *Die Wissenschaft des Judentums* met haar strikt empirische en historistische methode. De nieuwe generatie deelde in hoge mate de intuïtie dat het jodendom meer was dan slechts een historisch studieobject, maar wel degelijk zelf de achtergrond kon vormen voor origineel denken, voor joodse filosofie.

Het is voornamelijk het werk van deze Duits-Joodse intellectuelen geweest dat de basis heeft gelegd voor het hedendaagse domein van de joodse filosofie. Een domein dat vandaag over zijn eigen canon en institutionele academische erkenning beschikt. Dit neemt echter niet weg dat de joodse filosofie als discipline nog met een ernstig probleem kampt: het probleem van haar eigen wezen. Daarbij staan twee vragen centraal. Ten eerste is er de vraag naar de betekenis van het begrip 'joodse filosofie'. Wat maakt precies het joodse karakter uit van de joodse filosofie? Ten tweede is er de vraag hoe zulke joodse filosofie überhaupt mogelijk is. Er is immers een inherente spanning tussen aan de ene kant het altijd in zekere mate particularistische karakter van het jodendom enerzijds en anderzijds het filosofische project dat een universeel vatbare waarheid wenst te onthullen. Het spreekt voor zich dat deze problemen van existentiële aard zijn voor de joodse filosofie en de behandeling van deze in wezen metavragen is dan ook een vast motief geworden in de discussies die gevoerd worden binnen dit domein.

In deze discussies zijn al bepaalde convergenties gevormd. Zo is er wat betreft de betekenis en het karakter van de joodse filosofie en breed gedeelde mening dat we van joodse filosofie kunnen spreken zodra de joodse traditie op een significante wijze filosofische reflecties beïnvloedt. Dit is echter nog steeds een zeer vage manier om de joodse filosofie te begrijpen. De begrippen 'joodse traditie' en 'beïnvloeden' kunnen immers op zeer verschillende manieren begrepen worden en

bijgevolg kan de joodse filosofie op zeer verschillende manieren als joods beschouwd worden. Het zou dus heel goed het geval kunnen zijn dat het concept joodse filosofie een te breed begrip is dat een aantal wel zeer verschillende projecten onder één begrip samenbrengt.

Het meta-onderzoek naar het wezen van joodse filosofie heeft dan ook als voornaamste taak deze verschillende betekenissen uit elkaar te halen en in kaart te brengen. Ik beoog hier aan dit onderzoek bij te dragen door te analyseren hoe in het denken van de twee hoofdvertegenwoordigers van het joods-dialogische denken – Martin Buber en Franz Rosenzweig – op een originele en tot nu toe niet onderkende manier vanuit een bepaald aspect van de joodse traditie op een welbepaalde vorm wordt gegeven aan filosofie. Het denken van Buber en Rosenzweig wordt aldus een casestudy in het meta-onderzoek naar de joodse filosofie die een vooralsnog in het onderzoek niet waargenomen betekenislaag van dit begrip kan onthullen.

### **De dialogische antropologieën van Martin Buber en Franz Rosenzweig**

Concreet gesproken is mijn stelling tweevoudig. Ten eerste stel ik dat een bepaald filosofisch denken als ‘joods’ kan aangemerkt worden onder andere als het centrale concept of motief van het filosofische denken in kwestie een abstract-filosofische herformulering is van een narratieve structuur uit de Hebreeuwse Bijbel die de kern uitmaakt van de tekstuele canon waarrond de joodse traditie opgebouwd is. Ten tweede stel ik dat de dialogische antropologieën van respectievelijk Martin Buber en Franz Rosenzweig een tot nu toe niet onderkend voorbeeld vormen van deze manier waarop Bijbelse narratieven vorm geven aan filosofisch denken.

Het ontwikkelen van een vernieuwende wijsgerige antropologie staat centraal in de filosofische projecten van zowel Martin Buber als Franz Rosenzweig. Hun filosofische hoofdwerken, *Ich und Du*<sup>1</sup> voor Buber en *Der Stern der Erlösung*<sup>2</sup> voor Rosenzweig, zijn dan ook in eerste plaats twee werken die trachten een nieuwe visie op de mens te ontwikkelen. Hun visies liggen op bepaalde vlakken ver uit elkaar maar bij het ontwikkelen van hun respectieve filosofische antropologieën delen ze niettemin een centrale premisse: de nadruk op het concept dialoog. Hun antropologie is dialogisch aangezien ze afscheid neemt van de centrale moderne vooronderstelling dat de mens in wezen een zelfgenoegzaam subject is voor wie de relationaliteit slechts een gegeven van tweede orde is. In plaats daarvan ontwikkelen zij – elk op verschillende manieren – een beeld van de mens waarin deze essentieel als relationeel wezen gedacht wordt dat zijn Zijn enkel in zijn geopendheid naar een werkelijk transcendente Ander heeft. Een

Ander die zowel de medemens als God kan zijn.

Hoewel Buber en Rosenzweig zoals gezegd in het uitwerken van hun dialogische antropologieën soms ver uit elkaar liggen, deelt hun denken een formeel element. Hun respectieve dialogische visies op de mens zijn namelijk de filosofische vertaling van het narratieve beeld van een personage uit de Hebreeuwse Bijbel dat door het Bijbelse narratief zelf als een prototypische mens beschouwd wordt. Concreet stel ik dat de dialogische antropologie van Buber een filosofische vertaling is van het Bijbelse personage Adam en dan voornamelijk het narratief van zijn zonde tegen God zoals weergegeven in de hoofdstukken 2 en 3 van Genesis. Rosenzweigs beeld van de mens verhoudt zich dan mijns inziens weer op gelijkaardige manier tot het narratief van de aartsvader Abraham zoals weergegeven in de hoofdstukken 12 tot en met 15 van het boek Genesis.

Daarbij moet benadrukt worden dat voor zowel Buber als Rosenzweig de traditionele lezingen van deze respectieve narratieven een cruciale rol speelden voor hoe ze deze begrepen en vertaalden naar een abstract-filosofisch discours. Zo is Bubers lezing van het narratieve beeld van Abraham voornamelijk gevormd door Augustinus' grondleggende lezing en theologische duiding ervan in de *De Stad van God*.<sup>3</sup> Rosenzweigs lezing van Abrahams levensverhaal in Genesis is dan weer bepalend gevormd door de klassieke rabbijnse *midrasch* (commentaar) bij dit narratief en dan in de eerste plaats door de Berechis Rabba<sup>4</sup>, de belangrijkste midraschverzameling bij het boek Genesis, die samengesteld is tussen de 5<sup>de</sup> en de 7<sup>de</sup> eeuw.

In wat volgt zal het erop aankomen deze stelling te onderbouwen en aannemelijk te maken voor respectievelijk Buber en Rosenzweig. Daarbij zal ik telkens dezelfde structuur volgen. Eerst tracht ik aan te tonen waarom het voor hen – beiden grote experts op het gebied van de Hebreeuwse Bijbel – plausibel was het narratieve beeld van Adam, respectievelijk Abraham, in te zetten als menselijk prototype bij het ontwikkelen van een filosofische antropologie. Vervolgens wordt getracht om aan te tonen hoe de respectieve dialogische antropologieën op cruciale gebieden parallel lopen met het door Augustinus geïnterpreteerde narratieve beeld van Adam, dan wel de doorheen de *midrasch* begrepen Abrahamsaga. Ten slotte wijs ik dan op plaatsen waar deze inspiratie uit de Hebreeuwse Bijbel zowel bij Buber als Rosenzweig expliciet wordt.

### **Bubers dialogische antropologie als een abstracte versie van het Bijbelse narratieve beeld van Adam**

Waarom Buber geïnspireerd werd door het Bijbelse personage Adam en het een ideaal prototype vormde voor de ontwikkeling van zijn abstract filosofisch beeld van de mens ligt uiteraard voor de hand. Adam is in zeer letterlijke zin de prototypische mens, de allereerste die verschijnt in het Bijbelse narratief. Hij is de eerste mens waarvan alle anderen afstammen en wiens handelen het wezen van al zijn afstammelingen gevormd heeft. Dit komt trouwens sterk tot uiting in de Hebreeuwse taal waar zijn naam synoniem is voor het begrip mens en hij doorgaans wordt aangeduid als *Adam Harishon* oftewel 'de eerste mens'. Het begrip mensheid wordt dan weer in het Hebreeuws vertaald als *Bnei Adam*, hetgeen letterlijk betekent 'de kinderen van Adam'.

De parallellen tussen de basisstructuur van Bubers dialogische antropologie en zijn – voornamelijk door Augustinus geïnspireerde – lezing van het Adamnarratief zijn bijgevolg legio en opvallend. Zo is er ten eerste het feit dat het kloppende hart van Bubers antropologie een scherpe dichotomie is. Elke mens heeft twee fundamenteel verschillende bestaansmogelijkheden. Bubers antropologie is een poging de essentie van beide bestaansmogelijkheden en hun interactie in het concrete leven te begrijpen. Concreet maakt Buber een onderscheid tussen enerzijds het ik dat deel uitmaakt van het grondwoord *Ich-Du* en anderzijds het ik dat deel uitmaakt van het grondwoord *Ich-Es*.<sup>5</sup> Dit zijn volgens hem de twee fundamentele zijnsmogelijkheden van de mens. Meermaals noemt Buber hen twee verschillende rijken.<sup>6</sup> Het ik is totaal verschillend naargelang het rijk waar het zich in ophoudt. Dit idee dat de mens in zichzelf de mogelijkheid draagt tot twee verschillende rijken te behoren spiegelt duidelijk Augustinus' lezing van Adam waarbij Adam in zichzelf de mogelijkheid droeg tot één van twee rijken te behoren: de stad van God of de stad van de mens en totaal verschillend te zijn naargelang de keuze die hij maakt.<sup>7</sup> Voor zijn val behoorde Adam tot de stad van God, daarna tot de stad van de mens. Er is dus een gelijkaardige formele dichotomie in Bubers filosofisch beeld van de mens en Augustinus' lezing van de voorouder van alle mensen.

De parallel gaat echter dieper dan het puur formele. Er is een duidelijke substantieve homologie tussen enerzijds het *Ich-Du/Ich-Es* onderscheid en anderzijds de stad van God/de stad van de mens. Voor Buber is het ik van het *Ich-Es* grondwoord een Ik dat andersheid enkel kan benaderen als een object van zijn eigen ervaring, gebruik en manipulatie. Voor dit type mens is de wereld enkel een oppervlak waar hij ervaringen opdoet vanuit zijn eigen perspectief.<sup>8</sup> Het ik van het *Ich-Du* daarentegen is een ik dat de Ander niet objectivert, maar hem veeleer serieus neemt en een respectvolle relatie met hem aangaat.<sup>9</sup> Een relatie waarin het

verantwoordelijkheid opneemt voor dit *Du*. Dit verklaart waarom Buber het rijk van het *Du* voornamelijk begrijpt als het leven met de medemens aangezien enkel daar de relatie tot volle bloei kan komen doorheen het medium van de taal.<sup>10</sup> Maar wanneer men de medemens ontmoet als een *Du*, in een relatie met hem staat, dan staat men ipso facto ook in een relatie tot God. God is voor Buber namelijk een eeuwig *Du*. Het punt waar al onze verschillende ontmoetingen met concrete *Du*'s samenkomen.<sup>11</sup> Het leven van een Ik voor een *Du* is dus altijd een leven voor God, een leven van verantwoordelijkheid voor een eeuwig *Du* dat we overal ontmoeten. Het ik van het *Ich-Es* is dus letterlijk 'egocentrisch', het Ik van het *Ich-Du* daarentegen heeft zijn centrum in God. Dit alles komt zeer dicht bij Augustinus' visie op het onderscheid tussen de twee steden. Adam voor zijn val was een burger van de stad van God. Hij leidde een leven volgens Gods wetten en wensen, niet volgens zijn eigen standaarden. Na zijn zonde echter – als een burger van de stad van de mens – leeft hij onder de wet van het zelf.<sup>12</sup>

Een ander punt dat onderstreept dient te worden is dat volgens Buber de keuze tussen de twee bestaansmodi niet indifferent is. Het gaat om de keuze tussen enerzijds een werkelijk vervuld en betekenisvol leven als een Ik tegenover een *Du* of anderzijds een Ik tegenover het *Es* dat nooit volledig kan zijn.<sup>13</sup> Hier is de parallel met Augustinus ook perfect. Voor zijn zonde leefde Adam namelijk in perfecte eenheid met zijn bron: God. God is volgens Augustinus de enige bron van duurzaam geluk, betekenis en werkelijkheid.<sup>14</sup> Na de val verliest de mens echter deze band tussen zijn ziel en God. Hij wordt op zichzelf teruggeworpen, afgesneden van wat hem werkelijkheid kan geven en overgegeven aan de dood.<sup>15</sup> De dood wordt hier niet primair begrepen als de lichamelijke dood, maar eerder de dood van de ziel die nu net bestaat in het afgesneden zijn van God.<sup>16</sup>

Hoewel voor Buber het *Ich-Du/Ich-Es* twee bestaansmodi zijn die voor ieder mens openstaan, betekent dit voor hem niet dat ze gelijkoorspronkelijk zijn. Het is eerder het ik van het *Ich-Du* dat de oorspronkelijke en originele vorm van menselijk bestaan uitmaakt. De mens wordt in de dialoog geboren, in het leven van de relatie. En Buber gaat zelfs nog verder: *de relatie is* origineler, meer primordiaal dan het Ik en het *Du* dat het met elkaar in verbinding zet.<sup>17</sup> In de volheid van de relatie zijn we ons niet bewust van het feit dat het Ik voor een *Du* staat. De eerste realiteit is veeleer het leven van de ontmoeting en de relatie. Het ik ontstaat maar als een kristallisatie uit de meer oorspronkelijke realiteit van de relatie. Het concrete *Du* verandert namelijk telkens en daardoor ontdekt het Ik zichzelf als datgene wat constant blijft in de steeds verschuivende relaties.<sup>18</sup> Dit ontstaan van het Ik uit de meer oorspronkelijke relatie is voor Buber de diepste betekenis van het idee van de schepping.<sup>19</sup> Elke werkelijke relatie is er immers één met het eeuwige *Du*: God. En als men tegelijkertijd claimt dat het Ik ontstaat in de relatie met dit eeuwige *Du* dan is het duidelijk hoe het idee van de schepping van

de mens door God hier ingepast kan worden. Eens men zich bewust is geworden van het eigen Ik, staan voor het eerst de twee bestaanswijzen open. Het Ik kan dan bewust beslissen om oftewel de relatie te herstellen met de Ander uit wie hij voortkomt of hij opteert ervoor de weg van de objectificatie te bewandelen en zo het rijk van het *Es* te stichten. Deze centrale notie van Buber dat het vervulde en het gevallen Ik niet even oorspronkelijk zijn en dat het Ik het resultaat is van een relatie is nu uiteraard een centraal motief van het Adamnarratief. Adam is een geschapen wezen. Hij is maar ontstaan in een relatie met God en het was enkel na deze scheppingsdaad die hem voorafgaat dat hij kon eten van de boom en zo zich kon afwenden van God om de stad van de mens te stichten.

Hoewel Buber altijd weer benadrukt dat de relatie, het leven van de dialoog, meer origineel is dan het objectiverende leven, maakt hij ook keer op keer weer duidelijk dat het tot op zekere hoogte onmogelijk is om het leven van het *Es* te vermijden.<sup>20</sup> Van tijd tot tijd moet de mens om te overleven de Ander objectiveren. Dit wordt door Buber "die urgeworden Schwermut unseres Loses" genoemd.<sup>21</sup> We moeten altijd tot op zekere hoogte op inauthenticke wijze bestaan. Het enige wat we kunnen doen is zoveel mogelijk het *Esdomein* te beperken, maar als domein blijft het een onvermijdelijk deel van onze menselijke beperking. Dit vormt ook een parallel met Adam in Augustinus' lezing. Het was volgens deze laatste immers al bij de schepping voorzien dat Adam God niet zou gehoorzamen en daardoor de stad van de mens zou stichten.<sup>22</sup> Voor een tijd was hij een burger van de stad van God, maar het was zijn tragische lot dat hij zou zondigen. Een zonde die overgeërfd zou worden door zijn nakomelingen, die daardoor ook deelgenoot werden van dit tragische lot.

Buber en Augustinus zijn het trouwens ook eens over hoe de mens zijn objectiverende houding tegenover de wereld dan wel zijn overgeërfde zonde kan overstijgen om zo tot God terug te keren. Beide herhalen immers telkens weer dat dit enkel bereikt kan worden door een combinatie van menselijke wil en Goddelijke genade.<sup>23</sup> Ze benadrukken beiden het belang van de wil als *conditio sine qua non* voor verlossing, maar evengoed wordt benadrukt dat de wil te zwak is en nood heeft aan genade.

Gegeven deze sterke parallellen en homologieën zou men kunnen denken dat Buber op een bepaald moment zelf expliciet aangeeft dat zijn mensbeeld in hoge mate geïnspireerd is door het Adamnarratief zoals gelezen door voornamelijk Augustinus. Dit gebeurt echter nooit. Dit hoeft op zich niet zo verbazend te zijn. Buber heeft namelijk de gewoonte om zijn bronnen en inspiraties niet bij naam te noemen zelfs als ze overduidelijk zijn. Er zijn echter wel een aantal sterke indicaties in de terminologie die hij gebruikt. Zo noemt hij bijvoorbeeld de toestand van de mens voor de splitsing van de twee rijken *ein Paradies*, een term



die in het Duits zeer sterk de connotatie heeft van de Tuin van Eden.<sup>24</sup> Ergens anders gebruikt hij dan weer de uitdrukking "Seele meiner Seele"<sup>25</sup> een duidelijke parafrasering van wat Adam tot Eva spreekt: "Bot van mijn bot, vlees van mijn vlees". Het sterkste directe bewijs komt echter niet van Buber zelf maar van één van de eerste lezers van *Ich und Du*: De theoloog Florens Christian Rang. Deze schreef in 1922 aan Buber kort nadat hij het boek gelezen had dat hij onder de indruk was van de gelijkenis tussen Buber en Augustinus. Hij specificeert dit niet, maar het is niettemin interessant dat deze gelijkenis al zo vroeg opgemerkt is.<sup>26</sup>

### **Rosenzweigs dialogische antropologie als een abstracte versie van het Bijbelse narratieve beeld van Abraham**

Waar het voor Adam haast evident is dat hij als prototypische mens kan dienen ter inspiratie van een wijsgerige antropologie, is dit voor Abraham veel minder evident. Hoe kan Abraham binnen de narratieve structuur van de Hebreeuwse Bijbel als prototypische mens gezien worden en zo tot inspiratie worden voor Rosenzweig? Er is ten eerste het feit dat Abraham weliswaar niet de eerste mens in het Bijbelse narratief is maar niettemin wel de eerste mens is waarvan we in de Bijbel als het ware de gehele biografie krijgen. Terwijl de meeste personages in Genesis tot Abraham meestal niets meer zijn dan een naam in een genealogische opsomming of in het beste geval vernoemd worden in verband met een bepaalde gebeurtenis in hun leven, geeft Genesis het gehele levensverhaal van Abraham weer. En dan zijn er nog de traditionele rabbijnse commentaren die Abraham zeer vaak karakteriseren als een nieuw begin voor de mensheid, een keerpunt, een fundamenteel nieuwe mens. Hoe is hij nieuw? In die zin dat er met Abraham een fundamenteel nieuw soort relatie verschijnt tussen God en mens. Dit wordt bijvoorbeeld uitgedrukt in de Talmud waar gezegd wordt dat Abraham de eerste was die God als Heer aansprak<sup>27</sup> of in *Bereschit Rabba* waar gezegd wordt dat Abraham de beloning ontving voor alle generaties sinds de schepping van de wereld.<sup>28</sup> Deze beloning is niets minder dan de radicale nieuwe relatie tussen hem en God: het verbond tussen enerzijds God en anderzijds Abraham en zijn afstammelingen. Dit maakt duidelijk waarom Rosenzweig, die zeer vertrouwd was met deze Rabbijnse bronnen, Abraham kon zien als een prototype voor de hele mensheid en hem kon gebruiken voor zijn filosofische visie op de mens.

De dialogische antropologie van Rosenzweig deelt op het eerste zicht een centraal formeel element met die van Buber. Het hart ervan bestaat namelijk uit een dualistische opvatting van de menselijke existentie. En net zoals bij Buber identificeert Rosenzweig een van deze bestaanswijzen als de vervulde dialogische zijnswijze en de ander als de niet-dialogische inauthentieke vorm. Concreet steunt Rosenzweigs antropologie op een dichotomie tussen enerzijds de mens van het

geloof en anderzijds de heiden. Maar ondanks deze parallel is het onderscheid tussen geloof en heidendom bij Rosenzweig niet hetzelfde als het buberiaanse *Ich-Du* versus *Ich-Es*. Zo is ten eerste Rosenzweig het oneens met Buber wat de vraag betreft welke bestaanswijze de meer oorspronkelijke is. Voor Rosenzweig is de niet-dialogische bestaanswijze niet minder origineel dan de dialogische. Integendeel zelfs, Rosenzweig ziet het heidendom als de originele vorm van het menselijke leven. De mens komt pas later tot het geloof. We zien meteen hoe hier verschillende prefilosofische inspiraties bij Buber en Rosenzweig spelen. Waar Buber zich baseert op Adam die perfect begint en dan valt, heeft Rosenzweig Abraham in gedachten, een man wiens verhaal er in wezen één is van het opklimmen van heidendom naar geloof.

Als de mens in oorsprong een heiden is – of het synoniem dat Rosenzweig ook gebruikt ‘tragische mens’ – wat houdt dit heidens-tragische bestaan dan in? Het omvat drie elementen. Ten eerste heeft de tragische mens geen eigenschappen, enkel zijn eigen eigenschapsloze Zijn.<sup>29</sup> Geen persoonlijkheid die het snijpunt is van verschillende karaktertrekken, maar enkel het naakte eigen Zijn. Ten tweede heeft de tragische mens een rebelse wil: de mogelijkheid om zijn eigen zijn te bevestigen.<sup>30</sup> Ten derde en tenslotte is hij volledig geïsoleerd van alles wat buiten hemzelf ligt. Hij interageert niet met God, de wereld of zijn medemens en is daardoor een in zichzelf doofstom wezen.<sup>31</sup> Dit beeld van de heidense mens spiegelt Abraham voor hij de goddelijke openbaring ontvangen heeft, voor God tot hem gesproken heeft. We weten niets over Abraham buiten zijn naam voor dit punt. Zijn persoonlijkheid blijft volledig in duisternis gehuld. We weten dat hij bestaat, maar dat is zowat alles. Hij is ook volledig in zichzelf teruggetrokken en spreekt niet, zelfs wanneer zijn leven in gevaar is zoals in het midraschverhaal over hem en Nebukadnezar.<sup>32</sup> Hij heeft echter wel een rebelse wil zoals ook duidelijk wordt uit het midraschverhaal waarin hij de afgodsbeelden van zijn vader Terach vernietigt.<sup>33</sup>

Dit breken van de afgodsbeelden maakt trouwens deel uit van van een grotere gegevenheid betreffende Abraham dat in de *midrasch* aan bod komt. De *midrasch* presenteert namelijk een beeld van Abraham als iemand die op basis van zijn eigen denken het heidense wereldbeeld in vraag stelt. Zo wordt gezegd dat hij de afgodsbeelden breekt omdat hij inziet dat ze slechts hout en metaal zijn, maar er wordt ook gezegd dat Abraham op basis van zijn eigen logica tot de conclusie komt dat de wereld geschapen moet zijn door één God.<sup>34</sup> Dit idee dat het heidense begrip van God voor de heiden zelf al onstabiel is, vinden we nu ook terug bij Rosenzweig. Hij stelt dat de heidenen al tijdens de klassiek-Griekse oudheid verward waren over de natuur van hun goden en hun relatie tot de wereld. Ze overwogen al de mogelijkheid dat er slechts één God was die misschien de wereld geschapen had.<sup>35</sup> Maar deze malaise in de heidense wereld kon volgens



Rosenzweig enkel twijfel brengen. Het kon er niet in slagen op eigen kracht het heidendom te breken en zo tot het geloof door te dringen, net zoals Abraham niet tot het volle Godsgeloof kon doordringen op basis van zijn eigen denken. Daarvoor is iets nodig dat de mens overstijgt, een act van God zelf: openbaring.<sup>36</sup>

Rosenzweig benadrukt telkens weer dat het enkel de persoonlijke openbaring van God is die een correcte verhouding tussen mens en God tot stand brengt.<sup>37</sup> Het is enkel de openbaring die geloof kan funderen. De heidense mens wordt op een dag geconfronteerd met de openbaring en kan daarin geen initiatief nemen. Er is geen waarschuwing, het gebeurt gewoon.<sup>38</sup> Dit is ook het geval bij Abraham, die op een dag de stem van God verneemt. Hij kon daarvoor twijfels hebben over het heidendom, maar niettemin bleef hij in het heidense land van zijn vader. Hij was niet in staat zichzelf weg te halen uit het heidendom op eigen initiatief. Het was enkels Gods openbaring die sprak *Lech Lecha*, ga voort, die hem ertoe bracht het land van zijn heidense voorvaderen te verlaten om naar een land te gaan waar hij en zijn afstammelingen de ene God van het geloof zullen dienen.<sup>39</sup>

Maar hoe concipieert Rosenzweig de openbaring? De openbaring heeft voor hem geen andere inhoud dan liefde.<sup>40</sup> In de openbaring heeft God de individuele mens lief, en de individuele mens is zich hiervan bewust. Deze goddelijke liefde is telkens nieuw, heeft geen uitbreiding in de tijd, maar is veeleer op elk moment opnieuw gegeven. Deze liefde is ook volledig individueel, gericht op één specifiek persoon. Dit betekent niet dat God enkel één persoon liefheeft, wel dat ik niets afweet van Gods liefde voor anderen. Ik voel me uitverkoren, ofschoon anderen dat ook kunnen zijn. Ook in deze conceptualisering van de inhoud van de openbaring zien we Rosenzweigs verwijzing naar het Abrahamverhaal. De inhoud van Gods openbaring aan Abraham is namelijk exact deze telkens nieuwe liefde. Wat zegt God immers tot Abraham telkens wanneer hij tot hem spreekt? Niets meer dan een belofte. De belofte van liefde aan Abraham en zijn nakomelingen dat hij hen zal blijven liefhebben en hen vruchtbaar zal maken.<sup>41</sup>

Deze Goddelijke liefde is den diepste transformatief voor de mens die ze ontvangt. Het is namelijk deze liefde die de mens uit de wereld van het heidendom weghaalt en hem de wereld van het geloof binnenbrengt. Wat is de essentie van deze transformatie en daarmee de essentie van de man van het geloof? Het is het antwoord dat de mens geeft op Gods liefde en dit antwoord bestaat uit een deemoedig vertrouwen, vertrouwen in het feit dat God elk moment opnieuw zijn liefde zal geven.<sup>42</sup> Dit idee van transformatie en vertrouwen kan ook teruggevonden worden in het Abrahamnarratief. Parallel en vervlochten met de verschillende keren dat God tot Abraham spreekt, is er een serie van transformaties die van Abraham een nieuw mens maken. Het opvallendste voorbeeld is uiteraard zijn naamsverandering van Avram naar Abraham, wat zoveel betekent als de vader

van vele volkeren of zelfs vader van alle gelovigen.<sup>43</sup> En uiteraard is Abraham ook het voorbeeld par excellence van nederig vertrouwen in God. Meer nog, de rabbijnse traditie ziet hem als het zinnebeeld ervan: de man die bereid was zijn enige zoon – en daarmee de door God aan hem beloofde toekomst – op te offeren omdat God daarom vroeg.<sup>44</sup>

Nu is nederig vertrouwen één ding. Maar Rosenzweig realiseert zich dat de mens Gods liefde op een meer actieve wijze te beantwoorden heeft: zelf God liefhebben. Maar is dit mogelijk? Kan de mens God direct liefhebben? Rosenzweigs antwoord op deze vraag is een categorisch neen. God is te transcendent. Elke poging hem direct lief te hebben is gedoemd te mislukken en kan enkel eindigen in een mystieke zelfvernietiging. Een weg die Rosenzweig duidelijk verwerpt. Het alternatief is dat de mens zijn liefde voor God richt op een concreet object en daardoor in staat is die menselijke liefde te ontvangen maar dat tegelijkertijd nog met God verbonden is zodat deze liefde nog een antwoord op God is. Wat is de weg uit dit dilemma? Volgens Rosenzweig is het de liefde voor de wereld.<sup>45</sup> De wereld is immers tegelijkertijd Gods schepping – en daardoor is de liefde voor haar ook liefde voor God – maar ook concreet en daardoor in staat onze liefde te ontvangen. Het is dan ook in liefdesdaden voor de wereld dat de mens van het geloof zichzelf vervolledigt. Het is de mens die telkens opnieuw daden van liefde voor de wereld stelt, die de man van het geloof is, de perfecte tegenpool van de heiden.<sup>46</sup> Achter deze filosofische notie van de mens van het geloof staat ook hier opnieuw Abraham. Een liefdesdaad kan in het Hebreeuws nog het best vertaald worden als *Gmillas Chesed*. Het is nu net dit concept dat de rabbijnse traditie zeer sterk met Abraham verbindt. Hij wordt zelfs als het model beschouwd van liefde voor de medemens, als het model van chesed. Zo is er bijvoorbeeld het bekende midraschverhaal dat Abrahams tent altijd geopend was aan vier zijden zodat hij gasten kon zien aankomen uit alle richtingen zodat hij hen zou kunnen uitnodigen of dat hij een extreme inspanning leverde om de engelen als gasten te ontvangen tijdens het hoogtepunt van zijn pijn na de besnijdenis die hij op zichzelf had uitgevoerd.<sup>47</sup> De liefde van Abraham voor de medemens en de wereld is zelfs zo groot dat hij bereid is met God zelf in discussie te treden wanneer deze hem aankondigt dat hij Sodom en Gomorrah gaat vernietigen.<sup>48</sup>

Tenslotte kan men zeggen dat Rosenzweig een stuk minder dan Buber zijn Bijbelse pre-filosofische inspiratie tracht te verbergen. Zo verwijst hij verschillende malen expliciet naar het Abrahamnarratief en noemt hij hem de vader van het geloof.<sup>49</sup> Hij ziet hem als de eerste gelovig die de correcte wijze van bestaan gevonden heeft, een existentiële wijze die dialogisch is: de dialoog van liefde met God en de wereld. Zo stelt hij dat Abraham de eerste was die Gods aanspreking beantwoordde met *Hineni* – hier ben ik – en daarmee verantwoordelijkheid opnam voor de wereld als antwoord op God.<sup>50</sup> Hij zegt dat Abraham de eerste is die Gods

woord opvolgt en het land van zijn vader verlaat om in de wereld te trekken om Gods werk te voltrekken. Hij noemt Abraham expliciet diegene die Gods liefde met vertrouwen en bereidwilligheid antwoordde.

### **Joodse filosofie en het universele**

De voorgaande uiteenzetting tracht aan te tonen dat hoewel Buber en Rosenzweig in de concrete uitwerking van hun dialogische wijsgerige antropologie soms ver uit elkaar liggen zij niettemin een belangrijk formeel element delen dat het hart uitmaakt van hun filosofisch denken. Hun beider filosofisch denken vertrekt namelijk vanuit een gelijksoortig prefilosofisch element: een narratief personage uit de Hebreeuwse Bijbel. Deze gemeenschappelijkheid hoeft ons trouwens niet te verbazen in het licht van het feit dat voor zowel Buber als Rosenzweig de Hebreeuwse Bijbel een centrale plaats innam in hun opvattingen over een joodse renaissance en de revitalisering van het joodse denken. Hiervan is hun gemeenschappelijke nieuwe Duitse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel het nog meest bekende voorbeeld.

Men zou daaruit kunnen concluderen dat beiden bijgevolg ook een opvatting delen van wat joodse filosofie is. Hoger hebben we immers gesteld dat een bepaalde opvatting over de aard van joodse filosofie mee gedetermineerd wordt door welke invulling men geeft aan het begrip joodse traditie die invloed uitoefent op het filosofische denken. Met de narrativiteit van de Hebreeuwse Bijbel lijkt er nu zo een gedeelde opvatting over de inhoud van de joodse traditie voor te liggen.

Een gedeelde opvatting over wat de joodse traditie constitueert mag dan een noodzakelijke voorwaarde zijn om van een gelijkaardige opvatting van joodse filosofie te kunnen spreken, het is echter geen voldoende voorwaarde. Om van zo'n gedeelde opvatting te kunnen spreken moet er ook een overeenstemming zijn over hoe de joodse traditie precies inwerkt op het filosofische denken. En van dat laatste is er – ondanks de eerste indruk – geen sprake bij Buber en Rosenzweig. Hun verschillende opvattingen op dit gebied hangen innig samen met fundamenteel verschillende visies op hoe de joodse filosofie zich verhoudt tot het universele, oftewel hoe het inspiratie halen uit particularistische joodse bronnen samenhangt met de missie van de filosofie om een universele waarheid uit te zeggen.

Dat Bubers en Rosenzweigs opvattingen op dit gebied ver uit elkaar liggen wordt in zekere zin al aangegeven door het feit dat Buber zichzelf baseert op een Augustiniaanse lezing van het Adamnarratief, terwijl Rosenzweig steunt op een 'puur' joodse receptie van het Abrahamnarratief. Het feit dat Buber zo sterk mee

op christelijke bronnen kan steunen geeft aan dat hier verschillende opvattingen over de rol van joodse bronnen in de filosofie en hun verhouding tot het universele voorliggen.

Voor Buber is joodse particulariteit één van vele valabele wegen die leiden naar universele waarheid. Hij kan dan ook relatief probleemloos toelaten dat joodse filosofie mee vorm gegeven wordt door elementen uit andere tradities aangezien zij dezelfde waarheid uitdrukken. Voor Rosenzweig daarentegen leidt het particularisme van joodse bronnen tot een perspectief op de werkelijkheid dat uniek en onvervangbaar is en daarom zuiver moet blijven. Dit verschil in opvattingen gaat terug op een nog fundamentele meningsverschil tussen Buber en Rosenzweig aangaande het belang en de rol van de historische openbaring voor het religieuze leven.

Buber vertrekt vanuit een universalistische opvatting van religie. Het gehele leven van het *Ich-Du* is al een religieus leven aangezien elke ontmoeting met een *Du* reeds een ontmoeting is met het eeuwige *Du*. De concrete relatie van elke dag van een Ik met een *Du* is de kern van het religieuze leven. Binnen zulke opvatting van religie worden uiteraard de positieve elementen van een bepaalde historische openbaring – zoals geopenbaarde teksten, wetten, rituelen en dogma's – uiterst problematisch. Ze zijn op zijn best niet-essentieel en misschien zelfs een afleiding van de concrete realiteit van de alledaagse relaties waar de ware ontmoeting met God plaats vindt.<sup>51</sup> Deze elementen kunnen voor Buber slechts een positieve rol vervullen voor zover zij een bijdrage vormen aan het in stand houden van het universele religieuze leven.<sup>52</sup>

Voor Buber is er nu zo één element uit de particuliere historische openbaring dat deze rol kan vervullen van het versterken van het dialogische leven. Het gaat dan met name om de narratieven van een bepaalde openbaring zoals de verhalen uit de Hebreeuwse Bijbel.<sup>53</sup> Ze kunnen nuttig zijn aangezien het ware dialogische leven vaak verward wordt met sentimentaliteit en de geopenbaarde narratieven zijn volgens Buber een bron waaruit geput kan worden om dit tegen te gaan. Zij zijn namelijk de narratieve representatie van het ware dialogische leven en kunnen daarom nuttig zijn voor mensen uit die religieuze narratieve traditie die uit dit voorbeeld inspiratie halen om de val van sentimentaliteit te vermijden. De eigenlijke inhoud van deze narratieven is dan ook telkens dezelfde: de universele relatie tussen het *Ich* en het *Du*.

Nu is filosofie voor Buber ook de uitdrukking van de universele waarheid van de *Ich-Du* relatie. In contrast echter met de religieuze narratieven geeft de filosofie er uitdrukking aan deze realiteit niet in de vorm van een verhaal maar doorheen een abstract idioom. Het is echter niet verassend dat de religieuze narratieven als

de concreet-verhalende uitdrukking van die waarheid een inspirerende rol zullen spelen bij het abstract formuleren van die waarheid.

Het feit dat Buber een Jood is, maakt dat hij het meest vertrouwd is met narratieven uit de joodse openbaring en zij spelen dan ook logischerwijze de meest prominente rol in het vorm geven aan zijn filosofisch denken. Hij bedrijft dan ook joodse filosofie. Narratieven uit andere openbaringen drukken echter dezelfde universele waarheid uit en kunnen daardoor een rol spelen naast de joodse narratieven in het vormgeven aan filosofie.<sup>54</sup> Dit verklaart hoe Buber een Augustiniaanse lezing mee kan nemen in het bedrijven van joodse filosofie.

Wanneer we nu naar Rosenzweig kijken, moeten we vaststellen dat zijn notie van de historische openbaring en haar belang radicaal verschilt van die van Buber. Prima facie lijkt dit echter niet zo te zijn. Zoals gezien benadrukt Rosenzweig immers dat de openbaring in de eerste plaats persoonlijk is: het individueel ervaren van Gods liefde. Dit is echter niet waar het verhaal eindigt. Volgens Rosenzweig impliceert deze persoonlijke ervaring immers onmiddellijk een fundering in een particuliere historische openbaring. De mens die de openbaring heeft ontvangen moet die persoonlijke ervaring onmiddellijk kunnen gronden in een objectieve historische openbaring die haar stabiliteit moet verlenen.<sup>55</sup> Van zulke objectieve historische openbaringen zijn er nu volgens Rosenzweig twee: jodendom en christendom.

Elk van deze twee historische openbaringen heeft haar eigen unieke partiële visie op de waarheid en geen van beide kan per definitie ooit een volledig zicht op de waarheid krijgen. Zoals Rosenzweig immers stelt: een volledige visie op de werkelijkheid die beide perspectieven combineert zou een schouwen van het gezicht van God zijn. En niemand kan Gods gezicht zien en leven. Er is bijgevolg altijd maar een gedeeltelijk schouwen van de waarheid.<sup>56</sup>

Tegelijkertijd is het Rosenzweigs project om de filosofie om te vormen tot een nieuwe vorm van denken die de openbaring (zowel persoonlijk als historisch) als haar stabiele centrum en vertrekpunt neemt.<sup>57</sup> Dit impliceert uiteraard dat de Bijbelse narratieven een centrale rol zullen te vervullen hebben in het nieuwe denken en het vorm zullen geven.

Er is echter nog een tweede implicatie. Het nieuwe filosofische denken zal namelijk moeten gebaseerd zijn op deze of gene openbaring: de joodse of de christelijke. Net zoals de historische openbaring in twee gesplitst is, zal namelijk het nieuwe denken dat op deze openbaring gebaseerd is op dezelfde manier essentieel gesplitst zijn. Er zal bijgevolg een particuliere joodse filosofie zijn, gebaseerd op de particuliere joodse openbaring en haar narratieven. En net zoals



de joodse openbaring slechts een partieel beeld van de werkelijkheid kan geven, zo kan de joodse filosofie enkel hetzelfde doen in een abstract idioom.

### **Conclusie**

Dit essay beoogde een bijdrage te leveren aan het metafilosofische onderzoek naar de aard en natuur van de joodse filosofie. Door te kijken naar het filosofisch denken van de twee hoofdvertegenwoordigers van het joods-dialogische denken is getracht aan te tonen hoe inherent complex deze vraag is en dat onder de term 'joodse filosofie' sterk uiteenlopende projecten verzameld worden die door metafilosofisch onderzoek uit elkaar moeten worden gehaald.

Eenzijds is aangetoond dat in zekere zin Buber en Rosenzweig een opvatting over joodse filosofie delen. Zij geven immers beiden vorm aan filosofisch denken vanuit een gelijksoortig idee of element van de joodse traditie.

Anderzijds is dan weer aangetoond dat ondanks een dergelijk gelijksoortig vertrekpunt men toch tot een heel verschillend idee van joodse filosofie kan komen. Een gelijksoortig joods element kan immers op een zeer verschillende manier ingezet worden in filosofische reflecties en dit hangt in hoge mate samen met hoe men het verband ziet tussen het joods-particuliere element enerzijds en het universeel-filosofische discours anderzijds. Als men het joodse element als een particuliere instantiatie van het universeel menselijke ziet – zoals Buber – dan zal het slechts een illustrerende functie vervullen in het filosofische denken. Het resultaat zal dan ook slechts in een zwakke zin als joodse filosofie kunnen gezien worden. Als men echter het joodse element als een onvervangbaar perspectief ziet dat vanuit een onherhaalbare particulariteit vorm geeft aan het denken – zoals Rosenzweig doet – dan zal het resulterende filosofische systeem joods kunnen genoemd worden in een veel sterkere zin.

Het zijn dit soort onderscheidingen die telkens moeten gemaakt worden wanneer gesproken wordt over joodse filosofie. Enkel zo kan immers de weg gewezen worden uit de methodologische schijndiscussies die het nog te vaak plagen.

## Noten:

- 1 Buber M., *Ich und Du*, in: *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh, 2006, 324 pp.
- 2 Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, 1988, 549 pp.
- 3 Augustinus, *City of God*, London, 2003, 1097 pp.
- 4 Wünsche, A., *Der Midrasch Bereshit Rabba*, Hildesheim, 1967, 587 pp.
- 5 Buber, M., *Ich und Du*, p. 7.
- 6 vb. *Ibid.*, p. 8.
- 7 Augustinus, 2003, p. 508.
- 8 Buber, M., 2006, pp. 8-9.
- 9 *Ibid.*, pp. 12-13.
- 10 *Ibid.*, p. 10.
- 11 *Ibid.*, p. 76.
- 12 Augustinus, pp. 552-554.
- 13 Buber, M., 2006, p. 7.
- 14 Augustinus, 2003, p. 511.
- 15 *Ibid.*, p. 510.
- 16 *Ibid.*, p. 513.
- 17 Buber, M., 2006, p. 22.
- 18 *Ibid.*, p. 27.
- 19 *Ibid.*, p. 29.
- 20 Buber, M., 2006, p. 36.
- 21 *Ibid.*, p. 27.
- 22 Augustinus, p. 522.
- 23 Buber, M., 2006, pp. 56-62. Augustinus, 2003, pp. 569-591.
- 24 Buber, M., 2006, p. 28.
- 25 *Ibid.*, p. 36.
- 26 Buber, M., *Briefwechsel II 1918-1938*, Heidelberg, 1973, p. 134.
- 27 Tal. Bav. 7b.
- 28 Wünsche, A., 1967, p. 177.
- 29 Rosenzweig, F., 1988, p. 75-78.
- 30 *Ibid.*, p. 72-73.
- 31 *Ibid.*, p. 84.
- 32 Wünsche, A., 1967, p. 172-173.
- 33 *Ibidem*.
- 34 *Ibid.*, p. 174.
- 35 Rosenzweig, F., 1988, p. 95.
- 36 *Ibidem*.
- 37 *Ibidem*.
- 38 *Ibid.*, p. 105.
- 39 Gen. 12:1-3.
- 40 Rosenzweig, F., 1988, p. 178.
- 41 vb. Gen. 12:1-3; Gen. 15; Gen. 17:1-10.
- 42 Rosenzweig, F., 1988, p. 187.
- 43 Gen. 17.
- 44 Gen. 22.
- 45 Rosenzweig, F., 1988, pp. 239-240.

- 46 *Ibid.*, p. 242.  
47 Wünsche, A., 1967, p. 225.  
48 Gen. 18:23-33 .  
49 Rosenzweig, F., 1988, p. 186.  
50 *Ibid.*, p. 196.  
51 Buber, M., 2006, pp. 108-121.  
52 Buber, M., *Der Jude und sein Judentum*. Gerlingen, Verlag Lambert Schneider GmbH, 1993, p. 138.  
53 *Ibidem*.  
54 Buber, M., 2006, 64.  
55 Rosenzweig, F., 1988, p. 209.  
56 *Ibid.*, p. 463.  
57 Zie hierover zijn essay *Neues Denken* in Rosenzweig, F., *Zweistromenland*, Martinus Nijhof 1984, pp. 139-164.