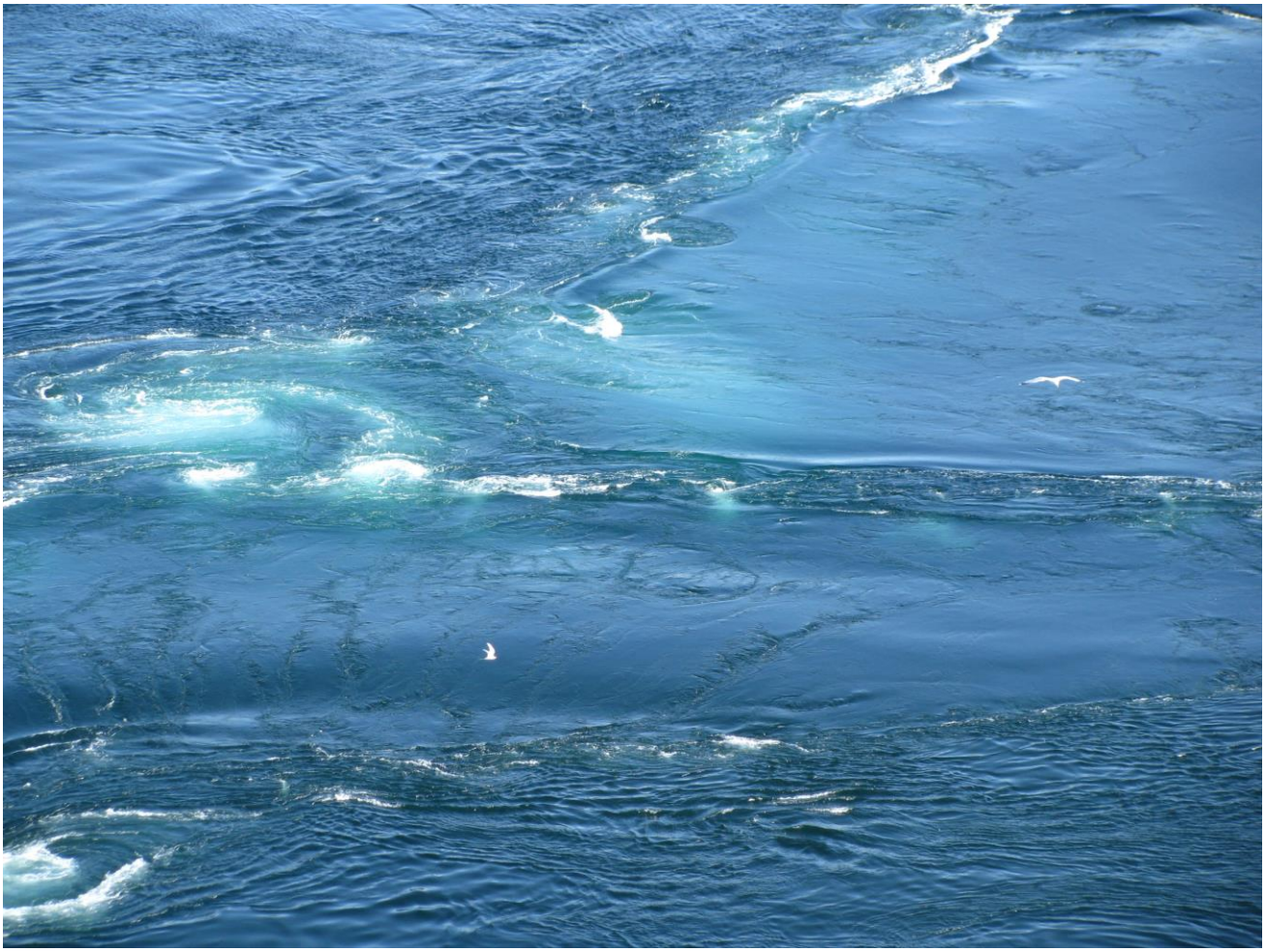
Alle werkelijke leven is ontmoeting

De levensbeschouwing van Martin Buber

in relatie gebracht met remonstrants denken in onze tijd

proponentsscriptie

Jan van Belle



Opleiding: Remonstrants seminarium, Amsterdam
Scriptie begeleider: Prof. dr. Christa Anbeek
Auteur: Drs. Jan van Belle MA
Versie, datum: Definitief, 2018-05-14

Samenvatting

In deze scriptie wordt het levensbeschouwelijke denken van Martin Buber (1878-1965) in beschouwing genomen, om vervolgens de vraag te stellen hoe Bubers denken ons als remonstranten inspiratie kan bieden voor het gesprek over geloof en ongeloof in de huidige Nederlandse samenleving.

Buber gaat uit van de ontmoeting als grondbeginsel. In deze ontmoeting staat het gesprek, de dialoog, centraal – ook al kan dit letterlijk genomen een woordloos gesprek zijn. Wezenlijk is een houding waarin de ander, de wereld, open tegemoet wordt getreden, met liefde en aandacht. De dialogische grondhouding waarvan Buber spreekt heeft te maken met onze houding ten opzichte van alles in de wereld. *'Alle werkelijke leven is ontmoeting'*, stelt Buber. Die dialogische grondhouding maakt het mogelijk dat in alles iets van 'het heilige' opgevangen kan worden. Dat geldt niet alleen voor de relatie van mens tot mens, maar bijvoorbeeld ook voor de relatie met kunst, natuur en met wat we aantreffen in dagelijkse leefomgeving. 'Dialogisch leven' heeft direct te maken met de kwaliteiten die gevonden kunnen worden in het leven van alledag, maar dat niet alleen. De dialogische grondhouding maakt ons ook open voor de oproep die God, het mysterie van het bestaan, aan ons doet, hier en nu, concreet. We kunnen uiteindelijk niets zeggen over de kenmerken van deze God, dit geheim, maar we hebben weet van de oproep. Het is aan ons om aan deze oproep gehoor te geven, er vertrouwen in te stellen en er trouw aan te zijn.

De hoofdlijnen van het denken van Buber zullen in remonstrantse kring herkenning oproepen, ook al zal men het niet altijd zelf op dezelfde manier formuleren of zelf ook zo vinden.

Voor het beantwoorden van de vraag hoe het denken van Buber ons als remonstranten inspiratie kan bieden voor het gesprek over geloof en ongeloof in de huidige samenleving, is Anbeeks theologie van de kwetsbaarheid als uitgangspunt genomen. Deze theologie is gericht op het weer relevant maken van de theologie voor de hedendaagse Nederlandse context en leent zich daardoor goed voor de beantwoording van deze vraag.

In Anbeeks theologie neemt de dialoog een belangrijke plaats in. De betekenis die de dialoog in haar benadering heeft, vertoont duidelijk verwantschap met de betekenis die Buber eraan geeft. Ook voor Anbeek is het elkaar kunnen ontmoeten en de vrije ruimte die ontstaat als

mensen onbevangen open staan voor elkaar, essentieel. Anbeek spreekt niet in termen als ‘het heilige’, maar ook zij verwacht dat in die vrije ruimte iets nieuws kan ontstaan. In de dialoog kan voor iemand iets naar voren komen van wat voor hem of haar van ultiem belang is. De dialoog kan bijdragen aan de bewustwording daarvan en helpen om na een ingrijpende levenservaring weer een weg te vinden in het leven. Anbeek betrekt de dialoog specifiek op het omgaan met de kwetsbaarheid waarmee ons leven ons confronteert. Zij neemt daarbij de concrete, ingrijpende levenservaringen van de mensen die aan het gesprek deelnemen, als uitgangspunt.

Bubers blikveld is veel breder dan dat van Anbeek. Hij betrekt het dialogische op de kwaliteit van het hele bestaan van alledag, inclusief het werkzame leven en het werk zelf. In alles kan iets zichtbaar worden van het heilige. Profaner gezegd: in al ons doen en laten kan een kwaliteit naar voren komen die uitgaat boven een zuiver instrumenteel handelen. Dit kan bijdragen aan de volheid van ons bestaan. Bubers benadering heeft door deze insteek ook de oproep in zich om in het hele leven het dialogische en daarmee ook het heilige meer naar voren te brengen. Mogelijk kan deze brede benadering ons als remonstranten inspireren bij de verdere ontwikkeling van een praktische theologie die maatschappelijk relevant wil zijn.

Inhoud

Samenvatting 1

1 Inleiding en vraagstelling 1
1.1 Inleiding 1
1.2 Context 2
1.3 Motivatie 6
1.4 Vraagstelling 7
1.5 Methode 8
2 Martin Buber: levensloop, levensvisie en geloof 11
2.1 Opbouw en inhoud van dit hoofdstuk 11
2.2 Levensloop 11
2.2.1 Twee perioden 11
2.2.2 Vroege periode (1878-1919) 12
2.2.3 Verdere levensloop 18
2.3 Dialogisch leven 19
2.3.1 Algemeen 19
2.3.2 Deel 1: de grondhoudingen en de ontmoeting 21
2.3.3 Deel 2: uitwerking 24
2.3.4 Deel 3: het eeuwige Gij 29
2.4 Geloof en Godsvertrouwen 34
3 Buber als inspiratiebron 37
3.1 Opbouw en inhoud van dit hoofdstuk 37
3.2 Interpretatie 37
3.3 Het karakter van de ontmoeting 39
3.4 Wat mij aanspreekt in de levensbeschouwing van Buber 40
4 Buber als spiegel voor het denken in remonstrantse kring 44
4.1 Herkenningspunten 44
4.2 Het dialoogmodel van Anbeek in het licht van Bubers opvatting over dialogisch leven 48
5 Slotbeschouwing 54
5.1 Conclusies 54
5.2 Discussie 56

Literatuur 60

1 Inleiding en vraagstelling

1.1 Inleiding

In deze scriptie wordt het levensbeschouwelijke denken van Martin Buber (1878-1965) in beschouwing genomen, om vervolgens de vraag te stellen wat dit denken ons in deze tijd te zeggen kan hebben. Dit wordt toegespitst op de vraag hoe zijn denken ons als remonstranten kan inspireren bij het gesprek over het geloof en ongeloof, in de huidige Nederlandse context.

Buber gaat uit van de ontmoeting als grondbeginsel. In deze ontmoeting staat het gesprek, de dialoog, centraal – ook al kan dit letterlijk genomen een woordloos gesprek zijn. *'Alle werkelijke leven is ontmoeting'*, [1] stelt Buber, en dit principe van de ontmoeting geldt voor hem zowel voor het contact met andere mensen en de wereld om ons heen, als voor het contact met wat we God kunnen noemen (Buber kiest ervoor dat woord te handhaven), het mysterie dat we kunnen ontmoeten in ons bestaan hier en nu. Dit ontmoeten behelst naar de overtuiging van Buber geen mystiek in elkaar opgaan, maar wel de mogelijkheid van een (woordloos) verstaan en van in verbinding staan met elkaar – soms, heel even van mens tot mens, en - meer als grondbeginsel - met het mysterie dat ons aanspreekt – ook al lijkt dat soms ver van ons verwijderd. Leven vanuit de waarde van deze ontmoeting en vanuit de gedragshouding die daar bij hoort,[2] noemt Buber 'dialogisch leven'.

De God van Buber is een God die tot ons spreekt en van wie we iets kunnen opvangen in onze relaties met de mensen en met de wereld om ons heen, daar waar liefde 'gebeurt'.[3] Over de kenmerken van God, als een soort van absolute grootheid, laat Buber zich niet uit. 'Ik heb geen leer te bieden van de oergrond' stelt hij nadrukkelijk, 'ik heb alleen over de ontmoeting te spreken, en ontmoeten kan men het absolute niet.'[4] Geen leer, maar zijn werk getuigt wel op indrukwekkende wijze van de betekenis voor zijn leven van de God die tot hem spreekt, en van zijn vertrouwen in deze God.

[1] Martin Buber, *Ik en gij* (1923; 1958), drs. I.J. van Houten red, *Ik en gij* (Utrecht 1959), 13.
[2] Martin Buber, 'Tweespraak' (1932), in: Martin Buber, *Dialogisch leven*, Frank de Miranda en Jakob Mordegaai red., *Dialogisch leven* (Utrecht 2007) 67-130, aldaar 78.
[3] Ibidem, 17.
[4] Martin Buber, 'Antwoord' (1963), in: Martin Buber, *Dialogisch leven*, Frank de Miranda en Jakob Mordegaai red., *Dialogisch leven* (Utrecht 2007) 163-180, aldaar 166.

Bubers denken over de ontmoeting en over het goddelijke bevat naar mijn indruk veel elementen die raken aan de discussie in onze tijd over spiritualiteit, over het heilige, over dat wat ons overstijgt. Vanuit deze gedachte is de vraag opgekomen, wat het levensbeschouwelijke denken van Buber ons nu nog te zeggen heeft. Biedt het inspiratie en kan het bijdragen aan de discussie over geloven in onze tijd. Deze vragen vormen de achtergrond voor het ondernemen van de literatuurstudie, waarvan de voorliggende scriptie verslag doet. In paragraaf 1.3 komt deze motivatie nader aan de orde.

Om tot een (in het kader van deze scriptie) onderzoekbare vraagstelling te komen, is het echter wel nodig de vraag verder uit te werken en toe te spitsen. Daartoe wordt in de volgende paragraaf een schets gegeven van het 'religieuze landschap' in het Nederland van deze tijd en de context waarin deze scriptie moet worden bezien. De verhandeling hierover in het boek *God, iets of niets?*[5] van Taede Smedes is hierbij als uitgangspunt genomen.

1.2 Context

Tendensen op het gebied van geloof en ongeloof

In het boek *God, iets of niets?* beschrijft Smedes beschrijft met name in het eerste hoofdstuk de verandering die ruwweg vanaf de jaren 1960 is opgetreden in het Nederlandse religieuze landschap. Hij doet dit aan de hand van de drie grootschalige sociaal-culturele onderzoeken *God in Nederland, 1966-1996*, *God in Nederland, 1996-2006* en *God in Nederland 1966-2015*.[6] Smedes wil vooral '*laten zien dat het onderscheid tussen geloof en ongeloof in de hedendaagse samenleving niet meer zo helder is*' (cursivering Smedes).[7] Het betoog hieronder is op de beschrijving van Smedes gebaseerd.

In de wereld van het geloof en in de samenleving zijn de rol en de positie van het christendom sterk teruggedrongen, gesproken kan worden van een post-christelijke samenleving. Met deze ontwikkeling is echter de aandacht voor het religieuze niet verdwenen. Smedes noemt de volgende tendensen:[8]

[5] Taede A. Smedes, *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof'* (Amsterdam 2016)33-63.
[6] Het betreft de volgende onderzoeken: Gerard Dekker e.a, *God in Nederland, 1966-1996* (Amsterdam 1997).; Ton Bernts e.a., *God in Nederland, 1996-2006* (Kampen 2007). en Ton Bernts en Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966-2015* (Utrecht 2016).
[7] Ibidem, 35.
[8] Ibidem, 18-22, 28.

- De grenzen tussen ‘geloof’ en ‘ongeloof’ zijn vloeiender geworden, er zijn bijvoorbeeld atheïsten die zich ‘religieus atheïst’ noemen. Ook zaken als belangstelling voor kloosterbezoek, mindfulness, de belangstelling voor bijvoorbeeld stille tochten, Allerzielen en ‘The Passion’, wijzen op deze vloeiender geworden grenzen;
- ‘Gelovigen’ hebben veel traditionele ideeën over God en geloof losgelaten en stellen vaak zelf hun ‘geloofspakket’ samen op basis van diverse elementen op de ‘spirituele markt’.

Voor de meeste mensen neemt het godgeloof niet meer de vorm aan van het theïsme dat voor het traditionele christendom kenmerkend was. Dit theïsme is het geloof in een God die het goede doet en persoonlijk ingrijpt in het dagelijks bestaan. Smedes citeert Swinburne die zegt dat God zoiets is als

> een persoon zonder lichaam (d.w.z. een geest) die eeuwig is, vrij, en in staat om alles te doen, die alles weet, volmaakt goed is, het juiste object van menselijke verering en gehoorzaamheid is, de schepper en onderhouder van het universum.[9]

Deze God is eigenlijk de god van een rationele theologie, een filosofische theorie die juist sterk bepaald is door de reactie vanuit de theologie op het rationalisme dat opkwam in de tijd van de Renaissance en de vroege Verlichting. Die theïstische God wordt gekenmerkt door een verzameling van eigenschappen, en geloof wordt dan het voor waar aannemen van een stelsel van begrippen en redeneringen. Vooral binnen het protestantisme ging vanaf ongeveer de Verlichting tot ver in de twintigste eeuw dit rationele godsgeloof sterk domineren. Dit theïstische godgeloof werd door de ontwikkeling van de moderne (natuur-)wetenschappen steeds minder houdbaar, en toen het als filosofisch systeem minder houdbaar werd, raakte ook het religieuze godgeloof in de problemen. [10, 11]

Als er (nog) wel sprake is van een godsbesef, is er veelal een verschuiving opgetreden van een theïstisch naar een post-theïstisch ofwel een holistisch godsbesef. In de woorden van Nissen:

> Het beeld van God als persoon, die ingrijpt in de wereld en die zich met ieder van ons persoonlijk bemoeit, heeft op grote schaal plaatsgemaakt voor het beeld van een God

[9] Ibidem, 56.
[10] Ibidem, 55-61.
[11] Daarnaast zijn traditionele vormen van de rechtvaardiging van deze God, kort samengevat het antwoord op de vraag hoe deze God alle ellende en lijden in de wereld en in ons persoonlijk leven kan toelaten, steeds meer onder vuur komen te liggen. In de kritiek op het (theïstische) geloof klinkt dit vaak sterk door. Ook de beschrijving van Smedes van sterk tegen elk geloof gerichte vormen van atheïsme in hoofdstuk 2 van *God, iets of niets?* geeft hier blijk van (T.A. Smedes, ‘Het nieuwe atheïsme en de polarisering van discussies omtrent religie’, in: Smedes, *God, iets of niets* , 65-100.).

als hogere macht, een kracht of een energie, die ons doet bestaan en die als dragende grond in de werkelijkheid aanwezig is.[12]

In het onderzoek *God in Nederland, 1996-2006* komt naar voren dat bij circa tweederde van de kerkelijk gebonden en de buitenkerkelijke gelovigen het beeld bestaat dat er iets is, 'wat mens, wereld en de natuur tot in de kern verbindt'. Dit sluit mijns inziens aan bij het hiervoor genoemde holistische godsbeeld. In het onderzoek *God in Nederland 1966-2015* komt naar voren dat het besef deel uit te maken van een groter geheel, ook veel voorkomt bij 'ongebonden spirituelen', mensen die zichzelf wel als spiritueel beschouwen maar veelal nauwelijks over God spreken, en als het wel gebeurt vooral in mystiek gekleurde termen.[13]

Uit de cijfers in *God in Nederland 1966-2015* blijkt dat in de periode 1966-2015 in Nederland de buitenkerkelijkheid is toegenomen van 33% naar 68%. Die 68% kan als volgt worden onderverdeeld:

- 41% seculier: mensen die geen kerklid zijn en zich niet als gelovig of als spiritueel beschouwen;
- 17% ongebonden gelovigen: dezen zijn meestal wel christelijk opgevoed, maar ze niet meer verbonden aan een kerk;
- 10% ongebonden spiritueel: mensen die zichzelf wel als spiritueel beschouwen maar veelal nauwelijks over God spreken.

Omdat ook veel mensen die wel bij een kerk horen, geen theïstisch godgeloof (meer) hebben, kan worden geconcludeerd dat ook voor mensen die zichzelf nog wel als gelovig beschouwen, geloof veelal niet meer de betekenis heeft van een theïstisch geloof.[14] Geloof en spiritualiteit zijn diffuus geworden, maar de behoefte om af en toe de zin van het leven te overdenken, wordt wel door veel mensen (volgens het onderzoek *God in Nederland 1966-2015* geldt het voor 70% van de respondenten in 2015) onderschreven.[15]

Blijkens het onderzoek *God in Nederland 1966-2015* worden zowel door de ongebonden gelovigen als door de ongebonden spirituelen allerlei metaforen gebruikt voor 'iets' dat ons overstijgt. Bewoordingen hiervoor zijn bijvoorbeeld (levens)energie, machten, krachten of (bij beide groeperingen, maar meer bij de ongebonden gelovigen) liefde en ook licht. Zowel de ongebonden gelovigen als de ongebonden spirituelen benadrukken veelal de eigen verantwoordelijkheid als mens. Met name bij de ongebonden spirituelen is dit vaak

[12] Peter Nissen, 'Wat is er gebeurd met God in Nederland', *Speling* 2011/2, 15-23, aldaar 19.
[13] Smedes, *God, iets of niets*, *46*, *51*, *52*.
[14] Ibidem, 48-51
[15] Ibidem, 54.

verbonden met een besef van 'horizontale transcendentie': het besef deel uit te maken van een geheel dat ons overstijgt, maar dat zich binnen de wereld bevindt. Horizontale transcendentie veronderstelt geen macht of iets dergelijks buiten de wereld zelf.[16]

God is veel meer iets van deze wereld geworden, God is bijvoorbeeld het waardevolle in de mens geworden en het goddelijke is veel meer een hoger iets zoals de natuur.[17] Een gevolg van het veranderde godsbesef is ook, dat de mensen zelf zin moeten geven aan hun leven. Dit zijn trends die al in het onderzoek *God in Nederland, 1966-1996* naar voren komen, maar die, mogelijk iets anders geformuleerd, ook in de beide recentere onderzoeken worden aangetroffen.

Volgens het onderzoek *God in Nederland, 1996-2006* heeft 80% van de Nederlanders wel eens een ervaring van schoonheid in de natuur gehad, die in de buurt komt van een mystieke ervaring. Dit percentage is voor ongelovige buitenkerkelijken bijna even hoog als het gemiddelde voor de hele bevolking. Ook andere mystieke ervaringen, zoals het gevoel van één zijn met alle dingen, of het gevoel dat alles volmaakt is, komen voor. De ontvankelijkheid voor deze ervaringen blijkt bij gelovigen en ongelovigen ongeveer even groot.[18] Veel mensen, of ze nu zichzelf als gelovig beschouwen of niet, ervaren iets van sturing in hun leven, bijvoorbeeld in termen van 'te toevallig om toeval te zijn'.

Geconcludeerd kan worden dat in de huidige Nederlandse samenleving, en breder in de westerse samenleving, allerlei vormen van persoonlijk samengesteld geloof worden aangetroffen. Dit geldt ook voor veel mensen met een christelijke achtergrond. Deze zijn steeds meer weggedreven van een traditioneel geloof naar een vagere spiritualiteit. De geschetste ontwikkelingen laten zien dat er ook vormen van geloof en religiositeit mogelijk zijn, die niet uitgaan van een theïstisch godsgeloof. Dit is echter slechts een deel van het verhaal. Er zijn bijvoorbeeld ook atheïsten die mystieke ervaringen hebben gehad, of in elk geval een ervaring van enige vorm van transcendentie: een ervaring van zichzelf overstijgen of eenwording met een groter geheel. Ze beschouwen zich als atheïst of (in de VS) ook wel als non-believers, gelovigen en ongelovigen die zich niet in een 'gelovig' hokje willen laten indelen, maar wel waarde hechten aan een gevoel van transcendentie.[19]

[16] Ibidem, 51-55.
[17] Ibidem, 38, 42.
[18] Ibidem, 47, 48.
[19] Ibidem, 101-103.

Smedes vat de religieuze situatie waarin Nederland zich bevindt, samen in de volgende karakterisering:

> We leven in een post-christelijke samenleving. De samenleving neemt afstand van het christelijke geloof als sterke sociale factor. Maar in toenemende mate leven we ook in een post-seculiere samenleving, waar religie op onvermoede plaatsen toch weer opduikt. Dit gebeurt vaak in onverwachte gestalten, zodat vaak het onderscheid tussen 'heilig' en 'profaan', tussen 'religieus' en 'seculier' niet meer gemaakt kan worden.[20]

1.3 Motivatie

Binnen de context die Smedes beschrijft, bevinden zich ook de kringen van 'vrijzinnig gelovigen' in het Nederland van deze tijd. Zij hebben in het algemeen nog een zekere binding met de christelijke traditie, maar er is veel ruimte voor eigen interpretatie. Veel vrijzinnigen putten daarnaast ook uit andere wijsheidstradities en levensbeschouwingen. Ze nemen hiermee volop deel aan het winkelen op de spirituele markt, maar wel altijd vanuit een kritische, denkende houding. De eigen oordeelsvorming is steeds heel belangrijk.

Mijn eigen levensbeschouwing bevindt zich in dit vrijzinnige spectrum. Ik ben aan deze scriptie begonnen met een weinig diepgaande kennis van het denken van Buber, maar wel was ik op voorhand getroffen door wat Buber naar voren brengt over de betekenis van de ontmoeting, over de liefde die gebeurt en over het heilige dat zich in alles kan voordoen. Door de ontmoeting met het heilige worden we aangesproken. Het doet er niet toe door wie of wat precies, wat telt is de betekenis van de aanspraak.

Het opvangen van een glimp van het heilige hoeft niet verbonden te zijn met een specifieke religie, met een religieuze setting. Kunst kan belangrijk zijn, muziek, maar het kan ook te maken hebben met 'gewone' dingen in het leven. Vanuit mijn opleiding en vanuit mijn contacten met mensen weet ik dat het ervaren van het heilige, zich verbonden voelen met een groter geheel, voor veel mensen ook kan zitten in alledaagse gebeurtenissen en alledaags handelen.[21] Misschien zullen ze er geen 'hoogdravende' woorden uit religieuze of spirituele

[20] Ibidem, 276.
[21] Zie bijvoorbeeld Christina M. Puchalski 'Spirituality and end-of-life care: a time for listening and caring'. *Journal of palliative medicine* 5/2 (2005) 289-294. en Christina M. Puchalski and Betty Ferrell, *Making health care whole: Integrating spirituality into patient care* (USA 2010) 23.

taal voor gebruiken, maar het is er voor veel mensen wel, en het hoort bij wat voor hen ten diepste belangrijk is. Het gesprek daarover is belangrijk.

Mogelijk kan wat Buber schrijft over de betekenis van de ontmoeting - met mensen, met de wereld om ons heen, met het heilige - ook nu nog inspirerend zijn, voor onszelf en in de gesprekken die we met anderen voeren. Buber benadrukt sterk het relationele als essentieel voor het menselijk bestaan. We hebben de ander nodig om te groeien, om volledig mens te worden. Bubers betoog leidt ook tot kritiek op sterk ego-gerichte vormen van spiritualiteit.

In *De weg van de mens* gaat Buber in op de vraag hoe we in het leven onze eigen weg, onze taak, kunnen vinden en hoe we daarin te kunnen volharden. Daarvoor moeten we bij onszelf beginnen, op de plaats waar wij staan, maar we moeten niet bij onszelf eindigen. De inkeer in onszelf moet leiden tot doen wat ieder van ons op zijn of haar plek en op zijn of haar manier te doen heeft in deze wereld, stelt Buber. Niet ter wille van het 'aardse geluk' of de 'hemelse zaligheid' van de ziel, want wie het daarom te doen is, stelt nog steeds zichzelf als doel, maar om gevolg te geven aan de oproep aan ieder van ons in deze wereld.[22]

Deze gedachten over het belang van het relationele, over het heilige en over wat ons te doen staat passen bij mijn vrijzinnige denken over geloven. Tegen deze achtergrond is de voorliggende scriptie ontstaan. De hoofdvraag voor deze scriptie houdt direct hiermee verband.

1.4 Vraagstelling

Hoofdvraag:

Hoe kan het levensbeschouwelijke denken van Buber ons, als remonstrantse gelovigen, inspiratie bieden voor het gesprek over geloof en ongeloof in de huidige 'post-christelijke' en 'post-seculiere' context?

Met dat 'levensbeschouwelijke denken' wordt hier gedoeld op Bubers visie op de betekenis van ontmoeting ofwel 'het dialogische' voor ons bestaan.[23] In de geschriften hierover van

[22] Martin Buber, *De weg van de mens*, Louise Moor, red., Martin Buber, *De weg van de mens* (Den Haag 1964, heruitgave 2005) 41-47, vooral 45.

[23] In paragraaf 2.3.1 wordt nader ingegaan op de samenhang tussen deze begrippen.

Buber klinkt altijd ook door hoe hij zelf in het leven staat, wat hem inspireert e nwat voor hem de betekenis is van God en het heilige.

Deelvragen

Uit de hoofdvraag zijn, mede op basis van de hiervoor beschreven uitwerking en toespitsing, de volgende deelvragen afgeleid:

1. Hoe ziet die 'post-christelijke' en 'post-seculiere' context eruit?
2. Wat zijn de hoofdlijnen in het levensbeschouwelijke denken, het denken over ontmoeting en dialoog, van Buber?
3. Wat zijn de aspecten van het denken van Buber die mij aanspreken en inspireren?
   Deze vraag levert een terugkoppeling of herbezinning op, ten opzichte van de voorlopige impressie van het denken van Buber, die in paragraaf 1.3 is geschetst;
4. Hoe kunnen deze aspecten van het denken van Buber in verband worden gebracht met het denken over geloof in remonstrantse kring?
5. Welke conclusies volgen uit het voorgaande voor de hedendaagse remonstrantse theologie?

1.5 Methode

Het onderzoek waarvan in deze scriptie verslag wordt gedaan, is uitgevoerd in vijf werkstappen:

werkstap 1: Vraagstelling en methode;

werkstap 2: Literatuurstudie en verslag van de resultaten (beantwoording van deelvraag 2, de vraag naar hoofdlijnen van het levensbeschouwelijke denken van Buber);

werkstap 3: Buber als inspiratiebron. Deze werkstap resulteert is de beantwoording van deelvraag 3, de vraag naar de aspecten in het denken van Buber die mij aanspreken en inspireren;

werkstap 4: Buber als spiegel voor het denken in remonstrantse kring. Dit betreft de beantwoording van de vraag hoe het denken van Buber in verband kan worden gebracht met het denken over geloof in remonstrantse kring (deelvraag 4) en de vraag naar de mogelijke betekenis van het denken van Buber voor de remonstrantse theologie (deelvraag 5).

werkstap 5: Slotbeschouwing.

De werkstappen worden hieronder toegelicht.

Werkstap 1 Vraagstelling en methode

In het voorliggende hoofdstuk zijn de resultaten van deze werkstap weergegeven. De beantwoording van deelvraag 1, de vraag naar de kenmerken van de 'post-christelijke' en 'post-seculiere' context, is ook in dit hoofdstuk opgenomen.

Werkstap 2 Literatuurstudie en verslag van de resultaten

In deze werkstap zijn de bronnen en de aanvullende literatuur over het levensbeschouwelijke denken van Buber bestudeerd en zijn de resultaten van deze studie beschreven.

Als bronmateriaal voor de literatuurstudie zijn de volgende werken van Buber, in Nederlandse vertaling, bestudeerd:

- Martin Buber, *Ik en gij*, vert. drs. I.J. van Houten, *Ik en gij* (Utrecht 1959);
- Martin Buber, *Dialogisch leven,* vert. Frank de Miranda en Jakob Mordegaai, *Dialogisch leven* (Utrecht 2007).[24]

In aanvulling hierop zijn ook een aantal andere werken van Buber bestudeerd. Waar dat relevant is, wordt dat in deze scriptie aangegeven. Voor meer informatie omtrent leven en werk van Buber is *Kwaliteit van leven Het humanisme van Martin Buber* van Theo Witvliet[25] een belangrijke bron geweest. Voor een beter begrip van het dialogisch denken is ook *De mystiek van ik en jij* van Kees Waaijman[26] geraadpleegd.

Werkstap 3 Buber als inspiratiebron

De resultaten van de studie naar het levensbeschouwelijke denken van Buber zijn samengevat en geïnterpreteerd in een taal die meer aansluit bij de context die in paragraaf 1.2 is geschetst. Ook komen enkele kanttekeningen bij Bubers denken naar voren. Tenslotte is in deze werkstap ingegaan op de vraag wat in het denken van Buber over ontmoeting en dialoog, voor mij inspirerend is of mij aanspreekt (deelvraag 3).

Werkstap 4 Buber als spiegel voor het denken in remonstrantse kring.

[24] Deze bundel bevat (in vertaling) de volgende stukken: 'Autobiografische fragmenten' (*Begegnung, - Autobiografische Fragmente*, voor het eerst uitgegeven in 1960); 'Tweespraak' (*Zwiesprachte – Traktat vom dialogischen Leben*, 1932); 'Elementen van het tussenmenselijke' (*Elemente des Zwischenmenschlichen*, 1954); 'Antwoord' (*Antwort; Persönliche Determination*, 1963); 'Nabeschouwing' (*Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 1954).

[25] Theo Witvliet, *Kwaliteit van leven Het humanisme van Martin Buber* (Vught 2017).

[26] Kees Waaijman, *De mystiek van ik en jij Een nieuwe vertaling van 'Ich und Du' van Martin Buber met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt* (Utrecht 1976).

In deze werkstap is ingegaan op de vraag waar in het denken in remonstrantse kring aspecten worden gevonden die aansluiten bij het denken van Buber. Vervolgens is verkend hoe het denken van Buber behulpzaam kan zijn bij het aanscherpen van de actuele remonstrantse theologie. Hiertoe is Anbeeks theologie van de kwetsbaarheid met behulp van het denken van Buber 'tegen het licht gehouden'. In de beantwoording van deze vraag zijn ook conclusies opgenomen omtrent de mogelijke betekenis van het denken van Buber voor de remonstrantse theologie.

Werkstap 5 Slotbeschouwing

De bevindingen van de studie zijn samengevat, in het licht van de gestelde hoofdvraag. Ook worden enkele punten aangestipt die in discussies over het werk van Buber naar voren komen. Tenslotte wordt een vraagstuk gesignaleerd dat mogelijk nadere aandacht en studie verdient.

2 Martin Buber: levensloop, levensvisie en geloof

2.1 Opbouw en inhoud van dit hoofdstuk

Om duidelijk te maken hoe het denken van Buber over ontmoeting en dialoog samenhangt met zijn leven, is het belangrijk ook zijn levensloop te beschrijven. Dat gebeurt in paragraaf 2.2. Vervolgens wordt in paragraaf 2.3 het denken van Buber over ontmoeting en dialoog beschreven, in samenhang met de betekenis van het geloof voor hem. Beide onderwerpen, het dialogisch denken en de betekenis van het geloof voor Buber, komen in zijn werk geïntegreerd naar voren. Daarom wordt in paragraaf 2.3 soms ook ingegaan op persoonlijke levenservaringen en ontwikkelingen die Bubers denken mee hebben bepaald. In paragraaf 2.4 de betekenis van geloof in Bubers leven belicht aan de hand van andere literatuur dan de geschriften over dialogisch leven. Deze paragraaf heeft het karakter van een beknopte aanvulling op het verslag in paragraaf 2.3. Meer dan in paragraaf 2.3 staat hier Bubers persoonlijke getuigenis centraal, maar ook komt het Joodse perspectief, dat steeds een belangrijke rol speelt, op een andere wijze aan de orde.

2.2 Levensloop

2.2.1 Twee perioden

Buber getuigt van een omslag in zijn denken in de periode van vlak voor tot vlak na de Eerste Wereldoorlog (1912 – 1919).[27,28] Buber spreekt van een proces waardoor hij is gerijpt tot een leven uit eigen ervaring. Hij vindt het belangrijk hetgeen hij door dat proces heeft opgedaan 'aan het menselijk denkbezit toe te voegen'.[29] De mededeling hierover aan de buitenwereld kon volgens Buber niet anders dan een filosofisch karakter dragen.[30] De filosofische inzichten die hij wil beschrijven krijgen uiteindelijk vorm in *Ich und Du,* dat in 1923 verschijnt. Latere

[27] Buber, 'Antwoord', 163-165.
[28] Waaijman nuanceert het karakter van deze verandering als een omslag. Er is naar zijn bevindingen sprake van een veel geleidelijker proces en van een duidelijke samenhang van *Ich und Du* met het vroegere denken van Buber. In de 'Inleiding' van zijn proefschrift gaat Waaijman uitgebreid in op de relatie van *Ich und Du* met de ontwikkeling van het denken van Buber en de 'zijnservaringen' die Buber ziet als geïntegreerd tot 'één geloofservaring'. (Kees Waaijman, 'Inleiding', in: Waaijman, *De mystiek van ik en jj, 34-98*.
[29] Buber, 'Antwoord', 163.
[30] Ibidem, 164,165.

werken die zich op hetzelfde terrein begeven, hebben het karakter van aanvullingen, voortzettingen en uitdiepingen bij *Ich und Du*.[31]

Voor het begrijpen van de ontwikkeling van Buber die voorafgaat aan *Ich und Du,* in het Nederlands vertaald met *Ik en gij,* is het daarom zinvol specifiek aandacht te besteden aan de periode tot en met deze 'rijping'. Om deze reden zijn hieronder bij de beschrijving van Bubers levensloop twee perioden onderscheiden: 1) de periode totdat deze omslag in zijn denken zich heeft voltrokken, deze periode wordt aangeduid als vroege periode, en 2) de periode daarna.

Hier komt bij dat ook Buber zelf juist ter wille van en beter begrip van de ontwikkeling van zijn denken elementen uit zijn biografie heeft beschreven. Deze zijn in 1960 gebundeld en verschenen in de uitgave '*Begegnung – Autobiografische Fragmente'*.[32] De fragmenten hebben betrekking op zijn jeugd en zijn volwassen leven tot enkele jaren na de Eerste Wereldoorlog en bestrijken daarmee de periode die voorafgaat aan het formuleren van zijn denken in *Ich und Du,* dus de periode die hiervoor is aangeduid als de 'vroege periode'. Voor de navolgende beschrijving van deze periode is in belangrijke mate geput uit 'Autobiografische fragmenten'.[33,34]

2.2.2 Vroege periode (1878-1919)

Kinderjaren

Buber (1878 – 1965) is in Wenen geboren. In zijn derde levensjaar scheidden zijn ouders, hij wordt dan naar zijn grootouders van vaderszijde in Lemberg ofwel Lvov (nu Lviv) in Galicië, nu een landstreek in Oekraïne, gebracht. Toen hij vier jaar was, zei een enkele jaren ouder buurmeisje met wie hij op het balkon stond, tegen hem over zijn moeder: 'Nee, ze komt nooit terug'.

[31] Frank de Miranda en Jakob Mordegaai, 'Ten geleide', in: Martin Buber, *Dialogisch leven*, Frank de Miranda en Jakob Mordegaai red., *Dialogisch leven* (Utrecht 2007)7,8, aldaar 7.
[32] In het Nederlands als 'Autobiografische fragmenten' opgenomen in: Martin Buber, *Dialogisch leven*, Frank de Miranda en Jakob Mordegaai red., *Dialogisch leven* (Utrecht 2007) 9-63. Ik ga uit van deze vertaling, en de bibliografische aantekeningen in deze uitgave.
[33] 'Autobiografische fragmenten' bevat veel elementen die al eerder in een ander verband zijn verschenen, de oudste van deze eerder gepubliceerde teksten dateert van 1918, de meest recente van 1955, andere elementen zijn in 1960 voor het eerst verschenen.
[34] In *Dialogisch leven* zijn drie fragmenten niet in 'Autobiografische fragmenten' opgenomen, maar geplaatst in hun oorspronkelijke context in andere geschriften van Buber die in *Dialogisch leven* zijn opgenomen. Zie 'Verantwoording', in: Buber, *Dialogisch leven*, 205.

Buber schrijft over dit gesprek met het buurmeisje:

> Later heb ik hiervoor eens het woord <<mismoeting>> gemaakt, waarmee dan het langs elkaar heengaan, het missen van een werkelijke ontmoeting tussen mensen is uitgedrukt. (. . . .) Ik vermoed dat alles wat ik in de loop van mijn leven aan echte ontmoeting heb ervaren, zijn oorsprong heeft in dat moment op het balkon.[35]

Bubers grootvader was grootgrondbezitter en daarnaast ook (onder meer) graanhandelaar en eigenaar van fosforietgroeven. Hij was echter in de eerste plaats filoloog, aan hem zijn toonaangevende kritische uitgaven van midrasjim, joodse geschriften met uitleg en verhalen bij passages uit de Hebreeuwse bijbel, te danken. Hij wijdde zich vooral hieraan en aan zijn functies in de joodse gemeente en in het maatschappelijk leven. Het beheer van de eigen zaken liet hij in hoofdzaak over aan zijn vrouw. Zijn grootvader was voor Buber de laatste vertegenwoordiger was van de *haskala*, een stroming van westers georiënteerde Joodse intellectuelen.[36] Zijn grootmoeder had zich al in haar jeugd weten te onttrekken aan de beperkingen die in haar Galicische milieu golden voor het lezen van boeken. In haar gehuwde leven bracht ze haar liefde voor geconcentreerd lezen en voor het woord mee. Ook de aandachtige manier waarop zij met haar zakelijke werkzaamheden bezig is, en haar werkelijke aandacht voor de mensen die ze aansprak, blijven Buber bij.[37] Zij brengt op Buber de liefde voor het woord over.

Buber krijgt tot zijn tiende thuisonderwijs, 'zowel vanwege mijn eigen geneigdheid en talenten, als omdat een in talen geworteld humanisme voor mijn grootmoeder de koninklijke weg van de opvoeding was'.[38] Als hij tien jaar is, gaat hij naar een Pools gymnasium. Hij leert al jong meerdere talen en is geïntrigeerd door de verscheidenheid van talen. De leerlingen komen uit verschillende bevolkingsgroepen. Er heerst een sfeer van tolerantie (zonder echt iets van elkaar te weten), maar hij moet als Joodse jongen wel deelnemen aan de christelijke godsdienstoefening. Buber ziet in deze ervaring de wortel van zijn afkeer van elke zendingsdrang, van welke religie dan ook.[39]

Vanaf zijn negende jaar ging Buber elke zomer naar het landgoed van zijn vader, in de Boekovina, een streek in Oost-Galicië. Soms ging hij mee naar het stadje Sadagora. Daar

[35] Buber, 'Autobiografische fragmenten', 10,11.
[36] Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 11.
[37] Buber, 'Autobiografische fragmenten', 11-13.
[38] Buber, Ibidem, 13.
[39] Buber, Ibidem, 13,14 en 17,18.

raakte Buber onder indruk van het chassidisme en van de rol van de tzaddik, plaatselijke leiders binnen deze beweging.

In aanraking met het chassidisme

Het Chassidisme is een stroming die in de 18de eeuw is ontstaan onder de Oost-Europese Joden. Het chassidisme gaat ervan uit, dat God weliswaar de wereld te buiten gaat, maar haar toch inwoont en doordringt. Dit is op zichzelf een breed gedeeld element van het Joodse denken, maar het chassidisme geeft hieraan haar eigen vorm. Voor de chassidim, de vromen, betekent het dat in alles iets van God aanwezig kan zijn.[40] De chassidim verenigen zich rond plaatselijke leiders. Met tzaddikim worden inspirerende leiders uit de bloeitijd van de beweging bedoeld. Over hen worden later of soms al tijdens hun leven verhalen en legenden verteld. 'Tsaddik' wordt gewoonlijk vertaald met 'rechtvaardige', 'maar het betekent de-rechtvaardig-geblekenen, de-goed-bevondenen', stelt Buber in de Inleiding in Chassidische vertellingen. [41]

Buber schrijft later dat hij beseft dat uit de bloeitijd van het chassidisme niet veel meer over is, maar hij heeft door in aanraking te zijn gekomen met het chassidisme als kind 'door de troebele werkelijkheid heen', toch een beeld gekregen van 'de idee van een werkelijke leider van een werkelijke gemeente.' Hij schrijft hierover:

> - zoals een kind zulke dingen ervaart, niet als gedachte maar als beeld en gevoel: dat het de wereld om de volkomen mens te doen is en dat de volkomen mens geen ander is dan de waarachtige helper. Weliswaar wordt de tzaddik tegenwoordig in hoofdzaak bij zeer aardse noden te hulp geroepen, maar is hij niet naar de intentie nog steeds degene als wie hij eens gedacht en ingesteld was: de helper in de geest, die de zin van het leven leert en tot de goddelijke vonken leidt?[42]

In dit kader noemt hij ook een voorval uit 1910 of 1911 (hij was toen dus circa 32 jaar) toen hij in dezelfde streek een voordracht had gehouden. Na afloop komt hij in gesprek met iemand die hem om raad vraagt. Inhoudelijk gezien geeft Buber maar weinig raad, maar de man bedankt hem toch voor het gesprek.

---

[40] Martin Buber, 'Ten geleide', in: Martin Buber, *De vertellingen van Rabbi Nachman* (1906, 1927), Jef Last red., Martin Buber, *De vertellingen van Rabbi Nachman* (Utrecht 2011) 175-200, aldaar 181,182.
[41] Martin Buber, *Chassidische vertellingen* (1965), L.S. Blom, red., *Chassidische vertellingen* (Utrecht 1967, 2006)23,28,29.
[42] Buber, 'Autobiografische fragmenten', 35-47; het citaat is van 37.

Buber zegt hierover:

> - ik beleefde, toen mij naar iets triviaals gevraagd werd en ik iets triviaals antwoordde, toch de ware tzaddik, de naar openbaring gevraagde en vanuit openbaring antwoordende van binnenuit – toen, voor de eerste maal.[43]

In de woorden van Buber, ontleende het gesprek zijn kwaliteit aan een 'waarlijk toegewend spreken', gericht op 'deze ene onverwisselbare mens'. 'Iets van mij, wat niet substantieel is…, maar wat zuivere trilling en ongrijpbaar is', verblijft dan daar, 'bij die door mij bedoelde mens.' 'Ik omvat hem, aan wie ik mij toewend.'[44]

Het voorgaande laat iets zien van Bubers visie op het chassidisme en van waar het hem om gaat in een echt gesprek, bij een 'waarlijk toegewend spreken.' Het aangehaalde gesprek levert een illustratie bij de visie op de ontmoeting van mens tot mens die Buber in *Ik en gij* ontvouwt (zie § 2.3). Elders[45] schrijft Buber dat zo'n gesprek zelfs zonder taal en gebaar kan ontstaan, waar twee mensen bij elkaar zitten en er toch iets ontstaat van een diep contact, een waarachtig samenzijn, waar geen 'weten' nodig is. 'Daar heeft het dialogische woord sacramenteel plaatsgevonden'.[46]

Studiejaren en periode daarna

Vanaf 1892, dus toen hij ongeveer veertien jaar oud was, tot in 1896 woonde Buber bij zijn vader in Lemberg (nu Lviv). Daarna gaat hij in Wenen studeren. Na het eerste jaar in Wenen bezoekt hij in diverse steden de universiteit. In de loop der jaren volgt hij cursussen op het gebied van de filosofie, kunstgeschiedenis, Duitse literatuur en psychologie. In het eerste studiejaar gaat hij heel vaak, bijna dagelijks naar het theater. Die bezoeken, zijn kennismaking met het taalgebruik daar en met wat die taal kan oproepen, maken op hem de meeste indruk.[47]

In 1898-99 bezoekt Buber de universiteit in Zurich. Daar leert hij Paula Winkler kennen. Hun relatie leidt al gauw tot kinderen. In 1900 en 1901 worden hun twee kinderen geboren. Martin Buber en Paula Winkler zijn dan nog ongehuwd. Paula is van huis uit katholiek, in 1901 zegt ze het katholieke geloof vaarwel en in 1907 treedt ze officieel toe tot het Jodendom. In 1906 verbetert hun financiële toestand zich door het succes van het boek *Geschichten des Rabbi*

[43] Ibidem, 37-40; de citaten zijn van 40.
[44] Ibidem, 41.
[45] Buber, 'Tweespraak' 70-76. Tweespraak is uitgegeven in 1932, dit is ca. 9 jaar na *Ich und Du*.
[46] Ibidem, 72.
[47] Buber, 'Autobiografische fragmenten', 25,26.

Nachman, een bundel met vrijelijk bewerkte chassidische verhalen. Ze verhuizen dan naar Berlijn en in 1906 of 1907 trouwen ze. Paula schreef toen zelf al novelles, later ook romans, maar ze schreef ook mee aan dit boek en aan *Die Legende des Baalschem* (1908).[48] Daarnaast is zij het, die het huishouden bestiert en de kinderen opvoedt. Buber heeft zich ingezet voor haar literaire werk, maar dat neemt niet weg dat Paula ook veel van haar literaire ambities heeft ingeleverd. [49]

Evenals *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) is ook *Die Legende des Baalschem,* geschreven in een bloemrijk Duits en vanuit de gedachte dat alleen een vrije weergave van de overgeleverde verhalen recht kan doen aan de bedoeling ervan. Buber is niet uit op een wetenschappelijk verantwoorde weergave, maar hij gaat ervan uit dat hij, juist omdat hij de chassidische wereld van binnenuit begrijpt, de legenden kan herscheppen.[50] In deze tijd, vanaf ongeveer 1900, houdt Buber zich bezig met allerlei mystieke stromingen, uit oost en west, maar vooral ook uit de christelijke traditie. In 1909 publiceert hij een verzameling mystieke teksten, onder de titel *Ekstatische Konfessionen*.[51]

Betrokkenheid bij het zionisme en inzet voor het Jodendom

Een belangrijke rode draad in het leven van Buber is zijn betrokkenheid bij het Jodendom en zijn inzet voor de Joodse mensen. Hij is ook korte tijd betrokken bij het zionisme van Theodor Herzl, maar anders dan Herzl gaat het Buber niet om het stichten van een Joodse staat, maar vooral om een Joodse renaissance, gebaseerd op zowel de *haskala* als het chassidisme. Buber speelt enkele jaren een belangrijke rol in de zionistische beweging, maar het komt al vrij gauw, in 1903, tot een breuk. Herzls politieke doelen en zijn manier van politiek bedrijven passen niet bij Buber.[52] Hem gaat het vooral om een cultureel zionisme. Vanaf 1909 zet hij zich daar weer voor in. In de periode 1909 – 1916 is hij een van de leiders van het zionisme in Midden Europa.

---

[48] Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 61.
[49] Ibidem, 61, 62.; aangevuld met enige informatie ontleend aan https://de.wikipedia.org/wiki/Paula_Buber, geraadpleegd op 29-01-2018.
[50] Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 29. Later zal hij deze werkwijze al te vrij vinden, en in latere bundels legenden kiest hij een andere benadering, maar uiteindelijk blijft hij ook in zijn veel later (in 1965, het jaar van zijn overlijden) verschenen *Die Erzählungen der Chassidim* als schrijver niet helemaal op de achtergrond (Martin Buber, *Chassidische vertellingen* (1965), L.S. Blom red., *Chassidische vertellingen* (Utrecht 1967, 2006), oorspronkelijke titel *Die Erzählungen der Chassidim*).
[51] Ibidem, 33.
[52] Ibidem, 28. en het verslag van een ontmoeting met Herzl in 'Autobiografische fragmenten' (Buber, 'Autobiografische fragmenten', 29 -35.).

Daarna is zijn verhouding met de zionistische beweging wisselend, maar hij blijft altijd sterk betrokken bij initiatieven voor de Joodse bevolking, onder meer via tijdschriften en onderwijs.[53]

Ontwikkelingen in Bubers denken

In de periode voor de Eerste Wereldoorlog is het denken van Buber ik-gericht en gekleurd door een hang naar het extatische en het mystieke, maar al voor het begin van de oorlog komt er een omslag in zijn denken en zijn levenshouding op gang. In 1914 verwelkomt hij de oorlog. Hij schrijft over de gemeenschapsvormende kracht van de strijd, ook voor de Joden, ook al strijden zij aan beide kanten van het front. Nog in 1916 geeft hij uiting aan een sterk Duits nationalisme. Zijn opvattingen brengen hem in een ernstig conflict met zijn vriend Gustav Landauer. In 1916 komt Buber na gesprekken met hem op zijn stellingname terug. Van dan af aan verzet Buber zich expliciet tegen de oorlog en tegen ieder chauvinistisch nationalisme.[54] In de woelige revolutionaire tijd van vlak na de Eerste wereldoorlog, de tijd van de radenrepublieken, wordt in 1919 Landauer gevangengezet en vermoord. Buber is hier sterk door aangegrepen. Ongeveer in deze tijd begint Buber aan het werk dat uiteindelijk zal uitmonden in *Ich und Du*. In 1921 wordt een eerste resultaat van zijn denkwerk gebruikt voor een cursus aan het *Freies Jüdisches Lehrhaus* in Frankfurt, dat Franz Rosenzweig leidt. Buber is hier van het begin af aan bij betrokken, later neemt hij de leiding over.

Buber maakt een ingrijpende ontwikkeling door, ook op religieus gebied. Eerder had Buber een hang naar het extatische, het opgaan in religieuze vervoering waarbij de dagelijkse werkelijkheid als het ware wegvalt. In deze periode echter went Buber zich daarvan af. Hij wijst dit af, en dat is niet zomaar iets: hij spreekt in dit verband zelfs van een bekering. In zijn Joodse denken is dat een begrip dat niet minder omhelst dan een verandering van de levensinstelling, een toewenden met het gehele wezen tot God, tot de eigen taak in deze wereld.[55]

Zoals in het voorgaande (§2.1) al is aangegeven, is Buber naar eigen zeggen in de periode 1912 -1919 gerijpt tot een leven uit eigen ervaring. De 'zijnservaringen' in deze periode klonterden in Bubers eigen woorden samen 'tot één grote geloofservaring'.

[53] Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 34, 36.
[54] Waaijman, *De mystiek van Ik en jij*, 41,42.
[55] Buber, *Chassidische vertellingen*, 43. en Buber, 'Het geloof van Israël', 237, 238.

> Daarmee bedoel ik de ervaring die de mens in zijn totaliteit, inclusief zijn denkvermogen, zodanig aangrijpt dat door alle vertrekken de storm waait en alle deuren openspringen. (. . . .)
> Men zou kunnen opmerken: wanneer dat geheel van ervaringen als geloofservaring is op te vatten, dan zou de mededeling daarvan toch eerder een theologisch karakter dragen [dan een filosofisch karakter, red.]. Maar dat is niet zo.[56]

Het is in de ogen van Buber geen theologie, want over het wezen van God kan hij niets zeggen en God zelf kan hij op geen enkele punt in zijn verklaring van het mens-zijn betrekken. Dit neemt niet weg dat de persoonlijke geloofservaring wel het 'fundament' is van zijn denken. Het is 'juist de persoonlijke geloofservaring waaraan ik de zelfstandigheid van mijn denken te danken heb' schrijft Buber.[57]

2.2.3 Verdere levensloop[58]

Hiervoor is al zijn betrokkenheid bij het *Freies Jüdisches Lehrhaus* genoemd. Het leerhuis richt zich op volwassenonderwijs voor de Joodse bevolking, om hen weer meer bewust te maken van hun Joodse wortels en identiteit. Het is een soort vormingsonderwijs, en dit type onderwijs zal altijd Bubers aandacht houden. In de jaren twintig is hij er ook elders in Europa bij betrokken. In 1934, na de machtsovername door de Nazi's, richt hij de *Mittelstelle für Jüdischen Erwachsenenbildung* op, bedoeld om de Joodse bevolking, en in het bijzonder de jonge mensen, tot steun te zijn in deze moeilijke tijden. Buber reist hiervoor het hele land door, ondanks de gevaren die deze tijd voor hem met zich meebrengt. In 1938 moeten Martin en Paula Buber Duitsland verlaten, maar daarna is hij ook in Jeruzalem en later elders in Israel bij dergelijk onderwijs betrokken.

Vanaf 1923 heeft Buber een aanstelling aan de universiteit in Frankfurt als professor in de *Religionsphilosophie,* deze functie moet hij in 1933 na de machtsovername door Hitler neerleggen. In 1938 krijgt Buber een leerstoel voor sociale filosofie aan de universiteit in Jeruzalem. Naast zijn academische leeropdrachten en zijn betrokkenheid bij volwassenonderwijs, publiceert Buber geschriften op uiteenlopende gebieden, zoals werken op sociaal-maatschappelijk gebied, over het Jodendom, over opvoeding en onderwijs en op het gebied van theologie en religie. In 1925 begint hij samen met Franz Rosenzweig aan een

[56] Buber, 'Antwoord', in: *Dialogisch leven*, 163-180, aldaar 164,165.
[57] Ibidem, 166.
[58] Onderstaande samenvatting is gebaseerd op verspreide informatie uit diverse bronnen, onder meer Witvliet, *Kwaliteit van leven*, en van internet: https://www.dhm.de/lemo/biografie/martin-buber, en http://buber-gesellschaft.eu/martin-buber/., beide geraadpleegd in maart 2018.

Duitse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel. Na de dood van Rosenzweig in 1929 zet hij dit voort. Het is de bedoeling om tot een zo getrouw mogelijke (concordante) vertaling van de grondtekst te komen, waarin de sfeer van de oorspronkelijke tekst zoveel mogelijk wordt gehandhaafd. Buber blijft hieraan werken. De vertaling verschijnt in 1961.

Tot het zionisme, en later ook tot de staat Israël, heeft Buber altijd een kritische verhouding gehad. Hij was gericht op een cultureel zionisme, de bloei van een Joodse cultuur, en in Israel pleitte hij voor het vreedzaam samenleven van verschillende bevolkingsgroepen. Dat het in plaats daarvan kwam tot staatsvorming, paste niet in zijn denken. Het is een van de grote teleurstellingen in zijn leven geweest.

In zijn latere jaren heeft hij op allerlei plaatsen in de wereld lezingen gehouden. Buber heeft meerdere eredoctoraten en prijzen ontvangen.

2.3 Dialogisch leven

2.3.1 Algemeen

In deze paragraaf wordt het dialogisch denken van Buber uiteengezet aan de hand van de presentatie daarvan in *Ik en gij* en de eerdergenoemde aanvullende geschriften over het dialogische principe, die zijn gebundeld in *Dialogisch leven*.

Ich und Du en het dialogisch principe

In *Ich und Du* gaat Buber uit van twee grondhoudingen van de mens tot de wereld, aangeduid met het woordpaar '*Ik-Het*' en het woordpaar '*Ik-Gij*'. Het begrip 'dialogisch' komt in *Ik en gij* niet voor. In 'Nabeschouwing - Over de geschiedenis van het dialogisch principe'[59] legt Buber uit hoe *Ik en gij* ontstond uit zijn steeds verder ontwikkelde inzicht in de wezenlijke betekenis van dat principe. *Ik en gij* is de vrucht van zijn inzicht in het dialogische principe. In de 'Epiloog' in de uitgave van *Ich und Du* in 1958,[60] noemt Buber een aantal aanvullende geschriften waarin hij zijn visie heeft verduidelijkt, deels ook in reactie op bezwaren en op verwante opvattingen.

[59] Martin Buber, 'Nabeschouwing Over de geschiedenis van het dialogisch principe', in: Buber, *Dialogisch leven*, 181-202.
[60] De Nederlandse vertaling hiervan is in 1959 uitgegeven, met als titel *Ik en gij*. Deze is voor deze scriptie als bron gehanteerd.

Tot die aanvullende geschriften behoren ook 'Tweespraak' en 'Elementen van het tussenmenselijke'. Deze geschriften zijn voor deze scriptie ook als bron gebruikt, evenals de andere geschrifte die zijn opgenomen in *Dialogisch leven*.

In 'Tweespraak'[61] stelt Buber dialogisch leven tegenover monologisch leven. De woordkeuze in *Ik en gij* is hier verlaten, maar de grondhouding (wezenshouding) voor dialogisch leven komt overeen met de grondhouding die in *Ik en gij* met het woordpaar '*Ik-Gij'* is aangeduid.[62]

Opbouw van deze paragraaf.

Deze paragraaf volgt in hoofdlijnen de opbouw in drie delen van *Ik en gij*:

1. Deel 1 van *Ik en gij* geeft een beschrijving van de basisprincipes van het denken dat in het boek wordt ontvouwd en een eerste toelichting daarbij. Het beschrijft de twee houdingen waarin de mens de wereld tegemoet treedt, aangeduid als '*Ik-Het*' en '*Ik-Gij'*, en relatie als grondbeginsel;
2. Deel 2 gaat in op de betekenis van de wereld van het Het, de objectieve en zakelijke wereld, en de basishouding *Ik-Het* in het dagelijks leven, maar ook op de vervreemding die daarvan het gevolg kan zijn. Daartegenover staat de betekenis van het *Ik-Gij*, waardoor men vollediger tot persoon wordt;
3. In deel 3 wordt een nadere uitwerking gegeven van de relatie met het eeuwige Gij, het goddelijke.

In de navolgende drie (sub)paragrafen wordt deze opbouw gevolgd, maar de verbinding met de drie delen van *Ik en gij* is niet strikt vastgehouden. In de beschrijving is ernaar gestreefd, de gedachten die Buber ontvouwt te ordenen in een aantal onderwerpen. Dit heeft tot gevolg dat soms ten behoeve van het betoog elementen uit de verschillende delen worden samengebracht. Daar komt bij dat, waar dat verhelderend is of ter aanvulling nodig is, per onderwerp ook is geput uit *Dialogisch leven*.

[61] Martin Buber, 'Tweespraak', in: Buber, *Dialogisch leven*, 65-130. De Duits titel luidt: *Zwiesprache Traktat vom dialogischen Leben*. 'Tweespraak' verscheen in het Duits in 1932, dus circa 9 jaar na *Ich und Du*.
[62] Ibidem, 100-104.

2.3.2 Deel 1: de grondhoudingen en de ontmoeting[63]

Twee grondhoudingen

Buber start zijn betoog met de stelling dat de wereld op twee manieren aan ons verschijnt, afhankelijk van de grondhouding die we zelf aannemen als we de wereld tegemoet treden. Die twee grondhoudingen duidt Buber aan met twee woordparen: het woordpaar '*Ik-Het'* en het woordpaar '*Ik-Jij'*, of '*Ik-Gij*'.[64] Het zijn woordparen, omdat in die grondhoudingen het ene woord niet los gezien kan worden van het andere woord. In de grondhouding *Ik-Het* is mijn grondhouding anders dan in *Ik-Gij*, en dat heeft gevolgen voor zowel het Ik als voor 'de andere partij': het Het of het Gij. De hele situatie is dus anders, afhankelijk van mijn grondhouding, het 'grondwoord' dat ik uitspreek. [65]

Ik-Het grondhouding: gescheidenheid

In de *Ik-Het* grondhouding neem ik de eigenstappen waar van die andere, een mens, een ander schepsel of wat dan ook. Als het een ander mens betreft, neem ik bijvoorbeeld zijn of haar uiterlijke verschijningsvorm waar, zijn of haar gedrag, misschien ook iets van de gemoedstoestand enzovoorts. Ik neem iets waar, ik voel iets, ik denk iets, maar daar blijft het bij. Iets of een ander verschijnt aan mij als een object, een *Gegenstand*, zegt Buber. Het blijft allemaal in de sfeer van het zakelijke en doelgerichte, maar in het menselijk leven gaat het niet alleen daar om. [66] Met de grondhouding *Ik-Het* ben ik in de wereld van de objecten (*Gegenstände*), die gescheiden van mij bestaan en waarvan ik gescheiden ben. Ook denkbeelden, ideeën die ik heb zijn in deze zin objecten. Het is ook de wereld van ruimte en tijd.[67]

[63] In *Ik en gij* hebben de drie delen geen eigen titel. De titels zijn door de schrijver van deze scriptie toegevoegd.
[64] In het Duits 'Ich – Es' en 'Ich – Du'. Bij de vertaling van 'Ich – Du' doet zich de moeilijkheid voor, dat in het Nederlands God niet met Jij - in het algemeen de equivalent van het Duitse Du - wordt aangesproken, maar met U of Gij. Dat het grondwoord 'Ich – Du' ook betrekking kan hebben op de relatie met God, kan daarom een bezwaar zijn bij de vertaling 'Ik – Jij'. Daar staat tegenover dat de vertaling 'Ik-Gij' kan verhullen dat deze grondhouding betrekking kan hebben op onze relatie met allerlei alledaagse dingen in het leven en allerlei ontmoetingen. Ook mist de vertaling 'Ik – Gij' de warmte en intimiteit die het Duitse 'Ich – Du' wel heeft. Zie ook Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, 11.
[65] Buber, *Ik en gij*, 5.
[66] Ibidem, 6, 14.
[67] Ibidem, 15, 37, 106.

Ik–Gij grondhouding: relatie

De relatie tot een Gij, de relatie waarin men een ander of iets anders tegemoet treedt vanuit de grondhouding *Ik-Gij,* is van heel andere aard. Voor deze relatie gebruikt Buber het woord ontmoeting, hij spreekt ook wel van een directe relatie. Het is een relatie met iets of een persoon in zijn totaliteit, niet het waarnemen van een set eigenschappen. Voor de 'wereld-der-relatie' [68] is de grondhouding *Ik-Gij* nodig, een grondhouding met de inzet van de hele persoon. Dan kan iets of iemand zich aan mij present (*gegenwärtig*) stellen. Het wacht mij op en treedt met mij in ontmoeting. Tussen het Ik en het Gij dat het Ik in zijn totaliteit ontmoet, staat niets meer in: 'geen doel, geen begeerte, geen anticipatie'. [69]

Die wereld-van-de-relatie kan zich voordoen in ons leven met de mensen, maar ook in het leven met de natuur of met de geestelijke wereld, bijvoorbeeld in relatie tot kunst. Buber geeft als voorbeeld wat er gebeurt als ik een boom tegemoet treed vanuit de grondhouding *Ik-Gij*.[70] Het gaat dan niet (meer) om de eigenschappen van de boom, inclusief zijn vorm, de chemie enzovoort, zelfs niet om dat alles samengebald in één beeld, maar om de boom als wezen, als presentie tegenover mij, die ik op dat moment ontmoet. Hij leidt zijn leven tegenover het mijne, en hij heeft met mij te maken en ik (op een andere manier) met hem. Relatie is wederkerigheid, ook al ervaar ik niets van een bewustzijn van de boom. Er is sprake van een natuurlijke verbondenheid. Het is de boom zelf die me tegemoet komt. In die ontmoeting 'ontwaar ik' – zoals in elke ontmoeting - 'de zoom van het eeuwige Gij'. [71] Alles komt op dat moment in het licht te staan van deze ontmoeting. Elders – bij het begin van het derde deel - zegt Buber het als volgt: 'Elk bijzonder Gij is een doorkijk naar het eeuwige Gij. Door elk bijzonder Gij spreekt het grondwoord het eeuwige Gij aan.'[72]

Een ander voorbeeld is hoe iets, een vorm, er als het ware op wacht door de kunstenaar verwerkelijkt te worden. Dat iets, die vorm, dat is het Gij, dat zich present stelt aan de kunstenaar. Maar als de kunstenaar het uitgebeeld heeft, is het, hoe goed ook gelukt, van dat presente toch tot een iets geworden, onderworpen aan de beperkingen van het voorwerp. Het is dan een Het, maar in de ontmoeting met de toeschouwer kan het (op een andere manier, elke keer exclusief) weer tot een Gij worden, het wordt dan verwerkelijkt tot een

[68] Ibidem, 8.
[69] Ibidem 18, 19.
[70] In de taal van *Ik en gij*: Ik sta tegenover iemand of iets (hier: de boom) als mijn Gij, ik spreek het grondwoord Ik-Gij tot hem uit. Het uitspreken van het grondwoord (in woorden of woordeloos) staat voor het actualiseren van de grondhouding die daarmee is bedoeld (Ibidem, 10.).
[71] Buber, *Ik en gij*, 8-10.
[72] Ibidem, 79.

presentie (*Gegenwart*).[73] Alle ontmoetingen zijn verschillend, maar allemaal laten ze iets zien van de verbondenheid met de wereld. Elk gebeuren dat ons zo overkomt is uniek, maar al die ervaringen helpen ons om te groeien in het vermogen om te ontmoeten – en 'om de eeuwigheid te vermoeden'.[74]

De ontmoeting: uit genade en door de liefde

Hoe komt die ontmoeting tot stand? Het gebeurt van twee kanten: Ik moet mij er voor open stellen ('met mijn hele wezen het grondwoord Ik-Gij uitspreken'), en het Gij treedt met mij in ontmoeting, 'uit genade' zegt Buber. Het is gekozen worden en kiezen tegelijk, passief en actief.[75] De wezenlijke daad die die directheid van de ontmoeting tot leven roept, is de liefde, en liefde is meer is dan gevoelens in emotionele zin. Buber spreekt van 'het metafysische en metapsychische feit van de liefde'.

> Gevoelens 'heeft' men: de liefde geschiedt. Gevoelens wonen in de mens, maar de mens woont in zijn liefde.
> Dit is geen beeldspraak, maar de werkelijkheid: de liefde hoort niet bij het Ik, zodat ze het Gij alleen maar tot 'inhoud', tot voorwerp heeft, nee, ze is tussen Ik en Gij. Wie dit niet weet, wie dit niet met zijn wezen weet, kent de liefde niet, ook al moge hij de gevoelens die hij beleeft, ervaart, geniet en tot uiting brengt aan haar toeschrijven.
> Liefde is een werkzaamheid in de wereld. Wie in de liefde staat en in haar staande de wereld bekijkt, ziet de mensen los van hun gebondenheid aan het alledaags gewoel. [76]
> (. .) Er ontstaat op merkwaardige wijze keer op keer iets exclusiefs – en zo kan een mens helpen, genezen, opvoeden, verheffen, redden.[77]

Afwisseling van Het en Gij

In onze betrekkingen in deze wereld kunnen we de ander, elk ander, echter maar korte tijd ontmoeten als een 'Gij'. De liefde zelf kan niet in de directe relatie blijven, ze duurt wel voort, maar de relatie wisselt steeds van aard. 'De mens die zoëven nog een uniek wezen was, . . . alleen maar *gegenwärtig*, niet ervaarbaar[78] maar alleen maar aan te raken – deze mens is nu weer een Hij of Zij, een som van eigenschappen '. Ook in de beschrijving van het scheppen van

[73] Ibidem, 11-13. Over *Gegenwart* en *Gegenstand* zie ook Ibidem, 14-15.
[74] Ibidem, 35, 36.
[75] Ibidem, 13.
[76] In de Duitse grondtekst luidt deze zin: '*Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem löschen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe.'*
[77] Ibidem, 17,18.
[78] Bedoeld is: ervaarbaar als van mij gescheiden object. Buber gebruikt in *Ik en gij* het woord ervaren voor het ervaren van objecten, waarbij bijvoorbeeld ook gedachten en gevoelens tot die wereld van de objecten horen. Zie ook Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, 130, 131. (voetnoot 43). en Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, 258, 359 en 272.

een kunstwerk hebben we deze verandering van Gij naar Het zien optreden. Het is 'de verheven melancholie van het lot' stelt Buber, dat ieder Gij in onze wereld tot een Het moet worden. [79]

Onderbouwing

In het vervolg van deel 1 van *Ik en gij* onderbouwt Buber zijn visie op grond van zijn inzichten met betrekking tot het wereldbeeld van 'primitieve' volkeren en omtrent de ontwikkeling van het jonge kind. Deze onderwerpen vallen buiten de vraagstelling van de voorliggende scriptie en blijven hier daarom buiten beschouwing. Centraal staat in deze scriptie de betekenis van Bubers filosofie voor zijn manier van in-de-wereld staan,van zich verhouden tot de wereld en tot het mysterie dat ons omringt.

2.3.3 Deel 2: uitwerking

Het belang van het grondwoord Ik-Het

Voor de instandhouding van het menselijk leven, voor alles wat we nodig hebben of het bestaan lichter maakt, is steeds de grondhouding 'Ik – Het', onze verhouding tot de wereld van het Het, van belang. Op maatschappelijk niveau geldt dat ook voor de vermeerdering van kennis en de groei van de wetenschap, inclusief die van de geesteswetenschappen.[80] 'Het grondwoord Ik-Het is dus niet uit den boze – net zomin als de materie dat is', stelt Buber. Het is alleen uit den boze, als we denken dat de wereld van het Het alles is, als we ons erdoor laten overheersen.[81] Deze wereld is ook de wereld, waarin het Gij zich kan voordoen. We kunnen deze wereld dus niet missen, 'want over deze wereld zweeft de presentie van het Gij gelijk de Geest over de wateren'. [82]

Vervreemding en de weg daaruit

Buber wijst op het gevaar dat we genoegen nemen met de wereld van het Het. Door het bijzondere te gaan ordenen tot wat algemeen geldt, doen we steeds meer kennis op. We kunnen gaan denken: 'zo werkt het dus'. Dat helpt om grip te krijgen op de wereld, en dan is de verleiding groot daarmee genoegen te nemen. Zo kunnen we ook praten over kunst en dat onderzoeken. Maar bij dat alles is het unieke van het ontmoeten, van het *Gegenüber* niet in beeld. Het komt wel op de mensen af, maar de mensen weren het af.

[79] Buber, *Ik en gij*, 19,20.
[80] Ibidem, 40,41.
[81] Ibidem, 49.
[82] Ibidem, 51.

De mensen hebben wat eertijds te maken had met de wereld van het Gij, het ontmoeten van wat zich present stelt tegenover ons (het *Gegenüber*), gecodificeerd en als kennis opgestapeld in bibliotheken. Met de nadruk op het waarnemen (ervaren, objectieve kennis opdoen) en gebruiken, neemt de kracht om relaties te scheppen af, meent Buber. [83]

De mens komt hierdoor te leven in een wereld van gescheidenheid. Die wereld bestaat uit twee terreinen: de wereld van de instituties en de wereld van de gevoelens, maar in geen van beide gaat het om de directe relatie. Aan de ene kant is er de buitenwereld, en daartegenover de binnenwereld, de afgescheiden wereld van het Ik. Gevoelens zijn nodig, maar leiden op zich niet tot de directe relatie van persoon tot persoon en instituties leiden niet tot de directe ontmoeting in de samenleving. Dit laatste is volgens Buber een van de noden van deze tijd, en wordt ook steeds meer zo ervaren. Het helpt niet om gevoelens toe te laten in de geïnstitutionaliseerde wereld of de staat door een gemeenschap van liefde (liefde als gevoelens, een emotie) te vervangen. Nodig is dat 'allen in een levende wederkerige relatie staan tot een levend Midden, en dat zij onderling in een wederkerige relatie staan'. Buber legt het hier iets anders uit, maar teruggrijpend op de formulering in deel 1 is dat 'levend Midden' het gebeuren van de ontmoeting zelf, waar liefde 'geschiedt'. Dan worden zowel 'het ware openbare leven' als 'het ware persoonlijke leven' vormen van verbondenheid. Om dat te laten ontstaan en in stand te houden zijn gevoelens nodig en zijn instituties nodig, maar dat is niet genoeg. Zij scheppen het mensenleven niet. 'Dat doet veeleer het in de presentie ontvangen centrale Gij.' [84]

Het centraal stellen van de ontmoeting, van het in een levende wederkerige relatie staan, noemt Buber later 'dialogisch leven'. Dat dialogisch leven kan zich in het leven van alle mensen voordoen. Buber heeft gewone mensen en hun dagelijkse leven op het oog, bijvoorbeeld de arbeider aan de lopende band, maar ook de leider van een groot bedrijf.[85] Het gaat hem bij het dialogische om de doorbraak uit 'de status van de doffe en vale narigheid, onwilligheid en zinneloosheid', waarin iemand leeft.[86] Bij dat doorbreken gaat het niet om grote dingen, maar juist om kleine alledaagse zaken: een blik, een woord, mij als partner toebedeeld. Dat kan overal, ook in een fabriek of op kantoor. Het gaat daarbij niet om alles of niets, maar eenvoudigweg om zo weinig als maar nodig is 'van datgene wat deze mens in dit

[83] Ibidem, 42-45.
[84] Ibidem, 46- 49.
[85] Buber, 'Tweespraak', 120-130.
[86] Buber, 'Elementen van het tussenmenselijke', in: Buber, *Dialogisch Leven*, 131 -160, aldaar 134.

uur van zijn leven kan vervullen en ontvangen – als hij zich geeft'.[87] Buber roept ertoe op om zich voor te stellen hoe het zou zijn als daar meer aandacht voor was, voor zover het past binnen het bedrijf. We hebben er nog geen idee van in hoeverre dat mogelijk is, schrijft Buber. Maatschappelijke factoren buiten de enkeling om worden voor de mensen steeds meer bepalend, maar de aanspraak die iemand in de dingen en de gebeurtenissen kan horen, de hoorbare aanspraak van God, is gebleven. Het is aan de mens om te beslissen of hij daaraan vasthoudt, of er zich aan onttrekt. [88]

De Geest: het antwoord aan het Gij

'De Geest is in zijn menselijke openbaringsvorm het antwoord van de mens aan zijn Gij' stelt Buber. Het is het antwoord 'aan het uit het mysterie te voorschijn tredende, vanuit het mysterie aansprekende Gij.' (….) 'De Geest is niet in het Ik, doch tussen Ik en Gij.'[89]

Deze zinnen komen misschien in eerste instantie vrij cryptisch over, maar bij nadere beschouwing ervan zeggen ze op een compacte manier veel over de inzichten die Buber wil overdragen. Naar het inzicht van Buber kan in allerlei ontmoetingen iets zichtbaar worden van God, het eeuwige Gij (een omschrijving die Buber in *Ik en gij* veelal gebruikt).[90] Wat wij in de ontmoeting ontvangen, is niet God als het absolute. Daar weten we niets over. Als we denken daar iets over te kunnen zeggen, hebben we van het *Gegenüber* , het eeuwige Gij, een object gemaakt, en daardoor staan we dan buiten de relatie. 'Ik heb alleen van de ontmoeting te spreken, en ontmoeten kan men het absolute niet', zegt Buber elders.[91] We kunnen alleen met ons totale wezen in de relatie gaan staan, en dan zwijgend afwachten en laten gebeuren.[92] Het gebeurt in de ontmoeting, *tussen* Ik en Gij. In het gebeuren van 'de hoogste ontmoeting' groeit er in de mens iets 'waarvan hij tevoren niet wist of waarvan hij de oorsprong niet recht kan aangeven.' 'De werkelijkheid is, dat wij ontvangen wat wij tevoren niet hadden – en het zo ontvangen, dat we weten: het is ons geschonken'. [93]

De ontmoeting krijgt zo, in de hier gehanteerde taal, een plaats in een ruimte waarin het Ik is binnengetreden – kon treden, door in de juiste grondhouding te staan – en waarin de Geest

[87] Ibidem, 134, 135.
[88] Ibidem, 138, 139.
[89] Buber, 'Autobiografische fragmenten', 41.
[90] Buber kiest er voor het woord God te gebruiken, maar beseft ook dat niet iedereen dat zal doen. (Buber, *Ik en jij*, 79,80; en Buber, 'Autobiografische fragmenten', 50 -52.).
[91] Buber, 'Tweespraak', 166.
[92] Buber, *Ik en gij*, 41,42.
[93] Ibidem, 116.

zich openbaart *als* ontmoeting tussen Ik en Gij, als een gebeuren. Beide partners in de ontmoeting blijven zelfstandig, ze vloeien niet in elkaar over. In de (sub)paragraaf over deel 3 komt dit nader aan de orde.

Groei in en door het dialogische

Bij het lezen van *Ik en gij* kan de indruk ontstaan dat de tegenstelling tussen de grondhoudingen Ik–Het en Ik–Gij erg zwart-wit is, het is of het een of het ander. Toch is dit niet wat Buber meent. Met betrekking tot het Het (de situatie van het afgescheiden waarnemen van objecten, *Gegenstände*) en het Gij (de situatie van het in relatie staan) merkt Buber op, 'dat het niet altijd toestanden zijn die elkaar in zuivere vorm afwisselen, maar vaak een in diepgaande tweeslachtigheid verward en verstrengeld gebeuren'.[94] Met name in 'Tweespraak' komt die tweeslachtigheid duidelijker naar voren. De verhandeling in het voorgaande over het dialogische in het alledaagse leven, in de fabriek of op kantoor, biedt daar een illustratie van: het gaat om wat voldoende en nodig is voor een bepaalde persoon op een bepaald moment, en het kan kennelijk 'zomaar' optreden, als beide ertoe bereid zijn.

Het voorbeeld laat ook zien, dat er ontwikkeling mogelijk is naar een meer dialogisch leven.[95] In *Dialogisch leven* is dat een vaak aanwezige tendens. Door open te staan voor de dialoog kunnen we leren van elkaar. Dat kan op het niveau van de ene mens tot de ander, maar bijvoorbeeld ook op het niveau van groepen, als de bereidheid er maar is.[96] 'De mens wordt tot Ik aan het Gij' schrijft Buber. Door alles wat we meemaken aan gebeurtenissen waarin de directe relatie aan de orde is, wordt ons 'Ik-bewustzijn' duidelijk, leren we wie we zelf zijn.[97] De notie van ontwikkeling en groei klinkt ook door in de voorgaande verhandeling over het openbare en persoonlijke leven (zie onder het kopje *Vervreemding en de weg daaruit).*

In het betoog hieronder over het dialogische en het monologische komt eveneens naar voren, dat er overgangen zijn tussen de grondhoudingen en dat we er zelf actief bij zijn betrokken.

De dialogische en de monologische grondbeweging

In 'Tweespraak' merkt Buber op, dat er ook vormen van 'dialoog' bestaan, waarin mensen niet in hun diepste wezen aan elkaar raken. Echter, waar dat wel gebeurt, wordt 'tussen hen een

[94] Buber, *Ik en gij*, 20.
[95] Zie ook § 2.3.2, onder *'Ik-Gij grondhouding: relatie'*. Hier wordt gesproken van het groeien in het vermogen om te ontmoeten.
[96] Buber, 'Het echte gesprek', in: 'Elementen van het tussenmenselijke', 154-159.
[97] Buber, *Ik en gij*, 31,32.

levende wederkerigheid gesticht'.[98] Bij het dialogische leven gaat het juist om die laatste vorm van dialoog. 'Dialogisch leven is niet een leven waarin men veel mensen ontmoet, maar een leven waarin men met de mensen die men ontmoet ook een waarachtige ontmoeting heeft.'[99] Buber betrekt hier het dialogisch leven op de relatie met mensen, maar het kan bijvoorbeeld ook betrekking hebben op de relatie met een paard of met levenloze dingen waar we in een fabriek mee handelen.[100] Tegenover dialogisch leven staat monologisch leven. Om de tegenstelling helder weer te geven, schetst Buber deze als volgt:

> Juist de eenzaamheid toont pas het eigenlijke van de tegenstelling. De dialogisch levende krijgt daar, in het alledaagse verloop van de tijd, iets gezegd en voelt zich tot beantwoording opgeroepen; ook in de grote leegte van bijvoorbeeld een eenzame bergwandeling wordt hij niet verlaten door de veelvormige presentie van het andere. – De monologisch levende echter bespeurt het andere nooit als iets dat tegelijk volstrekt niet hij-zelf is en waarmee hij toch communiceert. Eenzaamheid kan voor hem opstijgende overvloed van gezichten en gedachten betekenen, nooit echter de diepe, in een diepte veroverde omgang met het ongrijpbare werkelijke.[101]

'De dialogische grondbeweging is de toewending', schrijft Buber. Met 'grondbeweging' bedoelt hij hier de 'wezenshandeling' die gericht is op het vormen van een 'wezenshouding'.[102] De terminologie is dus iets anders dan de terminologie omtrent de grondhoudingen in *Ik en gij*. De bedoelde grondbeweging is daar aangeduid als 'het uitspreken van het grondwoord'.[103]

Toewending is hier niet zomaar je tot iemand richten, het is alleen een wezenshandeling als het met het wezen wordt gedaan, zodat de ander tot presentie wordt. Dan zien we (misschien heel even) de werkelijkheid in een ander licht, niet meer als een verzameling losse punten maar als één beweging, en daarin de ander in zijn eigenheid. Daar staat de monologische grondbeweging tegenover. Deze is niet de afwending als tegenhanger van de toewending, maar het is in diepste wezen de terugbuiging.'[104] Terugbuigen is het zich onttrekken aan de wezenlijke aanvaarding van de ander. Het gevolg is dan, dat ik de ander beleef op mijn manier, er is alleen mijn beleving, die alleen van mij is. Er is geen werkelijke dialoog.[105]

---

[98] Ibidem, 96.
[99] Ibidem, 98.
[100] Ibidem, 102,103 en 127.
[101] Ibidem, 98.
[102] Ibidem, 100,101.
[103] Zie paragraaf 2.3.2, onder het kopje *Ik-Gij grondhouding: relatie*.
[104] Buber, *Ik en gij*, 101,102.
[105] Ibidem, 104.

2.3.4 Deel 3: het eeuwige Gij

Buber gaat in deel 3 nader in op 'het eeuwige Gij' en de betekenis van het woord God in dit verband. Buber diept aspecten uit, die eerder ook aan de orde zijn geweest en bepaalt zijn positie ten opzichte van een aantal opvattingen en denkrichtingen uit oost en west.

God ontmoeten in deze wereld

Buber pakt allereerst een rode draad uit de voorgaande delen weer op: 'Elk bijzonder Gij is en doorkijk naar het eeuwige Gij. Door elk bijzonder Gij spreekt het grondwoord het eeuwige Gij aan'.[106] Als we ontvankelijk zijn voor de ontmoeting, met wie of wat ook in ons dagelijkse bestaan, kunnen we iets van het goddelijke, het heilige opvangen, zou je ook kunnen zeggen. Maar deze relaties blijven op dit punt gebrekkig, alleen in de directe relatie tot het eeuwige Gij kan de betrekking daartoe tot voltooiing komen. Voor dat 'eeuwige Gij', kunnen allerlei namen worden gebruikt. Het maakt niet hoe iemand het aanduidt, cruciaal is dat iemand 'met de totale overgave van zijn wezen het Gij van zijn leven aanspreekt als het Gij dat door geen ander kan worden beperkt' – dan spreekt hij God aan. [107] 'Het Gij van zijn leven', daarmee bedoelt Buber dat wat zich ten diepste voor iemand present stelt, wat voor hem of haar *gegenwärtig* is. Die *Gegenwart* - die ultieme betrokkenheid, zou je in een ander idioom dan dat van Buber kunnen zeggen – is onafhankelijk van anderen, van onze omstandigheden. In die zin maakt de relatie van iemand met het eeuwige Gij hem ook vrij.[108] Beide componenten van de relatie, Ik en Gij, de mens en God, hebben elkaar nodig.[109]

Gevoelsmatig kunnen we ons als mens, als schepsel, in de relatie tot God afhankelijk voelen, maar tegelijk kunnen we ons ook vrij voelen. De gevoelens die de ontmoeting begeleiden kunnen dus tegenstrijdig zijn, maar uiteindelijk wordt de relatie niet door dit soort gevoelens gekenmerkt. De relatie met het Gij kan alleen maar zuiver zijn, doordat beide componenten, mens en God, hun onafhankelijkheid houden. [110]

[106] Buber, *Ik en gij*, 79.
[107] Ibidem, 80.
[108] Ibidem, 55.
[109] Ibidem, 86,87.
[110] Ibidem, 85-88.

Buber verwijst in dit verband naar het Johannesevangelie, 'het evangelie der zuivere relatie par excellence!'[111] Hij schrijft hierover onder meer het volgende:

> De Vader en de Zoon, wezensgelijk –wij mogen zeggen: God en mens, wezensgelijk – zijn de onverbreekbaar werkelijke twee, de twee dragers van de oerrelatie die van God tot mens zending en bevel betekent, van de mens uit tot God zien en vernemen, tussen beide kennis en liefde[112]

"'Hier is de wereld, daar God', dat is de taal van het Het"[113], stelt Buber. In andere woorden: dan is God een object waarmee we geen relatie hebben. Als God wordt gezien als een object buiten de relatie is Hij het 'gans andere', het *'Mysterium tremendum'* waar Rudolf Otto over schrijft[114]. Dat is niet de God die wij ontmoeten. Die is 'het mysterie van het vanzelfsprekende dat mij nader is dan mijn eigen ik'.[115] Nader dan mijn eigen ik, maar wel onafhankelijk van mij, niet met mij versmolten. De gedachte aan een (mystieke) eenwording van God en mens wijst Buber af. "Wat de extaticus 'eenwording' noemt, is de meeslepende dynamiek der relatie, niet een eenheid die . . . een Ik en een Gij samensmelt." De relatie wordt dan kennelijk zo heftig beleefd, dat de twee componenten verbleken. Binnen het krachtveld van de levende relatie worden dan het Ik en het Gij vergeten. [116]

We weten van de ontmoeting, maar we vertillen ons er aan, als we denken iets te kunnen zeggen over wat 'aan gene zijde van de ontmoeting ligt`. Ook hier getuigt Buber ervan dat we niets over God kunnen zeggen. We moeten ons niet om 'de andere zijde' bekommeren, het gaat om het in relatie treden met het Gij, het ontmoeten. Daar is verder geen methode voor nodig, geen 'overschrijden' van zintuiglijke ervaringen, geen speciale oefening of meditatie, er zijn geen specifieke ideeën of waarden waartoe we ons kunnen richten. Al deze zaken hebben 'met het oersimpele feit der ontmoeting niets te maken'. Het is niet iets van een andere wereld – alleen deze wereld bestaat.[117]

---

[111] Ibidem, 90.
[112] Idem.
[113] Ibidem, 83.
[114] In *Ik en gij* zijn geen referenties opgenomen, maar het is duidelijk dat Buber hier woorden aanhaalt uit *Das Heilige* van Otto, dat in 1917 verscheen. Buber heeft Otto persoonlijk gekend en diepgaande gesprekken met hem gevoerd. Hij maakt hiervan gewag in het Voorwoord van *Twee wijzen van geloven* (Buber, *Twee wijzen van geloven*, 10.).
[115] Buber, *Ik en gij*, 83,84.
[116] Ibidem, 92.
[117] Ibidem, 80-82.

We kunnen niets over God zeggen, alleen Hem ontmoeten, die gedachte wordt door Buber op verschillende manieren vertolkt. Hij schrijft bijvoorbeeld, dat het eeuwige Gij 'in de wereld noch daarbuiten te vinden is', omdat het niet kan worden ervaren als een Het, een object, of gedacht kan worden als een som van eigenschappen. Wij grijpen "aan 'Hem, het Zijnde' voorbij als we zeggen : 'Ik geloof dat Hij bestaat'- want ook dat 'Hij' is nog een metafoor, 'Gij' is dat niet."[118] Dit zou je als volgt kunnen uitleggen: In de geschiedenis van het leven doet de ontmoeting zich voor, dat (het eeuwige Gij) is een fenomeen, maar Hij, God is geen fenomeen dat zich daadwerkelijk voordoet.

In *Dialogisch leven* komt op een meer verhalende en persoonlijke manier naar voren, welke eigen levenservaringen zijn visie op God en de ontmoeting mee hebben bepaald. Om het voorgaande iets meer te concretiseren worden hieronder twee fragmenten hieruit aangehaald.

Uit Bubers eigen levenservaringen

In 'Tweespraak' vertelt Buber dat hij in zijn jonge jaren er waarde aan hechtte in een toestand van 'religieuze' vervoering uitgetild te worden boven het gewone bestaan. Een voorval (volgens Witvliet[119] in 1914) dat hij vervolgens beschrijft, heeft hem doen beseffen, dat dat juist het present-zijn bij iemand die zich tot hem wendde en hem nodig had, in de weg stond. Buber schrijft vervolgens:

> Sindsdien heb ik het <<religieuze>> dat niets anders is dan uitzondering, afgezonderd zijn, eruit weggenomen worden, eruit-treden, extase, opgegeven - of het heeft mij opgegeven.
> (. . .) Ik ken geen andere volheid meer dan de volheid van elk vergankelijk ogenblik aan aanspraak en verantwoording. Verre van ertegen opgewassen te zijn, weet ik toch dat ik in de aanspraak aangesproken word en in verantwoording antwoorden mag, en ik weet wie spreekt en antwoord eist.
> Veel meer weet ik niet. Als dit religie is, dan is het eenvoudig alles, het geleefde alles in zijn mogelijkheid van de tweespraak.[120]

We worden aangesproken, maar wie spreekt?, stelt Buber vervolgens als vraag. We zouden het God kunnen noemen, maar pas als we in onze persoonlijke existentie tot het besef zijn gekomen, dat wij alles moeten vergeten wat we van God meenden te weten, alles wat

[118] Ibidem, 119.
[119] Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 37.
[120] Buber, 'Tweespraak', 88, 89.

overgeleverd is, aangeleerd of zelf bedacht, als geen stukje weten meer over is. En dan, wat kunnen we dan weten van degene die ons tekenen geeft? 'Alleen dat wat wij steeds opnieuw uit de tekenen zelf ervaren. Noemen wij de spreker van deze taal God, dan is het steeds de God van een ogenblik, een moment-God'.[121]

Elders beschrijft Buber hoe hij bij zichzelf te rade ging om antwoord te krijgen op de vraag of hij in God geloofde. Hij schrijft dan:

> Plotseling werd het in de geest in mij wakker, . . . het antwoord verrees, zonder door mij samengesteld te zijn, woord voor woord gevormd.
> <<Als aan God geloven>>, zo luidde het, <<betekent, in de derde persoon over hem kunnen spreken, geloof ik niet aan God. Als aan hem geloven betekent, tot hem te kunnen spreken, geloof ik aan God.>>[122]

Verantwoordelijkheid en handelen

Wat gebeurt er in het moment van de ontmoeting met het eeuwige Gij, het presente?
'De werkelijkheid is, dat wij ontvangen wat wij van tevoren niet hadden – en het zo ontvangen dat we weten: het is ons geschonken'. Wat wij ontvangen is niet een 'inhoud', maar een presentie – 'een presentie als kracht' zegt Buber.[123] Dat houdt drie dingen in:

- De volheid van de 'werkelijke wederkerigheid, van het opgenomen-worden en verbonden-zijn';
- De bevestiging van de zin van het leven: niets kan meer zinloos zijn en de vraag naar de zin bestaat niet meer. Deze 'geopenbaarde en tegelijk verborgen zin' vraagt niet dat we hem verklaren, we moeten hem *doen*;
- "Het gaat niet om de zin van een 'ander leven', maar om die van dit leven van ons." We kunnen deze zin niet overdragen, maar wel uitdragen. We weten dat hij uitgedragen wil worden in deze wereld, maar er zijn geen algemene regels voor te geven hoe dat zou moeten.[124]

---

[121] Ibidem, 89, 90.
[122] Buber, 'Autobiografische fragmenten', 44. Buber schrijft dat dit zich voordoet in 1914. Witvliet schrijft dat – anders dan zoals Buber het zich herinnert - uit onderzoek blijkt dat hij dit antwoord pas in 1921 onder woorden heeft kunnen brengen (Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 41.).
[123] Buber, *Ik en gij*, 116. De vertaler schrijft hier, bij wijze van uitzondering, presentie met een hoofdletter. Dit zou kunnen doen vermoeden dat het woord presentie hier een bijzondere betekenis heeft, vergeleken met de andere plaatsen waar de woorden (het) presente en presentie worden gebruikt. Nergens blijkt dat hier een aanleiding voor is. In het Duits worden alle zelfstandig naamwoorden met een hoofdletter geschreven, de hoofdletter heeft in het Duits dus geen bijzondere betekenis. Waaijman vertaalt hier met 'tegenwoordigheid', zonder hoofdletter (Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, 230.).
[124] Buber, *Ik en gij*, 116-118.

Buber geeft geen uitwerking aan een concrete ethiek. In de volheid van de presentie wisselen wij de wereld van een op resultaat gerichte verantwoordelijkheid in voor een machtiger liefdevolle verantwoordelijkheid, 'het diepe in-de-wereld betrokken zijn voor het aangezicht Gods.' Vanuit die betrokkenheid zullen we zelf altijd weer moeten beslissen wat het juiste handelen is. Dat handelen is dan echter geen opdracht meer, 'doch bloeit als vanzelf uit de wereld op als ware het niet-doen.'[125] God en mens hebben elkaar nodig, werd in het voorgaande al opgemerkt. Als iemand God ontmoet en bidt 'Uw wil geschiede', dan klinkt daarin in waarheid mee: 'door mij die Gij nodig hebt'. Want als de een afhankelijk zou zijn van de ander, zou er geen sprake zijn van een zuivere wederzijdse relatie. [126]

Later gaat Buber nader in op het gegeven dat hij geen systematische ethiek heeft te bieden. Het heeft er mee te maken, dat volgens Buber een leraar wel richting kan geven, maar niet meer dan dat. Daarnaast is het zijn overtuiging dat in iedereen het geweten kan spreken. Men 'kan het kwade niet doen met zijn gehele ziel'. Er blijft in iemand altijd een tegenstem tegen het kwade.[127]

Het enige wat nodig is om te begrijpen wat tot ons wordt gezegd ('om met het lezen van de ons gegeven tekenen te beginnen', schrijft Buber hier), is aandachtig te zijn. Het gaat hierbij niet om iets buitengewoons. In de gebeurtenissen van het persoonlijk leven van alledag worden wij aangesproken. Ons antwoord kunnen we niet onder woorden brengen, het uit zich in ons doen en laten. 'Pas zo, trouw aan het ogenblik ondergaan wij een leven dat iets anders dan een som van losse ogenblikken is.'[128] De continuïteit bestaat erin dat we steeds weer opnieuw in onze ontmoetingen met anderen het heilige gewaar kunnen worden en zo iedere dag God verwerkelijken. [129]

Zelf beslissen – maar we kunnen ook fout beslissen. 'De mens is zo geschapen dat hij begrijpen kan, maar niet beslist moet begrijpen, wat God hem zegt' schrijft Buber. We vermengen wat ons wordt toegesproken met onze aardse stelregels en de ideeën die we hebben opgedaan.[130]

[125] Ibidem, 115.
[126] Ibidem, 87,88.
[127] Buber,'Antwoord', 171-175. 'Antwoord' is voor het eerst gepubliceerd in 1963.
[128] Buber, 'Tweespraak', 91-94.
[129] Buber, *Ik en gij*, 122.
[130] Buber, 'Autobiografische fragmenten', 55.

2.4 Geloof en Godsvertrouwen

In het voorgaande klinkt op allerlei manieren door, wat 'geloven', of, wellicht beter gezegd, gelovig in het leven staan, voor Buber inhoudt. In *Ik en gij* is de toon vaak abstract, maar komt toch ook Buber zelf als persoon naar voren, zeker waar hij een fictieve vraagsteller een vraag laat stellen en daarop antwoord geeft. In *Dialogisch leven* is de toon vaak veel persoonlijker en wordt expliciet gewag gemaakt van gebeurtenissen in het persoonlijk leven die voor het groeien van zijn inzichten in wat geloof voor hem betekent, van belang zijn geweest.

Ter aanvulling bij het voorgaande wordt hieronder vanuit enkele andere bronnen en invalshoeken ingegaan op de persoonlijke betekenis van het geloof voor Buber.

God zoals die ons aanspreekt

In het Bijbelse verhaal over de God die zich aan Mozes vertoont in de brandende doornstruik, maakt God zich aan Mozes bekend als JHWH, 'de God van uw vaderen, God van Abraham, God van Isaak en God van Jakob'. Buber legt in zijn uitleg van het vierletterwoord JHWH het accent op de presentie van God. JHWH betekent 'Ik zal er zijn zoals ik er zijn zal'. We moeten hier niet lezen 'zijn', maar "'er zijn', present, tegenwoordig zijn" – in het Duits: *dasein*. Dat blijkt volgens Buber ook uit de woorden die in de omgeving van deze tekst worden gebruikt. Buber vertaalt JHWH als: '*Ich werde dasein als der ich dasein werde'*. Vervolgens stelt Buber:

> JHWH zegt hier niet, dat Hij absoluut of dat Hij eeuwig is, maar wel dat Hij, - zonder zich aan een bepaalde verschijningswijze te willen binden (3:14 Ich werde dasein als der ich dasein werde, waarmee Hij zich bij voorbaat aan alle bezweringen onttrekt) – bij zijn volk wil blijven, met hen wil gaan, hen leiden wil.[131]
>
> [de naam JHWH] wordt veelal opgevat als 'ik ben die ik ben', in die zin, dat JHWH zich aanduidt als de zijnde of eventueel als de eeuwig zijnde, de onveranderlijk in zijn Zijn verblijvende.'(. . . .) maar in de Bijbelse taal laat het werkwoord deze betekenis van zuivere existentie ook helemaal niet toe: het betekent: gebeuren, worden, erzijn, present zijn, zo en zo zijn, maar niet zijn op zichzelf.[132]

In het denken van Buber is de God die wij ervaren dus geen eeuwig en onveranderlijk zijn. Buber benadrukt ook hier dat we God alleen kennen uit de wijze waarop hij zich hier en nu aan ons laat zien, of tot ons spreekt. Deze God laat zich niet gijzelen door onze beelden, maar is daarvan onafhankelijk.

---

[131] Martin Buber, 'Het geloof van Israël', in: G. van der Leeuw, red., *Godsdiensten der wereld* (tweede druk; Amsterdam 1948) 168-307, aldaar 184,185.
[132] Martin Buber, *Moses* (1944), F. de Miranda, red.., Martin Buber, *Mozes* (Wassenaar 1970) 51,52.

Vertrouwen

In het boek *Twee wijzen van geloven* begint Buber zijn betoog met de stelling, dat er in wezen maar twee manieren om te geloven bestaan:

> Uiteindelijk zijn er slechts twee wijzen van geloven, die tegenover elkaar staan. Natuurlijk bestaan er wel vele geloofs-inhouden, maar het geloof zelf kennen wij slechts in tweeërlei grondvorm. Beide kunnen we met behulp van eenvoudige feiten uit ons leven aanschouwelijk voorstellen: de ene ligt in het feit besloten dat ik in iemand vertrouwen heb zonder mijn vertrouwen in hem voldoende te kunnen "gronden"; de andere in het feit dat ik, eveneens zonder toereikende grond, een zaak als waar erken.[133]

Buber schetst de eerste geloofswijze, de vertrouwensverhouding, als een geloofswijze die uit het Jodendom voortvloeit en de tweede, de erkenningsrelatie, als paulinisch en eigen aan het christendom.[134] Hier is veel op af te dingen,[135] en Buber schetst zelf ook dat beide wijzen van geloof bij zowel het geloof van de Joden als bij het Christendom zijn te vinden. Op deze plaats kan de discussie hierover verder buiten beschouwing blijven, het gaat hier om het getuigenis van Bubers eigen geloof, dat we in dit boek vinden.

Buber staat duidelijk aan de kant van geloof als vertrouwen, de Hebreeuwse èmoenah. Geloof als vertrouwen is voor Buber geloof als relatie, een bestendige relatie van de mens 'tot de Macht die zijn bestaan bouwt.'[136] Het omvat van beide kanten zowel *trouw* (actief) als *vertrouwen* (passief). We zien ook hier, weliswaar op een andere wijze dan in de voorgaande paragrafen, ontmoeting (contact) en vertrouwen naar voren komen als primaire en centrale elementen van het geloof waarvan Buber getuigt.

Ook in andere werken van Buber komt dit godsvertrouwen als wezenlijk element van het geloof van Buber naar voren.[137] Buber spreekt hier op verschillende plaatsen via uitleg bij de Hebreeuwse Bijbel over, maar toch klinkt ook dan de betekenis van zijn *eigen* ervaren van het heilige er duidelijk door. Uiteindelijk telt voor hem dit meemaken van Gods aanwezigheid, de

---

[133] Buber, *Twee wijzen van geloven* (1950), Ds. M.C.W. Wegeling, red. *Twee wijzen van geloven* (Katwijk aan zee 1977) 5.
[134] Het christendom zal mogelijk ook dichter bij de vertrouwensrelatie uitkomen en beide zullen in de toekomst misschien elkaar wel beter leren begrijpen en tot steun kunnen zijn, maar ze zullen in wezen verschillend blijven, denkt Buber. (Buber, *Twee wijzen van geloven*, 128.)
[135] Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 136-140.
[136] Buber, *Twee wijzen van geloven*, 20.
[137] Theo Witvliet, 'De pijl in de koker', in: Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 83-99.

ontmoeting hier en nu. Door alle ellendige tijden heen is dit voor hem van existentieel belang gebleven.

In latere geschriften van Buber komt de afwezigheid van God meer naar voren. Buber vertelt, verhalenderwijs en meer persoonlijk, over de worsteling om het wachten tot God weer zichtbaar zal worden in de wereld geduldig vol te houden. Uiteindelijk blijft hij leven vanuit de verwachting dat het anders zal worden en hij blijft vertrouwen houden in de God die bij hem is.[138]

[138] Theo Witvliet, 'Beelden van goed en kwaad', in: Witvliet, *Kwaliteit van leven*, 100-123.

3 Buber als inspiratiebron

3.1 Opbouw en inhoud van dit hoofdstuk

In dit hoofdstuk wordt verslag gedaan van de resultaten van werkstap 3 van dit onderzoek. In paragraaf 3.2 worden eerst op basis van het voorgaande de hoofdlijnen van het denken van Buber geschetst. Met deze schets wordt geprobeerd een brug te slaan naar de taal van en het denken over geloof in deze tijd. Het doel is niet zozeer om de beschrijving in het voorgaande hoofdstuk (op zich al een samenvatting) in te dikken tot enkele hoofdlijnen, maar vooral om deze hoofdlijnen te vertalen naar onze tijd. De beschrijving in paragraaf 3.2 heeft daarmee het karakter van een interpretatie. Een bijzonder element in het denken van Buber is het karakter van de ontmoeting. In paragraaf 3.3 wordt dit element daarom afzonderlijk toegelicht.

Paragraaf 3.4 handelt over het antwoord op de vraag wat mij aanspreekt en inspireert in het denken van Buber over ontmoeting en dialoog. Dit is nu uitgebreider en verder doordacht dan vooraf, in paragraaf 1.3, Motivatie, is gebeurd.

3.2 Interpretatie

Buber maakt onderscheid tussen twee manieren waarin we de wereld en de mensen tegemoet kunnen treden. De eerste manier wordt er door gekenmerkt, dat we de eigenschappen van iets of iemand waarnemen en op grond daarvan ons doen en laten bepalen. Dit doen we heel veel en het is ook belangrijk. De dagelijkse wereld van objectieve kennis, doelgerichtheid en instrumenteel handelen is belangrijk voor ons bestaan en ook voor het omgaan met elkaar, maar leidt ook tot vervreemding. Als de mensen om ons heen en alles waar we mee te maken hebben alleen worden gezien als objecten, is er geen echt contact. Buber brengt dit ook in verband met de vervreemding in de maatschappij. Door alles en iedereen zuiver als objecten te zien, door alles te bezien door een instrumentele bril, komt de mens te leven in een wereld van gescheidenheid. Hij of zij is dan de verbinding kwijt met zijn of haar eigen wezen dat meer is dan een optelsom van eigenschappen. Ook ontbreekt dan de verbinding met het wezenlijke van anderen en van alles waar iemand mee omgaat. Er is geen echt contact.

De tweede manier om de wereld en de mensen tegemoet te treden, is die van de ontmoeting ofwel de dialoog / het dialogische. Bepalend voor de werkelijke ontmoeting is onze grondhouding. Liefde en aandacht zijn voor deze houding sleutelwoorden. Die liefde is niet liefde-als-emotie, maar stijgt uit boven het fysieke en het psychische. Deze grondhouding houdt een betrokkenheid in van ons als hele persoon, vanuit ons wezen. Zij staat in het teken van verbondenheid, met andere mensen, de wereld, met dat wat ons heilig is. Deze grondhouding kan alles een glans van het heilige geven.[139] Als vanuit deze grondhouding contact met iemand gemaakt wordt, in woorden of anderszins, kan dat leiden tot het doorbréken van een leven waarin dofheid en zinloosheid voorop staan. Ook als iemand zo verbinding legt met het werk dat zij of hij doet, met de dingen waar hij of zij mee omgaat, kan zich iets van het heilige voordoen en kan het leven voller worden. In een meer alledaagse taal zou je kunnen zeggen dat het werken zelf of het contact met bijvoorbeeld een collega dan voor ons een kwaliteit krijgt die boven het instrumentele en doelgerichte uitgaat. In de dialoog kunnen we groeien aan elkaar, we kunnen ons ontwikkelen tot een meer dialogisch leven.

De grondhouding die uitnodigt tot een echte dialoog, maakt ook een gesprek mogelijk over verschillen in opvatting heen. Dat kan in een tweegesprek maar ook in groter verband, als de wezenlijke betrokkenheid op elkaar maar aanwezig is. Het dialogische is ook voor de samenleving als geheel van belang.

De ontwikkeling van Bubers denken over ontmoeting en dialoog is nauw verbonden met voor hem beslissende levenservaringen. Deze levenservaringen hebben de ontwikkeling van zijn geloof en de betekenis daarvan voor zijn levenshouding mee gevormd. Voor Buber speelt bij elke ontmoeting ook de relatie met het ‘ongrijpbare werkelijke’, de aanspraak door God, mee.[140] In het hier en nu iets kunnen opvangen van Gods aanwezigheid, is uiteindelijk door alle ellendige tijden heen, essentieel gebleven in Bubers leven. Het is ook de kern van zijn gedachten over het dialogische leven, zijn levensfilosofie.

Voor Buber is het essentieel dat in elke werkelijke ontmoeting iets kan worden opgevangen van wat voor ons heilig is. Wat dat heilige is, is voor elk mens specifiek, het is wat zich aan hem of haar toont. Voor Buber heeft dat heilige uiteindelijk met de ontmoeting met God te maken. Hij blijft het woord God gebruiken, maar hij beseft ook dat niet iedereen dit woord

[139] Deze heiligheid van het alledaagse is een gedachte die ook in het chassidisme essentieel is.
[140] In de uitwerking in paragraaf 2.3.3 komt dit op verschillende plaatsen naar voren.

nog kan of wil gebruiken. Dat hoeft ook niet, uiteindelijk weten we immers niets van deze God. Of hij bestaat? God als aanduiding voor 'het absolute' of iets hogers is in ons leven niet kenbaar zoals een object dat is. We voelen ons als persoon aangesproken, daar gaat het om. Het heilige of het wezenlijke, dat is het onbenoembare aan wat of wie een mens vertrouwen geeft en trouw wil blijven, waardoor hij of zij zich laat leiden. De zin van het leven hoeft dan geen verklaring meer, die komt naar voren in wat een mens *doet,* doen moet. Zich laten leiden door wat voor zijn of haar leven het wezenlijke, het heilige is, geeft de mens ook vrijheid: ondanks het lot blijft dit wezenlijke overeind staan. In de ontmoeting heeft een ieder iets ontvangen wat zij of hij van tevoren niet had, een presentie, en die presentie leidt tot verbondenheid en tot zin, tot het besef van wat zij of hij moet uitdragen in haar of zijn leven, op deze aarde. Een presentie: geen kennis, maar een besef van wat zich als wezenlijk voor deze specifieke persoon heeft aangediend. We zullen die mogelijkheid niet altijd als actueel ervaren. Ons vermogen hiertoe is wisselend, maar de mogelijkheid is er altijd wel.[141] In latere geschriften komt de afwezigheid van God meer naar voren, maar Buber blijft leven vanuit de verwachting dat het anders zal worden en hij blijft vertrouwen houden in de God die bij hem is.

God, degene of datgene wat we God kunnen noemen, en mens zijn partners, er is volstrekte wederkerigheid. Dat heeft ook tot gevolg dat *wij* het moeten doen: wij moeten zelf gestalte geven aan onze ultieme betrokkenheid, ons handelen daardoor laten leiden. Vrijheid en verantwoordelijkheid hangen zo met elkaar samen.

God is geen almachtige God die ingrijpt, maar een God die ons nodig heeft. Tegelijk is zijn tegenwoordigheid in de ontmoeting ons nabij als een kracht. Hoe dat kan, zal een mysterie blijven. Buber stelt niet de vraag naar eigenschappen van God, zoals macht of almacht. Hij wil die vraag ook niet stellen: dan gaat het weer om een God van eigenschappen, niet om de ontmoeting zelf. Het is de ontmoeting, de nabijheid, die hem draagt. Ook in moeilijke tijden blijft dat voor Buber essentieel.

3.3 Het karakter van de ontmoeting

De ontmoeting vindt plaats tussen Ik en Gij, stelt Buber nadrukkelijk, daar gebeurt het. En als het over God, het eeuwige Gij, gaat, vertillen we ons eraan als we iets willen zeggen over wat

[141] Buber, *Ik en gij*, 120.

'aan gene zijde van de ontmoeting ligt'.[142] Maar hoe moeten we ons dat voorstellen? In zijn beschouwing over de Geest als het antwoord van de mens aan het Gij, presenteert Buber bijna een ruimtelijk model. Ook in 'het tussenmenselijke', een begrip dat Buber later hanteert waar het gaat om de ontmoeting van mensen met elkaar, klinkt dat ruimtelijke beeld door.

Bij elke echte, dialogische, ontmoeting, treden we als het ware een ruimte binnen tussen ik en de ander. In die ruimte voltrekt zich het spel van de ontmoeting. Voor dat spel hoef ik de eigenschappen van de ander niet te kennen. Het kan gebeuren in de ontmoeting van mensen die elkaar niet kennen. Het gebeurt in de 'ontmoeting' met een schilderij. De toeschouwer heeft geen materiaalkennis nodig en hoeft niet te weten hoe je moet schilderen (ook al kan dat wel helpen) om wat voor hem of haar wezenlijk is in het schilderij te 'laten gebeuren', zich te laten raken. Hij of zij verandert door het schilderij en het schilderij krijgt voor hem of haar betekenis. De grondhouding van waaruit iemand het schilderij benadert, is hierbij essentieel. Het gebeurt niet zolang hij of zij alleen een afstandelijke toeschouwer blijft en zich niet openstelt voor wat het schilderij hem of haar misschien te zeggen heeft.

Essentieel is nu, dat deze metafoor van de ontmoeting ook geldt voor het ontmoeten van God, het heilige. Wat ons gaande houdt en ons handelen motiveert, berust uiteindelijk op een dieper besef, een diepere 'laag' dan de 'laag' van de kennis van eigenschappen.

Voor het ontmoeten van het heilige hoeft God geen persoon te zijn, geen kenbare eigenschappen te hebben. We hoeven het niet over zijn of haar bestaan te hebben. Het spel in de heilige ruimte voltrekt zich zonder dergelijke kennis. In dat spel gaat het om trouw en vertrouwen en toont zich wat we moeten doen. Het begint met onze bereidheid om zonder vooraf ingevulde beelden, als het ware stilzwijgend, deze ruimte te betreden.

3.4 Wat mij aanspreekt in de levensbeschouwing van Buber

Na de tocht die ik tot nu toe in het kader van deze scriptie heb afgelegd, keer ik nu als het ware terug naar de motivatie in paragraaf 1.3. Hoe beantwoord ik nu, achteraf, de vraag wat mij in het denken van Buber aanspreekt? Het denken over ontmoeting en relatie blijft het centrale thema, maar de maatschappelijke betekenis van dit denken is voor mij prominenter geworden. In de huidige Nederlandse context is veelal een wereldbeeld dominant, waarin

[142] Buber, *Ik en gij*, 80.

vooral het fysieke, het psychische en het sociale domein meetellen. Bubers gedachten over het dialogische leven houden ons wat dit betreft een spiegel voor. Hij wijst erop dat het wezenlijke van ieder mens daar boven uitstijgt. In het betoog hieronder begin ik met dit thema. Daarna wordt ingegaan op twee andere thema's die voor mij inspirerend zijn: de betekenis van de ontmoeting en de onbekendheid van het goddelijke. Bij elk thema heb ik getracht aan te geven, waarin voor mij de betekenis schuilt van wat Buber te zeggen heeft.

Spiegel voor onze samenleving

Bubers denken kan worden gezien als een forse kritiek op onze huidige samenleving. Hij wil weg van een te groot (of alleen-maar) accent op de instrumentele wereld. Hij pleit voor een wereld waarin we meer contact hebben met het wezenlijke in onszelf en met wat ons overstijgt. Voor een samenleving die gericht is op echt contact van de mensen met elkaar, de wereld, de schepping. Hij wil naar een samenleving waarin ook het omgaan met de dingen iets heiligs heeft en waarin werk meer is dan handelingen die ons geen tekens meer bieden van het wezenlijke in ons bestaan.

Veel mensen zullen momenten ervaren of een houding weten te vinden waarmee ze kunnen ontsnappen aan een te zeer door het instrumentele denken bepaalde leven, maar toch. In deze tijd is de druk groot om op deze manier van leven te 'focussen', zoals het juist in deze instrumentele taal heet. Het heeft er alle schijn van dat we een verzameling eigenschappen zijn geworden. En als we allerlei opiniemakers, *captains of industry* en managementgoeroes mogen geloven, moeten we steeds blijven werken aan die eigenschappen. Daarmee moeten we onszelf waarmaken, ons eigen levensproject gestalte geven. Om te laten zien wie we zijn, moeten we laten zien wat we waard zijn in deze instrumentele wereld. Elk op zijn of haar manier, onafhankelijk van anderen. Het streven naar autarkie heeft het gevaar in zich dat ook wat als mystiek wordt aangemerkt niet meer is dan een ingekeerd-zijn in onszelf. Het is er alleen of vooral voor onszelf, voor ons gevoel van welbevinden.

Buber keert zich niet tegen een wereld waarin het instrumentele handelen bijdraagt aan ons welzijn, maar wel tegen dit instrumentele wereldbeeld, tegen het mensbeeld dat hier mee samenhangt en tegen een puur in zichzelf gekeerde spiritualiteit. Tegenover het instrumentele denken en de autonomie stelt hij de relatie, maar zonder de betekenis van het individu op te geven. Het gaat steeds om partnerschap. Dit is een belangrijke kern in Bubers denken, die mijn inziens ook ons nog kan inspireren.

De ontmoeting

Buber begint bij de ontmoeting. Door de ontmoeting worden we wie we zijn. Door de ontmoeting ontdekken we wat voor ons de weg is in het leven, waar we trouw aan willen zijn en ons vertrouwen aan willen geven. Het 'heilige' waarvan we in elke ontmoeting een glimp kunnen opvangen, kunnen we vinden in het leven van alledag, in het omgaan met andere mensen, met dieren, de schepping, de dingen waar we mee werken. Door de ontmoeting verschijnen zaken in een ander licht, krijgen ze een andere kwaliteit. We voelen ons dan verbonden met de mensen, de schepping, met dat wat groter is dan wijzelf. We raken aan het heilige, en dat leidt tot verbondenheid met het bestaan en daardoor tot zin en betekenis en een vorm van heelheid ondanks onze omstandigheden. Het contact met het heilige, het aangesproken zijn, is ook de basis van onze verantwoordelijkheid, voor wat ons te doen staat. We vertrouwen ons toe aan wat voor ons heilig is en zo wordt de ontmoeting tot een dragende kracht in ons bestaan.

De ontmoeting wordt mogelijk door aandacht en door de liefde, een liefde die meer is dan een emotioneel of fysiek begrip. Die wederzijdse liefdevolle aandacht kan mensen doen groeien, los maken uit een bestaan dat vooral gekenmerkt wordt door een status van doffe narigheid en zinloosheid. Die liefdevolle aandacht maakt ook een gesprek mogelijk over verschillen in opvatting en levensovertuiging heen. Dat geldt voor het gesprek tussen twee mensen, maar ook in groter verband, overal waar mensen elkaar ontmoeten en bereid zijn wezenlijk betrokken te zijn op elkaar.

Buber schets zo een (voor mij) aansprekend perspectief van wat de ontmoeting kan bewerkstelligen. De betekenis van de woorden ontmoeting en liefde reikt uit boven de wereld van het fysieke en het psychologische. Die woorden wijzen in de richting van wat die wereld overstijgt, van dat in ons dat groter is dan wijzelf. Op deze wijze keert Buber zich tegen een reductionisme dat die diepere of hogere laag ontkent. Het gaat niet om een gevoel, om subjectivisme, maar om de betekenis van de ontmoeting en van die, het subjectivisme overstijgende, liefde in het geleefde leven.[143] Dit verweer tegen een psychologisch reductionisme is naar mijn mening ook nu nog actueel. De beleving van kunst, natuur of wat dan ook, wordt vaak gereduceerd tot een louter esthetische beleving, subjectief en in zichzelf gekeerd. Misschien gaat het dan nog wel om welbevinden, maar de vormende en

[143] Zie § 2.3.4, onder *God ontmoeten in deze wereld*; verder ook Buber, *Ik en gij*, 47. en Maurice Friedman, *Martin Buber's life and work* (1988 ed.; Detroit 1988) 320 -322.

transformerende kracht van het contact met het heilige, die we bij Buber vinden, ontbreekt dan.

Het verborgene

Ik herken veel in de gedachte dat ten diepste ook voor onszelf verborgen blijft, wat ons inspireert en aanspreekt. Het is belangrijk om eerst 'halt te houden', zonder beelden en woorden, om zo ruimte te maken voor het contact met wat 'ergens' toch een geheim blijft. Het heilige laat zich niet gijzelen door beelden die mensen maken van iets wat daar 'achter' zou zitten. In de heilige ruimte van de ontmoeting kan iets naar voren komen dat er nog niet was. Die ruimte maakt het onverwachte mogelijk, juist doordat zij vrij is van elke voorstelling. Het is geen tekortkoming om niet te weten wie of wat God, het heilige, is. Dit niet-weten wijst juist op het bijzondere betekenisvolle ervan. Dit is een aspect dat voor mij past bij een vrijzinnige manier van geloven, en bij de kracht daarvan.

Theologie is zo geen spreken over de eigenschappen van God. Met Buber kunnen we zeggen dat we van 'het Absolute' niets weten. Als ook de woorden 'het Absolute' toch weer een inhoud dreigen te krijgen, kunnen we ook die woorden weglaten, en alleen zwijgen. Dat zwijgen is niet nieuw, de apofatische theologie, de theologie die over de eigenschappen van God wil zwijgen, heeft oude papieren. Theologie gaat over wat mensen als essentieel hebben ervaren in hun leven, en hoe zij daar uitdrukking aan geven. Hoeveel we daar ook over kunnen zeggen, uiteindelijk gaat het niet om een zoektocht naar rationele antwoorden. Het gaat om ons existentiële antwoord, om hoe wij in het leven staan, waar wij trouw aan willen zijn en waar wij moed, kracht en vertrouwen uit putten.

4 Buber als spiegel voor het denken in remonstrantse kring

Het denken van Buber kent allerlei aspecten die ook in remonstrantse kring zullen aanspreken. Hieronder wordt een aantal aspecten naar voren gebracht die dit illustreren. Dit levert punten van herkenning op, maar nog geen antwoord op de vraag hoe het denken van Buber ons als remonstranten inspiratie kan bieden voor het gesprek over geloof en ongeloof in de huidige samenleving. Om deze vraag te beantwoorden, is Anbeeks theologie van de kwetsbaarheid en in het bijzonder het dialoogmodel dat in dat kader is ontwikkeld, als uitgangspunt genomen. Deze theologie is gericht op het weer relevant maken van de theologie voor de hedendaagse Nederlandse context en leent zich daardoor goed voor de beantwoording van de gestelde vraag.

4.1 Herkenningspunten

Algemeen

Als eerste bron van herkenning kan de Remonstrantse Geloofsbelijdenis 2006 worden genoemd. De remonstranten kennen weliswaar geen bindende belijdenis, maar deze belijdenis is wel een tekst waarin remonstranten zich veelal herkennen, of die hen in elk geval aanspreekt. De belijdenis begint aldus:

> Wij beseffen en aanvaarden
> dat wij onze rust niet vinden in de zekerheid van wat wij belijden,
> maar in verwondering over wat ons toevalt en geschonken wordt;
> dat wij onze bestemming niet vinden in onverschilligheid en hebzucht,
> maar in wakkerheid en verbondenheid met al wat leeft;
> dat ons bestaan niet voltooid wordt door wie we zijn en wat we hebben,
> maar door wat oneindig groter is dan wij kunnen bevatten.
>
> Door dit besef geleid, geloven wij in Gods Geest
> die al wat mensen scheidt te boven gaat en hen bezielt tot wat heilig is en goed,
> opdat zij, zingend en zwijgend,
> biddend en handelend,
> God eren en dienen.

Het is opmerkelijk dat deze belijdenis begint met zoveel ontkennende zinnen. Er spreekt een zich afzetten tegen een veronderstelde stelligheid van de orthodoxie uit, en een weerwoord tegen hebzucht en onverschilligheid. De belijdenis sluit met de eerste alinea echter ook aan bij

de apofatische traditie, een traditie die ervan uitgaat dat we uiteindelijk over de eigenschappen van God niets kunnen zeggen. Bubers stelling dat hij over het Absolute niets kan zeggen, komt hier mee overeen. Buber kan alleen spreken van de ontmoeting. De ontmoeting brengt hem in contact met het heilige en in verbinding met andere mensen en de wereld. In het gebeuren van de ontmoeting weet hij zich aangesproken, en dat aangesproken-zijn is de grondslag van zijn handelen in de wereld. Met andere woorden: het is wat hem bezield. We kunnen het bovenstaande citaat van het begin van de remonstrantse belijdenis zo lezen dat we ook dit element van bezieling door het heilige erin terugvinden.

Buber gaat niet in op de vraag of God bestaat. Dat kan hij niet, want over God kan hij niets zeggen. Ook dit zal in remonstrantse kring herkenning vinden. 'De discussie over het al dan niet bestaan van God, over het wezen van het goddelijke (. . .) lijkt niemand meer te boeien. Het is een gepasseerd station' schreef Berkvens-Stevelinck onlangs na haar rondgang langs remonstrantse collega-predikanten.[144] 'Mijn God laat zich niet kennen', luidde een van de slogans van de remonstrantse reclamecampagne. 'Hij laat zich niet kennen in begrippen, bewijzen en systemen', stelt Holzapffel naar aanleiding hiervan. Die God 'is niet het antwoord op alle vragen, eerder zelf een vraag aan ons'.

> Maar een God waarvan je nooit iets merkt, wordt irrelevant. Soms geeft mijn God zich dus wel degelijk te kennen, láát zich kennen, met hart en ziel. In liefde en licht, in vrede en betrokkenheid op elkaar, in Jezus. *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*. Voor wie oren en ogen geopend houdt, zich laat raken door mens, natuur en verhaal, wordt een tip van Gods sluier opgelicht.[145]

Zich laten raken, en daarin iets van God ontdekken, de God die ons een vraag stelt. Het zijn gedachten die we ook bij Buber vinden.

In het boekje *In mij stroomt een rivier* vertellen 24 remonstrantse predikanten over hun geloof en hun inspiratiebronnen. Een constante in de diversiteit van de vertellingen is het spreken over vertrouwen, een grondvertrouwen in iets of iemand die de mensen te boven gaat, ook al is daarbij ook twijfel.[146] Hieraan gerelateerde begrippen zijn bijvoorbeeld ook: zich gedragen voelen, leven vanuit het besef gedragen te worden door een geheim, de moed om er te zijn.

---

[144] Koen Holzapffel en Pieter Korbee, red., *In mij stroomt een rivier Remonstrantse predikanten over wat hen bezielt* (Utrecht 2017) 147.
[145] Koen Holzapffel, 'Als wij voor elkaar bestaan ervaren wij God', in: *Pleidooi voor vrijheid Remonstrantse preken en wat wij eraan hebben om iets vrijer te worden* (AdRem special, Utrecht, 2016) 28.
[146] Holzapffel en Korbee, *In mij stroomt een rivier*, 147.

Trouw en vertrouwen vinden hun weerslag in begrippen en zinsneden omtrent openheid voor wat zich voordoet in het leven, de vraag die je wordt gesteld, ja zeggen, weten wat essentieel is en waarvoor je zou willen leven. Evenals in de geloofsbelijdenis, is ook in deze verhalen verbondenheid met de mensen, met al wat leeft, een belangrijk begrip. Het ontmoeten van het heilige komt op verschillende plaatsen en in verschillende woorden naar voren. Er wordt bijvoorbeeld gesproken van God ontmoeten in anderen, werkelijk contact maken van mens tot mens zonder dat er iets tussen zit, aanwezig zijn als kenmerk van pastorale ontmoetingen, maar ook in ander verband. God als een gevoel van aanwezigheid, de nabijheid van God, ook daarvan wordt verteld en men hoort daar ook over in pastorale gesprekken.

De bijdragen van de predikanten aan de bundel *In mij stroomt een rivier* bieden allerlei aanknopingspunten om iets uit te leggen over Bubers denken over het dialogische. Ik licht er twee uit, die aan de ene kant een illustratie daarvan bieden, aan de andere kant misschien juist ook een uitnodiging tot verdere doordenking in zich hebben.

Coenradi: De gordijnengel

Coenradie begint in haar bijdrage[147] bij de kindertijd van Sigrid. Er waren pas lantaarnpalen in haar straat geplaatst en de kleine Sigrid lag in bed. Beneden maakten haar ouders ruzie. Toen zag ze voor het eerst de gordijnengel. Ze zag de engel niet scherp, maar hij sprak haar aan: 'wees maar niet bang'. Geleidelijk aan verloren in haar jeugd al haar knuffels hun betekenis, maar de gordijnengel bleef en was haar nabij in moeilijke tijden. Tijdens haar studietijd leerde ze de psychologische verklaring erachter, maar de engel verdween niet. Als Sigrid 26 jaar is, laat ze zich dopen en doet ze belijdenis. Als ze gedoopt wordt schuift de stem van de engel 'als een voice-over over de woorden van de studentenpastor'.[148] Sigrid vraagt zich vervolgens af, of de engel, die ze onwetend deze naam gegeven heeft, niet alleen psychisch maar ook religieus geduid kan worden.

> De ervaring van de lantaarnengel heeft het geloof van Sigrid sterk gekleurd. Volgens haar is God datgene wat zich manifesteert in een relatie. Het heeft haar letterlijk decennia gekost om God (engel) niet alleen in een persoonlijke relatie te ervaren, maar ook in relaties met anderen te ontmoeten. Op een goede dag zag ze het kruis op die manier: verticaal (met engel) en horizontaal (met mensen) verbonden. God ervaren in een gevoel van intieme nabijheid maar ook zien oplichten in anderen.[149]

[147] Sigrid Coenradi, 'De gordijnengel', in: Koen Holzapffel en Pieter Korbee, red., *In mij stroomt een rivier*, 37-40.
[148] Ibidem, 40.
[149] Idem.

In de bijdrage van Coenradie lees ik impliciete verwijzingen naar de objectrelatie-theorie, vooral de bijdrage van Winnicott daaraan, en de doorvertaling daarvan door Maria Rizutto en James Jones naar de godsdienstpsychologie. Evenals bij Coenradie en bij Buber wordt in Jones' boek *Religie en het relationele zelf*[150] sterk de nadruk gelegd op het relationele karakter van hetgeen als het goddelijke wordt ervaren. Jones refereert onder anderen aan Buber en wijst erop dat deze relatie geen relatie met een persoon hoeft te zijn, het heilige kan worden ervaren in alles, als dat wordt ervaren 'als een gij'. Dat hangt af van onze grondhouding, niet van het (reële, fictieve of ideële) object zelf. Alles kan zo een middel worden 'waardoor een hartstochtelijke band met het heilige tot stand komt'.[151] Sigrid vraagt zich af of de relatie met de engel ook religieus geduid kan worden. Jones zal daar positief op antwoorden, zonder te vervallen tot psychologisch reductionisme. Ook Buber verzet zich duidelijk tegen een dergelijk reductionisme. De betekenis van de woorden ontmoeting en liefde reikt bij Buber uit boven de wereld van het fysieke en het psychologische. Die woorden wijzen in de richting van wat in ons is en groter is dan wijzelf. Buber keert zich tegen een reductionisme dat die diepere of hogere laag ontkent. Het gaat niet om gevoel, om subjectivisme, maar om de betekenis van de ontmoeting en van die liefde die het subjectivisme overstijgt.[152]

Dicou: Ik geloof in God, de almachtige Vader

Dicou vertelt dat hij er niet de minste moeite mee heeft 'in een kerkdienst het klassieke credo, het Apostolicum, mee uit te spreken, dat begint met de bovenstaande woorden'. Niet bij alle onderdelen van het credo kan hij zich iets voorstellen, maar dat hoeft ook niet. Hij leest het als poëzie en vind in het credo ruimte, een open kader voor wat hij gelooft. Vervolgens probeert Dicou uit te leggen wat hij vind in het credo.

Het betoog van Dicou levert hiermee een voorbeeld van een spanningsveld dat Buber ook benoemt. Het credo is voor Dicou kennelijk een ruimte waarin hij het heilige kan ontmoeten. Bij zo'n ontmoeting gaat het om het wezen van wat we tegemoet treden en dat ons tegemoet komt. Dat kan bijvoorbeeld een mens zijn of een schilderij. Hier is het het credo. Dicou kan het credo ontmoeten als hij het mee uitspreekt in de kerkdienst, hij treedt dan in de *Ik-Gij* grondhouding. Voor deze grondhouding moeten we de voorstellingen van de inhoud achter

[150] James W. Jones, *Religie en het relationele zelf*, Ad van Heeswijk, red. *Religie en het relationele zelf* (Tilburg 2010).
[151] Ibidem, 115-120.
[152] Zie §2.3.4, onder het kopje *God ontmoeten in deze wereld*; verder ook Buber, *Ik en gij*, 47. en Maurice Friedman, Martin Buber's life and work (1988 ed.; Detroit 1988) 320-322.

ons laten, pas dan wordt de ontmoeting mogelijk. Bij het ervaren van het wezenlijke vallen dus in eerste instantie de eigenschappen weg. Om de betekenis aan anderen uit te leggen, in een taal die gaat over eigenschappen, moeten we noodzakelijkerwijs overstappen naar de Ik-Het grondhouding. De relatie wordt daardoor een object op afstand. Dit dilemma kent Buber ook. Over de levenservaring die bij hem het inzicht heeft doen rijpen, dat hij in *Ik en gij* wil beschrijven, zegt Buber: 'ik moest hetgeen ik in het Ik-Jij en als een Ik-Jij had ervaren, een 'Het' maken.[153] Iets soortgelijks treedt op als Dicou wil uitleggen wat het credo voor hem betekent.

Een geloofsgemeenschap maakt gebruik van een gedeelde religieus taal, en in het gesprek leeft de veronderstelling dat je elkaar in die taal op zijn minst enigszins kunt verstaan. De gedachte is dan dat er met de woorden ook iets meekomt, dat boven de woorden, de wereld van het Het, uitgaat. Dat zal ten dele wel opgaan, maar er zal ook altijd een geheim blijven.

4.2 Het dialoogmodel van Anbeek in het licht van Bubers opvatting over dialogisch leven.

Kan het denken van Buber ons helpen om bepaalde denklijnen aan te scherpen of kritisch te bezien? In de volgende paragraaf wordt vanuit deze vraag het dialoogmodel van Anbeek 'tegen het licht gehouden'. Dit dialoogmodel heeft in haar theologie van de kwetsbaarheid een centrale plaats.

Anbeeks theologie van de kwetsbaarheid en het dialoogmodel

Anbeek betoogt in haar oratie dat achter de religieuze tradities basisinzichten schuil gaan die teruggaan op menselijke ervaringen.[154] In onze samenleving is een gedeelde (christelijke) religieuze taal feitelijk gaan ontbreken[155] en het gemeenschappelijk gesprek over zingeving en levensbeschouwing moeilijk geworden.[156] Zoals in paragraaf 1.2 van deze scriptie is beschreven, is er echter wel aandacht voor het religieuze, in allerlei gedaanten. De samenleving is het sterk seculiere voorbij. In navolging van Smedes' betoog hierover is deze context in deze scriptie aangeduid als 'post-christelijk' en post-seculier'. In deze context is er wel behoefte aan bezinning en beleving op het gebied van levensbeschouwing en zingeving.

[153] Buber, 'Antwoord', in: Buber, Dialogisch leven, 163-180, aldaar164.
[154] Christa Anbeek, *Aan de heidenen overgeleverd Hoe theologie de 21ste eeuw kan overleven* (Uterecht 2013) 17.
[155] Zie ook paragraaf 1.2 van deze scriptie: er is geen gemeenschappelijk religieus kader meer, daar staat echter tegenover dat wel gemakkelijk elementen uit verschillende tradities bij elkaar worden genomen.
[156] Anbeek, *Aan de heidenen overgeleverd*, 23-32.

Anbeek stelt dat theologie relevant kan zijn om het gesprek over levensbeschouwing en zingeving te bevorderen, maar daartoe zal zij op de menselijke ervaringen terug moeten grijpen. Uit deze stellingname leidt zij drie opdrachten af voor de theologie:

- religie vertalen naar de menselijke ervaringen die daarachter schuilgaan;
- verhelderen wat er gaande is op het gebied van religie en zingeving in onze tijd;
- onze ogen open houden voor de verbinding tussen waardeoriëntaties en macht.[157]

Vervolgens beschrijft Anbeek in haar oratie een zoektocht naar een gedeeld fundament voor een publieke theologie. Zij vindt dit gedeelde fundament in de kwetsbaarheid en breekbaarheid van het bestaan.[158] Het gedeelde fundament is dus geen heilige bron of goddelijke openbaring, maar wordt gevormd door ervaringen van de kwetsbaarheid van het leven. Die ervaringen van kwetsbaarheid zijn in haar gedachtegang met name de grenservaringen:

> de ervaringen, waarin de vanzelfsprekende geborgenheid van het bestaan wegvalt . . .Het gaat over persoonlijke ervaringen die je bestaan op z'n kop zetten. Het leven zoals het tot dan toe was houdt op. Er dient zich een nieuwe, ongekende en niet-vertrouwde werkelijkheid aan. Het kan om verschillende ervaringen gaan, maar meestal is er sprake van verlies: verlies van gezondheid, verlies van werk, verlies van een geliefde, zicht op het verlies van je eigen bestaan.[159]

In de oratie worden vooral negatieve ervaringen aangemerkt als grenservaringen. Later benadrukt Anbeek meer dat ook in positieve ervaringen, ervaringen van heelheid en verwondering, de kwetsbaarheid van het bestaan zichtbaar kan worden.[160] Kenmerkend voor de grenservaringen is ook, dat ze ons confronteren met ons bestaan als relationele wezens. De illusie van autonomie wordt onderuitgehaald.

Zwijgen over deze ervaringen is geen oplossing, dan raken onze persoonlijke ervaringen buiten beeld, alsof ze er niet toe doen. We zullen onze kwetsbaarheid en afhankelijkheid onder ogen moeten zien.

---

[157] Ibidem, 23, 24.
[158] Ibidem, 45,46.
[159] Ibidem, 47.
[160] Christa Anbeek, 'World-viewing dialogues and precarious life: The urgency of a new existential, spiritual, and ethical language in the search for meaning in a vulnerable life', *Essays in the philosophy of humanism* 25.2 (2017) 171-186, aldaar 173. en Christa Anbeek, *Gesprekgroep over contrastervaringen, een spirituele, existentiële en morele heroriëntatie* (ongepubliceerd).

> Maar als we spreken over wat pijn deed en afbrak, hebben we het ook over wat kracht gaf, wat hielp, hoe we terugveerden, waar nieuwe mogelijkheden zich aandienden, waar we iets ontdekten wat we nog niet eerder zagen. Het maakt een gedeelde menselijke conditie zichtbaar en nodigt ons uit tot verantwoordelijkheid voor elkaars fysieke, concrete leven.[161]

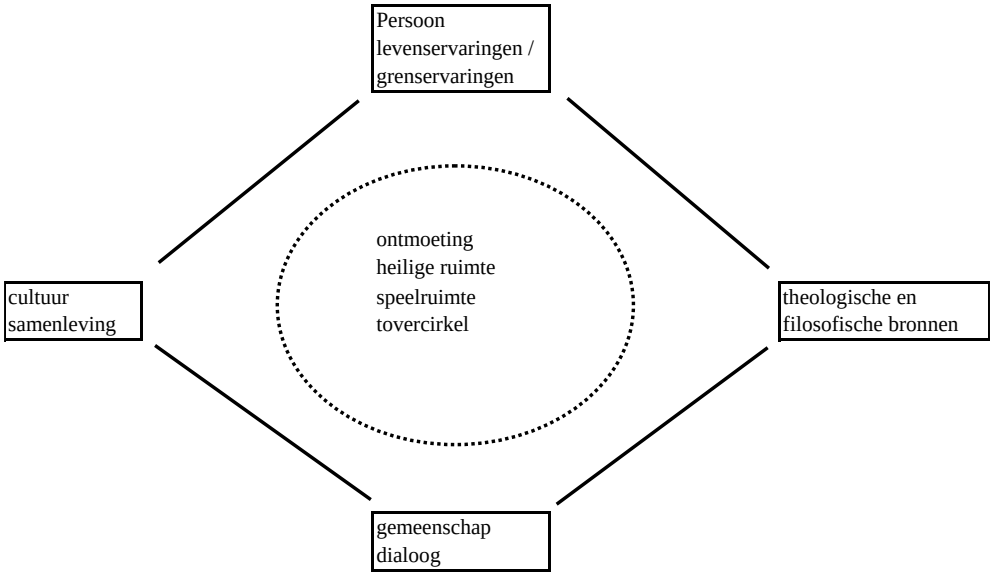
De ervaring wordt pas van betekenis als ze gearticuleerd wordt, als ze op een of andere manier naar voren wordt gebracht, in woord, beeld, muziek of anderszins. Die articulatie is geen geïsoleerde activiteit, maar gebeurt tussen mensen. Als deze articulatie de vorm heeft van een intermenselijke dialoog, waarin mensen zich open stellen voor elkaar en zich durven bloot te geven, kan daar als het ware een wonder gebeuren. De filosoof Hannah Ahrend spreekt in dit verband van 'een tweede geboorte', waarin we ons fysieke bestaan bevestigen en op ons nemen. [162]

Anbeek kiest voor haar uitwerking van de theologie van de kwetsbaarheid in eerste instantie vooral (maar niet uitsluitend) voor het microniveau 'van de concrete, geleefde ervaring en de wijsheid die hier zichtbaar kan worden'.[163] Hiervoor ontwikkelde zij haar dialoogmodel voor het levensbeschouwelijke gesprek. Dit model heeft een centrale plek in haar theologie van de kwetsbaarheid. De dialoog die Anbeek voorstelt begint bij de concrete ervaring van de mensen die eraan deelnemen. Dit vraagt de bereidheid om kwetsbaar en open te zijn, met een houding van liefdevolle aandacht voor elkaar. De deelnemers brengen in wat hen in hun contrastervaring primair overkwam, direct, fysiek, nog zonder duiding. Zo ontstaat er een vrije ruimte waarin men elkaar echt kan ontmoeten, los van duidingen en opvattingen vooraf. In deze ruimte kan het onverwachte zich voordoen.[164] In de dialoog kan iemand iets duidelijk kan worden dat er nog niet was. Er kan voor iemand iets naar voren komen van wat voor hem of haar van ultiem belang is. De dialoog kan bijdragen aan de bewustwording daarvan en helpen om na een ingrijpende levenservaring weer een weg te vinden in het leven. Allerlei werkvormen kunnen daarbij helpen. Het gaat niet alleen om taal, ook het fysieke aspect, spel en humor zijn belangrijk.

Tijdens het college systematische en praktische theologie van Anbeek in 2018 is deze ruimte met behulp van de onderstaande figuur in beeld gebracht.

---

[161] Ibidem, 50.
[162] Anbeek, 'World-viewing dialogues', 174,175.
[163] Anbeek, *Aan de heidenen overgeleverd*, 49.
[164] Anbeek, 'World-viewing dialogues'. en Anbeek, *Gespreksgroep over contrastervaringen*.



Figuur: Ontmoeting in dialoog

De ontmoeting in deze ruimte vertoont verwantschap met het beeld dat Buber geeft van de dialogische ontmoeting, de directe ontmoeting van persoon tot persoon.

Discussie

Op het eerste gezicht is er veel verwantschap tussen Anbeeks benadering en Bubers betoog over de betekenis van het dialogische leven. Beiden gaan uit van de mens als relationeel wezen. Evenals Buber stelt ook Anbeek de dialoog, het aandachtige gesprek met oprechte aandacht voor elkaar, centraal. Bij beide biedt het de mogelijkheid om een gesprek aan te gaan over levensbeschouwelijke grenzen heen. Evenals bij Buber, kan bij Anbeek dat gesprek ook anders dan in woorden gestalte krijgen. Voor beide benaderingen geldt dat de ruimte van de ontmoeting een vrije ruimte is die het onverwachte mogelijk maakt, juist doordat zij vooraf vrij is van iedere voorstelling. Anbeek benoemt wat er kan gebeuren in die vrije ruimte niet in termen als 'het heilige', maar ook zij verwacht dat in de ruimte van de ontmoeting iets nieuws kan ontstaan.

Ondanks deze overeenkomsten is er een essentieel verschil. Bubers benadering is veel meer gesitueerd in het alledaagse leven. Het gaat naast gesprekken in een georganiseerde setting ook over het ontmoeten van mensen op straat, in een toevallig gesprek, op het werk. In al die ontmoetingen kan iets van het dialogische zich voordoen. Het dialogische heeft ook te maken met het omgaan met de dingen, het ervaren van kunst, het kan zich voordoen in ons contact met dieren, met de natuur. Overal en in alles kan een glimp van het heilige worden

opgevangen. Daar begint het voor Buber mee. In de visie van Anbeek hebben geloof en levensbeschouwing betrekking op het hele bestaan,[165] maar zij kiest voor de dialoog een andere insteek. Het dialoogmodel begint met de uitnodiging om een contrastervaring diepgaand te exploreren. Dat zal niet iedereen willen en contrastervaringen kunnen ook zo diep ingrijpen, dat het exploreren ervan onverdraaglijk is. Dit levert een drempel op bij de toepassing van het model. De directe koppeling van het dialoogmodel met kwetsbaarheid levert hierdoor een verenging op ten opzichte van het Bubers denken over het dialogische, de ontmoeting.

In de dialoog komt naar voren wat uiteindelijk voor iemand van belang is en bijvoorbeeld ook hoe alledaagse dingen betekenis kunnen hebben als dragende factoren van hun bestaan.[166] In het gesprek zal er iets kunnen opbloeien wat van tevoren niet duidelijk was. Op dit punt vertoont de levensbeschouwelijke dialoog verwantschap met Bubers opvatting over het dialogische. In theologische termen kan men stellen dat in de visies van zowel Buber als Anbeek de dialoog / de ontmoeting een bron van openbaring is. Maar ze verschillen op dit vlak ook. Buber begint bij deze bron, Anbeek begint bij de kwetsbaarheid en komt er vervolgens bij uit.

Door het dialogische kunnen we groeien aan elkaar. Wat dat betreft verschillen de benaderingen van Anbeek en Buber niet, maar bij Buber wordt het dialogische toch veel breder getrokken dan bij Anbeek. Door de koppeling met het alledaagse kan vanuit de benadering van Buber een directe relatie worden gelegd met de kwaliteit van het leven en het samenleven. In de benadering van Anbeek is deze koppeling minder direct. Anders dan bij Buber, legt Anbeeks benadering geen directe relatie met bijvoorbeeld de kwaliteit van het werk en de werkomgeving of met het streven naar ontmoeting in het leven van alledag. Mogelijk kan het denken van Buber een inspiratiebron zijn voor een (remonstrantse) praktische en maatschappelijke theologie.

Ook de verbinding van het heilige met het alledaagse is een thema dat verder kan worden doordacht en vertaald naar onze tijd en omstandigheden. Dit sluit aan bij de hedendaagse Nederlandse religieuze context, waarin ook op het gebied van religie en spiritualiteit de persoonlijke ervaring een belangrijk element is geworden.

---

[165] Ibidem, 21.

[166] Christa Anbeek en Ada de Jong, *De berg van de ziel Een persoonlijk essay over kwetsbaar leven* (Utrecht, 2013) 96, 97, 154 (en diverse andere plaatsen). Dit is het eerste boek dat op het dialoogmodel is gebaseerd.

5 Slotbeschouwing

5.1 Conclusies

Hoe kan het levensbeschouwelijke denken van Buber ons, als remonstrantse gelovigen, inspiratie bieden voor het gesprek over geloof en ongeloof in de huidige 'post-christelijke' en 'post-seculiere' context?

Zo luidt de hoofdvraag voor deze scriptie. Om deze vraag te kunnen beantwoorden, is het denken van Buber over ontmoeting en dialoog onderzocht en geïnterpreteerd. Dit heeft ertoe geleid dat mijn eigen beeld van wat mij in het denken van Buber aanspreekt en inspireert kon worden aangescherpt. De beschrijving en interpretatie van het dialogisch denken van Buber leverde ook het materiaal waarmee het denken in remonstrantse kring tegen het licht kon worden gehouden. Eerst is in beeld gebracht, welke aspecten van het denken van Buber herkenning zullen oproepen in remonstrantse kring. Vervolgens is de vraag aan de orde gesteld, hoe het denken van Buber ons als remonstranten inspiratie kan bieden voor het gesprek over geloof en ongeloof in de huidige samenleving. Daarvoor is Anbeeks theologie van de kwetsbaarheid als uitgangspunt genomen. Deze theologie is gericht op het weer relevant maken van de theologie voor de hedendaagse Nederlandse context en leent zich daardoor goed voor de beantwoording van de hoofdvraag. Deze Nederlandse context is in deze scriptie, in navolging van Smedes' verhandeling hierover, aangeduid als 'post-christelijk' en post-seculier'.

Toen ik aan de scriptie begon, waren het vooral de volgende gedachten die mij aantrokken in het werk van Buber:

- De betekenis van de 'echte' ontmoeting, het dialogische, voor de kwaliteit van onderlinge relaties en voor onze relatie tot de wereld om ons heen. Dialogisch leven heeft direct te maken met de kwaliteiten die gevonden kunnen worden in het leven van alledag;
- De betekenis van de oproep die aan ons wordt gedaan, hier en nu, concreet, ook al kennen we de bron ervan niet. Het is aan ons om aan deze oproep gehoor te geven, er vertrouwen in te stellen en er trouw aan te zijn.

Deze punten zijn blijven staan en mijn inzicht erin is verdiept. Dit laatste geldt bijvoorbeeld voor de betekenis van het dialogische leven voor de kwaliteit van het werkzame leven en van

het werk zelf. Veel meer dan vooraf lees ik nu in het werk van Buber ook een oproep en een benadering om de kwaliteit van het dagelijkse leven te bevorderen, om van een samenleving waarin we vervreemd kunnen raken van onszelf te komen tot een voller bestaan.

De grondhouding die nodig is voor de ontmoeting, voor de dialoog die Buber bedoelt, schept een ruimte waarin iets nieuws kan opbloeien. We kunnen dan groeien aan elkaar. Die ruimte ontstaat door de bereidheid om elkaar werkelijk te ontmoeten en maakt het ook mogelijk om echt contact met elkaar te hebben over verschillen in opvatting en levensbeschouwing heen. De ontmoeting heeft mede daardoor ook betekenis voor het vormen van gemeenschappen. Dat kunnen ad hoc gemeenschappen zijn, maar het geldt ook meer structureel. Het dialogische kan zo bijdragen aan op de mogelijkheid om een gemeenschappen te kunnen vormen, ad hoc en meer structureel, met aandacht voor elkaar en de kwaliteit van het leven.

In Anbeeks theologie van de kwetsbaarheid neemt de dialoog een belangrijke plaats in. De betekenis die de dialoog in haar benadering heeft, vertoont duidelijk verwantschap met de betekenis die Buber eraan geeft. Ook voor Anbeek is het elkaar kunnen ontmoeten en de vrije ruimte die ontstaat als mensen onbevangen open staan voor elkaar, essentieel. Anbeek spreekt niet in termen als ‘het heilige’, maar ook zij verwacht dat in die vrije ruimte iets nieuws kan ontstaan. In de dialoog kan voor iemand iets naar voren komen van wat voor hem of haar van ultiem belang is. De dialoog kan bijdragen aan de bewustwording daarvan en helpen om na een ingrijpende levenservaring weer een weg te vinden in het leven. Anbeek betrekt de dialoog specifiek op het omgaan met de kwetsbaarheid waarmee ons leven ons confronteert. Zij neemt daarbij de concrete, ingrijpende levenservaringen van de mensen die aan het gesprek deelnemen, als uitgangspunt.

Bubers blikveld is veel breder dan dat van Anbeek. Hij betrekt het dialogische op de kwaliteit van het hele bestaan van alledag, inclusief het werkzame leven en het werk zelf. In alles kan iets zichtbaar worden van het heilige. Profaner gezegd: in al ons doen en laten kan een kwaliteit naar voren komen die uitgaat boven een zuiver instrumenteel handelen. Dit kan bijdragen aan de volheid van ons bestaan. Bubers benadering heeft door deze insteek ook de oproep in zich om in het hele leven het dialogische en daarmee ook het heilige, meer naar voren te brengen. Mogelijk kan deze brede benadering ons als remonstranten inspireren bij de verdere ontwikkeling van een praktische theologie die maatschappelijk relevant wil zijn.

5.2 Discussie

Hieronder worden enkele punten aangestipt die in de discussie over het werk van Buber naar voren komen. Aan het slot wordt een vraagstuk gesignaleerd dat mogelijk nadere aandacht en studie verdient.

Kritiek en waardering

'Martin Buber schreef zijn boek *Ich und Du* in een stijl die verwarrend zou kunnen werken voor een lezer die een stevige filosofische verhandeling verwacht', schrijft Poorthuis in een recensie naar aanleiding van het verschijnen van een nieuwe vertaling. De stijl is soms poëtisch, weinig systematisch en waarheden worden eenvoudigweg geponeerd.[167] Deze en verwante kritiek vindt men ook elders.[168] In het kader van deze scriptie is getracht om helderheid te brengen door *Ik en gij* in samenhang met latere geschriften over het dialogische te behandelen.

De kritiek op het werk van Buber neemt niet weg dat *Ich und Du* nog steeds gelezen en regelmatig herdrukt wordt. De belangstelling voor Bubers werk komt niet alleen uit godsdienstwetenschappelijke en filosofische hoek, ook in psychotherapeutische kringen krijgt het nog steeds aandacht. De *dialogical psychotherapy movement* bouwt op onder meer zijn inzichten voort.[169] Wie zoekt op internet, kan ook allerlei aankondigingen van lezingen en cursussen over *Ich und Du* vinden. Ook het recente boek van Witvliet over Buber illustreert de nog steeds bestaande belangstelling en mogelijke relevantie van Bubers werk en zijn visie op de ontmoeting. Voor Witvliet is belangrijk dat Buber laat zien wat er kan gebeuren bij een echte ontmoeting en dat hij 'haarscherp het verschil aangeeft tussen wat bepalend is voor de kwaliteit van leven en wat behoort tot het kwantitatieve domein van cijfers en getallen'.[170]

---

[167] Marcel Poorthuis, 'Een boek dat bestand is tegen de tand des tijds', *Trouw*, 13 oktober 1998.
[168] Zie bijvoorbeeld Barbara Zwaan, 'Martin M. Buber', in: Barbara Zwaan, *Een prachtige dans De Therapeutische afstemming van afstand en nabijheid in het werk van Carl Rogers, Martin Buber en Henri Nouwen* (Tilburg 2017)74-119, aldaar 80.; Sara Scott, 'Martin Buber,(1878-1965)', *Internet encyclopedia of Philosophy* (https://www.iep.utm.edu/buber/, geraadpleegd op 14 maart 2018). en Zank, Michael en Braiterman, Zachary, "Martin Buber", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/buber/>.
[169] Barbara Zwaan, 'Martin M. Buber', 78.
[170] Theo Witvliet, *Hoe de mysticus Martin Buber zich bekeerde tot het dialogisch denken* (Hand-out lezing Olterterper kring, 2016, ongepubliceerd) 12, 13.

Is Buber en mysticus?

Waaijman stelt dat *Ik en jij* een mystiek geschrift is, maar als zodanig wel tekortkomingen vertoont.[171] Buber zelf benadrukt juist dat hij afstand heeft genomen van de mystiek. Hij heeft afstand genomen van een mystiek die uitgaat van een vereniging met het goddelijke, maar hij gaat wel uit van de mogelijkheid om in de wereld direct de aanwezigheid van het heilige te kunnen ervaren en het heilige te kunnen ontmoeten. Zijn hele leven is hij hieraan toegewijd. Als we die toewijding aan het heilige mystiek noemen, is er ook na Bubers bekering sprake van mystiek.[172]

'Als mystiek betekent een vluchten uit de wereld, een achter zich laten van geschiedenis, samenleven en gemeenschap, dan is Buber sinds de bekering tot het dialogisch denken geen mysticus meer', schrijft Sölle. Maar misschien kun je hem toch een mysticus noemen: 'hij (zag) er een veel grotere mystieke opdracht in om in de wereld te blijven en in de wereld weerstand te bieden aan de drang naar bezit en macht.'[173]

Bubers denken heeft in deze visie ook gevolgen voor het maatschappelijk handelen. Als het een mystiek is, dan is het een mystiek die ook de oproep in zich heeft om te werken aan het Koninkrijk van God, het rijk van de Liefde en om daaraan trouw te blijven.

De ontmoeting met de ander: nadere studie waard?

De ander, de vreemdeling, het zijn ook in theologische kringen veel gebruikte woorden. Afhankelijk van de context en degene die deze woorden gebruikt, kan daarbij gerefereerd zijn aan heel verschillende visies. Ter illustratie worden in het navolgende drie andere benaderingen geschetst. De visie van Buber onderscheidt zich van deze en andere benaderingen, doordat hij uitgaat van twee manieren waarop we de ander tegemoet kunnen treden, de *Ik-Het* grondhouding en de *Ik-Gij* grondhouding.

Dit is een belangrijk verschil met bijvoorbeeld de benadering van Levinas. Volgens Levinas is het appèl van de ander een ethisch gebod, het overkomt mij door mijn vermogen om geraakt te worden en ik kan er niet onderuit. Dat heeft te maken met het goede van de mens, maar het heeft ook negatieve kanten. In het denken van Levinas is de blik van de ander dwingend en is de aanspraak die de ander doet een inbreuk om mijn autonomie. De ander gijzelt mij. Hij komt vanuit de hoogte, is transcendent. Anders dan bij Buber is de verhouding dus

[171] Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, 93-97, 560-563.
[172] Witvliet, *Hoe de mysticus Martin Buber zich bekeerde tot het dialogisch denken*, 6,7.
[173] Dorothee Sölle, *Mystiek en verzet* (1997) in: Harmina van der Venne, red., *Mystiek en verzet* (Baarn 1998) 232, 233.

asymetrisch. Het appèl dat Levinas bedoelt, verschilt hierdoor sterk van de ontmoeting in de zin van het dialogische denken van Buber.[174]

De filosofe Judith Butler benadrukt dat wij relationele wezens zijn, maar dat heeft ook tot gevolg dat wij veranderen als de relatie met de ander verandert, of als de ander overlijdt. Dit toont aan dat wij afhankelijk zijn van de ander, onze relaties maken ons onvrij, maar we kunnen niet zonder ze. '*Let's face it. We are undone by each other. And if we're not, we're missing something.'*[175]

In zijn boek *In andermans handen* bespreekt Frits de Lange de benadering van Deense theoloog en filosoof Knud Løgstrup. In navolging van de traumadeskundige Janoff-Bultman gaat Løgstrup er van uit, dat vertrouwen primair is. Het maakt deel uit van onze ontologische structuur, het is ons gegeven. 'Het vertrouwen is het meest fundamentele – en het wantrouwen ontstaat uit gebrek of het mislukken van het vertrouwen.' Dit vertrouwen levert mensen aan elkaar uit, maar het leidt ook tot de ethische eis om dat vertrouwen waard te zijn. Van nature zijn we erop gebouwd om het in ons gestelde vertrouwen niet te willen beschamen. Maar als die natuurlijke reactie uitblijft, treedt de ethische eis in werking.[176]

> De ethische eis komt niet uit de hoogte. (. . .). Niet de transcendente Ander is oorsprong van de ethiek, maar de onontkoombare verhouding die ik met hem heb omdat hij mij open tegemoettreedt. (. . .). De ethische eis heeft geen gebodskarakter, maar wordt spontaan vervuld.[177] (. . .)
> De ethische eis is geen vreemde indringer die van buiten komt, maar een gebod dat ons nader is dan ons zelf.[178]

De onderlinge verschillen tussen deze (en andere) visies zijn mijns inziens verdere doordenking en nadere studie waard. Daarbij is ook de vraag belangrijk, hoe deze (en andere visies op de verhouding tot de ander) omgaan met het gegeven, dat de ander ook vijandig kan zijn. Hoe brengen we dan de dialoog op gang? Hoe kunnen we voorbij die vijandigheid komen? Hoe verhouden wij ons tot het vreemde? Buber heeft daar geen duidelijk antwoord op. Zijn gedachte dat er twee grondhoudingen zijn om elkaar tegemoet te treden en dat het heilige zich kan voordoen als mensen echt tot ontmoeting in staat zijn, biedt echter mogelijk wel een ingang voor een kritische vergelijking met andere benaderingen.

---

[174] Jan Keij, *De filosofie van Emmanuel Levinas in haar samenhang verklaard voor iedereen* (3de druk, Kampen 2006) 185-215.
[175] Judith Butler, Violence, mourning, politics', in: Judith Butler, *Precarious life The powers of mourning and violence* (Londen, New York 2004)19-49, aldaar 23.
[176] Frits de Lange, *In andermans handen Over flow en grenzen in de zorg* (Zoetermeer 2011) 65-68.
[177] De Lange, *In andermans handen*, 67, 68. Dit is in tegenspraak met de filosofie van Levinas.
[178] Ibidem, 70.

Literatuur

Bronnen:

Buber, Martin, *Ik en gij* (1923; 1958), drs. I.J. van Houten red., *Ik en gij* (Utrecht 1959).

Buber, Martin, *Dialogisch leven,* Frank de Miranda en Jakob Mordegaai red., *Dialogisch leven* (Utrecht 2007).[179]

Overige literatuur:

Anoniem*, Pleidooi voor vrijheid Remonstrantse preken en wat wij eraan hebben om iets vrijer te worden* (AdRem special, Utrecht, 2016).

Anbeek, Christa en Ada de Jong, *De berg van de ziel Een persoonlijk essay over kwetsbaar leven* (Utrecht, 2013).

Anbeek, Christa, *Aan de heidenen overgeleverd Hoe theologie de 21ste eeuw kan overleven* (Utrecht 2013).

Anbeek, Christa, 'World-viewing dialogues and precarious life: The urgency of a new existential, spiritual, and ethical language in the search for meaning in a vulnerable life', *Essays in the philosophy of humanism* 25.2 (2017) 171-186.

Anbeek, Christa, *Gesprekgroep over contrastervaringen, een spirituele, existentiële en morele heroriëntatie* (ongepubliceerd).

Buber, Martin, *De vertellingen van Rabbi Nachman* (1906; 1927), Jef Last red., Martin Buber, *De vertellingen van Rabbi Nachman* (Utrecht 2011).

Buber, Martin, *Mozes* (1944), F. de Miranda red., *Mozes* (Wassenaar 1970).

Buber, Martin, 'Het geloof van Israël', in: G. van der Leeuw, red., *Godsdiensten der wereld* (2de druk; Amsterdam 1948) 168-307.

Buber, Martin, *De weg van de mens* (1948), Louise Moor red., *De weg van de mens* (Den Haag 1964).

Buber, Martin, *Twee wijzen van geloven* (1950), ds. M.C.W. Wegeling red., *Twee wijzen van geloven* (Katwijk aan Zee 1977).

Buber, Martin, *Chassidische vertellingen* (1965), L.S. Blom red., *Chassidische vertellingen* (Utrecht 1967, 2006).

[179] Deze bundel bevat (in vertaling) de volgende stukken: 'Autobiografische fragmenten' (Begegnung, - *Autobiografische Fragmente*, voor het uitgegeven in 1960); Tweespraak (*Zwiesprachte – Traktat vom dialogischen Leben*, 1932); Elementen van het tussenmenselijke ((*Elemente des Zwischenmenschlichen*, 1954); Antwoord (Antwort; Persönliche Determination, 1963); Nabeschouwing (*Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 1954).

Butler, Judith, Violence, mourning, politics', in: Judith Butler, *Precarious life The powers of mourning and violence* (Londen, New York 2004)19-49.

Friedman, Maurice, *Martin Buber's life and work* (1988 ed.; Detroit 1988).

Holzapffel, Koen en Pieter Korbee, red., *In mij stroomt een rivier Remonstrantse predikanten over wat hen bezielt* (Utrecht 2017).

Jones, James W., *Religie en het relationele zelf*, Ad van Heeswijk, red. *Religie en het relationele zelf* (Tilburg 2010).

Keij, Jan, *De filosofie van Emmanuel Levinas in haar samenhang verklaard voor iedereen* (3de druk, Kampen 2006).

Lange, Frits de, *In andermans handen Over flow en grenzen in de zorg* (Zoetermeer 2011).

Nissen, Peter, 'Wat is er gebeurd met God in Nederland', *Speling* 2011/2, 15-23.

Poorthuis, Marcel, 'Een boek dat bestand is tegen de tand des tijds', *Trouw*, 13 oktober 1998.

Puchalski, Christina M., 'Spirituality and end-of-life care: a time for listening and caring'. *Journal of palliative medicine* 5/2 (2005) 289-294.

Puchalski, Christina M. en Betty Ferrell, *Making health care whole: Integrating spirituality into patient care* (USA 2010).

Scott, Sara 'Martin Buber,(1878-1965)', *Internet encyclopedia of Philosophy* (https://www.iep.utm.edu/buber/.

Smedes, Taede A., *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof'* (Amsterdam 2016).

Sölle, Dorothee, *Mystiek en verzet* (1997) in: Harmina van der Venne, red., *Mystiek en verzet* (Baarn 1998).

Waaijman, Kees, *De mystiek van ik en Jij Een nieuwe vertaling van 'Ich und Du' van Martin Buber met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt* (Utrecht 1976).

Witvliet, Theo, *Hoe de mysticus Martin Buber zich bekeerde tot het dialogisch denken* (Hand-out lezing Olterterper kring, 2016, ongepubliceerd).

Witvliet, Theo, *Kwaliteit van leven Het humanisme van Martin Buber* (Vught 2017).

Zank, Michael en Braiterman, Zachary, "Martin Buber", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/buber/>.

Zwaan, Barbara, *Een prachtige dans De Therapeutische afstemming van afstand en nabijheid in het werk van Carl Rogers, Martin Buber en Henri Nouwen* (Tilburg 2017).

Internet:

https://www.dhm.de/lemo/biografie/martin-buber.
http://buber-gesellschaft.eu/martin-buber/.
https://www.iep.utm.edu/buber/
https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/buber/
https://de.wikipedia.org/wiki/Paula_Buber,