

## Messiaanse Teksten

De commentaren die je gaat lezen hebben betrekking op vier passages uit het laatste hoofdstuk van Tractaat Sanhedrin. Ze hebben betrekking op de verschillende aspecten van messianisme.

Verschillende pagina's van dit hoofdstuk bevatten in feite een overvloed aan stellingen over het begrip messianisme. Dit begrip is complex en moeilijk; alleen de populaire opinie beschouwt het als eenvoudig. Het populaire concept van de Messias - dat zich volledig vertaalt in termen van concrete perceptie, op hetzelfde niveau als onze dagelijkse relaties met de dingen - bevredigt het denken niet. Men heeft niets over de Messias gezegd als men hem voorstelt als een persoon die een wonderbaarlijk einde komt maken aan het geweld in de wereld, het onrecht en de tegenstellingen die de mensheid vernietigen maar hun bron hebben in de aard van de mensheid, en eenvoudigweg in de Natuur. De populaire opinie behoudt echter de emotionele kracht van het messiaanse ideaal, en we maken dagelijks misbruik van deze term en deze emotionele kracht.

Het centrale probleem dat in elk van de hier besproken passages wordt behandeld, wordt aangegeven met een ondertitel. In werkelijkheid overlappen de behandelde problemen elkaar.

De volgende bladzijden zijn een transcriptie van papers die gegeven zijn op de derde en vierde conferentie van joodse intellectuelen, georganiseerd door de Franse afdeling van het Joods Wereldcongres in 1960 en 1961. Hun vorm blijft die van de gesproken teksten. Ze worden gepresenteerd in dezelfde volgorde als waarin ze werden uitgesproken, zonder rekening te houden met de volgorde waarin de talmoedische teksten die van commentaar zijn voorzien daadwerkelijk voorkomen in het Tractaat Sanhedrin. Verwijzingen naar de talmoedische paginering geven niettemin die volgorde aan.

De uiteenzetting van een talmoedische tekst door iemand die niet zijn hele leven de rabbijnse literatuur op de traditionele manier heeft bestudeerd, is een zeer gewaagde onderneming, zelfs als degene die het probeert van kinds af aan vertrouwd is geweest met de vierkante letters, en zelfs als hij veel aan deze teksten heeft ontleend voor zijn eigen intellectuele leven. De traditionele kennis van de talmoedische teksten, in al hun omvang, zou op zichzelf een westers denker niet tevreden stellen, maar deze kennis is niettemin de [59] noodzakelijke voorwaarde van het joodse denken. Het volgende essay is een poging om dergelijke kennis aan te snijden.

## **De notie van Messianisme (Sanhedrin 99a)**

**R. Hiyaa b. Abba zei in de naam van R. Jochanan: Alle profeten profeteerden [alle goede dingen] alleen met betrekking tot het messiaanse tijdperk; maar wat betreft de komende wereld, 'het oog heeft niet gezien, O Heer, naast U, wat Hij bereid heeft voor hem die op hem wacht'.**

Het laatste deel van deze tekst, 'het oog heeft niet gezien', is op zijn zachtst gezegd een vrije vertaling (zoals talmoedische vertalingen heel vaak zijn) van een vers uit Jesaja (64:4) dat de Bijbel van Zadoc Kahn als volgt vertaalt: 'geen oog heeft naast u een God gezien die wacht op hen die op hem wachten'.

Een vrije Talmoed vertaling, om het zacht uit te drukken! Dit is niet het moment om zo'n vrijheid te rechtvaardigen. In ieder geval neemt het niets weg van de echte gedachten van de talmoedist, waaraan het uitdrukking geeft.

De vertalingen - altijd uniek, soms bizar - van de talmoedisten proberen de eenvoudige les van de tekst te openen voor nieuwe perspectieven die, in werkelijkheid, toegang geven tot de dimensie waarin de diepe betekenis van de eenvoudige lezing alleen kan worden gevormd.

R. Biyya b. Abba, in naam van R. Jochanan, brengt eerst een klassieke Joodse stelling naar voren (niet altijd bekend bij Joden) dat er een verschil is tussen de toekomstige wereld en het messiaanse tijdperk. Vervolgens stelt hij dat het messiaanse tijdperk - eerder een knekelhuis tussen twee tijdperken dan een einde van de Geschiedenis - bestaat uit het vervullen van alle profetieën, een belofte van een verlore en betere mensheid. Men kan de beloften van de profeten in feite in twee categorieën indelen: de politieke en de sociale. Het onrecht en de vervreemding die het gevolg zijn van de willekeur van de politieke machten in elke menselijke onderneming, zullen verdwijnen; maar het sociale onrecht, de macht die de rijken over de armen hebben, zal tegelijk met het politieke geweld verdwijnen. De talmoedische traditie vertegenwoordigd door R. Hiyaa b. Abba, sprekend in naam van Rabbi Jochanan, ziet het messiaanse tijdperk als de gelijktijdige verwezenlijking van elke politieke en sociale belofte.

De toekomstige wereld lijkt op een ander niveau te bestaan. Onze tekst definieert het als het voorrecht van 'hem die op hem wacht'. Het gaat dus om een persoonlijke en intieme orde, die buiten de verworvenheden van de geschiedenis ligt, die wachten tot de mensheid verenigd is in een [60] collectieve bestemming. De toekomstige wereld kan niet worden aangekondigd door een profeet die zich tot iedereen richt. Het Jodendom, als een objectieve instelling, als een Synagoge, onderwijst alleen de waarheden die betrekking hebben op het Goede van de gemeenschap en de openbare orde. Het onderwijst en voorspelt rechtvaardigheid. Het is geen verzekeringsmaatschappij. Het persoonlijke heil van de mens, de discrete en intieme relatie tussen de mens en God, ontsnapt aan de indiscretie van de profeten; niemand kan van tevoren de route van dit avontuur vastleggen. Maar zo gaat de tekst verder:

**Welnu, hij is het niet eens met Samuël, die zei:  
Deze wereld verschilt alleen van [die van de dagen  
van de Messias] wat betreft de dienstbaarheid aan  
[vreemde] machten.**

Deze bekende tekst zal opnieuw worden opgenomen door Maimonides wanneer hij probeert de meningen van Samuel en Jochanan samen te voegen. Maar deze mening, die het tegenovergestelde zou zijn van die van Jochanan, is zo verwoord dat men aanvankelijk de indruk heeft dat het een tijdperk aankondigt dat op een detailpunt verschilt van zijn voorganger: het messiaanse tijdperk duidt alleen op het einde van politiek geweld. En ongetwijfeld gaat het hier om het einde van de politieke slavernij waaronder een Israël te lijden had dat verspreid was onder de volkeren. Maar het denken van Samuël moet diepgaand worden onderzocht om een bredere horizon te openen waarin de hoop van Israël ligt en zonder welke deze particuliere hoop niet op het niveau van gedachten kan blijven.

In andere teksten neemt Samuel de politieke macht net zo serieus. Het tijdperk waarin de politieke macht wordt teruggedrongen, waarin de politiek niet langer een obstakel vormt voor de morele onderneming van de mens, of deze tot niets reduceert, of alle argumenten ertegen in stelling brengt, vormt het hoogtepunt van de geschiedenis en verdient de naam 'messiaans tijdperk'.

Kan het einde van politiek geweld worden gescheiden van het einde van sociaal geweld? Kondigt Samuel een kapitalistisch paradijs aan waarin er geen oorlog meer is, geen dienstplicht, geen antisemitisme, op een manier die besparingen onaangeroerd laat en het sociale probleem onopgelost? Een parallelle tekst - want er zijn veel parallelle teksten in de Talmoed - geeft mogelijk de redenen aan die Samuel aanvoert om zijn stelling te ondersteunen:

**Er is geen verschil tussen deze wereld en de dagen van de Messias, behalve [dat er in de laatste geen] slavernij van buitenlandse Machten zal zijn, zoals er staat: Want de armen zullen nooit ophouden uit het land (Deuteronomium 15:1 1). [61]**

Het is duidelijk onmogelijk om een Wijze van de Talmoed de mening toe te schrijven die we zojuist hebben gekarikaturiseerd, volgens welke de leden van het messiaanse tijdperk zelfgenoegzaam kunnen zijn over sociaal onrecht. In de passage uit Deuteronomium die Samuël aanhaalt, niet ver van het vers waarin staat dat 'de armen nooit uit het land zullen verhuizen', staat een ander vers dat adviseert dat 'er geen armen onder u zullen zijn' (Deuteronomium 15:4). Samuël kan dit niet genegeerd hebben; zijn advies moet dus iets heel anders betekenen. Gaat het meningsverschil tussen Rabbi Jochanan en Samuël niet in plaats daarvan over de betekenis die het messiaanse tijdperk positief krijgt? Voor Rabbi Jochanan lost het messiaanse tijdperk alle politieke tegenstellingen op en maakt het een einde aan de economische stabiliteit, omdat het een niet-vervreemdbaar contemplatief of actief leven inluidt. Misschien is dit leven er een van absolute kennis of artistieke actie of vriendschap, maar het is in ieder geval een leven boven het politieke en het sociale, die onschadelijk zijn gemaakt. In dit licht krijgt Samuels positie zijn volle kracht: voor hem kan geestelijk leven als zodanig niet worden gescheiden van economische solidariteit met de Ander - het geven is in zekere zin de oorspronkelijke beweging van geestelijk leven, die niet kan worden onderdrukt door de messiaanse uitkomst. Dit laatste staat een volledige bloei toe en de grootste zuiverheid en de hoogste vreugden, door het politieke geweld dat het geven verstoort te weren. Niet dat de armen moeten overleven zodat de rijken de messiaanse vreugde hebben om hen te voeden. We moeten radicaler denken: de Ander is altijd de arme, armoede definieert de arme als Ander, en de relatie met de Ander zal altijd een offer en een geschenk zijn, geen benadering met 'lege handen'. Spiritueel leven is in wezen een moreel leven en opereert graag in de economische sfeer.

Daarom heeft Samuel ook een hoge dunk van het messiaanse tijdperk, maar hij gelooft niet dat de Ander, als arme, slechts het ongeluk is van een betreurenswaardig historisch regime. De

'toekomstige wereld' - dat wil zeggen dat levensplan waartoe het individu toetreedt via de mogelijkheden van het innerlijke leven en dat niet door een profeet wordt aangekondigd - opent nieuwe perspectieven. Het messiaanse tijdperk als deel van de geschiedenis (waar de betekenis van onze werkelijke historische verantwoordelijkheden wordt geopenbaard) is zich nog niet bewust van deze perspectieven.

In tegenstelling tot Samuel, die het messiaanse tijdperk dus niet los ziet van de moeilijkheden die de moraal tegenkomt en haar pogingen om deze te overstijgen, ziet Rabbi Jochanan een zuiver en genadig geestelijk leven voor zich dat op een bepaalde manier ontstaat is van de zware last der dingen die door de economie concreet wordt gemaakt. In zijn visie [62] kan men directe relaties hebben met de Ander, die niet langer als arm maar als vriend verschijnt; er zijn geen beroepen meer, alleen nog kunsten; en de economische repercussies van handelingen hebben geen enkele invloed meer. Rabbi Jochanan gelooft in zekere zin in het ideaal van een gedesincarneerde geest, van totale genade en harmonie, een ideaal dat vrij is van elk drama; terwijl Samuel daarentegen de permanente inspanning van vernieuwing voelt die dit spirituele leven vereist.

En in feite gaat onze tekst verder met het vertellen van twee andere lessen van Rabbi Jochanan overgeleverd door R. Hiyya b. Abba:

**R. Hiyya b. Abba zei ook in de naam van R. Jochanan: Alle profeten profeteerden alleen voor de berouwvolle zondaars; maar als voor de volmaakt rechtvaardigen [die helemaal nooit gezondigd hadden], 'het oog heeft niet gezien, 0 God, naast U, wat Hij heeft bereid voor wie op Hem wachten.'**

Er volgt dan een uitweiding, waar ik zo op terug zal komen:

**R. Hiyya b. Abba zei ook in naam van R. Jochanan: Alle profeten profeteerden alleen met betrekking tot hem die zijn dochter uithuwelijkt aan een geleerde, of zaken doet namens een geleerde, of een geleerde bevoordeelt met zijn bezittingen; maar wat betreft de geleerden zelf, - "het oog heeft niet gezien, 0 God, naast u, enz.**

Rabbi Jochanan leert ons over een nieuwe theorie: voor wie de profeten profeteerden. Zij profeteerden in de eerste plaats voor berouwvolle zondaars. De toekomstige wereld is gereserveerd voor de volmaakt rechtvaardigen die nooit gezondigd hebben. De rechtvaardigen die berouw hebben erven het messiaanse tijdperk, een wereld die wordt genoten door de volmaakt rechtvaardigen die nooit gezondigd hebben. Wie zijn deze volmaakt rechtvaardigen die nooit gezondigd hebben? Het zijn mensen zonder drama, afgezonderd van de tegenstrijdigheden van de wereld. Altijd dringt zich het ideaal van een gedesincarneerde en genadige geest aan Rabbi Jochanan op.

Laten we de eerste tekst vergelijken met de tweede, die ik zojuist heb geciteerd. De profeten profeteerden voor hen die doorgaan met hun dagelijkse economische leven maar zich niet overgeven aan het feitelijke determinisme van een dergelijk leven: voor hen die een gezin stichten, natuurlijk, maar die hun gezin al toewijden aan het belangeloze leven van het intellect geïncarneerd in de geleerde die directe toegang heeft tot de Openbaring en de kennis van God; voor hen die zich bezighouden met zaken maar dit werk opdragen aan de geleerde; voor hen met [63] bezittingen die daarmee een geleerde ten goede komen. Familie, werk, wet deze instellingen uit de pre-messiaanse geschiedenis kunnen, voor Rabbi Jochanan, worden afgeschermd van de noodzakelijkheden van de

geschiedenis door individuen die nog niet in staat zijn tot directe relaties met de belangeloze geest, maar er indirect aan kunnen deelnemen, met behulp van de geleerde als tussenpersoon. Het messiaanse tijdperk zou hen daarom een trede hoger brengen, hen in staat stellen om het leven van de belangeloze en genadige geest van de geleerde binnen te treden, die wordt opgeroepen om de hoogste rang te bereiken: die van de toekomstige wereld, waarover ik zo dadelijk zal spreken.

Laten we opmerken - want het is kenmerkend voor de manier waarop de Talmoed vragen aansnijdt - dat de tegengestelde posities van Rabbi Jochanan en Samuel, zoals elke positie die door de Doctors wordt ingenomen, twee posities weerspiegelt waartussen het denken op de een of andere manier eeuwig schommelt. Wijst de geest op een quasi goddelijk leven dat vrij is van de beperkingen van de menselijke conditie, of drukt de menselijke conditie, met zijn beperkingen en zijn drama, juist het leven van de geest uit? Het is belangrijk om te benadrukken dat deze twee opvattingen binnen het gebied van het Joodse denken vallen, want deze twee opvattingen drukken de mens uit. Het is ook belangrijk om op je hoede te zijn voor het simplistische gebruik van tegenstellingen door denkers die de schijnbare opties binnen het Joodse denken willen samenvatten.

Laten we nu kijken naar een ander aspect van de (eeuwige) discussie tussen Rabbi Jochanan en Samuël. Rabbi Jochanan denkt dat de komst van het messiaanse tijdperk en het geluk dat het aankondigt afhankelijk zijn van verdienste. Is het niet Samuël die gevraagd heeft: 'Voor wie hebben de profeten geprofeteerd?' Het is alsof voor hem hun beloften de hele wereld betroffen. In een tweede tekst die ik wil bespreken, ontkent Samuël expliciet het verband tussen de komst van de Messias en verdienste. Samuël ziet de komst van het messiaanse tijdperk als een gebeurtenis die niet simpelweg afhangt van de morele perfectie van individuen. Voor Rabbi Jochanan wordt het politieke probleem op hetzelfde moment opgelost als het sociale probleem, en hun gezamenlijke oplossing ligt in de handen van de mens, omdat het afhangt van iemands morele kracht. Er is een natuurlijke beweging van morele activiteit naar messiaanse tijdperk. Niets kan morele activiteit vervreemden; het goede dat ik wil doen, waarvan ik me bewust ben, loopt over in de werkelijkheid, zonder in het conflict verloren te gaan. Het lokt de gewenste sociale transformatie uit, die op haar beurt leidt tot een politieke transformatie. De morele agent blijft de ware agent van wat hij doet; zijn bedoelingen worden niet omgekeerd doordat ze overvloeien naar de historische werkelijkheid.

Voor Samuel daarentegen bestaat er iets dat vreemd is aan het morele individu, iets dat eerst onderdrukt moet worden voordat [64] het messiaanse tijdperk kan aanbreken. De Messias is in de eerste plaats deze breuk. Voor het heldere geweten dat zijn intenties beheerst, draagt de komst van de Messias een irrationeel element in zich, of tenminste iets dat niet van de mens afhangt, dat van buitenaf komt: de uitkomst van politieke tegenstellingen. Wat interessant is, is juist de categorie van een gebeurtenis die van buitenaf komt. Het maakt weinig uit of deze buitenstaander de actie van God is of een politieke revolutie die losstaat van de moraal: de Talmoed is vaak veel meer geïnteresseerd in de categorie dan in de gebeurtenis zelf waarover hij spreekt. De opvatting van R. Jochanan legt alles bij de menselijke vrijheid en morele actie. Samuels opvatting plaatst tussen de morele onderneming, tussen de menselijke vrijheid en het daaruit voortvloeiende goede, een obstakel van een geheel nieuw type: politiek geweld dat overwonnen moet worden door de komst van de messias.

Dat is de kern van wat ik te zeggen heb over de eerste tekst, maar het bevat een uitweiding die ik genegeerd heb en een laatste pan die ik ook wil onderzoeken.

Wanneer Rabbi Hiyya b. Abba in naam van Rabbi Jochanan zegt dat de profeten alleen profeteerden voor berouwvolle zondaars, maar dat de volmaakt rechtvaardige die helemaal nooit gezondigd heeft een lot zal hebben dat 'het oog niet heeft gezien, O God, naast U', etc., is iemand het daar niet mee

eens. Rabbi Abbahu, sprekend in naam van Rav (wat helemaal niet zeker is, want een parallelle tekst in Tractaat Berakoth noemt Rav niet) zegt: 'De plaats die berouwvolle zondaars innemen, kan zelfs door de volkomen rechtvaardigen niet att:lined worden.'

Deze laatste tekst wordt vaak geciteerd. Het voordeel dat berouwvolle zondaars krijgen boven volkomen rechtvaardigen roept de 'felix culpa' op en vleit onze smaak voor pathos, een gevoeligheid gevoed door het christendom en Dostojevski. Is de arbeider die te elfder ure wordt ingehuurd niet het meest interessant? Berouw is meer dan een ononderbroken bestaan doorgebracht in goede, of saaie, trouw. De discussie tussen R. Hiyya b. Abba en R. Abbahu laat zien dat de mening van de laatste slechts één optie vertegenwoordigt: de essentie van morele inspanning voor R. Abbahu ligt in het terugkeren naar het Goede na het ervaren van de adven.: tuur van het kwaad; de echte effon zou revolutionair en dramatisch zijn. De andere mening blijft bestaan. Zij kiest voor een onberispelijke zuiverheid en een volmaaktheid onbezoedeld door de geschiedenis, absoluut beschermd tegen elke fout en verwijderd van natuurlijk determinisme. Deze optie vereist ook inspanning en viriliteit. De Talmoed is tevreden om de dubbelzinnigheid van het probleem te benadrukken. De dialoog tussen R. Hiyya b. Abba en R. Abbahu is een eeuwige dialoog die plaatsvindt binnen het menselijk bewustzijn. Beiden ondersteunen hun stelling door te putten uit hetzelfde [65] vers: 'Vrede, vrede, aan hem die veraf is en aan hem die dichtbij is.' Deze zorg om de 'meningen' en 'opties' terug te brengen naar het kruispunt van het Probleem, waar ze waardig worden tot gedachten, is de ware geest van de Talmoed.

Ik kom nu bij het laatste deel van mijn tekst: 'het oog heeft niet gezien . . .'. En toch! Men zou willen dat de volkomen rechtvaardigen een glimp zouden opvangen van dit beloofde! Wat is er beloofd aan de wijzen, en niet alleen aan hen die indirect deelnemen aan wijsheid en volmaaktheid, door te zorgen voor het onderhoud van geleerden en door hun dochters ten huwelijk te geven? Wat is de beloning die, voorbij het messiaanse tijdperk, de waarde van de toekomstige wereld bepaalt? Waar verwijst de uitdrukking -het oog heeft niet gezien' naar?

**R. Jozua b. Levi zei: Naar de wijn die bewaard is [rijpend] met zijn druiven sinds de zes dagen van de Schepping.**

Een beroemd wijnjaar! Een oude wijn die nog niet gebotteld was, of zelfs maar geoogst. Een wijn die niet de minste kans heeft gekregen om om versneden te worden. Absoluut onveranderd, absoluut puur. De toekomstige wereld is deze wijn. Laten we de schoonheid van het beeld bewonderen, maar niettemin vraagtekens zetten bij de betekenis die het zou kunnen hebben.

Heb je er nooit aan getwijfeld om een oude tekst te begrijpen? Ben je niet geschrokken van de vele interpretaties die tussen de tekst en jezelf liggen? Ben je nooit ontmoedigd geraakt door de dubbelzinnigheid in elk woord, hoe recht en precies ook, omdat het onmiddellijk vervaagt in vervalsing en interpretatie? Is de toekomstige wereld niet de mogelijkheid om de eerste betekenis, die de ultieme betekenis zou zijn, van elk woord te herontdekken? Het prachtige beeld van wijn die onveranderd in de druif blijft sinds de zes dagen van de Schepping, biedt de oorspronkelijke betekenis van de Schrift die voorbij alle commentaren en geschiedenis ligt waardoor deze later is veranderd. Maar het biedt ook de hoop op het begrijpen van elke menselijke taal en kondigt een nieuwe Logos aan en daarmee een andere mensheid. Het beeld ontknoopt de tragische knoop van de wereldgeschiedenis.

Een merkwaardig toeval is dat wijn in het Hebreeuws yayin is en dat de numerieke waarde van de letters 70 is, net als de drie letters die het woord sod, of mysterie, vormen. Commentatoren pikken

dit op. Maar het woord sod, of mysterie, betekent in de talmoedische symboliek de uiteindelijke betekenis van de Schrift, de betekenis die bereikt wordt na het zoeken naar de letterlijke betekenis, of pohate, die ons dan opvoert naar de [66] zinnebeeldige betekenis, of Remez, van waaruit we de symbolische betekenis, of Drache, bereiken. Maar het ware mysterie blijft binnen de oorspronkelijke eenvoud, weer eenvoudiger dan de letterlijke betekenis. Alleen de oorspronkelijke betekenis, in zijn onveranderde eenvoud, zal worden beoefend in een toekomstige wereld waar de geschiedenis al aan bod is gekomen. Tijd en geschiedenis zijn daarom vereist. De eerste betekenis, 'ouder' dan de eerste, ligt in de toekomst. We moeten door de interpretatie heen om de interpretatie te overtreffen.

Het berekenen van numerieke waarden bewijst natuurlijk niets. Is het niet gewoon een standaardclausule die in de Talmoed gebruikt wordt om het idee van onbegrijpelijkheid van geleerde op geleerde over te dragen en de 'bourgeois' aan te vallen die verdwaasd is door het vreemde toeval van getallen? We moeten altijd zoeken naar een logisch verband onder het numerieke verband. Dit is een uitstekende regel voor exegese bij het interpreteren van rabbijnse teksten. In dit geval is het beeld van de eerste wijn van de Schepping, onveranderd in de druif, minstens zo overtuigend als de grappige numerieke vergelijking.

Maar er bestaat een tweede mening over de wonderen van de toekomstige wereld die volgens sommigen beloofd zijn aan de volmaakt rechtvaardigen en volgens anderen aan berouwvolle zondaars. Er is altijd een tweede mening in de Talmoed; zonder noodzakelijkerwijs tegen de eerste in te gaan, stelt het een ander aspect van het idee aan de orde.

**Resj Lakisj zei: Naar Eden, dat geen oog ooit heeft gezien;  
En als je zou aarzelen, waar woonde Adam dan?  
In de tuin. En mocht je tegenwerpen, de tuin en  
Eden zijn één; daarom leert de Schrift,  
En een rivier stroomde uit Eden om de tuin te bewateren.**

Er is dus een verschil tussen Eden en de tuin waarin Adam leefde. Het argument is misleidend, maar Resj Lakisj leert ons dat de toekomstige wereld niet simpelweg de gelijkwaardigheid is van een terugkeer naar het verloren paradijs.

Het verloren paradijs zelf werd bevoeld door dat 'wat geen oog ooit heeft gezien', wat we tegen het einde zullen vinden. Het was niet zijn bron of bron. Geschiedenis is niet simpelweg een verminderde en bedorven eeuwigheid, noch is het het beweeglijke beeld van onbeweeglijke enterniteit; geschiedenis en evolutie hebben een positieve betekenis, een onvoorspelbare vruchtbaarheid; het toekomstige moment is absoluut nieuw, maar het heeft geschiedenis en tijd nodig om tot stand te komen. Adam heeft, zelfs in zijn onschuld, zo'n moment niet ervaren. Hier komen we opnieuw het idee van defelix culpa tegen: uit het paradijs gegooid worden en in de tijd gegooid worden zijn daden die een grotere volmaaktheid inluiden dan die van het [67] geluk dat geproefd werd in de tuin van het paradijs. Het is dit idee van de vruchtbaarheid van de tijd en de positieve waarde van de geschiedenis dat Resj Lakisj wil toevoegen aan de mening van R. Jochanan.

Een paar woorden over de methode die mijn commentaar tot nu toe heeft gevolgd en die ik ook voor mijn volgende teksten zal aanhouden. Op geen enkele manier willen we de religieuze betekenis die de mysticus of naïeve gelovige als leidraad neemt bij het lezen van onze teksten, noch de betekenis die een theoloog eruit zou halen, uitsluiten. Maar we beginnen niettemin met het idee dat deze betekenis niet alleen omzetbaar is in een filosofische taal, maar verwijst naar filosofische

problemen. Het denken van de Talmoedgeleerden komt voort uit een meditatie die radicaal genoeg is om ook aan de eisen van de filosofie te voldoen. Het is deze rationele betekenis die het onderwerp is van ons onderzoek. De laconieke formules, beelden, toespelingen en virtuele 'knipogen' waarmee het denken in de Talmoed tot uitdrukking komt, kunnen hun betekenis alleen vrijgeven als men ze benadert vanuit de invalshoek van een concreet probleem of een maatschappelijke situatie, zonder zich zorgen te maken over de ogenschijnlijke anachronismen die daardoor worden begaan. Deze kunnen alleen de fanatici van de historische methode choqueren, die beweren dat het voor het geïnspireerde denken verboden is om vooruit te lopen op de betekenis van alle ervaring en dat er niet alleen woorden bestaan die voor een bepaalde tijd onuitspreekbaar zijn; maar dat er ook gedachten bestaan die voor een bepaalde tijd ondenkbaar zijn.

We beginnen met het idee dat geïnspireerd denken een gedachte is waarin alles gedacht is, zelfs de industriële samenleving en de modemtechnocratie. Het is door te beginnen met echte feiten en problemen dat deze formules en beelden (waarmee deze geleerden tot geleerden spreken over de hoofden van de massa's heen), die preciezer, bestudeerder en gedurfter blijken te zijn dan ze op het eerste gezicht leken, op zijn minst een deel van hun denken onthullen. Zonder dit zou het Jodendom, waarvan zij het grootste deel van de inhoud uitmaken, gereduceerd worden tot folklore of anekdotes uit de Joodse geschiedenis en zou het zijn eigen geschiedenis niet rechtvaardigen en zelfs niet de moeite waard zijn om voort te zetten. Het gaat er niet om de waarde van de historische methode en de interessante perspectieven die zij opent te betwisten; maar om op het niveau van deze methode te blijven, is de waarheden die het Jodendom leven hebben gegeven te veranderen in incidenten en kleine lokale geschiedenissen. Zelfs als deze waarheden werden bepaald door omstandigheden, conflicten en polemieken die allang vergeten en onbelangrijk zijn geworden, dan nog leggen de woorden van de Doctors van Israël categorieën vast, intellectuele structuren die absoluut zijn in het denken. Dit vertrouwen in de wijsheid van de wijzen is, zo je wilt, een geloof. Maar deze vorm van geloof die wij verkondigen is de enige die [68] niet discreet voor zichzelf gehouden hoeft te worden, handelend zoals die schaamteloze geloofsbelijdenissen die indiscreet op elk openbaar plein weerklinken.



## **Is de komst van het Messiaanse Tijdperk voorwaardelijk of onvoorwaardelijk?**

Onze tweede tekst staat op pagina 97b en 98a van Tractaat Sanhedrin. We zijn getuige van vrijwel dezelfde protagonisten als eerder. Samuël is er, maar zijn tegenspeler is niet R. Jochanan maar Rab, de gebruikelijke protagonist van Samuël in de Talmoed.

**Rab zei: Alle voorbestemde data [voor verlossing] zijn voorbij, en de zaak hangt [nu] alleen af van berouw en goede daden. Maar Samuel hield vol: Het is voldoende voor een rouwende om zijn [periode van] rouw te houden.**

We kunnen zien dat voor Rab de objectieve voorwaarden voor bevrijding samengekomen zijn: de geschiedenis is voorbij. Men had niet op de Fenomenologie van de Geest en de negentiende eeuw hoeven wachten om het einde van de geschiedenis te erkennen. Het is niet dat er geen toekomst meer is, maar de objectieve voorwaarden die nodig zijn voor de verschijning van de Messias zijn al gematerialiseerd in de derde eeuw van de gewone jaartelling. Alles hangt af van berouw en goede daden: de messiaanse komst is te vinden op het niveau van de individuele inspanning die in volledige zelfbeheersing kan worden geproduceerd. Alles is al denkbaar en bedacht; de mensheid is volwassen; wat ontbreekt zijn goede daden en berouw. De morele actie, het werk van het individu, is niet vervreemd door een geschiedenis die haar denaturaliseert en hoeft dus niet te proberen zich op te dringen door de omweg van de politiek te nemen en zijn toevlucht te nemen tot staatsredenen.

Om een rechtvaardige koers te doen zegevieren, is men niet verplicht om politieke bondgenoten te worden van moordenaars, waardoor de actie gescheiden wordt van haar morele bron en haar werkelijke bedoeling. Alle voorbestemde data zijn voorbij: goede daden zijn doeltreffend. Dat is de Messias.

Dit staat in contrast met de stelling van Samuel. Hij hechtte belang aan politieke realiteiten. Alleen het messianisme kan de destructieve effecten die zij op een moreel leven hebben, ongedaan maken. Voor hem, in één woord, kan messiaanse bevrijding niet voortkomen uit individuele inspanning die het alleen mogelijk maakt in termen van efficiëntie en harmonieus spel. Wat zegt Samuël? - Het is voldoende voor een rouwende om zijn rouwperiode te houden. Om deze sibylline uitspraak te begrijpen, moeten we [69] eerst uitzoeken wie het is van wie gezegd wordt dat hij in de rouw is. Er zijn drie meningen.

De eerste stelt dat het God is Die in rouw is. Dit kan in een andere taal gezegd worden: de objectieve wil, die de geschiedenis stuurt, is in rouw. God is in rouw en Hij heeft zijn rouwperiode bewaard - De objectieve orde van de dingen kan niet eeuwig in toom blijven: ze kan niet eeuwig in een staat van wanorde blijven; de dingen zullen in orde komen en dat zullen ze objectief doen. Men hoeft niet te wachten op de individuele inspanning, die vrijwel verwaarloosbaar is en verdrinkt in de prachtige en redelijke loop van de historische gebeurtenissen. De individuele inspanning hangt integendeel af van deze regeling. De treurder, die lijdt vanwege deze verschillende menselijkheid - in theologische taal God, in ieder geval de wil die de geschiedenis leidt, verscheurd door haar tegenstrijdigheden - zal bevrijding brengen en terugkeren naar de orde, wat er ook gebeurt. Maar dit beroep op een noodzakelijke en objectieve ordening van de geschiedenis is niet alleen een rationalistische eis; zoals we zullen zien, is het een opvatting die absoluut noodzakelijk is voor religie.

De tweede opvatting gelooft dat de rouwende Israël is. Israël is in rouw. Israël lijdt. Dit lijden, bij gebrek aan berouw, is de voorwaarde voor zijn verlossing. Deze interpretatie brengt de stelling van Samuel en de opvatting van Rab samen. De objectiviteit van verlossing postuleert hier, hoe dan ook, een morele gebeurtenis aan de bron. Maar deze gebeurtenis is niet berouw, waarbij het individu, zich volledig bewust van het kwaad, een volledig bewuste actie onderneemt om de situatie recht te zetten. Het is het lijden dat de voorwaarde voor bevrijding is. Hoewel het het individu aangrijpt, wordt het van buitenaf ontvangen en plaatst het het individu dus niet aan de absolute oorsprong van zijn bevrijding, maar laat het hem slechts de status van een tweede oorzaak.

Dit idee van een lijden dat losstaat van berouw situeert het martelaarschap dat Israël door de verschrikkelijke jaren heen heeft geleden, zoals door zijn hele geschiedenis heen, ergens tussen leven in de strikte zin van het woord en de waardigheid van het slachtoffer dat, zonder het verdiend te hebben, absurd lijdt onder de repercussies van historische noodzakelijkheden. Dit creëert een waardigheid die als zodanig niet verdiend is.

De derde opvatting is van een zeventiende-eeuwse commentator, die voorkomt in de klassieke edities van de Talmoed - namelijk Maharsja. Zijn opvatting is dat de rouwende inderdaad Israël is, maar dat het lijden van Israël op zichzelf niet bepalend is voor de bevrijding. De commentator is waarschijnlijk geschokt door het idee van een verlossing die wordt verkregen door het enige effect van lijden en zonder dat enige positieve deugd vereist is, iets 'dat riekt naar het christendom. Het is [70] voldoende voor een rouwende om zijn periode van rouw te houden - het lijden zet hem aan tot berouw. En het is berouw dat bevrijding veroorzaakt.

In de economie van het zijn heeft het lijden daarom een speciale plaats: het is nog geen moreel initiatief, maar het is door het lijden dat een vrijheid kan worden gewekt. De mens ontvangt lijden, maar in dit lijden komt hij naar voren als een morele vrijheid. Het idee dat verlossing van buitenaf komt, wordt in het lijden verzoend met het idee dat de bron van verlossing noodzakelijkerwijs in de mens zelf moet liggen. De mens ontvangt zowel verlossing als is de bewerkster ervan. Samuel, die gevoelig is voor het politieke obstakel - dat wil zeggen, het obstakel van buitenaf waar de moraliteit op stuit - en een beroep doet op een daad van buitenaf om verlossing te brengen, een daad die de eenvoudige moraliteit overstijgt, sluit zich aan bij Rab, die gelooft dat de tijd is gekomen en dat "de zaak nu alleen nog afhangt van goede werken".

Het is misschien interessant om op dit punt een andere passage uit de Talmoed te vertellen, een hele mooie, die zeker Rab's radicale positie illustreert, maar ook kan dienen als een vierde antwoord op de vraag: 'Wie is de rouwende? De rouwende is de Messias.

R. Joshua b. Levi had het geluk om op een dag de profeet Elia te ontmoeten. Zulke ontmoetingen komen voor in de talmoedische apologeten. De profeet Elia is, zoals we weten, de voorloper van de Messias. R. Joshua stelt hem de enige interessante vraag: "Wanneer zal de Messias komen? De profeet Elia kan niet antwoorden; hij is slechts een ondergeschikte: 'Ga het hem zelf vragen.' 'Waar zit hij?' - 'Bij de ingang. Hij zit tussen de arme melaatsen.' R. Jozua gaat naar hem toe, en vindt hem in een waar hof van wonderen. De lichamen van deze arme stakkers zijn bedekt met verband. Ze maken hen los, behandelen hun zweren en verbinden hen opnieuw. Hij heeft geen moeite om de Messias te herkennen. Om zijn zweren te behandelen, maakt hij niet alle verbanden in één keer los, zoals de anderen doen: op elk moment kan hij worden opgeroepen om als de Messias te verschijnen. Dus in plaats van alle verbanden in één keer los te maken, verzorgt hij elke wond afzonderlijk en legt hij de volgende pas open als hij de vorige opnieuw heeft verbonden. Hij mag niet vertraagd worden door de tijd die nodig is om één medische handeling te verrichten.

R. Joshua herkent hem, snelt naar hem toe en vraagt: 'Wanneer komt u, meester?' 'Vandaag', is het antwoord. R. Joshua keert terug naar de profeet Elia en vraagt: Was dit 'vandaag' niet vals? Maar Elia antwoordt: 'Dit is wat Hij tot u zei: Heden, indien gij Zijn stem zult horen', een verwijzing naar Psalm 95, vers 7. Heden, op voorwaarde dat. . .

Wat we hier dus hebben is een Messias die lijdt. Maar verlossing kan niet voortkomen uit de pure deugd van het lijden. Desondanks [71] is de hele geschiedenis doorkruist, en elke keer voltooid. De Messias staat klaar om vandaag te komen, maar alles hangt af van de mens. En het lijden van de Messias en bijgevolg het lijden van de mensheid die in de Messias lijdt en het lijden van de mensheid voor wie de Messias lijdt, zijn niet genoeg om de mensheid te redden.

De twee stellingen van Rab en Samuel lijken duidelijker: zij getuigen van een fundamenteel alternatief. Ofwel zal moraliteit - dat wil zeggen, de inspanningen van mensen die meester zijn over hun intenties en daden - de wereld redden, ofwel is er een objectieve gebeurtenis nodig die de moraliteit en de goede intenties van het individu overstijgt.

Onze tekst zegt dan in feite dat de discussie tussen Rab en Samuël een oud debat tussen Tannaim overneemt, waarin R. Eliezer tegenover R. Joshua werd gezet.

**R. Eliezer zei: Als Israël zich bekeert, zullen zij verlost worden; zo niet, zullen ze niet verlost worden.**

Hier krijgen we de stelling van Rab:

**R. Jozua zei tegen hem: Als zij zich niet bekeren, zullen zij niet verlost worden! Maar de Heilige, gezegend zij Hij, zal over hen een koning over hen stellen, wiens verordeningen zo wreed zullen zijn als die van waardoor Israël tot inkeer zal komen, en hij zal hen zo terugbrengen op het rechte pad.**

Hier kunnen we de stelling van Samuël herkennen in de interpretatie die Maharsja eraan geeft. R. Joshua verwerpt het idee van een gratis bevrijding. Het fenomeen Haman (of Hitler) wordt in het perspectief van het messianisme geplaatst. Alleen berouw kan redding veroorzaken, maar objectieve gebeurtenissen van politieke aard produceren deze berouw die zowel een manifestatie van menselijke vrijheid is als een product van een externe oorzaak. Samuels stelling verschijnt in een vorm die veel dichter bij Rabs positie staat, te oordelen naar de versie ervan die we zojuist hebben gelezen in de discussie tussen de Tannaim. Maar dit is slechts één versie. Onze tekst reproduceert een andere, gegeven door de Baraita - dat wil zeggen, door de verzameling van leerstellingen van de Tannaim die uit de Misjna waren verwijderd en samengesteld door R. Hiyya en R. Oshaia aan het einde van de tweede eeuw.

We worden geconfronteerd met een karakteristieke passage van de Talmoed waarin we de indruk hebben dat we gewoon getuige zijn van een gevecht dat verzen uitwisselt als slagen. [72] R. Eliezer zei: Als Israël zich bekeert, zullen zij verlost worden, zoals er geschreven staat: Keer terug, gij achterblijvende kinderen, en Ik zal genezen (Jeremia 3:22).

Deze keer ondersteunt R. Eliezer zijn mening met een vers dat begint met 'Keer terug'. De kinderen van Israël worden uitgenodigd om terug te keren. Wanneer deze terugkeer heeft plaatsgevonden, zal de Messias komen. Redding hangt af van de mens.

**R. Jozua zei tegen hem: Maar staat er niet geschreven: Gij hebt en gij zult zonder geld verlost worden (Jesaja 53:3). (Jesaja 53:3). Gij hebt u verkocht voor niets, voor afgoderij; en gij zult verlost worden zonder geld - zonder berouw en goede daden.**

Merkwaardig genoeg identificeert de Tanna het verkopen van zichzelf met de ijdelheid van afgoderij, en geld met berouw en goede daden.

**R. Eliezer antwoordt: Maar staat er niet geschreven: Keer tot mij terug, en Ik zal tot u terugkeren (Maleachi 3:7).**

Er wordt nog steeds aangedrongen op het woord terugkeer, de voorwaarde voor redding.

**R. Jozua antwoordde opnieuw: Maar staat er niet geschreven, dat ik meester over u ben? over u; en Ik zal u nemen uit een stad, en twee van een familie, en Ik zal u naar Sion brengen (Jeremia 3:14).**

R. Joshua lijkt het begin van het geciteerde vers te vergeten, dat ook begint met het woord 'Terugkeer', en ondersteunt zijn stelling door te wijzen op het geweld van 'Ik zal u nemen' en 'Ik zal u brengen'. Deze vergeetachtigheid is al een aanwijzing dat het argument minder formeel is dan het lijkt.

**R. Eliezer antwoordde: Maar er staat geschreven: In terugkeer en rust zult gij behouden worden (Jesaja 30:15).**

Hier speelt R. Eliezer, zouden we kunnen zeggen, met woorden, want hij geeft het vers uit Jesaja een vertaling die niet onmogelijk is, maar [73] twijfelachtig: 'Door terug te keren en te rusten zult gij gered worden'. Zoals altijd maakt hij bevrijding ondergeschikt aan berouw.

R. Jozua gaat weer in de aanval:

**Maar staat er niet geschreven: Zo zegt de Heer, de Verlosser van Israël en zijn Heilige, tot hem die de mens veracht, aan wie de volken verafschuwen, een dienaar van heersers, koningen zullen zien en opstaan, ook vorsten zullen aanbidden? (Jesaja 49:7).**

Dit is een onvoorwaardelijke belofte. Dan krijgen we het vierde weerwoord van R. Eliezer:

**Maar staat er niet geschreven: Indien gij wederkeert, O Israël, zegt de Heer, keer tot Mij terug? (Jeremia 4:1).**

R. Eliezer leest dit met de soevereiniteit van iemand die zijn eigen idee heeft: als je terugkeert, O Israël, naar mij moet je terugkeren. R. Eliezer bewijst opnieuw de prioriteit van berouw boven gratis redding.

Maar R. Joshua hoeft niet hard te zoeken om nog een vers te vinden ter ondersteuning van zijn stelling:

**Maar elders staat geschreven: En ik hoorde de in linnen geklede man, die op de wateren van de rivier was, toen hij zijn rechterhand en zijn linkerhand ophief naar de hemel, en zwoer bij Hem die in eeuwigheid leeft, dat het zal zijn voor een tijd, tijden en een half; en wanneer hij volbracht zal hebben om de macht van het heilige volk te verstrooien, zullen alle dingen voleindigd zijn. (Daniël 12:7).**

In dit vers leest R. Jozua de aankondiging van onvoorwaardelijke bevrijding.

En R. Eliezer? R. Eliezer zwijgt. Dit is in eerste instantie verrassend. Heeft hij een tekort aan verzen? De strijd tussen erudiete geleerden had eindeloos door kunnen gaan. Hadden er niet nog meer verzen gevonden kunnen worden die beginnen met 'Keer terug', net als andere die aankondigen: 'Ik zal jullie toch redden ...'? Maar R. Eliezer zwijgt.

Om de vreemde tekst te interpreteren die ik zojuist in twijfel heb getrokken, moeten we eerst de punten verwaarlozen die in eerste instantie de kracht van het samengevatte argument lijken te dragen, en we moeten minder de verzen zelf verwaarlozen waarop de gesprekspartners hun toevlucht nemen. [74]

De eerste kracht van de argumenten leek inderdaad te berusten in het feit dat R. Eliezer verzen produceerde die een morele voorwaarde stellen aan bevrijding, terwijl R. Jozua zijn argument situeerde in teksten die handelen over onvoorwaardelijke bevrijding.

Laten we het eerste argument nemen. R. Eliezer zei: 'Keer terug, gij weerspannige kinderen, en Ik zal uw weerspannigheid genezen.' De essentiële woorden zijn 'Ik zal genezen'. De misstappen van de mens brengen zo'n radicale corruptie met zich mee dat deze corruptie een medicijn nodig heeft, een medicijn dat ook als ineffectief wordt beschouwd zonder enige initiële inspanning van de kant van de zieke. Voor R. Eliezer geldt dat als het kwaad het wezen zodanig corrupteert dat medicatie nodig is, de genezing niet van buitenaf kan worden verkregen, zoals genade. De externe handeling heeft niet langer enige greep op een verdorven wezen. Niets kan doordringen in een persoon die door het kwaad in zichzelf gesloten is. Hij moet eerst greep op zichzelf krijgen om van buitenaf genezen te worden. Juist omdat het kwaad niet simpelweg een 'misstap' is, maar een diepe ziekte in het wezen, is het de zieke persoon die als eerste en belangrijkste werkt aan zijn eigen genezing. Dit is een unieke logica en het tegenovergestelde van de logica van genade. Ik kan je redden op voorwaarde dat je tot mij terugkeert. De zieke moet voldoende helder blijven om terug te keren naar de dokter; als hij dat niet kan is zijn ziekte waanzin - dat wil zeggen, de toestand van iemand die zelfs niet spontaan de dokter kan oproepen. Dit is de eeuwige eis van een gedachte die zonde beschouwt als het breken met de eeuwige orde, een vrij wezen in zelfzuchtige afzondering.

R. Joshua's antwoord benadrukt echter een eis die niet minder eeuwig is. De zonde die scheidt en isoleert is in tum gebaseerd op een misstap, en een misstap staat open voor de externe actie van onderricht. Als voor R. Eliezer elke misstap een zonde is, dan is voor R. Joshua een zonde, in tum, gebaseerd op een misstap. Morele perversie berust op een onverschilligheid van cultuur. Dit verval is afgoderij. Voor het Jodendom van R. Jozua ligt het aan de basis van alle morele verdorvenheid, maar op zichzelf is het slechts een misstap. Gij hebt u voor niets verkocht', zegt Jesaja, en R. Jozua voegt er snel aan toe: 'voor niets, voor afgoderij'.

Een overtreding tegen de mens komt voort uit een radicaal kwaad. Het kan alleen uitgewist worden wanneer de beledigde partij vergeving aanbiedt en genoegdoening eist van de overtreder. Een overtreding tegen God is iets waar God voor zorgt. Het is te wijten aan gebrek aan opvoeding. Dit is precies wat R. Jozua antwoordt: Ligt er niet iets intellectueel ontoereikends ten grondslag aan een zonde die niet verlost kan worden door louter externe interventie en goede daden en een poging tot regeneratie vereist die van de indiidu komt? Moet de zondeval, die het gevolg is van een (gratis) inconsequent verval, niet van buitenaf verlost worden zonder goede daden (geld) te verwachten? Is de menselijke val [75] niet vooral intellectueel en leerstellig? En betekent dit niet dat de Messias moet komen door de invloed van buitenaf van de leer? Dit -is waarom R. Joshua altijd gelijk zal hebben (net als R. Eliezer). Naast de corruptie van het kwaad, ziet hij een intellectuele fout die van buitenaf verlost kan en moet worden.

Laten we nu tot de andere argumenten komen. Keer terug naar mij, en ik zal terugkeren naar jou. Hier bevestigt R. Eliezer opnieuw de eeuwige vereiste van moraliteit: de totale wederkerigheid tussen vrije mensen, de gelijkheid die gevonden wordt tussen vrijheden. Wat ik ben in relatie tot God, is God in relatie tot mij. Het is in naam van deze vrijheid dat de verlossing van de mens zijn oorsprong moet hebben in de mens.

De hele discussie staat, zoals ik al zei, merkwaardig genoeg haaks op de christelijke logica van genade: een misstap heeft hulp van buitenaf nodig, want ware kennis kun je niet zelf leren; maar zonde kan alleen van binnenuit verzoend worden.

Wat is het antwoord van R. Joshua? Deze soevereine vrijheid die naar voren wordt gebracht is absoluut niet kant en klaar. Berust vrijheid niet op een voorafgaande verbintenis met het wezen ten opzichte van wie men zich als vrij voorstelt? Zijn de twee vrije wezens, God en de mens, niet als een verloofd stel dat uit vrije wil besluit zich te verenigen, terwijl ze die optie ook zouden kunnen afwijzen? Zijn ze niet voortaan verbonden door een band die lijkt op het huwelijk? Het is precies dit beeld van een echtelijke verbintenis waarin het initiatief bij één van de echtgenoten ligt, dat wordt opgeroepen in het vers dat R. Jozua aanhaalt. Is God een partner die men aanvaardt of verwerpt? Heeft men Hem niet aanvaard, zelfs wanneer men Hem verwerpt? Vooronderstelt vrijheid in het algemeen niet een verbintenis die voorafgaat aan de afwijzing van zo'n verbintenis? Laten we dit alles bijvoorbeeld naar het politieke vlak vertalen. Is de persoon die de staat verwerpt niet gevormd voor deze verwerping door de staat zelf die hij verwerpt?

Als een van onze sprekers van de vorige conferentie hier was geweest, zou hij zeker geprotesteerd hebben tegen het idee van R. Joshua, deze betwisting van de vrijheid, dit 'als je me ontkent, is dat omdat je me steunt; als je me zoekt, is dat omdat je me al gevonden hebt'. Zijn protest zou hem niet buiten het Jodendom plaatsen; hij zou het eens zijn met R. Eliezer.

R. Eliezers derde argument is: 'In terugkeer en rust zult gij behouden worden.' Hier betreft hij opnieuw een eeuwige voorwaarde van messianisme of bevrijding: de mogelijkheid om de greep die de dingen op ons hebben op te schorten, en er afstand van te nemen. Dit is de plaats en de vrije tijd van het bewust zijn, de vrijheid van denken. Zonder dit is zelfvernieuwing, het terugkeren, niet

mogelijk. Het is het voorrecht van elk [76] geweten als geweten, dat ons verzekert van deze vernieuwing en dit meesterschap over onze innerlijke bestemming.

R. Joshua's antwoord is onverbidlijk. Hoe zit het met de knecht, de arbeider, de onderontwikkelde naties, 'hem die de mens veracht'? Hebben deze mensen hun zelfbewustzijn niet al vervreemd, hebben ze geen rust en vrije tijd, wat de voorwaarden zijn om zich weer bewust te worden van zichzelf? Is ingrijpen van buitenaf in dit geval niet noodzakelijk?

Als morele actie dus van binnenuit moet beginnen, vanuit het 'interval' van bewustzijn en meditatie, dan moet in een concrete situatie een voorafgaande en objectieve gebeurtenis aan haar voorwaarden voldoen. Er moet een interventie van buitenaf zijn, hetzij in de vorm van de Messias, hetzij in de vorm van een revolutie, hetzij in de vorm van politieke actie, al was het maar om de mensen in staat te stellen toe te treden tot die vrije tijd en dat zelfbewustzijn.

Tot slot is er het vierde argument, dat het debat een dramatische wending geeft. Voor het eerst komt het partikel 'als' voor in de geciteerde tekst: Keer terug naar mij en ik zal terugkeren naar jou.

Het eisen van absolute moraliteit is het eisen van absolute vrijheid. Dit schept de mogelijkheid van immoraliteit. Wat zal er in feite gebeuren als de mensen niet naar God terugkeren? De Messias zal nooit komen, de wereld zal worden overgeleverd aan het goddeloze en atheïstische geloof dat het door toeval wordt geregeerd en het kwaad zal zegevieren. Moraliteit vereist absolute vrijheid, maar binnen deze vrijheid bestaat al de mogelijkheid van een immorele wereld - dat wil zeggen, het einde van moraliteit. De mogelijkheid van een immorele wereld maakt daarom deel uit van de voorwaarden voor moraliteit. Het is om deze reden dat R. Joshua's laatste argument bestaat uit het brutaal bevestigen van de bevrijding van de wereld op een vastgestelde datum, of de mensen deze bevrijding nu verdienen of niet.

En dit is waarom R. Eliezer bij deze gelegenheid zwijgt. Hij doet dit omdat de eisen voor moraliteit deze keer een punt bereiken waar ze, in de naam van de absolute vrijheid van de mens, God ontkennen - dat wil zeggen, de absolute zekerheid van de nederlaag van het Kwaad. Er is geen immoraliteit zonder God; zonder God wordt de moraliteit niet tegen immoraliteit beschermd. God komt hier naar voren in Zijn zuiverste essentie, een essentie die ver verwijderd is van alle beelden van incarnatie, door het morele avontuur van de mensheid. God is hier het principe zelf van de triomf van het goede. Als je dit niet gelooft, als je niet gelooft dat de Messias hoe dan ook zal komen, dan geloof je niet in God. Dit helpt ons om de beroemde paradox dat de Messias zal komen wanneer de wereld volledig schuldig is beter te begrijpen. Deze uitspraak is de uiterste consequentie van een voor de hand liggende stelling: zelfs als de wereld absoluut ondergedompeld is in zonde, zal de Messias komen. [77]

R. Eliezer zwijgt, maar zijn argument is niet verlaten. Het zal gereanimeerd worden in de tijd van Rab en Samuël. En het leeft nog steeds. Het Jodendom aanbidt zijn God terwijl het zich scherp bewust blijft van alle redenen van het atheïsme, of de Rede.

## De tegenstrijdigheden van het Messianisme

De passage over de interne tegenstrijdigheden van de messiaanse komst, die ook uit Tractaat Sanhedrin (88b) komt, zal lossier worden becommentarieerd. Hier is het begin van de tekst:

**Ulla zei: Laat hem [de Messias] komen, maar laat mij hem niet zien. hem niet zien. Rabbah zei evenzo: Laat hem komen, maar laat mij hem niet zien. R. Jozef zei: Laat hem komen, en moge ik waardig zijn om in de schaduw te zitten van het zadel van zijn ezel.**

Abbaye vraagt Rabbah naar de reden van zo'n houding. De komst van de Messias gaat gepaard met catastrofes; is het dat wat jou angst inboezemt? Maar staat er niet geschreven dat de man van goede daden die de Tora bestudeert, zal ontsnappen aan de omwentelingen van het messiaanse tijdperk? Ben jij niet die goede daad, ben jij niet de Tora zelf?

Maar Rabbah is onzeker of hij zonder zonde is, en onzeker over zijn toekomst: Jakob had alle beloften van God ontvangen, maar toch was hij erg bang en bedroefd om Esau onder ogen te komen. Was hij niet bang dat zonde op de een of andere manier de vernietiging van Gods belofte zou veroorzaken?

En waarom profiteerde Israël tijdens de vlucht uit Egypte naar het Beloofde Land van wonderen, terwijl er geen wonder gebeurde bij de terugkeer naar Babylon? Weten we niet dat wonderen voor beide omstandigheden waren beloofd, omdat we in het Lied van Mozes over de Rode Zee lezen: 'totdat uw volk, Heer, voorbijgaat (uit Egypte), totdat het volk voorbijgaat dat u [in Babel] hebt gekocht' (Exodus 15:16). Maar de zonde zorgde ervoor dat de belofte niet gebeurde.

Het onderwerp is daarom nooit een zuivere activiteit, maar wordt altijd in twijfel getrokken. Het subject is niet op een ontspannen en onvervreembare manier in het bezit van zichzelf. Er wordt altijd meer van hem gevraagd. Hoe rechtvaardiger hij is, hoe harder hij wordt beoordeeld. Kan iemand daarom de messiaanse staat binnengaan zonder angst en beven? Het uur van de waarheid is angstaanjagend. Kan de mens de helderheid die hij wenst op te roepen evenaren? Sluit de moraal, door de toenemende eisen die het aan het Zelf stelt en de scrupules waardoor het leeft, het messiaanse tijdperk waarin de dingen tot bloei worden gebracht niet uit? [78]

Deze tekst is farizeïsch, maar van een soort die de evangeliën niet kennen. Let op de precieze aard van Rabba's antwoord. Hij verwijst naar Jakob tegenover Esau en Israëls terugkeer uit Babylon, Jakob en Israël, de heer Israël en geheel Israël. De naties in opstand zijn niet zekerder van hun zaak dan individuen.

Maar er is een tweede reden om het messiaanse tijdperk te ontwijken. R. Jochanan zei ook: 'Laat hem komen, en laat mij hem niet zien.' Resj Lakisj vraagt:

**Waarom zo? Zullen we zeggen, omdat er geschreven staat, Alsof een man vluchtte voor een leeuw, en een beer hem tegemoet kwam; of het huis binnenging en zijn hand op een muur leunde, en een slang hem beet? (Amos, 5:19).**



Maar is deze situatie verschrikkelijker dan het tijdperk waarin we nu al leven? Hebben we iets te verliezen in de verschrikkingen van een revolutie?

Dat is dus niet waar R. Jochanan bang voor is. In plaats daarvan maakt hij zich zorgen over een vers uit Jeremia:

**Vraagt gij nu, en ziet of een man weeën heeft met een kind? Waarom zie ik een ieder met zijn handen op zijn lendenen, als een barendende vrouw, en alle gezichten zijn bleek geworden? Helaas! dag is zo groot dat er geen is zoals deze (Jeremia 50:6- 7).**

Dit is het vers dat R. Jochanan beangstigt, want hij leest het natuurlijk op zijn eigen manier. 'Ieder mens' [geber] is niet de totaliteit van de mens; ieder mens duidt Hem aan die viriliteit zelf is [geburah]. 'Ieder' is hier het abverb 'alle'. Hij die iedere man is, is de hele mens, de hele mensheid, de hele viriliteit. Aan het einde van de tijd houdt God Zijn handen op Zijn lendenen, alsof Hij weeën heeft. Waarom houdt Hij Zijn handen op Zijn lendenen? Omdat Hij op het messiaanse moment de goddelozen moet opofferen aan de goeden. Omdat er in de rechtvaardige daad nog steeds geweld zit dat lijden veroorzaakt. Zelfs als de daad redelijk is, als de daad rechtvaardig is, brengt het geweld met zich mee.

Maar het vers is nog niet af. R. Jochanan onderscheidt twee andere partners, degenen wiens gezichten in bleekheid zijn veranderd. Hij zegt: 'Dit verwijst naar Gods hemelse familie [d.w.z. de engelen] en Zijn aardse familie [d.w.z. Israël]'.  
 De hemelse familie en de aardse familie zijn bleek. Waarom? Omdat ze bang zijn voor het geval God van gedachten verandert en sancties opheft. Voor de hoge familie, de engelen, de zuivere Rede, moet onrechtvaardigheid [78] gestraft worden en rechtvaardigheid beloond. Zij passen de redelijke wet van de Rede strikt toe en kunnen aarzeling niet begrijpen. De familie beneden, de slachtoffers van het kwaad, wier vlees de formidabele prijs voelt van het onrecht dat vergeven is, en het gevaar van de genadige kwijtschelding van de misdaad: zij zijn perfect op de hoogte. En deze keer bundelen de vervolgd en de streng redelijke mensen hun krachten, bang dat God zal afzien van Zijn rechtvaardige gerechtigheid.

Maar het wonder van de tekst is dat ondanks de zekerheden van de hemelse en aardse families, ondanks hun volkomen geldige redenen en ervaring, Hij die een en al viriliteit is - geen vrouw, noch zachtmoedigheid, noch sentimentaliteit, noch Mater Dolorosa, noch tedere zoon van God - aarzelt tegenover geweld, zelfs als het rechtvaardig is.

Dit is ook de reden waarom de noodzakelijke toewijding [engagement] zo moeilijk is voor de Jood; dit is de reden waarom de Jood zich niet kan toewijden [s'engager] zonder zich ook los te maken [se desengager], zelfs als hij zich toewijdt aan een rechtvaardige zaak; de Jood kan nooit ten strijde trekken met ontvouwde vaandels, op de triomfantelijke tonen van militaire muziek en met de zegen van de Kerk.

## Vorbij het Messianisme (Sanhedrin 98b-99a)

**R. Giddal zei in Rabs naam: De Joden zijn voorbestemd om te eten [in de dagen van de Messias. R. Jozef was het daar niet mee eens: Is dit niet duidelijk; wie moet er dan eten - Hilek en Bilek?**

Al mijn toehoorders moeten dezelfde mentale tegenwerping hebben gemaakt als Jozef: 'Wie anders dan Israël is dan het messiaanse tijdperk beloofd?'

Maar wat betekenen de woorden 'Hilek' en 'Bilek'? De eerste betekenis die de commentatoren geven is dat Hilek en Bilek de eerste mensen zijn die toevallig langs zouden kunnen komen - elke Tom, Dick of Harry, met andere woorden. R. Joseph is daarom verbaasd dat R. Giddal de komst van de Messias voor Israël aankondigt, want het spreekt voor zich: Israël, en niet zomaar een Tom, Dick of Harry, zal genieten van het messiaanse tijdperk. Het messiaanse tijdperk is niet voor iedereen weggelegd. Men moet het waardig zijn, en hierin verschilt het messianisme van het einde van de Geschiedenis, waarin objectieve gebeurtenissen iedereen bevrijden, iedereen die de genade of het geluk heeft om aanwezig te zijn bij het laatste uur van de Geschiedenis.

Volgens een andere commentator duiden de namen 'Hilek' en 'Bilek' (grote gedachten zijn vaak verbonden met kleine dingen) twee rechters aan. Maar deze rechters zijn speciaal - zij zijn de rechters van Sodom. [80] Het bezwaar van R. Jozef wordt daarom: 'Geloofd u dat het messiaanse tijdperk bestaat voor de rechters van Sodom?'

Wat is er nieuw aan dit bezwaar dat de rechters van Sodom uitsluit van het messianisme? Misschien moet Sodom niet beperkt worden tot zijn historische en geografische betekenis. Een beetje van Sodom is overal te vinden. Dus de rechters, ook al zijn ze rechters van Sodom, plaatsen in hun hoedanigheid als rechters hun actie onder het teken van universaliteit. De rechters van Sodom zijn mensen die nog vertrouwd zijn met het politieke leven en de staat; en volgens de theoretici van het einde van de Geschiedenis handelen mensen die handelen onder het teken van universaliteit alleen voor hun tijdperk. Alle politiek is, door de universaliteit van haar ontwerpen, moreel en elke universele intentie is gericht op het ontvouwen van de geschiedenis. Onze tekst zou ons daarom leren dat het simpele feit van handelen in het teken van universaliteit niet de toegang tot het messiaanse tijdperk rechtvaardigt, en dat het messiaanse tijdperk niet alleen overeenkomt met de universaliteit die een Wet of een menselijk Ideaal met zich meebrengt. Het heeft ook een inhoud. Hilek en Bilek, rechters van Sodom, worden niet beoordeeld in relatie tot hun historische situatie - ze zijn op elk moment klaar voor het absolute oordeel. Geen historisch relativisme om de mens te verontschuldigen! Het kwaad kan universele vormen aannemen, en de eigenlijke betekenis van de messiaanse belofte bestaat er misschien in toe te geven dat het kwaad uit zichzelf universele vormen kan aannemen en een staat kan worden, maar voor een opperste wil die voorkomt dat het zegeviert.

Maar als het messiaanse tijdperk onbetwistbaar betrekking heeft op Israël, waarom dan de moeite nemen om dit te zeggen? Leert R. Giddal ons iets banaals? In werkelijkheid spreekt hij om een negatieve stelling af te weren die voor iedereen verrassend is, behalve voor degenen die Vladimir JankcHevitch het volgende deel van onze tekst hebben horen raden door een soort vooraf vastgestelde harmonie: Israël heeft niet langer de messiaanse belofte. Zo gaat de tekst verder:

**Dit [het feit dat het voor de hand ligt dat de Joden zich zullen volvreten in de dagen van de Messias] werd gezegd in tegenstelling tot**

**R. Hillel, die volhield dat er geen Messias voor Israël zal zijn, omdat ze hem al genoten hebben tijdens de regering van Hizkia.**

Eerst moeten we erop wijzen dat deze R. Hillel niet de beroemde Hillel de Oudere is. Maar hij is een Rabbi - dat wil zeggen een Tanna, een Wijze uit het tijdperk voor het einde van de tweede eeuw. In de hele [81] Talmoed hebben we slechts deze ene bewering van hem: 'er zal geen Messias voor Israël zijn'. Voor Israël is het messianisme achterhaald, omdat het al werd genoten tijdens de regering van Hizkia, enkele duizenden jaren voor R. Hillel. En sindsdien? Is er de belofte van iets hogers?

Voor R. Hillel kwam het messianisme in ieder geval overeen met een primitief en zeer oud Israël. Misschien bedoelde R. Hillel ook dat voor de profeten het messianisme nog moet komen, terwijl het voor Israël al gekomen is. De Messias van de Joden is al gekomen (acht eeuwen voor Christus), de Messias van de volkeren nog in de toekomst - we moeten de enormiteit van deze bewering meten. Het is zo enorm vermetel dat de traditie de stelling afwijst.

Eerst begint onze tekst, bij monde van R. Giddal, die in naam van Rab spreekt, met het afwijzen ervan. R. Giddal betwist de dwaling in het fantastische idee van een messianisme dat achterhaald is. Maar deze stelling wordt nog steeds enkele regels verder verworpen, in de passage die volgt op onze tekst:

**R. Hillel zei: Er zal geen Messias voor Israël zijn, omdat zij hem al genoten hebben in de dagen van Hizkia. R. Jozef zei: Moge God hem [dit] vergeven.**

R. Hillel's verworpen mening figureert niettemin nog steeds op de een of andere manier in de notulen van de discussie. Zijn mening wordt niet puur en alleen in stilte voorbijgegaan. Wanneer men de structuur van de talmoedische gedachte waarin een geldige stelling nooit wordt uitgewist, maar blijft bestaan als een van de polen van een gedachte die ertussen circuleert en de tegenovergestelde pool, kan men de werkelijke waarde pool circuleert, kan men de werkelijke waarde van R. Hillel's bevestiging meten.

Maar we moeten uiteindelijk zeggen hoe de commentatoren hem interpreteren. Dit zal ons in staat stellen om de positieve gedachte te laten zien die zijn kritiek op het messianisme leidt. Met één stem laten de commentatoren R. Hillel weten dat als voor Israël de Messias al gekomen is, dit is omdat Israël wacht om door God Zelf verlost te worden. Dit is de hoogste aspiratie van allemaal! De mening van R. Hillel is verdacht tegenover het messia.flic idee of verlossing door de Messias: Israël wacht op een hogere aspiratie dan die van gered te worden door een Messias. Dit overtreffen van het messiaanse idee kan op verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Je zou erger kunnen doen dan de opvatting van jankcHevitch over te nemen dat als de morele orde onophoudelijk verbetert, dit komt omdat ze altijd in beweging is en nooit een uitkomst biedt. Een morele uitkomst is immoreel. Het idee dat moraliteit een uitkomst heeft is net zo absurd als de immobilisatie van de tijd die het veronderstelt.

Bevrijding door God valt samen met de soevereiniteit van een levende moraliteit die openstaat voor oneindige vooruitgang.

In het voorbijgaan wil ik hier vermelden dat de manier waarop ik de talmoedische tekst lees (een manier die ik niet heb uitgevonden, want hij werd mij geleerd door een prestigieuze meester) erin

bestaat dat ik het woord 'Israël' nooit alleen een etnische betekenis geef. Wanneer men zegt dat Israël een grotere voortreffelijkheid waard is dan het messianisme, dan heeft dit niet alleen betrekking op het historische Israël. Israël wordt niet gedefinieerd op grond van het feit dat het Israël is, maar op grond van deze uitmuntendheid, de waardigheid door God zelf te zijn verlost. Het begrip Israël duidt natuurlijk een elite aan, maar een open elite en een elite die gedefinieerd wordt door bepaalde eigenschappen die concreet aan het Joodse volk worden toegeschreven. Dit verruimt elk perspectief op de talmoedische teksten en helpt ons voor eens en altijd af van het strikt nationalistische karakter dat men aan het particularisme van Israël zou willen geven. Dit particularisme bestaat, zoals je zult zien, maar het heeft zeker geen nationalistische betekenis. In het Joodse particularisme komt een zekere notie van universaliteit tot uitdrukking.

Om terug te komen op de stelling van R. Hillel - we moeten toch niet denken dat het een pure paradox uitdrukt. In de Talmoed komt het maar één keer voor. R. Hillel heeft nooit iets anders gezegd; misschien zei hij iets dat belangrijk genoeg was om hem de noodzaak van kleine werken te besparen. Maar zijn stelling is in overeenstemming met een oude traditie. Ik zeg niet dat dit de enige traditie van het Jodendom is. Of de Messias nu een man of een koning is, verlossing door de Messias is verlossing door procuratie. Voor zover de Messias een koning is, is verlossing door de Messias niet een verlossing waarbij elke persoon individueel wordt gered, want dat veronderstelt dat we een politiek spel binnengaan. Verlossing door de koning, zelfs als hij de Messias is, is nog niet de hoogste verlossing die voor de mens open staat. Messianisme is politiek, en de voltooiing ervan behoort tot Israëls verleden, dat is de kracht van R. Hillel's positie.

Ik kan aantonen dat deze positie niet uitzonderlijk is door het Boek Samuël in herinnering te brengen, waar Israël voor het eerst naar een politiek bestaan toegaat en de spanning tussen het politieke en het puur religieuze met de grootst mogelijke strengheid wordt bevestigd. Ik herinner aan het verzet van de profeet Samuel tegen dit politieke streven, die uiteindelijk, maar altijd met tegenzin, toegaf aan de eisen van het volk. Telkens als hij zich erbij neerlegt om het volk op deze manier te herenigen, blijft hij zelf hard en minachtend. Hij verwijt het volk dat ze een politiek bestaan zijn aangegaan en daarmee God hebben beledigd. Wat is, in concreto, een volk dat alleen God als koning heeft, als het niet een bestaan is waarin niets wordt gedaan door [83] procuratie, maar waarin elke persoon volledig deelneemt aan wat het volk heeft gekozen en volledig aanwezig is bij die keuze? Dit creëert een directe band tussen de mens en God zonder enige politieke bemiddeling. Dit gaat verder dan een messianisme dat politiek blijft en slechts een beperkte duur heeft, volgens Tractaat Sanhedrin. Het Jodendom draagt daarom geen doctrine van een einde van de Geschiedenis met zich mee die het individuele lot domineert. Verlossing staat niet als een einde van de Geschiedenis, of fungeert niet als de conclusie ervan. Het blijft op elk moment mogelijk.

Je kunt dus zien dat de stelling van R. Hillel een fundamentele mogelijkheid van het Jodendom uitdrukt. Natuurlijk getuigt de Bijbel dat God Samuël opdraagt om het volk voor te laten gaan. Het is waarschijnlijk niet mogelijk om voor iedereen een bestaansvorm in stand te houden waarin God alleen Koning is. Maar het is deze bestaansvorm die ideaal lijkt, de Mens waardig, voor Samuël, en waarschijnlijk ook voor R. Hillel, die de traditie ervan voortzet.

Degenen die R. Hillel weerleggen zijn het zeker ook eens over de uitmuntendheid van Israëls bestemming in vergelijking met de bestemming van naties die alleen maar politiek zijn; maar als, naar hun mening, Israël is beloofd aan het messiaanse tijdperk, dan is dat niet omdat Israël de enige is die het waardig is, maar omdat dit -tijdperk Israël niet onwaardig is.

De twee regels die ik ga isoleren uit wat dan volgt, bevestigen allemaal het idee dat het messianisme de betekenis van de menselijke geschiedenis voor alle wijzen van Israël niet uitput. In feite wordt ons het volgende verteld:

**Rab zei: De wereld is alleen geschapen voor rekening van David.**

**Samuel zei: Op rekening van Mozes. R. Jochanan zei:**

**Omwille van de Messias.**

Van de drie geciteerde meesters ziet alleen R. Jochanan in de Messias de betekenis van het universum en van de schepping. Rab en Samuel zoeken elders naar zo'n betekenis.

Koning David' wordt hier onderscheiden van de Messias. Hij is de auteur van de Psalmen, waar poëzie samensmelt met gebed en gebed overloopt in poëzie. Het woord heeft betekenis vanaf het moment dat aanbidding wordt geproduceerd in deze wereld, waar een eindig wezen staat voor iets dat hem te boven gaat, maar waar deze aanwezigheid voor de Allerhoogste de verheffing van de psalm wordt. Voor Samuel is de wereld geschapen voor rekening van Mozes: het schepsel is gerechtvaardigd vanaf het moment dat de Torah de wereld binnenkomt. De mogelijkheid van een moreel leven vervult het schepsel.

[84] R. Jochanan schat dat de Messias nog steeds noodzakelijk is voor de wereld waar al gebed en Tora is, en zijn mening is ongetwijfeld plausibel. Het is niet de mening van iedereen.

## Wie is de Messias?

Ik kom nu bij een paragraaf die een probleem opwerpt dat futiel lijkt. Misschien zit er een zweem van antichristelijk sentiment in. Het bestaat uit vragen over de naam van de Messias, en zijn naam lijkt in geen enkel opzicht op die van de stichter van het christendom. Maar de werkelijke betekenis van de tekst wordt op het eerste gezicht niet duidelijk.

### **Wat is zijn [de Messias] naam? - De School**

**van R. Shila zei: Zijn naam is Shiloh, want er staat geschreven, totdat Shiloh komt [Genesis 49:1 0]. De School**

**van R. Yannai zei: Zijn naam is Yinnon, want er staat geschreven**

**Er staat geschreven: Zijn naam zal eeuwig voortbestaan.**

**zon was, zijn naam is Yinnon [Psalmen 72 : 1 7].**

**De school van R. Haninah hield vol: Zijn naam**

**is Haninah, zoals er geschreven staat: Waar 1 niet zal geven u Haninah.**

Wat wordt hier besproken? Zij wensen de naam van de Messias te identificeren. Er zijn drie mogelijkheden: Shiloh, Yinnon en Haninah. De drie namen lijken op de namen van de leraren van de respectievelijke scholen. De ervaring waarin de messiaanse persoonlijkheid wordt onthuld komt dus terug op de relatie tussen leerling en leraar. De relatie tussen leerling en leraar, die ogenschijnlijk strikt intellectueel blijft, bevat alle rijkdom van een ontmoeting met de Messias. Dit is echt opmerkelijk: het feit dat de relatie tussen leerling en leraar de beloften van de profetische teksten in al hun grootsheid en tederheid kan bevestigen, is misschien wel de meest verrassende nieuwigheid in deze passage. Het is niet de gelijkenis tussen de naam van de leraar R. Shila en de [85] mysterieuze naam die te vinden is in Genesis 49 waar onze tekst betrekking op heeft, maar de aanwezigheid in het onderricht van de komst van de Stille (Shiloh wordt vertaald als 'pacific', waardoor het verbonden wordt met 'Chalvah', wat 'vrede' betekent) die de volkeren zullen gehoorzamen, de aanwezigheid in de lessen van de leraar van vrede en overvloed waarvan het beeld in de tekst volgt op deze komst ('zijn ogen zullen rood zijn van de wijn en zijn tanden wit van de melk' [Genesis 49:1 2]).

Evenzo is niet de gelijkenis van de naam Yannai met het woord 'yinnon', dat strikt genomen (maar alleen strikt genomen) in de Psalmen als een eigenaam gelezen kan worden, van belang, maar de manier waarop het onderwijs de belofte van de messiaanse Psalm 72 succesvol uitvoert. Deze psalm spreekt in eerste instantie niet over vrede, maar over gerechtigheid en hulp aan hen die geen van beide kunnen vinden. Het gaat over een Koning die recht doet aan de armen en de onderdrukker verplettert, een Koning wiens heerschappij zich uitstrekt van zee tot zee en van de rivier tot aan de uiteinden van de aarde: 'Liphne chemech Yinon chmo'. De Talmoed vertaalt dit vrij als 'e'er de zon was, zijn naam is Yinnon'. E'er de zon was - vóór de Natuur, vóór de Schepping. Gerechtigheid gaat vooraf aan en conditioneert zichtbare pracht. De psalm maakt in feite overvloed zelf ondergeschikt aan sociale rechtvaardigheid. Het prestige dat de Messias geniet ten opzichte van de andere volkeren hangt af van de vraag of hij bereid is recht te doen en het volk te verdedigen. Er wordt dus een inhoud geleend aan het messianisme, maar deze inhoud straalt af op het gezicht van de leraar. De relatie leraar-leerling bestaat niet uit het overbrengen van ideeën aan elkaar. Het is het eerste stralende teken van het messianisme zelf.

De derde naam onthult een nieuw aspect van het messianisme: gunst, of liefde. Tot nu toe hebben we ons beziggehouden met vrede en gerechtigheid, en de manier waarop deze universeel kunnen worden uitgebreid, en de rationele wet die ze ondersteunt kan ongetwijfeld worden onderscheiden

in het gezicht van de leraar. Maar nu wordt zelfs de messiaanse overvloed van medelijden en liefde door het onderwijs vervroegd. De passage uit Jeremia (16:13) waar onze tekst naar verwijst is precies de passage die de ballingschap aankondigt. De aanwezigheid van de leraar is als de bevrijding, de terugkeer uit ballingschap, het vinden van gunst.

En dat brengt ons bij het volgende gedeelte, waarvan ik wil dat je het samen met mij leest:

**Anderen zeggen: Zijn naam is Menahem, de zoon van Hizkia, want er staat geschreven: Omdat Menahem ['de trooster'], die mijn ziel zou verlichten, is ver (Klaagliederen 1:16).**

De trooster verschijnt niet in het gezicht van de leraar, hij wordt aangekondigd buiten het onderwijs. De trooster gaat verder dan de man van [86] vrede, gerechtigheid en gunst. Vrede, gerechtigheid, gunst hebben betrekking op een collectiviteit, maar de trooster heeft een individuele relatie met de persoon die hij troost. Men kan een soort begunstigen, maar men troost slechts één persoon.

Bijgevolg karakteriseert Menahem, de vierde veronderstelde naam van de Messias, waar deze namen het messianisme definiëren, het messiaanse tijdperk als een tijdperk waarin het individu toegang krijgt tot een persoonlijke erkenning die verder gaat dan de erkenning die hij krijgt door tot de mensheid en de staat te behoren. Hij wordt niet erkend in zijn rechten, maar in zijn persoon, zijn strikte individualiteit. Personen verdwijnen niet binnen de algemene aard van een entiteit. We zijn weer terug bij het thema van R. Hillel: we worden gered door God zelf, niet door procuratie.

Hier ben ik nauw verwant aan het beroemde talmoedische apofthegme dat in dezelfde geest aankondigt: 'de dag waarop de waarheid kan worden herhaald zonder de naam te verbergen van degene die haar voor het eerst heeft gezegd, is de dag waarop de Messias zal komen'. De dag waarop de waarheid, ondanks haar onpersoonlijke vorm, het merkteken van de persoon die zich erin uitte zal behouden, wanneer haar universaliteit hem voor anonimiteit zal behoeden, is de dag waarop de Messias zal komen. Want die situatie is het messianisme zelf.

Laten we tenslotte de algemene houding van de tekst opmerken: met behoud van de uitzonderlijke betekenis van de messiaanse komst, plaatst de tekst deze betekenis in het hart van het erfgoed dat al tot het Jodendom behoort; de voorsmaak en meer daarnaast van deze uitzonderlijke ervaring zijn al bekend:

**De Rabbijnen zeiden: Zijn naam is 'de melaatse geleerde'.**

Het gebruik van de meervoudsvorm, 'de Rabbijnen', introduceert een mening van groot gewicht.

**De Rabbijnen zeiden: Zijn naam is 'de melaatse geleerde', zoals er geschreven staat: Zeker, Hij heeft onze smarten gedragen en onze smarten gedragen; toch achtten wij Hem melaats, van God geslagen en verdrukt (Jesaja 53 :4).**

Dit gaat over het beroemde hoofdstuk in Jesaja 53, waarvan de profetie zo precies lijkt voor de christenen. Het kondigt precies de melaatse geleerde aan. Het kondigt, voorbij de individuele Messias, een vorm van bestaan aan waarvan de individuatie zich niet in één enkel wezen bevindt.

Opnieuw vinden we wat ik eerder zei over het vertrouwde karakter van de messiaanse ervaring in het Jodendom. In de volgende regels [87] wordt ons verteld dat 'als hij van de levenden is, het

Rabbi zelf kan zijn, of Mij,\* als hij van de doden is, Daniël'. Het Jodendom, dat uitreikt naar de komst van de Messias, is al verder gegaan dan het idee van een mythische Messias die aan het einde van de Geschiedenis verschijnt, en vat het messianisme op als een persoonlijke roeping onder de mensen.

**R. Nahman zei: Als hij [de Messias] behoort tot degenen die [vandaag] leven, zou het een van hen kunnen zijn. [vandaag], zou het iemand als hijzelf kunnen zijn, zoals er geschreven staat: En hun edelen zullen van zichzelf zijn, en hun bestuurders zullen uit hun midden voortkomen (Jeremia 30:21). Rab zei: Als hij van de levenden is, zou het onze heilige Meester zijn; als hij van de dood, dan zou het Daniël zijn, de meest begeerlijke man.**

De Messias wordt niet langer beschouwd in termen van zijn relatie met ons, maar in termen van zijn eigen essentie. De Messias is de lijdende mens. Hij is al de melaatse die we tegenkwamen in de school van R. Judah de Nasi, een eenvoudig individu - tenzij de Messias een man is met een bepaalde autoriteit. Rabbi's melaatse geleerde, zelfs als hij rechtvaardig is, is daarom niet de eerste die komt. De eerste die komt is Rabbi zelf, die het lijden op zich heeft genomen. Of anders is het Daniël, 'de meest begeerlijke man', die rechtvaardig blijft, ondanks de beproevingen die Nebukadnessar hem heeft aangedaan. Ook hij kreeg bepaalde bevoegdheden van de politieke autoriteiten. Het tijdperk verandert niets aan de zaak. Elk tijdperk heeft zijn eigen Messias. Tussen deze twee eventualiteiten (de Messias is de melaatse geleerde van de Rabbijnse school en de Messias is Rabbi zelf of Daniël de meest begeerde man), is er de opmerkelijke tekst die we nog niet hebben becommentarieerd:

**R. Nahman zei: Als hij [de Messias] behoort tot degenen die leven [vandaag], zou het iemand als ik kunnen zijn, zoals er geschreven staat: En hun edelen zullen van zichzelf zijn, en de gouverneurs zullen uit hun midden voortkomen (Jeremia 30:21). [88]**

De tekst uit Jeremia waarnaar R. Nahman verwijst, kondigt het tijdperk van de bevrijding aan, waarin Israël niet door een vreemde koning geregeerd zal worden, maar door een koning die een van hen zelf zal zijn. Dit is wat het vers op het eerste gezicht lijkt te betekenen. Hoe kan zo'n vers de mening van R. Nahman ondersteunen dat 'ik het zou kunnen zijn' [Mot]? Wat hebben de commentatoren te zeggen?

Rasjie zwijgt. De man die normaal gesproken elk detail uitlegt (er is geen betere leraar voor de Talmoed dan Rasjie) zegt niets.

Maharsja beweert dat R. Nahman afstamt van Koning David. Hij biedt daarom de volgende redenering: als Jeremia aan Israël de terugkeer van de politieke macht aankondigt aan een vorst die één van hen is, dan sluit niets uit dat R. Nahman een messiaanse bestemming ambieert. Maharsha is duidelijk bezig met een theologisch probleem: betekent de claim van R. Nahman niet een Messias die niet van David afstamt?

Ik durf een interpretatie van deze tekst voor te stellen die minder bijzonder is. Als we extreem terughoudend moeten zijn bij het interpreteren van bijbelse teksten omdat de Talmoed er al iets over heeft gezegd, dan is durf toegestaan bij de talmoedische teksten, die zich onmiddellijk tot onze intelligentie richten, vragen om interpretatie en altijd Darchenov zeggen. Jeremia's tekst gaat over



een tijdperk waarin de soevereiniteit zal terugkeren naar Israël. De Messias is de Prins die regeert op een manier die de soevereiniteit van Israël niet langer vervreemdt. Hij is de absolute innerlijkheid van de regering. Bestaat er een radicalere innerlijkheid dan die waarin het Zelf [Moi] zichzelf prijst? Non-strangeness bij uitstek is ipseity. De Messias is de Koning die niet langer van buitenaf beveelt - dit idee van Jeremia wordt door R. Nahman tot zijn logische conclusie gebracht. De Messias is Mijzelf; Mijzelf zijn is de Messias zijn.

We hebben zojuist gezien dat de Messias de rechtvaardige man is die lijdt, die het lijden van anderen op zich heeft genomen. Wie neemt uiteindelijk het lijden van anderen op zich, als niet het wezen dat 'Mij' [Moi] zegt? Het feit dat je je niet onttrekt aan de last die door het lijden van anderen wordt opgelegd, definieert de identiteit zelf. Alle personen zijn de Messias.

Het Zelf [Moi] als Zelf, dat het hele lijden van de wereld op zich neemt, wordt alleen door deze rol aangeduid. Om zo aangewezen te worden, niet te ontwijken tot het punt van antwoorden voordat de roep weerklinkt - dit is precies wat het betekent om Mij [Moi] te zijn. Het Zelf [Moi] is iemand die zichzelf heeft beloofd dat het de hele verantwoordelijkheid van de wereld zal dragen, de Samo-Zwanetz die door Jankelevitch aan de kaak wordt gesteld, die de Samo-Zwanetz bij uitstek is, iemand die zichzelf belegt met verantwoordelijkheid. En dit is waarom hij het hele [89] lijden van iedereen op zich kan nemen: hij kan alleen 'Ik' [Moi] zeggen in de mate dat hij dit lijden al op zich heeft genomen. Messianisme is niet meer dan dit hoogtepunt in zijn, een centraliseren, concentreren of terugdraaien op zichzelf van het Zelf [Moi]. En in concrete termen betekent dit dat elke persoon handelt alsof hij de Messias is.

Messianisme is daarom niet de zekerheid van de komst van een man die de Geschiedenis stopt. Het is mijn kracht om het lijden van allen te dragen. Het is het moment waarop ik deze macht en mijn universele verantwoordelijkheid erken.

**Rab Judah zei in Rabs naam: De Heilige, gezegend  
gezegend zij Hij, zal voor ons een andere David doen  
opstaan, zoals geschreven staat,  
Maar zij zullen de Heer hun God dienen, en David hun  
koning, die Ik voor hen zal verwekken. (Jeremia 30:9).**

Het geciteerde vers zegt niet 'die ik zal verwekken', maar 'die ik zal verwekken'. Het gebruik van de toekomst wijst daarom op de komst in de toekomst van een nieuwe koning die David zal heten.

**R. Papa zei tegen Abbaye: Maar er staat geschreven:  
En mijn dienaar David zal voor altijd hun vorst  
[nasi]zijn? [Ezechiël 37:25].**

Uit deze tekst haalt R. Papa het idee dat de David van de toekomst geen nieuwe David is, maar de oude David.

De conclusie (de belofte waardig!) is: een keizer en een onderkoning. De nieuwe David zal de koning zijn en de oude David zal zijn onderkoning zijn. Waar haalt de Talmoed zijn verbeelding vandaan? Een Messias en een Onder-Messias!

Deze vreemde tekst tart historici omdat hij het bestaan van twee Davids bevestigt en, misschien nog wel dieper, omdat hij bevestigt dat elk historisch personage een dubbelganger heeft. Israëli's, en zelfs Ben-Gurion in het bijzonder, hebben lange tijd hun verontwaardiging geuit over de vrijheid die

de Talmoed heeft genomen met de bijbelse personages, door de historische David, een vurige, bloeddorstige strijder, te veranderen in een suikerzoete rabbi, door zijn interesses te beperken tot kwesties van reinheid en onreinheid (in een domein dat ik niet openbaar durf te maken) door hem [80] vroeg te laten opstaan en heel laat naar bed te laten gaan, in tegenstelling tot de gewoonte van elke koning ter wereld.

Is het niet genoeg om het Boek Samuël te lezen om te weten dat de historische David vurig, bloeddorstig, vrolijk en amoreus is - kortom, alle eigenschappen van de koningen op aarde bezit?

Hebben de doctoren van de Talmoed de verontwaardiging van Ben-Gurion in de tekst over ons voorzien? In ieder geval denken ze dat de David van de geschiedenis slechts de tweede van de twee is, zijn eigen leerling, en dat de betekenis die David aannam, buiten zijn tijd, de echte David beveelt. De oude David is slechts de plaatsvervanger van die andere David, 'die ik voor hen zal oprichten' en die de echte David is, de nieuwe niet-historische David. Er is geen enkel historisch personage dat niet verdubbeld wordt door dit bovennatuurlijke fenomeen. Elke historische gebeurtenis overstijgt zichzelf en krijgt een metaforische betekenis die zijn letterlijke betekenis stuurt. De metaforische betekenis bepaalt de letterlijke en lokale betekenis van gebeurtenissen en ideeën. In deze zin is de menselijke geschiedenis een spiritueel werk. Het historische personage wordt overstegen door het suprahistorische personage dat zijn Meester is. Het historische personage dat de staat sticht heeft alleen betekenis als hij gehoorzaamt aan het nog onwerkelijke personage dat nog werkelijker en effectiever is dan de echte koning.

Rab bestudeerde daarom de relatie tussen de Messias en de geschiedenis - of tussen het messianisme en de concrete tijdperken van historici.

## Messianisme en universaliteit

**R. Simlai legde uit: Wat wordt bedoeld met: Wee u, die verlangen naar de dag des Heren, waartoe dient het voor jullie? van de Heer is duisternis en geen licht? (Amos 5:18).**

Wat betekent deze tekst op het eerste gezicht? Het gaat waarschijnlijk over diegenen die steeds maar weer naar buiten komen met 'Ach, als er eindelijk eens gerechtigheid zou komen, als er maar wat gerechtigheid op deze aarde zou zijn!' Alsof ze onschuldig zijn! Zouden zij niet de eersten zijn die zich ergeren aan de vestiging van gerechtigheid op aarde?

De identificatie van 'de dag des Heren' met duisternis draagt ongetwijfeld deze eerste betekenis in zich. Niets apocalyptisch in deze profetie. De messiaanse droom, en zelfs de eenvoudige droom van gerechtigheid die de menselijke dwaasheid zo in verrukking brengt, beloven een pijnlijk ontwaken. Mensen zijn niet alleen het slachtoffer van onrecht; ze zijn ook de daders. De bijbelse tekst verzet zich tegen het idyllische messianisme [91] van universele vergiffenis en herinnert ons aan de grimmige strengheid die gepaard gaat met rechtvaardigheid en oordeel.

Maar de Talmoed geeft deze visie van de profeet een diepere betekenis. De dag van duisternis betekent niet alleen de strengheid van het oordeel: het benadrukt het bestaan van zielen die niet in staat zijn om het licht te ontvangen en niet geschikt zijn voor verlossing. Zo gaat de tekst verder: Dit kan vergeleken worden met een haan en een vleermuis die hoopvol wachtten op het licht [d.w.z. de dageraad]. De haan zei tegen de vleermuis: 'Ik kijk uit naar het licht, want ik heb zicht; maar wat heb jij aan het licht?'

De Messias komt alleen tot hem die wacht. Er is geen objectieve bevrijding. Geen messianisme voor de vleermuis! De haan en de vleermuis: de haan is de 'specialist' van het licht, het is zijn element. Hij heeft niet alleen ogen om het te ontvangen, hij heeft ook, als ik het zo mag zeggen, een 'neus' voor licht. De leeuwerik kan de zon begroeten, maar iedereen kan dat. Iedereen is in staat om de dageraad te begroeten. Maar een glimp opvangen van de dageraad, de nabijheid van het licht, midden in de nacht, voordat het gloort, is misschien wel het kenmerk van intelligentie. Ik was altijd verbaasd over de dagelijkse zegen: Gezegend zij de Heer die de haan intelligentie gaf om de nacht van de dag te onderscheiden'. Of, zo je wilt, ik was altijd verbaasd dat in deze zegen 'Sekhvi' - gezegend zijn met intelligentie - altijd vertaald werd door het woord 'haan'. Ik dacht ook dat er geen grote subtiliteit nodig was om nacht van dag te onderscheiden. Onze wijzen oordeelden anders. De haan die de dageraad waarneemt, die in de nacht, enkele ogenblikken van tevoren, de nadering van het licht voelt: wat een bewonderenswaardig symbool van intelligentie! Een intelligentie die de betekenis van de geschiedenis kent vóór de gebeurtenis plaatsvindt en deze niet eenvoudigweg verbeeldt nadat deze heeft plaatsgevonden.

De vleermuis staat voor iemand die het licht niet ziet. De commentatoren zeggen dat de vleermuis geen licht heeft, hij leeft in duisternis. Duisternis weegt op hem, ongelukkig ligt hij in duisternis. Maar het licht, helaas, zegt hem niets. Dit is precies het beeld van verdoemenis, op voorwaarde dat verdoemenis niet wordt toegevoegd aan het kwaad als een externe sanctie, opgelegd door geweld; op voorwaarde dat verdoemenis dieper tragisch is dan geweld. De vleermuis lijdt onder de duisternis, maar het licht zal hem niets geven.

### **Een wreed messianisme.**

De Messias wordt geweigerd aan hen die niet langer in staat zijn tot verlichting, zelfs als de duisternis op hen drukt. Maar de tekst neemt nu op wat zojuist is gezegd en transformeert [ 92] het

opnieuw. Het gaat over van het idee dat de waarheid alleen gegeven wordt aan de persoon die er innerlijk klaar voor is, naar het idee dat de waarheid niet universeel is in de logische zin van het woord.

**En zo zei een Min tegen R. Abbahu: 'Wanneer zal de Messias komen?' Hij antwoordde: 'Wanneer de duisternis de mensen die bij jou zijn bedekt.'**

Wat is een Min? Een lid van de vroege ketterse sekte van de vroege Joden. Het is mogelijk dat hij een christen is. De vraag zou in feite van een christen kunnen komen. Ik voel de ironie ervan: weet je wanneer de Messias zal komen? Weet je zeker dat de Messias nog niet gekomen is? Het antwoord van R. Abbahu is in feite genadeloos: 'Wanneer de duisternis de mensen die bij jou zijn bedekt'. Jullie hebben mij veroordeeld!" roept de Min. uit. Of, in de termen van vandaag, jouw messianisme is niet universalistisch. Je bent een man met een gesloten moraal, Bergson had gelijk om je aan te klagen. Zeggen dat verlossing zal komen wanneer duisternis de Min bedekt is exclusiviteit claimen in de kwestie van verlossing. Wat zal het antwoord van R. Abbahu zijn? Discussie met degenen die het Boek kennen is niet moeilijk. Zij zijn verplicht om het gezag te erkennen van de verzen die door iedereen bewonderd worden. Dialoog is mogelijk.

**Hij [R. Abbahu] antwoordde: 'Het is maar een vers: Want zie, de duisternis zal de aarde bedekken, en grove duisternis de mensen; maar de Heer zal op u schijnen, en zijn heerlijkheid zal op u gezien worden. ' (Jesaja 60:2).**

Dit vers is niet universeler dan de stelling die het ondersteunt, maar dat is alleen zo als we het volgende vers negeren: 'En volken zullen tot uw licht komen, en koningen tot de helderheid van uw opgang.'

De Messias zal arriveren wanneer de duisternis deze mensen volledig heeft bedekt. Het voegwoord 'en' van de bijbelse tekst is veranderd in 'wanneer' en duidt niet op een eenvoudige gelijktijdigheid van twee gebeurtenissen - duisternis die op sommigen weegt en licht dat anderen baadt - maar op de conditionering van het een door het ander. De duisternis is nodig om dit licht te creëren! Zegt dat niets over de kwaliteit van dit licht? Je zou dit alles natuurlijk kunnen zien als niet meer dan de slechtheid van Joden die wreed genieten van hun bevoorrechte triomf temidden van universele verwoesting. Maar het citaat uit Jesaja kan ons alleen deze indruk geven als we het scheiden van het volgende vers, dat het licht aankondigt aan naties en koningen - dat wil zeggen, aan de hele mensheid die betrokken is bij de politieke evolutie. Ik vermoed, als gevolg [93] hiervan, dat R. Abbahu juist de universaliteit van de messiaanse komst wil beschrijven, die niet verward moet worden met de universaliteit die katholiek genoemd zou kunnen worden, die door het politieke leven wordt nagestreefd en door Aristoteles wordt geformuleerd.

Wat is in feite de opmars naar universaliteit van een politieke orde? Het bestaat uit het confronteren van meerdere overtuigingen - een veelheid aan samenhangende discoursen - en het vinden van één samenhangend discours dat ze allemaal omvat, wat precies de universele orde is. Een coherent discours staat al open voor het universele wanneer de persoon die het vasthoudt, die tot nu toe opgesloten bleef binnen zijn individuele omstandigheden - ook al was zijn discours coherent - zich bezighoudt met de innerlijke coherentie van andere discoursen dan het zijne, en zo zijn eigen individuele toestand overstijgt.

Deze situatie kan ook beschreven worden als het begin van de filosofie. Maar het is juist het lot van de Westerse filosofie en haar logica om te erkennen dat het een politieke toestand is, tot het punt waar de vrije expressie van de waarheid en de constitutie van de universele staat (door oorlogen en revoluties) samenvallen. De conflicten tussen mensen, de oppositie van sommigen tegen anderen, de oppositie van ieder tegen zichzelf, creëren de vonken van een verlichting of een rede die antagonistisch domineert en doordringt. De ultieme waarheid wordt door al deze vonken in vuur en vlam gezet [s'embrase] zoals het einde van de Geschiedenis alle geschiedenissen omarmt [embrasse]. De twee gebeurtenissen worden één. De waarheid van elk bereikt haar ware staat binnen de universele waarheid in plaats van te verbleken voor de pracht van de laatste.

Veronderstel even dat het politieke leven niet verschijnt als een dialectische aanpassing die mensen naar elkaar toe maken, maar als een helse cyclus van geweld en spot; veronderstel even dat de morele doelen waarop de politiek prat gaat ze te bereiken, maar ze aanpast en beperkt door ze te bereiken - dat deze doelen doordrenkt blijken te zijn van de immoraliteit die beweert ze te ondersteunen; Stel, met andere woorden, dat je de betekenis van het politieke en het bewustzijn van de grootsheid ervan verloren hebt, dat de onzin of de niet-waarde van de wereldpolitiek je eerste zekerheid is, dat je een volk buiten de volkeren bent (en dat is wat, in goed proza, bedoeld wordt met 'een volk dat apart leeft - of een volk dat niet tot de volkeren gerekend wordt'); stel dat je een volk bent dat in staat is tot diaspora, dat in staat is om buiten, alleen en verlaten te blijven: dan heb je een totaal andere visie op universaliteit, een visie die niet langer ondergeschikt is aan confrontatie.

Het licht zal worden voortgebracht wanneer de duisternis 'heel jullie volk' bedekt; wanneer de stilte valt over al die leringen die jullie oproepen tot misleidende confrontaties, wanneer al het prestige van exterioriteit vervaagt [94] en is alsof het nooit heeft bestaan. Op het moment dat de politieke verleidingen van het licht 'van anderen' overwonnen zijn, is mijn verantwoordelijkheid des te onvervangbaarder. Het echte licht kan schijnen. Op dit moment kan de echte universaliteit, die niet katholiek is, zichzelf bevestigen. Het bestaat uit het dienen van het universum. Dit wordt messianisme genoemd.

Is dit een gevaarlijke opvatting (elke persoon riskeert zijn eigen waarheid te promoten en deze zonder compromis te bevestigen) of is het een opvatting die, voorbij zo'n primitief subjectivisme, een glimp opvangt van de gevaren van de politisering van waarheid en moraliteit? Volgens de Midrasj was de eerste mens zo groot als het universum: 'van de aarde tot de hemel' voor sommigen, en 'van oost tot west' voor anderen. Zo groot als de afstand tussen Oost en West. Dit is de mens die zich bezighoudt met de redevoeringen die hij over zich hoort, en zijn waarheden universaliseert volgens een politiek ritme. Het joodse universalisme wordt vertegenwoordigd door de man die zo groot is als de kloof tussen hemel en aarde. Het betekent vooral dat Israël zijn moraliteit niet afmeet aan de politiek, dat zijn universaliteit het messianisme zelf is.

Tot slot: Ik vraag me oprecht af of we, sinds de Emancipatie, nog steeds in staat zijn tot messianisme. Kunnen we nog steeds geloven dat de Geschiedenis geen betekenis heeft, dat de rede zich daarin niet manifesteert?

Het Jodendom heeft dat lang gedacht. Het dacht het in de Middeleeuwen. Het had het gevoel dat het in een arbitraire wereld leefde, waarin geen enkele rede de politieke evolutie gebod. Bepaalde teksten van de middeleeuwse 'beslissers' kunnen zichzelf op geen enkele andere manier verklaren. Zelfs in de Talmud zijn de historische verwarringen en anachronismen van de Rabbijnen niet het resultaat van onwetendheid, maar getuigen ze van een weigering om gebeurtenissen serieus te

nemen of er een geldige betekenis aan te geven. In plaats daarvan ontwikkelden de gebeurtenissen zich in een informele cyclus van geweld en misdaad.

Maar sinds de Emancipatie kunnen we rede en geschiedenis niet meer zo radicaal van elkaar scheiden - misschien omdat sinds de achttiende eeuw de rede is doorgedrongen in de Geschiedenis. Hoe het ook zij, het zou voor een moderne Jood een vreemde houding zijn om de universaliteit van confrontatie te ontkennen door te weigeren het politieke leven een betekenis en een bron van waarheid toe te kennen. Hij zou eerder het messianisme ontkennen als hij wist dat het zulke eigenaardige vooronderstellingen had, en zou de beschuldiging omarmen die door de vijanden van het Jodendom wordt geuit tegen het schijnbare egoïsme of utopisme van Israëls messianistische denken. Emancipatie is iets anders geweest dan een praktische en juridische hervorming van het Jodendom en het welkom dat het van de naties ontving. Emancipatie is voor het Jodendom zelf een opening geweest - niet naar de mensheid, waarvoor het zich altijd verantwoordelijk voelde, maar naar de politieke vormen van [95] die mensheid. Het stelde het in staat om de geschiedenis serieus te nemen. Zo is het messianisme in de sterke zin van het woord gecompromitteerd in het Joodse bewustzijn sinds de emancipatie, sinds de Joden deelnamen aan de wereldgeschiedenis. Als we het absurde element in de geschiedenis niet kunnen voelen, gaat een deel van onze messiaanse gevoeligheid verloren. Je kunt geen aanspraak maken op de profetische visie van de waarheid en tegelijkertijd deelnemen aan de waarden van de wereld die ons sinds de emancipatie omringt. Er is niets hypocrieter dan het messiaanse profetisme van de comfortabele bourgeoisie.

De messiaanse sensibiliteit die onlosmakelijk verbonden is met de wetenschap uitverkoren te zijn (wat misschien uiteindelijk de subjectiviteit van het subject zelf is) zou onherroepelijk verloren gaan - en dit is mijn laatste opmerking - als de oplossing van de staat Israël geen poging zou zijn om de onomkeerbare aanvaarding van de universele geschiedenis te verenigen met het noodzakelijk particularistische messianisme. Dit universalistische particularisme (dat niet het concrete universele van Hegel is) is te vinden in de aspiraties van het zionisme en wordt geassocieerd met een erkenning van de Geschiedenis en een samenwerking ermee. Deze samenwerking begint met een terugtrekking, een beweging uit de Geschiedenis waarin we ons sinds de Emancipatie als geassimileerde Joden hebben bevonden. Het is in het behoud van dit universalistische particularisme, in het hart van de Geschiedenis waarin het zich voortaan bevindt, dat ik het belang zie van de Israëlische oplossing voor de Geschiedenis van Israël. De hypocrisie van degenen die zichzelf beschouwen als buitenstaanders in de Geschiedenis terwijl ze ervan profiteren, wordt tenietgedaan door de gevaren en risico's die de Israëlische oplossing met zich meebrengt. Een oordeel vellen over de buitenwereld, de rede ontkennen aan een werkelijkheid die alleen haar werkelijkheid aanvoert, en dan zelf aanspraak maken op de glorieuze titel van 'redelijk mens' is alleen toegestaan als men de gevaren van de Geschiedenis onder ogen ziet. Eeuwenlang werd dit vertegenwoordigd door het gevaar van vervolging.

Het Israëlische jodendom heeft dit gevaar in zijn leven aanvaard in de vorm van de staat Israël en wat de staat Israël is voor zijn gehele joodse inhoud, zijn zijn voorhoedegroeperingen voor de staat zelf. Het unieke lot om jood te zijn presenteert zich in verschillende gradaties, met een groeiend aantal exponenten. Binnen de Staat, al zijn kleine korrels verspreid in de woestijn, al de afgelegen grenskibboetsim, hebben mannen zich gevestigd. Deze mannen zijn onverschillig tegenover de ziedende wereld wiens menselijke waarden ze niettemin dienen. Ze tonen hun onverschilligheid in hun dagelijkse leven, een leven dat bestaat uit werk en risico's. Messiaanse teksten

De commentaren die je gaat lezen verwijzen naar vier passages uit het laatste hoofdstuk van Tractaat Sanhedrin. Ze hebben betrekking op de verschillende aspecten van het messianisme.

Verschillende pagina's van dit hoofdstuk bevatten in feite een overvloed aan stellingen over het begrip messianisme. Dit begrip is complex en moeilijk; alleen de populaire opinie beschouwt het als eenvoudig. Het populaire concept van de Messias - dat zich volledig vertaalt in termen van concrete perceptie, op hetzelfde niveau als onze dagelijkse relaties met de dingen - bevredigt het denken niet. Men heeft niets over de Messias gezegd als men hem voorstelt als een persoon die een wonderbaarlijk einde komt maken aan het geweld in de wereld, het onrecht en de tegenstellingen die de mensheid vernietigen maar hun bron hebben in de aard van de mensheid, en eenvoudigweg in de Natuur. De populaire opinie behoudt echter de emotionele kracht van het messiaanse ideaal, en we maken dagelijks misbruik van deze term en deze emotionele kracht.

Het centrale probleem dat in elk van de hier besproken passages wordt behandeld, wordt aangegeven met een ondertitel. In werkelijkheid overlappen de behandelde problemen elkaar.

De volgende bladzijden zijn een transcriptie van papers die gegeven zijn op de derde en vierde conferentie van joodse intellectuelen, georganiseerd door de Franse afdeling van het Joods Wereldcongres in 1960 en 1961. Hun vorm blijft die van de gesproken teksten. Ze worden gepresenteerd in dezelfde volgorde als waarin ze werden uitgesproken, zonder rekening te houden met de volgorde waarin de talmoedische teksten die van commentaar zijn voorzien daadwerkelijk voorkomen in het Tractaat Sanhedrin. Verwijzingen naar de talmoedische paginering geven niettemin die volgorde aan.

De uiteenzetting van een talmoedische tekst door iemand die niet zijn hele leven de rabbijnse literatuur op de traditionele manier heeft bestudeerd, is een zeer gewaagde onderneming, zelfs als degene die het probeert van kinds af aan vertrouwd is geweest met de vierkante letters, en zelfs als hij veel aan deze teksten heeft ontleend voor zijn eigen intellectuele leven. De traditionele kennis van de talmoedische teksten, in al hun omvang, zou op zichzelf een westers denker niet tevreden stellen, maar deze kennis is niettemin de [59] noodzakelijke voorwaarde van het joodse denken. Het volgende essay is een poging om dergelijke kennis aan te snijden.

## De notie van Messianisme (Sanhedrin 99a)

**R. Hiyya b. Abba zei in de naam van R. Jochanan: Alle profeten profeteerden [alle goede dingen] alleen met betrekking tot het messiaanse tijdperk; maar wat betreft de komende wereld, 'het oog heeft niet gezien, O Heer, naast U, wat Hij bereid heeft voor hem die op hem wacht'.**

Het laatste deel van deze tekst, 'het oog heeft niet gezien', is op zijn zachtst gezegd een vrije vertaling (zoals talmoedische vertalingen heel vaak zijn) van een vers uit Jesaja (64:4) dat de Bijbel van Zadoc Kahn als volgt vertaalt: 'geen oog heeft naast u een God gezien die wacht op hen die op hem wachten'.

Een vrije Talmoed vertaling, om het zacht uit te drukken! Dit is niet het moment om zo'n vrijheid te rechtvaardigen. In ieder geval neemt het niets weg van de echte gedachten van de talmoedist, waaraan het uitdrukking geeft.

De vertalingen - altijd uniek, soms bizar - van de talmoedisten proberen de eenvoudige les van de tekst te openen voor nieuwe perspectieven die, in werkelijkheid, toegang geven tot de dimensie waarin de diepe betekenis van de eenvoudige lezing alleen kan worden gevormd.

R. Biyya b. Abba, in naam van R. Jochanan, brengt eerst een klassieke Joodse stelling naar voren (niet altijd bekend bij Joden) dat er een verschil is tussen de toekomstige wereld en het messiaanse tijdperk. Vervolgens stelt hij dat het messiaanse tijdperk - eerder een knekelhuis tussen twee tijdperken dan een einde van de Geschiedenis - bestaat uit het vervullen van alle profetieën, een belofte van een verlost en betere mensheid. Men kan de beloften van de profeten in feite in twee categorieën indelen: de politieke en de sociale. Het onrecht en de vervreemding die het gevolg zijn van de willekeur van de politieke machten in elke menselijke onderneming, zullen verdwijnen; maar het sociale onrecht, de macht die de rijken over de armen hebben, zal tegelijk met het politieke geweld verdwijnen. De talmoedische traditie vertegenwoordigd door R. Hiyya b. Abba, sprekend in naam van Rabbi Jochanan, ziet het messiaanse tijdperk als de gelijktijdige verwezenlijking van elke politieke en sociale belofte.

De toekomstige wereld lijkt op een ander niveau te bestaan. Onze tekst definieert het als het voorrecht van 'hem die op hem wacht'. Het gaat dus om een persoonlijke en intieme orde, die buiten de verworvenheden van de geschiedenis ligt, die wachten tot de mensheid verenigd is in een [60] collectieve bestemming. De toekomstige wereld kan niet worden aangekondigd door een profeet die zich tot iedereen richt. Het Jodendom, als een objectieve instelling, als een Synagoge, onderwijst alleen de waarheden die betrekking hebben op het Goede van de gemeenschap en de openbare orde. Het onderwijst en voorspelt rechtvaardigheid. Het is geen verzekeringsmaatschappij. Het persoonlijke heil van de mens, de discrete en intieme relatie tussen de mens en God, ontsnapt aan de indiscretie van de profeten; niemand kan van tevoren de route van dit avontuur vastleggen. Maar zo gaat de tekst verder:

**Welnu, hij is het niet eens met Samuël, die zei:  
Deze wereld verschilt alleen van [die van de  
dagen van de Messias] wat betreft de dienstbaarheid  
aan [vreemde] machten.**



Deze bekende tekst zal opnieuw worden opgenomen door Maimonides wanneer hij probeert de meningen van Samuel en Jochanan samen te voegen. Maar deze mening, die het tegenovergestelde zou zijn van die van Jochanan, is zo verwoord dat men aanvankelijk de indruk heeft dat het een tijdperk aankondigt dat op een detailpunt verschilt van zijn voorganger: het messiaanse tijdperk duidt alleen op het einde van politiek geweld. En ongetwijfeld gaat het hier om het einde van de politieke slavernij waaronder een Israël te lijden had dat verspreid was onder de volkeren. Maar het denken van Samuël moet diepgaand worden onderzocht om een bredere horizon te openen waarin de hoop van Israël ligt en zonder welke deze particuliere hoop niet op het niveau van gedachten kan blijven.

In andere teksten neemt Samuel de politieke macht net zo serieus. Het tijdperk waarin de politieke macht wordt teruggedrongen, waarin de politiek niet langer een obstakel vormt voor de morele onderneming van de mens, of deze tot niets reduceert, of alle argumenten ertegen in stelling brengt, vormt het hoogtepunt van de geschiedenis en verdient de naam 'messiaans tijdperk'.

Kan het einde van politiek geweld worden gescheiden van het einde van sociaal geweld? Kondigt Samuel een kapitalistisch paradijs aan waarin er geen oorlog meer is, geen dienstplicht, geen antisemitisme, op een manier die besparingen onaangeroerd laat en het sociale probleem onopgelost? Een parallelle tekst - want er zijn veel parallelle teksten in de Talmoed - geeft mogelijk de redenen aan die Samuel aanvoert om zijn stelling te ondersteunen:

**Er is geen verschil tussen deze wereld en de dagen van de Messias, behalve [dat er in de laatste geen] slavernij van buitenlandse Machten zal zijn, zoals er staat: Want de armen zullen nooit ophouden uit het land (Deuteronomium 15:11). [61]**

Het is duidelijk onmogelijk om een Wijze van de Talmoed de mening toe te schrijven die we zojuist hebben gekarikaturiseerd, volgens welke de leden van het messiaanse tijdperk zelfgenoegzaam kunnen zijn over sociaal onrecht. In de passage uit Deuteronomium die Samuël aanhaalt, niet ver van het vers waarin staat dat 'de armen nooit uit het land zullen verhuizen', staat een ander vers dat adviseert dat 'er geen armen onder u zullen zijn' (Deuteronomium 15:4). Samuël kan dit niet genegeerd hebben; zijn advies moet dus iets heel anders betekenen. Gaat het meningsverschil tussen Rabbi Jochanan en Samuël niet in plaats daarvan over de betekenis die het messiaanse tijdperk positief krijgt? Voor Rabbi Jochanan lost het messiaanse tijdperk alle politieke tegenstellingen op en maakt het een einde aan de economische stabiliteit, omdat het een niet-vervreemdbaar contemplatief of actief leven inluidt. Misschien is dit leven er een van absolute kennis of artistieke actie of vriendschap, maar het is in ieder geval een leven boven het politieke en het sociale, die onschadelijk zijn gemaakt. In dit licht krijgt Samuels positie zijn volle kracht: voor hem kan geestelijk leven als zodanig niet worden gescheiden van economische solidariteit met de Ander - het geven is in zekere zin de oorspronkelijke beweging van geestelijk leven, die niet kan worden onderdrukt door de messiaanse uitkomst. Dit laatste staat een volledige bloei toe en de grootste zuiverheid en de hoogste vreugden, door het politieke geweld dat het geven verstoort te weren. Niet dat de armen moeten overleven zodat de rijken de messiaanse vreugde hebben om hen te voeden. We moeten radicaler denken: de Ander is altijd de arme, armoede definieert de arme als Ander, en de relatie met de Ander zal altijd een offer en een geschenk zijn, geen benadering met 'lege handen'. Spiritueel leven is in wezen een moreel leven en opereert graag in de economische sfeer.

Daarom heeft Samuel ook een hoge dunk van het messiaanse tijdperk, maar hij gelooft niet dat de Ander, als arme, slechts het ongeluk is van een betreurenswaardig historisch regime. De

'toekomstige wereld' - dat wil zeggen dat levensplan waartoe het individu toetreedt via de mogelijkheden van het innerlijke leven en dat niet door een profeet wordt aangekondigd - opent nieuwe perspectieven. Het messiaanse tijdperk als deel van de geschiedenis (waar de betekenis van onze werkelijke historische verantwoordelijkheden wordt geopenbaard) is zich nog niet bewust van deze perspectieven.

In tegenstelling tot Samuel, die het messiaanse tijdperk dus niet los ziet van de moeilijkheden die de moraal tegenkomt en haar pogingen om deze te overstijgen, ziet Rabbi Jochanan een zuiver en genadig geestelijk leven voor zich dat op een bepaalde manier ontgaan is van de zware last der dingen die door de economie concreet wordt gemaakt. In zijn visie [62] kan men directe relaties hebben met de Ander, die niet langer als arm maar als vriend verschijnt; er zijn geen beroepen meer, alleen nog kunsten; en de economische repercussies van handelingen hebben geen enkele invloed meer. Rabbi Jochanan gelooft in zekere zin in het ideaal van een gedesincarneerde geest, van totale genade en harmonie, een ideaal dat vrij is van elk drama; terwijl Samuel daarentegen de permanente inspanning van vernieuwing voelt die dit spirituele leven vereist.

En in feite gaat onze tekst verder met het vertellen van twee andere lessen van Rabbi Jochanan overgeleverd door R. Hiyya b. Abba:

**R. Hiyya b. Abba zei ook in de naam van R. Jochanan: Alle profeten profeteerden alleen voor de berouwvolle zondaars; maar als voor de volmaakt rechtvaardigen [die helemaal nooit gezondigd hadden], 'het oog heeft niet gezien, 0 God, naast U, wat Hij heeft bereid voor wie op Hem wachten.'**

Er volgt dan een uitweiding, waar ik zo op terug zal komen:

**R. Hiyya b. Abba zei ook in naam van R. Jochanan: Alle profeten profeteerden alleen met betrekking tot hem die zijn dochter uithuwelijkt aan een geleerde, of zaken doet namens een geleerde, of een geleerde bevoordeelt met zijn bezittingen; maar wat betreft de geleerden zelf, - "het oog heeft niet gezien, 0 God, naast u, enz.**

Rabbi Jochanan leert ons over een nieuwe theorie: voor wie de profeten profeteerden. Zij profeteerden in de eerste plaats voor berouwvolle zondaars. De toekomstige wereld is gereserveerd voor de volmaakt rechtvaardigen die nooit gezondigd hebben. De rechtvaardigen die berouw hebben erven het messiaanse tijdperk, een wereld die wordt genoten door de volmaakt rechtvaardigen die nooit gezondigd hebben. Wie zijn deze volmaakt rechtvaardigen die nooit gezondigd hebben? Het zijn mensen zonder drama, afgezonderd van de tegenstrijdigheden van de wereld. Altijd dringt zich het ideaal van een gedesincarneerde en genadige geest aan Rabbi Jochanan op.

Laten we de eerste tekst vergelijken met de tweede, die ik zojuist heb geciteerd. De profeten profeteerden voor hen die doorgaan met hun dagelijkse economische leven maar zich niet overgeven aan het feitelijke determinisme van een dergelijk leven: voor hen die een gezin stichten, natuurlijk, maar die hun gezin al toewijden aan het belangeloze leven van het intellect geïncarneerd in de geleerde die directe toegang heeft tot de Openbaring en de kennis van God; voor hen die zich bezighouden met zaken maar dit werk opdragen aan de geleerde; voor hen met [63] bezittingen die daarmee een geleerde ten goede komen. Familie, werk, wet deze instellingen uit de pre-messiaanse

geschiedenis kunnen, voor Rabbi Jochanan, worden afgeschermd van de noodzakelijkheden van de geschiedenis door individuen die nog niet in staat zijn tot directe relaties met de belangeloze geest, maar er indirect aan kunnen deelnemen, met behulp van de geleerde als tussenpersoon. Het messiaanse tijdperk zou hen daarom een trede hoger brengen, hen in staat stellen om het leven van de belangeloze en genadige geest van de geleerde binnen te treden, die wordt opgeroepen om de hoogste rang te bereiken: die van de toekomstige wereld, waarover ik zo dadelijk zal spreken.

Laten we opmerken - want het is kenmerkend voor de manier waarop de Talmoed vragen aansnijdt - dat de tegengestelde posities van Rabbi Jochanan en Samuel, zoals elke positie die door de Doctors wordt ingenomen, twee posities weerspiegelt waartussen het denken op de een of andere manier eeuwig schommelt. Wijst de geest op een quasi goddelijk leven dat vrij is van de beperkingen van de menselijke conditie, of drukt de menselijke conditie, met zijn beperkingen en zijn drama, juist het leven van de geest uit? Het is belangrijk om te benadrukken dat deze twee opvattingen binnen het gebied van het Joodse denken vallen, want deze twee opvattingen drukken de mens uit. Het is ook belangrijk om op je hoede te zijn voor het simplistische gebruik van tegenstellingen door denkers die de schijnbare opties binnen het Joodse denken willen samenvatten.

Laten we nu kijken naar een ander aspect van de (eeuwige) discussie tussen Rabbi Jochanan en Samuël. Rabbi Jochanan denkt dat de komst van het messiaanse tijdperk en het geluk dat het aankondigt afhankelijk zijn van verdienste. Is het niet Samuël die gevraagd heeft: 'Voor wie hebben de profeten geprofeteerd?' Het is alsof voor hem hun beloften de hele wereld betreffen. In een tweede tekst die ik wil bespreken, ontkent Samuël expliciet het verband tussen de komst van de Messias en verdienste. Samuël ziet de komst van het messiaanse tijdperk als een gebeurtenis die niet simpelweg afhangt van de morele perfectie van individuen. Voor Rabbi Jochanan wordt het politieke probleem op hetzelfde moment opgelost als het sociale probleem, en hun gezamenlijke oplossing ligt in de handen van de mens, omdat het afhangt van iemands morele kracht. Er is een natuurlijke beweging van morele activiteit naar messiaanse tijdperk. Niets kan morele activiteit vervreemden; het goede dat ik wil doen, waarvan ik me bewust ben, loopt over in de werkelijkheid, zonder in het conflict verloren te gaan. Het lokt de gewenste sociale transformatie uit, die op haar beurt leidt tot een politieke transformatie. De morele agent blijft de ware agent van wat hij doet; zijn bedoelingen worden niet omgekeerd doordat ze overvloeien naar de historische werkelijkheid.

Voor Samuel daarentegen bestaat er iets dat vreemd is aan het morele individu, iets dat eerst onderdrukt moet worden voordat [64] het messiaanse tijdperk kan aanbreken. De Messias is in de eerste plaats deze breuk. Voor het heldere geweten dat zijn intenties beheerst, draagt de komst van de Messias een irrationeel element in zich, of tenminste iets dat niet van de mens afhangt, dat van buitenaf komt: de uitkomst van politieke tegenstellingen. Wat interessant is, is juist de categorie van een gebeurtenis die van buitenaf komt. Het maakt weinig uit of deze buitenstaander de actie van God is of een politieke revolutie die losstaat van de moraal: de Talmoed is vaak veel meer geïnteresseerd in de categorie dan in de gebeurtenis zelf waarover hij spreekt. De opvatting van R. Jochanan legt alles bij de menselijke vrijheid en morele actie. Samuels opvatting plaatst tussen de morele onderneming, tussen de menselijke vrijheid en het daaruit voortvloeiende goede, een obstakel van een geheel nieuw type: politiek geweld dat overwonnen moet worden door de komst van de messias.

Dat is de kern van wat ik te zeggen heb over de eerste tekst, maar het bevat een uitweiding die ik genegeerd heb en een laatste pan die ik ook wil onderzoeken.

Wanneer Rabbi -Hiyya b. Abba in naam van Rabbi Jochanan zegt dat de profeten alleen profeteerden voor berouwvolle zondaars, maar dat de volmaakt rechtvaardige die helemaal nooit

gezondigd heeft een lot zal hebben dat 'het oog niet heeft gezien, 0 God, naast U', etc., is iemand het daar niet mee eens. Rabbi Abbahu, sprekend in naam van Rav (wat helemaal niet zeker is, want een parallelle tekst in Tractaat Berakoth noemt Rav niet) zegt: 'De plaats die berouwvolle zondaars innemen, kan zelfs door de volkomen rechtvaardigen niet att:lined worden.'

Deze laatste tekst wordt vaak geciteerd. Het voordeel dat berouwvolle zondaars krijgen boven volkomen rechtvaardigen roept de 'felix culpa' op en vleit onze smaak voor pathos, een gevoeligheid gevoed door het christendom en Dostojevski. Is de arbeider die te elfder ure wordt ingehuurd niet het meest interessant? Berouw is meer dan een ononderbroken bestaan doorgebracht in goede, of saaie, trouw. De discussie tussen R. Hiyya b. Abba en R. Abbahu laat zien dat de mening van de laatste slechts één optie vertegenwoordigt: de essentie van morele inspanning voor R. Abbahu ligt in het terugkeren naar het Goede na het ervaren van de adven.: tuur van het kwaad; de echte effon zou revolutionair en dramatisch zijn. De andere mening blijft bestaan. Zij kiest voor een onberispelijke zuiverheid en een volmaaktheid onbezoedeld door de geschiedenis, absoluut beschermd tegen elke fout en verwijderd van natuurlijk determinisme. Deze optie vereist ook inspanning en viriliteit. De Talmoed is tevreden om de dubbelzinnigheid van het probleem te benadrukken. De dialoog tussen R. Hiyya b. Abba en R. Abbahu is een eeuwige dialoog die plaatsvindt binnen het menselijk bewustzijn. Beiden ondersteunen hun stelling door te putten uit hetzelfde [65] vers: 'Vrede, vrede, aan hem die veraf is en aan hem die dichtbij is.' Deze zorg om de 'meningen' en 'opties' terug te brengen naar het kruispunt van het Probleem, waar ze waardig worden tot gedachten, is de ware geest van de Talmoed.

Ik kom nu bij het laatste deel van mijn tekst: 'het oog heeft niet gezien . . .'. En toch! Men zou willen dat de volkomen rechtvaardigen een glimp zouden opvangen van dit beloofde! Wat is er beloofd aan de wijzen, en niet alleen aan hen die indirect deelnemen aan wijsheid en volmaaktheid, door te zorgen voor het onderhoud van geleerden en door hun dochters ten huwelijk te geven? Wat is de beloning die, voorbij het messiaanse tijdperk, de waarde van de toekomstige wereld bepaalt? Waar verwijst de uitdrukking '-het oog heeft niet gezien' naar?

**R. Jozua b. Levi zei: Naar de wijn die bewaard is [rijpend] met zijn druiven sinds de zes dagen van de Schepping.**

Een beroemd wijnjaar! Een oude wijn die nog niet gebotteld was, of zelfs maar geoogst. Een wijn die niet de minste kans heeft gekregen om om versneden te worden. Absoluut onveranderd, absoluut puur. De toekomstige wereld is deze wijn. Laten we de schoonheid van het beeld bewonderen, maar niettemin vraagtekens zetten bij de betekenis die het zou kunnen hebben.

Heb je er nooit aan getwijfeld om een oude tekst te begrijpen? Ben je niet geschrokken van de vele interpretaties die tussen de tekst en jezelf liggen? Ben je nooit ontmoedigd geraakt door de dubbelzinnigheid in elk woord, hoe recht en precies ook, omdat het onmiddellijk vervaagt in vervalsing en interpretatie? Is de toekomstige wereld niet de mogelijkheid om de eerste betekenis, die de ultieme betekenis zou zijn, van elk woord te herontdekken? Het prachtige beeld van wijn die onveranderd in de druif blijft sinds de zes dagen van de Schepping, biedt de oorspronkelijke betekenis van de Schrift die voorbij alle commentaren en geschiedenis ligt waardoor deze later is veranderd. Maar het biedt ook de hoop op het begrijpen van elke menselijke taal en kondigt een nieuwe Logos aan en daarmee een andere mensheid. Het beeld ontknoopt de tragische knoop van de wereldgeschiedenis. Een merkwaardig toeval is dat wijn in het Hebreeuws yayin is en dat de numerieke waarde van de letters 70 is, net als de drie letters die het woord sod, of mysterie, vormen. Commentatoren pikken dit op. Maar het woord zode, of mysterie, betekent in de talmoedische

symboliek de uiteindelijke betekenis van de Schrift, de betekenis die bereikt wordt na het zoeken naar de letterlijke betekenis, of pohate, die ons dan opvoert naar de [66] zinnebeeldige betekenis, of Remez, van waaruit we de symbolische betekenis, of Drache, bereiken. Maar het ware mysterie blijft binnen de oorspronkelijke eenvoud, weer eenvoudiger dan de letterlijke betekenis. Alleen de oorspronkelijke betekenis, in zijn onveranderde eenvoud, zal worden beoefend in een toekomstige wereld waar de geschiedenis al aan bod is gekomen. Tijd en geschiedenis zijn daarom vereist. De eerste betekenis, 'ouder' dan de eerste, ligt in de toekomst. We moeten door de interpretatie heen om de interpretatie te overtreffen.

Het berekenen van numerieke waarden bewijst natuurlijk niets. Is het niet gewoon een standaardclausule die in de Talmoed gebruikt wordt om het idee van onbegrijpelijkheid van geleerde op geleerde over te dragen en de 'bourgeois' aan te vallen die verdwaasd is door het vreemde toeval van getallen? We moeten altijd zoeken naar een logisch verband onder het numerieke verband. Dit is een uitstekende regel voor exegese bij het interpreteren van rabbijnse teksten. In dit geval is het beeld van de eerste wijn van de Schepping, onveranderd in de druif, minstens zo overtuigend als de grappige numerieke vergelijking.

Maar er bestaat een tweede mening over de wonderen van de toekomstige wereld die volgens sommigen beloofd zijn aan de volmaakt rechtvaardigen en volgens anderen aan berouwvolle zondaars. Er is altijd een tweede mening in de Talmoed; zonder noodzakelijkerwijs tegen de eerste in te gaan, stelt het een ander aspect van het idee aan de orde.

**Resj Lakisj zei: Naar Eden, dat geen oog ooit heeft gezien;  
En als je zou aarzelen, waar woonde Adam dan?  
In de tuin. En mocht je tegenwerpen, de tuin en  
Eden zijn één; daarom leert de Schrift,  
En een rivier stroomde uit Eden om de tuin te bewateren.**

Er is dus een verschil tussen Eden en de tuin waarin Adam leefde. Het argument is misleidend, maar Resj Lakisj leert ons dat de toekomstige wereld niet simpelweg de gelijkwaardigheid is van een terugkeer naar het verloren paradijs.

Het verloren paradijs zelf werd bevoeid door dat 'wat geen oog ooit heeft gezien', wat we tegen het einde zullen vinden. Het was niet zijn bron of bron. Geschiedenis is niet simpelweg een verminderde en bedorven eeuwigheid, noch is het het beweeglijke beeld van onbeweeglijke eterniteit; geschiedenis en evolutie hebben een positieve betekenis, een onvoorspelbare vruchtbaarheid; het toekomstige moment is absoluut nieuw, maar het heeft geschiedenis en tijd nodig om tot stand te komen. Adam heeft, zelfs in zijn onschuld, zo'n moment niet ervaren. Hier komen we opnieuw het idee van defelix culpa tegen: uit het paradijs gegooid worden en in de tijd gegooid worden zijn daden die een grotere volmaaktheid inluiden dan die van het [67] geluk dat geproefd werd in de tuin van het paradijs. Het is dit idee van de vruchtbaarheid van de tijd en de positieve waarde van de geschiedenis dat Resj Lakisj wil toevoegen aan de mening van R. Jochanan.

Een paar woorden over de methode die mijn commentaar tot nu toe heeft gevolgd en die ik ook voor mijn volgende teksten zal aanhouden. Op geen enkele manier willen we de religieuze betekenis die de mysticus of naïeve gelovige als leidraad neemt bij het lezen van onze teksten, noch de betekenis die een theoloog eruit zou halen, uitsluiten. Maar we beginnen niettemin met het idee dat deze betekenis niet alleen omzetbaar is in een filosofische taal, maar verwijst naar filosofische problemen. Het denken van de Talmoedgeleerden komt voort uit een meditatie die radicaal genoeg

is om ook aan de eisen van de filosofie te voldoen. Het is deze rationele betekenis die het onderwerp is van ons onderzoek. De laconieke formules, beelden, toespelingen en virtuele 'knipogen' waarmee het denken in de Talmoed tot uitdrukking komt, kunnen hun betekenis alleen vrijgeven als men ze benadert vanuit de invalshoek van een concreet probleem of een maatschappelijke situatie, zonder zich zorgen te maken over de ogenschijnlijke anachronismen die daardoor worden begaan. Deze kunnen alleen de fanatici van de historische methode choqueren, die beweren dat het voor het geïnspireerde denken verboden is om vooruit te lopen op de betekenis van alle ervaring en dat er niet alleen woorden bestaan die voor een bepaalde tijd onuitspreekbaar zijn; maar dat er ook gedachten bestaan die voor een bepaalde tijd ondenkbaar zijn.

We beginnen met het idee dat geïnspireerd denken een gedachte is waarin alles gedacht is, zelfs de industriële samenleving en de modemtechnocratie. Het is door te beginnen met echte feiten en problemen dat deze formules en beelden (waarmee deze geleerden tot geleerden spreken over de hoofden van de massa's heen), die preciezer, bestudeerder en gedurfter blijken te zijn dan ze op het eerste gezicht leken, op zijn minst een deel van hun denken onthullen. Zonder dit zou het Jodendom, waarvan zij het grootste deel van de inhoud uitmaken, gereduceerd worden tot folklore of anekdotes uit de Joodse geschiedenis en zou het zijn eigen geschiedenis niet rechtvaardigen en zelfs niet de moeite waard zijn om voort te zetten. Het gaat er niet om de waarde van de historische methode en de interessante perspectieven die zij opent te betwisten; maar om op het niveau van deze methode te blijven, is de waarheden die het Jodendom leven hebben gegeven te veranderen in incidenten en kleine lokale geschiedenissen. Zelfs als deze waarheden werden bepaald door omstandigheden, conflicten en polemieken die allang vergeten en onbelangrijk zijn geworden, dan nog leggen de woorden van de Doctors van Israël categorieën vast, intellectuele structuren die absoluut zijn in het denken. Dit vertrouwen in de wijsheid van de wijzen is, zo je wilt, een geloof. Maar deze vorm van geloof die wij verkondigen is de enige die [68] niet discreet voor zichzelf gehouden hoeft te worden, handelend zoals die schaamteloze geloofsbelijdenissen die indiscreet op elk openbaar plein weerklinken.

## **Is de komst van het Messiaanse Tijdperk voorwaardelijk of onvoorwaardelijk?**

Onze tweede tekst staat op pagina 97b en 98a van Tractaat Sanhedrin. We zijn getuige van vrijwel dezelfde protagonisten als eerder. Samuël is er, maar zijn tegenspeler is niet R. Jochanan maar Rab, de gebruikelijke protagonist van Samuël in de Talmoed.

**Rab zei: Alle voorbestemde data [voor verlossing] zijn voorbij, en de zaak hangt [nu] alleen af van berouw en goede daden. Maar Samuel hield vol: Het is voldoende voor een rouwende om zijn [periode van] rouw te houden.**

We kunnen zien dat voor Rab de objectieve voorwaarden voor bevrijding samengekomen zijn: de geschiedenis is voorbij. Men had niet op de Fenomenologie van de Geest en de negentiende eeuw hoeven wachten om het einde van de geschiedenis te erkennen. Het is niet dat er geen toekomst meer is, maar de objectieve voorwaarden die nodig zijn voor de verschijning van de Messias zijn al gematerialiseerd in de derde eeuw van de gewone jaartelling. Alles hangt af van berouw en goede daden: de messiaanse komst is te vinden op het niveau van de individuele inspanning die in volledige zelfbeheersing kan worden geproduceerd. Alles is al denkbaar en bedacht; de mensheid is volwassen; wat ontbreekt zijn goede daden en berouw. De morele actie, het werk van het individu, is niet vervreemd door een geschiedenis die haar denaturaliseert en hoeft dus niet te proberen zich op te dringen door de omweg van de politiek te nemen en zijn toevlucht te nemen tot staatsredenen.

Om een rechtvaardige koers te doen zegevieren, is men niet verplicht om politieke bondgenoten te worden van moordenaars, waardoor de actie gescheiden wordt van haar morele bron en haar werkelijke bedoeling. Alle voorbestemde data zijn voorbij: goede daden zijn doeltreffend. Dat is de Messias.

Dit staat in contrast met de stelling van Samuel. Hij hechtte belang aan politieke realiteiten. Alleen het messianisme kan de destructieve effecten die zij op een moreel leven hebben, ongedaan maken. Voor hem, in één woord, kan messiaanse bevrijding niet voortkomen uit individuele inspanning die het alleen mogelijk maakt in termen van efficiëntie en harmonieus spel. Wat zegt Samuël? - Het is voldoende voor een rouwende om zijn rouwperiode te houden. Om deze sibylline uitspraak te begrijpen, moeten we [69] eerst uitzoeken wie het is van wie gezegd wordt dat hij in de rouw is. Er zijn drie meningen.

De eerste stelt dat het God is Die in rouw is. Dit kan in een andere taal gezegd worden: de objectieve wil, die de geschiedenis stuurt, is in rouw. God is in rouw en Hij heeft zijn rouwperiode bewaard - De objectieve orde van de dingen kan niet eeuwig in toom blijven: ze kan niet eeuwig in een staat van wanorde blijven; de dingen zullen in orde komen en dat zullen ze objectief doen. Men hoeft niet te wachten op de individuele inspanning, die vrijwel verwaarloosbaar is en verdrinkt in de prachtige en redelijke loop van de historische gebeurtenissen. De individuele inspanning hangt integendeel af van deze regeling. De treurder, die lijdt vanwege deze verschillende menselijkheid - in theologische taal God, in ieder geval de wil die de geschiedenis leidt, verscheurd door haar tegenstrijdigheden - zal bevrijding brengen en terugkeren naar de orde, wat er ook gebeurt. Maar dit beroep op een noodzakelijke en objectieve ordening van de geschiedenis is niet alleen een rationalistische eis; zoals we zullen zien, is het een opvatting die absoluut noodzakelijk is voor religie.

De tweede opvatting gelooft dat de rouwende Israël is. Israël is in rouw. Israël lijdt. Dit lijden, bij gebrek aan berouw, is de voorwaarde voor zijn verlossing. Deze interpretatie brengt de stelling van Samuel en de opvatting van Rab samen. De objectiviteit van verlossing postuleert hier, hoe dan ook, een morele gebeurtenis aan de bron. Maar deze gebeurtenis is niet berouw, waarbij het individu, zich volledig bewust van het kwaad, een volledig bewuste actie onderneemt om de situatie recht te zetten. Het is het lijden dat de voorwaarde voor bevrijding is. Hoewel het het individu aangrijpt, wordt het van buitenaf ontvangen en plaatst het het individu dus niet aan de absolute oorsprong van zijn bevrijding, maar laat het hem slechts de status van een tweede oorzaak.

Dit idee van een lijden dat losstaat van berouw situeert het martelaarschap dat Israël door de verschrikkelijke jaren heen heeft geleden, zoals door zijn hele geschiedenis heen, ergens tussen leven in de strikte zin van het woord en de waardigheid van het slachtoffer dat, zonder het verdiend te hebben, absurd lijdt onder de repercussies van historische noodzakelijkheden. Dit creëert een waardigheid die als zodanig niet verdiend is.

De derde opvatting is van een zeventiende-eeuwse commentator, die voorkomt in de klassieke edities van de Talmoed - namelijk Maharsja. Zijn opvatting is dat de rouwende inderdaad Israël is, maar dat het lijden van Israël op zichzelf niet bepalend is voor de bevrijding. De commentator is waarschijnlijk geschokt door het idee van een verlossing die wordt verkregen door het enige effect van lijden en zonder dat enige positieve deugd vereist is, iets 'dat riekt naar het christendom. Het is [70] voldoende voor een rouwende om zijn periode van rouw te houden - het lijden zet hem aan tot berouw. En het is berouw dat bevrijding veroorzaakt.

In de economie van het zijn heeft het lijden daarom een speciale plaats: het is nog geen moreel initiatief, maar het is door het lijden dat een vrijheid kan worden gewekt. De mens ontvangt lijden, maar in dit lijden komt hij naar voren als een morele vrijheid. Het idee dat verlossing van buitenaf komt, wordt in het lijden verzoend met het idee dat de bron van verlossing noodzakelijkerwijs in de mens zelf moet liggen. De mens ontvangt zowel verlossing als is de bewerker ervan. Samuel, die gevoelig is voor het politieke obstakel - dat wil zeggen, het obstakel van buitenaf waar de moraliteit op stuit - en een beroep doet op een daad van buitenaf om verlossing te brengen, een daad die de eenvoudige moraliteit overstijgt, sluit zich aan bij Rab, die gelooft dat de tijd is gekomen en dat "de zaak nu alleen nog afhangt van goede werken".

Het is misschien interessant om op dit punt een andere passage uit de Talmoed te vertellen, een hele mooie, die zeker Rab's radicale positie illustreert, maar ook kan dienen als een vierde antwoord op de vraag: 'Wie is de rouwende? De rouwende is de Messias.

R. Joshua b. Levi had het geluk om op een dag de profeet Elia te ontmoeten. Zulke ontmoetingen komen voor in de talmoedische apologeten. De profeet Elia is, zoals we weten, de voorloper van de Messias. R. Joshua stelt hem de enige interessante vraag: "Wanneer zal de Messias komen? De profeet Elia kan niet antwoorden; hij is slechts een ondergeschikte: 'Ga het hem zelf vragen.' 'Waar zit hij?' - 'Bij de ingang. Hij zit tussen de arme melaatsen.' R. Jozua gaat naar hem toe, en vindt hem in een waar hof van wonderen. De lichamen van deze arme stakkers zijn bedekt met verband. Ze maken hen los, behandelen hun zweren en verbinden hen opnieuw. Hij heeft geen moeite om de Messias te herkennen. Om zijn zweren te behandelen, maakt hij niet alle verbanden in één keer los, zoals de anderen doen: op elk moment kan hij worden opgeroepen om als de Messias te verschijnen. Dus in plaats van alle verbanden in één keer los te maken, verzorgt hij elke wond afzonderlijk en legt hij de volgende pas open als hij de vorige opnieuw heeft verbonden. Hij mag niet vertraagd worden door de tijd die nodig is om één medische handeling te verrichten.



R. Joshua herkent hem, snelt naar hem toe en vraagt: 'Wanneer komt u, meester?' 'Vandaag', is het antwoord. R. Joshua keert terug naar de profeet Elia en vraagt: Was dit 'vandaag' niet vals? Maar Elia antwoordt: 'Dit is wat Hij tot u zei: Heden, indien gij Zijn stem zult horen', een verwijzing naar Psalm 95, vers 7. Heden, op voorwaarde dat. . .

Wat we hier dus hebben is een Messias die lijdt. Maar verlossing kan niet voortkomen uit de pure deugd van het lijden. Desondanks [71] is de hele geschiedenis doorkruist, en elke keer voltooid. De Messias staat klaar om vandaag te komen, maar alles hangt af van de mens. En het lijden van de Messias en bijgevolg het lijden van de mensheid die in de Messias lijdt en het lijden van de mensheid voor wie de Messias lijdt, zijn niet genoeg om de mensheid te redden.

De twee stellingen van Rab en Samuel lijken duidelijker: zij getuigen van een fundamenteel alternatief. Ofwel zal moraliteit - dat wil zeggen, de inspanningen van mensen die meester zijn over hun intenties en daden - de wereld redden, ofwel is er een objectieve gebeurtenis nodig die de moraliteit en de goede intenties van het individu overstijgt.

Onze tekst zegt dan in feite dat de discussie tussen Rab en Samuël een oud debat tussen Tannaim overneemt, waarin R. Eliezer tegenover R. Joshua werd gezet.

**R. Eliezer zei: Als Israël zich bekeert, zullen zij verlost worden; zo niet, zullen ze niet verlost worden.**

Hier krijgen we de stelling van Rab:

**R. Jozua zei tegen hem: Als zij zich niet bekeren, zullen zij niet verlost worden! Maar de Heilige, gezegend zij Hij, zal over hen een koning over hen stellen, wiens verordeningen zo wreed zullen zijn als die van waardoor Israël tot inkeer zal komen, en hij zal hen zo terugbrengen op het rechte pad.**

Hier kunnen we de stelling van Samuël herkennen in de interpretatie die Maharsja eraan geeft. R. Joshua verwerpt het idee van een gratis bevrijding. Het fenomeen Haman (of Hitler) wordt in het perspectief van het messianisme geplaatst. Alleen berouw kan redding veroorzaken, maar objectieve gebeurtenissen van politieke aard produceren deze berouw die zowel een manifestatie van menselijke vrijheid is als een product van een externe oorzaak. Samuels stelling verschijnt in een vorm die veel dichter bij Rabs positie staat, te oordelen naar de versie ervan die we zojuist hebben gelezen in de discussie tussen de Tannaim. Maar dit is slechts één versie. Onze tekst reproduceert een andere, gegeven door de Baraita - dat wil zeggen, door de verzameling van leerstellingen van de Tannaim die uit de Misjna waren verwijderd en samengesteld door R. Hiyya en R. Oshaia aan het einde van de tweede eeuw.

We worden geconfronteerd met een karakteristieke passage van de Talmoed waarin we de indruk hebben dat we gewoon getuige zijn van een gevecht dat verzen uitwisselt als slagen. [72] R. Eliezer zei: Als Israël zich bekeert, zullen zij verlost worden, zoals er geschreven staat: Keer terug, gij achterblijvende kinderen, en Ik zal genezen (Jeremia 3:22).-

Deze keer ondersteunt R. Eliezer zijn mening met een vers dat begint met 'Keer terug'. De kinderen van Israël worden uitgenodigd om terug te keren. Wanneer deze terugkeer heeft plaatsgevonden, zal de Messias komen. Redding hangt af van de mens.

**R. Jozua zei tegen hem: Maar staat er niet geschreven: Gij hebt en gij zult zonder geld verlost worden (Jesaja 53:3). (Jesaja 53:3). Gij hebt u verkocht voor niets, voor afgoderij; en gij zult verlost worden zonder geld - zonder berouw en goede daden.**

Merkwaardig genoeg identificeert de Tanna het verkopen van zichzelf met de ijdelheid van afgoderij, en geld met berouw en goede daden.

**R. Eliezer antwoordt: Maar staat er niet geschreven: Keer tot mij terug, en Ik zal tot u terugkeren (Maleachi 3:7).**

Er wordt nog steeds aangedrongen op het woord terugkeer, de voorwaarde voor redding.

**R. Jozua antwoordde opnieuw: Maar staat er niet geschreven, dat ik meester over u ben? over u; en Ik zal u nemen uit een stad, en twee van een familie, en Ik zal u naar Sion brengen (Jeremia 3:14).**

R. Joshua lijkt het begin van het geciteerde vers te vergeten, dat ook begint met het woord 'Terugkeer', en ondersteunt zijn stelling door te wijzen op het geweld van 'Ik zal u nemen' en 'Ik zal u brengen'. Deze vergeetachtigheid is al een aanwijzing dat het argument minder formeel is dan het lijkt.

**R. Eliezer antwoordde: Maar er staat geschreven: In terugkeer en rust zult gij behouden worden (Jesaja 30:15).**

Hier speelt R. Eliezer, zouden we kunnen zeggen, met woorden, want hij geeft het vers uit Jesaja een vertaling die niet onmogelijk is, maar [73] twijfelachtig: 'Door terug te keren en te rusten zult gij gered worden'. Zoals altijd maakt hij bevrijding ondergeschikt aan berouw.

R. Jozua gaat weer in de aanval:

**Maar staat er niet geschreven: Zo zegt de Heer, de Verlosser van Israël en zijn Heilige, tot hem die de mens veracht, aan wie de volken verafschuwen, een dienaar van heersers, koningen zullen zien en opstaan, ook vorsten zullen aanbidden? (Jesaja 49:7).**

Dit is een onvoorwaardelijke belofte. Dan krijgen we het vierde weerwoord van R. Eliezer:

**Maar staat er niet geschreven: Indien gij wederkeert, O Israël, zegt de Heer, keer tot Mij terug? (Jeremia 4:1).**

R. Eliezer leest dit met de soevereiniteit van iemand die zijn eigen idee heeft: als je terugkeert, O Israël, naar mij moet je terugkeren. R. Eliezer bewijst opnieuw de prioriteit van berouw boven gratis

redding.

Maar R. Joshua hoeft niet hard te zoeken om nog een vers te vinden ter ondersteuning van zijn stelling:

Maar elders staat geschreven: En ik hoorde de in linnen geklede man, die op de wateren van de rivier was, toen hij zijn rechterhand en zijn linkerhand ophief naar de hemel, en zwoer bij Hem die in eeuwigheid leeft, dat het zal zijn voor een tijd, tijden en een half; en wanneer hij volbracht zal hebben om de macht van het heilige volk te verstrooien, zullen alle dingen voleindigd zijn. (Daniël 12:7).

In dit vers leest R. Jozua de aankondiging van onvoorwaardelijke bevrijding.

En R. Eliezer? R. Eliezer zwijgt. Dit is in eerste instantie verrassend. Heeft hij een tekort aan verzen? De strijd tussen erudiete geleerden had eindeloos door kunnen gaan. Hadden er niet nog meer verzen gevonden kunnen worden die beginnen met 'Keer terug', net als andere die aankondigen: 'Ik zal jullie toch redden ...'? Maar R. Eliezer zwijgt.

Om de vreemde tekst te interpreteren die ik zojuist in twijfel heb getrokken, moeten we eerst de punten verwaarlozen die in eerste instantie de kracht van het samengevatte argument lijken te dragen, en we moeten minder de verzen zelf verwaarlozen waarop de gesprekspartners hun toevlucht nemen. [74]

De eerste kracht van de argumenten leek inderdaad te berusten in het feit dat R. Eliezer verzen produceerde die een morele voorwaarde stellen aan bevrijding, terwijl R. Jozua zijn argument situeerde in teksten die handelen over onvoorwaardelijke bevrijding.

Laten we het eerste argument nemen. R. Eliezer zei: 'Keer terug, gij weerspannige kinderen, en Ik zal uw weerspannigheid genezen.' De essentiële woorden zijn 'Ik zal genezen'. De misstappen van de mens brengen zo'n radicale corruptie met zich mee dat deze corruptie een medicijn nodig heeft, een medicijn dat ook als ineffectief wordt beschouwd zonder enige initiële inspanning van de kant van de zieke. Voor R. Eliezer geldt dat als het kwaad het wezen zodanig corrumpeert dat medicatie nodig is, de genezing niet van buitenaf kan worden verkregen, zoals genade. De externe handeling heeft niet langer enige greep op een verdorven wezen. Niets kan doordringen in een persoon die door het kwaad in zichzelf gesloten is. Hij moet eerst greep op zichzelf krijgen om van buitenaf genezen te worden. Juist omdat het kwaad niet simpelweg een 'misstap' is, maar een diepe ziekte in het wezen, is het de zieke persoon die als eerste en belangrijkste werkt aan zijn eigen genezing. Dit is een unieke logica en het tegenovergestelde van de logica van genade. Ik kan je redden op voorwaarde dat je tot mij terugkeert. De zieke moet voldoende helder blijven om terug te keren naar de dokter; als hij dat niet kan is zijn ziekte waanzin - dat wil zeggen, de toestand van iemand die zelfs niet spontaan de dokter kan oproepen. Dit is de eeuwige eis van een gedachte die zonde beschouwt als het breken met de eeuwige orde, een vrij wezen in zelfzuchtige afzondering.

R. Joshua's antwoord benadrukt echter een eis die niet minder eeuwig is. De zonde die scheidt en isoleert is in tum gebaseerd op een misstap, en een misstap staat open voor de externe actie van onderricht. Als voor R. Eliezer elke misstap een zonde is, dan is voor R. Joshua een zonde, in tum, gebaseerd op een misstap. Morele perversie berust op een onverschilligheid van cultuur. Dit verval is afgoderij. Voor het Jodendom van R. Jozua ligt het aan de basis van alle morele verdorvenheid, maar op zichzelf is het slechts een misstap. Gij hebt u voor niets verkocht', zegt Jesaja, en R. Jozua voegt er snel aan toe: 'voor niets, voor afgoderij'.

Een overtreding tegen de mens komt voort uit een radicaal kwaad. Het kan alleen uitgewist worden wanneer de beledigde partij vergeving aanbiedt en genoegdoening eist van de overtreder. Een overtreding tegen God is iets waar God voor zorgt. Het is te wijten aan gebrek aan opvoeding. Dit is precies wat R. Jozua antwoordt: Ligt er niet iets intellectueel ontoereikends ten grondslag aan een zonde die niet verlost kan worden door louter externe interventie en goede daden en een poging tot regeneratie vereist die van de indiidu komt? Moet de zondeval, die het gevolg is van een (gratuit) inconsequent verval, niet van buitenaf verlost worden zonder goede daden (geld) te verwachten? Is de menselijke val [75] niet vooral intellectueel en leerstellig? En betekent dit niet dat de Messias moet komen door de invloed van buitenaf van de leer? Dit -is waarom R. Joshua altijd gelijk zal hebben (net als R. Eliezer).

Naast de corruptie van het kwaad, ziet hij een intellectuele fout die van buitenaf verlost kan en moet worden.

Laten we nu tot de andere argumenten komen. Keer terug naar mij, en ik zal terugkeren naar jou. Hier bevestigt R. Eliezer opnieuw de eeuwige vereiste van moraliteit: de totale wederkerigheid tussen vrije mensen, de gelijkheid die gevonden wordt tussen vrijheden. Wat ik ben in relatie tot God, is God in relatie tot mij. Het is in naam van deze vrijheid dat de verlossing van de mens zijn oorsprong moet hebben in de mens.

De hele discussie staat, zoals ik al zei, merkwaardig genoeg haaks op de christelijke logica van genade: een misstap heeft hulp van buitenaf nodig, want ware kennis kun je niet zelf leren; maar zonde kan alleen van binnenuit verzoend worden.

Wat is het antwoord van R. Joshua? Deze soevereine vrijheid die naar voren wordt gebracht is absoluut niet kant en klaar. Berust vrijheid niet op een voorafgaande verbintenis met het wezen ten opzichte van wie men zich als vrij voorstelt? Zijn de twee vrije wezens, God en de mens, niet als een verloofd stel dat uit vrije wil besluit zich te verenigen, terwijl ze die optie ook zouden kunnen afwijzen? Zijn ze niet voortaan verbonden door een band die lijkt op het huwelijk? Het is precies dit beeld van een echtelijke verbintenis waarin het initiatief bij één van de echtgenoten ligt, dat wordt opgeroepen in het vers dat R. Jozua aanhaalt. Is God een partner die men aanvaardt of verwerpt? Heeft men Hem niet aanvaard, zelfs wanneer men Hem verwerpt? Vooronderstelt vrijheid in het algemeen niet een verbintenis die voorafgaat aan de afwijzing van zo'n verbintenis? Laten we dit alles bijvoorbeeld naar het politieke vlak vertalen. Is de persoon die de staat verwerpt niet gevormd voor deze verwerping door de staat zelf die hij verwerpt?

Als een van onze sprekers van de vorige conferentie hier was geweest, zou hij zeker geprotesteerd hebben tegen het idee van R. Joshua, deze betwisting van de vrijheid, dit 'als je me ontkent, is dat omdat je me steunt; als je me zoekt, is dat omdat je me al gevonden hebt'. Zijn protest zou hem niet buiten het Jodendom plaatsen; hij zou het eens zijn met R. Eliezer.

R. Eliezers derde argument is: 'In terugkeer en rust zult gij behouden worden.' Hier betreft hij opnieuw een eeuwige voorwaarde van messianisme of bevrijding: de mogelijkheid om de greep die de dingen op ons hebben op te schorten, en er afstand van te nemen. Dit is de plaats en de vrije tijd van het bewust zijn, de vrijheid van denken. Zonder dit is zelfvernieuwing, het terugkeren, niet mogelijk. Het is het voorrecht van elk [76] geweten als geweten, dat ons verzekert van deze vernieuwing en dit meesterschap over onze innerlijke bestemming.

R. Joshua's antwoord is onverbiddelijk. Hoe zit het met de knecht, de arbeider, de onderontwikkelde naties, 'hem die de mens veracht'? Hebben deze mensen hun zelfbewustzijn niet al vervreemd,

hebben ze geen rust en vrije tijd, wat de voorwaarden zijn om zich weer bewust te worden van zichzelf? Is ingrijpen van buitenaf in dit geval niet noodzakelijk?

Als morele actie dus van binnenuit moet beginnen, vanuit het 'interval' van bewustzijn en meditatie, dan moet in een concrete situatie een voorafgaande en objectieve gebeurtenis aan haar voorwaarden voldoen. Er moet een interventie van buitenaf zijn, hetzij in de vorm van de Messias, hetzij in de vorm van een revolutie, hetzij in de vorm van politieke actie, al was het maar om de mensen in staat te stellen toe te treden tot die vrije tijd en dat zelfbewustzijn.

Tot slot is er het vierde argument, dat het debat een dramatische wending geeft. Voor het eerst komt het partikel 'als' voor in de geciteerde tekst: Keer terug naar mij en ik zal terugkeren naar jou.

Het eisen van absolute moraliteit is het eisen van absolute vrijheid. Dit schept de mogelijkheid van immoraliteit. Wat zal er in feite gebeuren als de mensen niet naar God terugkeren? De Messias zal nooit komen, de wereld zal worden overgeleverd aan het goddeloze en atheïstische geloof dat het door toeval wordt geregeerd en het kwaad zal zegevieren. Moraliteit vereist absolute vrijheid, maar binnen deze vrijheid bestaat al de mogelijkheid van een immorele wereld - dat wil zeggen, het einde van moraliteit. De mogelijkheid van een immorele wereld maakt daarom deel uit van de voorwaarden voor moraliteit. Het is om deze reden dat R. Joshua's laatste argument bestaat uit het brutaal bevestigen van de bevrijding van de wereld op een vastgestelde datum, of de mensen deze bevrijding nu verdienen of niet.

En dit is waarom R. Eliezer bij deze gelegenheid zwijgt. Hij doet dit omdat de eisen voor moraliteit deze keer een punt bereiken waar ze, in de naam van de absolute vrijheid van de mens, God ontkennen - dat wil zeggen, de absolute zekerheid van de nederlaag van het Kwaad. Er is geen immoraliteit zonder God; zonder God wordt de moraliteit niet tegen immoraliteit beschermd. God komt hier naar voren in Zijn zuiverste essentie, een essentie die ver verwijderd is van alle beelden van incarnatie, door het morele avontuur van de mensheid. God is hier het principe zelf van de triomf van het goede. Als je dit niet gelooft, als je niet gelooft dat de Messias hoe dan ook zal komen, dan geloof je niet in God. Dit helpt ons om de beroemde paradox dat de Messias zal komen wanneer de wereld volledig schuldig is beter te begrijpen. Deze uitspraak is de uiterste consequentie van een voor de hand liggende stelling: zelfs als de wereld absoluut ondergedompeld is in zonde, zal de Messias komen. [77]

R. Eliezer zwijgt, maar zijn argument is niet verlaten. Het zal gereanimeerd worden in de tijd van Rab en Samuël. En het leeft nog steeds. Het Jodendom aanbidt zijn God terwijl het zich scherp bewust blijft van alle redenen van het atheïsme, of de Rede.

## De tegenstrijdigheden van het Messianisme

De passage over de interne tegenstrijdigheden van de messiaanse komst, die ook uit Tractaat Sanhedrin (88b) komt, zal lossier worden becommentarieerd. Hier is het begin van de tekst:

**Ulla zei: Laat hem [de Messias] komen, maar laat mij hem niet zien. hem niet zien. Rabbah zei evenzo: Laat hem komen, maar laat mij hem niet zien. R. Jozef zei: Laat hem komen, en moge ik waardig zijn om in de schaduw te zitten van het zadel van zijn ezel.**

Abbaye vraagt Rabbah naar de reden van zo'n houding. De komst van de Messias gaat gepaard met catastrofes; is het dat wat jou angst inboezemt? Maar staat er niet geschreven dat de man van goede daden die de Tora bestudeert, zal ontsnappen aan de omwentelingen van het messiaanse tijdperk? Ben jij niet die goede daad, ben jij niet de Tora zelf?

Maar Rabbah is onzeker of hij zonder zonde is, en onzeker over zijn toekomst: Jakob had alle beloften van God ontvangen, maar toch was hij erg bang en bedroefd om Esau onder ogen te komen. Was hij niet bang dat zonde op de een of andere manier de vernietiging van Gods belofte zou veroorzaken?

En waarom profiteerde Israël tijdens de vlucht uit Egypte naar het Beloofde Land van wonderen, terwijl er geen wonder gebeurde bij de terugkeer naar Babylon? Weten we niet dat wonderen voor beide omstandigheden waren beloofd, omdat we in het Lied van Mozes over de Rode Zee lezen: 'totdat uw volk, Heer, voorbijgaat (uit Egypte), totdat het volk voorbijgaat dat u [in Babel] hebt gekocht' (Exodus 15:16). Maar de zonde zorgde ervoor dat de belofte niet gebeurde.

Het onderwerp is daarom nooit een zuivere activiteit, maar wordt altijd in twijfel getrokken. Het subject is niet op een ontspannen en onvervreembare manier in het bezit van zichzelf. Er wordt altijd meer van hem gevraagd. Hoe rechtvaardiger hij is, hoe harder hij wordt beoordeeld. Kan iemand daarom de messiaanse staat binnengaan zonder angst en beven? Het uur van de waarheid is angstaanjagend. Kan de mens de helderheid die hij wenst op te roepen evenaren? Sluit de moraal, door de toenemende eisen die het aan het Zelf stelt en de scrupules waardoor het leeft, het messiaanse tijdperk waarin de dingen tot bloei worden gebracht niet uit? [78]

Deze tekst is farizeïsch, maar van een soort die de evangeliën niet kennen. Let op de precieze aard van Rabba's antwoord. Hij verwijst naar Jakob tegenover Esau en Israëls terugkeer uit Babylon, Jakob en Israël, de heer Israël en geheel Israël. De naties in opstand zijn niet zekerder van hun zaak dan individuen.

Maar er is een tweede reden om het messiaanse tijdperk te ontwijken. R. Jochanan zei ook: 'Laat hem komen, en laat mij hem niet zien.' Resj Lakisj vraagt:

**Waarom zo? Zullen we zeggen, omdat er geschreven staat, Alsof een man vluchtte voor een leeuw, en een beer hem tegemoet kwam; of het huis binnenging en zijn hand op een muur leunde, en een slang hem beet? (Amos, 5:19).**

Maar is deze situatie verschrikkelijker dan het tijdperk waarin we nu al leven? Hebben we iets te verliezen in de verschrikkingen van een revolutie?

Dat is dus niet waar R. Jochanan bang voor is. In plaats daarvan maakt hij zich zorgen over een vers uit Jeremia:

**Vraagt gij nu, en ziet of een man weeën heeft met een kind? Waarom zie ik een ieder met zijn handen op zijn lendenen, als een barendende vrouw, en alle gezichten zijn bleek geworden? Helaas! dag is zo groot dat er geen is zoals deze (Jeremia 50:6- 7).**

Dit is het vers dat R. Jochanan beangstigt, want hij leest het natuurlijk op zijn eigen manier. 'Ieder mens' [geber] is niet de totaliteit van de mens; ieder mens duidt Hem aan die viriliteit zelf is [geburah]. 'Ieder' is hier het abverb 'alle'. Hij die iedere man is, is de hele mens, de hele mensheid, de hele viriliteit. Aan het einde van de tijd houdt God Zijn handen op Zijn lendenen, alsof Hij weeën heeft. Waarom houdt Hij Zijn handen op Zijn lendenen? Omdat Hij op het messiaanse moment de goddelozen moet opofferen aan de goeden. Omdat er in de rechtvaardige daad nog steeds geweld zit dat lijden veroorzaakt. Zelfs als de daad redelijk is, als de daad rechtvaardig is, brengt het geweld met zich mee.

Maar het vers is nog niet af. R. Jochanan onderscheidt twee andere partners, degenen wiens gezichten in bleekheid zijn veranderd. Hij zegt: 'Dit verwijst naar Gods hemelse familie [d.w.z. de engelen] en Zijn aardse familie [d.w.z. Israël]'.  
 De hemelse familie en de aardse familie zijn bleek. Waarom? Omdat ze bang zijn voor het geval God van gedachten verandert en sancties opheft. Voor de hoge familie, de engelen, de zuivere Rede, moet onrechtvaardigheid [78] gestraft worden en rechtvaardigheid beloond. Zij passen de redelijke wet van de Rede strikt toe en kunnen aarzeling niet begrijpen. De familie beneden, de slachtoffers van het kwaad, wier vlees de formidabele prijs voelt van het onrecht dat vergeven is, en het gevaar van de genadige kwijtschelding van de misdaad: zij zijn perfect op de hoogte. En deze keer bundelen de vervolgd en de streng redelijke mensen hun krachten, bang dat God zal afzien van Zijn rechtvaardige gerechtigheid.

Maar het wonder van de tekst is dat ondanks de zekerheden van de hemelse en aardse families, ondanks hun volkomen geldige redenen en ervaring, Hij die een en al viriliteit is - geen vrouw, noch zachtmoedigheid, noch sentimentaliteit, noch Mater Dolorosa, noch tedere zoon van God - aarzelt tegenover geweld, zelfs als het rechtvaardig is.

Dit is ook de reden waarom de noodzakelijke toewijding [engagement] zo moeilijk is voor de Jood; dit is de reden waarom de Jood zich niet kan toewijden [s'engager] zonder zich ook los te maken [se desengager], zelfs als hij zich toewijdt aan een rechtvaardige zaak; de Jood kan nooit ten strijde trekken met ontvouwde vaandels, op de triomfantelijke tonen van militaire muziek en met de zegen van de Kerk.

## Vorbij het Messianisme (Sanhedrin 98b-99a)

**R. Giddal zei in Rabs naam: De Joden zijn voorbestemd om te eten [in de dagen van de Messias. R. Jozef was het daar niet mee eens: Is dit niet duidelijk; wie moet er dan eten - Hilek en Bilek?**

Al mijn toehoorders moeten dezelfde mentale tegenwerping hebben gemaakt als Jozef: 'Wie anders dan Israël is dan het messiaanse tijdperk beloofd?'

Maar wat betekenen de woorden 'Hilek' en 'Bilek'? De eerste betekenis die de commentatoren geven is dat Hilek en Bilek de eerste mensen zijn die toevallig langs zouden kunnen komen - elke Tom, Dick of Harry, met andere woorden. R. Joseph is daarom verbaasd dat R. Giddal de komst van de Messias voor Israël aankondigt, want het spreekt voor zich: Israël, en niet zomaar een Tom, Dick of Harry, zal genieten van het messiaanse tijdperk. Het messiaanse tijdperk is niet voor iedereen weggelegd. Men moet het waardig zijn, en hierin verschilt het messianisme van het einde van de Geschiedenis, waarin objectieve gebeurtenissen iedereen bevrijden, iedereen die de genade of het geluk heeft om aanwezig te zijn bij het laatste uur van de Geschiedenis.

Volgens een andere commentator duiden de namen 'Hilek' en 'Bilek' (grote gedachten zijn vaak verbonden met kleine dingen) twee rechters aan. Maar deze rechters zijn speciaal - zij zijn de rechters van Sodom. [80] Het bezwaar van R. Jozef wordt daarom: 'Geloof u dat het messiaanse tijdperk bestaat voor de rechters van Sodom?'

Wat is er nieuw aan dit bezwaar dat de rechters van Sodom uitsluit van het messianisme? Misschien moet Sodom niet beperkt worden tot zijn historische en geografische betekenis. Een beetje van Sodom is overal te vinden. Dus de rechters, ook al zijn ze rechters van Sodom, plaatsen in hun hoedanigheid als rechters hun actie onder het teken van universaliteit. De rechters van Sodom zijn mensen die nog vertrouwd zijn met het politieke leven en de staat; en volgens de theoretici van het einde van de Geschiedenis handelen mensen die handelen onder het teken van universaliteit alleen voor hun tijdperk. Alle politiek is, door de universaliteit van haar ontwerpen, moreel en elke universele intentie is gericht op het ontvouwen van de geschiedenis. Onze tekst zou ons daarom leren dat het simpele feit van handelen in het teken van universaliteit niet de toegang tot het messiaanse tijdperk rechtvaardigt, en dat het messiaanse tijdperk niet alleen overeenkomt met de universaliteit die een Wet of een menselijk Ideaal met zich meebrengt. Het heeft ook een inhoud. Hilek en Bilek, rechters van Sodom, worden niet beoordeeld in relatie tot hun historische situatie - ze zijn op elk moment klaar voor het absolute oordeel. Geen historisch relativisme om de mens te verontschuldigen! Het kwaad kan universele vormen aannemen, en de eigenlijke betekenis van de messiaanse belofte bestaat er misschien in toe te geven dat het kwaad uit zichzelf universele vormen kan aannemen en een staat kan worden, maar voor een opperste wil die voorkomt dat het zegeviert.

Maar als het messiaanse tijdperk onbetwistbaar betrekking heeft op Israël, waarom dan de moeite nemen om dit te zeggen? Leert R. Giddal ons iets banaals? In werkelijkheid spreekt hij om een negatieve stelling af te weren die voor iedereen verrassend is, behalve voor degenen die Vladimir JankcHevitch het volgende deel van onze tekst hebben horen raden door een soort vooraf vastgestelde harmonie: Israël heeft niet langer de messiaanse belofte. Zo gaat de tekst verder:

Dit [het feit dat het voor de hand ligt dat de Joden zich zullen volvreten in de dagen van de Messias] werd gezegd in tegenstelling tot R. Hillel, die volhield dat er geen Messias voor Israël zal zijn, omdat ze hem al genoten hebben tijdens de regering van Hizkia.



Eerst moeten we erop wijzen dat deze R. Hillel niet de beroemde Hillel de Oudere is. Maar hij is een Rabbi - dat wil zeggen een Tanna, een Wijze uit het tijdperk voor het einde van de tweede eeuw. In de hele [81] Talmoed hebben we slechts deze ene bewering van hem: 'er zal geen Messias voor Israël zijn'. Voor Israël is het messianisme achterhaald, omdat het al werd genoten tijdens de regering van Hizkia, enkele duizenden jaren voor R. Hillel. En sindsdien? Is er de belofte van iets hogers?

Voor R. Hillel kwam het messianisme in ieder geval overeen met een primitief en zeer oud Israël. Misschien bedoelde R. Hillel ook dat voor de profeten het messianisme nog moet komen, terwijl het voor Israël al gekomen is. De Messias van de Joden is al gekomen (acht eeuwen voor Christus), de Messias van de volkeren nog in de toekomst - we moeten de enormiteit van deze bewering meten. Het is zo enorm vermetel dat de traditie de stelling afwijst.

Eerst begint onze tekst, bij monde van R. Giddal, die in naam van Rab spreekt, met het afwijzen ervan. R. Giddal betwist de dwaling in het fantastische idee van een messianisme dat achterhaald is. Maar deze stelling wordt nog steeds enkele regels verder verworpen, in de passage die volgt op onze tekst:

**R. Hillel zei: Er zal geen Messias voor Israël zijn, omdat zij hem al genoten hebben in de dagen van Hizkia. R. Jozef zei: Moge God hem [dit] vergeven.**

R. Hillel's verworpen mening figureert niettemin nog steeds op de een of andere manier in de notulen van de discussie. Zijn mening wordt niet puur en alleen in stilte voorbijgegaan. Wanneer men de structuur van de talmoedische gedachte waarin een geldige stelling nooit wordt uitgewist, maar blijft bestaan als een van de polen van een gedachte die ertussen circuleert en de tegenovergestelde pool, kan men de werkelijke waarde van R. Hillel's bevestiging meten.

Maar we moeten uiteindelijk zeggen hoe de commentatoren hem interpreteren. Dit zal ons in staat stellen om de positieve gedachte te laten zien die zijn kritiek op het messianisme leidt. Met één stem laten de commentatoren R. Hillel weten dat als voor Israël de Messias al gekomen is, dit is omdat Israël wacht om door God Zelf verlost te worden. Dit is de hoogste aspiratie van allemaal! De mening van R. Hillel is verdacht tegenover het messia.flic idee of verlossing door de Messias: Israël wacht op een hogere aspiratie dan die van gered te worden door een Messias. Dit overtreffen van het messiaanse idee kan op verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Je zou erger kunnen doen dan de opvatting van jankcHevitch over te nemen dat als de morele orde onophoudelijk verbetert, dit komt omdat ze altijd in beweging is en nooit een uitkomst biedt. Een morele uitkomst is immoreel. Het idee dat moraliteit een uitkomst heeft is net zo absurd als de immobilisatie van de tijd die het veronderstelt.

Bevrijding door God valt samen met de soevereiniteit van een levende moraliteit die openstaat voor oneindige vooruitgang.

In het voorbijgaan wil ik hier vermelden dat de manier waarop ik de talmoedische tekst lees (een manier die ik niet heb uitgevonden, want hij werd mij geleerd door een prestigieuze meester) erin bestaat dat ik het woord 'Israël' nooit alleen een etnische betekenis geef. Wanneer men zegt dat Israël een grotere voortreffelijkheid waard is dan het messianisme, dan heeft dit niet alleen betrekking op het historische Israël. Israël wordt niet gedefinieerd op grond van het feit dat het

Israël is, maar op grond van deze uitmuntendheid, de waardigheid door God zelf te zijn verlost. Het begrip Israël duidt natuurlijk een elite aan, maar een open elite en een elite die gedefinieerd wordt door bepaalde eigenschappen die concreet aan het Joodse volk worden toegeschreven. Dit verruimt elk perspectief op de talmoedische teksten en helpt ons voor eens en altijd af van het strikt nationalistische karakter dat men aan het particularisme van Israël zou willen geven. Dit particularisme bestaat, zoals je zult zien, maar het heeft zeker geen nationalistische betekenis. In het Joodse particularisme komt een zekere notie van universaliteit tot uitdrukking.

Om terug te komen op de stelling van R. Hillel - we moeten toch niet denken dat het een pure paradox uitdrukt. In de Talmoed komt het maar één keer voor. R. Hillel heeft nooit iets anders gezegd; misschien zei hij iets dat belangrijk genoeg was om hem de noodzaak van kleine werken te besparen. Maar zijn stelling is in overeenstemming met een oude traditie. Ik zeg niet dat dit de enige traditie van het Jodendom is. Of de Messias nu een man of een koning is, verlossing door de Messias is verlossing door procuratie. Voor zover de Messias een koning is, is verlossing door de Messias niet een verlossing waarbij elke persoon individueel wordt gered, want dat veronderstelt dat we een politiek spel binnengaan. Verlossing door de koning, zelfs als hij de Messias is, is nog niet de hoogste verlossing die voor de mens open staat. Messianisme is politiek, en de voltooiing ervan behoort tot Israëls verleden, dat is de kracht van R. Hillel's positie.

Ik kan aantonen dat deze positie niet uitzonderlijk is door het Boek Samuël in herinnering te brengen, waar Israël voor het eerst naar een politiek bestaan toegaat en de spanning tussen het politieke en het puur religieuze met de grootst mogelijke strengheid wordt bevestigd. Ik herinner aan het verzet van de profeet Samuel tegen dit politieke streven, die uiteindelijk, maar altijd met tegenzin, toegaf aan de eisen van het volk. Telkens als hij zich erbij neerlegt om het volk op deze manier te herenigen, blijft hij zelf hard en minachtend. Hij verwijt het volk dat ze een politiek bestaan zijn aangegaan en daarmee God hebben beledigd. Wat is, in concreto, een volk dat alleen God als koning heeft, als het niet een bestaan is waarin niets wordt gedaan door [83] procuratie, maar waarin elke persoon volledig deelneemt aan wat het volk heeft gekozen en volledig aanwezig is bij die keuze? Dit creëert een directe band tussen de mens en God zonder enige politieke bemiddeling. Dit gaat verder dan een messianisme dat politiek blijft en slechts een beperkte duur heeft, volgens Tractaat Sanhedrin. Het Jodendom draagt daarom geen doctrine van een einde van de Geschiedenis met zich mee die het individuele lot domineert. Verlossing staat niet als een einde van de Geschiedenis, of fungeert niet als de conclusie ervan. Het blijft op elk moment mogelijk.

Je kunt dus zien dat de stelling van R. Hillel een fundamentele mogelijkheid van het Jodendom uitdrukt. Natuurlijk getuigt de Bijbel dat God Samuël opdraagt om het volk voor te laten gaan. Het is waarschijnlijk niet mogelijk om voor iedereen een bestaansvorm in stand te houden waarin God alleen Koning is. Maar het is deze bestaansvorm die ideaal lijkt, de Mens waardig, voor Samuël, en waarschijnlijk ook voor R. Hillel, die de traditie ervan voortzet.

Degenen die R. Hillel weerleggen zijn het zeker ook eens over de uitmuntendheid van Israëls bestemming in vergelijking met de bestemming van naties die alleen maar politiek zijn; maar als, naar hun mening, Israël is beloofd aan het messiaanse tijdperk, dan is dat niet omdat Israël de enige is die het waardig is, maar omdat dit -tijdperk Israël niet onwaardig is.

De twee regels die ik ga isoleren uit wat dan volgt, bevestigen allemaal het idee dat het messianisme de betekenis van de menselijke geschiedenis voor alle wijzen van Israël niet uitput. In feite wordt ons het volgende verteld:

**Rab zei: De wereld is alleen geschapen voor rekening van David.**

**Samuel zei: Op rekening van Mozes. R. Jochanan zei:  
Omwille van de Messias.**

Van de drie geciteerde meesters ziet alleen R. Jochanan in de Messias de betekenis van het universum en van de schepping. Rab en Samuel zoeken elders naar zo'n betekenis.

Koning David' wordt hier onderscheiden van de Messias. Hij is de auteur van de Psalmen, waar poëzie samensmelt met gebed en gebed overloopt in poëzie. Het woord heeft betekenis vanaf het moment dat aanbidding wordt geproduceerd in deze wereld, waar een eindig wezen staat voor iets dat hem te boven gaat, maar waar deze aanwezigheid voor de Allerhoogste de verheffing van de psalm wordt. Voor Samuel is de wereld geschapen voor rekening van Mozes: het schepsel is gerechtvaardigd vanaf het moment dat de Torah de wereld binnenkomt. De mogelijkheid van een moreel leven vervult het schepsel. [84] R. Jochanan schat dat de Messias nog steeds noodzakelijk is voor de wereld waar al gebed en Tora is, en zijn mening is ongetwijfeld plausibel. Het is niet de mening van iedereen.

## Wie is de Messias?

Ik kom nu bij een paragraaf die een probleem opwerpt dat futiel lijkt. Misschien zit er een zweem van antichristelijk sentiment in. Het bestaat uit vragen over de naam van de Messias, en zijn naam lijkt in geen enkel opzicht op die van de stichter van het christendom. Maar de werkelijke betekenis van de tekst wordt op het eerste gezicht niet duidelijk.

### **Wat is zijn [de Messias] naam? - De School**

**van R. Shila zei: Zijn naam is Shiloh, want er staat geschreven, totdat Shiloh komt [Genesis 49:10]. De School**

**van R. Yannai zei: Zijn naam is Yinnon, want er staat geschreven**

**Er staat geschreven: Zijn naam zal eeuwig voortbestaan.**

**zon was, zijn naam is Yinnon [Psalmen 72 : 17].**

**De school van R. Haninah hield vol: Zijn naam**

**is Haninah, zoals er geschreven staat: Waar 1 niet zal geven**

**u Haninah.**

Wat wordt hier besproken? Zij wensen de naam van de Messias te identificeren. Er zijn drie mogelijkheden: Shiloh, Yinnon en Haninah. De drie namen lijken op de namen van de leraren van de respectievelijke scholen. De ervaring waarin de messiaanse persoonlijkheid wordt onthuld komt dus terug op de relatie tussen leerling en leraar. De relatie tussen leerling en leraar, die ogenschijnlijk strikt intellectueel blijft, bevat alle rijkdom van een ontmoeting met de Messias. Dit is echt opmerkelijk: het feit dat de relatie tussen leerling en leraar de beloften van de profetische teksten in al hun grootsheid en tederheid kan bevestigen, is misschien wel de meest verrassende nieuwigheid in deze passage. Het is niet de gelijkenis tussen de naam van de leraar R. Shila en de [85] mysterieuze naam die te vinden is in Genesis 49 waar onze tekst betrekking op heeft, maar de aanwezigheid in het onderricht van de komst van de Stille (Shiloh wordt vertaald als 'pacific', waardoor het verbonden wordt met 'Chalvah', wat 'vrede' betekent) die de volkeren zullen gehoorzamen, de aanwezigheid in de lessen van de leraar van vrede en overvloed waarvan het beeld in de tekst volgt op deze komst ('zijn ogen zullen rood zijn van de wijn en zijn tanden wit van de melk' [Genesis 49:1 2]).

Evenzo is niet de gelijkenis van de naam Yannai met het woord 'yinnon', dat strikt genomen (maar alleen strikt genomen) in de Psalmen als een eigenaam gelezen kan worden, van belang, maar de manier waarop het onderwijs de belofte van de messiaanse Psalm 72 succesvol uitvoert. Deze psalm spreekt in eerste instantie niet over vrede, maar over gerechtigheid en hulp aan hen die geen van beide kunnen vinden. Het gaat over een Koning die recht doet aan de armen en de onderdrukker verplettert, een Koning wiens heerschappij zich uitstrekt van zee tot zee en van de rivier tot aan de uiteinden van de aarde: 'Liphne chemech Yinon chmo'. De Talmoed vertaalt dit vrij als 'e'er de zon was, zijn naam is Yinnon'. E'er de zon was - vóór de Natuur, vóór de Schepping. Gerechtigheid gaat vooraf aan en conditioneert zichtbare pracht. De psalm maakt in feite overvloed zelf ondergeschikt aan sociale rechtvaardigheid. Het prestige dat de Messias geniet ten opzichte van de andere volkeren hangt af van de vraag of hij bereid is recht te doen en het volk te verdedigen. Er wordt dus een inhoud geleend aan het messianisme, maar deze inhoud straalt af op het gezicht van de leraar. De relatie leraar-leerling bestaat niet uit het overbrengen van ideeën aan elkaar. Het is het eerste stralende teken van het messianisme zelf.

De derde naam onthult een nieuw aspect van het messianisme: gunst, of liefde. Tot nu toe hebben we ons beziggehouden met vrede en gerechtigheid, en de manier waarop deze universeel kunnen worden uitgebreid, en de rationele wet die ze ondersteunt kan ongetwijfeld worden onderscheiden

in het gezicht van de leraar. Maar nu wordt zelfs de messiaanse overvloed van medelijden en liefde door het onderwijs vervroegd. De passage uit Jeremia (16:13) waar onze tekst naar verwijst is precies de passage die de ballingschap aankondigt. De aanwezigheid van de leraar is als de bevrijding, de terugkeer uit ballingschap, het vinden van gunst.

En dat brengt ons bij het volgende gedeelte, waarvan ik wil dat je het samen met mij leest:

**Anderen zeggen: Zijn naam is Menahem, de zoon van Hizkia, want er staat geschreven: Omdat Menahem ['de trooster'], die mijn ziel zou verlichten, is ver (Klaagliederen 1:16).**

De trooster verschijnt niet in het gezicht van de leraar, hij wordt aangekondigd buiten het onderwijs. De trooster gaat verder dan de man van [86] vrede, gerechtigheid en gunst. Vrede, gerechtigheid, gunst hebben betrekking op een collectiviteit, maar de trooster heeft een individuele relatie met de persoon die hij troost. Men kan een soort begunstigen, maar men troost slechts één persoon.

Bijgevolg karakteriseert Menahem, de vierde veronderstelde naam van de Messias, waar deze namen het messianisme definiëren, het messiaanse tijdperk als een tijdperk waarin het individu toegang krijgt tot een persoonlijke erkenning die verder gaat dan de erkenning die hij krijgt door tot de mensheid en de staat te behoren. Hij wordt niet erkend in zijn rechten, maar in zijn persoon, zijn strikte individualiteit. Personen verdwijnen niet binnen de algemene aard van een entiteit. We zijn weer terug bij het thema van R. Hillel: we worden gered door God zelf, niet door procuratie.

Hier ben ik nauw verwant aan het beroemde talmoedische apofthegme dat in dezelfde geest aankondigt: 'de dag waarop de waarheid kan worden herhaald zonder de naam te verbergen van degene die haar voor het eerst heeft gezegd, is de dag waarop de Messias zal komen'. De dag waarop de waarheid, ondanks haar onpersoonlijke vorm, het merkteken van de persoon die zich erin uitte zal behouden, wanneer haar universaliteit hem voor anonimiteit zal behoeden, is de dag waarop de Messias zal komen. Want die situatie is het messianisme zelf.

Laten we tenslotte de algemene houding van de tekst opmerken: met behoud van de uitzonderlijke betekenis van de messiaanse komst, plaatst de tekst deze betekenis in het hart van het erfgoed dat al tot het Jodendom behoort; de voorsmaak en meer daarnaast van deze uitzonderlijke ervaring zijn al bekend:

**De Rabbijnen zeiden: Zijn naam is 'de melaatse geleerde'.**

Het gebruik van de meervoudsvorm, 'de Rabbijnen', introduceert een mening van groot gewicht.

**De Rabbijnen zeiden: Zijn naam is 'de melaatse geleerde', zoals er geschreven staat: Zeker, Hij heeft onze smarten gedragen en onze smarten gedragen; toch achtten wij Hem melaats, van God geslagen en verdrukt (Jesaja 53 :4).**

Dit gaat over het beroemde hoofdstuk in Jesaja 53, waarvan de profetie zo precies lijkt voor de christenen. Het kondigt precies de melaatse geleerde aan. Het kondigt, voorbij de individuele Messias, een vorm van bestaan aan waarvan de individuatie zich niet in één enkel wezen bevindt.

Opnieuw vinden we wat ik eerder zei over het vertrouwde karakter van de messiaanse ervaring in het Jodendom. In de volgende regels [87] wordt ons verteld dat 'als hij van de levenden is, het Rabbi zelf kan zijn, of Mij,\* als hij van de doden is, Daniël'. Het Jodendom, dat uitreikt naar de komst van de Messias, is al verder gegaan dan het idee van een mythische Messias die aan het einde

van de Geschiedenis verschijnt, en vat het messianisme op als een persoonlijke roeping onder de mensen.

**R. Nahman zei: Als hij [de Messias] behoort tot degenen die [vandaag] leven, zou het een van hen kunnen zijn. [vandaag], zou het iemand als hijzelf kunnen zijn, zoals er geschreven staat: En hun edelen zullen van zichzelf zijn, en hun bestuurders zullen uit hun midden voortkomen (Jeremia 30:21). Rab zei: Als hij van de levenden is, zou het onze heilige Meester zijn; als hij van de dood, dan zou het Daniël zijn, de meest begeerlijke man.**

De Messias wordt niet langer beschouwd in termen van zijn relatie met ons, maar in termen van zijn eigen essentie. De Messias is de lijdende mens. Hij is al de melaatse die we tegenkwamen in de school van R. Judah de Nasi, een eenvoudig individu - tenzij de Messias een man is met een bepaalde autoriteit. Rabbi's melaatse geleerde, zelfs als hij rechtvaardig is, is daarom niet de eerste die komt. De eerste die komt is Rabbi zelf, die het lijden op zich heeft genomen. Of anders is het Daniël, 'de meest begeerlijke man', die rechtvaardig blijft, ondanks de beproevingen die Nebukadnessar hem heeft aangedaan. Ook hij kreeg bepaalde bevoegdheden van de politieke autoriteiten. Het tijdperk verandert niets aan de zaak. Elk tijdperk heeft zijn eigen Messias. Tussen deze twee eventualiteiten (de Messias is de melaatse geleerde van de Rabbijnse school en de Messias is Rabbi zelf of Daniël de meest begeerde man), is er de opmerkelijke tekst die we nog niet hebben becommentarieerd:

**R. Nahman zei: Als hij [de Messias] behoort tot degenen die leven [vandaag], zou het iemand als ik kunnen zijn, zoals er geschreven staat: En hun edelen zullen van zichzelf zijn, en de i1-gouverneurs zullen uit hun midden voortkomen (Jeremia 30:21). [88]**

De tekst uit Jeremia waarnaar R. Nahman verwijst, kondigt het tijdperk van de bevrijding aan, waarin Israël niet door een vreemde koning geregeerd zal worden, maar door een koning die een van henzelf zal zijn. Dit is wat het vers op het eerste gezicht lijkt te betekenen. Hoe kan zo'n vers de mening van R. Nahman ondersteunen dat 'ik het zou kunnen zijn' [Mot]? Wat hebben de commentatoren te zeggen?

Rasjie zwijgt. De man die normaal gesproken elk detail uitlegt (er is geen betere leraar voor de Talmoed dan Rasjie) zegt niets.

Maharsja beweert dat R. Nahman afstamt van Koning David. Hij biedt daarom de volgende redenering: als Jeremia aan Israël de terugkeer van de politieke macht aankondigt aan een vorst die één van hen is, dan sluit niets uit dat R. Nahman een messiaanse bestemming ambieert. Maharsha is duidelijk bezig met een theologisch probleem: betekent de claim van R. Nahman niet een Messias die niet van David afstamt?

Ik durf een interpretatie van deze tekst voor te stellen die minder bijzonder is. Als we extreem terughoudend moeten zijn bij het interpreteren van bijbelse teksten omdat de Talmoed er al iets over heeft gezegd, dan is durf toegestaan bij de talmoedische teksten, die zich onmiddellijk tot onze intelligentie richten, vragen om interpretatie en altijd Darchenov zeggen. Jeremia's tekst gaat over

een tijdperk waarin de soevereiniteit zal terugkeren naar Israël. De Messias is de Prins die regeert op een manier die de soevereiniteit van Israël niet langer vervreemdt. Hij is de absolute innerlijkheid van de regering. Bestaat er een radicalere innerlijkheid dan die waarin het Zelf [Moi] zichzelf prijst? Non-strangeness bij uitstek is ipseity. De Messias is de Koning die niet langer van buitenaf beveelt - dit idee van Jeremia wordt door R. Nahman tot zijn logische conclusie gebracht. De Messias is Mijzelf; Mijzelf zijn is de Messias zijn.

We hebben zojuist gezien dat de Messias de rechtvaardige man is die lijdt, die het lijden van anderen op zich heeft genomen. Wie neemt uiteindelijk het lijden van anderen op zich, als niet het wezen dat 'Mij' [Moi] zegt?

Het feit dat je je niet onttrekt aan de last die door het lijden van anderen wordt opgelegd, definieert de identiteit zelf. Alle personen zijn de Messias.

Het Zelf [Moi] als Zelf, dat het hele lijden van de wereld op zich neemt, wordt alleen door deze rol aangeduid. Om zo aangewezen te worden, niet te ontwijken tot het punt van antwoorden voordat de roep weerklinkt - dit is precies wat het betekent om Mij [Moi] te zijn. Het Zelf [Moi] is iemand die zichzelf heeft beloofd dat het de hele verantwoordelijkheid van de wereld zal dragen, de Samo-Zwanetz die door Jankelevitch aan de kaak wordt gesteld, die de Samo-Zwanetz bij uitstek is, iemand die zichzelf belegt met verantwoordelijkheid. En dit is waarom hij het hele [89] lijden van iedereen op zich kan nemen: hij kan alleen 'Ik' [Moi] zeggen in de mate dat hij dit lijden al op zich heeft genomen. Messianisme is niet meer dan dit hoogtepunt in zijn, een centraliseren, concentreren of terugdraaien op zichzelf van het Zelf [Moi]. En in concrete termen betekent dit dat elke persoon handelt alsof hij de Messias is.

Messianisme is daarom niet de zekerheid van de komst van een man die de Geschiedenis stopt. Het is mijn kracht om het lijden van allen te dragen. Het is het moment waarop ik deze macht en mijn universele verantwoordelijkheid erken.

**Rab Judah zei in Rabs naam: De Heilige, gezegend gezegend zij Hij, zal voor ons een andere David doen opstaan, zoals geschreven staat, Maar zij zullen de Heer hun God dienen, en David hun koning, die Ik voor hen zal verwekken. (Jeremia 30:9).**

Het geciteerde vers zegt niet 'die ik zal verwekken', maar 'die ik zal verwekken'. Het gebruik van de toekomst wijst daarom op de komst in de toekomst van een nieuwe koning die David zal heten.

**R. Papa zei tegen Abbaye: Maar er staat geschreven: En mijn dienaar David zal voor altijd hun vorst [nasi]zijn? [Ezechiël 37:25].**

Uit deze tekst haalt R. Papa het idee dat de David van de toekomst geen nieuwe David is, maar de oude David.

De conclusie (de belofte waardig!) is: een keizer en een onderkoning. De nieuwe David zal de koning zijn en de oude David zal zijn onderkoning zijn. Waar haalt de Talmoed zijn verbeelding vandaan? Een Messias en een Onder-Messias!

Deze vreemde tekst tart historici omdat hij het bestaan van twee Davids bevestigt en, misschien nog wel dieper, omdat hij bevestigt dat elk historisch personage een dubbelganger heeft. Israëli's, en zelfs Ben-Gurion in het bijzonder, hebben lange tijd hun verontwaardiging geuit over de vrijheid die de Talmoed heeft genomen met de bijbelse personages, door de historische David, een vurige, bloeddorstige strijder, te veranderen in een suikerzoete rabbi, door zijn interesses te beperken tot kwesties van reinheid en onreinheid (in een domein dat ik niet openbaar durf te maken) door hem [80] vroeg te laten opstaan en heel laat naar bed te laten gaan, in tegenstelling tot de gewoonte van elke koning ter wereld.

Is het niet genoeg om het Boek Samuël te lezen om te weten dat de historische David vurig, bloeddorstig, vrolijk en amoureuus is - kortom, alle eigenschappen van de koningen op aarde bezit?

Hebben de doctoren van de Talmoed de verontwaardiging van Ben-Gurion in de tekst over ons voorzien? In ieder geval denken ze dat de David van de geschiedenis slechts de tweede van de twee is, zijn eigen leerling, en dat de betekenis die David aannam, buiten zijn tijd, de echte David beveelt. De oude David is slechts de plaatsvervanger van die andere David, 'die ik voor hen zal oprichten' en die de echte David is, de nieuwe niet-historische David. Er is geen enkel historisch personage dat niet verdubbeld wordt door dit bovennatuurlijke fenomeen. Elke historische gebeurtenis overstijgt zichzelf en krijgt een metaforische betekenis die zijn letterlijke betekenis stuurt. De metaforische betekenis bepaalt de letterlijke en lokale betekenis van gebeurtenissen en ideeën. In deze zin is de menselijke geschiedenis een spiritueel werk. Het historische personage wordt overstegeen door het suprahistorische personage dat zijn Meester is. Het historische personage dat de staat sticht heeft alleen betekenis als hij gehoorzaamt aan het nog onwerkelijke personage dat nog werkelijker en effectiever is dan de echte koning.

Rab bestudeerde daarom de relatie tussen de Messias en de geschiedenis - of tussen het messianisme en de concrete tijdperken van historici.



## Messianisme en universaliteit

**R. Simlai legde uit: Wat wordt bedoeld met: Wee u, die verlangen naar de dag des Heren, waartoe dient het voor jullie? van de Heer is duisternis en geen licht? (Amos 5:18).**

Wat betekent deze tekst op het eerste gezicht? Het gaat waarschijnlijk over diegenen die steeds maar weer naar buiten komen met 'Ach, als er eindelijk eens gerechtigheid zou komen, als er maar wat gerechtigheid op deze aarde zou zijn!' Alsof ze onschuldig zijn! Zouden zij niet de eersten zijn die zich ergeren aan de vestiging van gerechtigheid op aarde?

De identificatie van 'de dag des Heren' met duisternis draagt ongetwijfeld deze eerste betekenis in zich. Niets apocalyptisch in deze profetie. De messiaanse droom, en zelfs de eenvoudige droom van gerechtigheid die de menselijke dwaasheid zo in verrukking brengt, beloven een pijnlijk ontwaken. Mensen zijn niet alleen het slachtoffer van onrecht; ze zijn ook de daders. De bijbelse tekst verzet zich tegen het idyllische messianisme [91] van universele vergiffenis en herinnert ons aan de grimmige strengheid die gepaard gaat met rechtvaardigheid en oordeel.

Maar de Talmoed geeft deze visie van de profeet een diepere betekenis. De dag van duisternis betekent niet alleen de strengheid van het oordeel: het benadrukt het bestaan van zielen die niet in staat zijn om het licht te ontvangen en niet geschikt zijn voor verlossing. Zo gaat de tekst verder: Dit kan vergeleken worden met een haan en een vleermuis die hoopvol wachtten op het licht [d.w.z. de dageraad]. De haan zei tegen de vleermuis: 'Ik kijk uit naar het licht, want ik heb zicht; maar wat heb jij aan het licht?'

De Messias komt alleen tot hem die wacht. Er is geen objectieve bevrijding. Geen messianisme voor de vleermuis! De haan en de vleermuis: de haan is de 'specialist' van het licht, het is zijn element. Hij heeft niet alleen ogen om het te ontvangen, hij heeft ook, als ik het zo mag zeggen, een 'neus' voor licht. De leeuwerik kan de zon begroeten, maar iedereen kan dat. Iedereen is in staat om de dageraad te begroeten. Maar een glimp opvangen van de dageraad, de nabijheid van het licht, midden in de nacht, voordat het gloort, is misschien wel het kenmerk van intelligentie. Ik was altijd verbaasd over de dagelijkse zegen: Gezegend zij de Heer die de haan intelligentie gaf om de nacht van de dag te onderscheiden'. Of, zo je wilt, ik was altijd verbaasd dat in deze zegen 'Sekhvi' - gezegend zijn met intelligentie - altijd vertaald werd door het woord 'haan'. Ik dacht ook dat er geen grote subtiliteit nodig was om nacht van dag te onderscheiden. Onze wijzen oordeelden anders. De haan die de dageraad waarneemt, die in de nacht, enkele ogenblikken van tevoren, de nadering van het licht voelt: wat een bewonderenswaardig symbool van intelligentie! Een intelligentie die de betekenis van de geschiedenis kent vóór de gebeurtenis plaatsvindt en deze niet eenvoudigweg verbeeldt nadat deze heeft plaatsgevonden.

De vleermuis staat voor iemand die het licht niet ziet. De commentatoren zeggen dat de vleermuis geen licht heeft, hij leeft in duisternis. Duisternis weegt op hem, ongelukkig ligt hij in duisternis. Maar het licht, helaas, zegt hem niets. Dit is precies het beeld van verdoemenis, op voorwaarde dat verdoemenis niet wordt toegevoegd aan het kwaad als een externe sanctie, opgelegd door geweld; op voorwaarde dat verdoemenis dieper tragisch is dan geweld. De vleermuis lijdt onder de duisternis, maar het licht zal hem niets geven.

Een wrede messianisme. De Messias wordt geweigerd aan hen die niet langer in staat zijn tot verlichting, zelfs als de duisternis op hen drukt. Maar de tekst neemt nu op wat zojuist is gezegd en transformeert [ 92] het opnieuw. Het gaat over van het idee dat de waarheid alleen gegeven wordt

aan de persoon die er innerlijk klaar voor is, naar het idee dat de waarheid niet universeel is in de logische zin van het woord.

**En zo zei een Min tegen R. Abbahu: 'Wanneer zal de Messias komen?' Hij antwoordde: 'Wanneer de duisternis de mensen die bij jou zijn bedekt.'**

Wat is een Min? Een lid van de vroege ketterse sekte van de vroege Joden. Het is mogelijk dat hij een christen is. De vraag zou in feite van een christen kunnen komen. Ik voel de ironie ervan: weet je wanneer de Messias zal komen? Weet je zeker dat de Messias nog niet gekomen is? Het antwoord van R. Abbahu is in feite genadeloos: 'Wanneer de duisternis de mensen die bij jou zijn bedekt'. Jullie hebben mij veroordeeld!" roept de Min. uit. Of, in de termen van vandaag, jouw messianisme is niet universalistisch. Je bent een man met een gesloten moraal, Bergson had gelijk om je aan te klagen. Zeggen dat verlossing zal komen wanneer duisternis de Min bedekt is exclusiviteit claimen in de kwestie van verlossing. Wat zal het antwoord van R. Abbahu zijn? Discussie met degenen die het Boek kennen is niet moeilijk. Zij zijn verplicht om het gezag te erkennen van de verzen die door iedereen bewonderd worden. Dialoog is mogelijk.

**Hij [R. Abbahu] antwoordde: 'Het is maar een vers: Want zie, de duisternis zal de aarde bedekken, en grove duisternis de mensen; maar de Heer zal op u schijnen, en zijn heerlijkheid zal op u gezien worden. ' (Jesaja 60:2).**

Dit vers is niet universeler dan de stelling die het ondersteunt, maar dat is alleen zo als we het volgende vers negeren: 'En volken zullen tot uw licht komen, en koningen tot de helderheid van uw opgang.'

De Messias zal arriveren wanneer de duisternis deze mensen volledig heeft bedekt. Het voegwoord 'en' van de bijbelse tekst is veranderd in 'wanneer' en duidt niet op een eenvoudige gelijktijdigheid van twee gebeurtenissen - duisternis die op sommigen weegt en licht dat anderen baadt - maar op de conditionering van het een door het ander. De duisternis is nodig om dit licht te creëren! Zegt dat niets over de kwaliteit van dit licht? Je zou dit alles natuurlijk kunnen zien als niet meer dan de slechtheid van Joden die wreed genieten van hun bevoorrechte triomf temidden van universele verwoesting. Maar het citaat uit Jesaja kan ons alleen deze indruk geven als we het scheiden van het volgende vers, dat het licht aankondigt aan naties en koningen - dat wil zeggen, aan de hele mensheid die betrokken is bij de politieke evolutie. Ik vermoed, als gevolg [93] hiervan, dat R. Abbahu juist de universaliteit van de messiaanse komst wil beschrijven, die niet verward moet worden met de universaliteit die katholiek genoemd zou kunnen worden, die door het politieke leven wordt nagestreefd en door Aristoteles wordt geformuleerd.

Wat is in feite de opmars naar universaliteit van een politieke orde? Het bestaat uit het confronteren van meerdere overtuigingen - een veelheid aan samenhangende discoursen - en het vinden van één samenhangend discours dat ze allemaal omvat, wat precies de universele orde is. Een coherent discours staat al open voor het universele wanneer de persoon die het vasthoudt, die tot nu toe opgesloten bleef binnen zijn individuele omstandigheden - ook al was zijn discours coherent - zich bezighoudt met de innerlijke coherentie van andere discoursen dan het zijne, en zo zijn eigen individuele toestand overstijgt.

Deze situatie kan ook beschreven worden als het begin van de filosofie. Maar het is juist het lot van de Westerse filosofie en haar logica om te erkennen dat het een politieke toestand is, tot het punt waar de vrije expressie van de waarheid en de constitutie van de universele staat (door oorlogen en revoluties) samenvallen. De conflicten tussen mensen, de oppositie van sommigen tegen anderen, de oppositie van ieder tegen zichzelf, creëren de vonken van een verlichting of een rede die antonisten domineert en doordringt. De ultieme waarheid wordt door al deze vonken in vuur en vlam gezet [s'embrase] zoals het einde van de Geschiedenis alle geschiedenissen omarmt [embrasse]. De twee gebeurtenissen worden één. De waarheid van elk bereikt haar ware staat binnen de universele waarheid in plaats van te verbleken voor de pracht van de laatste.

Veronderstel even dat het politieke leven niet verschijnt als een dialectische aanpassing die mensen naar elkaar toe maken, maar als een helse cyclus van geweld en spot; veronderstel even dat de morele doelen waarop de politiek prat gaat ze te bereiken, maar ze aanpast en beperkt door ze te bereiken - dat deze doelen doordrenkt blijken te zijn van de immoraliteit die beweert ze te ondersteunen; Stel, met andere woorden, dat je de betekenis van het politieke en het bewustzijn van de grootsheid ervan verloren hebt, dat de onzin of de niet-waarde van de wereldpolitiek je eerste zekerheid is, dat je een volk buiten de volkeren bent (en dat is wat, in goed proza, bedoeld wordt met 'een volk dat apart leeft - of een volk dat niet tot de volkeren gerekend wordt'); stel dat je een volk bent dat in staat is tot diaspora, dat in staat is om buiten, alleen en verlaten te blijven: dan heb je een totaal andere visie op universaliteit, een visie die niet langer ondergeschikt is aan confrontatie.

Het licht zal worden voortgebracht wanneer de duisternis 'heel jullie volk' bedekt; wanneer de stilte valt over al die leringen die jullie oproepen tot misleidende confrontaties, wanneer al het prestige van exterioriteit vervaagt [94] en is alsof het nooit heeft bestaan. Op het moment dat de politieke verleidingen van het licht 'van anderen' overwonnen zijn, is mijn verantwoordelijkheid des te onvervangbaarder. Het echte licht kan schijnen. Op dit moment kan de echte universaliteit, die niet katholiek is, zichzelf bevestigen. Het bestaat uit het dienen van het universum. Dit wordt messianisme genoemd.

Is dit een gevaarlijke opvatting (elke persoon riskeert zijn eigen waarheid te promoten en deze zonder compromis te bevestigen) of is het een opvatting die, voorbij zo'n primitief subjectivisme, een glimp opvangt van de gevaren van de politisering van waarheid en moraliteit? Volgens de Midrasj was de eerste mens zo groot als het universum: 'van de aarde tot de hemel' voor sommigen, en 'van oost tot west' voor anderen. Zo groot als de afstand tussen Oost en West. Dit is de mens die zich bezighoudt met de redevoeringen die hij over zich hoort, en zijn waarheden universaliseert volgens een politiek ritme. Het joodse universalisme wordt vertegenwoordigd door de man die zo groot is als de kloof tussen hemel en aarde. Het betekent vooral dat Israël zijn moraliteit niet afmeet aan de politiek, dat zijn universaliteit het messianisme zelf is.

Tot slot: Ik vraag me oprecht af of we, sinds de Emancipatie, nog steeds in staat zijn tot messianisme. Kunnen we nog steeds geloven dat de Geschiedenis geen betekenis heeft, dat de rede zich daarin niet manifesteert?

Het Jodendom heeft dat lang gedacht. Het dacht het in de Middeleeuwen. Het had het gevoel dat het in een arbitraire wereld leefde, waarin geen enkele rede de politieke evolutie gebod. Bepaalde teksten van de middeleeuwse 'beslissers' kunnen zichzelf op geen enkele andere manier verklaren. Zelfs in de Talmud zijn de historische verwarringen en anachronismen van de Rabbijnen niet het resultaat van onwetendheid, maar getuigen ze van een weigering om gebeurtenissen serieus te

nemen of er een geldige betekenis aan te geven. In plaats daarvan ontwikkelden de gebeurtenissen zich in een informele cyclus van geweld en misdaad.

Maar sinds de Emancipatie kunnen we rede en geschiedenis niet meer zo radicaal van elkaar scheiden - misschien omdat sinds de achttiende eeuw de rede is doorgedrongen in de Geschiedenis. Hoe het ook zij, het zou voor een moderne Jood een vreemde houding zijn om de universaliteit van confrontatie te ontkennen door te weigeren het politieke leven een betekenis en een bron van waarheid toe te kennen. Hij zou eerder het messianisme ontkennen als hij wist dat het zulke eigenaardige vooronderstellingen had, en zou de beschuldiging omarmen die door de vijanden van het Jodendom wordt geuit tegen het schijnbare egoïsme of utopisme van Israëls messianistische denken. Emancipatie is iets anders geweest dan een praktische en juridische hervorming van het Jodendom en het welkom dat het van de naties ontving. Emancipatie is voor het Jodendom zelf een opening geweest - niet naar de mensheid, waarvoor het zich altijd verantwoordelijk voelde, maar naar de politieke vormen van [95] die mensheid. Het stelde het in staat om de geschiedenis serieus te nemen. Zo is het messianisme in de sterke zin van het woord gecompromitteerd in het Joodse bewustzijn sinds de emancipatie, sinds de Joden deelnamen aan de wereldgeschiedenis. Als we het absurde element in de geschiedenis niet kunnen voelen, gaat een deel van onze messiaanse gevoeligheid verloren. Je kunt geen aanspraak maken op de profetische visie van de waarheid en tegelijkertijd deelnemen aan de waarden van de wereld die ons sinds de emancipatie omringt. Er is niets hypocrieter dan het messiaanse profetisme van de comfortabele bourgeoisie.

De messiaanse sensibilliteit die onlosmakelijk verbonden is met de wetenschap uitverkoren te zijn (wat misschien uiteindelijk de subjectiviteit van het subject zelf is) zou onherroepelijk verloren gaan - en dit is mijn laatste opmerking - als de oplossing van de staat Israël geen poging zou zijn om de onomkeerbare aanvaarding van de universele geschiedenis te verenigen met het noodzakelijk particularistische messianisme. Dit universalistische particularisme (dat niet het concrete universele van Hegel is) is te vinden in de aspiraties van het zionisme en wordt geassocieerd met een erkenning van de Geschiedenis en een samenwerking ermee. Deze samenwerking begint met een terugtrekking, een beweging uit de Geschiedenis waarin we ons sinds de Emancipatie als geassimileerde Joden hebben bevonden. Het is in het behoud van dit universalistische particularisme, in het hart van de Geschiedenis waarin het zich voortaan bevindt, dat ik het belang zie van de Israëlische oplossing voor de Geschiedenis van Israël. De hypocrisie van degenen die zichzelf beschouwen als buitenstaanders in de Geschiedenis terwijl ze ervan profiteren, wordt tenietgedaan door de gevaren en risico's die de Israëlische oplossing met zich meebrengt. Een oordeel vellen over de buitenwereld, de rede ontkennen aan een werkelijkheid die alleen haar werkelijkheid aanvoert, en dan zelf aanspraak maken op de glorieuze titel van 'redelijk mens' is alleen toegestaan als men de gevaren van de Geschiedenis onder ogen ziet. Eeuwenlang werd dit vertegenwoordigd door het gevaar van vervolging.

Het Israëlische jodendom heeft dit gevaar in zijn leven aanvaard in de vorm van de staat Israël en wat de staat Israël is voor zijn gehele joodse inhoud, zijn zijn voorhoedegroeperingen voor de staat zelf. Het unieke lot om jood te zijn presenteert zich in verschillende gradaties, met een groeiend aantal exponenten. Binnen de Staat, al zijn kleine korrels verspreid in de woestijn, al de afgelegen grenskibboetsim, hebben mannen zich gevestigd. Deze mannen zijn onverschillig tegenover de ziedende wereld wiens menselijke waarden ze niettemin dienen. Ze tonen hun onverschilligheid in hun dagelijkse leven, een leven dat bestaat uit werk en risico's.