

ISSN 1385-4739

Mededelingen van de Levinas-Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin

7^e jaargang
december 2002
Dubbelnummer

Mededelingen van de Levinas-Studiekring
Halfjaarlijks Bulletin

Colofon

Hoofdredactie: Dr. J. Duyndam
Dr. R.D.N. van Riessen

Redactieraad: Drs. L. Levy
Dr. M. Poorthuis

Vormgeving: Drs. M. Kremers

Correspondentieadres: Dr. J. Duyndam
Universiteit voor Humanistiek
Postbus 797
3500 AT Utrecht
j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. De tekst wordt geleverd op diskette in een recente versie van Word (7.0 of later) of WordPerfect (6.1 of later) en in tweevoudige afdruk.

De *Mededelingen* worden gratis toegestuurd aan de leden van de Levinas-Studiekring. Niet-leden kunnen zich abonneren door storting van _ 6,80 op een van de postrekeningen van de Levinas-Studiekring: 000-1686181-30 (voor Vlaanderen) of 5179094 (voor Nederland). Giften worden in dank aanvaard.

ISSN 1385-4739
Houten (Nederland)

Inhoud

Woord vooraf	2
Beeld en vergetelheid. Beeldverbod bij Emmanuel Levinas <i>door Ruud Welten</i>	4
Het beeldenverbod: bron van humaniteit of bron van geweld? Joodse en vroeg-christelijke visies op het verbod van afgoderij <i>door Marcel Poorthuis</i>	28
Ter herinnering: Aat van Rhijn <i>door Hanneke Meulink-Korf</i>	57

Woord vooraf

Het voor u liggende dubbelnummer van de Mededelingen van de Levinas Studiekring is gewijd aan het thema *beeldverbod*. Dit thema stond ook centraal op de laatst gehouden studiedag van de Levinas Studiekring op 13 september 2002. De artikelen van Ruud Welten en Marcel Poorthuis in dit nummer vormen de neerslag van hun beider inleidingen tijdens deze studiedag, en geven zodoende een indruk van de problematiek die daar ter discussie stond. In de eerste bijdrage onderzoekt Ruud Welten de filosofische implicaties van het geen-beelden-maken, aan de hand van o.a. Descartes, Husserl, Heidegger, Bergson, Levinas en Marion. Marcel Poorthuis verdedigt in zijn bijdrage o.a. een intrigerende metafoor waarin hij monotheïsme vergelijkt met een huwelijk, waardoor een betekenisvolle parallellie naar voren komt tussen beeldverbod en trouw.

Directe aanleiding tot deze studiedag vormde het recente proefschrift van Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion* (Budel: Damon, 2001). Naast deze directe aanleiding kan echter ook een indirecte aanleiding gezien worden in bepaalde actuele situaties en ontwikkelingen in politiek en cultuur, in het bijzonder in Nederland.

Met het beeldverbod wordt oorspronkelijk verwezen naar tweede van de bijbelse tien geboden, dat zegt dat de mens geen gesneden beeld zal maken, niet van God, noch “van wat beneden op de aarde, noch van wat in de wateren onder de aarde is” (NBG). Hoewel dit laatste in de islam veel strikter wordt gehanteerd dan in het christendom, is het beeldverbod een kernpunt van alle drie monotheïstische religies. Maar niet alleen ten aanzien van God, ook ten aanzien van het absolute kwaad lijkt zoiets als een beeldverbod verdedigbaar. Men herinnere zich de discussie tussen (de

aanhangers van) Claude Lanzmann en Steven Spielberg over de 'verfilmbaarheid' van de shoah. Het heilige laat zich niet fixeren, voorstelbaar en hanteerbaar maken in beelden, of het nu om God gaat of om het kwaad. Anderzijds moet er toch over gesproken kunnen worden, wil de betekenis van wat heilig is niet genegeerd worden of verloren gaan. Bestaan er een spreken, een denken en een verbeelding die zorgvuldig genoeg zijn, of leiden alle beeldspraken en denkbeelden onvermijdelijk tot vervlakking en afbreuk?

Dit is een ernstige vraag. De 'tomaatwording' van een woord als Auschwitz in de Nederlandse politiek – hiermee verwijzend naar het gemak waarmee men dit woord in de mond neemt en er naar geloven mee smijt – maakt de kwestie van het beeldenverbod uitermate actueel. In dit opzicht behoort het beeldverbod tot een categorie van schijnbaar stoffige en verouderde religieuze begrippen, die men echter vanwege hun actualiteit en hun verhelderende zeggingskracht in de hedendaagse publieke debatten niet mist. Een ander voorbeeld van zo'n schijnbaar oud en stoffig – maar in het denken van Levinas centraal – begrip is 'messianisme', van waaruit een uitstekende interpretatie gegeven zou kunnen worden van de recente turbulente ontwikkelingen in de Nederlandse politiek. Misschien iets voor een volgende studiedag van de Levinas Studiekring?

Joachim Duyndam
Renée van Riessen

Beeld en vergetelheid

Beeldverbod bij Emmanuel Levinas

Bewerkte tekst van de voordracht gehouden op 13 september 2002 voor de Levinas- Studiekring.

door Ruud Welten¹

I. Inleiding

Hoe verhouden het beeld en de vergetelheid zich tot elkaar? Wat is de rol van het beeld in het bewustzijn ten aanzien van onze omgang met de wereld, en hoe is de omgang van de religie ten aanzien van het beeld te begrijpen vanuit deze vragen? Het leidt geen twijfel dat de meest in het oog springende eigenschap van het beeld is, dat het fixeert. Het beeld legt vast, heel simpel in de betekenis van de alledaagse uitdrukking 'zich ergens een beeld van maken'. De foto of het portret, het tv-beeld of het standbeeld, het denkbeeld, wereldbeeld of het godsbeeld: hoe verschillend de uiterlijke manifestaties van deze beelden ook mogen zijn, zij vereni-

¹ (1962) Publiceerde eerder *Zijn en Waken, denken in het spoor van Emmanuel Levinas* (Damon, 1996), *Dionysos danst weer, essays over hedendaagse muziekbeleving*, (Kok Agora, 1996) en *Fenomenologie en Beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion* (diss) (Damon, 2001). Hij verzorgt colleges in Kunst en Filosofie aan de filosofiefaculteit van de Erasmusuniversiteit te Rotterdam en is werkzaam als docent bij de cursus 'Wijsbegeerte en spiritualiteit' van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Tevens is hij als Postdoctoraal onderzoeker verbonden aan de KTU te Utrecht. Zie ook <http://home.trouwweb.nl/welten>

gen in zich de eigenschap dat zij hun object vastleggen. Van oudsher, en met name in de religieuze tradities van de grote monotheïstische godsdiensten, wordt het beeld mede omwille van deze fixerende eigenschap afgewezen. Dit lijkt dus te veronderstellen, dat het de mens is gegeven zich tot de wereld te verhouden, zonder dat deze verhouding verstart in een beeld. Een dergelijk bewustzijn dat door de religie verondersteld en nagestreefd wordt, denkt en voelt niet in gefixeerde posities, beelden, concepten, maar blijft in beweging. Wat in beweging is, laat zich niet fixeren. (Daarom moeten we stilzitten wanneer we worden geportretteerd.) Maar als iets in beweging *blijft*, loopt het onherroepelijk het gevaar in de vergetelheid te geraken. De mens verliest aldus zijn zo duurzaam verworven houvast op de wereld. Om weerstand te bieden aan dit verlies, worden momenten die van betekenis waren, vastgelegd. Het beeld heeft dus alles te maken met *houvast*. Dit houvast is van levensbelang. Want alleen wanneer we houvast hebben, zijn we in staat ons een identiteit aan te meten en erop voort te bouwen. Identiteit die in confrontatie met het andere dan onszelf bevestigd of desnoods verdedigd wordt. De paradox van de culturen van de grote monotheïstische religies is dat zij het goddelijke verbod op het zich maken van beelden enerzijds hoog achten en anderzijds dat zij zich desalniettemin concentreren op traditie, identiteit en verdediging van deze identiteit. Een terugkeer naar de bronnen van de religie, zoals de heilige Schriften, is daarom van belang bij het zoeken naar het wezen van de religie zelf. Men zou er iets kunnen vinden, dat zich niet restloos laat reduceren tot traditie, geschiedenis, interpretatie of hermeneutische kaders. In het geval van het beeldverbod zijn de zaken minder gecompliceerd als dat we zouden verwachten. Hoe

verschillend hun culturen ook mogen zijn, de drie monotheïstische religies kennen hetzelfde beeldverbod.² De verschillen manifesteren zich de in sterk verschillende culturen van de religies. Het behoeft weinig betoog dat het beeld in onze westerse cultuur een prominente plaats heeft. De verhouding van de westerling tot de wereld verloopt via het beeld en is er een van houvast, van identiteit en dus van fixatie. Wij communiceren met beelden, nog voordat de taal als tweede fixerende laag zijn werk doet. De religie is, niet in de laatste plaats door het beeldverbod, een klacht tegen de beeldcultuur. Het is verleidelijk om op deze plaats talloze voorbeelden daarvan te noemen uit Jodendom, Islam en Christendom, (denk bijvoorbeeld aan de onophoudelijke klacht tegen het beeld in de preken van Eckhart, tot aan de aniconische culturen in het oude Israël en de Islam) maar ik wil me vooral richten op de *fenomenologie* van deze klacht tegen het beeld. Het is in dit kader dat ik hier het werk van Emmanuel Levinas zal behandelen.

II. Methodologische opmerking

Levinas biedt een aantal antwoorden op de vraag naar de rol van het beeld die uit de schoot zijn geboren van de oorsprong van de religie, en niet uit de traditie van de religie. Wanneer ik spreek over 'de oorsprong' bedoel ik niet een oorsprong als een begin ergens in de wereldgeschiedenis, noch een bepaald volk of een land, maar de oorsprong van religie in het bewustzijn. Een 'fenomenologische oorsprong'. Levinas' befaamde gedachte omtrent

² Het meest bekend is wellicht het tweede gebod uit de tien geboden, genoemd in *Exodus* 20, 4 : 'U zult geen beelden maken, geen afbeeldingen van enig wezen boven in de hemel, beneden op de aarde of in de wateren onder de aarde.'

het gebod niet te doden dat spreekt uit het gelaat van de ander, is daar een uitgelezen voorbeeld van. Levinas is niet geïnteresseerd in allerhande theologische interpretaties van het gebod niet te doden, maar signaleert de onbemiddelde werking ervan in het menselijk gelaat. Het gelaat is een fenomeen dat echter volgens Levinas niet binnen de kaders van de Husserliaanse fenomenologie valt te beschrijven. De enige 'exegese' die eraan te pas komt, is die van een fenomenologische manifestatie zelf (die niettemin niet meer Husserliaans of Heideggeriaans is). Is dit niet, wat de religies *openbaring* noemen? En is deze openbaring in zijn diepste oorsprong niet fenomenologisch?³ Geheel conform Husserls eis om het bewustzijn niet vanuit psychologische, historische of reeds gevormde wetenschappelijke kaders te beschrijven, maar vanuit dat wat zich aan het bewustzijn zelf voordoet, zo toont Levinas zich fenomenoloog *avant la lettre*. Exegese, religieuze traditie, ja zelfs de Joodse traditie worden *niet* verdisconteerd in de *wijsgerige* analyse (de Talmoedstudies worden zorgvuldig buiten de wijsgerige analyses gehouden).⁴ Zoals men weet, is dit een

³ Dit is een gedachte die men expliciet vindt bij Michel Henry, vgl. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, o.a. p. 37.

⁴ Het zal niet verbazen dat we in het werk van een Joods denker als Levinas concrete aanzetten vinden om te denken over de betekenis van het beeldverbod. Immers, het beeldverbod is van Joodse origine. Echter, deze voor de hand liggende invalshoek brengt filosofisch gezien nogal grote bezwaren met zich mee. In zijn werk profileert Levinas zich vooral als een filosoof en dat wat hij over wil brengen doet hij in de taal van de filosofie, zonder daarbij voortdurend te leunen op zijn Joodse erfenis. Wanneer hij zich als joods denker profileert, doet hij dat nooit binnen een technisch filosofisch vertoog. Men doet het denken van Levinas dus geen recht, wanneer men deze zorgvuldige en cruciale scheiding negeert, om hem vervolgens als een Joods denker te lezen. Levinas is allereerst fenomenoloog. Al lijkt zijn filosofie vaak een grote aanklacht aan het adres van Husserl en Heidegger, zonder deze achtergrond blijft zijn werk – zo meen ik – onbegrijpelijk en loopt ze het gevaar te verzanden in een al te gemakkelijke

cartesiaans uitgangspunt: de intentie om zich minstens eens in het leven (*semel in vita*) te ontdoen van alles wat men vanaf zijn jeugd voor waar heeft gehouden.

Het denken van Levinas is vanuit dit radicale nieuwe begin te begrijpen. Het beeldverbod kan vanuit zijn filosofie begrepen worden als een appèl om zich te ontdoen van fixaties. Het is de intentie radicaal te breken met de beelden die men heeft van God en de wereld. Wanneer men eenmaal kiest voor deze intentie, is het niet langer mogelijk om het werk van Levinas te lezen vanuit (of in het kader van) welke religieuze of wijsgerige traditie dan ook. Deze traditie komt, Husserliaans gezegd, 'tussen haakjes' te staan. Dit breken van de beelden maakt geen plaats voor nieuwe beelden, maar biedt een opening tot een bewustzijnsrelatie tot een radicale alteriteit.

III. Het beeld en de tijd

Om dit fenomenologisch te kunnen beschrijven, moet een fenomenologie van het tijdsbewustzijn – zelfs eerder nog dan een fenomenologie van het beeldbewustzijn – bestudeerd worden. Het

retoriek van gelaat, verantwoordelijkheid en van de ander. Want het is juist tegen deze achtergrond van de fenomenologie, dat zijn denken zich ontplooit. Het is geheel volgens de intentie van de fenomenologie zelf, om bij de behandeling van een filosofische vraag, voorkennis, traditie en vooroordelen tussen haakjes te zetten. Wanneer ik in het vervolg bij Levinas te rade ga om een betekenis te vinden voor het beeldverbod, maak ik daarbij dan ook geen gebruik van het Joodse gedachtegoed, hoe interessant en belangwekkend dit ook is. Ik kan volgens mijn gekozen intentie, laten we het naar Husserl die van de fenomenologische reductie noemen, of naar Descartes, de eis om eens in het leven alle aangenomen kennis op te schorten, er evenmin vanuit gaan, dat Levinas een denker is met een religieuze agenda. Dit zijn zaken die wellicht kunnen blijken, maar die niet op voorhand aangenomen kunnen worden.

gaat er niet zozeer om, *wat* het beeld in aanschouwelijke (intuïtieve) betekenis is, maar hoe het beeld zich verhoudt tot de tijd. Het beeld zet de tijd stil. Het beeld negeert de tijd, zoals een foto een enkel ogenblik vastlegt. Echter, wat in deze beeldfixatie verloren gaat, is het temporele aspect zelf, van dat, wat het oorspronkelijke beeldobject was. Het moment wordt *verduurzaamd*, gefixeerd, zoals een standbeeld, en het levende ogenblik wordt voortaan vertegenwoordigd in een dode eeuwigheid, die zich niets meer aantrekt van verandering, van duur, van leven. De eerste aanzetten tot deze gedachten over tijd en beeldverbod vindt men in Levinas' vroege artikel 'La réalité et son ombre', waarin Levinas stelt dat het beeldverbod 'het hoogste gebod van het monotheïsme is.'⁵ Het beeld wordt in dit essay gezien als *idool* dat zich in de schaduw van de werkelijkheid ophoudt en dat zich verborgen houdt in het tijdloze 'entre-temps'. Het standbeeld, zo zegt Levinas, verwerkelijkt de paradox van een ogenblik dat zich zonder toekomst bestendigt. Het standbeeld is dood, slechts een gefixeerde karikatuur van het leven. De levensfilosofie van Bergson, die op de noodzaak heeft gewezen om de ervaring in een levende temporele flux te denken, is hier overduidelijk aan het werk. In het genoemde essay is het vooral de kunst die het moet afleggen tegen de kunstkritiek, die in tegenstelling tot haar object bij machte is het beeld uit zijn lafhartige schuilplaats te halen. Maar het thema van het beeldverbod beperkt zich niet tot dit

⁵ 'La réalité et son ombre', verschenen in *Temps Modernes*, Paris 1948 (tevens verschenen in *Revue des Sciences humaines*, n. 185, Paris 1982).

vroege artikel.⁶ Integendeel: het is de grondslag van Levinas' fenomenologie, die vooral vernieuwend is op het aspect van het tijdsbewustzijn.

Levinas werkt zijn gedachten over de tijd in *Autrement qu'être* uit als een kritiek op Husserls denken over het *Zeitbewußtsein*, en verdisconteert hierin van meet af aan een Bergsoniaans idee van tijd. De stroom van het tijdsbewustzijn, wordt door Levinas, in kritiek op Husserl, niet gedacht vanuit een bewustzijns-economie die het verleden herwint (bijvoorbeeld door herinnering), maar vanuit het radicale *voorbijgaan* van de tijd. In de analyse van het innerlijke tijdsbewustzijn volgens Husserl is er altijd sprake van een structurele mogelijkheid om dat wat voorbij is, te herwinnen. De tijd wordt gedacht vanuit zijn continuïteit die zich aan het bewustzijn presenteert als een stroom (*flux*). Dankzij de intentionele structuur van het bewustzijn ben ik in staat mij te richten op mijn verleden en mijn toekomst. Dat, wat in een representatie verschijnt, is voor Husserl representatie van wat hij aanduidt als de oorspronkelijke indruk (*Urimpression*). Deze oerimpressie is immers noodzakelijk om de indruk aan te duiden waar herinneringen naar verwijzen. De oerimpressie kan zelf niet worden herleid tot een herinnering. Levinas vestigt de aandacht op deze oorspronkelijke indruk bij Husserl, niet vanwege het oermoment ervan, maar omwille van het impressionele moment. Het is immers de impressie – de nieuwe indruk - die bij machte is de continuïteit van de flux van de tijd te verbreken. Wanneer zich aan het bewustzijn iets nieuws aandient, iets dat niet te herleiden is tot een retentie (zoals bij een herinnering), of tot een protentie

⁶ Ik heb de problematiek ten aanzien van de kunst vanuit de vroege Levinas besproken in *Zijn en waken. Denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Best, Damon, 1995.

(zoals bij een anticipatie of verwachting) dan impliceert dat voor Levinas niet zozeer een oermoment dat als oorsprong dient voor het tijdsbewustzijn (Husserl), maar, dat er zich iets radicaal nieuws aan het bewustzijn presenteert. Iets waarop het bewustzijn niet kon anticiperen, iets wat het bewustzijn ook niet terug kan halen, *recupereren*. De continuïteit van identiteit die slechts mogelijk is als een continuïteit van over de tijd verspreide momenten die dankzij de intentionaliteit bijeengehouden wordt, wordt door de oerimpressie volgens Levinas niet zozeer mogelijk gemaakt, maar veeleer verstoord. Voor Husserl is de oerimpressie slechts een functie van de pro- en retentie, terwijl zij voor Levinas een radicaal breekpunt impliceert. Anders gezegd: Husserls interpretatie van de oerimpressie wordt ontwikkeld in het kader van synchroniciteit⁷, waar Levinas' interpretatie volstrekt heterologisch is: het andere doorbreekt de stroom van mijn identiteit.

Het is via deze weg dat Levinas het wezen van het beeld karakteriseert. Het beeld staat geheel en al ten dienste van het synchrone bewustzijn (dat in *temporeel* opzicht synchroon is). Het beeld maakt het mogelijk dat verloren gewaande momenten kunnen worden gerecupereerd. (Het is duidelijk dat Levinas hiermee niet reageert op Husserls theorie van het beeldbewustzijn maar op het tijdsbewustzijn. Voor Husserl zelf kan het tijdsbewustzijn niet als een beeldbewustzijn worden begrepen.⁸ Het is Levinas dan nogmaals niet om het beeld te doen, maar veeleer om fixatie, stilzetting en recuperatie.)

⁷ 'L'analyse de la temporalité chez Husserl ne revient-elle pas à dire le temps en termes de présence et de simultanéité: de présents retenus ou anticipés?' *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, ('Figures'), Paris, Grasset, 1991, p. 158.

⁸ Zie mijn *Fenomenologie en Beeldverbod*, (o.c.) p. 55.

De befaamde thema's uit Levinas' werk zoals *le pardon* en *le commencement*, kunnen alleen vanuit deze breuk met de continuïteit van de tijd begrepen worden. Want juist op zulke momenten is de mens in staat werkelijk opnieuw te beginnen, hetgeen voor Levinas de conditie is voor iedere verantwoordelijkheid. Het bewustzijn is bij Levinas dus in staat radicaal opnieuw te beginnen, hetgeen betekent: zich tot een radicale alteriteit te verhouden. Op grond daarvan zou men kunnen spreken over het *cartesianisme* van Levinas. Een cartesianisme, dat uiteindelijk door de horizonen van Husserl heenbreekt door de idee van oneindigheid. Door de intentionele structuur van het beeld, geanalyseerd door de vroege Sartre⁹, staat het beeld enkel en alleen ten dienste van de recuperatie. Nooit laat het beeld iets nieuws toe: het beeld is *a priori* al beeld van iets wat we reeds kennen, wat deel uitmaakt van onze vertrouwde continuïteit.

Zoals gesteld, bij Husserl is de tijd vooral een continuüm waarin het bewustzijn zich naar believen kan bewegen. Niets ontsnapt aan dit continuüm, er is niets wat niet geanticipeerd kan worden, het bewustzijn wordt conform de intentionele structuren die we kennen sinds de *Logische Untersuchungen*, gedacht als een verwachting. Niets reikt buiten deze horizonen, hetgeen betekent, dat ook niets zal verzinken in de vergetelheid. Ieder object van bewustzijn wordt geconstitueerd vanuit een structurele *Vorbestandtheit*.¹⁰ Voor Husserl is er niets nieuws aan de horizon. Het is voor hem wezenlijk aan het bewustzijn dat het zich tot de wereld

⁹ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris, PUF, 1936 en *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

¹⁰ Vgl. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, (red. und hrsg. von L. Landgrebe), Hamburg, Claassen & Goverts, 1948, § 8.

verhoudt vanuit anticipatie en hername¹¹, die primair temporeel worden begrepen.

Laten we voorlopig meegaan met deze kritiek van Levinas op Husserl, zonder uit het oog te verliezen dat Levinas een denker van oorspronkelijke manifestatie blijft en daarmee fenomenoloog, en dat zijn heterologische opvatting van de oerimpressie zich weliswaar kritisch verhoudt tot Husserls analyses van het tijdsbewustzijn, maar in zijn aandacht voor het radicale nieuwe begin dicht bij Husserls fenomenologische reductie blijft. Het bewustzijn is bij Husserl dus met andere woorden niet in staat zich te verhouden tot iets wat radicaal anders is. Het radicaal andere wordt aldus gedacht in temporele termen, termen van het tijdsbewustzijn die buiten Husserls horizonten vallen: het vergeten, het oog in oog staan met het radicaal onverwachte, het onverhoopte. Vanuit deze optiek van de tijd vindt het beeld zijn antipode in het vergeten. Vergeten is dat waarvan geen beeld meer beschikbaar is. Het bewustzijn is buiten de grenzen getreden van dat wat het kan overspannen ([pro-, re]tentie = spanning). Het beeldverbod vindt zijn affirmatieve uitdrukking (dus niet die van verbod maar van gebod) in het vergeten. Het beeldverbod is een oproep tot vergetelheid, precies op de manier waarop de vergeving het vergeten vereist. Ik zal straks terugkomen op het probleem dat men het vergeten niet kan afdwingen en dat de vergeving dus altijd een 'als-of'-karakter heeft. Maar eerst moeten we bezien waarom het beeldverbod niet slechts een andere fenomenologie voorstaat, maar bovendien waarom deze fenomenologie een fenomenologie van religie is.

¹¹ 'Immerfort ist antizipiert, vorgegriffen', en: 'In unsere dach und durch von Antizipationen überspannene Welt'; Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926), Hrsg. Margot Fleischer, Husserliana XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Resp. p. 7, 11.

IV. Bijbelse fenomenologie

Het is dit fenomenologische absolute voorbijgaan van het vergeten dat voor Levinas de sleutel biedt tot een bron in de bijbel. Dat God transcendent is betekent voor Levinas vooral dat hij 'niet van mijn wereld is', zoals het oneindige niet uit het eindige voortkomt. Hij is niet synchroon, dat wil zeggen: Hij is er niet op *mijn* ogenblik, Hij is (radicaal) *voorbij*. Dit fundamentele 'voorbij' zijn is bij Levinas nu het scharnier tussen fenomenologie en openbaring, in die zin, dat het spreken over dit 'voorbijgegaan zijn' van God overgaat in een bijbels spreken, of liever nog: zijn oorsprong erin vindt. Deze oorsprong vindt men in *Exodus 33*¹², waar God tot Mozes spreekt in termen van 'voorbijgaan'. Levinas interpreteert dit 'voorbijgaan' als een spoor. Maar wat cruciaal is voor de thematiek van het beeldverbod is de onlosmakelijkheid van het spoor, gedacht vanuit het 'voorbijgaan' in *Exodus 33*, en de fenomenologie van het tijdsbewustzijn. Vanuit de problematiek van het tijdsbewustzijn denkt Levinas de mogelijkheid van een niet-intentioneel bewustzijn vooral vanuit de *onheuglijkheid* van de tijd. Want het is juist het onherwinbare verloop van de tijd dat door een intentioneel bewustzijn wordt teruggevorderd in herinnering en dat dus geen recht doet aan de alteriteit van de tijd. De onheuglijkheid vertegenwoordigt fenomenologisch beschouwd het 'voorbijgaan' waarvan sprake is in *Exodus 33*.

¹² Ex 33 'Toen sprak de Heer: 'Hier bij Mij is nog plaats, kom op de rots staan. (²²) Wanneer mijn heerlijkheid voorbijgaat, zal Ik u in de rotsholte laten schuilen, en als Ik voorbijga zal Ik u met mijn hand beschermen. (²³) Als Ik dan mijn hand terugtrek, kunt u Mij van achteren zien, want mijn gelaat kan niemand zien.'

Deze passages in het werk van Levinas zijn cruciaal voor het thema van het beeldverbod, omdat Levinas de terminologie van het spoor hier gebruikt in relatie tot God. Levinas stelt: 'Hij toont zich alleen door zijn spoor, zoals in het boek Exodus hoofdstuk 33.'¹³

Het denken leeft van de vergetelheid, het leeft van de verborgenheid van de waarheid. 'Het denken leeft van' wil niet zeggen dat het een immanente oorsprong erin vindt, maar dat het zichzelf transcendeert. Men zou dit kunnen aanduiden met 'hopen', 'verlangen' of met 'uitstaan naar...'. Levinas noemt het *metafysica* of verlangen (*désir*). In wezen is deze houding niet anders dan die van religie. Bij religie gaat het niet om een mythisch terugverlangen, maar om verlangen naar het Andere.¹⁴ De religie 'leeft' van een onheuglijk verleden. Het doet er ook niet toe of het verwijst naar een manifestatie die 'echt is gebeurd'. Juist dit laatste zou betekenen dat het andere tot iets van mijn eigen beelden, mijn eigen tijd wordt gereduceerd. Dit onheuglijk verleden wordt door Levinas dus niet begrepen vanuit een epos of mythe. Ook de mythe synchroniseert het onheuglijke met de waarheid van het nu. Kunnen wij veronderstellen dat de 'grote ervaring' die de religie in stand houdt ooit een 'zuiver nu' is geweest? Levinas: 'De grote 'ervaringen' van ons leven werden eigenlijk nooit geleefd. Komen de religies niet tot ons vanuit een verleden dat nooit een zuiver

¹³ 'Il ne se montre que pas sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode.' *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 63 en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949/ 94⁵, p. 202. Vgl. *Autrement que savoir*, Paris, éditions Osiris, 1988, p. 93-4.

¹⁴ 'Religie' staat hier voor verlangen en dus niet voor het antropologische of sociologische idee van 'godsdienst'. Vgl. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, ('Phaenomenologica 8'), 1965², p. 53. Vgl. *Welten, Zijn en Waken*, o.c. p. 98-99.

nu is geweest? Zij danken hun grootheid aan de overmaat, die het vermogen van het fenomeen, het heden en de herinnering te boven gaat.¹⁵

De radicale alteriteit van dat wat in de cultuurreligie, de godsdienst tot object wordt, kan zich alleen in zijn alteriteit tot het bewustzijn verhouden in termen van radicaal vergeten. Vanuit de protentie bezien impliceert dit, dat het bewustzijn zich niet vanuit een intentionele hoop of verwachting kan verhouden tot de alteriteit. De 'verwachting' en het 'anticiperen' van het messianisme kunnen onmogelijk intentioneel begrepen worden, alsof de Messias niets anders zou zijn dan *Erfüllung* van onze intenties.

Er is geen fenomenologisch model beschikbaar dat het verleden weer tot een oorspronkelijke ervaring maakt. Een herinnering is een ervaring in het nu, net zoals de ster die duizenden lichtjaren van mij verwijderd is, maar die ik niettemin *nu* waarneem (dat is een cruciaal verschil tussen de fenomenologie en de natuurwetenschap). Wat is het criterium waarmee ik de religieuze ervaring op haar 'waarheidheidsgehalte' kan toetsen? Ik heb iets gezien, heb de waarheid ervan gekend, maar het was maar voor een ogenblik. Het heeft geen spoor nagelaten. Hoe vertel ik dat aan een ander? Waarom zou een ander mij geloven?

Hoe kan Mozes een ander uitleggen dat God het was die tot hem sprak in het Brandende Braambos? Juist op dit moment wendt Mozes zijn blik af, in plaats van goed te kijken om het later te kunnen vertellen (dus: om te kunnen 'synchroniseren'). Hij be-

¹⁵ 'Les grandes 'expériences' de notre vie n'ont jamais été à proprement parler vé-
cues. Les religions ne nous viendraient-elles pas d'un passé qui ne fut jamais un pur
maintenant? Leur grandeur tient à cette démesure excédant la capacité du phéno-
mène, du présent et du souvenir.' *En découvrant l'existence*, (o.c.) p. 211.

dekt zijn gezicht, want 'hij durfde niet naar God op te zien.' (*Exodus* 3, 6) Levinas zegt daarover: 'Op de stem die uit het Brandende Braambos klinkt, antwoordt Mozes: 'Hier ben ik', maar hij durft zijn blik niet op te slaan. De glorievolle theofanie die door zoveel nederigheid mogelijk wordt, mislukt door diezelfde nederigheid die de ogen neerslaat.'¹⁶

De mozaïsche wet (het beeldverbod), de tijdbewustzijnsproblematiek van het vergeten en het spoor vinden elkaar in het zuivere voorbijgaan. De glorievolle theofanie glanst niet, wordt niet vastgehouden of verduurzaamd, maar mislukt door dezelfde nederigheid (*humilité*) die haar mogelijk maakt. Is dit mislukken van de openbaring niet zelf openbaring? Niet het vasthouden, fixeren, herinneren van de gebeurtenis maakt het tot een theofanie, maar de terugtrekking: het niet-kijken, niet-fixeren — vergeten, mislukken. Het spoor wist zichzelf. Maar deze terugtrekking gaat gepaard met het 'hier ben ik' (*me voici*): hij is aanwezig, zonder de aanwezigheid van het Andere te toetsen of tot zichtbaarheid te dwingen. Later (*plus tard...*) (*Exodus* 19), '...onttrekt de glorie zich aan de vermetelheid die haar zoekt.' Niet het terughalen in herinnering of beeld verheft de voorbije ervaring tot theofanie of religieuze ervaring, maar het voorbije zelf: 'transcendentie — een zuiver voorbijgaan'. Levinas besluit: 'Zij is spoor'. Hier duidt het spoor niet op het traceerbare, primaire spoor, van de God die spo-

¹⁶ 'A la voix qui appelle du Buisson Ardent, Moïse répond 'Me voici', mais n'ose pas lever le regard. La théophanie glorieuse que rend possible tant d'humilité, sera manquée à cause de cette humilité même qui fait baisser les yeux. Plus tard, sur le rocher de Horeb le prophète s'enhardit à connaître, mais la gloire se refuse à l'audace qui la cherche. Transcendance - pur passage - elle se montre passée. Elle est trace.' *En découvrant l'existence*, (o.c.) p. 211.

ren heeft nagelaten die Mozes kan gebruiken om zich te verantwoorden. Het *voorbijgaan zelf is spoor*, zoals in *Exodus 33, 22-23*. Ook hier wordt het *voorbijgaan* als spoor onlosmakelijk verbonden met de terugtrekking van zichtbaarheid. Mozes kan God slechts ‘van achteren zien’ — ‘want mijn gelaat kan niemand zien.’ ‘De God die voorbijgegaan is, is niet het model waarvan het gelaat een beeld zou zijn. Naar Gods beeld zijn betekent niet dat men Gods icoon is, maar dat men zich in zijn spoor bevindt. De geopenbaarde God van onze joods-christelijke spiritualiteit behoudt de volle oneindigheid van zijn afwezigheid, die in de persoonlijke orde ligt. Hij toont zich alleen door zijn spoor, zoals in hoofdstuk 33 van Exodus.’¹⁷ De religie is dus het bewustzijn dat zich verhoudt tot het ‘*onheuglijk verleden, dat zich nooit gepresenteerd heeft...*’.¹⁸ Religie is bewustzijn van het radicale voorbijgaan, het verbod te fixeren in beelden. In deze betekenis heeft religie weinig van doen met traditie en godsdienst die eerder een verlies van deze oorsprong bewerkstelligen. De fenomenologische structuur is hier dus radicaal verschillend dan die van het tijdsbewustzijn bij Husserl.

¹⁷ ‘Le Dieu qui a passé n’est pas le modèle dont le visage serait l’image. Être à l’image de Dieu, ne signifie pas être l’icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l’infini de son absence qui est dans l’ordre personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l’Exode.’ *En découvrant l’existence*, (o.c.) p. 202. (‘Naar Gods beeld zijn’: vgl. Gen 1, 27.)

¹⁸ ‘Celui qui a passé au delà, n’a jamais été présence. Il précédait toute présence et excédait toute contemporanéité dans un temps qui n’est pas durée humaine, ni projection faussée, ni extrapolation de la durée, qui n’est pas effritement et disparition d’êtres finis, mais l’antériorité originelle de Dieu par rapport à un monde qui ne peut le loger – le *passé immémorial qui ne s’est jamais présenté...*’ *En découvrant l’existence*, (o.c.) p. 216 (ik cursiveer, R.W.).

V. Husserl contra Levinas

Zojuist werd al gesignaleerd, dat het vergeten, bijvoorbeeld ten behoeve van de vergeving, niet kan worden afgedwongen. Psychologisch gezien zal een dergelijk gebod juist de aandacht alleen maar versterken, in plaats van dat het vergeten in een magische vingerknip wordt bewerkstelligd. De psychologie kent dit verschijnsel als obsessie, dwanggedachte of dwangbeeld. Dit fenomeen legt echter een spanning tussen het denken van Levinas en dat van Husserl bloot. Want binnen Husserls fenomenologie van het innerlijke tijdsbewustzijn is geen plaats voor het vergeten. Men kan deze constatering ten aanzien van Husserls denken op twee manieren interpreteren: 1. als een tekortkoming, een leemte in de filosofie van Husserl; 2. als een adequate analyse van de eindigheid van het menselijk bewustzijn.

Deze spanning, die op het eerste gezicht niet meer lijkt te zijn dan die van een academisch contra/c.q. pro – Husserl raakt de fundamenteën van wat ik boven religie heb genoemd. Daar waar Levinas en de denkers van de *tournant théologique de la phénoménologie française*¹⁹ (naast Levinas o.a. Jean-Luc Marion, Michel Henry en Jean-Louis Chrétien) Husserl bekritisieren op het feit dat het bewustzijn zich volgens zijn fenomenologie niet tot een God die geen intentioneel correlaat is kan verhouden, daar vestigt Husserl juist de aandacht op de onmogelijkheid van deze verhouding. Maar gaat het (bij de denkers van de *tournant*) nu om een kritiek op Husserl, of veeleer om de beschrijving van een bewust-

¹⁹ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris, Combas, 1991.

zijn dat zich voorbij Husserls kaders tot God verhoudt? Voor Husserl bestaat er niet zoiets als een religieus bewustzijn zoals de denkers van de *tournant* dat willen, noch een ethisch bewustzijn dat primair zou zijn, zoals Levinas het ziet. Voor Husserl is een dergelijk bewustzijn niets meer dan een gemodificeerde instelling ten aanzien van de wereld, een speciale intentionaliteit waarvan de veronderstellingen in de reductie buiten spel moeten worden gezet. Denk ook aan de door Levinas verafschuwde paragraaf uit de *Ideen I*, waarin Husserl stelt dat ook de transcendentie van God tussen de haakjes van de fenomenologische reductie moet verdwijnen.²⁰ Eenmaal gekomen op het niveau van het zuivere bewustzijn, is er geen sprake meer van een ethische of religieuze instelling.

Deze juxtapositie van Levinas en Husserl maakt een dieper probleem manifest: eerder heb ik willen laten zien, dat ook Levinas' denken, zijn kritiek op Husserl ten spijt, een denken van de fenomenologische reductie impliceert (of: Levinas' 'cartesianisme'²¹). Zo *is* het gelaat van de ander een fenomenologische reductie bij uitstek. Het gelaat zet al mijn eigen condities om te handelen tussen haakjes. Voor Husserl echter zou dit gelaat alleen een ethisch appèl kunnen zijn omdat de intentionaliteit ethisch bepaald ('ge-

²⁰ Husserl, *Ideen I*, § 58. 'Il est très difficile de prendre au sérieux les brèves indications sur Dieu que Husserl donne dans les *Ideen* en cherchant dans la merveilleuse réussite du jeu des intentions constituant un monde cohérent, une preuve finaliste de l'existence de Dieu.' *En découvrant l'existence*, (o.c.) p. 48.

²¹ Daarbij moet worden opgemerkt dat de Husserliaanse fenomenologische reductie zoals in de *Ideen I* ontvouwt wordt, niet hetzelfde is als het 'nieuwe begin' van Descartes. Waar Husserls reductie resulteert in het zuivere, transcendentale bewustzijn, daar resulteert het cartesiaanse nieuwe begin in het zuivere Ego, dat bij Husserl zelf nu juist tussen haakjes komt te staan.

kleurd') is. Aangezien het deze bepaling is die bij de reductie tussen haakjes komt te staan, weerlegt de reductie Levinas' voorstel tot een andere fenomenologie voortdurend. Reductie wordt hier dus een opschorting: gaat het wel om een ethisch appèl? En: wanneer het beeld van God 'verboden' is, wat zegt mij dan dat het om een beeld van God gaat? Deze (haast Derridiaanse) opschorting resulteert er onvermijdelijk in, dat het bewustzijn zonder gemodificeerde intentionaliteit inderdaad niet bij machte is zich tot een radicale alteriteit te verhouden. Men kan zich afvragen of deze Husserliaanse onmogelijkheid juist niet *meer* recht doet aan de radicale alteriteit van God dan dat gebeurt in de filosofie van Levinas waar de alteriteit zinvol, namelijk in de vorm van de oproep tot ethiek, verschijnt. Voor Husserl staat het bewustzijn machteloos tegenover het gelaat van de ander, dat hij slechts kan concipiëren vanuit zijn eigen horizonten. Voor de fenomenologische duiding van het beeldverbod is dit verschil cruciaal.

Resumerend: Het beeldverbod kan volgens de filosofie van Levinas dus worden begrepen als een verbod om het andere te fixeren, omdat het op dergelijke wijze gereduceerd wordt tot een beeld dat ik zelf genereer. We herkennen hier de kritiek op de idolatrie die men vindt in het joodse denken, maar die tevens is gesignaleerd door denkers van Feuerbach, Marx tot en met Derrida en Marion. Levinas vestigt de aandacht erop, dat een fixatie juist door de temporaliteit van ons bewustzijn als een fixatie van tijd gedacht moet worden, en dus niet van een zintuiglijke indruk zonder meer. Het beeld synchroniseert en verstart de tijd. In mijn dissertatie heb ik het denken van Levinas dan ook in de lijn geïnterpreteerd van Bergson en het een 'vloeibaar denken' genoemd.²²

²² Welten, *Fenomenologie en Beeldverbod* (o.c.) p. 99, 207, 219, 221, 227, 229-230,

Er is daarmee een alternatief geboden tegen het denken van Husserl, maar daarmee is zijn filosofie noch weerlegd, noch overwonnen. De ritualisering van het herdenken in onze cultuur: gedenk-bijeenkomsten, standbeelden, portretten, herdenkingen, films en documentaires, bevestigt de relatie van de mens tot de wereld zoals Husserl deze begrijpt alleen maar. (Het gaat er hier dus niet om, dat wij in een 'beeldcultuur' leven, maar dat wij een sterke behoefte hebben en er bovendien veel belang aan hechten te synchroniseren: herdenken, conceptualiseren, idolen maken etc. Onze verhouding tot de werkelijkheid verloop via fixaties, en dat is nu juist waar Levinas tegen ageert.) Het is veel moeilijker de filosofie van het primaat van de ethiek te herkennen in de westerse cultuur, dan de bewustzijnsfilosofie van Husserl, ondanks diens scherpe kritiek op de cultuur.²³ De mens kan en wil niet vergeten, en wijst vooral op de noodzaak *niet* te vergeten. De argumenten daarvoor zijn zelfs vaak van morele aard. De mens wil onthouden en wijst onophoudelijk op het belang daarvan. Hij leeft in de tijd en wil de belangwekkende momenten in de tijd vastleggen. Geen sterker beeld van de tijdsfixatie dan de twee minuten stilte op de dag van Dodenherdenking. De stilte duidt niet op de afwezigheid van geluid, maar op het stilzetten van iedere activiteit, van de tijd. Stilte die respect wordt genoemd. Maar wat is respect anders dan het andere, van dat waarvan we zo mooi zeggen dan dat het ons voorstellingsvermogen, de verbeelding, te boven gaat, te bezien vanuit ons eigen standpunt?

235.

²³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua VI.

Levinas daarentegen breekt met herinnering, met herdenking en met respect. In de herinnering en de herdenking schuilen de kiemen voor het geweld. Want alle zijn modi van een totaliserend, 'recupererend' bewustzijn. Daarmee verwijdt Levinas zich ook ver van het Christendom, dat leeft van de herinnering ('Blijf dit doen om mij te gedenken' Luc 22, 19).

Het gaat er Levinas niet om, dat het andere niet vergeten wordt, want het bewustzijn is überhaupt niet bij machte te vergeten, maar dat wij ons niet kunnen verhouden tot het andere dan alleen in de taal van onze eigen beelden. Het andere laat zich niet in een beeld vangen. Dat is geen empirische of dichterlijke uitspraak, maar de karakterisering van de fenomenologie van Husserl: ons bewustzijn verhoudt zich tot de wereld in anticipatie (*Vorerwartung* - vgl. ook Heideggers *Vorlaufen*) en herinnering. Omdat ieder bewustzijn zich voltrekt tussen de spanning van intentie en vervulling, is een bewustzijn dat geen vervulling betreft, voor Husserl onmogelijk. Ieder vergeten is dus een vergeten van iets dat kan uit de *Nacht der Vergessenheit*²⁴ kan worden herwonnen.

Vanuit de Husserliaanse optiek kunnen we Levinas' gedachten bekritisieren, zonder het ethisch appèl te veronachtzamen. Het radicale nieuwe begin in het denken van Levinas is niet fundamenteel, immers: het kan alleen nieuw zijn in een flux van het reeds bekende. Het bewustzijn zoals Levinas het ziet, is of in de sluimer van het 'er is', of het is in een onophoudelijk ontwaken. Veronderstelt het ethische moment in Levinas, het radicale nieuwe begin, het breken van de beelden, niet reeds een recupererend bewust-

²⁴ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, (1918-1926), Hrsg. M.Fleischer, Hua XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. p. 377.

zijn? Want hoe kan er sprake zijn van een nieuw begin ('le commencement' in *De l'existence à l'existant*) wanneer het bekende er niet aan voorafgaat (zoals bij Descartes)?

VI. Het onvergetelijke

Tot nu toe heb ik een patstelling geschetst die de verhouding Levinas-Husserl kenmerkt. Het is natuurlijk maar de vraag of het nodig en interessant is om bij wijze van een conclusie voor de ene of de andere optie te kiezen. Ik wil echter één mogelijke interpretatie kort voorleggen, via Jean-Louis Chrétien in zijn boek *l'inoubliable et l'inespéré*. Want in het spoor van Levinas denkt Chrétien ethiek en religie, de relatie tot God in het onmiddellijke verlengde van elkaar.

Chrétien heeft Levinas' denkfiguur van het vergeten in verband gebracht met Plato's *épékéina tès ousias*.²⁵ Immers, Levinas' denken is conform de titel van zijn boek *Autrement qu'être ou au-delà l'essence* een denken voorbij het zijn: het andere kan niet in de categorieën van de ontologie worden gedacht. God is geen zijnde. Denken voorbij het zijn is onheuglijk denken. Het platoonse spoor in Levinas' denken verloopt niet via de *anamnesis*, maar via het denken voorbij het zijn. Het gebod 'Gij zult niet doden', dat ik eerder heb aangehaald en dat voor Levinas spreekt uit het gelaat van de ander, noemt Chrétien het onvergetelijke (*l'inoubliable*): 'Het gelaat van de ander heeft me van meet af aan al gedwongen en verantwoordelijk gemaakt en het onheuglijke gaat gepaard met het onvergetelijke van het gebod.'²⁶

²⁵ Vgl. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (o.c.) p. 23.

²⁶ 'Le visage d'autrui m'a toujours déjà requis et rendu responsable, et l'immémorial

Impliceert dit nu juist niet het tegenovergestelde van het vergeten? Wil het Gebod niet vasthouden wat niet fixeerbaar is? Hoe moet dit 'gepaard-gaan' van het vergeten en het onvergetelijke gedacht worden? Chrétien zegt daarover: 'In de religieuze traditie maken de goddelijke geboden inderdaad geen deel uit van het onheuglijke of van een verleden dat anders is dan enigerlei herinnering: zij vallen onder een heilige geschiedenis, waarvan deze geboden, door hun gegeven- alsook door hun ontvangen-zijn, een voornaamste en funderend gebeuren inluiden. De heilige geschiedenis is er één die altijd weer in herinnering gebracht moet worden, datgene waarvan de cultus en het gebed de onophoudelijke anamnese zijn, opdat ook het ogenblik van presentie zich daarbij inschrijft. Het zoeken van het Goede als wet en gebod van God te denken, is dat het binnengaan in een denken van het onheuglijke, of het tegenovergestelde: zich eruit los te maken?'²⁷

Zonder deze vraag positief of negatief te beantwoorden is Chrétien van mening dat deze spanning in het werk van Levinas niet opgelost wordt. Inderdaad zal Levinas niet beweren dat het Gebod deel uit maakt van het onheuglijke. Maar herinnert het Gebod wel aan het onheuglijke zelf, of aan de onheuglijkheid van het onheuglijke? Is dit niet bij uitstek waar het beeldverbod aan herinnert? De vergetelheid, werd eerder gesteld, is datgene 'waarvan

va de pair avec l'inoubliable de commandement.' Chrétien, *o.c.* p. 45.

²⁷ 'Dans la tradition religieuse, les commandements divins ne font pas de partie, en effet, de l'immémorial et d'un passé autre que toute mémoire: ils relèvent de l'histoire sainte dont ils constituent un événement majeur et fondateur, par leur donation comme par leur réception. L'histoire sainte est celle qui doit toujours être remémorée, ce dont le culte et la prière font la perpétuelle anamnèse, pour que l'instant présent lui aussi s'y inscrive. Penser la requête du Bien comme loi et commandement de Dieu, est-ce s'engager dans une pensée de l'immémorial, ou au contraire s'y arracher?' Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 46.

de religie leeft'. Chrétiens opmerking over het feit dat de religies een heilige geschiedenis openbaren door hun gave en perceptie, gaat niet per definitie in tegen Levinas' idee dat de vergetelheid datgene is waarvan de religie leeft. Constitueert de religie de vergetelheid of is de vergetelheid constitutief voor de religie?

Maar kan deze spanning opgelost worden? Wie kan hier beslissen en op grond waarvan? Datgene wat nu *niet vergeten* mag worden, is niet Gods transcendentie of beeldloosheid. Wat niet vergeten mag worden is het onheuglijke van het Andere.²⁸ Zonder een gebod zou dit nu juist vergeten worden, waardoor God tot idool wordt. Een Gebod zegt: 'vergeet niet te vergeten', tegenover het 'vergeten van het vergeten' of het 'vergeten van iets'. Het gaat er dus niet alleen om dat het beeldverbod iets zegt over het onuitbeeldbare, het onzichtbare of het onheuglijke. Het gaat er vooral ook om dat dit — in termen van Levinas — diachroon, bij wijze van Gebod wordt overgeleverd. Deze overlevering mag niet vergeten worden.²⁹ Het beeldverbod kan aldus worden begrepen als het appèl om de fundamentele vergetelheid van het andere niet te vergeten.

Voor Levinas is het beeldverbod geen wet die zijn oorsprong vindt in de Schrift, maar in het bewustzijn, zoals het gebod 'gij zult niet doden' gegraveerd is in de stenen tafelen, maar ook in het gelaat van de ander. Wij hebben geen adequate begrippen of beelden om het oneindige te omvatten, God is geen object van intentionaliteit. Het beeldverbod vertegenwoordigt een bewustzijnstoestand die ons bewust maakt van deze onbevattelijkheid.

²⁸ Vgl. 'Vergeet nooit het verbond dat Ik met u gesloten heb, en vereer geen andere goden.' (*Het Tweede Boek Koningen* 17, 38).

²⁹ Vgl. Ps 119, 93.

Het beeldverbod is een appèl, zoals het gebod 'gij zult niet doden' dat is. Niet in de poging *alsnog* vat te krijgen op het goddelijke geeft men gehoor aan het appèl, dat wij zelf ervaren, maar in de 'bewustzijnstoestand' die het vergeten heet. De vergetelheid is de maat waarmee men Gods beeldloosheid ervaart. Het beeldverbod is het appèl aan het bewustzijn om God niet in een beeld te fixeren. Het beeldverbod herinnert eraan, dit niet te vergeten. Het herinnert eraan, de onherroepelijke vergetelheid van God niet terug te halen — te memoriseren — naar de wereld van onze begrippen. Dit nu, is het onvergetelijke van het onheuglijke. Het beeldverbod *is* de onvergetelijkheid van het onheuglijke. Zonder dit onvergetelijke, dit gebod, wordt het onherroepelijke van het onheuglijke vergeten, waardoor het *object* wordt van onze herinnering.

Het beeldenverbod: bron van humaniteit of bron van geweld?³⁰

Joodse en vroeg-christelijke visies op het verbod van afgoderij

door Marcel Poorthuis

Het beeldenverbod heeft altijd een bijzondere fascinatie op denkers en kunstenaars uitgeoefend. Het stimuleert de gedachte dat kunst niet zonder meer voertuig is naar het goddelijke, maar als schone schijn een mengsel is van waarheid en leugen, van filosofie en retoriek. Zoals de componist Olivier Messiaen zegt in zijn opera *Saint François d'Assise*: 'De muziek leidt ons naar God door een gebrek aan waarheid'.³¹ Postmoderne filosofen ontwaren in het verbod van afgoderij dat zich binnen de negatieve theologie uitstrekt tot elk begippelijk denken over God, een verwant streven. Ook het atheïsme kan een bepaalde iconoclastische inspiratie niet worden ontzegd. Dan zijn er discussies over de onmogelijkheid om het onzegbare uit te beelden die zich schatplichtig weten aan het beeldenverbod, al gaat het bij die vraag zowel om het goddelijke als het schrikwekkende. De vraag hoe de Shoah is uit te beelden heeft zich toegespitst op de film *Schindler's list* van de cineast Steven Spielberg enerzijds en de documentaire *Shoah* van Claude Lanzmann anderzijds. Ook hier stuiten we op een soort beeldenverbod, niet echter het verbod om God af te beelden, maar de

³⁰ Dit artikel verscheen eerder met een ander slot in R. Burggraeve (ed.), *Van madonna tot Madonna*. In de ban van beelden, idolen en afgoden, Leuven 2002, p. 53-78.

³¹ Zie Peter Sellars, 'Een andere wereld', *Nexus* 1998/21 themanummer afgoderij, p. 32.

onmogelijkheid om het volstrekte dieptepunt van menselijke beschaving present te stellen.

Ook binnen de theologie zelf heeft het beeldenverbod een nieuwe actualiteit gekregen. De theologie buigt zich over icoon en gebrandschilderd raam als afbeeldingen die tegelijkertijd verwijzen en zo tot pure transparantie worden. Als zodanig zouden zij zelf weer beeld kunnen worden van de openbaring van God in Christus zonder dat hierbij het beeldenverbod met voeten wordt getreden.

De moderne roep om tolerantie heeft een wat meer gespannen verhouding met het beeldenverbod als keerzijde van het monotheïsme. Is in het beeldenverbod en de strijd tegen afgoderij niet de kiem gelegd van een intolerantie jegens alle niet-monotheïstische uitingen van religiositeit en zelfs jegens nogal wat anders-monotheïstische uitingen bovendien?

Zonder deze actuele vragen uit het oog te verliezen willen wij ons wenden tot de bijbelse bronnen van het beeldenverbod en tot de oudste bronnen waarin het beeldenverbod wordt uitgelegd, met name de (rabbijns-)joodse en daarnaast ook de vroegchristelijke. Deze bronnen ontberen een zwaar filosofische reflectie en geven niet direct antwoord op actuele kwesties. Toch vormen zij de bakermat van het beeldenverbod door de eeuwen heen. Daarnaast ontmoeten we een weelde aan motieven en nuances, en vooral ook concrete aanwijzingen hoe het verbod het dagelijks leven van de gelovige bepaalde. Een hermeneutische lezing van deze bronnen zal naar wij hopen de relevantie ervan voor ook de actuele vragen aan het licht brengen. Aan het slot zal ik

ingaan op een moderne vorm van iconoclasme: de (on)mogelijkheid van het gedenken van de Tweede Wereldoorlog in moment en monument.

1. Wat is afgoderij?

Het verbod op afgoderij lijkt twee dimensies te bevatten:

1. het verbod om God op onjuiste wijze te vereren;
2. het verbod om andere goden te vereren.

Het is een merkwaardige dubbelheid die verklaart waarom het verbod van afgoderij zo'n uitvoerige formulering kent:

Ex 20:2-6: Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben. Gij zult u geen gesneden beelden maken, noch enige gestalte van wat boven in de hemel is, noch van wat beneden op aarde is, noch van wat in de wateren onder de aarde is. Gij zult u voor hen niet buigen, noch hen dienen, want ik de Heer ben een naijverige God.

Het is deze tekst van de Decaloog die tot eeuwenlange strijd heeft gevoerd binnen de monotheïstische religies: welke religieuze afbeeldingen zijn geoorloofd? Geen, luidt een antwoord zoals we dat in bepaalde stromingen van de Islam alsook in bepaalde protestants-christelijke kringen kennen. Een tweede vraag dienaangaande: welke verering van God is de juiste? Alleen de mijne, zou het antwoord van menig monotheïst kunnen luiden. Maar de zaak ligt ingewikkelder: al in de bijbel vinden we beelden die de dans zijn ontsprongen. Zo zijn er de cherubsen, de engelen die de ark

van het verbond sieren.³² En er is de koperen slang die het volk in de woestijn genezing brengt.³³ Daarnaast is er ook buiten het monotheïsme sprake van zoiets als een iconoclastische traditie, zoals bepaalde stromingen binnen het boeddhisme bewijzen die beelden afwijzen. Mogelijk kan men zelfs verbinding leggen met atheïsme als een vorm van iconoclasme, dit ten behoeve van de vrijheid en integriteit van de mens. Ook bestaat er zelfs binnen het hindoeïsme discussie in hoeverre al die goddelijke verschijningen manifestaties zijn van één en dezelfde God.³⁴

Het verbod op afgoderij heeft zowel binnen de monotheïstische religies als binnen andere religies en geestelijke stromingen betekenis, en wel een positieve. We mogen dus het verbod van afgoderij niet bij voorbaat identificeren met een triomfantelijke waarheidsclaim van (één van de) monotheïstische religies. Evenmin mogen we het verbod uitsluitend interpreteren als een radicaal verbod op welke afbeelding dan ook, of als categorische veroordeling van alle 'andersdenkenden', al zijn al die gestalten van het verbod van afgoderij genoegzaam bekend.

We moeten uit de bijbelse formulering wel constateren dat afgodsbeelden zich niet tot een bepaalde klasse beperken, maar dat elke afbeelding van een levend wezen afgodische allures kan aan-

³² Zie over de geheime tradities rond de cherubs in talmoedische en kabbalistische teksten die een verbinding leggen tussen sacraliteit en seksualiteit mijn artikel: Spiritualiteit en seksualiteit, B. Blans (red.), *Stapstenen*. Feestbundel Ilse Bulhof, Damon Best 1997, p. 75-77.

³³ Voor een Tertullianus is de koperen slang de uitzondering die de regel bevestigt dat beelden verboden zijn (*De idololatria* 5; *Adversus Marcionem* 22), voor latere katholieke traditie daarentegen een vrijbrief voor religieuze afbeeldingen tout court.

³⁴ Zie M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion* VII, New York 1987, s.v. 'idolatry'; and s.v. 'Indian Religions'.

nemen. Wat is dan eigenlijk afgoderij? Een moeilijke vraag die ironisch zo zou kunnen worden beantwoord: afgoderij is de religie van de ander. Het woord 'afgoderij' is niet beschrijvend maar normerend: niemand noemt zijn eigen religie afgoderij. Ook een religie die een monotheïst mogelijk als afgoderij zou bestempelen, wordt door de belijder van diezelfde religie uiteraard niet zo beschouwd.

Afgoderij wordt dus sterk gedacht vanuit een exclusivistische positie. Ik denk dat we dat niet moeten verhelen. Het zou wel eens kunnen zijn dat we bepaalde vormen van intolerantie kunnen afwijzen juist als we dat exclusivisme nader hebben beschouwd en in verschillende gestalten - acceptabele en minder acceptabele - hebben ontleed. Ik zou die exclusivistische positie nader willen omschrijven als 'uitverkiezing'.³⁵

*Afgoderij als overspel*³⁶

Ik herinner aan de Hebreeuwse uitdrukking van afgoderij: *avodah zarah*, vreemde dienst. Vanuit de exclusieve band van het volk Israël met zijn God verschijnt al het andere als 'vreemde dienst'. Ik zet de analyse van deze exclusieve band tussen Israël en zijn God in met een bekend beeld: die van het huwelijk. Als de verbondsluiting tussen God en Israël op de Sinaï een huwelijk is, dan is afgoderij overspel. Nu wordt afgoderij in de bijbel in verband gebracht met seksuele losbandigheid, maar dat is niet precies waar het mij om gaat. De Hebreeuwse bijbel lijkt het bestaan van andere goden niet te ontkennen, maar beschouwt ze als 'niets' of als

³⁵ A.J. Avery-Peck, 'Idolatry in Judaism', *The Encyclopedia of Judaism* I, Leiden 2000, 434-443; *Encyclopaedia Judaica* s.v. 'Idolatry'.

³⁶ Zie de belangrijke analyse van deze metafoor in M. Halberthal / A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge Mass. 1994.

schadelijk. Vanuit de exclusieve band tussen Israel en God verschijnen alle andere goden als onrein. Of, om nog eens het beeld van het huwelijk aan te halen: ipso facto is elke betrekking met een andere god overspel, onafhankelijk van de eigenschappen van die god. Dat is de betekenis van de jaloezie van de bijbelse God die niet toevallig in het vervolg van het beeldenverbod wordt onderstreept: 'Ik de Heer uw God, ben een *naijverige* God...' (Ex 20,5).

Ik meen dat we hieruit een vérstrekkende conclusie kunnen trekken. Het concept van afgoderij is niet gebaseerd op zoiets als *kennis* van andere religies of op *inzicht* in het wezen van andere goden of goddelijke manifestaties.³⁷ Het is niet voorstelbaar - al zouden wij moderneren dat misschien wensen - dat er een god opduikt die wél de goedkeuring van de bijbelse jaloeerse God zou wegdragen.

Zoals de uitverkiezing van Israel door God en vice versa niet door vergelijking tot stand is gekomen, in de trant van: dit volk bleek uiteindelijk het beste, deze God de betrouwbaarste, zo leert het concept van afgoderij ons weinig over wat andere religies betekenen voor hun aanhangers. De metafoor van overspel maakt dat duidelijk, (waarbij ik me bedien van de traditionele rolverdeling die de bijbel hierbij veronderstelt). Waarom mag ik volgens de bijbel (en zelfs volgens sommigen vandaag de dag) niet met een andere vrouw gemeenschap hebben als ik getrouwd ben? Is dat vanwege bepaalde negatieve eigenschappen van die andere

³⁷ M. Halberthal / A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge Mass. 1994, trekken deze gevolgtrekking niet, waardoor hun overigens briljante analyses zich m.i. niet van het probleem van intolerantie kunnen bevrijden.

vrouw? Geenszins. Het is enkel en alleen omdat zij vanuit mijn exclusieve band verschijnt als de vreemde vrouw. Mijn daad van overspel is ipso facto een overtreding, een afdwaling, ontrouw en een schending van de intimiteit. Toegegeven, de bijbel kan soms de verleiding niet weerstaan om de 'vreemde vrouw' te beschrijven als een gevaarlijke indringster (vgl. Spreuken 7). Het raakt echter niet de kern; het zijn immers niet haar eigenschappen maar mijn exclusieve liefdesband die haar tot *vreemde* vrouw maken en die maken dat ik haar niet in bijbelse zin mag *kennen*. Elke poging om haar als moreel slecht voor te stellen kan wel beoeld zijn als afschrikking, maar raakt de kern niet, sterker nog: kan leiden tot een verwrongen kijk op de werkelijkheid. De kern schuilt louter en alleen in mijn eigen gebonden-zijn. Welnu, hetzelfde geldt voor afgoderij. Het is de exclusieve band van de gelovige met God die alle andere bindingen tot *vreemde* dienst maken. De intolerantie die zo nauw verweven lijkt met het concept van afgoderij, wordt veroorzaakt door de vermenging van die twee motieven: het veilig stellen van de exclusieve band enerzijds en het belasteren van andere religies anderzijds. Anders gezegd: de exclusieve liefdesrelatie tussen God en zijn volk (intern) wordt gelezen als een feitelijke beschrijving van andere volkeren en religies (extern).³⁸ Maar zoals gezegd: er is geen cognitieve basis voor de afwijzing van andere religies. Mijn eerste conclusie luidt dan ook dat afgoderij als concept geen beschrijvende waarde heeft als het gaat om andere religies en overtuigingen, maar geheel en al verstaan moet worden vanuit de exclusieve liefdesband van het volk Israel en zijn

³⁸ Vandaar ook dat een godsdienstwetenschappelijke benadering van andere religies doorgaans een heel ander beeld oplevert dan een perseptief op die religies vanuit een bepaalde religie. Zie ook B. Blans / M. Poorthuis, 'IJsselings pleidooi voor het polytheïsme nader bekeken', *Tijdschrift voor Filosofie* 60/3, sept. 1998, p. 586.

God. Zoals vrouwenhaat een mogelijk maar niet noodzakelijk (en au fond een gemankeerd) bijverschijnsel is van huwelijkstrouw, zo is intolerantie een mogelijk, maar niet noodzakelijk (en au fond een gemankeerd) bijverschijnsel van de bijbelse uitverkiezing.

Afgoderij als onreinheid

De bijbelse opvatting van reinheid is geen morele categorie en evenmin een fysieke categorie. Reinheid kan omschreven worden als die status die wordt vereist door de cultus. Rond de tempel zijn concentrische sferen te trekken die verschillende graden van reinheid vereisen. Anders gezegd: de opdracht tot heiliging betekent een bepaald program dat niet noodzakelijk universaliseerbaar is, maar dat verbonden kan zijn aan een speciale groep: priesters, levieten, het volk Israel, en bovendien gedefinieerd vanuit een cultisch centrum. Iets kan verontreinigend werken op een heilige plaats, maar daarbuiten volstrekt neutraal zijn. Deze 'regionale' concentrische sfeer van heiligheid is essentieel voor een goed begrip van afgoderij. Het maakt tevens duidelijk hoe het bijbelse verbod op afgoderij niet noodzakelijk veroordeling van alle andere religies impliceert.

Doordat de heiligheidssfeer zich als het ware concentrisch om het centrum van de cultus heen verspreidt is een hogere graad van heiligheid vereist voor gelovigen van die cultus zelf. Dit nu kan ten aanzien van de omgeving op twee wijzen uitwerken. Of die omgeving is zelf bron van onreinheid en afgoderij, of die omgeving staat geheel buiten de dynamiek van rein en onrein en is niet eens in staat om onrein te worden. Op deze wijze kan worden verklaard hoe bepaalde attributen of handelingen voor aanhangers van een

religie een vorm van afgoderij zijn terwijl diezelfde handelingen bij buitenstaanders neutraal blijven.

Een concreet voorbeeld: het verkopen van niet kosjer geslacht vlees (bijvoorbeeld van een dier dat al dood was of waarvan de vacht beschadigd is) aan een niet-jood (vgl. Deut. 14,21) hoeft geen vorm van discriminatie te zijn. Het kan eenvoudig op de erkenning gebaseerd zijn, dat alleen een jood zich aan dergelijke rituele verplichtingen dient te houden.

Het gaat hier om bijbelse voorschriften die voor joden in meer of mindere mate geldig zijn, maar voor christenen doorgaans niet. Het is hier niet de plaats om de complexe kwestie van de christelijke verhouding tot afgoderij en onreinheid te bespreken. Het is zeker dat het christendom in bepaald opzicht de reinheidscode van de Hebreeuwse bijbel heeft willen doorbreken, maar die in ander opzicht heeft voortgezet en geüniversaliseerd.³⁹ De groeps- en/of ook plaatsgebonden vorm van heiligheid is niet noodzakelijk opgeheven bij de komst van het christendom en bepaalt misschien wel sterker de religieuze visie op afgoderij dan we in eerste instantie denken, zelfs voor de christen. Zo is de Reformatie ook niet alleen maar het einde van cultische vormen van heiligheid en als zodanig een uiting van secularisatie zoals wel wordt gedacht, maar veeleer de universalisering van die heiligheid. Vandaar de Reformatorische (over)gevoeligheid voor afgoderij in *elk* levensdomein. Vandaar ook dat deze houding gemakkelijk kan leiden tot een afkeer van de wereld als zodanig en tot cultuurvijandigheid.

³⁹ Het doopsel is daarvan de uitdrukking als een universeel reinigingsbad voor een besmetting waaraan heel de mensheid onderworpen zou zijn. Zie G. Rouwhorst, 'Leviticus 12-15 in Early Christianity', M. Poorthuis / J. Schwartz, *Purity and Holiness*, Brill Leiden 2000, p. 188-198.

Men bedenke bovendien het volgende. Het is voor een christen mogelijk om de rituelen van een andere religie met respect te beschouwen en tegelijkertijd te beseffen dat imitatie van die rituelen afgoderij zou zijn voor een christen. Een Boeddhabeeld kan bij de christen bewondering ontlokken en kennis van de strenge boeddhistische afwijzing van de godenwereld zelfs leiden tot een gevoel van verwantschap. Toch zou datzelfde Boeddhabeeld, geplaatst op een altaar of in het tabernakel in een katholieke kerk, een gevoel van ontheiliging bij de katholieken kunnen oproepen. Deze voorbeelden zijn met andere te vermeerderen: een kruisbeeld met corpus zou volgens een tolerante moslim (of een protestant) niet bij voorbaat een bewijs hoeven te zijn dat katholieken afgoderij bedrijven. Maar datzelfde kruisbeeld binnengebracht in een moskee zal daarentegen onvermijdelijk door de moslim als afgoderij en als ontheiliging van die plaats worden ervaren.

Op het moment dat in naam van universele tolerantie deze regionale heiligheid geheel is opgeheven zodat een *pantheon* van verering mogelijk wordt, heeft ook het beeldenverbod zijn kracht verloren.⁴⁰ De 'regionale' ervaring van heiligheid die verbonden is met de cultusplaats behoeft dus geen universele veroordeling van andere religieuze expressie te impliceren. Omgekeerd hoeft appreciatie van andere religies niet de gevoeligheid voor afgoderij op te heffen. Respect voor de andere religie en een zekere afstand

⁴⁰ Dit lijkt mij het geval met het werk van de filosoof Samuel IJsseling dat welsprekend de godenwereld burgerrecht verschaft in het moderne denken, maar op geen enkele wijze de betekenis van het beeldenverbod voor waarachtige humaniteit thematiseert. Zie voor een kritiek B. Blans / M. Poorthuis, 'IJsselings pleidooi voor het polytheïsme nader bekeken', *Tijdschrift voor Filosofie* 60/3, sept. 1998.

tot de praktische uitingen van die andere religie kunnen samengaan, ja moeten samengaan, wil men niet in een krachteloos syncretisme vervallen.

2. Afgoderij in het rabbijnse jodendom

Laten we nu eens bezien hoe de joodse na-bijbelse traditie met het beeldenverbod omging. Zonder twijfel geeft de na-bijbelse traditie een meer verfijnde attitude te zien, die werd gestimuleerd doordat het jodendom de invloed van de Griekse filosofie onderging en voor het overige meer in contact kwam met de hellenistische wereld.

Afgoderij behoort tot de drie overtredingen die zelfs niet begaan mogen worden om het leven te redden, naast moord en seksuele uitspattingen (Bab. Talmoed Sanhedrin 74a). Het verbod op afgoderij was zo belangrijk voor de rabbijnen dat ze zelfs konden stellen dat een niet-jood die afgoderij afzweert, een jood genoemd kan worden, of gelijk staat aan iemand die de hele Tora aanvaardt (Bab. Talmoed Megilla 13a). Omgekeerd is het begaan van afgoderij gelijk aan het ontkennen van de hele Tora (Sifre Deut §54).

In het dagelijks leven betekende het verbod op afgoderij voor het jodendom vooral een praktische gedragscode. Drie dagen voor en na de feesten van de Romeinen doet een jood geen zaken met hen. Het gaat hier om de Kalendae, de Saturnaliën, het feest van het keizerrijk, enz. De reden: de goederen zouden eens voor afgodendienst gebruikt kunnen worden.

Als het de gewoonte is om kleinvee te verkopen aan niet-joden, mogen joden dat doen. Maar als het niet de gewoonte is mogen

joden het niet doen (mogelijk alweer omdat het specifiek voor afgoderij bestemd kan zijn). Een witte haan verkopen mag ook niet behalve als die haan in een hele groep zit, zodat de verkoop niet specifiek die ene haan betreft die voor magische praktijken gekocht zou kunnen worden. De bedoeling is telkens duidelijk: afgoderij is voorzover het de handelwijze van heidenen betreft hun zaak, maar joden mogen er niet doelbewust aan meewerken. Ook de handel in wijn lag gevoelig vanwege het feit dat dikwijls een gedeelte als plengoffer voor de goden werd bestemd.

Later gold diezelfde gevoeligheid voor wijnhandel ook in de omgang met christenen. Werd de wijn soms voor cultische handelingen gebruikt? Daaraan vooraf ging de vraag: moeten christenen onder afgodendienaars worden gerekend? Het christendom vormde voor het jodendom een puzzel: enerzijds was de afwijzing van afgoderij binnen het christendom niet minder principiële dan binnen het jodendom, althans in de eerste eeuwen en bovendien met meer universele pretenties, anderzijds ontwikkelde het christendom theologische denkbeelden die binnen het jodendom als afgoderij werden aangemerkt. Zo was er vanuit het perspectief van de eenheid en enigheid van God voor het jodendom geen twijfel dat de christelijke opvatting van de Drieëenheid een vorm van afgoderij was: het aannemen van een partner in God. De Triniteit werd als een concessie aan het polytheïsme van de heidense volkeren gezien. Dat het theologische leerstuk veeleer te maken heeft met een bezinning van de verhouding van Christus tot God de Vader, was al te complex of te intern-christelijk. De joodse in-

terpretatie van de Triniteit is doorgaans onjuist want tritheïstisch.⁴¹ Toch werden in de Middeleeuwen de christenen door sommige rabbijnen niet langer tot afgodendienaars gerekend. Was dit op grond van theologisch inzicht? Waarschijnlijk was het eerder om de wijnhandel niet te belemmeren.⁴² Pas na de Middeleeuwen lijken inhoudelijke argumenten dienaangaande mee te spelen. De houding van het jodendom jegens de niet-joodse wereld was dus niet eenduidig wat betreft afgoderij.

Hetzelfde geldt voor astrologie. Een bekend raadsel vormen de tekens van de dierenriem die als mozaïek te vinden zijn in Galilese synagogen uit de eerste eeuwen van de jaartelling. Vaak is ook nog een zon, een *helios* afgebeeld en wel in de vorm van een zonnegod. Hoe is dat te rijmen met het strikte rabbijnse verbod op het maken van beelden? Allereerst kan men opmerken dat een mozaïek geen gesneden beeld is. Zoals de Oosterse kerken wel iconen maar geen driedimensionale beelden toestaan zo zou ook het toenmalige jodendom mozaïekafbeeldingen kunnen tolereren. Dat is een mogelijkheid, maar er is mijns inziens meer aan de hand. De afbeelding van de dierenriem hangt wellicht samen met een andere houding jegens de omringende culturen. De synagoge heeft enkele symbolieken van de Tempel van Jeruzalem overgenomen. Nu weten we dat de tempel een microkosmos was, beeld van het universum. De dierenriem en de zon zouden op die wijze

⁴¹ Pas met de herintrede van de filosofie binnen het jodendom via de Arabische wereld werden de controversen hieromtrent meer sophisticated, zoals een auteur als Sa`adya Gaon (10e eeuw) bewijst. Zie K. Middleton / M. Poorthuis, 'Joodse kritiek op de christelijke Triniteitsidee', *Tijdschrift voor Theologie* 37 (1997), p. 343-367. Overigens kan de kabbala binnen het jodendom zelf eveneens worden begrepen vanuit een radicale ontoereikendheid van een bepaalde vorm van monotheïsme.

⁴² Zie J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times, Westport 1980.

dezelfde kosmische dimensie van het Godshuis aanduiden. Zelfs de goden van de volkeren konden worden geïnterpreteerd als hemelse machten (engelen) die onder Gods heerschappij stonden. In zekere zin kan men zeggen, dat de dierenriem inclusief de sacrale duiding ervan als het ware opgenomen werd in het geloof van Israel, maar dan ondergeschikt aan het monotheïsme. In de Kabbala speelt astrologie dan ook een grote rol, als manifestatie van kosmische machten die zelfs bepalend kunnen zijn voor wie zich niet weet open te stellen voor de bevrijdende werking van de Tora. Zo iemand blijft vatbaar voor het astrale determinisme. Al in de tijd van de Talmoed (3e -6e eeuw CE) speelt die opvatting een rol: het volgende verhaal in vrije bewerking ontkent niet categorisch de werking van astrologie maar wijst op een macht die dat determinisme overstijgt: de Tora van de God van Israel.

In het oude Babylonië was sterrenwichelarij een geliefde bezigheid. Op een dag discussieerden een astroloog en een rabbijn met elkaar. Natuurlijk hadden ze het over de vraag in hoeverre sterren het lot van mensen bepalen. 'Kijk', zei de astroloog, 'zie je die twee mensen daar het bos ingaan om hout te hakken? Ik heb in de sterren gezien dat ze vandaag zullen sterven'. 'We zullen zien', zei de rabbijn. Op het einde van de dag zag de astroloog to zijn verbazing dat de twee weer uit het bos terugkeerden, met een grote bos hout op hun rug.

Hij begreep er niets van. 'Vertel eens wat er vandaag allemaal gebeurd is', zei hij. 'Niets bijzonders', antwoordden de houthakkers. 'We hebben hout gehakt, gegeten en gedronken'. 'Verder niets?', drong hij aan. 'Nu je het zegt, er kwam een arme langs en toen we de zegen hadden uitgesproken hebben we hem ook een stuk brood gegeven'. Waarop de rabbijn sprak: 'Maak die bundel

hout eens los'. Dat deden ze en tot hun verbazing viel er een slang uit, dood en in twee stukken! Waarop de rabbijn de Tora citeerde: 'Liefdadigheid bevrijdt van de dood' (Spr. 10,2) (*Babylonische Talmoed Sabbat 156b*, in vrije bewerking).

De andere goden zijn volgens bepaalde zienswijze manifestaties van lagere machten (engelen) die alleen maar de grootheid van God onderstrepen aangezien Hij ze zelf heeft aangesteld. Deze om zo te zeggen wat meer 'katholieke' houding jegens andere culturen staat binnen het jodendom naast een meer compromisloze houding jegens de omringende cultuur (zoals overigens ook naast het katholicisme de Reformatie een strikt beeldenverbod kent!).

Het is uit het voorgaande duidelijk dat het beeldenverbod binnen het jodendom wisselend geïnterpreteerd werd. Wat in het verleden als afgoderij werd bestempeld kon later als louter ornament of als overgeleverde cultuur worden gezien, zonder negatieve implicaties voor de verering van de ware God.

Niet altijd zijn de regels rond afgoderij binnen het jodendom theologisch gefundeerd. Er zijn ook regels die duidelijk een economisch motief hebben. Toen het jodendom na de nederlaag tegen de Romeinen in 135 na C. verstrooid werd onder de volkeren, werd de noodzaak van interactie met de niet-joodse omgeving veel groter. Daarom moesten bepaalde verboden op handel met vazen met afbeeldingen erop, sieraden, etc. aangepast worden.⁴³ Zelfs het vervaardigen van dergelijke ornamenten zou door sommige rabbijnen worden toegestaan, dit ondanks het feit dat het

⁴³ Zie E.E. Urbach, 'The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts', *Israel Exploration Journal* 9/3 (1959), 149-165; 9/4 (1p. 959), 229-245.

beeldenverbod niet alleen spreekt over het verbod op het *vereren* van beelden, maar ook op het *maken* van beelden.⁴⁴ Daarmee was heel wat meer aan sociaal en economisch verkeer mogelijk geworden. Men denke aan het vervaardigen van sieraden, pottbakkerswerk enzovoorts. Ook voor niet-joden hoeven afbeeldingen niet automatisch de betekenis van afgoden te hebben, zelfs al betreffen het goden. Zover gaat de rabbijnse liberalisering.

Maar deze zaken blijven volop in discussie binnen het jodendom. We kunnen hieraan nog element toevoegen. Het is mogelijk dat iets geen afgoderij is in de cultuur van andere volkeren terwijl niettemin toch voor het jodendom afstand daartoe geboden blijft. Maar waarom zouden afgoden die 'op niets' gebaseerd zijn, toch verboden zijn voor joden?

3. Afgoden als 'niets': joodse en christelijke opvattingen

Waarom zouden afgodenbeelden en -praktijken die alleen voor de aanhangers ervan realiteit hebben, verboden zijn voor joden? Is het vanwege de verleiding die er toch van uitgaat? Dat is wel veel eer: het lijkt alsof daarmee wordt toegegeven dat er toch reële macht over mensen van die afgoden uitgaat. Hier schuilt telkens een paradox: de afgoden zijn niets en ze kunnen niets. Tegelijkertijd hebben ze veel macht over mensen en weten ze hen in hun ban te brengen.⁴⁵ Wordt daarmee dan toch niet het reële be-

⁴⁴ Tertullianus, *De idololatria* 6, oordeelt strenger: maken is verboden 'want maken betekent vereren'.

⁴⁵ Vergelijk hoe een Tertullianus het verbiedt om de goden van andere volkeren zoals Minerva en Saturnus ook werkelijk goden te noemen: *De idololatria* 10, vgl. Ex 23,13. De rabbijnse uitleg van 'je zult geen andere goden hebben', stelt op vergelijkbare

staan van afgoden toegegeven? Een niet van humor ontblote passage uit de midrasj onderstreept dit. Mozes wordt hier voorgesteld als degene die voortdurend voor Israel in de bres springt. Dat het volk het gouden kalf maakte terwijl Mozes net de Stenen Tafelen in ontvangst nam, maakte wel een heel goed pleidooi nodig! Maar Mozes probeert toch God gunstig te stemmen. Mozes zegt:

‘Heer der wereld, ze hebben U een hulp gegeven, waarom bent U daar boos om? Het kalf zal uw hulp zijn: U laat de zon opkomen en hij de maan; U de sterren, hij de planeten; U laat de dauw neerdalen en hij laat de winden waaien’ God sprak: ‘Mozes, ben je krankzinnig geworden? Zelfs jij begaat dezelfde fout als zij, want zo’n afgod vermag toch helemaal niets’. Mozes sprak: ‘Als dat zo is, waarom zou U dan vertoornd blijven op Uw volk?’ (Ex Rabba 43,6).⁴⁶

Paulus worstelde met hetzelfde probleem: afgoden hebben geen macht, waarom dan het verbieden? Hij speelt hier met een rationalistische (afgoderij is ‘niets’) en een demonische interpretatie (afgoderij komt van demonen) die kennelijk zij aan zij kunnen bestaan.⁴⁷

wijze: Zijn er dan andere goden? Nee, maar bedoeld is: die door anderen goden worden genoemd (Mechilta de Rabbi Ismael Bachodesj 6).

⁴⁶ Mozes treedt volgens de midrasj rond het gouden kalf keer op keer voor Israel in het krijt. Zelfs het breken van de tafelen deed Mozes omdat hij beseftte dat Israël door het tweede gebod onmiddellijk schuldig zou staan. Maar nu ze de tafelen nog niet hadden, waren ze enigszins vrij te pleiten, immers, ‘pas de Wet doet zonde kennen’. Niet onmogelijk zijn deze teksten alweer een reactie op patristische interpretaties van het Gouden Kalf die daarin een aanleiding zagen om Israel als uitverkoren volk te onterven. Vgl. M. Poorthuis, 'De Tien Geboden en de fragmenten', F. Vosman / K. Merx, *Een lichte last? De tien geboden in de 'Katechismus van de Katholieke kerk*, Baarn 1998, p. 82-86.

⁴⁷ Vergelijk hoe bij de kerkvaders de godenwereld enerzijds rationalistisch wordt afge-

Aangezien heel de schepping God toebehoort, is ook niets 'ontologisch' met afgoderij besmet. Paulus wil in zijn eerste Korinthenbrief vooral praktische regels geven voor de omgang met afgoderij, precies zoals het misjnatractaat *Avodah Zarah* dat wil. Paulus speelt daar met een dubbele gedachte. De gelovige weet dat afgoden niets zijn: dus is alles hem toegestaan. Vlees dat misschien wel aan afgoden geofferd is (als ritus voorafgaand aan consumptie), mag ook door christenen worden gegeten.

'We weten dat er geen afgod in de wereld bestaat en dat er geen God is dan een. Want al zijn er zogenaamde goden, hetzij in de hemel hetzij op de aarde - en werkelijk zijn er goden in menigte en heren in menigte - voor ons nochtans is er maar een God, de Vader uit wie alle dingen zijn en tot wie wij zijn, en een Here, Jezus Christus, door wie alle dingen zijn en wij door Hem.' (1 Kor. 8:6).⁴⁸

Merk op dat Paulus hier zwenkt tussen de erkenning dat er vele afgoden zijn en de overtuiging dat er geen afgod is voor de christen.

Maar Paulus beklemtoont ook nog een tweede element. Dat er bovendien zwakkere gelovigen zijn die uit de vrijheid die een christen toekomt zou kunnen concluderen dat afgoden wel degelijk realiteit hebben, is voor Paulus een ervaringsfeit. Dus niet voor de sterkere christen zelf is het eten van vlees voor de afgoden een verleiding of een macht, maar wel voor de zwakkere die dat ziet

leid van de verering van belangrijke voorouders ('euhemerisme') en anderzijds aan demonen wordt toegeschreven. Zie bijvoorbeeld Clemens van Alexandrië, *Protreptikos* p. 4.

⁴⁸ Zie de diepgaande analyse van deze passage van 1 Kor. 10, met gebruikmaking van joodse parallellen: P. Tomson, *Paul and the Jewish Law, Halakha in the Letter of the Apostle to the Gentiles*, Assen/ Philadelphia 1990, p. 177 vv; A.T. Cheung, *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield 1999.

gebeuren. Diens zwakke geestelijke gesteldheid investeert het voedsel met afgodische kracht.

4. Het verbod op afgoderij als bron van humaniteit: de antropocentrische duiding

De macht die afgoden over mensen uitoefenen is dus enerzijds op 'niets' gebaseerd, maar anderzijds een reëel gevaar. Talrijk zijn de pogingen om deze paradox te verhelderen. Het belangrijkste is daarbij wat ik noem de *antropologische wending*, die zowel het jodendom als het christendom diepgaand heeft gestempeld. Afgoderij is verboden, niet omdat God er iets tegen zou hebben maar omdat het afbreuk doet aan de mens. de macht die afgoden over mensen uitoefenen is van mensen zelf afkomstig. Zij die afgoden dienen, stomme en dode dingen, worden zelf als die afgoden:

Hun afgoden zijn zilver en goud,
het werk van mensenhanden;
zij hebben een mond maar spreken niet, zij hebben ogen maar zien niet,
zij hebben oren maar horen niet, zij hebben een neus maar ruiken niet,
hun handen - maar zij tasten niet, hun voeten - maar zij gaan niet,
zij geven geen geluid met hun keel.
Wie hen maakt zullen worden als zij. (Psalm 115:4-7).

De filosofie van Levinas die alle religieuze expressie leest in termen van mijn verantwoordelijkheid voor de ander, ziet in afgoderij de onmogelijkheid voor het subject om verantwoordelijk te zijn, daar diens vrijheid en zelfstandigheid nog niet uit de baaierd van participatie aan het numineuze is gered. Ook hier herhalen wij dat Levinas hier niets over andere religies heeft gezegd, daar het concept van afgoderij geen informatie over andere religies bevat. Voor de antropocentrische wending is de joods-marxistische denker Erich Fromm nog meer illustratief. Hij ziet in bovenstaande psalm in een notendop de diepgaande motivering voor afgoderij. Afgoderij verminkt de levende mens omdat hij erin wordt verward en gefixeerd als in een beeld. Niet heel de mens als open wezen, maar slechts bepaalde eigenschappen van hem: macht, begeerte, seksualiteit etc, worden veruitwendigd in de afgod en zo verabsoluteerd.⁴⁹ Deze gedachte sluit aardig aan bij de christelijk-polemische gedachte dat de afgoden van de Egyptenaren: aap, kat, krokodil, in feite staan voor eigenschappen van de mens en niet zijn beste eigenschappen. Een Augustinus was er van overtuigd dat de Griekse godenverhalen niet toevallig vol zaten met incest, moord en zelfs kannibalisme: deze verhalen appelleerden volgens hem aan het laagste in de mens en nodigden uit tot navolging. We zeggen nog maar eens dat deze sterk polemische gedachten weinig onthullen over de eigenheid van andere religies en geen descriptieve waarde hebben, maar wel begrepen kunnen worden als uitdrukkingen van het bijbelse geloof in God en als consequenties

⁴⁹ Om dezelfde reden mag de Naam van God niet worden uitgesproken. Het gaat er niet om dat God de plaats inneemt van afgoden waarbij het overige identiek blijft, maar dat God anders is.

van het verbod op afgoderij. Niettemin geven ze ook als zodanig te denken.

We zien dat het bijbelse verbod op afgoderij met name in het latere jodendom en christendom gemotiveerd wordt vanuit de mens. Kortweg gezegd: de mens mag geen beeld van God maken, want hij is zelf beeld van God.

Eens toen Hillel zijn studie met zijn leerlingen had beëindigd wandelde hij met hen mee. Zijn leerlingen vroegen: 'Meester, waar gaat u heen?' Hij antwoordde: 'Ik ga een religieus gebod vervullen'. 'Wat gaat u dan doen?' 'Ik ga naar het badhuis'. Zij vroegen: 'Is dat een religieus gebod?' 'Ja', zei hij, 'als de standbeelden de koningen in de theaters en arena's gereinigd worden door een man die daarvoor geld ontvangt en in hoog aanzien staat, hoe veel te meer dan ik die ben geschapen in Gods beeld en gelijkenis?' (Lev. Rabba 34,3).

Een subliem verhaal! In zijn lichamelijk bestaan is de mens beeld van God en reiniging van zijn lichaam is goddelijke opdracht. Impliciet polemiseert dit verhaal tegen Romeinse praktijken waar beelden van de keizer geëerd worden, maar menselijke waardigheid, het beeld van God, niet telt. Een machtige en indrukwekkende visie op de mens als beeld van God, iedere mens, heel de mens, in zijn lichamelijke bestaan.

De mens zelf wordt hiermee tot plaats van transcendentie, tot oneindige waarde. In schijnbaar naïeve taal verwoordt de Misjna de betekenis van de mens als beelddrager van God:

Eén mens (de eerste mens) werd geschapen in de wereld om te leren dat wie één mens doodt, een hele wereld doodt, maar

dat wie één mens redt een hele wereld redt (*Misjna Sanhedrin* 4,5).

Ondanks dat moderne denkers proberen het metafysische uit het bijbels geloof te verwijderen en zelfs verkondigen dat de menswording van God zou betekenen dat er geen absolute waarde en geen heiligheid meer bestaat (Vattimo), komen wij tot een tegengestelde conclusie. De antropocentrische uitleg van het beeldenverbod verhoogt juist de mens. Omdat de mens beeld is van God is het beeldenverbod ingesteld. Niet dat de mens goddelijk is - dat dachten de Romeinen van hun keizer - maar juist omdat hij mens is, is hij beeld van God.

De christelijke overtuiging van de menswording van God is geen terugval achter het beeldenverbod, integendeel. Christus is niet een beetje mens en een beetje god, dat zou precies afgodische vermenging zijn, maar Hij is waarlijk (en volledig) mens, en alleen als zodanig waarlijk God. De Griekse godenwereld bevat hiervan geen precedentes al zijn sommige kerkvaders onvoorzichtig genoeg om dat wel te suggereren.⁵⁰ Belangrijk in het verband van ons betoog is de implicatie van de menswording van Christus voor de christelijke visie op de mens als zodanig. Het lijkt me onjuist te menen dat nu, door de afdaling van het goddelijke tot het niveau van het menselijke, de mens van alle metafysische waarde is ontdaan. Veeleer omgekeerd, hierin komt op eminente wijze tot uiting dat elke mens in zijn lichamelijke bestaan beeld is van God, tempel van de heilige geest en is de weg vrijgemaakt om dat ook zichtbaar te maken. De kerkvaders wisten nog dat de openbaring in Christus: de menswording van God, niet slechts Christus

⁵⁰ Zie het boeiende boek van H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Bazel 1985.

betrof, maar heel de menselijke natuur, ja heel de schepping aan- gaat die als het ware bevrijd uit de banden van slavernij en afgoderij, opgenomen is in het proces van heiliging.

De antropocentrische duiding van het verbod op afgoderij kan nog anders worden beschreven: afgoderij gebeurt daar waar de mens geen doel maar middel is. Van belang is ook de psychologische component waardoor het verbod geheel en al zelfkritisch wordt. Niet langer betreft het verbod praktijken van anderen, maar geheel en al het eigen gedrag. Afgoderij is als het ware de wortel waaruit alle morele ontsporing ontspringt, niet slechts de daden maar zelfs al het handelen. Zo is trots een vorm van afgoderij omdat een mens als het ware zich buigt voor zijn eigen innerlijk en daarmee God uit het oog verliest.⁵¹ 'Hij die trots van hart is en hooghartig kijkt, met hem kan Ik niet tesamen zijn' (Psalm 101,5, volgens rabbijnse leeswijze). Ja de trotse wordt een gruwel genoemd (Spreuken 16,5) zoals een afgod een gruwel wordt genoemd (Deut. 7,26). Maar nederigheid brengt de Sjechina naderbij (Mechilta de rabbi Ismael Bachodesj 9). Ook woede is een vorm van afgoderij want zo iemand richt een vreemde god binnenin zichzelf op (BT Sota 5a). Op vergelijkbare wijze als de Bergrede woede jegens de naaste verbindt met moord (Mt 5,22), zo wordt hier toorn verbonden met afgoderij.⁵²

Deze antropocentrische duiding van het beeldenverbod is zonder meer indrukwekkend. Het geeft mogelijk zelfs een toetssteen in handen als het gaat om allerlei claims van heiligheid: heilige

⁵¹ Zie S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, p. 223.

⁵² Vgl. hoe vergelijkbaar Tertullianus afgoderij als de wortel van alle overtredingen beschrijft: *De idololatria* 1.

plaats, heilig land, heilige ritus, heilige tijd. Als door die claims tevens afbreuk wordt gedaan aan menselijke waardigheid, verkeert die heiligheid dan niet zelf in afgoderij? Daar waar het beeld van God in de mens niet wordt gerespecteerd, kan daar nog sprake zijn van een manifestatie van heiligheid? Zo wordt het verbod op afgoderij een appèl tot respect van de levende mens en tot bron van humaniteit. Ook overstijgt deze antropocentrische wending het project van de negatieve theologie in verbinding met het post-moderne denken. Het beeldenverbod dat elk spreken over God als afgoderij aan de kaak zou stellen, krijgt nu immers toch een positief fundament: de mens zelf is beeld van God en manifestatie van Zijn glorie. De anti-metafysische tendens van nogal wat modern denken waarin secularisatie en bijbels Godsgeloof gemakkelijk wordt geïdentificeerd, wordt hiermee weerlegd.⁵³ De mens zelf is als beeld van God openbaring van een absolute waarde en als zodanig drager van eigenschappen die met heiligheid worden verbonden: onaantastbaarheid, onschendbaarheid. In het verlengde hiervan kan men de incarnatie, de menswording van God in Christus, beschouwen als een bevestiging van de andere mens als plaats van transcendentie.

De antropocentrische duiding van het beeldenverbod leert dus niet de verdwijning van de metafysica maar veeleer de exaltatie van de lichamelijke mens als glorie van de levende God. Daarmee is nog niet gezegd dat de antropocentrische duiding de betekenis van het beeldenverbod uitputtend onthult. Er is een numineuze

⁵³ Ik denk hierbij aan het pleidooi voor het 'zwakke geloof' door G. Vattimo, *Belief*, Cambridge 1999 (ned titel: *Ik geloof dat ik geloof*, Boom Amsterdam 1999), dat zelf weer verwantschap vertoont met de God-is-dood theologieën van de zestiger jaren van de twintigste eeuw.

en/of cultische vorm van omgang met het heilige die zich niet laat reduceren tot morele categorieën.⁵⁴

5. De relevantie van het beeldenverbod: het gedenken van de Holocaust

Als we het beeldenverbod voor een moment losmaken uit de specifiek religieuze context doen we een merkwaardige ontdekking: het verbod tot afbeelden treffen we ook aan bij dieptepunten van de menselijke beschaving. Claude Landzmann betwijfelt of de Shoah gerepresenteerd kan worden, maar niet vanwege een bijzondere moeilijkheidsgraad van het onderwerp. Ik meen dat hier uit de voorgaande context maar één woord als adequaat kan gelden: het is heiligschennis. Maar hoe kan hier van heiligschennis sprake zijn als het niet gaat om een religieuze context en niet zozeer de grootheid van God elke afbeelding verbiedt, maar veeleer de afschrikwekkendheid van het gebeuren? Ik heb geen direct antwoord op deze vraag die mij al jaren bezighoudt, maar wil via enkele verkennende bewegingen meer zicht krijgen op de aard van het 'beeldenverbod' waarover wij nu spreken. Ik laat mij hiervoor inspireren op een lezing van de heer Petzel die ik in Duitsland heb gehoord op een symposium over het beeldenverbod en wiens voorbeelden voor mij bron van reflectie zijn.⁵⁵

⁵⁴ Zie mijn artikel: 'Rudolph Otto revisited: Numinosity vis-à-vis Rabbinic, Patristic and Gnostic Interpretations of Scripture', M. Poorthuis /J. Schwartz (eds), *Purity and Holiness*, p. 107-127.

⁵⁵ Het betrof een initiatief van de Bischöfliche Akademie Aachen, onder leiding van dr. H.H. Hendrix, die veel aandacht heeft voor joods-christelijke dialoog in het educatieve aanbod.

Allereerst werd een gedenksmonument beschreven dat bestond uit een reusachtige metalen zuil van zo'n tien meter hoog. Op deze zuil stonden niet zoals men zou verwachten de namen van slachtoffers te lezen, nee, er stond in het geheel niets op. Mensen die zich bereid verklaarden om mee te doen aan het gedenken van de Shoah konden hun naam graveren in het metaal. Als de onderste twee meter geheel gevuld was met ingegraveerde namen zakte de zuil twee meter de grond in, zodat de namen onzichtbaar werden en de zuil weer blanco was voor nieuwe 'inschrijvers'. Als niemand bereid zou zijn om zijn naam te schrijven zou de zuil boven de grond blijven staan, als voldoende mensen zich bereid zouden tonen zou de zuil uiteindelijk verdwijnen. Welke gedachte kunnen wij hier uithalen? Allereerst is het opmerkelijk hoe hier de namen niet voorgegeven zijn, maar ontstaan in het kunstwerk en vervolgens hoe die namen – niet van slachtoffers, maar van gedenkers – niet 'voor eeuwig' zichtbaar zijn, maar juist verdwijnen. Het blijven bestaan van het kunstwerk als lege zuil toont de vergetelheid van de slachtoffers in plaats van hun herinnering. Het lijkt erop alsof de praktijk als blasfemisch aan de kaak gesteld wordt om namen van slachtoffers te exposeren op bestendig materiaal, zodat het monument als het ware de morele verplichting overneemt van de burger wiens geheugen meer in beslag wordt genomen door zijn eigen besognes. Die blootstelling van de namen van de slachtoffers heeft als intentie het gedenken, maar slaat licht om in profanatie: telken van de vergetelheid waarin ze geraken.

Een tweede project betrof eveneens een vorm van verbergen van namen. Nu ging het wel om namen van slachtoffers, maar die waren op straatstenen gegraveerd en die stenen waren met de

naam naar beneden in een plein gelegd. Ook een kritiek op de profanatie van het blootstellen van namen aan de vergetelheid? Erkenning dat ook monumenten niet de verschrikking zelf kunnen oproepen en dat de pretentie als zouden zij dit kunnen zelf weer heiligschennis is? Hoe dan ook, de morele vraag dient zich aan of het wel geoorloofd is om namen van slachtoffers die daarvoor geen toestemming kunnen geven gebruikt mogen worden voor een dergelijk project. In de iconoclastische intentie van dit monument sluipt een nieuwe vorm van idolatrie, zo lijkt het.

De verstrengeling van iconoclasme en idolatrie is kennelijk niet alleen iets dat de religieuze verering van de Allerhoogste intrinsiek aankleeft, maar keert terug in deze pogingen om een onzegbare present te stellen.

Nog duidelijker is die verstrengeling aan te wijzen in het volgende monument dat uit het oogpunt van gedenken op een regelrechte ramp uitliep. Het ging om een opdracht aan een jonge kunstenaar die sterk voelde dat een dergelijk monument niet als een eerbiedwaardige rekwisiet of als esthetisch parkmeubilair opgenomen kon worden in het dagelijks leven van burgers in de stad. Hij besloot om het bekende filmbeeld van de Kristallnacht waar een oude joodse man gedwongen wordt om de straat schoon te vegen met een tandenborstel tot uitgangspunt te nemen. Via een smalle gang in de open lucht komt de bezoeker bij dit beeld van deze jood die zich diep bukt om zijn vernederend werk te doen. Het staat niet vast maar sommigen meenden in de gelaatstrekken van dit beeld de joodse filosoof Martin Buber te herkennen. Onmiddellijk doet zich de vraag voor of de bevroering van deze vernederende scene in een beeld wel aanvaardbaar is en niet zondigt tegen het tweede gebod: *Je zult geen beelden maken.*

De verdere ontwikkeling rond dit monument lijkt voor deze vraag alle aanleiding te geven. Het bleek namelijk dat spelende kinderen, geheel onkundig van de aard van dit monument, op de rug van het beeld klommen. Ongewild werd hiermee de scene dramatisch en pijnlijk versterkt: een bejaarde jood, op zijn rug gezeten door Duitse kinderen. Stellig met de bedoeling om aan deze pijnlijke encenering een einde te maken, bracht met rondom het beeld prikkeldraad aan...

Een laatste voorbeeld ontleen ik aan mijn eigen werkzaamheden als studiesecretaris voor de verhouding r.k. kerk-jodendom gedurende de tachtiger jaren. De controverse rond het 'klooster op Auschwitz' bracht de gemoederen aan joodse en katholieke kant in beweging. Een gebouw op het terrein van het concentratiekamp Auschwitz was aan zusters Karmelietessen ter beschikking gesteld die met hun gebed een teken tegen deze plaats van barbarij wilden stellen. Aan joodse zijde ervoer men dit evenwel als een toe-eigening van 'Auschwitz' en van het joodse leed. Ik ga niet in op de geografische aspecten van deze uiterst pijnlijke controverse, zoals het al of niet belangrijke onderscheid tussen Auschwitz en Birkenau, en evenmin op de historische aspecten zoals het feit dat de jodenvervolging nog weinig tot het bewustzijn van Polen was doorgedrongen. Ik wijs op enkele saillante elementen. Sommige joodse stemmen spraken over Auschwitz als over heilige grond die door geen enkel ceremonieel verstoord zou mogen worden. Grond geheiligd door de slachtoffers en daarom voor geen enkel ander doel meer te gebruiken dan voor het gedenken van hen. Maar is dan een joods ritueel wel toegestaan, Kaddisj zeggen, lezen uit de Tora? Andere joodse stemmen meenden dat

Auschwitz juist vanwege de volstrekte Godverlatenheid geen enkele associatie met heiligheid zou mogen hebben: geen synagoge, geen kerk, wellicht zelfs geen gebed. Het feit dat sommige joodse bezoekers op deze plek het hoofd bedekken met een keppeltje, hetgeen voor het overige alleen bij synagogebezoek en Toralezing is voorgeschreven, wijst eveneens op een merkwaardig samenvallen van eerbied en iconoclasme op deze on-plaats waar de wereld lijkt op te houden en de tijd stilstaat.

Fenomenologisch vertoont dit samengaan van huiver en toenadering trekken van de omgang met een heilige plaats. Ik hoed me er evenwel voor deze plaats op enigerlei wijze te verbinden met de religieuze categorie van *openbaring* al weet ik dat de joodse filosoof Emil Fackenheim in deze richting denkt en al kan ik er niet omheen dat Auschwitz als onthulling van waartoe de mens in staat is, nooit mag worden vergeten. De stilte die als enige menselijke uiting nog past op een dergelijke plaats is wellicht ook de stilte waarop een bezinning als deze noodzakelijk moet uitlopen.

Ter herinnering: Aat van Rhijn

door Hanneke Meulink-Korf

Op 3 september j.l. overleed in Alkmaar, nabij zijn woonplaats Bergen, Aat van Rhijn, 72 jaar oud.

‘Het zijn de gunstbewijzen van JHWH dat wij niet omgekomen zijn, want zijn barmhartigheden houden niet op, elke morgen zijn zij nieuw, groot is uw trouw!’ (Klaagl.3:22,23).

Deze tekst vergezelde hem ook in de laatste maanden van zijn leven, toen zijn gezondheid die al jaren broos was, onomkeerbaar en snel achteruit ging.

Aat van Rhijn groeide op in Hengelo (O.) en ging in Leiden studeren: theologie. Zijn ouders waren niet kerkelijk betrokken en die studiekeus lag niet voor de hand. Een preek van de socialist Krijn Strijd in de oorlog, had blijvende indruk gemaakt. Het was, in andere woorden, de boodschap die hij bij zijn liberale ouders thuis hoorde: *wijk niet voor terreur*. Dit en de catechisaties bij een wijze predikant inspireerden hem tot een keuze voor werken in de kerk in een brede culturele oriëntatie, die steeds meer bij hem ging horen. Van de leermeesters uit zijn studietijd noemde hij Van Holk en Miskotte met grote erkentelijkheid. Daarmee zijn twee inspiratielijnen gegeven: een filosofische (steeds meer: een ethische) lijn en het getekend zijn door dialectische theologie, al behoorde Aat ook naar eigen zeggen nooit bij ‘de barthianen’. Aat werd gemeentepredikant en daarna onder meer directeur van het vormingscentrum *De Haaf* in Bergen. Aan het rode Noord-Holland raakte hij zeer ver-

knocht (Doorbraak). Ik noem enkele van zijn vele verdere werkzaamheden. Vredes- en verzoeningswerk (woorden die ik met aarzeling opschrijf omdat Aat ze veel te 'dik' zou vinden, 'het zijn pogingen om mensen met elkaar in gesprek te brengen') deed hij in Noord-Ierland en in het Midden-Oosten. Vanaf 1976 werkte hij als docent onder meer aan de Hogeschool van Amsterdam en de UvA en ten behoeve van de nascholing van predikanten/pastores. In die periode werd hij ook gezinstherapeut en supervisor. Hij promoveerde in 1997 aan de UvA bij Auke de Jong op een proefschrift *De context en de ander - Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat* (samen met ondergetekende).

Gedurende de afgelopen (ongeveer) tien jaar was Aat lid van de Levinas-Studiekring. De remonstrantse theoloog Jan van Goudoever had hem vele jaren eerder op het werk van Levinas gewezen. Aats 'persoonlijke' kennismaking met Levinas was een schriftelijke. Ik vond daarvan een aantekening terug:

'... een middag in 1966, wachtend op lijn 4 op het Scheldeplein in Amsterdam, waar toen nog boekhandel Joachimsthal was – in de etalage: E. Levinas, *Difficile Liberté*. Ik ging naar huis, begon in *Une religion d'adultes* en bleef lezen'.

In die jaren was dat een tamelijk eenzaam avontuur. De uitdagende mogelijkheid die Levinas bood bij het nadenken over subjectiviteit en gemeenschap, werd steeds meer een bedding voor zijn werk. Dit speelde ook in verband met Aats worsteling met kerk-zijn: hoe kan de gemeente een gemeenschap niet van gelijk-gezinden maar van verschillenden zijn.

In Aats Bergense leerhuizen werd steeds vaker Levinas bestudeerd (zo kwam o.a. Ab Kalshoven met Levinas in aanraking). Het lezen en studeren waarvan het proefschrift een vrucht was, werd ingegeven door de wens om een bepaald psychotherapeutisch begrippenapparaat (de contextuele therapie van Nagy) te onderzoeken op de plaats van ethiek daarin. Nagy zelf probeert de ethische dimensie te onderbouwen met het dialogisch principe van Buber. Maar tegelijkertijd gaat Nagy uit van de bevoorrechte positie van de ander die het subject verantwoordelijk stelt – in dat opzicht doet hij meer aan Levinas denken. Zo werd de filosofie van Levinas met zijn concentratie op verantwoordelijkheid als een asymmetrische relatie in het proefschrift ingezet om de ethische positie van Nagy wijsgerig te denken en te verantwoorden. Aat hield van zo'n intellectuele worsteling. Daarin ging het hem om nadenken ten behoeve van humaan leven, in dit geval zoals het pastoraat zich daaraan oriënteert. 'Goede trouw en ontferming te begrijpen als een goddelijk ongemak.'

Aat werd erg geïnspireerd door Levinas' talmoedlessen. De bijbels-theologische hoofdstukken van Aats hand in ons recente *De onvermoede derde – inleiding in het contextueel pastoraat* getuigen daarvan.

In de herinnering aan Aat is veel dat ons tot bemoediging kan zijn.