



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

Inhoud

1. Woord vooraf – *Joachim Duyndam & Renée van Riessen*.. 1
2. De gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben. Levinas, gemeenschap en het zelf – *Emilie van Daele*..... 2
3. De stilte: een betekenisvolle onmogelijkheid. Een gesprek tussen Levinas en Derrida – *Miriam Bruijning*..... 36
4. In de tent bij Abraham. Interreligieuze dialoog op basis van heilige teksten – *Marianne Moyaert*..... 50
5. De dialoog: meer dan een pacificatie-instrument. Lessen uit Rotterdam – *Liesbeth Levy* 64
6. Dialoog tussen de religies: Toekomst of verleden tijd? – *Marcel Poorthuis*..... 88
7. Personalía van de auteurs..... 116
8. Colofon..... 117

Woord vooraf

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Voor u ligt – of straalt u vanaf het scherm tegemoet – de 17^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring, die nu voor de derde keer verschijnt als e-journal. Na een gemengd-talige editie in 2010, en een geheel Engelstalige in 2011, verschijnt de voorliggende jaargang weer in het Nederlands. Het nummer opent met een samenvatting door Emilie van Daele van haar in juni 2012 aan de VU-Brussel verdedigde, zeer belangwekkende proefschrift over de niet op gemeenschappelijkheid berustende gemeenschap. Vervolgens arrangeert Miriam Bruijning een gesprek tussen Levinas en Derrida. De laatste drie artikelen in dit nummer gaan over dialoog, respectievelijk interreligieuze dialoog. De bijdragen van Marianne Moyaert en Marcel Poorthuis vormden het uitgangspunt tijdens onze studiedag op 16 december 2011 over interreligieuze dialoog. De bijdrage van Liesbeth Levy is onderdeel van haar promotieonderzoek naar verbindingen tussen de dialoogpraktijk in grote steden als Rotterdam en de ideeën over dialoog van Levinas en Martin Buber. De redactie wenst u veel genoeg met dit nummer, en ziet zoals altijd uit naar reacties.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

De gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben.

Levinas, gemeenschap en het zelf.

Emilie Van Daele

Noot van de redactie

In onderstaand artikel geeft dr. Emilie van Daele een samenvatting van haar proefschrift, getiteld *De gemeenschap van zij die niets gemeenschappelijk hebben. Levinas, gemeenschap en het zelf*, dat zij op 20 juni 2012 verdedigde aan de Vrije Universiteit Brussel (promotor: prof. dr. Else Walravens). In overleg met de auteur hebben wij 'de gemeenschap van zij ...' hier vervangen door 'de gemeenschap van hen ...'.

Inleiding

Al sinds mensenheugenis is de vraag hoe we met elkaar moeten samenleven een vraag die verschillende antwoorden kent en die een hele reeks uitdagingen trotseert. Ook vandaag de dag staan we voor een aantal tendensen die het menselijke samenleven, de sociale cohesie en het sociale welbevinden van mensen bepalen en vaak bemoeilijken. Zo is onze sociale interactie onderhevig aan globalisering. Door de mogelijkheden van een steeds beter ontwikkelde informatie- en communicatietechnologie, verhouden wij ons tot mensen wereldwijd. Soms weten we beter hoe het een vriend in Guatemala vergaat, dan dat we weten wat broer of zus om de hoek uitspookt. We hebben toegang tot informatie van over de hele wereld, maar terzelfdertijd gaat het ons misschien minder aan. Onze toenemende mobiliteit brengt ons in verre landen, geeft toegang tot verschillende culturen, maar vraagt ook om flexibiliteit wanneer bijvoorbeeld een bedrijf uit de regio uit economische overwegingen beslist zich in een ander land te vestigen. We maken ons los van kleinschaligere levensgemeenschappen en oriënteren ons op een bredere culturele wereld: we luisteren naar dezelfde muziek, eten hetzelfde eten, kijken naar dezelfde televisieprogramma's. Maar op de vraag wat het dan betekent een wereldburger te zijn moeten vele van ons het antwoord schuldig blijven.

Deze globalisering gaat hand in hand met een intensifiëring van de etnische en multiculturele diversiteit in de samenleving. We verhouden ons niet alleen tot mensen wereldwijd, de wereld komt ook naar ons toe. In steden, dorpen, straten worden steeds meer verschillende talen gesproken,



Levinas Studiekring

geloofsovertuigingen beleden en circuleren vaak diverse normen en waarden. Deze diversiteit stimuleert innovatie en ontwikkeling en kan ons blikveld verruimen. Tegelijkertijd kan deze diversiteit ook het samenleven bemoeilijken wanneer de autochtone cultuur zich bedreigt voelt, onder druk komt te staan of wanneer cultureel diverse gemeenschappen langs elkaar heen gaan leven, segregeren en nieuwe vormen van uitsluiting in de hand werken.

Een andere tendens die sinds jaar en dag onze samenlevingen bepaalt en die hand in hand gaat met het proces van secularisering, is een toenemende individualisering. Of het nu gaat om een authentieke vorm van individualisme of om een of andere ontaarde en uitgekledede versie ervan, feit is dat we tegenwoordig heel veel zaken 'op onszelf' doen, individueel, op maat en 'vanuit onszelf', zaken die vroeger gedeeld werden, samen werden beleefd en waarvoor we traditionele manieren hadden om ze te doen (Taylor, 1991). Neem bijvoorbeeld het herdenken van de doden op 2 november, Allerzielen. De meeste mensen gaan nog steeds traditiegetrouw naar het kerkhof met een pot chrysanten, maar velen herdenken hun naasten op hun eigen persoonlijke manier, volgens een heel eigen persoonlijk ritueel. De ene maakt een cd'tje met de lievelingsmuziek van de overledene, de ander brengt die dag misschien door op een manier waarop de dode hem graag had doorgebracht. Elk rouwt op zijn eigen manier, de ene al creatiever dan de ander. Ieder mens is anders en geeft op zijn eigen manier betekenis aan het verlies dat hij of zij geleden heeft of nog lijdt. Positief is in ieder geval dat we de ruimte krijgen om dit intieme moment op onze eigen manier te beleven. De vraag blijft echter bestaan in welke mate we bepaalde rituelen nog samen beleven en of we door de heel eigen manieren van betekenisverlening niet een belangrijk aspect – van bijvoorbeeld het rouwen of het herdenken van de doden – verliezen? Wat betekent het einde van de grote verhalen en de opkomst van miljarden piepkleine verhalen voor ons samenleven? Dreigen we niet het gemeenschappelijk raamwerk te verliezen waarbinnen we ons tegenover elkaar kunnen positioneren, waarbinnen we van elkaar kunnen leren en waarbinnen we samen aan een toekomst kunnen bouwen (Van Ewijk, 2010, p. 12).

Een laatste tendens die hier het vernoemen waard is, is die van het neoliberalisme. Onze westerse samenleving staat de laatste jaren in het teken van de vrije markt economie, de concurrentie, *the survival of the fittest*. De vrije markt moet zo weinig mogelijk worden beperkt en gereguleerd door lokale of internationale overheden, want alleen een 'vrije'



Levinas Studiekring

markt kan economische groei en ontwikkeling bewerkstelligen. En dat is uiteindelijk toch goed voor iedereen? Vele sectoren worden dan ook geprivatiseerd en worden 'gerund' volgens economische, rendabele en efficiënte principes. Het neoliberale gedachtegoed bepaalt ondertussen niet alleen de economie, maar ook de zorgsector, het onderwijs, het onderzoek, de media en zelfs onze identiteit (Verhaeghe, 2012). Het kan niet anders dat deze concurrentiedrift ook ons sociaal weefsel aantast en gemeenschapszin inruilt voor een grotere gerichtheid op het ik.

Het antwoord op deze uitdagingen luidt vandaag de dag zeer vaak dat we meer aandacht moeten schenken aan de sociale netwerken tussen mensen, dat mensen zelfs 'empowered' en ondersteund moeten worden in hun competenties om met elkaar in contact te treden, verbindingen te leggen en samen een toekomst uit te bouwen. Denk hierbij bijvoorbeeld aan de vermaatschappelijking van de zorg, waar men sterk gelooft in de kracht van de gemeenschap en waarbij de overheid – soms echter als een verdoken besparingsoperatie – de zorg vooral wil inbedden in en laten uitvoeren door het sociale netwerk van de cliënt. Deze nadruk op het belang van sociale netwerken kan echter geen eenvoudige terugkeer zijn naar het 'leven in gemeenschap'. Onze ouders en grootouders kunnen dan misschien vol nostalgie praten over vroegere tijden, hun verhalen getuigen ook vaak van de onderdrukkende en buitensluitende kracht van de traditionele gemeenschappen waarin zij leefden. De moderne mens heeft zich net geëmancipeerd van deze leefgemeenschappen en dominante (vaak christelijke) waarden en een terugkeer zal hem dan ook niet zomaar verleiden. Toch heeft deze emancipatie ook een rare nasmaak en blijft het gevoel van een zeker verlies bestaan.

De zoektocht die ik in mijn proefschrift onderneem, is een zoektocht naar een gemeenschap waarin het sociale kapitaal dat door haar werking vrijkomt wordt gewaardeerd, maar waarin men tezelfdertijd waakzaam is voor de uitsluitende en reducerende tendensen van deze werking. Traditioneel wordt de gemeenschap gezien als een sociaal netwerk waarin sprake is van een aantal gedeelde waarden en normen, van een gemeenschappelijk verleden of een gemeenschappelijke locatie, van een gemeenschappelijk gebeuren of meer algemeen: van 'iets' dat men gemeenschappelijk heeft. Positief aan deze gemeenschap is dat het kan leiden tot sociale cohesie en een oplossing kan bieden voor problemen zoals onverschilligheid, vervreemding, isolatie en fragmentatie. Deze positieve kant van de gemeenschap kent



echter ook een keerzijde: het delen van een gemeenschappelijke term kan leiden tot exclusie van wie buiten de gemeenschap staat en tot reductie van wie tot de gemeenschap wordt toegelaten of er reeds toebehoort.

In mijn proefschrift wil ik de manier waarop traditioneel over gemeenschap gedacht en gesproken wordt, ter discussie stellen en aantonen dat een alternatief gemeenschapsgebeuren mogelijk is. Ik zal dan ook nagaan of het mogelijk is de gemeenschap te denken zonder te verwijzen naar een gedeelde identiteit of een wezenlijke gemeenschappelijkheid. Vandaar de titel van het proefschrift: “Een gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben”.¹ Maar is een gemeenschap zonder iets gemeenschappelijks überhaupt wel mogelijk? Kan men nog wel spreken over ‘gemeenschap’ wanneer er geen sprake is van gemeenschappelijkheid? Is een gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben niet sowieso een *contradictio in terminis*? Wij delen toch altijd wel iets, al is het maar de aarde die wij bewonen of het gegeven dat wij van vlees en bloed zijn. Zoals ik zal aangeven is de ‘gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben’ een ‘gemeenschapsgebeuren’ dat zich ent op bestaande traditionele gemeenschappen – gemeenschappen waarin wij weldegelijk iets gemeenschappelijk hebben. Het zal gaan om een gebeuren waarbij de gedeelde identiteiten en individualiteiten – die de gemeenschappen traditioneel gezien bepalen en die ook omgekeerd door deze gemeenschappen bepaald worden – tussen haakjes worden gezet en overstegen kunnen worden waardoor de specifieke uniciteit van mensen zich kan uitdrukken.

Een belangrijke toegang tot de beschrijving van deze alternatieve gemeenschap is er dan ook in gelegen het verschil te verduidelijken tussen identiteit, individualiteit en uniciteit. Dit brengt me tot de centrale auteur van dit proefschrift: Emmanuel Levinas. Ten eerste biedt Levinas in zijn filosofische werk een aparte benadering van de sociale relatie waarbij de verbintenis tussen het zelf en de ander geen van beide partijen ‘bindt’, ‘opslokt’ of reduceert, maar waarbij het absolute verschil tussen beide bewaard blijft in de relatie. Ten tweede reikt Levinas ons een grondige herdefiniëring van de menselijke subjectiviteit aan. Deze herdefiniëring die het onderscheid tussen identiteit, individualiteit en uniciteit verheldert, is bijzonder inspirerend en vernieuwend voor het denken van de gemeenschap.

In deze tekst bied ik een uitgebreide samenvatting van mijn proefschrift dat bestaat uit vijf hoofdstukken. Het eerste

1. Hiermee verwijs ik naar het denken van George Bataille en Maurice Blanchot die beiden reeds de mogelijkheid overwogen van een “communaute de ceux qui n’ont pas de communaute” (Blanchot, 1983). Ook Alphonso Lingis spreekt – geïnspireerd door Bataille – over “The community of those who have nothing in common” (Lingis, 1994).



hoofdstuk gaat uitgebreid in op het vraagstuk van de gemeenschap. In dit hoofdstuk neem ik de traditionele opvattingen over gemeenschappen onder de loep, bekijk het belang van gemeenschappen, maar belicht ik ook de keerzijde van gemeenschapsprocessen. Rekening houdend met bestaande definities, ontwikkelingen en nuances werk ik aan het einde van dit hoofdstuk een blauwdruk uit van de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben. Een blauwdruk die ik doorheen het proefschrift toets aan andere gemeenschapsbenaderingen en die ik zal verfijnen aan de hand van deze toetsing. In het tweede hoofdstuk evalueer ik door middel van deze blauwdruk twee diametraal tegenovergestelde gemeenschapsbenaderingen – de communitaristische en de liberale benadering – en de daarbij overeenstemmende subjectbenaderingen – een gesitueerd en een ongebonden subject. Ik tracht er ook aan te tonen dat elke gemeenschapsbenadering een specifieke opvatting van het zelf vooronderstelt. Uit deze dialoog blijkt een grote verwantschap tussen het denken van Rawls en Levinas. Deze verwantschap diep ik in het derde hoofdstuk verder uit door een vergelijkende studie tussen Kant en Levinas. Net als Kant is ook Levinas op zoek naar een ‘subject zonder context’. De wegen waarop beide filosofen deze zoektocht ondernemen zijn echter verschillend en bij Levinas blijft het subject ook gesitueerd in een specifieke sensibilliteit. In de laatste twee hoofdstukken gaan we volledig in op het werk van Levinas waarbij duidelijk wordt dat Levinas de dichotomie tussen een *situated* en *unencumbered self* overstijgt, deze dichotomie op het spel zet een heel eigen formulering biedt van een subject dat tezelfdertijd gesitueerd als ongebonden is. Deze herformulering van de menselijke subjectiviteit die de uniciteit op de voorgrond plaats biedt een toegangspoort om het vraagstuk van de gemeenschap anders te gaan benaderen. In het vierde hoofdstuk staat Levinas’ vroege werk centraal, terwijl het vijfde hoofdstuk ingaat op zijn latere hoofdwerken.

1. Het vraagstuk van de gemeenschap

In het eerste hoofdstuk ga ik uitgebreid in op het vraagstuk van de gemeenschap. Wat wordt er bedoeld wanneer we spreken over gemeenschap? Is het gemeenschapsleven veranderd of is onze perceptie erop veranderd? Is het gemeenschapsleven een te promoten goed en zo ja, waarom en waar dienen we dan bij deze promotie waakzaam voor te zijn? Het antwoord op de eerste vraag is alvast niet eenvoudig. Wanneer gesproken wordt over gemeenschap, gebeurt dit maar al te vaak – voornamelijk door cultuurcritici – in



Levinas Studiekring

termen van verval: de gemeenschap is niet meer en de huidige sociale constellatie is er een van vervreemding, fragmentatie, isolatie en onverschilligheid. De poging om gemeenschap positief te formuleren mondt dan uit in een omkering van deze negatieve tendensen: het leven in gemeenschap wordt bepaald door authenticiteit, solidariteit, samenhang en niet-onverschilligheid.

Maar klopt dit cultuurkritisch betoog wel? Mijn poging om dit discours wat te nuanceren begint met de zoektocht naar een ruime (positieve) definitie van gemeenschap. De beschrijving van Derek Phillips biedt een aanknopingspunt: "A community is a group of people who live in a common territory, have a common history and shared values, participate together in various activities, and have a high degree of solidarity" (Phillips, 1993, p. 14). In deze definitie onderscheiden we de volgende kenmerken: een hoge mate aan solidariteit, participatie of een gemeenschappelijk 'gebeuren', een gemeenschappelijke geschiedenis, tradities en praktijken en tot slot een gedeelde gesitueerdheid.

Op basis van deze definitie wordt het mogelijk om een evolutie te schetsen over het leven in gemeenschap. Wat blijkt? De gemeenschap is niet zozeer in verval, zij is van aard veranderd (Duyvendak & Hurenkamp, 2004). Men spreekt tegenwoordig niet meer over *dé* gemeenschap, maar eerder over verschillende gemeenschappen: taalgemeenschappen, etnische en culturele gemeenschappen, territoriale gemeenschappen, politieke gemeenschappen, maar ook de academische gemeenschap, sportgemeenschappen, hobbyclubs, etc. Deze gemeenschappen zijn ook lossier gestructureerd en lichter dan de vroegere 'robuuste' gemeenschappen. Dit maakt dat zij in sommige gevallen gemakkelijker betreedbaar zijn en minder beperkend. Ze zijn dynamischer en meer flexibel, maar tegelijkertijd ook minder bindend en verplichtend en dus makkelijker te verlaten. Deze losheid kan in sommige gevallen dan ook geïnterpreteerd worden als onverschilligheid in tegenstelling tot het sterke solidariteits- en samenhorighheidsgevoel van vroegere gemeenschappen. Bepaalde kenmerken van de traditionele definitie van gemeenschap blijven dus zeker overeind: zo zou de participatiegraad tegenover vroeger zelfs gestegen zijn (Elchardus, Hooghe, & Huyse, 2001). Andere kenmerken verliezen dan weer aan belang: door het lossier gestructureerd zijn spelen een gedeelde geschiedenis, traditie of gesitueerdheid veel minder een rol. Het leven in gemeenschap is dus niet verdwenen, maar gemeenschappen zelf zijn van aard veranderd. De manier echter waarop deze



Levinas Studiekring

veranderingen gepercipieerd worden bepaald waarom tegenstanders de centraliteit van de gemeenschap afwijzen en waarom voorstanders er juist met hart en ziek een beroep op willen doen.

Het leven in gemeenschap zou volgens de voorstanders ervan zowel intrinsieke als instrumentele meerwaarde hebben. Handelen in gemeenschap kan uiting geven aan wie wij zijn en kan publieke erkenning betekenen. Voor het individu kan het een verbreding van het zelf betekenen en een ontdekking van wie hij of zij is. De gemeenschap is hier een belangrijke bron voor identiteit en zingeving en bepaalt mede iemands menselijke waardigheid. Participeren aan de gemeenschap is voor sommigen zelfs noodzakelijk om te kunnen spreken over vrijheid, autonomie en verantwoordelijkheid. Handelen in gemeenschap bundelt krachten, biedt mensen ondersteuning en helpt om gezamenlijke doeleinden te formuleren. Maar samen handelen in gemeenschap heeft ook een niet te onderschatten *instrumentele* betekenis. De gemeenschap wordt dan als instrument gebruikt voor het goed functioneren van de democratie, voor de economische ontwikkeling en voor een open en innovatief sociaal leven. Wanneer mensen in verschillende netwerken samen handelen, zouden zij minder wantrouwig zijn ten aanzien van instituties, economische mechanismen, vreemdelingen enzovoort. Meer algemeen wordt hier gesproken over 'sociaal kapitaal'.

De tegenstanders werpen echter op dat al deze positieve aspecten van het gemeenschapsleven gemakkelijk kunnen veranderen in hun tegendeel: zij kunnen voor het individu in de gemeenschap een bron van reductie worden, een bron van beperking en van onteigening; en zij kunnen leiden tot uitsluiting en in het meest extreme geval zelfs tot uitroeiing van hen die niet tot de gemeenschap behoren. Filosofen zoals Adorno, Bataille, Blanchot, Heidegger en Nancy wijzen elk op hun eigen manier op deze uitsluitende en reducerende logica van gemeenschapsvorming. Volgens deze logica ontstaan gemeenschappen rond een gedeelde identiteit of eigenheid. Wil een gemeenschap zich definiëren als gemeenschap dan moet zij trouw blijven aan deze identiteit of eigenheid. Alles wat niet tot deze identiteit behoort, dient weggezuiverd te worden. Maar ook gemeenschappen die niet per se 'zuiver' wensen te blijven zijn medeplichtig aan deze logica. Het is alsof deze reducerende en uitsluitende logica een noodzakelijk kwaad is van de gemeenschapsvorming 'an sich'. Op het moment dat wij ons verenigen rondom een gemeenschappelijke interesse, een



Levinas Studiekring

gemeenschappelijk doel of een gemeenschappelijke bepaaldheid, keren wij onze rug – of wij dat nu willen of niet – naar degenen die deze interesse, dit doel of deze bepaaldheid niet delen. Elke gemeenschap heeft zijn blinde vlek en wie in die blinde vlek verkeert, kan slachtoffer worden van bedoelde of onbedoelde discriminatie. Met de logica van de identiteit of de metafysica van de zelfproductie wordt aangegeven dat elke essentie, elk kenmerk, elke identiteit de voedingsbodem kan zijn voor het ontstaan van zo'n blinde vlek. En meer nog, dit gevaar dreigt niet alleen wanneer wij ons verenigen rondom zo'n gemeenschappelijke term, maar ook wanneer wij ons 'individuëren', wanneer wij onszelf ontplooiën of aan zelfcreatie doen, kortom wanneer wij onze 'identiteit' vormgeven. Dit laatste inzicht is van cruciaal belang. Daar waar in het verleden vooral het communitarisme werd verdacht van medeplichtigheid aan de reducerende en uitsluitende dynamiek van de gemeenschapsvorming, blijkt nu ook het liberalisme – waar de vrijheid van het individu primeert – ziek in hetzelfde bedje. Gemeenschapsvorming, maar ook onze persoonlijke identiteitsvorming en individuele vrijheidsbeleving geven blijk van reductie en exclusie. Een citaat van de centrale filosoof van dit doctoraat spreekt hier boekdoelen: "Le sujet est «pour soi» – il se représente et se connaît aussi longtemps qu'il est. Mais en se connaissant ou en se représentant, *il se possède, se domine, étend son identité à ce qui vient, en lui-même, refuter cette identité. Cet impérialisme du Même est toute l'essence de la liberté.* Le «pour soi», comme mode de l'existence, indique un attachement à soi aussi radical qu'un vouloir naïf de vivre" (Levinas, 1961, p. 59) (mijn cursivering).

Het filosofisch werk van Levinas biedt ons de mogelijkheid om deze verwantschap tussen beide – fundamenteel onenige – politiek-filosofische strekkingen bloot te leggen. Het communitarisme en het liberalisme vinden elkaar in het discours rond identiteit en de ontplooiing van de menselijke individualiteit. Het communitarisme benadrukt hierbij het belang van gemeenschappen, van betekenisvolle voorbeelden en van richtinggevende talen en identiteiten. Het liberalisme beklemtoont dan weer de vrijheid van het individu om zichzelf vorm te geven en anders te zijn dan de ander. Door dit discours over het belang van gemeenschap én autonomie voor de menselijke identiteit, hebben geen van beide echt oog gehad voor wat ik de uniciteit van het menselijke subject zal noemen. Levinas' herdefiniëring van de subjectiviteit biedt daarom een verfrissende blik op het debat over de



gemeenschap en op de logica van de identiteit of de metafysica van de zelfproductie.

Rekening houdend met zowel de positieve als negatieve aspecten van het leven in gemeenschap geef ik op het einde van het eerste hoofdstuk een blauwdruk voor de 'gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben'. De gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben staat dan voor een gemeenschap die het sociale kapitaal tracht te behouden zonder te vervallen in reducerende en uitsluitende tendensen. Deze blauwdruk omvat een viertal elementen en wordt in de volgende hoofdstukken verder verfijnd en getoetst aan andere gemeenschapsbenaderingen. Een eerste element hierbij is een hoge mate aan niet-onverschilligheid. Een tweede element kan omschreven worden als een 'gemeenschapsgebeuren' zonder gemeenschappelijke of gedeelde grond. Ten derde mag het gemeenschapsgebeuren zelf geen gedeelde grond opleveren. Het gaat dus om een zich niet sluitend gebeuren. En tot slot dient de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben ruimte te beiden voor identiteit, individualiteit, uniciteit en respect voor menselijke waardigheid.

2. Communitarisme versus liberalisme

Het tweede hoofdstuk staat in het teken van twee tegenovergestelde gemeenschapsbenaderingen: het communitarisme en het liberalisme. benaderingen laten toe aan te tonen dat een bepaalde gemeenschapsopvatting steeds samengaat met een specifieke opvatting van het menselijke zelf of subject. Zo zal een gesitueerde opvatting van het zelf aanleiding geven tot een heel andere sociaal- politieke constellatie – en een specifieke plaats van de gemeenschap daar – dan wanneer men uitgaat van een ongebonden zelf. Maar dit geldt ook in omgekeerde richting. Een politieke theorie is steeds "something more than a set of regulative principles. It is also a view about the way the world is, and the way we move within it. At the heart of this ethic lies a vision of the person that [...] inspires [...] it" (Sandel M. , 1984, p. 83) (mijn cursivering). Beide benaderingen werpen ook licht op het onderscheid tussen identiteit, individualiteit en uniciteit en helpen dit onderscheid te verhelderen.

Als representant van het communitarisme staat het werk van Alasdair MacIntyre centraal. Hoewel MacIntyre zich van het communitaristische label tracht te distantiëren, plaatst hij het belang van de gemeenschap voorop (MacIntyre, 1994, p. 302). Zijn gemeenschapsopvatting is er één waarbij



Levinas Studiekring

de gemeenschap een sterke morele samenhang vertoont en waarbij deze moraal ondersteund wordt door gedeelde praktijken, een gemeenschappelijke telos en een sterke narratieve traditie. Alleen een gemeenschap die deze elementen in zich draagt, zal een sterke sociale cohesie vertonen. Zowel deze cohesie, als de praktijken, de telos als de narratieve traditie zijn volgens MacIntyre ook van cruciaal belang voor de constitutie van het zelf. Wie men is, wordt in grote mate bepaald door deze gemeenschap en de verhalen die erin verteld worden. Zonder deze narratieven is het zelf slechts een lege doos en is er zelfs geen sprake van een zelf. MacIntyre toont met andere woorden hoe belangrijk een gemeenschappelijk narratief is voor de constructie van de identiteit en voor het zingevingsproces van het menselijke individu. Het zelf bij MacIntyre kan terecht een 'gesitueerd' of gebonden zelf genoemd worden. Op subtiele wijze toont MacIntyre ons dat deze constitutie door de gemeenschap en de gemeenschappelijke narratieven niet hetzelfde is als de werking van een fysische wet of bepaling waaraan wij niet kunnen ontsnappen of waarop wij geen invloed kunnen uitoefenen. De constitutie is wederzijds en door het vertellen van mijn eigen individuele verhaal en door anderen te vragen rekenschap af te leggen van hun verhaal, is ook de gemeenschap een levend en vloeibaar gegeven. MacIntyre's opvatting van het zelf verheldert wat ik individualiteit en individualiteit noem. In zijn werk vallen identiteit en individualiteit grotendeels samen. Er geen sprake van een identiteit die de drager is voor de menselijke individualiteit. Het narratieve zelf wordt volgens MacIntyre geïndividualiseerd door de verschillende lidmaatschappen die hem bepalen en het specifieke verhaal dat het over zichzelf vertelt. Ik ben een individu, anders dan de anderen daar ik bepaald wordt door die specifieke gemeenschappen waarin ik terecht ben gekomen. Daarnaast wordt mijn eigen verhaal ook bepaald door de verhalen van anderen aan wie ik het verzoek richt een narratieve verklaring van zichzelf te geven. Mijn sociaalhistorische context kan grotendeels gelijken op die van iemand anders, toch zullen onze verhalen nooit de zelfde zijn daar we elk ook steeds andere mensen hebben ontmoet en zullen ontmoeten. Het verhaal dat ik ben, versta ik als dat van mij en niet van iemand anders.

Toch is hier nog geen sprake van uniciteit. Individualiteit betekent datgene wat ons anders maakt in vergelijking met anderen. Het gaat hier om een soort attributieve vergelijking, om een soort attributieve andersheid of individualiteit waarbij de attributen – die bij MacIntyre ook constitutief



Levinas Studiekring

zijn – toevallig, contingent en mogelijks vervangbaar zijn. Met uniciteit wordt een onvoorwaardelijke en onvervangbare uniciteit bedoeld waarbij een vergelijking met anderen niet noodzakelijk is. Het gaat dan niet om contingente narratieven, praktijken, rollen, functies, posities, statussen, relaties of vriendschappen die iemands individualiteit bepalen, maar om de unieke en onvervangbare persoon achter al deze rollen en relaties. Door echter te focussen op deze attributieve individualiteit, waarbij de attributen tegelijkertijd constitutief zijn, blijft de logica van de identiteit intact: elk attribuut waarrond men zich verenigt, bevat een kiem voor mogelijke uitsluiting.

In confrontatie met de voorgestelde blauwdruk uit hoofdstuk 1 blijkt dat MacIntyre's gemeenschapsopvatting tegemoetkomt aan verschillende elementen, maar tegelijkertijd vastzit in de logica van de identiteit en zo reducerende en uitsluitende trekken vertoont. In deze gemeenschap is er ruimte voor individualiteit en sprake van niet-onverschilligheid ten aanzien van de leden van de gemeenschap. Er is een sterke morele samenhang die wordt bepaald door een gemeenschappelijke telos. Men weet zich ook verbonden door een gedeelde narratieve traditie en het beoefenen van gedeelde praktijken. Deze verbondenheid betekent echter wel dat er sprake is van een gedeelde grond die mogelijks uitsluitend kan zijn voor anderen. De narratieven en praktijken binnen MacIntyre's opvatting zijn echter geen statische of gesloten essenties. De gemeenschap wordt niet alleen overgeleverd maar telkens ook opnieuw gecreëerd en vernieuwd. Dit betekent dat het gemeenschapsgebeuren bij MacIntyre niet zo maar een totaliserend gebeuren is maar een gebeuren dat ook dynamiek en openheid toelaat. Ondanks deze openheid schuilt er in deze gemeenschapsopvatting ook een groot gevaar voor uitsluiting en reductie.

Om weerwerk te bieden aan de zwakkere aspecten van MacIntyres gemeenschapsopvatting wordt vervolgens de ideologische tegenhanger van het communitarisme onderzocht: het liberalisme. De centrale auteur is John Rawls. Rawls stelt terecht een aantal vraagtekens bij een te grote invloed van de gemeenschap op het politieke discours (Rawls, 2001). Hij is van mening dat mensen geen gemeenschappelijke identiteit of geschiedenis moeten hebben om een samenleving te vormen die toch sterke sociale cohesie vertoont. Als antwoord op het probleem van de sociale cohesie binnen een pluralistische samenleving introduceert Rawls het idee van een overlappende consensus. In hoofdstuk 2 bestudeer ik



Levinas Studiekring

dit idee en toets ik het aan enkele elementen van de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben. Hier blijkt dat de overlappende consensus – waarbij de rechtvaardigheidsconceptie instemming krijgt van de burgers uit de samenleving welke hun wereldbeschouwelijke overtuigingen ook zijn – toch slechts leidt tot sociale cohesie tussen aanhangers van ‘redelijke’ alomvattende levensovertuigingen – dus alleen aanhangers die vanuit hun overtuigingen de rechtvaardigheidsconceptie reeds genegen zijn. Wanneer we op voorhand reeds de redelijke en onredelijke levensovertuigingen van elkaar scheiden zal de sociale cohesie die hieruit voortvloeit uitsluitend zijn ten aanzien van onredelijke groepen en individuen. Wordt men toevallig in zo een onredelijke groep geboren dan wordt zelfs de toegang tot een redelijke discussie versperd.

Toch is er naast de weg van de overlappende consensus nog een ander antwoord mogelijk op de problematiek van de sociale cohesie binnen een pluralistische samenleving, die van de oorspronkelijke positie. Rawls beweert zelf dat de oorspronkelijke positie gebruikt kan worden als een tool om grotere samenhang te creëren (Rawls, 1985). Daar waar de overlappende consensus slechts gaat om een consensus tussen mensen met ‘redelijke’ levensbeschouwelijke opvattingen, wordt in de oorspronkelijke positie een situatie gecreëerd waar in principe iedereen toegelaten is. In de oorspronkelijke positie treden we namelijk met elkaar in relatie zonder terug te vallen op onze levensbeschouwelijke achtergrond – we zitten achter een sluier van onwetendheid. Of anders geformuleerd: de oorspronkelijke positie bestaat uit subjecten die niet gebonden zijn aan hun levensbeschouwelijke achtergrond en die samen tot een besluit komen. In de oorspronkelijke positie treden deze subjecten in gemeenschap zonder naar iets gemeenschappelijks te verwijzen. In wezen kent de oorspronkelijke positie dus nog geen exclusief karakter – al blijkt uit de manier waarop de deelnemers aan de oorspronkelijke positie geconstitueerd zijn dat dit exclusieve karakter ook hier reeds aanwezig is.

De oorspronkelijke positie kan gezien worden als een middel tot publieke reflectie en kan gehanteerd worden als een ‘eenheidstichtend’ en ‘cohesie-bevorderend’ besluitvormingsmodel. Op verschillende vlakken scoort de oorspronkelijke positie dan ook goed in vergelijking met de blauwdruk voor een alternatief gemeenschapsbegrip. In de oorspronkelijke positie treden subjecten in gemeenschap zonder naar iets gemeenschappelijks te verwijzen. Men kan namelijk niet weten of men iets gemeenschappelijks deelt



want men treedt elkaar tegemoet achter een sluier van onwetendheid en zonder terug te vallen op een levenbeschouwelijke achtergrond. Het gaat ook om een 'niet sluitend gebeuren'. Het gebeuren van de oorspronkelijke positie kent in principe geen eindresultaten. De oorspronkelijke positie is eerder het steunpunt voor het vinden van een reflectief evenwicht. Via de oorspronkelijke positie wordt er heen en weer gegaan tussen onze breed aanvaarde maar zwakke premissen enerzijds en de rechtvaardigheidsprincipes anderzijds. In mijn lezing blijkt Rawls echter te veel gericht te zijn op het ontwikkelen van een goede set rechtvaardigheidsprincipes en te weinig op een effectief heen en weer gaan. De oorspronkelijke positie wordt zo een middel om te komen tot resultaten die 'voor eens en voor altijd' gelden. Deze onherroepelijkheid en de al te sterke nadruk op de resultaten ontnemen volgens mij juist de kracht van de oorspronkelijke positie als gemeenschapsgebeuren. Het correctief gebeuren, het heen en weer gaan, dat de oorspronkelijke positie mogelijk maakt, wordt buiten werking gesteld. Interessanter zou volgens mij zijn om de oorspronkelijke positie te interpreteren als een gebeuren dat net niet tot sluitende resultaten leidt.

De vergelijking met de blauwdruk stelt de oorspronkelijke positie ook voor enkele andere problemen. Zo is spreken over niet-onverschilligheid in de oorspronkelijke positie geen evidentie. De overeenkomst die bereikt wordt in de oorspronkelijke positie zal volgens Rawls tot een zekere sociale cohesie leiden. Maar ik wens juist de oorspronkelijke positie zelf – en niet het resultaat waartoe zij leidt – als 'cohesiegebeuren' te beschrijven. Dit is bij Rawls' beschrijving van de oorspronkelijke positie echter problematisch. Hij stelt namelijk dat de deelnemers aan de oorspronkelijke positie 'rationeel' en 'wederzijds gedesinteresseerd' zijn. Met rationaliteit bedoelt Rawls dat de deelnemers hun eigen plannen zo goed mogelijk zullen proberen te realiseren. Ze zullen – ook al hebben ze geen toegang tot hun individuatie en dus tot hun concrete levensplannen – handelen uit eigenbelang. Daarom zullen ze volgens Rawls tot een eindresultaat komen dat ook voordelig is voor de slechts denkbare posities in de samenleving. Ook het feit dat personen in de oorspronkelijke positie 'wederzijds gedesinteresseerd' zijn, wijst niet op een gebeuren waarbij personen niet-onverschillig zijn ten aanzien van elkaar.

Wat betreft de vraag naar identiteit, individualiteit, uniciteit en menselijke waardigheid biedt het werk van Rawls wel een aantal interessante aanknopingspunten. Ik ben



ingegaan op het ongebonden of bezittelijke zelf. Hoewel op deze subjectbenaderingen zeer veel kritiek is geformuleerd, hebben zij ook een belangrijke meerwaarde. Volgens Rawls kan geen enkel doel zo bepalend zijn voor het subject dat wie het is ervan afhankelijk zou zijn. Dit heeft vooral te maken met het feit dat Rawls de menselijke waardigheid van personen niet afhankelijk wil maken van contingente situaties en eigenschappen. Net zoals Kant beschouwt Rawls de mens als een doel op zich. Rawls wenst dus naast de individuatie van het menselijke wezen iets anders te plaatsen dat waardigheid verdient. Hij noemt het de eenheid of continuïteit van het zelf. Deze eenheid van het zelf is echter niet iets dat ons van elkaar onderscheidt of ons van elkaar doet verschillen. Onze eenheid of continuïteit wordt niet bepaald door onze individuatie. Neen, het betreft iets dat wij als ongebonden subjecten gemeenschappelijk hebben. Dit betekent niet dat Rawls de individuatie of ieders specifieke parcours ontkent. Wij zijn wel degelijk verschillend van elkaar, maar dit is niet hetgene waaruit wij waardigheid putten of waarvoor wij als mens gerespecteerd moeten worden. Meer nog, deze individuatie – die ook de specifieke conceptie van het goede uitmaakt voor een bepaald persoon – is slechts een subplan van een groter plan dat bepaald wordt door de rechtvaardigheidsprincipes en dat redelijk is.

Rawls gelooft in de mens als doel op zich en wil een universele menselijke waardigheid veiligstellen. Deze universele waardigheid is gelegen in ons vermogen redelijk te zijn. Daar waar bij communitaristen identiteit, individualiteit en menselijke waardigheid grotendeels samenvallen, maakt Rawls een onderscheid tussen menselijke waardigheid enerzijds en individuatie anderzijds. Het bezittelijke of ongebonden subject dat in het werk van Rawls vervat zit, is in staat deze twee niet-samenvallende aspecten in zich te verenigen.

Ook al is er dus terecht heel wat kritiek op dit ongebonden subject geformuleerd – te abstract, te ééndimensioneel, ontlichaamd, etc. –, toch heeft Rawls met de formulering van zijn ongebonden subject getracht rekening te houden met het fundamentele inzicht dat de menselijke individuatie ook een bron van mogelijk ‘uitsluitend’ materiaal is. Daarom tracht Rawls deze individuatie zoveel mogelijk buiten werking te stellen en een zelf voorop te stellen dat “prior to its ends” is en dat waardigheid verdient ongeacht zijn individuatie en zelfs voor zijn individuatie. Menselijke waardigheid heeft dan niet te maken met iets dat ons van elkaar onderscheidt of dat ons aangaat in onze uniciteit, maar is



dan iets dat wij allen als mensen gemeenschappelijk hebben. Toch schuilt er ook een gevaar in dit 'ontindividualiseren' en universaliseren van menselijke waardigheid, zeker wanneer dit gekoppeld wordt aan redelijkheid of rechtvaardigheidsprincipes die zogezegd vanuit een archimedisch standpunt gegrond worden. Wie niet redelijk is of keuzes maakt op basis van deze rechtvaardigheidsprincipes wordt niet alleen buiten de gemeenschap geplaatst, maar wordt zelfs buiten de mensheid gezet. De vergelijking tussen beide gemeenschapsbenaderingen en hun respectievelijke subjectopvattingen biedt me de mogelijkheid de blauwdruk verder te verfijnen zonder een keuze te moeten maken voor één van beide benaderingen. Vooral de verdieping van beide subjectopvattingen – het gesitueerde en het ongebonden zelf – en de meerwaarde die elk van beiden biedt, is van betekenis voor een verdere herdefiniëring van het subject die de oppositie van een gesitueerd en ongebonden subject achter zich laat en die zicht biedt op een heel ander gemeenschapsgebeuren.

3. Via Kant naar Levinas

Uit het tweede hoofdstuk blijkt dat er een zekere verwantschap bestaat tussen het denken van Rawls en Levinas. Net als bij Rawls verdient het menselijke subject bij Levinas onvoorwaardelijk respect ongeacht zijn of haar contingente bepaaldheid of individuatie. Om deze verwantschap verder uit te diepen onderneem ik in het derde hoofdstuk een vergelijkende studie tussen Kant en Levinas. Rawls' constructie van de oorspronkelijke positie is namelijk een poging om Kant's transcendentiaal idealistische filosofie te herformuleren in meer empirisch canon (Rawls, 1977, p. 165). Kant en Levinas zijn beide op zoek naar een 'subject zonder context'. De wegen waarop beide filosofen deze zoektocht onderneemen zijn echter verschillend en bij Levinas blijft het subject ook gesitueerd in een specifieke sensibiliteit. Levinas blijkt een grote waardering te hebben voor de filosofie van Kant. Hij ontdekt namelijk bij Kant een dimensie van het menselijke subject die de ontologie overschrijdt en die gerelateerd kan worden aan wat wij uniciteit hebben genoemd. Levinas interpreteert deze overschrijding van de ontologie hoofdzakelijk als een ethische dimensie. Daarenboven meent Levinas dat het ethische bij Kant ook een zekere prioriteit heeft. Toch kent Levinas' bewondering grenzen. Zo zou de ethische dimensie bij Kant uiteindelijk toch aangetast zijn door het zijn, omdat de noumenale wereld bij Kant nog gemodelleerd zou worden volgens structuren die ook de fenomenale wereld toegankelijk maken.



Om beter vat te krijgen op de analogie tussen Kant en Levinas bespreek ik in dit hoofdstuk hun respectievelijke visies betreffende autonomie en heteronomie. Beide concepten spelen namelijk een cruciale rol in hun subjectbenaderingen. Hun beider subjectbenaderingen kennen een ethische dimensie en zijn niet slechts in termen van zijn te beschrijven. Levinas en Kant maken beide gebruik van de termen autonomie en heteronomie. De betekenis die ze aan deze termen toekennen is echter geheel anders. Daar waar Kant autonomie en het ethische handelen samenbrengt, verwerpt Levinas de autonomie als mogelijksvoorwaarde voor ethiek zeer expliciet. Wanneer Levinas spreekt over autonomie gaat het in het bijzonder om de vrijheid van het genietende ik en om de vrijheid van het denkende subject, maar zeker niet om het ethische zelf. Voor Levinas heeft het ethische te maken met iets dat we niet tot onszelf kunnen herleiden of met iets dat niet door onszelf geproduceerd wordt. Het gaat om een radicale openheid voor het andere en deze openheid kan pas gerealiseerd worden wanneer het subject ophoudt 'autonoom' te zijn, wanneer het ophoudt alles tot zichzelf te herleiden. Levinas' kritiek lijkt in eerste instantie wat ongenueanceerd: hij bekritiseert een vrijheid die Kant rationele autonomie noemt. Autonomie is bij Kant steeds een redelijke autonomie en dus niet zomaar een vrijheid die om het even wat kan realiseren. Vrijheid wordt bij Kant geremd door de redelijkheid. Dieper gravend in het werk van Kant blijkt echter dat het niet de rede is die de autonomie rechtvaardigt, maar omgekeerd, de autonomie die de rede rechtvaardigt. De rede – en de redelijkheid – verwerft haar autoriteit op grond van de autonomie. Datgene wat de autonomie onder kritiek dient te stellen – de rede –, wordt pas door die autonomie mogelijk gemaakt. De kritiek van Levinas dat een autonoom subject slechts zichzelf produceert en alles tot zichzelf herleidt, zou dus geldig blijven.

Ook het begrip heteronomie wordt door beide filosofen zeer verschillend ingevuld. Wat volgens Kant wordt omschrijven als heteronoom, associeert Levinas eerder met autonomie. Wat vreemd is, wordt door Levinas zeer radicaal opgevat: het gaat slechts om het absoluut vreemde. Het absoluut vreemde kan volgens Levinas niet gerelateerd worden aan het subject of diens wereld. Het absoluut vreemde is als het ware 'niet van deze wereld', bevindt zich buiten onze fenomenologische en ontologische wereld. Bepaalde zaken die Kant dus als heteronoom beschouwt, zijn dit voor Levinas niet. Verlangens, neigingen en behoeften zijn heteronoom



voor Kant, terwijl ze bij Levinas verwijzen naar wat ons het meest eigen is. Hetzelfde geldt voor opvoeding, cultuur en traditie.

Ondanks deze tegengestelde terminologie zijn beide auteurs het echter wel eens over het feit dat er geen sprake is van ethiek wanneer men handelt volgens zijn neigingen of verlangens en wanneer men bepaald wordt door de toevallige en contingente omstandigheden waarin men geplaatst is. Ondanks hun verschillen – die gedeeltelijk gelegen zijn in een andere terminologie – vinden we dus een sterke kern van overeenkomst: beide zijn ze op zoek naar een subject dat in staat is te handelen los van specifieke verlangens en neigingen en los van contingente bepalingen. Beide zijn ze op zoek naar een ‘subject zonder context’ of naar een ‘ongebonden’ subject: een subject dat in staat is zijn context, zijn identiteit en individualiteiten tussen haakjes te plaatsen en op die manier in staat is tot ethisch handelen. Daar waar Kant wil afzien van elke vorm van gesitueerdheid, zal Levinas dit subject zonder context enten op een vorm van sensibiliteit. Deze sensibiliteit is niet die van de zintuiglijke ervaring of waarneming, maar is een sensibiliteit die geen enkele activiteit of intentionaliteit in zich draagt. Het gaat om een passiviteit die een radicale openheid of ontvanke-lijkheid mogelijk maakt. Deze sensibiliteit wijst dus enerzijds wel op een vorm van gesitueerdheid, maar brengt anderzijds ook een vorm van ongebondenheid met zich mee. Zo blijkt dat de gesitueerdheid en de ongebondenheid waar Levinas ons op wijst niet dezelfde zijn als die van de communitaristen en de liberalen. Levinas introduceert namelijk een ongebondenheid die gegrond wordt door de sensibiliteit en die de dichotomie tussen een gesitueerd en een ongebonden subject overstijgt en op het spel zet.

4. Identiteit, individualiteit en uniciteit

Om deze herformulering van het subject beter in kaart te brengen concentreer ik me in het vierde hoofdstuk op het vroege werk van Levinas. Hiermee kan een onderscheid gemaakt worden tussen verschillende soorten subjectrelaties (de relatie met het zijn, de relatie met de wereld en de relatie met de ander) die tezelfdertijd de verschillende constituerende elementen van de menselijke subjectiviteit bepalen: identiteit, individualiteit en uniciteit. Levinas spreekt dus niet alleen over individuatie of individualiteit – hetgeen wij in onze dagelijkse taal onder identiteit vatten –, maar brengt ook identiteit – dus anders dan hoe wij het normaal gezien gebruiken – en uniciteit in zicht.



Hoofdstuk 4 wordt opgesplitst in twee delen. Het eerste deel concentreert zich voornamelijk rond de tekst *De l'évasion*, het tweede rond *De l'existence à l'existant* en *Le temps et l'autre*. In het eerste deel tracht ik de oppositie van de eerder vermelde subjectbenaderingen – gesitueerd en ongebonden – te relativiseren en te plaatsen ten aanzien van Levinas' vroege subjectbenadering. Volgens Levinas maken zowel het gesitueerde als het ongebonden subject deel uit van dezelfde ontologische werkelijkheid. Levinas geeft aan dat bepaalde idealistische benaderingen van het subject de oppositie tussen gesitueerd en ongebonden in de hand hebben gewerkt en ook een soort minderwaardigheid hebben gecreëerd ten aanzien van de zintuiglijke en materiële wereld – het lichaam, de historiciteit, de gesitueerdheid... . Levinas tracht in zijn vroege werk de gesitueerdheid van het subject te herwaarderen en het belang ervan te benadrukken.

Het ongebonden subject van het idealisme benadert volgens Levinas dan weer niet de ongebondenheid die hij op het oog heeft. Levinas gaat op zoek naar wat het betekent het zijn te verlaten en waarom deze ontsnapping zo prangend is voor het subject. Via begrippen zoals evasie en excendentie en ervaringen zoals het genot², de schaamte en de walging tracht Levinas de dualiteit van het zijn en het anders dan zijn binnen het menselijke wezen in kaart te brengen. Ik interpreteer deze poging om het zijn te verlaten echter als een 'dunner worden van het zijn'. Het genot en de walging geven dan ook 'zicht' op een ontologisch en een niet-ontologisch aspect. Beide aspecten bepalen in het vroege werk de menselijkheid van de mens. Toch blijkt deze vroege fenomenologie nog niet verfijnd genoeg om de verschillende aspecten van het menselijke wezen afdoende te beschrijven. Het zijn wordt niet voldoende gedifferentieerd – de relatie met het zijn en de relatie met de wereld vallen nog volledig samen – en het 'anders dan zijn' – dat ik interpreteer als een dunner worden van het zijn – blijkt nog geen uniciteit mogelijk te maken.

In het dunner worden van het zijn krijgen we wel reeds zicht op iets anders, iets dat het uitsluitend karakter van de ontologische bepaaldheid – dat tevens onze individualiteit uitmaakt – ter discussie stelt. Maar het blijft slechts een zicht. De evasie mislukt en het subject hervindt zichzelf opnieuw als zijnde. Het dunner worden van het zijn ontnemt het subject zijn individualiteit, maar stelt geen andere uniciteit in de plaats. In dit vroege werk ben ik slechts een individu door mijn ontologische differentiatie die in de evasie

2. In *De l'évasion* geeft Levinas een beschrijving van 'le plaisir'. We vertalen dit als 'genot' al betekent dit niet hetzelfde als het genot (la volupté) uit *Le temps et l'autre* of als de genieting (la jouissance) uit *Totalité et infini*. We kiezen ervoor om toch te spreken over genot. Het gaat in *De l'évasion* namelijk om een solitair genot zoals bijvoorbeeld eten en drinken; in *Le temps et l'autre* en *Totalité et infini* verwijst het genot daarentegen naar een verhouding tot de ander.



Levinas Studiekring

echter wordt opgeschort. In *De l'évasion* wordt een weg geboden om de ontologische gebondenheid te relativieren en het uitsluitend karakter ervan te minimaliseren. Wanneer er geen essenties voorhanden zijn of wanneer de essenties dunner worden, kunnen zij ook geen grond voor gemeenschappelijkheid en uitsluiting vormen. Maar daarom is er nog geen sprake van niet-onverschilligheid. Het feit dat het zijn dunner wordt en dat de ontologische differentiëring verdwijnt, kan even goed leiden tot onverschilligheid. Wanneer alles hetzelfde wordt, kan ook alles om het even worden. Indien er dus binnen dit dunner worden van het zijn geen ander proces van differentiëring plaatsvindt dat ons uniek maakt en ons waardigheid verleent, kunnen we (nog) niet spreken van niet-onverschilligheid ten aanzien van de ander met wie we niets gemeenschappelijk hebben.

In het tweede deel van hoofdstuk 4 tracht ik de verschillende subjectrelaties te verfijnen en van elkaar te onderscheiden. Dit betekent niet dat ze los van elkaar kunnen worden gezien. De subjectrelaties staan voor verschillende invalshoeken die steeds een ander aspect van het menselijke subject aan het licht brengen zonder ze radicaal los van elkaar te denken. De tweede cluster teksten biedt hiertoe meer mogelijkheden dan de eerste. Zo wordt de relatie met het zijn meer gedifferentieerd; de relatie met het zijn wordt onderscheiden van de relatie met de wereld en er komt een relatie in het zicht die uitdrukking kan geven aan onze uniciteit (de relatie met de ander).

De eerste relatie is de relatie met het zijn. Meer dan in de eerste cluster teksten wordt het zijn in *De l'existence à l'existant* en *Le temps et l'autre* verder gedifferentieerd. Het zijn verwijst zowel naar het *il y a* als naar het zijn van het zijnde of de materialiteit van het subject. Materialiteit betekent hier niet de materiële lichamelijke ten aanzien van het spirituele, maar het zijn van het zijnde of het ontologisch vastgeklonken zijn aan zichzelf. Het onderscheid tussen de ervaring van de afschuw en de ervaring van de walging getuigen van deze verschillende zijnsrealiteiten. De hypostase van het subject betekent het op zich nemen van het zijn waardoor een degeneratie in het *il y a* verhinderd wordt. Deze hypostase betekent dus de vorming van een identiteit waardoor het subject als zijnde kan bestaan, maar betekent ook onmiddellijk een materialiteit waaraan het subject vastgeklonken is en waaraan het niet meer kan ontsnappen. Via de fenomenologie van moeheid en de luiheid werd het mogelijk de constitutie van het menselijke zijnde te verduidelijken. Deze constitutie betekent echter nog niet het



gesitueerd zijn van het subject. Ook al verwijst de hypostase naar een plaats in het hier en nu, het gaat nog niet om een gesitueerd zijn in de wereld maar om een op zich nemen van het zijn. Het gaat niet om een zich plaatsen in een specifieke tijd en een bepaalde ruimte, in een geschiedenis en een territorium met specifieke gebruiken en normen die het subject mede bepalen. Het zich plaatsen van het subject – zijn relatie met het zijn – is de conditie voor het gesitueerd zijn van het subject dat tot uitdrukking komt in zijn relatie met de wereld. Het zijnde dat Levinas hier beschrijft is vrij ten aanzien van de tijd, de geschiedenis en de wereld, maar niet vrij ten aanzien van het zijn. Het is gebonden aan het zijn vanaf het moment dat het dit zijn op zich neemt.

De materialiteit of identiteit van het subject is de conditie waardoor de extase of de relatie met de wereld mogelijk wordt. In de relatie tot de wereld wordt de individuatie verwerkelijkt. Binnen de identiteit – het zijn van het zijnde – is een differentiatie van het ene zijnde ten opzichte van het andere echter nog niet mogelijk. Men kan wel zeggen dat mijn zijn het mijne is en jou zijn dat van jou, maar waarin dit dan verschilt, kan pas geduid worden door de wereldlijke relatie. De hypostase betekent ook een ontologische eenzaamheid. Onze identiteit verhindert dan wel dat we opnieuw degenereren in het *il y a*, het zorgt er tegelijkertijd ook voor dat we worden veroordeeld tot een onvermijdelijke terugkeer tot onszelf en tot een ontologische eenzaamheid. In zijn identiteit is het subject deur- en vensterloos en niet in staat de ander te ontvangen.

Ook al ziet Levinas deze eenzaamheid als een puur ontologische categorie en niet als een maatschappelijk gegeven, toch staat ze het leven in gemeenschap in de weg. De identiteit van het subject is gesloten, terwijl de gemeenschap een open zijnde vooronderstelt. De gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben wordt dus niet gevonden op het niveau van de hypostase daar deze noodzakelijkerwijze gesloten is. Ook in een gemeenschap waar men niets gemeenschappelijk heeft, moet er sprake zijn van een relatie of openheid – ook al zal het dan gaan om een relationaliteit die niet relateert. De hypostase kan wel als voorwaarde voor een dergelijke gemeenschap voorondersteld worden, maar zij is niet voldoende en moet worden aangevuld met iets dat deze ontologische eenzaamheid doorbreekt.

In een volgende stap onderzoek ik de mogelijkheden van de extase of de relatie met de wereld. Kan de extase de ontologische eenzaamheid doorbreken? Met deze vraag blijkt dat



Levinas Studiekring

in *De l'existence à l'existant* en *Le temps et l'autre* de relatie met het zijn wordt onderscheiden van de relatie met de wereld. Zo biedt het in de wereld zijn of de relatie met de wereld mogelijkheden voor het subject om de zwaarte van de materialiteit en de ontologische eenzaamheid te boven te komen. De relatie met de wereld stelt het subject in staat de band met zichzelf los te knopen. De notie intentionaliteit speelt hier een zeer grote rol.

Alle wereldlijke relaties zijn volgens Levinas intentioneel. Binnen deze wereldlijke relaties wordt geen onderscheid gemaakt tussen hogere of lagere vermogens. Kennen, waarnemen, voelen, verlangen, willen, genieten, wonen, werken... allemaal zijn het relaties met de wereld of wereldlijke relaties die gekenmerkt worden door hun intentionaliteit. De relatie met de wereld is meer dan een louter gegeven zijn van de wereld. De gegevenheid van de wereld of diens exterioriteit wordt aangepast aan de interioriteit van het subject. Op die manier is de intentionaliteit zingevend. Dit betekent dat datgene wat van buiten het subject komt, wordt begrepen alsof het van het subject zelf komt. De wereld past zich aan aan de interioriteit van het subject en wordt door dit subject verlicht. De wereld is dus niet de som van bestaande objecten, maar is als totaliteit slechts begripbaar in een subject dat haar kan omvatten.

Door de intentionaliteit maakt het subject de wereld tot zijn wereld, eigent het subject zich de wereld toe en dit biedt het subject de mogelijkheid zich te individueren. De wereldse activiteiten maken het mogelijk zich via de intentionaliteit, gekenmerkt door distantie en bezit, te onderscheiden van andere individuen. Kennen, voelen, verlangen, willen... maken van het subject een individu. Het subject constitueert zijn wereld, een wereld die anders is dan de wereld van een ander. Zijn wereld maakt het subject tot individu. Toch is net deze intentionaliteit – en daaraan gekoppeld de individuatie – het struikelblok waardoor de wereldlijke relatie het onherroepelijke vastzitten aan zichzelf niet verbreekt en de ontologische eenzaamheid bevestigt. Door de intentionaliteit wordt datgene wat anders is dan het subject toch weer tot zichzelf herleid en begrepen alsof het uit het subject zelf afkomstig is.

Op basis van deze wereldlijke relatie gekenmerkt door intentionaliteit onderscheidt ik twee vormen van gemeenschappelijkheid: de ene vorm wordt mogelijk gemaakt door de anderen te benaderen als alter ego, de andere vorm wordt mogelijk gemaakt door te verwijzen naar een derde



term. De gemeenschap op basis van de intentionele relatie is een gemeenschap die benaderd wordt vanuit het subject. De gemeenschap wordt vormgegeven door het subject dat haar omvat. Anderen worden door middel van de intentionele relatie beschouwd als reeds van het subject afkomstig. De ander wordt gezien als een ander 'ik' of als een alter ego. Door de ander te benaderen als een alter ego wordt hij voor het subject toegankelijk via het medegevoel. Het subject kan met de ander meevoelen omdat het weet wat die ander voelt – het kan de ander kennen zoals het zichzelf kent. Op basis van deze intentionele relatie is dus een gemeenschap mogelijk, maar dan een gemeenschap waarbij sowieso een vorm van reductie plaatsvindt. Alles wat niet past binnen die gemeenschap – alles wat niet als alter ego benadert kan worden – wordt ofwel uitgesloten ofwel herleid tot wat van het subject afkomstig is. Dit leidt volgens Levinas tot een weerzinwekkende gemeenschap waarbij de één voor de ander is wat de ander is voor de ene en waarbij voor het unieke subject of de unieke ander geen plaats is.

De andere vorm van gemeenschap – een gemeenschappelikheden op basis van een derde term – verschilt lichtjes van de eerste vorm. Daar waar in de eerste vorm de gemeenschap zich realiseert in een door het subject 'zelf gegeven tijd', realiseert de tweede vorm zich in een 'gelijktijdig zijn' met de ander. Het gaat dan om de gemeenschap van de gelijktijdigheid: men is samen met anderen in een zelfde tijd of rond een gemeenschappelijk iets. Men verenigt zich rond een gedeelde zaak en de gemeenschap wordt gevormd rond deze gedeelde term. De anderen worden dan benaderd vanuit de wereldlijke 'dingen'. Dit betekent bijvoorbeeld dat men de ander benadert vanuit zijn maatschappelijke situatie, de instellingen en collectiviteiten waartoe hij behoort, de geschiedenis waar hij deel van uitmaakt of zelfs gewoon door zijn eigenschappen, voorkeuren... . De ander wordt benaderd door de dingen die hem omringen en hem 'bekleden'. De ander wordt binnen deze gemeenschap niet rechtstreeks benaderd. We hebben wel respect voor de ander en de ander laat ons ook niet-onverschillig. Maar deze niet-onverschilligheid is eerder gericht ten aanzien van de derde term die ons verenigt. Het gaat om respect voor bijvoorbeeld de rechten van de ander, maar niet om een rechtstreeks respect los van alle instellingen of vormen. Het gaat om een bemiddelde niet-onverschilligheid, maar niet om een rechtstreekse niet-onverschilligheid van mens tot mens.

Ook al zijn deze gemeenschappen dus een bron van individualiteit en zingeving toch zullen ze de andere mens



noodzakelijkerwijs tekort doen. Zulke gemeenschappen participeren als het ware aan de logica van de identiteit. Ofwel wordt de ander gereduceerd tot de zelf gegeven tijd van een intentioneel subject, ofwel wordt de ander benadert door middel van een gedeelde tijd of derde term. Maar deze gemeenschappen zijn ook noodzakelijk. Leven in de wereld is nu eenmaal zoals het is en wordt gekarakteriseerd door intentionaliteit. Elke individuatie zal steeds uitsluitende elementen in zich dragen. Het gegeven dat dit zo is, hoeft echter niet te betekenen dat wij daarvoor niet waakzaam moeten zijn. Meer nog, wij moeten ons zelf afvragen of de grote nadruk die tegenwoordig wordt gelegd op deze individuaties geen ander gebeuren versluiert of in vergetelheid brengt. Naast de individuatie onderscheidt Levinas dan ook de uniciteit. Deze uniciteit wordt 'zichtbaar' – al kunnen we niet meer in termen van zichtbaarheid spreken – binnen een relatie die heel anders is dan de wereldlijke relatie. Een relatie anders dan de wereldlijke relatie ontsnapt dan mogelijk ook aan de intentionaliteit en maakt een gemeenschap mogelijk die zich niet karakteriseert door reducerende of uitsluitende elementen.

Op zoek gaan naar een relatie die zicht kan bieden op uniciteit betekent op zoek gaan naar iets dat de intentionaliteit of de intentionele relatie kan doorbreken. De intentionele relatie zorgt er voor dat alles verschijnt alsof het reeds van het subject afkomstig is. Elke ervaring wordt op die manier volgens Levinas een reminiscentie. In die zin komt het subject in de wereld nooit werkelijk iets anders tegen dan zichzelf. Willen we deze reminiscentie tegengaan, dan dienen we een gebeuren op het spoor te komen dat de intentionele beweging van het subject doorbreekt. Een gebeuren waarin de activiteit van het intentionele subject omslaat in passiviteit die ware openheid mogelijk maakt en die de ontologische eenzaamheid doorbreekt. In zijn vroege werk bespreekt Levinas dan ook het lijden, de nabijheid van de dood en de erotische relatie.

Het lijden is volgens Levinas een frustratie of een halthouden van de intentionaliteit. Toch verwijst dit lijden naar het lijden aan de materialiteit. De wereldlijke intentionaliteit wordt dan wel doorbroken, maar in deze doorbreking valt het subject terug op zijn materialiteit en dus op zijn ontologische eenzaamheid. Levinas is niet alleen op zoek naar een omslag van activiteit in passiviteit op het niveau van de relatie met de wereld, maar ook op het niveau van de relatie met het zijn. Spreken over een ware openheid, impliceert dus niet slechts de intentionaliteit van het subject



doorbreken, maar ook de zijnsdynamiek van het zijnde als hypostase.

De nabijheid van de dood die zich in het lijden aankondigt, wijst naast de extreme gebondenheid aan zichzelf in het lijden, ook naar een onmogelijke terugkeer tot zichzelf. Ik onderscheid daarom ook twee vormen van passiviteit: een halthouden van de intentionaliteit door de passiviteit van de materialiteit enerzijds en een halthouden van de intentionaliteit door de fundamentele onbekendheid van de dood anderzijds. In deze laatste vorm treedt passiviteit niet op door het feit dat we geconfronteerd worden met het vastgeklonken zijn aan het eigen zijn waardoor er niets meer te doen valt, maar als een onmogelijkheid van ons kunnen zelf. De dood wijst op een gebeuren waar het subject geen meester meer van is. De dood kan niet geïnterpreteerd of begrepen worden. De dood kan nooit een tegenwoordig zijn. De dood verschijnt niet als een zijnde, maar als iets anders. De nabijheid van de dood wijst dus op het einde van mijn intentionaliteit, maar ook op een doorbreken van het zijn. Niet omdat de dood mij vernietigt, maar omdat zij het mij onmogelijk maakt te plannen, te grijpen, te kennen.

Een gemeenschapsopvatting die zich baseert op dit halthouden van de intentionaliteit kan niet beschikken over exclusieve eigenschappen of attributen die als intermediaire termen dienen op basis waarvan een gemeenschap gesticht kan worden. Maar tezelfdertijd betekent deze frustratie van de intentionaliteit ook het doorbreken van onze wereldlijke individuatie. Een gemeenschap op basis van een 'gefrustreerde intentionaliteit' vermijdt exclusie, maar verhindert ook de menselijke individuatie. Het halthouden van de intentionaliteit kan dus slechts een meerwaarde bieden voor de alternatieve gemeenschapsopvatting wanneer ook elke persoon als uniek kan benaderd worden – op een andere manier dan de wereldlijke individuatie. Het vroege werk van Levinas biedt hier nog geen antwoord.

Daarenboven blijft ook de vraag of de dood wel werkelijk een uitweg is uit de eenzaamheid en of zij niet slechts de vernietiging van het subject betekent. De dood biedt misschien een uitweg uit de geslotenheid en de ontologische eenzaamheid van het zijnde omdat in de dood dit zijnde uiteindelijk ook verdwijnt. Om het behoud van het subject veilig te stellen, verlegt Levinas het zwaartepunt van de dood naar de erotische relatie. Levinas probeert de alteriteit van de dood te vertalen in een alteriteit die toch concreet genoeg is en waarmee het subject een relatie kan aangaan



Levinas Studiekring

zonder door die alteriteit vernietigd te worden. In het vroege werk wordt de alteriteit van de andere persoon benaderd als de alteriteit van het vrouwelijke. Het gaat om een differentie die slechts van binnenuit beleefd kan worden. De ander kan alleen maar benaderd worden vanuit het ik-perspectief en niet vanuit het perspectief van een derde die de relatie tussen ik en de ander gadeslaat. De ander is alles wat het ik niet is, maar dan wel vanuit mijn ervaring in de relatie. Op basis van deze beschouwingen over het vrouwelijke beschrijft Levinas de verhouding tot de ander – de relatie die geen relatie is – als de erotische relatie of de Eros. De verhouding tot de ander betekent geen grijpen, beheersen of onderwerpen van de ander, maar – net als in de verhouding tot de dood – een einde van het kunnen kunnen. Levinas beschouwt de liefde niet als versmelting, maar als een relatie tot datgene wat voorgoed buiten beschouwing blijft en waarin de alteriteit van de ander voorgoed in stand wordt gehouden.

De erotische relatie wordt beschreven door de fenomenologie van de liefkozing of de streling. Levinas beschrijft het liefkozen als een heel andere manier van 'zijn' van het subject. Het gaat om een manier van zijn waarbij het subject niet weet waar het op uit is. Er zit geen gerichte intentionaliteit in deze bewegingen. In de liefkozing gaat men niet naar de ander toe op basis van een plan of project, of op basis van wat reeds van het subject afkomstig is. De liefkozing lijkt dus een andere relatie mogelijk te maken dan die van de intentionaliteit. Toch blijft Levinas spreken over de 'intentionaliteit' van het genot waarmee hij duidelijk maakt dat het genot zich op het grensgebied van de ontologische en wereldlijke relatie bevindt en dus ook een manier van 'zijn' blijft. Er verschijnt een ruimte waarin deze andere zijswijze kan overleven en niet teleurgesteld stukbreekt. Het is de ander die 'zicht' biedt op deze ruimte. Levinas zal deze ruimte vertalen in termen van vruchtbaarheid, vaderschap en pluraliteit. Daar waar de erotische relatie aangeeft hoe het ik in passiviteit kan bestaan, verwijst de vruchtbaarheid, het vaderschap en de zoon naar het voortbestaan in een ander zijn terwijl het ik toch bewaard kan blijven. Het anders 'zijn' wordt hier verwezenlijkt. Het gaat hier wel nog steeds om een anders 'zijn' en niet om een 'anders dan zijn'.

Interessant aan deze beschrijvingen van de erotische relatie en de vruchtbaarheid is dat er een ander perspectief op de intersubjectieve relatie mogelijk wordt. De intersubjectieve relatie wordt niet langer gedacht vanuit het perspectief van een geslaagde communicatie of een gemeenschappelijk



gedeeld goed, maar vanuit het falen van de communicatie, vanuit het ontbreken van iets gemeenschappelijk en vanuit een relatie die niet relateert – nabijheid maar geen versmelting. De erotische relatie biedt mogelijkheden om de gemeenschap te denken als een zich niet sluitend gebeuren. De ruimtes waar de erotische relatie zicht op biedt – de vruchtbaarheid, het vaderschap en de zoon – laat ik buiten beschouwing omdat ze opnieuw een ontologische werkelijkheid introduceren – die van de zoon. De andere zijswijze van de erotische relatie is daarentegen zelf de realisatie van dit anders of meervoudig zijn en niet slechts het vooruitzicht of de mogelijkheid van een anders zijn in de zoon.

Daar waar men vaak stelt dat een gemeenschappelijk gedeeld goed leidt tot niet-onverschilligheid, stelt een gemeenschapsopvatting op basis van de erotische relatie net het tegenovergestelde: juist het ontbreken van gedeelde grond maakt dat er sprake is van niet-onverschilligheid. De erotische relatie is een zich niet sluitende relatie. De ander kan er niet worden gevat door middel van individuerende attributen. De ander is geen alter ego, maar juist absoluut anders dan mij. De erotische relatie laat ons toe een verband te leggen tussen het halthouden van de intentionaliteit en een fundamentele niet-onverschilligheid. Juist het ontbreken van gemeenschappelijke grond maakt dat de ander geen sluitstuk biedt en mijn verlangen niet teniet doet. De ander bevredigt mijn verlangen niet, maar verdiept het. Een gemeenschapsopvatting op basis van de erotische relatie biedt tot slot ook zicht op de uniciteit. Zowel de uniciteit van de ander – omschreven als alteriteit –, alsook de uniciteit van het subject – er wordt in de fenomenologie van de liefkozing over een andere zijswijze gesproken – komt aan bod. Het wordt ook duidelijk dat de uniciteit van het subject anders gestructureerd is dan de uniciteit van de ander. Toch wordt de uniciteit van het subject in het vroege werk van Levinas nog niet voldoende gevat. De uniciteit komt pas in beeld als een onvervangbare relatie ten aanzien van de ander, een relatie die in het latere werk van Levinas diepgaand wordt geanalyseerd en beschreven.

5. Uniciteit en gemeenschap

In het vijfde en laatste hoofdstuk probeer ik uniciteit en gemeenschap samen te denken en ga ik na hoe onze uniciteit zich kan openbaren. Ik maak daarbij een onderscheid tussen de uniciteit van de ander en de uniciteit van het subject. Gezien de asymmetrische relatie tussen het ik en de ander zijn beide uniciteiten anders gestructureerd. De



Levinas Studiekring

uniciteit van de ander openbaart zich als een overstijgen of doorbreken van zijn individualiteit. De uniciteit 'verschijnt' niet als één of andere individuele plaats die de ander zou innemen, als één of andere specifieke rol die hij zou opnemen of als één of ander specifiek parcours dat hij zou hebben afgelegd. Neen, zijn alteriteit of uniciteit 'openbaart' zich juist als het doorbreken of opschorten daarvan. Om deze openbaring in kaart te brengen omschrijft Levinas de relatie met het gelaat van de ander als taal, spreken of gesprek. De taal of het spreken wordt gezien als een overschrijding. Deze overschrijding of uitdrukking van het gelaat geeft ons geen inlichtingen over de ander, maar is eerder een uitnodiging om met de ander te spreken. Of eerder: ze obsedeert ons en dwingt ons tot spreken. De overschrijding van het gelaat laat ons met andere woorden niet-onverschillig. Wanneer we iets niet kunnen plaatsen dan achtervolgt het ons, stoort het ons, laat het ons niet onverschillig en stelt het ons zelfs ter discussie.

Maar deze 'formele werkzaamheid van de taal' is niet voldoende om te beschrijven wat er zich in de relatie met het gelaat van de ander afspeelt. Er dient ook te worden ingegaan op het ethische appèl van de ander en op zijn ethische weerstand. Het ethische appèl en de ethische weerstand van de ander spelen een cruciale rol in de openbaring van de uniciteit van de ander. De ethische weerstand van de ander raakt het subject op zo'n eigen manier dat de ander niet meer te benaderen is als een bundel individualiteiten die tot de horizon van het subject reduceerbaar zijn. Dit betekent dat de uniciteit van de ander zich pas kan 'openbaren' wanneer de relatie met de ander ook iets verandert aan het subject zelf en het subject door deze verandering uniek maakt. Hier blijkt dat de uniciteit van de ander niet beschreven kan worden los van de uniciteit van het subject en omgekeerd. Een aparte behandeling van de twee uniciteiten – zoals ik dat in eerste instantie tracht te doen – is niet vol te houden.

Volgens Levinas heb ik slechts toegang tot de alteriteit of uniciteit van de ander 'van aangezicht tot aangezicht'. Dit betekent dat de uniciteit van de ander zich slechts kan openbaren binnen een één op één relatie. In dit hoofdstuk onderneem ik echter een poging om deze één op één relatie uit te breiden naar een relatie met meerdere andere zonder echter de weg van de derde te nemen – Levinas' sociale filosofie. De talige relatie die Levinas beschrijft, biedt hier een aanknopingspunt. De relatie 'van aangezicht tot aangezicht' is namelijk geen 'zien' maar een spreken. Ik kan misschien geen twee mensen tegelijkertijd in het aangezicht 'zien',



Levinas Studiekring

maar ik kan wel met twee of zelfs meerdere verschillende mensen spreken, er een talige relatie mee onderhouden zonder dat deze talige relatie louter wordt opgevat als het uitwisselen van informatie of zich vastzet in een gezegde of vorm. Toch is dit slechts één aspect van het verhaal. Een tweede aspect heeft te maken met de verandering in de subjectiviteit van het subject die teweeg wordt gebracht door de relatie van aangezicht tot aangezicht. Vindt het verantwoordelijk gesteld worden, het ethisch ter discussie gesteld worden, de omkering van een *pour soi* naar een *pour l'autre* ook plaats in relatie met meerdere anderen?

Meerdere 'anderen' kunnen aan het subject verschijnen vanuit een dimensie van hoogheid, onvergelijkbaar aan het subject. Ook 'anderen' – en niet alleen de ander – kunnen meer zijn dan de vorm die het subject aan hen toeschrijft. Op die manier kunnen meerdere 'anderen' ontsnappen aan de zijnsdynamiek en aan het zingevende vermogen van het subject. Door deze ontsnapping bieden ook meerdere 'anderen' zicht op iets wat niet gelijkgesteld kan worden aan de zijnsdynamiek en het zingevende vermogen van het subject. Meerdere 'anderen' openbaren dus ook een alternatieve mogelijkheid waardoor het subject zich schaamt en zich omkeert in de richting van het 'anders dan zijn'. Meerdere 'anderen' kunnen de gewelddadige zijnsdynamiek van het subject moreel ter discussie stellen en het ethisch appelleren. Het feit dát het subject in conflict komt en zich de vraag stelt wiens appèl het eerst dient te beantwoorden, wijst namelijk op het feit dat meerdere 'anderen' samen een ethisch appèl op het subject kunnen doen en dus als uniciteit aan het subject kunnen verschijnen. Indien er geen sprake zou zijn van een ethisch appèl dan zou het subject geen innerlijk conflict ervaren en zich ook niet gedwongen weten de verschillende appèls af te wegen en aan elkaar te vergelijken. Meerdere 'anderen' verplichten het subject tot verantwoordelijkheid, tot 'zijn voor de anderen', tot doen leven, tot spreken als uniciteit.

Hieruit blijkt dat de uniciteit van het subject dus niet slechts gelegen is in zijn antwoorden, maar reeds vooraf gaat aan dit antwoorden zelf. Meer nog, het subject is zelfs al verantwoordelijk gesteld – en dus een uniciteit – nog voor enig appèl hem rechtstreeks bereikt. Het subject is reeds geroepen nog voor enige vraag werd gesteld. Om de uniciteit van het subject dus goed te begrijpen worden we gedwongen af te zakken naar een gebied dat voorafgaat aan het initiatief van het subject, een gebied waarin van intentionaliteit geen sprake is. De conflictervaring die het subject in relatie met



Levinas Studiekring

meerdere anderen ervaart, wijst op een geaffecteerd zijn dat zijn constitutie uitmaakt en wijst op een sensibiliteit die moet worden opgevat als een radicale ontvankelijkheid of een radicale passiviteit.

Via deze sensibiliteit is men met anderen verknoopt nog voor er sprake is van een gebondenheid aan het eigen lichaam. Sensibiliteit, ontvankelijkheid, passiviteit. Het gaat hier om een gebeuren dat 'anders is dan zijn' en dat ik als uniciteit interpreteer. In deze uniciteit komen gesitueerdheid en ongebondenheid samen. Gesitueerdheid is dan niet meer de wereldlijke gesitueerdheid waarbij het subject geconstitueerd of bepaald wordt door allerlei contexten, horizons, gemeenschappen, talen... , maar een radicalere gesitueerdheid. Het gaat om een gesitueerdheid als sensibiliteit waarbij het subject als subjectiviteit altijd al in relatie staat met anderen, zelfs nog voor het aan zijn eigen lichaam gebonden is. Pas wanneer het subject aan zijn eigen lichaam gebonden wordt, kan men spreken van een wereldlijke gesitueerdheid die mede de individualiteit van het subject gaat bepalen. De radicalere gesitueerdheid waarvan hier sprake is, is werkelijk een 'sub-jectum'. Het subject staat onder het gewicht van het universum. Het universum drukt van alle kanten op het subject en maakt het aansprakelijk. Onder het gewicht van het universum kan het subject geen beroep doen op zijn identiteit, op zijn individualiteit of op de intentionele kaders waarmee het de wereld vorm geeft. In deze radicale gesitueerdheid gaat het om het 'anders dan zijn' van de subjectiviteit die ik aan een specifieke ongebondenheid koppel. Onder het gewicht van het universum is het subject ongebonden. En wel ongebonden in de radicalere betekenis: een ongebondenheid als 'anders dan zijn', een ongebondenheid als uniciteit.

De radicale gesitueerdheid en ongebondenheid maken de vooroorspronkelijke uniciteit van het subject uit. Het concrete appèl van het gelaat van de ander – zoals beschreven in *Totalité et infini* – herbront deze oorspronkelijk aanwezig zijnde uniciteit van het subject. Het appèl maakt deze vooroorspronkelijke uniciteit openbaar, weekt iets los in het subject dat reeds daar was maar door de sterke intentionele gerichtheid van het subject overschaduwde is geraakt. Het appèl laat de zegging in haar oorspronkelijke betekenis weer tot uitdrukking komen – zegging die maar al te snel verbonden raakt of in relatie komt te staan met het gezegde. De mogelijkheid van de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben vervult hierin een cruciale rol. Dit gemeenschapsgebeuren onthult de mogelijk uitsluitende



elementen aanwezig in de meer traditionele – of wereldlijke – benaderingen van gemeenschap en openbaart in deze onthulling zowel de uniciteit van het subject als die van de ander.

Besluit

Het alternatieve gemeenschapsgebeuren van de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben wordt zichtbaar door de verschillende structuurmomenten van het subject – identiteit, individualiteit en uniciteit – en de relaties met het zijn, de wereld en de ander die ermee samenhangen, te duiden. Ook al heb ik deze structuurmomenten en relaties apart benaderd, in werkelijkheid zijn zij niet van elkaar te onderscheiden. Hun verschijning en openbaring hangen onlosmakelijk samen. Het gaat om een gelijktijdigheid en een samenspel van deze verschillende relaties waarbij soms de ene relatie en dan weer de andere op de voorgrond treedt. Juist deze gelijktijdigheid en deze ‘meerlagigheid’ maakt het mogelijk een antwoord te geven op de verschillende eisen van een niet reducerend gemeenschapsbegrip met plaats voor individuatie, zingeving, waardigheid, uniciteit en niet-onverschilligheid.

Elk van deze relaties biedt namelijk ruimte voor een andere gemeenschapsbenadering. Dit betekent ook dat die verschillende gemeenschappen steeds gelijktijdig aanwezig en mogelijk zijn, aangezien het subject steeds gelijktijdig in relatie is met het zijn, de wereld en de ander. Dit is van cruciaal belang. Ook al lijkt Levinas de relatie met het zijn en de relatie met de wereld ter discussie te stellen en te relativiseren ten gunste van een andere meer ‘oorspronkelijke’ relatie, toch hebben deze relaties ook hun waarde en moeten zij niet alleen negatief gepercipieerd worden. Zo biedt de identiteit de mogelijkheid het zijn op zich te nemen en niet onmiddellijk als zijnde te degenereren. Toch verbindt Levinas deze pure identiteit ook met een negatieve ervaring. We worden geconfronteerd met onze materialiteit die geen mogelijkheid meer biedt tot individuatie. Hier komt de wereldlijke relatie in beeld. De wereldlijke relatie is noodzakelijk voor individuatie en zingeving. Dit wordt ook door verschillende gemeenschapsbenaderingen ondersteund. Ook Levinas bevestigt het belang van deze talige en culturele zingevende ‘totaliteiten’ en geeft een genuanceerd verhaal over de verschillende wereldlijke relaties die de individualiteit bepalen – iets dat vaak uit het oog wordt verloren. Maar individualiteit en individualisering heeft volgens Levinas ook een keerzijde. De wereldlijke relaties zijn gekenmerkt



door intentionaliteit en hierdoor is ontsnapping aan ons eigen zingevende kader vaak niet mogelijk. Individualisering kan bovendien ook uitsluitende gronden vormen. Om deze reden plaatst Levinas de individualiteit vaak in een negatief daglicht. Maar dit betekent niet dat individualiteit en de daarbij horende zingeving alleen maar geweld, imperialisme en reductie impliceert.

De wereldlijke relatie en de individuatie is belangrijk voor Levinas, maar hij wenst deze relatie ook ter discussie te stellen en ruimte te maken voor uniciteit. Individualiteiten dienen gerelativeerd te worden en in sommige gevallen tussen haakjes worden geplaatst om hun uitsluitende en reducerende karakter aan te tonen en te temperen. Wil men in deze relativisering echter niet terugvallen of de pure materialiteit van zijn bestaan, zijn identiteit – die ook mensonteerend kan zijn –, dan dient er zich naast deze individualiteiten ook een andere ‘uniciteit’ te openbaren waarop men kan terugvallen. Voor Levinas lijkt de relatie met de ander – en de uniciteit die ermee samenhangt – dé ultieme relatie. Ook zijn benadering van menselijke waardigheid wijst in die richting. Zelf heb ik een stap in de andere richting gezet: Ik wil de uniciteit niet plaatsen boven de individualiteit, maar geef aan identiteit, individualiteit en uniciteit een gelijkwaardige positie. Ze zijn steeds gelijktijdig aanwezig en kunnen pas tot uiting komen of zich openbaren in deze verbondenheid. Zo is de zijnsrelatie conditie voor een wereldlijke individuatie en is de wereldlijke relatie ook een mogelijkheidsvoorwaarde voor het openbaren van de uniciteit.

Hetzelfde geldt voor het gebeuren van de verschillende gemeenschappen. De gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben vooronderstelt dus ook een onderzoek naar andere gemeenschapsbenaderingen en staat uiteindelijk ook niet los van deze gemeenschappen. Daar waar we in dit doctoraat een onderzoek beloofden naar de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben, blijkt deze gemeenschap slechts toegankelijk wanneer wij haar samenhang met andere gemeenschappen en gemeenschapsbenaderingen blootleggen. De gemeenschappen op basis van de relatie met wereld hebben elk hun waarde, maar dienen ook doorbroken te worden. Tezelfdertijd zijn deze wereldlijke gemeenschappen ook de mogelijkheidsvoorwaarden voor het ‘zichtbaar’ worden – al kunnen we niet spreken in termen van zichtbaarheid – van de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben. De gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben ‘ent’ zich op de bestaande gemeenschappen waarin wel



sprake is van een gedeelde noemer, hoe klein deze noemer ook moge zijn. Hiermee wordt enerzijds de zingevende rol van deze gemeenschappen bevestigd, anderzijds wordt er ook gewezen op de noodzaak deze gemeenschappen te doorbreken en ter discussie te stellen. Of dit ook betekent dat elke gemeenschap die zich vormt rond een gemeenschappelijke term de mogelijkheid in zich draagt zichzelf ter discussie te stellen en zicht te bieden op het alternatieve gemeenschapsgebeuren, laat ik hier in het midden. Ik hoop alleszins van wel. Al moet ik toegeven dat de ontwikkeling en zelfcreatie van onze individualiteiten – of die nu geïnspireerd zijn door een gemeenschapsdiscours of een liberaal vrijheidsdiscours – tegenwoordig een zeer ruime plaats in onze samenleving innemen. Deze nadruk versluiert de gemeenschap van hen die niets gemeenschappelijk hebben des te meer. In een samenleving die zoveel belang hecht aan het individu, aan zingeving, zelfcreatie en zelfontwikkeling, kunnen we ons afvragen of deze nadruk op het individu en het zelf nog ruimte laat voor de openbaring van uniciteiten. Waar bevinden zich de plaatsen waarin wij onze presentie mogen bijstaan en onze individualiteiten kunnen doorbreken? Door niet alleen aandacht te schenken aan de identiteit en de individualiteit van het menselijke wezen maar ook te wijzen op de menselijke uniciteit biedt Levinas de mogelijkheid te ontsnappen aan een verengd discours over de gevaren van de individualisering enerzijds en van een te grote invloed van de gemeenschap anderzijds. En misschien biedt dit verhaal ook het startpunt voor een meer genuanceerd debat tussen de voor- en tegenstanders van de gemeenschap(pen).

Bibliografie

Duyvendak, J. W., & Hurenkamp, M. (Eds.). (2004). *Kiezen voor de kudde: lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Genneep.

Elchardus, M., Hooghe, M., & Huyse, L. (Eds.). (2001). *Het maatschappelijk middenveld in Vlaanderen*. Brussel: VUBPRESS.

Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Lingis, A. (1994). *The community of those who have nothing in common*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press



Levinas Studiekring

- MacIntyre, A. (1994). A Partial Response to My Critics. In J. Horton, & S. Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (pp. 283-304). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Levinas, E. (1934b). Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlérisme. *Esprit*(26), 199-208.
- Levinas, E. (1935/36). De l'évasion. *Recherches Philosophiques*(5), 373-392.
- Levinas, E. (1947a). *De l'existence à l'existant*. Paris: Editions de la Revue Fontaine.
- Levinas, E. (1947c). Le temps et l'autre. In J. Wahl, A. De Waelhens, J. Hersch, & E. Levinas, *Le Choix - Le Monde - L'Existence* (pp. 125-196). Paris: Arthaud.
- Levinas, E. (1949a). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1951). L'ontologie est-elle fondamentale? *Revue de métaphysique et de morale*, 56(1), 88-98.
- Levinas, E. (1953). Liberté et Commandement. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58(3), 264-272.
- Levinas, E. (1954). Le moi et la totalité. *Revue de Métaphysique et de Morale*(4), 353-373.
- Levinas, E. (1957). La philosophie et l'idée de l'Infini. *Revue de Métaphysique et de Morale*(3), 241-253.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1963a). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Albin Michel.
- Levinas, E. (1964). La signification et le sens. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69(2), 125-156.
- Levinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1982a). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: VRIN.
- Levinas, E. (1982b). *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France.



Levinas Studiekring

Levinas, E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset.

Phillips, D. L. (1993). *Looking Backward. A critical Appraisal of communitarian Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), pp. 223-251.

Rawls, J. (1977). The Basic Structure as Subject. *American Philosophical Quarterly*, p. 165.

Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, M. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, 12 (1), 81-96.

Taylor, C. (1991). *The Malaise of Modernity*. Don Mills: Stoddart Publishing Co. Ltd.

Van Ewijk, H. (2010). *Maatschappelijk werk in een sociaal gevoelige tijd*. Amsterdam: B.V. Uitgeverij SWP.

Verhaeghe, P. (2012). *Identiteit*. Antwerpen: De Bezige Bij.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

De stilte: een betekenisvolle onmogelijkheid. *Een gesprek tussen Levinas en Derrida*

Miriam Bruijning

Met de *stilte* hebben wij in het alledaagse leven veel te maken. Zij komt in de meest uiteenlopende vormen voor: denk bijvoorbeeld aan de minuut stilte tijdens dodenherdenking; het zwijgrecht waarop een verdachte zich kan beroepen; de situatie waarin iemand 'met zijn mond vol tanden staat'; de veel voorkomende zoektocht naar innerlijke rust en stilte; ga zo maar door. Ondanks de grote verschillen tussen deze situaties bestaat er ook een overeenkomst. In elk van deze gevallen lijkt de stilte, op de een of andere manier, een *betekenis* te hebben.

Echter, (hoe) kan de stilte iets betekenen? Er is sprake van een stilte wanneer men zwijgt – wanneer men niet spreekt. Elk spreken is een verbreking van de stilte, een opheffing van het zwijgen. Omschrijvingen, definities, bepalingen – al deze zaken komen pas tot stand wanneer men spreekt omdat zij een taaluiting veronderstellen. Dit betekent dat de stilte er niet meer als zodanig is. Zolang er nog niemand is die spreekt wordt er niets benoemd. Behalve dat men *in* de stilte niet spreekt lijkt het ook niet mogelijk te zijn om *over* de stilte te spreken, aangezien er niet *iets* is om een uitspraak over te doen. Op deze manier zien wij de stilte als dat wat zich aan alle definities onttrekt: het is het ongedefinieerde, het onbepaalde, het is niet iets. Wij kunnen haar niet als een afgebakend onderwerp uiteenzetten; wij kunnen er geen eigenschappen van benoemen; wij kunnen haar niet in verschillende elementen ontleden.

Echter, hoewel de stilte zich bij uitstek aan iedere vorm van uitdrukken onttrekt, is er wel een *woord* om deze stilte te benoemen – namelijk het woord *stilte*. Hetzelfde geldt voor het zwijgen: deze term wijst uit naar een niet-zeggen, een niet-uitdrukken – maar dit niet-uitdrukken wordt wel weer uitgedrukt in de term *zwijgen*. Deze termen komen in het dagelijks taalgebruik regelmatig voor hebben hier ook een concrete betekenis. Zo zijn uitspraken als "spreken is zilver, zwijgen is goud", "woorden schieten tekort" of "ik ben er stil van" zeer gangbaar. Het interessante en merkwaardige hieraan is dat uitspraken als deze daadwerkelijk iets *zeggen*, dat zij op zijn minst de moeite waard zijn om uit te spreken en dat er consensus bestaat over hun betekenissen. In die



zin lijkt de stilte, in ieder geval vanaf het moment dat men haar benoemt, toch weer méér te zijn dan enkel de ontkenning van ieder spreken.

Hiermee is een beeld geschetst van het complexe en in zekere zin paradoxale karakter van de stilte en de interessante vragen die dit fenomeen oproept. In deze tekst probeer ik meer inzicht te geven in deze problematiek aan de hand van wat Emmanuel Levinas en Jacques Derrida hierover hebben geschreven. Hierbij zal ik mij beperken tot het werk *Totalité et infini*¹ van Levinas en de werken “Violence et métaphysique”² en *Adieu à Emmanuel Lévinas*³ van Derrida. Door de betekenis van de stilte te onderzoeken wordt hopelijk ook duidelijker *waarom* men de vraag naar de stilte eigenlijk zou stellen – want is hier wel iets zinnigs over te zeggen?

1. Levinas: spreken als vrede

In *Totalité et infini* van Levinas staat de relatie van het Zelf tot de Ander centraal. Deze relatie wordt gekenmerkt door een absolute scheiding: de Ander is de exterioriteit bij uitstek en kan onmogelijk tot het Zelf gereduceerd worden. Zo is hij niet in te kaderen in een systeem of totaliteit – elk systeem behoort immers tot het domein van het Zelf. Niettemin is het mogelijk dat er een relatie tot stand komt. Dit gebeurt volgens Levinas wanneer het Zelf geconfronteerd wordt met het gelaat van de Ander. Hoe gaat dit in zijn werk? “Het gelaat *spreekt*”, schrijft Levinas. “De manifestatie van het gelaat is reeds spreken” (TO 71, mijn cursivering). Ofwel: de Ander manifesteert zich in de *taal*. Dit betekent volgens Levinas dat de Ander volledig samenvalt met zijn uitdrukken. Het spreken is geen toevallige bijkomstigheid: er is geen Ander die *losstaat* van zijn spreken. Hieruit volgt echter ook dat het niet mogelijk is om hem in taal te *vatten*: geen enkele omschrijving doet hem recht. In die zin kan de Ander begrepen worden als het *onuitspreekbare*: hoewel hij *spreekt*, is hij niet *uit te spreken*. Dit onderscheid is belangrijk om in gedachte te houden.

Het Zelf wordt aldus geraakt door het sprekende gelaat van de Ander. Maar wat zegt de Ander eigenlijk wanneer hij spreekt? Het is onmogelijk voor de Ander om *over* zichzelf in zijn andersheid te spreken, aangezien dit zou impliceren dat hij niet volledig samenvalt met zijn uitdrukken, dat er nog *iets* zit achter zijn spreken. In plaats daarvan is het spreken volgens Levinas in de eerste plaats een onderrichten. De Ander roept het Zelf op tot zijn oneindig ethische verantwoordelijkheid: *gij zult niet doden*. In zekere zin

1. Vertaald in het Nederlands als *De totaliteit en het Oneindige*. In deze tekst afgekort tot *TO*.

2. Vertaald in het Nederlands als *Geweld en metafysica*. In deze tekst afgekort tot *GM*.

3. Vertaald in het Engels als *Adieu to Emmanuel Levinas*. In deze tekst afgekort tot *AEL*.



Levinas Studiekring

doodt het Zelf de Ander al wanneer hij hem niet in zijn andersheid laat zijn, wanneer hij hem inkadert. De Ander verplicht het Zelf om hem te laten spreken. Levinas legt deze gebeurtenis ook wel zo uit dat de Ander het Zelf onder kritiek stelt. Voor het eerst vraagt het zich af: wie ben ik eigenlijk en wat moet ik doen? Omdat de dingen die het doet nu hun waarde krijgen vanuit een extern oogpunt, de Ander, kan het hier niet meer onverschillig tegenover staan.

Hoewel het spreken zodoende in eerste instantie puur ethisch is, blijft het hier volgens Levinas niet bij: "De Ander, de betekenaar, manifesteert zich in het gesproken woord sprekend over de wereld en niet over zichzelf; hij manifesteert zich door de wereld aan te dienen, door haar te *thematiseren*" (TO 107, zijn cursivering). Met andere woorden: de Ander spreekt over de *wereld*. Hij *geeft* de wereld. Dit is als volgt te begrijpen. Zolang er nog geen woord over de wereld is gevallen, is er volgens Levinas sprake van een *zwijgzame* wereld. In dit geval heeft de wereld nog niet zijn bepaaldheid, zakken dingen weg in een onbeduidendheid, spreekt de wereld de mens niet aan. Niets heeft nog betekenis; alles is ambivalent. Er is een betekenaar nodig om de wereld betekenis te geven, om de wereld iets te laten zeggen. Deze betekenaar is de Ander. Door over de wereld te spreken verlost hij haar uit haar zwijzaamheid; de ambivalentie maakt plaats voor een *gedefinieerdheid*. Zelfs wanneer het Zelf het nog zwijgzame karakter van de wereld op de één of andere manier als zodanig opmerkt, is het spreken van de Ander al verondersteld – zij het op een manier waarbij de Ander zich verhuult.

Het geven van de wereld is geen eenrichtingsverkeer vanuit de Ander naar het Zelf. Ook het Zelf spreekt en geeft zo de wereld aan de Ander – er vindt een *gesprek* plaats. Op deze manier maken zij de wereld gemeenschappelijk. Zo gaan ook concepten als objectiviteit en waarheid niet *vooraf* aan de relatie tot de Ander: deze relatie is de *voorwaarde* hiervoor. Pas als de wereld gedeeld wordt door verschillende mensen heeft objectiviteit betekenis; pas in een gedefinieerde wereld kan men beoordelen of iets waar is.

Hoewel er sprake is van een wederzijds schenken, moeten wij de relatie tussen het Zelf en de Ander niet begrijpen als een *symmetrische* relatie. Zij is per definitie *asymmetrisch* aangezien het Zelf zijn oneindige verantwoordelijkheid ten opzichte van de Ander nooit terug kan verwachten. Dit zou impliceren dat er een extern oogpunt is van waaruit het Zelf en de Ander te zien zouden zijn – maar dit zou de Ander tot



de totaliteit terugleiden. Elk betekenis geven, elk gemeenschappelijk maken van de wereld is geworteld in het eerste uitdrukken van het gelaat van de Ander. Hij haalt het Zelf uit zijn geïsoleerdheid en geeft het de verplichting om met hem in gesprek te gaan. Dit is niet iets waar het Zelf over kan *kiezen* – dit gaat *vooraf* aan het maken van keuzes, aangezien het maken van keuzes al waarden, betekenissen en zodoende taal veronderstelt. Vandaar dat Levinas schrijft: “Aan het gesprek dat door de epifanie als gelaat wordt geopend kan ik me [...] niet door zwijgen onttrekken” (TO 233). Het is niet mogelijk voor het Zelf om *stil* te blijven als reactie op het gelaat van de Ander: het moet zelf ook spreken zodat zij de wereld wederzijds aan elkaar kunnen schenken.

In zijn tekst “Dis-possessed: How to remain silent ‘after’ Levinas” verduidelijkt Rudi Visker de betekenis van deze onmogelijkheid om te zwijgen. Hij schrijft:

There would be no silence [...] that could evade “the discourse which the epiphany that occurs as a face opens”. Of course Levinas is not denying the obvious here, as if, when confronted with the face of the Other, one would not be able to hold one’s tongue and refuse to speak. He means that any refusal to respond to the appeal of the face, and thereby to enter “ethical discourse” should be seen as a silence which receives its meaning from that appeal and within that discourse: “silence” is already a falling short of what is demanded. (130)

Om te beginnen komt in dit citaat naar voren dat zwijgen hier niet zozeer de afwezigheid van een letterlijk praten betekent – immers, dit is altijd mogelijk – maar veeleer een zich onttrekken aan het beroep dat de Ander op het Zelf doet door tegen hem te spreken. De verplichting die het Zelf hierdoor krijgt is er één die het niet kan negeren. Dat wil zeggen: dit negeren krijgt zelf zijn betekenis *vanuit* de relatie met de Ander. Deze relatie kan als geheel niet worden ontkend omdat elke ontkenning de betekenisgeving van de Ander al veronderstelt. Opnieuw is hier te zien dat zwijgen volgens Levinas alleen als zodanig mogelijk is op grond van een onderliggend, altijd al verondersteld spreken. Dit onderliggende spreken veronderstelt en vereist op zijn beurt een ethische relatie: het Zelf mag de Ander niet doden maar moet met hem het gesprek aangaan.

Zodoende bepaalt Levinas de taal – als relatie met de



Ander- als *vrede*. De aanspraak van de Ander verplicht de mens tot een vorm van geweldloosheid: het niet-doden van de Ander. Omdat deze relatie 'het fundament' is van alle betekenis, is *vrede* volgens Levinas 'het primaire'⁴. Alleen daarom kan hij zeggen: "De oorlog veronderstelt de *vrede*" (TO 231). Omdat de wereld alleen betekenisvol is zolang het Zelf een ethische relatie met de Ander onderhoudt – dat wil zeggen, zolang het de Ander in zijn andersheid laat spreken – heeft de betekenisvolle wereld per definitie een geweldloze basis. De fundamentele *vrede* is gegrond in het spreken. Daar het spreken alles definieert kan hierbuiten ook geen denken bestaan: "De taal is voorwaarde voor het denken" (TO 237). Alles begint met het gelaat van de Ander dat het Zelf aanspreekt – zonder dit kan zelfs zwijgen geen betekenis hebben.

Het zwijgen komt aldus op twee manieren voor bij Levinas, maar in beide gevallen lijkt hij hieraan geen positieve betekenis toe te kennen. Ten eerste spreekt hij over de zwijgzame wereld die nog niet verlost is door het sprekende gelaat van de Ander. Hierbij speelt het zwijgzame karakter van de wereld alleen een rol als afwachting van het woord. Ten tweede spreekt Levinas over het zwijgen als een onmogelijke reactie op het spreken van de Ander. Het Zelf kan zich niet volledig onttrekken aan het beroep dat de Ander op hem doet omdat dit alsnog een reactie hierop is – en zich dus binnen het domein dat wordt geopend door het gelaat van de Ander afspeelt. In het spreken wordt de wereld gemeenschappelijk gemaakt. Dat het niet mogelijk is om daadwerkelijk te zwijgen betekent zodoende dat het Zelf zich niet volledig los kan maken van een gedefinieerde, gedeelde wereld. Levinas ontkent niet de mogelijkheid van een zwijgen vóór het spreken – maar wel elke zin die dit kan hebben. Dit zwijgen *betekent* niets meer.

2. Derrida: spreken als oorlog

In "Violence et métaphysique" bespreekt en bekritiseert Derrida de filosofie van Levinas op verschillende punten. Centraal hierin staat de gedachte dat de relatie tot de Ander *niet* uitsluitend bepaald kan worden als *vrede*. Deze relatie gaat daarentegen, zo stelt Derrida, onvermijdelijk gepaard met verschillende vormen van *geweld*. Om te kunnen begrijpen waarom dit zo is en wat dit betekent is het nodig om stap voor stap na te gaan waar zijn kritiek op is gebaseerd.

Derrida spreekt over verschillende vormen van geweld: om te beginnen het *transcendentale* geweld. Zoals we hebben

4. Hoewel Levinas een zeker primaat legt bij de ethiek en de *vrede* – zo spreekt Peter Atterton in "Levinas and the language of peace" over Levinas' "insistence on the originality of peace" (59) – moet in gedachte worden gehouden dat Levinas een *an-archische* filosofie voorstaat. Zoals Theo de Boer schrijft in 'Aan gene zijde van het zijn. Ontologie en eschatologie in de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas': "De ordeverstoring door de Ander – van 'gene zijde van het zijn' – noemt Levinas bij voorkeur *an-archie*" (69). Dit betekent dat er volgens Levinas niet één oorsprong is waarop alles hoe dan ook is terug te leiden. Dit geldt ook voor de relatie met de Ander: het Zelf is volgens Levinas een gescheiden zijnde en hij kan op zichzelf bestaan. Waar het om gaat is dat de Ander noodzakelijk is voor een *betekenisvolle* wereld, niet voor het bestaan van iets als zodanig.



gezien wijst Levinas op het belang van een geweldloze verhouding tussen het Zelf en de Ander die geworteld is in de manifestatie van de Ander als gelaat. In deze relatie moet het Zelf de Ander in zijn andersheid en ongrijpbaarheid laten. Volgens Derrida spreekt Levinas zichzelf hier tegen. Het Zelf kan zich alleen naar het gelaat van de Ander toewenden indien het gelaat als een fenomeen verschijnt. Het Zelf moet zich hiertoe op een intentionele manier verhouden en zo leidt het de Ander hoe dan ook terug tot zijn eigen domein. Deze “noodzaak om over de ander als ander te spreken of tot de ander als ander te spreken *op basis van zijn verschijnen-aan-mij-zoals-hij-is*” is volgens Derrida dan ook “het geweld zelf” (*GM 94*, mijn cursivering): het doet zijn andersheid, die per definitie *verborgen* is, teniet. Dit neemt niet weg dat dit transcendentaal geweld – dat noodzakelijk is wil het Zelf zich op de Ander kunnen richten – pre-ethisch is. Het is namelijk geen ondermijning van het ethisch respect maar maakt de ethiek, zoals Levinas haar beschrijft, pas mogelijk.

Samenhangend hiermee signaleert Derrida het volgende probleem. Dat de Ander zich volgens Levinas manifesteert in zijn spreken neemt niet weg hij nooit in taal *te vatten* is, dat hij nooit omschreven kan worden. Toch, en dit is het problematische, neemt Levinas er volgens Derrida geen genoegen mee om over de Ander te zeggen wat hij allemaal *niet* is. Volgens Derrida zou “[d]e oneindig andere [...] niet zijn wat hij is, nl. de ander, als hij een positieve oneindigheid was en als hij de negativiteit van het on-bepaalde [...] niet in zich behield” (*GM 75*). Hij suggereert dat de andersheid van de Ander alleen in stand kan worden gehouden zolang men de Ander begrijpt in *negatieve* zin, als het bij uitstek onzegbare. Zijn andersheid onttrekt zich aan ieder spreken; ook termen zoals ‘de Ander’ of ‘het oneindige’ doen hem geen recht. Aanduidingen als deze maken de Ander openbaar, terwijl zijn andersheid volgens Derrida juist bij uitstek verborgen is. Toch wil Levinas aan de Ander een *positieve* betekenis toekennen om te voorkomen dat hij gereduceerd wordt tot de ontkenning van al het kenbare. Dit betekent echter dat het Zelf de Ander wederom moet intenderen. Alleen als de Ander op de één of andere manier ‘gevat’ wordt kan hij meer zijn dan een negatieve andersheid – maar elke vorm van ‘vatten’ doet zijn andersheid weer teniet. Deze paradox is volgens Derrida problematisch.

Maar is dit argument van Derrida wel van toepassing op Levinas? Is Levinas het er niet juist volledig mee eens dat de



Levinas Studiekring

Ander nooit *in woorden gevat* kan worden, maar dat het de Ander is die het Zelf *aanspreekt*? En vervolgens spreekt *met* het Zelf? Gaat het er bij Levinas niet om dat er een *gesprek* is tussen de Ander en het Zelf, zonder dat deze Ander het *thema* is van dit gesprek? Immers, het is de *wereld* die hier gemeenschappelijk wordt gemaakt. Wellicht kan Atterton uitkomst bieden wanneer hij in zijn artikel “Levinas and the language of peace: a response to Derrida” schrijft:

Not that Derrida here has simply refused the important distinction Levinas makes in *Totality and Infinity* [...] between “saying [*dire*] to the Other” and that which “is said [*dit*] and hence be a theme”, such that all dialogue *with* the Other is construed as dialogue *about* the Other. The apparent overriding force behind his argument rests with Levinas’ claim that thought is language, that “thought consists in speaking”. (60, zijn cursivering)

Ofwel: om Derrida’s argument te kunnen begrijpen moet de nadruk worden gelegd op Levinas’ opvatting dat er geen denken buiten de taal kan bestaan – aldus Atterton⁵. Afgezien van het feit dat het Zelf niet *over* maar *met* de Ander dient te spreken, kan het volgens deze gedachtegang ook niet over de Ander *denken*. Levinas wil geen denken buiten de taal, omdat hij het spreken – de oprechte relatie met de Ander als vrede – als mogelijkheidsvoorwaarde voor alle betekenis ziet. Om zijn andersheid in positieve zin te kunnen denken moet de Ander zodoende wel in taal gevat worden – maar dit betekent dat het Zelf de Ander toch tot thema maakt en hem tot zijn domein terugleidt. Op deze manier spreekt Levinas zichzelf volgens Derrida tegen: hij kan datgene waarvoor hij pleit zelf niet waarmaken.

In tegenstelling tot Levinas stelt Derrida aldus dat wij de Ander alleen recht kunnen doen wanneer wij zijn andersheid in negatieve zin begrijpen. Met deze gedachte gaat een omkering van de waarde van het spreken samen. Derrida ziet het spreken niet langer als vrede bij uitstek – maar als *oorlog*, als *geweld*, als het *tenietdoen* van de andersheid van de Ander. Zoals hij schrijft: “Het geweld verschijnt samen met de *articulatie*” (*GM* 124, zijn cursivering). Maar is deze vorm van geweld iets dat men moet tegenhouden? En iets dat men *kan* tegenhouden? Als spreken zelf oorlog is, kan men de vrede dan wel ooit bereiken? Om te beginnen vereist de vredige relatie waar Levinas naar streeft volgens Derrida dat de Ander niet aan het Zelf *verschijnt*. Hij kan

5. Verderop in zijn tekst bekritiseert Atterton Derrida’s interpretatie van de verbondenheid tussen taal en denken bij Levinas, maar daar zal ik nu verder niet op ingaan.



zich niet manifesteren maar moet het Zelf vanuit zijn *verborgenheid* aanroepen: alleen zo blijft zijn andersheid een negatieve andersheid. Omdat elk spreken gewelddadig is moet het daarbij blijven bij een *zwijgende* aanroep: de Ander kan niets zeggen. “[M]aar”, merkt Derrida hier op, “is ze in die zuivere intentie wel taal?” (GM 124). Derrida vraagt zich af of het nog zin heeft om deze relatie te bepalen als *spreken*, zoals Levinas doet, als men hierbinnen niets kan zeggen. En wat betekent *vrede* hier nog?

Volgens Derrida begint geschiedenis pas met het spreken – ofwel, met geweld – en hetzelfde geldt voor betekenis in het algemeen (net zoals bij Levinas). Derrida legt uit: “Een taal die zich zonder het minste geweld zou voordoen, zou niets bepalen, niets zeggen, niets aan de ander aanbieden; ze zou geen *geschiedenis* zijn” (GM 123, zijn cursivering). Derrida begrijpt geschiedenis hier, in navolging van Martin Heidegger, als het onthullende⁶ en verhullende spel van het zijn, een gebeuren dat hij kenmerkt als een andere vorm van onvermijdelijk geweld: het *ontologisch* geweld. Het zijn stelt hij hier voor als het on-grijpbare en niet als ‘hoogste zijnde’. Het zijn is altijd zijn *van een zijnde* en bestaat hier niet los van. Wanneer het zijnde zich onthult en zichtbaar wordt – dat wil zeggen: wanneer het *verschijnt* – verhuult het zijn zich. Toch is dit de enige manier waarop het zijn kan zijn. Het onthullen van het zijnde gebeurt door middel van het spreken, door middel van het bepalen. Deze combinatie van onthulling en verhulling vormt de geschiedenis. Aan deze geschiedenis ligt echter per definitie een ontologisch geweld ten grondslag, aangezien het zijnde telkens alleen in schijn tevoorschijn komt zodat het zijn niet als zodanig op kan lichten. Dit betekent er volgens Derrida alleen *vrede* kan zijn zolang er geen geschiedenis is. Maar zolang er geen geschiedenis is kan er geen sprake zijn van onthulde zijnden, is er niet iets.

Wat betekent dit voor het zwijgen? Als het onmogelijk is om helemaal niet te spreken, aangezien spreken noodzakelijk is voor de geschiedenis, kan de stilte dan nog een betekenis hebben? Wat is de status van de vredige relatie tussen het Zelf en de Ander als zij hierbinnen niet kunnen spreken? Bij Levinas, zo hebben we gezien, speelt het zwijgen alleen een rol als afwachting van het woord dat het tegelijkertijd al veronderstelt. Aan het zwijgen kent hij verder geen positieve betekenis toe: spreken is *vrede* en het fundament van alle betekenis. Volgens Derrida is elk spreken juist een geweldpleging omdat het datgene waarover het spreekt altijd tekort doet. Helemaal niet spreken heeft tegelijkertijd ook

6. Opvallend is dat Derrida hier de term ‘onthullen’ gebruikt, terwijl Levinas een expliciet onderscheid maakt tussen ‘onthullen’ en ‘openbaren’ of ‘manifesteren’. Hij schrijft: “*De absolute ervaring is geen onthulling maar openbaring: een samenvallen van het uitgedrukte en van degene die uitdrukt, manifestatie, juist daardoor voorbehouden aan de Ander, manifestatie van een gelaat boven de vorm uit*” (TO 77, zijn cursivering).



geen zin, want er is pas geschiedenis wanneer men spreekt, wanneer men door middel van geweld iets tot stand brengt. Maar ondanks de onmogelijkheid van een volledig zwijgzame wereld en ondanks de onmogelijkheid van het uitdrukken van het verborgene blijft de vraag: kan de stilte een betekenis hebben?

3. Stilte als ruimte voor kritiek

Ook in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, meer dan dertig jaar later geschreven dan het zojuist besproken werk, presenteert Derrida niet zozeer een kritiek van buitenaf op de filosofie van Levinas maar denkt hij *vanuit* deze filosofie en onderzoekt wat de consequenties zijn van dit denken. Zodoende volgt Derrida Levinas in de gedachte dat er een puur ethische relatie bestaat tussen het Zelf en de Ander die primair is. Nu benadrukt hij aan de hand van Levinas dat er in het gelaat van de Ander ook altijd al een *derde* verschijnt. Hoewel de ethische relatie de komst van de derde vooreerst mogelijk maakt en zodoende haar veronderstelling is, verschijnt de derde concreet gezien altijd onmiddellijk. Dat wil zeggen: een pure één op één relatie is in de praktijk niet mogelijk aangezien de mens altijd al in een gemeenschap leeft waarin hij in betrekking staat tot meerdere mensen. Het zich aandienen van de derde is een interruptie in de ethische relatie waardoor de *eerste vraag* tot stand komt: de vraag naar rechtvaardigheid. Hoe moeten wij de ethische verantwoordelijkheid eigenlijk verdelen? Nog steeds in het verlengde van Levinas schrijft Derrida over deze interruptie: “[it] defines at the same time the passage from ethical responsibility to juridical, political – and philosophical – responsibility” (*AEL* 31). Ofwel: op de komst van de derde volgt samen met de vraag naar rechtvaardigheid tevens direct de noodzaak van een politieke verantwoordelijkheid en zodoende van een wet. Het voldoet niet langer om op puur formele wijze open te staan voor de Ander: men moet nu manieren bedenken om de oneindig ethische verantwoordelijkheid vorm te geven; men moet haar concretiseren.

Derrida beschrijft de puur ethische relatie, los van de interruptie van de derde, als een “*oath before the letter*” (*AEL* 33, zijn cursivering). Dit is interessant aangezien hij deze relatie lijkt te beschouwen als dat wat vooraf gaat aan elke vorm van uitdrukking of definitie: als dat wat *vooraf* gaat aan elk spreken. Hij benadrukt dat deze puur ethische relatie nog volledig open ligt en oningevuld is. Zo suggereert hij dat hier sprake is van “[t]he impossibility of discerning [...] between



Levinas Studiekring

good and evil, love and hate, giving and taking, the desire to live and the death drive, the hospitable welcome and the egoistic or narcissistic closing up within oneself" (*AEL* 33). In de puur ethische relatie kan nog geen onderscheid gemaakt worden tussen concrete vormen van bijvoorbeeld 'goed' en 'kwaad': dit soort onderscheidingen komt pas aan de orde wanneer er sprake is van rechtvaardigheid als wet – wanneer zij wordt uitgedrukt. Ondanks het feit dat hij Levinas' gedachte accepteert dat de ethische relatie gekenmerkt wordt door een niet-doden van de Ander, stelt Derrida dat de ethiek, zolang zij op zichzelf staat, een gewelddadig aspect in zich draagt. De reden hiervoor is dat grenzen binnen de ethiek vaag zijn: het is onmogelijk om hierbinnen te bepalen welke feitelijke handelingen het niet-doden van de Ander recht doen; daarvoor is het te abstract. Ter bescherming tegen deze vorm van geweld is de politiek nodig.

Hoewel het volgens Derrida noodzakelijk is om de ethiek uit te drukken in politiek, is deze uitdrukking ook weer een geweldpleging ten opzichte van de ethiek – het geweld gaat dus twee kanten op. Derrida schrijft: "It is true that the protecting or mediating third, in its juridico-political role, violates in its turn, at least potentially, the purity of the ethical desire devoted to the unique" (*AEL* 33). Zoals eerder uitgelegd is elk uitdrukken een geweldpleging aangezien het dat wat het uitdrukt nooit volledig recht kan doen. Spreken is een kwestie van kiezen: het moet bepaalde aspecten naar voren laten komen, laten oplichten; maar hierdoor onderdrukt het weer andere aspecten. Op eenzelfde manier moet de politiek altijd keuzes maken – wie van alle Anderen gaat in welke situatie voor? – en kan zij de oneindig ethische verantwoordelijkheid onmogelijk als zodanig waarmaken.

De vraag is nu hoe deze gedachten zich tot Levinas verhouden. Zijn opvatting komt hier in zoverre mee overeen dat ook hij stelt dat de ethiek het politieke domein overstijgt. De ethische relatie heeft geen vastomlijnde inhoud en kan daarom niet in gedefinieerde wetten gevat worden. Echter, toch bepaalt hij haar – in ieder geval in *Totalité et infini* – bij uitstek als *spreken*. De inhoud van dit spreken ligt niet vast, het kan nog alle kanten opgaan, maar hij benadrukt wel dat dit spreken *vrede* is. Deze vrede is primair, in die zin dat alles wat betekenisvol is hierin is gegrond. In deze manier van denken schuilt volgens Derrida een gevaar. Dit gevaar houdt in "that inhospitality, allergy, war, etc. would still come to *bear witness* to the fact that everything begins with their contrary, that is, with hospitality" (*AEL* 95, zijn cursivering). Door zoals Levinas de vrede te zien als het



Levinas Studiekring

primaire, als het beginpunt van alle betekenis, loopt men volgens Derrida het gevaar alles wat uit naam hiervan gebeurt in zekere zin te verdedigen of goed te praten. Wanneer het Zelf en de Ander de wereld op een gewelddadige manier bepalen, wat ertoe leidt dat de praktijk meer wegheeft van oorlog dan van vrede, zou men kunnen beargumenteren dat zelfs dit zijn grond heeft in de vrede.

Maar is deze kritiek terecht? Immers, dat Levinas spreekt over een primaire vorm van vrede betekent allerm minst dat hij het bestaan van oorlog of geweld ontkent of goedpraat. Hij spreekt zelf veelvuldig over situaties waarin de ethische relatie van het Zelf tot de Ander wordt vergeten of teniet wordt gedaan. Om Derrida's kritiek te kunnen begrijpen moet de nadruk wellicht gelegd worden op Levinas' overtuiging dat er niets *betekenisvols* is buiten het spreken: de wereld is alleen betekenisvol wanneer zij is gegeven en gedefinieerd – en deze bepaaldheid komt voort uit de vrede. De vraag die zich aandringt is wat het *criterium* is om te bepalen *welke* handelingen, overtuigingen, bestemmingen, etc. de primaire vrede recht doen. Wanneer er niets betekenisvols is *buiten* het spreken, kan men het spreken zelf dan nog bekritisieren? De mogelijke vervaging van het onderscheid tussen goed en kwaad, vrede en oorlog, liefde en pijn – dat is het gevaar waar Derrida op wijst.

Maar kan men aan dit gevaar ontkomen? Derrida suggereert dat dit mogelijk is: niet zozeer door te ontkennen dat er een ethische relatie is die primair is, maar door te benadrukken dat elke uitdrukking van deze ethische relatie geweld is. De onoplosbare spanning tussen een ongrijpbare ethiek en een onvermijdelijk politiek geweld, zoals Derrida haar naar voren brengt, kan leiden tot een positieve ruimte: wat ik noem een *ruimte voor kritiek* – en het is deze ruimte die de *stilte* nodig heeft.

Dit is als volgt te begrijpen. Derrida schrijft: "Without silence, without the hiatus, which is not the absence of rules but the necessity of a leap at the moment of ethical, political, or juridical decision, we could simply unfold knowledge into a program or course of action" (*AEL* 117). Zonder de stilte, zonder te erkennen dat er iets is dat zich aan elk spreken onttrekt, lijkt het niet mogelijk te zijn de praktijk van het spreken *van buitenaf* te beoordelen. Hiervoor is de stilte nodig. Haar betekenis bestaat erin dat zij toegang geeft tot de ethiek als externe maatstaf aan de hand waarvan men de politiek, de uitdrukking van de ethiek, kan beoordelen – zonder dat deze maatstaf een *bepaalde* inhoud heeft. De



stilte heeft *niets* te zeggen. Maar juist hierdoor krijgt het politieke, concrete niveau ruimte: rechtvaardigheid is nooit bereikt, de wetten zijn nooit af – zij moeten daarentegen altijd weer opnieuw worden bekritiseerd, beoordeeld en herzien. Hoewel alle politiek zich moet baseren op de ethiek, kan deze ethiek – als het abstracte, nog volledig openliggende niet-doden van de Ander – nooit als zodanig tot stand komen. Dit betekent echter ook dat de stilte onmogelijk genoeg kan hebben aan zichzelf. Ten eerste is het praktisch gezien niet mogelijk dat er enkel een ethische relatie zou bestaan, los van politiek: er is immers altijd al een derde in het spel, die behalve om rechtvaardigheid ook vraagt om wet. Ten tweede draagt de ethische relatie zelf ook een bepaalde vorm van geweld in zich: de politiek (en het geweld dat hierbij komt kijken) is nodig ter bescherming tegen dit ethische geweld.

Ook Levinas pleit voor een kritische houding. Hij legt uit: “Het Zelfde ter discussie stellen [...] gebeurt door het Andere” (TO 42). Het Zelf komt in de confrontatie met het gelaat van de Ander onder kritiek te staan. Dit is het beginpunt van waaruit een betekenisvolle wereld tot stand kan komen. Omdat de relatie met de Ander gekenmerkt wordt als een *spreken* situeert Levinas de kritiek in het spreken, in het geven van de wereld – niet in de stilte. Vanuit Derrida’s invalshoek bekeken betekent dit echter dat dit spreken zelf, de specifieke manier waarop de Ander de wereld aan het Zelf geeft, niet opnieuw aan kritiek onderhevig is. De kritische houding heeft alleen betrekking op het geïsoleerde Zelf; niet op de tot stand gekomen relatie met de Ander en alles wat uit naam hiervan gebeurt. Door een betekenisvolle rol toe te kennen aan de stilte creëert Derrida een ongelimiteerde ruimte voor kritiek. Deze kritische houding kent geen einde, aangezien de vrede volgens deze gedachtegang nooit kan worden bereikt. Integendeel: het kan per definitie altijd beter en men dient hier constant om te blijven *strijden*.

Slot

Nu, wat kan deze discussie tussen Levinas en Derrida, zoals ik hem in deze tekst heb weergegeven, ons eigenlijk leren over spreken en zwijgen? Om te beginnen is het belangrijk om te beseffen dat Levinas en Derrida in grote mate *eenzelfde* rol toeschrijven aan het spreken: beide zien het spreken als een openen van de wereld. Beide erkennen dat de wereld, voordat hierover is gesproken, nog niet bepaald is en nog geen specifieke betekenis heeft. Ook stellen zij allebei dat het weliswaar mogelijk is om helemaal niet te spreken,



Levinas Studiekring

maar dat er in dat geval ofwel enkel sprake is van een zwijgzame, nietszeggende wereld (in Levinas' termen), ofwel van een afwezigheid van geschiedenis (in Derrida's termen). Dit lijkt op hetzelfde neer te komen. Verder is er een klein verschil in nadruk tussen hun ideeën over spreken. Het gaat Levinas primair om het feit dat Ander het Zelf *aanspreekt*: door het aan te roepen stelt de Ander het Zelf onder kritiek. Derrida verwerkt dit aspect ook in zijn tekst maar hij zet het minder centraal; het spreken of denken *over* de Ander speelt bij hem een grotere rol. Verder is er ook sprake van een cruciaal verschil tussen deze denkers: waar Levinas het spreken bepaalt als *vrede* bij uitstek, bepaalt Derrida dit als *oorlog*. Maar wat houdt dit verschil in? Betekent dit dat zij elkaar daadwerkelijk *tegenspreken*, dat zij er een fundamenteel andere kijk op nahouden? Of kunnen wij hen in elkaars verlengde begrijpen?

Wat *betekent* het om het spreken als vrede te bepalen? Wat *betekent* het om het spreken als geweld te zien? Zijn dit niet twee kanten van dezelfde medaille, twee kanten die onmogelijk los van elkaar kunnen worden gezien maar altijd samen moeten gaan? Is spreken misschien *tegelijktijd* een scheppen, een creëren, het tot stand laten komen van een wereld, een toegang geven aan de Ander; kortom: vrede, zoals Levinas benadrukt – maar hiermee *tegelijktijd* een geweldpleging, een kapotmaken, het tenietdoen van andere mogelijkheden, een reduceren van de Ander; kortom: oorlog, zoals Derrida benadrukt? En zit er misschien juist betekenis in deze dubbelheid, in deze spanning? Door er op deze manier naar te kijken komt naar voren dat wij spreken misschien niet terug kunnen brengen tot één van de twee – dat spreken daarentegen wellicht allebei tegelijk is: oorlog *en* vrede. Dit brengt een openheid in het spreken zelf. Dat wil zeggen: hoewel wij het spreken hier voorstellen als het betekenis-geven aan de wereld, kan de spanning tussen Levinas' en Derrida's denken laten zien dat de betekenis van dit betekenis-geven zelf openligt. Dit kan men *zowel* zien als vrede, *als* als oorlog. Door Levinas en Derrida in elkaars verlengde te begrijpen kunnen wij inzien dat wij wellicht niet hoeven te kiezen tussen deze twee visies, maar dat zij *allebei* waardevol en nodig kunnen zijn om te benadrukken: soms de ene meer, soms de ander. Immers, hoe zou vrede betekenis kunnen hebben zonder oorlog? En oorlog zonder vrede?

Tot zover het spreken. Want hoe zit het met de stilte? Van Levinas leren wij dat het niet mogelijk is voor het Zelf om zich aan de roep van de Ander te onttrekken. Dat wil



zeggen: ook het zwijgen krijgt zijn bepaling vanuit het spreken. Derrida beschouwt deze gedachte als zinvol en neemt haar mee – maar hij gaat een stap verder. Hij wil de stilte *alsnog* betekenisvol interpreteren – ondanks de overtuiging dat zij niet op zichzelf kan bestaan – omdat hij de erkenning van iets onuitspreekbaars nodig acht voor een kritische houding tegenover het spreken. Over dit onuitspreekbare moet men alleen wel zwijgen, want elke taaluiting is een geweldpleging ten opzichte hiervan. Hier is sprake van een paradox: het zich aandienen van de stilte impliceert het woord – maar elk woord doet de stilte teniet. Echter, is het niet juist deze paradox die de betekenis van de stilte aan geeft? Op deze manier kunnen wij haar begrijpen als een *betekenisvolle onmogelijkheid*. Misschien is de stilte er nooit als zodanig wanneer hiernaar wordt gezocht, is zij altijd al weg wanneer zij wordt gegrepen, maar is het niettemin zinvol om haar bestaan te erkennen. Zo geeft men ruimte aan het spreken en staat *stil* bij het feit dat men niet vastzit in de manier waarop de wereld nu eenmaal bepaald is – zonder te pretenderen een specifieke, ingevulde oplossing te hebben. Een betekenisvolle onmogelijkheid. En daarom lijkt het mij nu op zijn plaats om aan de stilte het laatste woord te laten.

Bronvermelding

Atterton, Peter. "Levinas and the language of peace: a response to Derrida" (1992). In *Philosophy Today* 36 (1). 1992: 59-70.

Boer, Theo de. "Aan gene zijde van het zijn. Ontologie en eschatologie in de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas" (1976). In *Tussen filosofie en profetie: de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Baarn: Uitgeverij Ambo, 1976.

Derrida, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas* (origineel 1997). Vert. Pascale-Anne Brault en Michael Naas. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

Derrida, Jacques. *Geweld en metafysica* (origineel 1964). Vert. Dirk de Schutter. Kampen: Kok Agora, 1996.

Levinas, Emmanuel. *De totaliteit en het Oneindige* (origineel 1961). Vert. Theo de Boer en Chris Bremmers. Baarn: Ambo, 1987.

Visker, Rudi. "Dis-possessed: How to remain silent 'after' Levinas" (1996). In *Man and World* 29. Kluwer Academic Publishers, 1996. 119-146.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

In de tent bij Abraham. Interreligieuze dialoog op basis van heilige teksten

Marianne Moyaert¹

We leven in een tijd waarin interreligieuze conflicten alom tegenwoordig zijn. Samuel Huntingtons discours over de botsende beschavingen lijkt vaker wel dan niet bewaarheid te worden.² Toch zijn er ook mensen die verzet aantekenen tegen dit discours en een alternatief trachten aan te reiken. Zij pleiten voor dialoog en ontmoeting, in de hoop de spiraal van misverstanden, miskennis, ergernis en geweld te doorbreken. Misschien getuigt deze tegenstem wel van een grote naïviteit of een gebrek aan realiteitszin. Misschien heeft de werkelijkheid deze al tegenstem ingehaald en is elk pleidooi voor interreligieuze dialoog hopeloos achterhaald.

Staande in de Bijbelse traditie geloof ik dat verbondenheid tussen alle mensen principieel primeert boven gebrokenheid. Ondanks alle stemmen die vandaag stellen dat interreligieuze dialoog onmogelijk en zinloos is, blijf ik geloven in de kracht en het belang van de ontmoeting.

Die ontmoeting begint mijns inziens niet met grote (theologische) theorieën over de precieze verhouding tussen de godsdiensten. Ik vraag me zelfs af zo een alomvattende theorie veel zou oplossen. Zo een grote theorie maakt het *probleem* van de ander beheersbaar en bemeesterbaar, maar is het niet precies eigen aan echte ontmoeting dat er ook ruimte is over het niet-beheersbare, het onverwachte en onvoorspelbare?

Ik denk dat interreligieuze dialoog goed zou varen bij een soort van 'schaalverkleining'. In plaats van te beginnen bij de grote Waarheidsvraag kunnen we misschien eerst trachten *iets* van de traditie van de religieuze ander te verstaan. Het welslagen van interreligieuze dialoog veronderstelt mensen die bereid zijn zich met verbeelding en sympathie te verplaatsen in de betekenisfeer van een vreemde religieuze traditie.³

Volledig verstaan van de vreemde religieuze traditie is niet mogelijk, maar we kunnen er ons wel in inleven en er *iets van begrijpen*. Als wij een zekere affiniteit hebben met een andere traditie, kunnen we er gaandeweg zelfs tamelijk veel van begrijpen.⁴ Voorwaarde is een luisterende, ontvangende en empathische houding.

1. Deze tekst verscheen in iets andere vorm ook in Martijn Steegen (red.), *De Bijbel echt waar? Woord van God in mensentaal*. Leuven: Acco, 2012.

2. S. HUNTINGTON, *Botsende beschavingen : cultuur en conflict in de 21ste eeuw*, vertaald door Jan Bos, Baarn, Anthos, 1997.

3. P. RICOEUR, *Reflections on the Just*, Chicago & London, University of Chicago Press, 2007, p.30.

4. H. VROOM, *Een waaier van visies. Godsdienstfilosofie en pluralisme*, Kampen, Agora, 2003, p. 66.



Zo begint interreligieuze dialoog niet met het *bemeesteren en beheersen* van de religieuze ander, maar veeleer bij bereidheid zich te laten aanspreken en te laten onderbreken door “een on-vertrouwdheid die niet aan de verwachtingspatronen voldoet.”⁵ Waar ruimte gemaakt wordt voor wat onvertrouwd is, kunnen nieuwe en onverwachte betekenissen gevonden worden die een unieke diepte geven aan het eigen geloofscommitment.

In deze bijdrage zal ik mij over een bijzondere praktijk van interreligieuze dialoog buigen, die mijns inziens beloftevol is.⁶ Het betreft een interreligieuze praktijk waarin joden, christenen en moslims de rivaliteit, die onmiskenbaar tussen hen bestaat, tijdelijk opschorten om gast te worden in elkaars rijke schrifttradities. Deze praktijk heet *Scriptural reasoning*.

Onder het baldakijn van de heilige schrift(en) ontstaat een ontmoetingsruimte waar studie centraal staat. Wat deze studie onmiskenbaar toont is de betekenisovervloed van de Schriften. Geen enkele lezing kan een de betekenis van de tekst ooit uitputten. Zo geldt in het jodendom dat de Thora zeventig gezichten heeft.

Er wordt gezegd dat deze ontmoetingen tussen joden, christenen en moslims plaatsvinden in de tent van Abraham, die in deze drie tradities geldt als het toonvoorbeeld van gastvrijheid. Deze verwijzing naar Abrahams tent is beladen met symboliek. Willen we verder doordringen tot de heel eigen aard van *Scriptural reasoning*, is het aangewezen om eerst langs te gaan bij Abraham, die nabij Mamre, zijn gastvrijheid toont door op het warmst van de dag drie vreemdelingen ontvangt. Een dieptelezing van dit verhaal legt de verschillende religieuze en ethische lagen van de deugd van de gastvrijheid bloot en zal ons ook op het spoor zetten van de rijke symboliek van Abrahams tent. Pas in tweede instantie argumenteer ik hoe interreligieuze gastvrijheid, in navolging van Abraham het populisme van de botsing der beschavingen een hoopvol, creatief en genuanceerd weerwoord biedt.

1. Abraham en de deugd van de gastvrijheid

Het meest treffende voorbeeld van gastvrijheid in de Bijbelse traditie vinden we in het verhaal van Abraham nabij Mamre (Gen 18: 1-33). Dit is een bijzonder mooi verhaal met veel lagen. Het geeft zondermeer te denken. De openingsscène van het verhaal toont ons Abraham die voor de ingaan van zijn tent zit, wanneer God verschijnt (18:1).

5. Bart VAN LEEUWEN, *Erkenning, identiteit en verschil*. Leuven, Acco, 2003, 64.

6. Interreligieuze dialoog komt in veel vormen. (i) de dialoog van het leven, die neerkomt op de pogingen van mensen om samen te leven “in een open en vriendschappelijke geest” en hun dagelijkse zorgen met elkaar te delen; (ii) de dialoog van het handelen “waarbij christenen en anderen samenwerken met het oog op de algehele ontwikkeling en bevrijding van mensen;” (iii) de dialoog van de theologische uitwisseling waarbij “deskundigen” trachten hun kennis van andere tradities te verdiepen en de “geestelijke waarden” van andere tradities te “waarderen”; (iv) de dialoog van de religieuze ervaringen, “waarbij mensen (...) elkaars geestelijke rijkdommen delen, bvb. rondom gebed, geloof en wegen bij het zoeken naar God of het absolute”.



Levinas Studiekring

In Eden had God met de eerste mensen in de koele avond-bries gewandeld. Sindsdien was hij nog maar zelden verschenen, maar hier duikt Hij, eerder onverwacht op het warmste moment van de dag op om Abraham te bezoeken.⁷ Bijna op hetzelfde moment verschijnen ook drie nomaden ten tonele (18:2) Wat volgt is een uitgebreid relaas waarin Abraham het beste van zichzelf geeft om het zijn gasten, de drie nomaden, comfortabel te maken.

Het verhaal toont Abrahams generositeit en fijngevoeligheid: hij spaart kosten noch moeite opdat zijn gasten zich welkom zouden voelen, terwijl hij voortdurend zijn inspanningen minimaliseert. Hij wil hen vooral niet de indruk geven dat ze een last zouden zijn. Zelf eet hij niet mee om nog beter voor zijn gasten te kunnen zorgen. Dit is een verhaal van opperste Oosterse gastvrijheid. Overvloedigheid en nederigheid gaan hand in hand. Door dit verhaal is Abraham zowel in het jodendom, het christendom als de islam.

Doorgaans wordt het verhaal in drie delen opgedeeld:

1. Gen. 18:1 Abraham zit voor de ingang van zijn tent wanneer God hem een bezoekt brengt
2. Gen. 18:2-15 Abraham kijkt op en ziet drie mannen. Hij laat alles vallen en haast zich om hen te gastvrij te ontvangen. De mannen blijven eten en ze vertellen dat Sara en hij in het volgende jaar een kind zullen krijgen, dat ze Isaac zullen noemen. Sara lacht, wanneer ze dit nieuws hoort.
3. Gen. 18:16-33 De drie mannen staan op en reizen naar Sodom. God spreekt Abraham aan over het lot van deze stad.

Wanneer het verhaal zo wordt opgedeeld, wordt het duidelijk dat Abraham en God de belangrijkste personages zijn in het eerste (Gen. 18:1) en tweede deel (Gen. 18:16-33) van het verhaal. In het tweede deel van het verhaal (Gen. 18:2-15), verschuift God naar de achtergrond, en spelen Abraham en de drie nomaden de belangrijkste rol.

Om dit verhaal goed te begrijpen, moeten we ons buigen over de precieze verhouding tussen de nomaden, God en Abraham. Dit is een bijzonder complexe vraag.

Waarom verschuift het verhaal van God als Abrahams bezoeker en dialoogpartner (18:1/18:16-33) naar de drie nomaden, zonder een woord van uitleg? Wie zijn deze drie bezoekers? Hoe kunnen we de 'driehoeksverhouding tussen

7. K. ARMSTRONG, *In the Beginning. A New Interpretation of Genesis*, New York, Alfred Knopf, 1996, 62



Levinas Studiekring

de verschillende partijen begrijpen? We zullen later zien dat deze vragen van cruciaal belang zijn, willen we het radicale, ja zelfs ongehoorde karakter van Abrahams gastvrijheid begrijpen.

Er bestaan verschillende interpretaties van dit verhaal, die allen een antwoord trachten te formuleren op de moeilijke vraag betreffende de verhouding tussen God, Abraham en de drie bezoekers. Meestal wordt gesteld dat de drie nomaden eigenlijk boodschappers van godswege zijn: het zijn engelen die God op aarde vertegenwoordigen. Er is dus slechts een bezoek, want de engelen en de goddelijke aanwezigheid zijn synoniem.

Hoewel dit de meest courante lezing is, laat zij een aantal vragen onbeantwoord. Het is helemaal niet vanzelfsprekend dat er slechts een bezoek plaatsvindt in dit verhaal. Het verhaal maakt toch duidelijk een onderscheid tussen God en de nomaden, die ook mannen genoemd worden in het verhaal. Moeten we dit onderscheid niet gewoon aanvaarden? De mannen worden ook geen engelen genoemd in dit verhaal. We kunnen ons daarenboven afvragen waarom God plots engelen nodig zou hebben om met Abraham te praten, terwijl hij zich eerder gewoon rechtstreeks tot hem richtte. Wat zou dan de reden voor Gods bezoek aan Abraham zijn? Toch niet de boodschap dat hij een zoon zal krijgen, die hij Isaac moet noemen, want die boodschap bracht God reeds in het vorige hoofdstuk.

Het is een beetje vreemd dat God drie engelen nodig heeft om een boodschap te brengen, die hij eerder rechtstreeks aan Abraham verkondigde.

Is dat werkelijk de (enige) reden voor Gods bezoek aan Abraham? En waarom geeft het verhaal ons dan zoveel details over Abrahams gastvrijheid? Wat is de betekenis van al deze details? Wat probeert het verhaal ons te vertellen?

Opperrabbijn Jonathan Sacks biedt een andere lezing van dit verhaal. Hoewel Sacks lezing in zekere zin de meest voor de hand liggende is, betreft het een eerder provocatieve interpretatie. Sommige zullen het zelfs een ongehoorde lezing van het verhaal vinden.

Volgens Sacks, gaat dit verhaal helemaal niet over God, die Abraham in de hoedanigheid van drie engelen bezoekt. Dit verhaal vermeldt zelfs geen engelen. De drie bezoeker zijn precies wat het verhaal zegt dat ze zijn: nomaden, die het geluk hebben het pad van Abrahams tent te kruisen op het



warmste moment van de dag. Deze interpretatie is enigszins gewaagd, omdat ze impliceert dat Abraham God laat wachten terwijl hij de vermoeiden nomaden onderhoudt.

Tekstueel is Sacks interpretatie gebaseerd op de bijzondere lezing van het derde vers: "Heer, wees toch zo goed uw dieenaar niet voorbij te gaan." Dit vers is redelijk enigmatisch, omdat de tekst verschuift tussen het meervoud (de drie nomaden) en het enkelvoud (Abraham spreekt slechts één heer aan). Omwille van deze verschuiving, staat het open voor twee interpretaties.⁸ Volgens de eerste interpretatie richt Abraham zich hier tot één van de drie nomade en vraagt hij hen niet te vertrekken, maar te blijven om van zijn gastvrijheid te genieten. De tweede interpretatie is radicaler, en zegt dat Abraham niet tot de drie nomaden spreekt, maar tot God. In dit geval, staat er: "God, wil u een beetje geduld hebben alstublieft. Wanneer ik klaar ben met deze drie vreemdelingen, kom ik terug bij u." Deze interpretatie zou betekenen dat Abraham, toen hij de drie nomaden zag, aan God vroeg om te wachten terwijl hij zich om hen bekommerde met de grootst mogelijke generositeit. In deze lezing laat Abraham God achter om de nomaden gastvrij te bejegenen.

Op zijn zachtst gesteld, lijkt Abraham er vreemde prioriteiten op na te houden. Maar God zelf, lijkt zich hier niet aan te storen. Hij vraagt niet dat Abraham bij hem zou blijven om te luisteren, maar laat hem gaan. God wacht geduldig (dat vermoeden we tenminste) tot Abraham klaar is en de nomaden hun reis hervatten. Abraham zelf lijkt het de normaalste zaak van de wereld te vinden dat hij God laat wachten.

Nadat hij voor de nomaden heeft gezorgd, gaat God gewoon verder waar hij eerder onderbroken werd. Dan maakt Hij ook duidelijk wat de precieze reden is voor zijn bezoek. Hij vertelt Abraham over zijn plannen met Sodom (18:20-21). Uit Abrahams reactie blijkt dat hij niet meteen opgetogen is over Gods plannen.

Ook hier zien we dat Abraham God met een zekere stoutmoedigheid bejegt. Eerst laat hij God wachten terwijl hij voor de nomaden zorgt en dat daagt hij God uit. In de naam van rechtvaardigheid, protesteert Abraham tegen Gods plannen en God... die aanvaardt deze morele rondborstigheid. In dit verhaal realiseert Abraham zijn echte roeping: een gast zijn voor vreemdelingen en een advocaat voor zij die slachtoffer dreigen te worden van

8. J. Sacks, "Abraham and the Three Visitors," *Covenant and Conversation* 11 (November 2006).



vernietigende omstandigheden.

2. Gastvrijheid als een ethische en theologische deugd

We kunnen een aantal theologische en ethische lessen trekken uit dit verhaal met betrekking tot de deugd van de gastvrijheid.

De eerste les betreft de relatie tussen universaliteit en particulariteit, in het bijzonder met betrekking tot de behandeling van vreemdelingen. In de Bijbelse traditie is de spanning tussen universaliteit en particulariteit van groot belang. Binnen deze traditie geldt dat universaliteit voorafgaat aan particulariteit. In Bijbelse taal: schepping gaat vooraf aan uitverkiezing. Iedere mens is geschapen als beeld van God. Als dusdanig wordt de mensheid aanzien als één familie. Deze verbondenheid, die wijst op een universeel perspectief, gaat vooraf aan de uitverkiezing van abraham. In de Bijbelse traditie betekent dit dat zogenaamd tribale hechttingen secundair zijn ten opzichte van de universele zorg van de hele mensheid.⁹ Dit wordt op eminente wijze duidelijk wanneer we ons nogmaals buigen over het verhaal van Abraham nabij Mamre – een verhaal waar spanning tussen universaliteit en particulariteit haar climax bereikt.

Bekijken we nogmaals de openingsscene: Abraham zit voor de ingang van zijn tent. Wellicht probeert hij te bekomen van de besnijdenis die hij enkele dagen eerder heeft ondergaan als symbool van het verbond dat hij met JHWH heeft gesloten (Gen 17). Er is hem een merkteken in het lijf gegrift als bewijs dat zijn identiteit en dat van zijn volk bepaald wordt door zijn verhouding met JHWH. Daar puffend en kreunend op het warmst van de dag, werd hij zich nog maar pas goed bewust van zijn particulariteit. Zonder twijfel voelde Abraham de pijn van de besnijdenis nog branden in zijn lijf en besepte nog maar nauwelijks wat die inlijving in een eigen volk zou meebrengen van rechten en plichten.¹⁰ Op het moment dat hij in lijf en lenden getekend is door een particuliere roeping, wordt hij uitgedaagd: Ongevraagd en eerder ongelegen komen vreemdelingen in zijn leven binnengestapt. Hoe zal hij reageren? Zal Abraham zich vanaf nu enkel nog bekommeren om zijn *eigen volk*, die net als hij opgenomen zijn in het verbond. Sluit zijn particulier commitment een universeel perspectief uit of in? Zal hij een exclusivistische interpretatie geven aan zijn uitverkiezing? Begrijpt hij het verbond in termen van een gesloten symbolische gemeenschap? Zal God een 'ordinaire' stamgod worden?

9. De spanning tussen universaliteit en particulariteit weerklinkt in de spanning tussen identiteit (zorg voor wat bekend is) en openheid (zorg voor de vreemdeling). Deze spanning, waar ik later nog op terugkom, staat ook centraal in de interreligieuze dialoog.

10. G. DEDECKER, Gastvrijheid voor de vreemdeling belooft toekomst voor het eigen volk, in Spreekwijze in intercultureel perspectief. Liturgisch jaar C, Brussel: KMS, 2006, 87-100, 91. Bemerkt hoe Abraham in het schilderij van Chagall met zijn handen tussen de dijen nog de pijn staat te verbijten van de pas gebeurde besnijdenis – Chagall kende zijn Bijbel heel goed en had als elke rechtgeaarde jood nogal wat zin voor humor



Het verhaal vertelt dat Abraham begrepen heeft dat particulariteit universaliteit niet uitsluit en dat zijn uitverkiezing een verantwoordelijkheid voor de hele mensheid inhoudt. Geconfronteerd met de vreemdelingen, die op zijn zachtst gesteld op een slecht moment komen – hij heeft pijn en het is zeer warm¹¹ – aarzelt Abraham geen moment over zijn plicht. Hij laat alles vallen, laat God zelfs ‘staan’, en *rent* de vreemdelingen tegemoet om hen te verwelkomen. Hij weet niet wie ze zijn, misschien zijn ze wel gevaarlijk...

Omdat Gods verbond met Abraham uiteindelijk de bedoeling heeft alle mensen te zegenen met rechtvaardigheid en heiligheid, mag Abrahams geprivilegieerde verhouding met God niet leiden tot xenofobie.¹² Uitverkiezing is niet gelijk aan tribalisme.

Eigenlijk leert dit verhaal dat gastvrijheid de voorrang op het spiritueel genot van een intieme ontmoeting met God. Het is immers duidelijk dat Abraham zich terugtrekt van zo'n intieme ontmoeting om voor zijn gasten te zorgen. God heeft liever dat we ons ontfermen over vreemdelingen dan dat we ons met hem bezig houden. Hij kan best wachten.

Op een fundamenteeler niveau vertelt dit verhaal ons dat de ethische deugd van de gastvrijheid een theologische draagwijdte heeft. De bijbelse mens weet immers dat elke vreemdeling die het waagt langs de voordeur binnen te komen, niet noodzakelijk een indringer is of een mogelijke vijand (*hospes* en *hostis* zijn in het Latijn verwante woorden), maar ook een verschijningsvorm kan zijn van het onzichtbare. Waar men de vreemdeling verwelkomt, wordt God verwelkomd. Waar men ruimte maakt voor de ander, verblijft men in Gods aanwezigheid.

Zo wordt de tent van Abraham, waar vreemdelingen worden ontvangen een heilige tent een *mishkan*.¹³ In het hebreuws is die woord verbonden met twee andere woorden: *shekinah*, wat goddelijke aanwezigheid betekent, and *shakhen*, wat een naaste betekent. In de tent van ontmoeting raken hemel en aarde elkaar. Zo gebeurt het dat verwelkomen van anderen is niet gewoon een daad van beschaafdheid het is een geloofsact.¹⁴

Tot slot nog dit. In de Bijbelse beeldspraak vertegenwoordigen vreemden Gods toekomst, ze dragen een goddelijke openbaring in zich, ze zijn de ambassadeurs van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Daarom verwijst gastvrijheid naar eschatologie, die reeds nu op aarde wordt gerealiseerd.

11. There is a legend which narrates that God, the day whereon he visited Abraham "had bored a hole in hell, so that its heat might reach as far as the earth, and no wayfarer venture abroad on the highways, and Abraham be left undisturbed in his pain."

12. L.R. KASS, *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*, Chicago: University of Chicago Press, 2003, 316.

13. In Jewish tradition it is said that his tent had four entrances, so that he could invite guests from every winddirection.

14. P. VALKENBERG, *Sharing the Lights on the Way to God: Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership (Currents of Encounter, 26)* Amsterdam: Rodopi, 2006. Mededelingen jaargang 17 (2012)



Door vreemdelingen in vrienden te veranderen belichaamt gastvrijheid de eschatologische gemeenschap. Kardinaal Daniélou drukt deze gedachte als volgt uit:

De beschaving neemt een beslissende stap, misschien zelfs de meest beslissende stap, de dag waarop de vreemdeling, de vijand, een gast wordt. Ja, het is op die dag dat de gemeenschap van mensen gesticht is. Vochten de mensen voorheen als dieren in het bos, op de dag dat de vreemdeling aanvaard wordt als gast en in plaats van verfoeid te worden, bejegend wordt als een waardig medemens – op die dag, kan men zeggen dat er iets verandert in deze wereld.¹⁵

3. Interreligieuze gastvrijheid: de recontextualisering van een eeuwenoude deugd

De context van religieuze pluraliteit veroorzaakt spanningen en conflicten. Vooral de beschermende reflex van religieuze gemeenschappen om de eigen grenzen duidelijk af te bakenen en zich terug te trekken in “de eigen linguïstische traditie” is problematisch.¹⁶ Hier dreigt ‘botsing der beschavingen’ bewaarheid te worden: pluraliteit wordt een vloek zonder weerga. Deze beschermingsdrag is eigenlijk een vrees om de eigen identiteit te verliezen. Mensen worstelen met de vraag hoe hun vaak eeuwenoude tradities de pluralisering kunnen overleven? Temidden van verandering wordt gezocht naar iets dat blijvend, onveranderlijk en ahistorisch is. Noem het gerust een culturele essentie, een kern van waarden, waaraan niet geraakt mag worden, die niet ter discussie staat en waarover niet onderhandeld kan worden. Niet zelden wordt religieuze identiteit hier gereduceerd tot een aantal onloochenbare dogmatische principes.

Deze antithetische structuur laat enerzijds toe de ander absoluut van het eigene te scheiden en zo de eigen identiteit te beschermen tegen andersheid. De zorg om het behoud van de identiteit is hier een conservatisme zondermeer. Maar waar identiteit en andersheid in dergelijk antithetisch schema geplaatst worden, gaan aanspraken op particulariteit ten koste van het universele perspectief. Vergeten wordt de idee dat mensen ongeacht hun particuliere hechtingen behoren tot dezelfde ‘grootfamilie’. De zorg voor het tribale gaat ten kost van de betrokkenheid op elkeen.

Tegenover het antithetisch schema van het tribalisme (identiteit ↔ andersheid) staat de deugd van de gastvrijheid als een model om ‘identiteit en andersheid’ samen te

15. Daniélou, *Pour une théologie de l'hospitalité*, in *La vie spirituelle* 85 (1951) 339-347, 340. One can say that a civilization takes a decisive step, and perhaps the most decisive step, on the day that the foreigner, the enemy, becomes a guest. Yes, it is on that day that human community has been created. Previously, these humans were battling each other like animals in the prima forest, but on that day when the stranger is seen as a guest and instead of being held in execration, is invested with the conspicuous dignity of a brother in humanity – on such a day, one can say that something has changed in this world.

16. RICOEUR, *Reflections on a New Ethos for Europe*, in KEARNEY, Paul Ricoeur: the Hermeneutics of Action, London: Sage Publications, 1996, 3-14, 4.



denken. Met het oog op de context van religieuze en culturele pluraliteit en de opmars van het tribalisme krijgt de deugd van de gastvrijheid een nieuwe invulling.

Waar het in de interreligieuze dialoog om draait is dat gelovigen gast worden in elkaars *vreemde religieuze wereld*. Het betekent "binnentreden in de wereld van de ander om te ontdekken hoe die eruit ziet en voelt vanuit het perspectief van de persoon wier wereld het is".¹⁷ Deze praktijk kan begrepen worden als een soort laboratorium, waar perspectiefwisseling mogelijk wordt. Door zich in de wereld van de ander te wagen, wordt onze verbeelding gevoed om anders te denken en het kan gebeuren dat hieruit nieuwe inzichten ontspruiten, die ons leven een nieuwe wending geven.¹⁸

Interreligieuze gastvrijheid biedt weerwerk tegen gelovigen die zich gedragen als een soort van beveiligingsagenten van hun eigen traditie. Dat soort zelfgenoegzaamheid voedt in het geheim het "linguïstische ethnocentrisme en een claim op culturele hegemonie."¹⁹ In plaats van de religieuze ander en diens traditie te zien als een potentiële bedreiging, zouden we misschien kunnen erkennen dat de ontmoeting met andersheid zuurstof geeft aan eeuwenoude overtuigingen.

4. Scriptural Reasoning: De heilige Schrift lezen onder één tent.

Ik denk, en dit is enigszins ongewoon in de theologie van de interreligieuze dialoog, dat het zinvol en vruchtbaar is om de heiligen schrift(en) een centrale plaats te geven in de praktijk van interreligieuze gastvrijheid. De heilige Boeken worden doorgaans gelezen en bestudeerd en gevierd in een monoreligieuze setting. Er bestaat geen traditie van interreligieuze schriftstudie.

De heilige boeken (TeNaCh, Bijbel, Koran) worden meestal beschouwd als een onoverkomelijk obstakel voor interreligieuze dialoog. De heilige boeken functioneren als een funderende, gezaghebbende en vaak zelfs dwingende categorie binnen de eigen religieuze gemeenschap.²⁰ Joden, christenen en moslims beschouwen hun Schrift als goddelijke openbaring.²¹ Ze staan centraal in het interreligieuze strijdperk. Het is dan ook niet verwonderlijk dat deze verschillende schrifttradities meestal vermeden in de context van de interreligieuze dialoog.²² Het lijkt veel zinvoller om te focussen op gemeenschappelijkheden, meestal in het

17. Maxine Greene, *Releasing the Imagination: Essays on Education, the Arts, and Social Change* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995), 3. "...to enter into the world of the other, to discover what it looks like and feels from the vantage point of the person whose world it is"

18. Cobb, 4.

19. RICŒUR, *Sur la traduction*, 10.

20. (Carpenter 1992)

21. (Vroom & Gort 1997)

22. (Ford 2007, 275).



ethische domein – gedeelde waarden en normen over de verschillen heen.

Er bestaat evenwel een interreligieuze praktijk, die gelooft in de potentiële kracht om samen elkaars heilige boeken te lezen in Abrahams tent. Deze praktijk, die vooral in de Verenigde Staten van Amerika en in Groot-Brittannië veel navolging kent, staat bekend staat als *Scriptural Reasoning*.²³

Scriptural reasoning is een praktijk van wederzijdse gastvrijheid, waarin joden, christenen en moslims gast worden in elkaars schriftradiaties. Het betreft een gastvrijheid met drie partijen: elkeen is tegelijk gast en gastheer.²⁴ Scriptural reasoning veronderstelt een fijngevoelige zorg voor de concrete ander en haar schriftraditie. Dit impliceert ten eerste “erkennen dat de vreemde schriften heilig zijn *voor de anderen*, zonder zelf hun gezag te moeten bevestigen.” Zo kunnen joden bijvoorbeeld erkennen dat het Nieuw Testament heilig is voor christenen, maar zonder zelf te moeten aanvaarden dat het op gelijk voet zou staan met de TeNaCh. Tegelijk, blijkt uit de vraag *als gast ontvangen te worden* in een andere traditie, reeds een erkenning dat ook *vreemde religieuze teksten* te denken geven. Van hun kan moeten de ‘zogenaamde’ autochtonen leren aanvaarden dat zij niet de exclusieve bezitters zijn van hun schrift. Ook allochtonen hebben het recht om een blik te werpen op voor hun vreemde teksten.²⁵ Er is hier met andere worden geen ruimte voor bezitterige claims en exclusivistische aanspraken. De beschermingsreflex wordt van meet af aan tegengesproken.

Hoe gaat deze praktijk in haar werk? Een thema, probleem, verhaal of beeld wordt gekozen door een klein comité. Vervolgens worden enkele heilige teksten met hun commentaren uit de geselecteerd die hiermee verband houden. Teksten uit de TeNaCh worden doorgaans gekozen door joden, Bijbelse teksten door christenen en Koranteksten door moslims. De teksten worden op voorhand verspreid onder de deelnemers, aan wie gevraagd wordt ze reeds individueel te bestuderen. De verschillende teksten worden bediscussieerd in kleine groepjes van ongeveer zes personen (deze groepjes worden hevruta genoemd). Er zijn ook plenaire sessies, waar de verschillende kleine groepjes samenkomen om hun bevindingen te delen. De studie van verschillende teksten neemt doorgaans enkele dagen in beslag. De idee is dat de verschillende teksten uit de verschillende schriftradiaties uiteindelijk op elkaar zullen inwerken. De deelnemers hebben dat uit deze praktijk van gezamenlijke studie verbaazingwekkende, krachtige en bij momenten zeer verrassende

23. De praktijk werd oorspronkelijk ontwikkeld door David Ford, Daniel Hardy (beiden christenen) en de joodse denker Peter Ochs. Pas later sloten ook moslims zich hierbij aan.

24. Ibid., 349.

25. Ford, “An Interfaith Wisdom: Scriptural Reasoning Between Jews, Christians and Muslims,” *Modern Theology* 22 (2006): 345–66, 349.



nieuwe conversaties en relaties ontstaan. Zo sis gast worden in een andere traditie niet zonder gevolg – bewust of onbewust neemt men bepaalde inzichten mee uit een andere schriftraditie. Men leert de eigen tekst, waarmee men al zolang vertrouwd is door de ogen van de ander lezen. Betekenisverschuivingen, nieuwe interpretaties, onverwachte inzichten vloeien uit deze praktijk voort. Wat vreemd was, wordt vertrouwd en wat vertrouwd was wordt vreemd.

De voortrekkers van deze praktijk zijn niet naïef, en tegen de spontane verwachting in, allerm minst progressief. Wel integendeel. Het pleidooi voor *scriptural reasoning* komt van eerder ‘conservatieve’ religieuze denkers, die veel waarde hechten aan hun particuliere religieuze geloofscommitments en de centrale plaats die de schrift daarin speelt als ijkpunt. *Scriptural reasoners* zien hun schrift als een leidraad voor hun persoonlijk geloofsleven binnen hun respectievelijke religieuze gemeenschap. Scriptural reasoning hoeft er niet toe te leiden dat iedereen het eens is. Veeleer is het zo dat het eigen geloof er wordt door verdiept en aangescherpt. Dialoog betekent niet het einde van particulariteit. Hier inspireren ze zich duidelijk aan Abraham: het model van de gastvrijheid voor joden, christenen en moslims.

Abrahams voorbeeld volgend gebeurt een bijeenkomst van scriptural reasoners in een tent, begrepen als een tijdelijk onderkomen, dat open staat voor onverwachte en ongenode bezoekers.²⁶ De ‘tent’ is sterk symbolisch geladen en resonanceert ten eerste met de cultuur van het Oude Nabije Oosten waar nomaden door de woestijn trekken – een cultuur waarin de schriftraditie van gastvrijheid wortel heeft geschoten.²⁷ De tent roept het beeld op van een ‘op weg zijn’ en van een zich ‘bewegen tussen verschillende plaatsen’. Om weerwerk te bieden tegen het populistisch discours van de botsing der beschavingen is dit precies wat we nodig hebben: mensen die bereid zijn een tent op te zetten als een plaats om anderen te ontmoeten; mensen die over de vaardigheid beschikken om zich tussen tradities te bewegen, mensen die bereid zijn op hun tocht de deugd van de gastvrijheid als gast en gastheer waar te maken, mensen die zichzelf niet beschouwen als schatbewaarders vastgeklonken aan één plaats, maar eerder als mensen met een tijdelijk verblijf op zoek naar Gods waarheid, die ze nooit helemaal zullen kunnen bevatten.

Een tent is ontworpen als een tijdelijk onderkomen. Ze biedt weinig beschutting tegen de elementen. Zo herinnert ze eraan dat we moeten vertrouwen op Gods wil in deze

26. W. Taylor, *How to Pitch a Tent: A Beginners' Guide to Scriptural Reasoning* (London: Center for Reconciliation and Peace, 2008).

27. Ford, “An Interfaith Wisdom,” 356. Mededelingen jaargang 17 (2012)



anders vijandige wereld. Uiteindelijk moeten we bij God onze toevlucht zoeken. Dit is ook de houding die scriptural reasoners kenmerkt. In plaats zekerheid en veiligheid te zoeken door het herhalen van de tradities uit het verleden, gaat het in Scriptural reasoning uiteindelijk om vertrouwen in God en geloven dat God meer waarde hecht aan het bouwen van gemeenschap dan aan een conflict over wie beschikt over de *ware* interpretatie van de openbaring.

Scriptural reasoning is een praktijk gericht op wijsheid. Scriptural reasoning rekent op mensen die er niet voor terugdeinzen om tradities uit het verleden te herinterpreteren met het oog op de toekomst, mensen die hun geloofscommitment begrijpen als een spirituele reis veeleer dan als een louter instemmen met scherp omlinjnde doctrines, mensen die weerstand bieden aan de (verstaanbare) verlokking om

Altijd in de aantonnende en gebiedende wijs te spreken, wanneer het misschien gepaster is om in de vragende wijs, of de onderzoekende aanvoegende wijs van 'kan zijn' of zou kunnen' of de wensende wijs van 'kon het maar zo zijn' van die het verlangen uitspreekt in de toekomst te kijken in het besef dat we vandaag nog in het duister tasten.²⁸

Wanneer joden, christen en moslims gast worden in elkaars schrifttradities, staat er meer op het spel dan hermeneutische openheid en interreligieuze dialoog. Theologisch gesproken staat God op het spel. Hij is de uiteindelijk oriëntatie voor hen allemaal.

Hun ultieme wens is om de naam van God heiligen, te zegenen en te loven. Ze willen God danken, en erkennen dat God groot en barmhartig is, vergevingsgezind en heilig. Ze willen alles wat ze denken, hopen en doen in verband brengen met God en lezen en leven op een manier die God behaagt.²⁹

Deze praktijk van interreligieuze gastvrijheid, plaatst joden, christen en moslims in de aanwezigheid van God en onder de begeleiding van de Heilige geest. In de nabijheid van de religieuze vreemde, die door de interreligieuze gastvrijheid een *naaste* wordt, wordt de tent van ontmoeting een heilige ruimte, waarin Gods aanwezigheid ervaren wordt.

Daarom is ook Scriptural reasoning een vorm van gebed en aanbidding van God die altijd groter is. God kan niet vastgezet worden in deze of gene traditie. De veelheid van teksten

28. Ford, "Faith in the Third Millennium: Reading Scriptures Together." Address at the Inauguration of Dr. Iain Torrance as President of Princeton

29. Ibid., 10.



Levinas Studiekring

en het conflict van interpretaties getuigen van zijn grootheid. God aanbidden betekent niet vasthouden aan verleden tradities, maar het verleden nieuw leven in blazen in her-nieuwde lezingen.

Wat joden, christen en moslims samen brengt is niet enkel een diep respect voor heilige teksten, maar ook het ethisch gebod om de wereld te helen. (*tikkun olam*). Net zoals gastvrijheid en rechtvaardigheid twee dimensies zijn van vriendschap met God, zo zoekt ook de praktijk van Scriptural reasoning een vorm van gastvrijheid te zijn die, naar het voorbeeld van Abraham, de wereld heelt.³⁰ Vooral met het oog op de conflictueuze aard van de inter-Abrahamitische relaties, toont deze vorm van interreligieuze gastvrijheid haar verlossend karakter: vrede brengen waar en conflict is, begrip waar er afwijzing is, gemeenschap waar er verdeeldheid heerst.

SR betreft een ernstige, diepgaande en diepgravende dialoog tussen de drie religieuze tradities die verschil vrijwaren terwijl ze verbondenheid stichten. Zo biedt deze praktijk een nieuw en origineel antwoord op de vraag hoe verbondenheid mogelijk is zonder verschil te versmachten. De hoop is dat deze praktijk de verschillende geloofsgemeenschappen naar elkaar kan laten toegroeien en dat er op deze manier een bijdrage kan geleverd worden aan *de heling van de wereld*.

Het is duidelijk dat Scriptural reasoning noch het vermogen noch de intentie heeft om de wereld op een *directe en onmiddellijke wijze ingrijpend te veranderen*. Het is geen vorm van politiek, het is een religieuze praktijk. Haar bevrijdend karakter bestaat erin dat zij tijdelijk de interreligieuze strijd die er tussen joden, christen en moslims bestaat – een strijd die niet zelden de schrift(en) als voorwerp heeft – stil legt. Zoals Kepnes het recht toe recht aan zegt: “ in Abrahams tent van ontmoeting, zitten mensen, wier gemeenschappen anders in oorlog zijn met elkaar, samen om een vreedzame dialoog te hebben over elkaar schrifttradities.³¹ De drie Abrahamitische tradities schorten tijdelijk hun broederlijk twisten op om gast te worden in elkaar rijke schrifttradities. Deze praktijk bidet zo een horizon van hoop, die tijdelijk de strijdende harten van joden, christenen en moslims tot bedaren kan brengen en ook aan hen die er niet bij betrokken zijn, toont dat het anders kan.

Interreligieuze gastvrijheid leidt mensen ons weg uit de wereld van de feitelijke realiteit naar de wereld van het

30. S. Kepnes, *A Handbook for Scriptural Reasoning* (New York: Colgate University), 9.

31. *Ibid.*, 11.



Levinas Studiekring

mogelijke. Het creeëert een hoopvol perspectief en toont hoe de wereld zou kunnen zijn. Hoewel het conflict doorgaans realiteit is, kan ook interreligieuze gemeenschap dat zijn.

Zou het niet kunnen dat deze praktijk van wederzijdse gastvrijheid onze ogen opent voor wegen die we niet gekozen hebben. Van sommige wegen zullen we opgelucht zijn dat we ze niet genomen hebben – en dat is ook een waardevol inzicht. Maar misschien zien we in andere wegen wel een terrein met perspectief – een terrein dat spijtig genoeg onontgonnen is gebleven in onze traditie. Misschien ontdekken we zo verborgen kansen en mogelijkheden in onze eigen werelden.³²

32. Cobb, 4.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

De dialoog: meer dan een pacificatie-instrument. Lessen uit Rotterdam

Liesbeth Levy

Het is de avond van 19 november 2009. Onder de vlag van een reeks 'dialogen stadsburgerschap', geïnitieerd door het Rotterdamse stadsbestuur, wordt in het World Trade Centre een bijeenkomst gehouden rond het thema 'angst voor maatschappelijke veranderingen'. Op het podium maken wetenschappers en politici hun opwachting, onder wie burgemeester Ahmed Aboutaleb. De presentatie is in handen van journalist Fons de Poel en Tweede-Kamerlid Samira Bouchibti.

Bezien vanaf mijn plek in de zaal is de afstand tussen de notabelen op het podium en het publiek op de vloer groot, letterlijk en figuurlijk. Het gesprek vliegt alle kanten op, niemand markeert de maatschappelijke veranderingen waarover het moet gaan. Evengoed wordt het publiek ingedeeld in twee groepen: zij die 'tevreden' zijn en zij die dat niet zijn. Waar die onvrede op gericht is en waar ze vandaan komt, blijft duister.

De Poel en Bouchibiti lopen elkaar in hun duopresentatie danig voor de voeten. Een vrouw raakt zo in de war dat ze Bouchibiti dreigt aan te vliegen. Halverwege de avond is er een intermezzo in de vorm van een geregisseerd treffen tussen de initiatiefnemer van de Amsterdamse Pol-dermoskee Mohammed Cheppih en Marco Pastors, lijst-aanvoerder van Leefbaar Rotterdam. Het gaat over de vraag of het mogelijk is om te integreren in Nederland met behoud van eigen identiteit. De casus waar het om draait is de acceptatie van homoseksualiteit. De mannen staan dicht op elkaar en poneren hun stellingen. Een dialoog ontstaat er niet.

Na deze confrontatie wordt het debat hervat. Dan staat er in de zaal een man op die een vurig betoog afsteekt. Later zal in het verslag van de bijeenkomst te lezen zijn dat hij een gastarbeider van de eerste generatie is, iemand die naar eigen zeggen 'keihard gewerkt [heeft] om Rotterdam tot wereldstad te maken'. In het verslag wordt de man, die niet bij naam wordt genoemd, als volgt geciteerd: 'Ik mag u heel graag meneer Pastors, ik ben het eens met u. Maar we moeten het met zijn allen aanpakken. Ik doe zo mijn best om Nederlander te worden. Ik ga hand in hand met u, maar wanneer ben ik ook Rotterdammer?'¹ Pastors

1. Verslag negende bijeenkomst Rotterdamse dialogen: Angst voor maatschappelijke veranderingen; 19 november 2009. Zie: <http://www.jos.rotterdam.nl/doc/dialoog>. Zie ook: Cohen, S., Levy, L., Meijer, H. (2009), *Lessen van de dialoog*, ongevraagd advies aan de Dienst Jeugd, Onderwijs en Samenleving.



2. Een markant voorbeeld is een fragment getiteld 'Een bekering'. Hierin legt Buber uit wat het religieuze in zijn jonge jaren voor hem betekende: uit de bestaande werkelijkheid getild worden, in vervoering het aardse achter je laten. Na een ochtend waarin Buber zich aan religieuze vervoering heeft overgegeven klopt er een jongen bij hem aan. Buber ontvangt hem vriendelijk en spreekt met hem, maar verzuimt zorgvuldig te luisteren, omdat hij te veel met zichzelf bezig is. Later hoort hij van vrienden dat de jongen in de Eerste Wereldoorlog is gesneuveld. Voor hij ten strijde trok, had hij maandenlang in diepe twijfel geleefd over de vraag of hij wel moest gaan. In zijn gesprek met Buber had hij gehoopt steun te vinden bij het nemen van deze moeilijke beslissing. Buber realiseert zich dat hij heeft verzaakt. Vanaf dat moment heeft het religieuze voor hem een nieuwe betekenis: niet uit de werkelijkheid getild worden is waar het om gaat, maar 'het present zijn in de werkelijkheid op ieder moment dat een ander een appel op je doet'. Niet het mysterie verdient onze aandacht, stelt Buber, maar de volheid van het vergankelijke ogenblik waarin de ander je aanspreekt en om een antwoord vraagt. Zie: Buber, M. (1970). *Voordrachten over opvoeding en autobiografische fragmenten*. Utrecht: Bijleveld.

3. De ontmoeting, zegt Buber, is niet te sturen. Men kan er niet op anticiperen. In zijn eigen (vertaalde) woorden: 'Tussen Ik en Jij staat geen doel, geen begeerte, geen vooruitlopen; en het verlangen zelf verandert, omdat het vanuit de droom in de verschijning valt. Al het indirecte is een hindernis. Alleen waar het indirecte wegvalt, geschiedt de ontmoeting.' (Buber, M. (1998). *Ik en Jij*. Utrecht: Bijleveld).

is zichtbaar geraakt door deze woorden. Voor even verandert de sfeer. Iedereen voelt dat dit een bijzonder moment is.

Het is een moment dat de twintigste-eeuwse filosoof Martin Buber (1878-1965) zou omschrijven als 'dialogisch'. Dialoog is een samenstelling van de Griekse woorden voor 'woord' of 'betekenis' (logos) en 'door' (dia-) dan wel 'twee' (di-). Buber geeft het begrip echter een bredere betekenis dan die van tweespraak. In zijn optiek omvat het voeren van een dialoog veel meer dan het spelen van een spel van vraag en antwoord; het gaat ook over verantwoordelijkheid nemen voor het bestaan van de ander.

Buber ontwikkelde zijn dialoogfilosofie met geen ander doel voor ogen dan te wijzen op de realiteit van de ontmoeting. Hij maakt in zijn denken onderscheid tussen twee werelden: de wereld van de abstractie en analyse waarin wij vooral instrumentele relaties met elkaar en de wereld onderhouden en de wereld van de ontmoeting. In de ontmoeting tussen twee wezens gebeurt het, aldus Buber, dat elk wordt getroffen door de andersheid van de ander. Dit geraakt worden duidt hij aan als 'liefde', opgevat in de zin van ruimtescheppende kracht. 'Authentiek bestaan' is de term die hij gebruikt om te markeren wat er aan de orde is wanneer ik in een Ik-Jij-relatie reageer op de ander, in de ruimte die tussen ons ontstaat waarin sprake is van liefde, van geraakt worden. De ontmoeting is niet te sturen en er valt niet op te anticiperen, stelt Buber. Het gaat hier om momenten die een inbreuk maken op onze alledaagse orde, krachtige momenten die een 'humane' ruimte scheppen.

De basis voor deze inzichten vormden Bubers persoonlijke ervaringen met relaties en vooral het mislukken daarvan – momenten die hij aanduidt als 'mismoetingen'. Hoe nauw zijn denken met zijn leven is verweven blijkt uit verschillende autobiografische notities.²

Hoe valt nu, in het licht van Bubers theorie, te duiden wat zich voltrok op de hierboven beschreven debatavond over 'angst voor maatschappelijke veranderingen'? Daar was van zowel mismoeting als ontmoeting sprake.³

Naar Bubers maatstaf gemeten was de bijeenkomst niet geslaagd, bedoeld als ze was om een dialoog tussen Rotterdammers tot stand te brengen. Tussen de goede intenties en het bereikte resultaat gaapte een kloof. De enige dialoog die er tot stand kwam, de ontmoeting tussen Marco



Pastors en de man uit het publiek, stond los van de inspanningen van de vormgevers van de avond. De beschreven casus is exemplarisch voor de initiatieven die de gemeente Rotterdam sinds de aanslagen in de Verenigde Staten van 11 september 2001 heeft ontplooid om Rotterdammers aan te zetten tot het aangaan van de dialoog met elkaar, op speciaal daartoe georganiseerde bijeenkomsten. Het doel van die sessies is het bevorderen van de sociale cohesie in de grote, cultureel diverse stad die Rotterdam is. In de praktijk wordt daarbij echter aan de essentie van de dialoog voorbijgegaan. Dat komt doordat, in de woorden van Buber, geen recht wordt gedaan aan het gegeven dat in de dialoog de ander een partner is (een Jij) en geen object (een Het). In zo'n situatie kan er tussen mij en die ander onmogelijk een gemeenschappelijke ruimte ontstaan.

Hoe kan Rotterdam een dialoogpraktijk ontwikkelen die recht doet aan de essentie van de dialoog? Welke lessen kunnen er in dit licht worden getrokken uit de dialoogfilosofie van de twintigste eeuw? Deze vragen vormen de inzet van dit artikel. Aan de hand van een analyse van twee Rotterdamse cases zal een antwoord worden geformuleerd. Die cases zijn de Dag van de Dialoog (sinds de eerste editie in 2002 jaarlijks georganiseerd) en de Islamdebatten (gehouden tussen 2005 en 2006).

Wat deze twee initiatieven gemeen hebben is dat erbij is uitgegaan van een veronderstelde integratieve kracht van de dialoog: 'de dialoog' werd opgevat en begrepen als een beheersingsinstrument, als een middel om conflictueuze culturen te pacificeren of te integreren. Het idee was dat in dialogen de (cultuur)verschillen tussen mensen aan het licht zouden komen en uiteindelijk gematigd zouden (moeten) worden.

Voor een nadere begripsbepaling werd weinig moeite gedaan. Dat is niet verwonderlijk; immers, bij een neiging tot instrumentalisering van de dialoog staat het doel centraal en niet het proces (of middel) als zodanig. In dit artikel zal worden betoogd dat een beter begrip van de betekenis van de dialoog de stedelijke praktijk van Rotterdam ten goede kan komen. Hiertoe zullen de Dag van de dialoog en de Islamdebatten vanuit een kritisch-filosofisch perspectief geanalyseerd worden. De dialoogfilosofie, zoals ontwikkeld door Martin Buber, vormt hierbij het referentiekader.



Dag van de Dialoog

'Als bestuur van de stad hebben wij de bijzondere taak veiligheid en bescherming te bieden aan alle Rotterdammers. Wij zullen juist nu moeten laten zien voor welke waarden wij gezamenlijk staan. Cohesie in de stad is juist nu geboden. Want de gevolgen van de aanslag zullen ook in onze stad merkbaar zijn. De tolerantie die we voor anderen hebben, dreigt af te nemen. Dat mogen we niet laten gebeuren. Als bestuur van de stad moeten we midden tussen de Rotterdammers staan, moeten wij werken aan begrip tussen de vele culturen die deze stad rijk is. Elke kans tot dialoog, elke kans om elkaar beter te begrijpen, moeten we benutten, juist in deze tijd. Want alleen een samenleving waarin mensen elkaar willen begrijpen en respecteren heeft kans op succes.'⁴

Deze woorden spreekt Ivo Opstelten, burgemeester van Rotterdam, uit na de aanslagen in de VS op 11 september 2001. Rotterdam is dat jaar Culturele Hoofdstad van Europa. Onder het motto 'Rotterdam is vele steden', bedacht door intendant Bert van Meggelen, moet via een caleidoscoop aan projecten de veelzijdigheid van de stad tot uitdrukking worden gebracht. Cultuur wordt daarbij gedefinieerd als 'de articulatie van het verschil'. Deze definitie sluit nauw aan bij de uitgangspunten van het nationale cultuurbeleid van dat moment. Eind jaren negenig had staatssecretaris Rick van der Ploeg het domein van de kunsten getypeerd als een 'vrijplaats voor het verschil', een plek waar een geweldloze confrontatie tussen culturen kan plaatsvinden. Naar zijn overtuiging kunnen de kunsten in een cultureel diverse samenleving hun *finest hour* beleven.⁵

Een treffend voorbeeld van zo'n geslaagde confrontatie is het Rotterdamse project 'Preken voor Andermans Parochie', waarin voorgangers van verschillende religieuze gemeenschappen in elkaars gemeente preken over de vraag wie is de Ander?'.⁶ Maar niet alles wat er gebeurt op cultuurgebied past in dit vredige beeld: haaks erop staat bijvoorbeeld de veelbesproken afgelasting, in december 2000, van de muziektheatervoorstelling 'Aïsjā en de vrouwen van Medina', van het Onafhankelijk Toneel. In het publicatiemateriaal worden de vrouwen van de profeet afgebeeld, wat protesten oproept, deels anoniem geuit. Een aantal Marokkaans-Nederlandse acteurs voelt zich bedreigd, zij trekken zich terug uit het project. Een publiek debat in Theater Zuidplein over de kwestie, in januari 2011, compenseerde het gemis van de voorstelling in elk geval ten in elk geval ten dele.⁷

4. Uitnodiging voor de bijeenkomst 'Allemaal Rotterdammers' (23-01-2002), afdeling Communicatie Gemeente Rotterdam.

5. Citaat Van der Ploeg: 'Over smaak moet wel degelijk worden getwist. In dat opzicht zijn de kunsten en erfgoed niet het bindmiddel voor de samenleving, maar de katalysator van ongewapende confrontaties tussen veel verschillende culturele opvattingen en waarden.' Ministerie van Onderwijs Cultuur en Wetenschappen (1999), *Cultuur als confrontatie*. Den Haag: Sdu.

6. Het project Preken voor Andermans Parochie vond plaats in het jaar dat Rotterdam Culturele Hoofdstad was. Het werd georganiseerd door de stafmedewerker debat en vertoog van debatcentrum De Unie. Na het eerste jaar, met in totaal 52 bijeenkomsten, werd het project nog een jaar voortgezet onder auspiciën van de Rotterdamse Kunststichting.

7. NRC Handelsblad, 18-1-2001.



Al improviserend, in een geënceneerde setting, slaagden de deelnemers erin om het conflict dat de aanleiding was geweest tot de afgelasting van de voorstelling nu het uitgangspunt te laten zijn voor een uitwisseling van gedachten en perspectieven.

De aanslagen op de Twin Towers in New York kunnen worden opgevat als een regelrechte aanval op het idee van cultuur als ongewapende confrontatie. Burgemeester Opstelten spreekt de vrees uit dat de gebeurtenissen in de VS zullen leiden tot conflicten tussen moslims en niet-moslims in Rotterdam. Daarom kondigt hij aan dat het stadsbestuur de dialoog tussen die twee groepen actief zal bevorderen.

Een groot aantal maatschappelijke organisaties wordt uitgenodigd voor een overleg over de vraag hoe de verstandhouding tussen de verschillende bevolkingsgroepen en het sociale klimaat in de stad kunnen worden verbeterd. Het resultaat is het Platform de Dialoog, dat met steun van de gemeente door een grote verzameling algemene en migrantenorganisaties wordt opgericht. Het platform staat open voor alle organisaties die actief zijn op het terrein van 'sociale cohesie' en is nauw gelieerd aan andere initiatieven, zoals het Opzoomeren⁸ en de Stadsetiquette.⁹

Het Platform de Dialoog manifesteert zich op verschillende manieren. Op 12 oktober 2002 geven ruim zevenhonderd Rotterdammers gehoor aan een uitnodiging om op de eerste Rotterdamse Dag van de Dialoog met elkaar in gesprek te gaan onder het genot van een middagmaaltijd. De dag wordt afgesloten met een slotdebat over veiligheid, ondernemerschap en samenleven. Burgemeester Opstelten treedt op als gastheer. In het forum zitten behalve politici ook vertegenwoordigers van bedrijven en van sociale en religieuze organisaties.

Een jaar later doen aan de tweede Dag van de Dialoog, die is georganiseerd door zo'n zestig organisaties en instellingen verspreid over de stad, achthonderd stadgenoten mee. Deze editie vindt plaats onder de noemer 'respect voor elkaars waarden'. Niet het debat, maar de ontmoeting staat hierbij centraal.¹⁰ Die focus is mede het gevolg van het toetreden tot de organisatie van Roos Nabben, die verbonden is aan de spirituele academie Brahma Kumaris. Deze academie maakt deel uit van een internationale religieuze beweging met wortels in koloniaal India en een gedachtegoed dat gezien kan worden als een moderne opvatting van de Bhagavad Gita. Het is een model waarin alles draait om het positief

8. De term Opzoomeren vindt zijn oorsprong in de Opzoomerstraat in de wijk Het Nieuwe Westen in de deelgemeente Delfshaven. De straat is vernoemd naar de jurist en filosoof C.W. Opzoomer. In 1989 vonden de bewoners dat hun straat toe was aan een flinke opknappbeurt. Ze sloegen de handen ineen, waarbij de aandacht vooral uitging naar de veiligheid, gezelligheid en reinheid van de straat. Dankzij berichtgeving in de media (met name RTV Rijnmond) en met medewerking van de gemeente groeide dit initiatief uit tot een stadsbreed project dat de titel Opzoomeren draagt.

9. Stadsetiquette is een project dat op basis van wetenschappelijke inzichten is ontwikkeld teneinde de sfeer en cohesie binnen straten en buurten te verbeteren. De aanpak is op verschillende plaatsen in het land toegepast. Op 1 maart 2001 werd het idee om ook voor Rotterdam een Stadsetiquette te ontwikkelen geopperd door wethouder Sociale Vernieuwing Hermen Meijer. De gedachte erachter was dat de leefbaarheid in de stad zou toenemen – minder overlast, een prettiger leefklimaat – als mensen zich hoffelijker zouden betonen en beter rekening zouden houden met elkaar. Het ging dan om zaken als geen vuil op straat gooien, parkeeroverlast voorkomen, een deur voor een ander openhouden en elkaar aanspreken op overlastgevend gedrag.

10. Burgerjaarverslag 2003.



benaderen van de ander.

Ook buiten Rotterdam krijgt de Dag van de Dialoog nu navolging; er wordt een landelijke stichting opgericht die het model verder ontwikkelt. In samenwerking met de Amsterdamse communicatieadviesgroep Nieuwe Maan ontwikkelt de stichting een methodiekboek. Het onderscheid tussen dialoog en debat vormt daarbij het belangrijkste uitgangspunt. Het verschil wordt als volgt toegelicht: 'Het gaat niet om discussie over meningsverschillen, noch om te streven naar een gezamenlijk standpunt. De gespreksmethodiek draagt bij tot een sfeer van intimiteit die het mogelijk maakt om openhartig met elkaar te praten. Luisteren staat voorop. De nadruk ligt op het kennismaken van gedachten en ervaringen van de ander. Belangrijk is het delen van elkaars waarden (en normen) waarnaar men handelt en leeft in Rotterdam.'¹¹

In het najaar van 2003 wordt de Dag van de Dialoog geëvalueerd. Dat gebeurt in twee debatten, op 25 oktober en 18 november, in de raadszaal van het stadhuis. In het eerste debat werpt stadsfilosoof Henk Oosterling, die als voorzitter optreedt, de vraag op wat de rol is van de sector kunst en cultuur met betrekking tot de Dag van de Dialoog. Later zal Oosterling, terugkijkend op die bijeenkomst, zeggen: 'Als je een politieke cultuur hebt die niet in staat is te dialogiseren, hoe kun je dan een beleid uitrollen waarin je die dialoog wel van je burgers eist? Anders gezegd, als ik in de wijk Feyenoord het zwerfvuil moet opruimen en daar een plan voor moet bedenken, dan is mijn eerste vraag: hoe kun je nou als woningcorporatie en als deelgemeente die gewoon alles afbreekt en er een teringzooi van maakt, tegen bewoners zeggen: ruim jij dat zwerfvuil eens op! Dat kan toch niet, dan ben je toch niet geloofwaardig? Die politieke cultuur waarin wij zitten, waarin je niet serieus genomen wordt... Je gaat van het ene loket naar het andere... Of je legt iets neer en dat wordt op de lange baan geschoven. Hoe kun je in zo'n cultuur nou serieus de dialoog presenteren als een vehikel om mensen te laten participeren?'¹²

Paul Blondeel, op dat moment als stadsonderzoeker betrokken bij een project in de Rotterdamse wijken Spangen en Tussendijken, is een van de deelnemers aan het tweede debat, evenals stadssocioloog Thaddeus Müller. Hun wordt gevraagd een wetenschappelijke visie op de Dag van de Dialoog te geven. De artikelen die zij schrijven worden van groot belang geacht voor het verder

11. Zie www.dagvandedialoog.nl.

12. Citaat uit eigen interview met Henk Oosterling (2011).



ontwikkelen van het concept en de praktische uitvoering ervan. Het is een eerste moment van reflectie op het project.

Müller concludeert in zijn artikel dat de Dag van de Dialoog een goed instrument is om mensen met elkaar te laten kennismaken.¹³ Er bestaat, schrijft hij, een sterke behoefte om op deze intieme wijze te communiceren met andere bewoners van de stad. Mensen delen gevoelens en gedachten, raken betrokken bij elkaar en leren van elkaars levenservaring. De openhartigheid, herkenning en intimiteit van de Dag van de Dialoog dragen bij aan het creëren van een 'warme stad'. Dat neemt niet weg, aldus Müller, dat diverse aspecten van het project voor verbetering vatbaar zijn. Hij legt hierbij de nadruk op systematische aandacht voor het monitoren en analyseren van het project. Hij pleit voor het verzamelen van praktijkkennis om daarmee de methodiek van de dag te verbeteren, met gebruikmaking van reeds beschikbare kennis over interculturele communicatie. Ook pleit hij voor deelname van organisaties op het gebied van sport, cultuur, zorg en onderwijs en voor meer diversiteit aan tafel. Tot slot stelt Müller dat het maatschappelijk engagement van deelnemers meer moet worden benut. Hij gebruikt in dit kader de metafoer van de broeikas: de Dag van de Dialoog als broeikas voor stedelijke relaties, niet een keer per jaar een dag lang, maar het hele jaar door.

Paul Blondeel brengt hier tegenin dat er niet zoiets bestaat als een warme stad die te verkiesbaar is boven een kille stad.¹⁴ De West-Europese stad is 'stedelijk' en dus ruw, of zij is niet. Wie het stedelijk leven wil versmallen tot een lieflijk of leefbaar plaatje komt onherroepelijk uit bij... een plaatje. Bij de saaiheid van de quasi-leefbare woonerf- winkelcentrum-stedelijkheid die we al kennen. Of bij dwingende leefbaarprogramma's die ondanks goede bedoelingen schade aanrichten en oorspronkelijke stedelijke kwaliteiten en verbanden wegdrukken. Blondeel pleit ervoor om bewoners en gebruikers van de stad als bekwame burgers te beschouwen en om hen zelf woorden te laten kiezen om uit te drukken wat er in hun wijk gebeurt. Hij pleit in dat kader voor kunst en cultuur, voor het evenement als middel om een neutraal domein, een gespreksruimte te creëren waar spreken en luisteren weer mogelijk worden.

In een reactie op de evaluatie van het project zegt verantwoordelijk wethouder Jacques van der Tak (Sociale zaken, Integratie en Onderwijs) dat het Platform de

13. Müller, T. (2002), *De warme stad. Betrokkenheid bij het publieke domein*. Utrecht: Jan van Arkel.

14. Paul Blondeel, geciteerd in Gemeente Rotterdam (2004), *Sociale integratie... zo doen we dat*.



Levinas Studiekring

Dialogo een boven de partijen staande coördinatie heeft.¹⁵ Die rol dient de gemeente te vervullen, via een gemeentelijke dienst of projectbureau. Daarop verhuist de Dag van de Dialoog van de afdeling concerncommunicatie naar het projectbureau Sociale Integratie.

Islamdebatten

'Ja, waar moet je het over hebben en waarover niet? Hoe begin je? Met hoeveel mensen? De gespreksleider... nou prima, en dan? Een keer per jaar – als je dat heel cynisch benadert, dan zeg je: wat heb je daaraan? Word je dan allemaal Rotterdammers? Nee.' In een interview afgenomen in 2011 laakt Frans Hengeveld, voormalig projectleider van het gemeentelijk projectbureau Sociale Integratie, het vrijblijvende karakter van de Dag van de Dialoog. 'Wie gaan daaraan mee doen? Allemaal mensen die gelegenheid hebben en tijd om een middagje te kletsen met elkaar.(...) Als we elkaar niet meer verstaan in deze stad, dan moet je daar een programma op zetten: langduriger, veel breder en duurder.'¹⁶

De Dag van de Dialoog is geen lang leven beschoren bij het projectbureau Sociale Integratie. Al in 2003 was in een kadernotitie van het college van B&W getiteld *Sociale Integratie... zo doen we dat*¹⁷ gesignaleerd dat een andere aanpak gewenst was. Burgers hebben het vertrouwen in de politiek verloren en dat impliceert dat er beter moet worden geluisterd (en gehandeld) naar wat de burger wil, aldus de opstellers. En wat de burger wil, is dat wat hem stoort of belemmert in het leven van alledag de agenda van politiek en overheid bepaalt. De straat dient daarbij als plaats van handeling, integratie en discussie – tussen burger en overheid en tussen mensen onderling.

De kadernotitie resulteert in een actieprogramma getiteld 'Mensen maken de Stad'. Gesprekken over sociale kwesties, op straatniveau gevoerd, zullen agendapunten opleveren voor actie en beleid van de gemeente en deelgemeenten. Dat het college van B&W die oogst zeer serieus neemt sluit niet uit, zo wordt benadrukt, dat het college de leiding in het traject op zich neemt. Burgers verwachten dat het centrale gemeentebestuur voorop gaat in het denken over thema's als concentratie, segregatie en spreiding van bevolkingsgroepen, een pluriforme samenleving, waarden en normen en de islam. Met betrekking tot dit laatste punt concludeert de kadernotitie dat het van belang is om na te gaan in welke mate de islam invloed heeft op de sociale integratie van bepaalde

15. Gemeente Rotterdam (2004), *Sociale integratie... zo doen we dat*.

16. Citaat uit eigen interview met Frans Hengeveld (2011).

17. Gemeente Rotterdam (2004), *Sociale integratie... zo doen we dat*. In 2004 bestond het college uit een coalitie van Leefbaar Rotterdam, CDA en VVD. In de voorafgaande collegeperiode (1998-2002) bestond het college uit een coalitie van PvdA, VVD, CDA en GroenLinks.



bevolkingsgroepen en op actief burgerschap. Wereldwijd – ook in Rotterdam – is de islam bezig zijn verhouding tot de moderniteit te bepalen. De uitkomst van dat proces heeft een grote lokale relevantie; integratie en wederzijds begrip tussen bevolkingsgroepen zijn gediend bij een open en brede discussie.

Met ‘Mensen maken de Stad’ wil het projectbureau Sociale Integratie de leiding nemen in het stedelijke debat over de islam, met als doel vorm en inhoud te geven aan de agenda voor sociale integratie. In dit licht wordt, na een reeks interne gesprekken, het initiatief genomen tot het organiseren van zogeheten ‘Islamdebatten’. In 2004 start de eerste reeks, onder de titel ‘Rotterdammers durven elkaar aan te spreken’. Volgens het stadsbestuur houdt de vraag of en in hoeverre de islam sociale integratie belemmert vele duizenden Rotterdammers bezig. Daarom zou het nuttig zijn om te praten over angsten, misverstanden en vooroordelen over en weer; zo kan er tussen autochtonen en moslims meer onderling begrip en een wij-gevoel groeien.

De reeks publiek toegankelijke Islamdebatten beslaat acht afleveringen.¹⁸ Vanwege de aanpak, de publieke respons en de aanwezigheid en openhartigheid van jonge, goed opgeleide, allochtone Rotterdammers noemen de organisatoren de cyclus nuttig en succesvol.¹⁹ In het slotdebat stellen rond de duizend deelnemers, van wie ongeveer tweederde van allochtone afkomst is, een samenlevingscharter op. Daarin staan artikelen gericht tegen discriminatie – in het bijzonder op de arbeidsmarkt en bij stages – en een oproep tot meer aandacht voor diversiteit en voortzetting van onderling contact en dialoog. Het college van B&W mag het charter in ontvangst nemen. Maar tot teleurstelling en hier en daar zelfs woede van de opstellers vertaalt het college het charter al snel, zonder verdere inspraak, in een ‘burgerschapscode’ met gedragsvoorschriften.²⁰

Tot de erfenis van de Islamdebatten behoort ook de aanstelling van de Egyptisch-Zwitserse geleerde Tariq Ramadan. In 2007 gaat hij aan de slag als gasthoogleraar aan de Erasmus Universiteit en als ‘bruggenbouwer’ in de stad. In die rol wordt hij geacht om, in dienst van de gemeente, de discussie tussen moslims en niet-moslims op gang te brengen, onder andere via debatten. De keuze voor Ramadan is controversieel. Begin augustus 2009 raakt hij in opspraak vanwege zijn medewerking aan de door het Iraanse regime gesteunde en gefinancierde zender Press TV. Op 18 augustus 2009 beëindigt het Rotterdamse stadsbestuur de samenwerking. Na dit debacle besluit het college te stoppen met het actief

18. Het totale programma bestaat uit 25 zogenoemde ‘expert-meetings’ in de vorm van hoorzittingen en interviews, elf per etnische groepering georganiseerde ‘interne debatten’, tien thematische ‘informatieve bijeenkomsten’ en acht ‘publieksdebatten’ met verschillende thema’s (inclusief een slotdebat). Een zorgvuldige voorbereiding, onder meer met adviezen van ingeschakelde experts ging aan de bijeenkomsten vooraf. Zie: Burgerjaarverslag 2004.

19. Burgerjaarverslag 2004.

20. www.bds.rotterdam.nl



aanzwengelen en aansturen van de grootstedelijke dialoog.

Bubers appel: van de wereld een woonplaats maken

Hoe zijn deze twee cases, die van de Dag van de Dialoog en die van de Islamdebatten, te duiden in het licht van Martin Bubers filosofie, waarin alles draait om de ontmoeting met de ander? Wat kan Buber ons leren bij het onderzoek naar een grootstedelijke praxis die in termen van generaties, culturen en sociaaleconomische klassen zo enorm divers is? Binnen welke randvoorwaarden kan een stad als Rotterdam tot bloei komen en hoe kan een gedifferentieerd begrip van de dialoog bijdragen aan de zoektocht naar nieuwe vormen van burgerschap?

Om een antwoord op deze vragen te formuleren is het nodig om Bubers denken in zijn tijd te situeren en de essentie van zijn dialogiebeprijp nader te verkennen. Meer specifiek kan deze vraag als inzet dienen: is het mogelijk om vanuit het exemplarische en singuliere van de dialoog een relatie te leggen met het algemene, universele en gemeenschappelijke, zonder dat aan de particulariteit van de ontmoeting geweld wordt gedaan? Wat kan Buber ons hierover leren en aan welke elke voorwaarden moet een dialoog in zijn ogen voldoen, wil ze niet vrijblijvend zijn?

Martin Buber behoorde samen met Franz Rosenzweig en Eugen Rosenstock-Huussy tot een groep filosofen die vanuit de joodse traditie een confrontatie aangingen met de westerse filosofie. Zij verzetten zich tegen het idee van de dominantie van het 'ik', dat vanuit het centrum de wereld overziet en naar zijn wil inricht. Het niet-ik, ook wanneer dat een ander ik is, kan in dat wereldbeeld slechts tot zijn recht komen als middel tot zelfverwerkelijking – in het gunstigste geval als materiaal van de plicht, in het ongunstigste als object van directe beheersing. Buber karakteriseert een dergelijke relatie als een Ik-Het-verhouding. Daartegenover stelt hij het primaat van de dialoog of Ik-Jij-relatie, waarin het subject zich luisterend opstelt en tot zijn ware bestemming komt: 'Ich werde am Du.'²¹

In de Ik-Jij-relatie wordt het individu geconfronteerd met een wezen dat niet tot hemzelf te herleiden is, aldus Buber. Als die ander mij raakt, deelt die ander mij door zijn niet tot mij te herleiden andersheid zijn bestaan mee. De ruimtescheppende kracht die dit geraakt worden vertegenwoordigt duidt Buber aan als liefde (een term die hier met amoureuze gevoelens niets van doen heeft). Ik beantwoord de mededeling door te reageren. Zo ontstaat er tussen twee

21. Buber, M. (1984), 'Ich und Du', in: *Das Dialogische Prinzip*, p. 15. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.



wezens, die eerst vreemden waren, een gemeenschappelijke tussenruimte waarin sprake is van contact – of in Bubers termen, een ‘dialogo’.

In de periode na de Eerste Wereldoorlog voelt Buber de drang om na te denken over het wezen van de menselijke existentie. In de problemen van zijn tijd meent hij de gevolgen waar te nemen van een ‘scheiding’ tussen mensen onderling. Die scheiding voltrekt zich op drie lagen. Om te beginnen is er het verval van leefvormen gebaseerd op directe contacten, waardoor menselijke relaties ten onder gaan in grote anonieme gemeenschappen. Individuen vereenzamen en verliezen ieder gevoel voor zin en betekenis. Daarnaast is er sprake van een groeiende onmacht van de mens om een wereld te beheersen die hij zelf tot stand heeft gebracht. Een derde trend betreft de overbenadrukking in de filosofie van de rede als het meest essentiële aspect van de mens; daarmee wordt de totale mens ernstig tekortgedaan.

In zijn hoofdwerk *Ich und Du* (1923) kenschetst Buber de combinatie van deze ontwikkelingen als de overwoekering van de wereld door Ik-Het. Hij bedient zich daarbij van spookachtige metaforen. De onwerkelijkheid van een door Ik-Het overwoekerde wereld noemt hij onmenselijk, een nachtmerrie, een moerasfantoom. Een koortsige wereld is het, een waarin iedereen slechts bezig is om zijn begeerte te bevredigen.

Een wereld waarin de mens eenzaam is en constant wijfelt aan de zin van zijn bestaan. Een wereld waarin de ander niet meer is dan een gebruiksvoorwerp.²² Buber meent dat de herontdekking van de originele status van de mens een uitweg kan bieden. In iedere Ik-Jij-relatie is er immers, in de tussenruimte die ontstaat tussen een Ik en een Jij, sprake van het bevestigd worden in het verbonden zijn met de schepping. Die verbondensheid verwerkelijkt zich als een dialoog. Deze herontdekking van de originele status van de mens betekent niet alleen een doorbreking van de eenzaamheid van de moderne mens, maar vormt ook de basis voor een meer menselijke samenleving. Ik-Jij-momenten zijn nietig, zij ordenen zich niet tot een wereld, maar zij zijn wel een teken van wereldordening. Door steeds opnieuw Ik-Jij-relaties aan te gaan laat een mens de continuïteit van de Ik-Jij-wereld groeien. Het mensenleven raakt dan als het ware doordrenkt van de relatie. Zo kan er een gemeenschap ontstaan die gebaseerd is op het feit dat door het steeds

22. Buber, M. (1984), *Das Dialogische prinzip*, p. 53-54. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.



opnieuw aangaan van de Ik-Jij-relatie door alle mensen in die gemeenschap het eeuwige Jij centraal ontvangen kan worden.

De liefde die in eerste instantie slechts een ruimte schiep tussen twee mensen wordt door de centrale tegenwoordigheid van het eeuwige Jij een kracht die van een anonieme wereld een menselijke ruimte maakt, een wereld waarin mensen niet naast elkaar, maar met elkaar leven. Buber stelt dat dit centraal ontvangen Jij als het ware een middelpunt is waaromheen zo'n gemeenschap draait. Het is echter niet zo dat intermenselijke relaties ondergeschikt zijn aan de tegenwoordigheid van het eeuwige Jij. De Ik-Jij-relatie is de enige toegang tot het eeuwige Jij. Het eeuwige Jij moet dan ook, zoals hierboven al werd opgemerkt, worden opgevat als een dragende één-makende achtergrond: de ultieme Gesprekspartner.²³

In een beeldspraak omschrijft Buber het stichten van een gemeenschap als het realiseren van een als huis en heem beleefde wereld. Van de wereld een woonplaats maken, dat is de kern. Als de mens als gevolg van de overwoekering van de Ik-Het-wereld gescheiden is van andere mensen, van God en van de kosmos, raakt het Ik geïsoleerd en wordt de wereld een angstaanjagende anonieme ruimte. Het overwinnen van de eenzaamheid van de moderne mens via de herontdekking van de relatie beschouwt Buber als het overwinnen van de sociale en kosmische onbehuishoudheid van die mens.²⁴ In het gedicht 'Warmte, een woonplaats' van de twintigste-eeuwse dichteres Ellen Warmond is het appel van Buber poëzie geworden:²⁵

Liefde en het besef

van liefde daartussen bouwen

mensen een warmende woonplaats

en sprekende zeggen ze: liefste

open je ogen nu langzaam en eet

ik heb het licht voor je aangesneden

of: open je ogen nu niet drink nu het donker

ik heb de nacht voor je omgekocht

23. In het proefschrift *Jichud. Eenheid in het werk van Martin Buber*, stelt Johan Hendrik Schraevesande dat Buber kan worden aangeduid als een 'religieuze denker', mits voortdurend in het vizier blijft hoe hij religie ziet en beleeft. Toen hem tegen het einde van zijn leven werd gevraagd wat het 'centrale deel' van zijn levenswerk was verwees hij, aldus Schraevesande, naar één basisinzicht dat hem in de verschillende delen van zijn werk geleid had: 'dat de ik-jij relatie tot God en de ik-jij relatie tot de medemens ten diepste met elkaar verbonden zijn'. Die relaties spelen zich af binnen een werkelijkheid die als religieus beschreven wordt. Buber weigert de werkelijkheid op te delen in een 'heilig' deel waar we God ontmoeten en een 'profaan' deel waar God buiten blijft. Die ene werkelijkheid benadert hij met wijsgerige methoden en begrippen, maar soms ook via andere wetenschappelijke disciplines of via het narratief, zoals in het chassidische en bijbelse discours, aldus Schraevesande. De benadering van die ene werkelijkheid langs verschillende wegen, de fundering en het karakter van de eenheid van die werkelijkheid, alsmede de samenhang en consistentie van de verschillende wegen zijn relevant voor de beantwoording van de vraag of de toepassing van Bubers denken problemen zou kunnen opleveren in het multiculturele Rotterdam. De beantwoording van deze vraag zal in een door mij te schrijven proefschrift ruimschoots aan de orde komen, maar valt buiten het bestek van dit artikel.

24. Buber, M. (1984), *Das Dialogische Prinzip*, p.103. Heidelberg: Lambert-Schneider.

25. Warmond, E. (1963), *Warmte een woonplaats*. Amsterdam: Querido.



want liefde en het besef

van liefde daartussen ontsteken

ogen en stemmen hun licht

daarin ontbloeien de lippen

daaruit ontstaat het gedicht.

Het revolutionaire potentieel van de Buberiaanse dialoog

Critici hebben Buber voor de voeten geworpen dat zijn krachtige focus op 'liefde' en worteling een al te weëige voorstelling van zaken in de hand werkt. Zijn perspectief zou er een zijn dat de waarde van conflict en confrontatie miskent.²⁶ Deze critici hebben het mis, zo betoogt de Parijse historicus Michael Lowy. In een kroniek van een groep joodse intellectuelen getiteld *Redemption and Utopia*²⁷ ('Verlossing en Utopie') stelt Lowy dat Buber een minder softe denker is dan vaak wordt beweerd. Behalve in Bubers werk en leven heeft Lowy zich verdiept in dat van onder anderen Frans Rozenzweig, Ernst Bloch en Franz Kafka. Deze denkers vonden elkaar, zo schrijft hij, in een hunkering naar verlossing uit de macht van kapitalisme en totalitarisme en in een utopisch verlangen naar andere tijden. Wat deze intellectuelen delen is dat ze doordrenkt zijn van Duitse romantiek, maar ook gevoed worden door een zinderend joods messianisme. Lowy laat zien hoe een romantische heroriëntatie op de joodse traditie een generatie politieke rebellen kweekte. Zij herontdekten, aldus Lowy, het spreekwoordelijke ontploffingsgevaar van Jesaja en zijn messiaanse droom. Om deze wilde vorm van messianisme en zijn wonderlijke samenhang met heimwee naar het verleden te begrijpen, moeten we afstand nemen van de toekomstverwachtingen die de meeste christenen erop nahouden. De kerk heeft van de messiaanse droom een hemels eindstation gemaakt, waar de mensheid langzaam naartoe evolueert. Het brandende ongeduld is eruit: de messias is immers al in Christus gekomen? Vervolgens is christelijke eschatologie verworden tot een drama met één hoofdrolspeler (God) en vele onbetekenende figuranten (de mensen).

De Joods-Duitse denkers van het begin van de vorige eeuw leerden een ander messianisme kennen: kettters, joods, smeulend, gloeiend... De messias zal niet alleen in

26. De bekendste criticus van Buber is de filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995). Levinas meent dat in Bubers dialoogbegrip de noodzaak tot spreken ontbreekt. Naar zijn idee is de openbaring van de Ander geen zaak van wederzijdse bevestiging, maar van confrontatie. Confrontatie is alleen mogelijk als er sprake is van ongelijkheid; als de ene term de andere transcendeert vanuit een dimensie van hoogte. Die ander is geen vriend of geliefde, maar een vreemdeling en een leermeester die mij vanuit een andere dimensie tegemoet treedt en die mij wijst op mijn verantwoordelijkheid jegens de ander. De taal is daarbij de enige relatie die recht doet aan het verschil en toch een relatie mogelijk maakt.

27. Lowy, M. (1992), *Redemption and Utopia. Libertarian Judaism in Central Europe*. Stanford: Stanford University Press.



de ziel van mensen, maar ook in de historie binnenbreken. Hij zal niet als een goddelijk individu uit de hemel neerdalen, maar voor allen de loop van de geschiedenis een wending geven. De geschiedenis zal niet evolueren naar 'steeds beter', integendeel, alles zal de vernieling in draaien. Een totale catastrofe is op handen! Aldus zal de messias niet het doel van de geschiedenis zijn, maar het gewelddadige einde ervan brengen, waarna er geen heerschappij meer zal zijn en alle tronen omver zullen zijn gestoten.

Lowy vraagt zich af hoe het kan dat Buber en de anderen, nostalgisch hunkerend naar een ver verleden, de barricaden op willen voor de nabije toekomst. Hij komt tot deze verklaring: al deze denkers zijn beïnvloed door het joodse idee van *tikkoen* (verzoening, herstel). Dat is de gedachte dat de toekomstige messiaanse verlossing tegelijkertijd een herstel van het hof van Eden zal inhouden. In het *tikkoen*-idee gaat de geschiedenis messiaans koppeltje duidelen: de messias neemt een tigersprong het verleden in zodat 'straks' zal lijken op 'heel vroeger'. Zo komen romantiek, humanisme en revolutie heel dicht bij elkaar te liggen.

Buber versus Levinas

Zijn er uit de dialoofilosofie van Buber lessen te destilleren voor de actuele Rotterdamse praktijk? Om te beginnen kunnen er grote vraagtekens worden gezet bij de aanhoudende politiek-maatschappelijke instrumentalisering van de dialoog. Buber benadrukt keer op keer dat de dialoog niet te sturen is, dat er niet op te anticiperen valt; het is, daarentegen, iets wat je overkomt. Wat zo'n gebeurtenis uittilt boven het particuliere, is het besef dat verbonden zijn met anderen de menselijke bestemming is. De dialoog van bovenaf opleggen, bijvoorbeeld langs de weg van wetgeving, ziet Buber als een pervertering van iets wat van binnenuit hoort te komen. Anders gezegd: gehoor geven aan de ander, recht doen aan de ander, is iets wat per definitie intrinsiek gemotiveerd is en nooit extern afgedwongen kan worden. Om deze les goed te begrijpen is het van belang stil te staan bij een filosofisch dispuut dat Buber heeft gevoerd met Emmanuel Levinas.²⁸

Wat Levinas in de dialoofilosofie van Buber waardeert, is de opvatting dat waarheid geen bewustzijnsinhoud is, maar iets wat tot geen bewustzijnsinhoud te herleiden is.

28. Het is een opgave om de inzichten van filosofen te verbinden met de praktijk van het samenleven in een stad als Rotterdam. Filosofen geven over het algemeen geen beschrijvingen van gangbare praktijken, ze zijn niet in dialoog met hun publiek, maar met elkaar. Dat neemt niet weg dat uit filosofische discussies wel degelijk lessen te trekken zijn voor de praktijk. Inzichten van filosofen kunnen bijdragen aan het aanbrengen van samenhang, betekenis en verheldering van actuele kwesties en daarmee aan bezinning op de eigen tijd. Filosofie draagt in die zin bij aan kritiek – in de zin van onderscheidingsvermogen – en biedt handelingsperspectieven. Het meningsverschil tussen de 20^e-eeuwse filosofen Martin Buber en Emmanuel Levinas over de structuur van de dialoog is hier een mooi voorbeeld van: de vraag die centraal staat in dit dispuut – namelijk de vraag of verantwoordelijkheid nemen voor de Ander iets is wat van bovenaf kan worden opgelegd – is analoog aan de vraag of de overheid zoiets als burgerzin kan sturen of organiseren.



Levinas Studiekring

Waar Levinas bezwaar tegen maakt, is de manier waarop Buber de relatie met de ander uitwerkt. Wat hij vooral mist is de noodzaak tot spreken. Hij mist een uitgewerkte structuur. Naar zijn idee is de Ik-Jij relatie niets meer dan de realisatie van een ontmoeting. Er is geen sprake van kennis, maar van een spontaan wederkerig 'verstaan' dat leidt tot een dialoog.

Dit spontane verstaan wordt door Buber gekarakteriseerd met de term 'Geschehen'. Deze transparante act van transcendentie is niet te beschrijven. Iedere ontmoeting moet worden beschouwd als een unieke gebeurtenis die niet te plaatsen valt binnen de kaders van ruimte en tijd.

Levinas meent dat deze visie van Buber voortkomt uit zijn religieuze liberalisme, dat wil zeggen: het gegeven dat Buber contact boven inhoud stelt en aanwezigheid van God boven dogma's en regels, zich verzettend tegen starre vormen van dogmatische religie. Levinas plaatst daar de vraag tegenover of transcendentie zonder dogmatische inhoud wel kan bestaan. Hij vindt dat Buber dit probleem over het hoofd ziet en dat zijn dialoogbegrip daardoor een ethische dimensie mist. Naar Levinas' idee is openbaring van de Ander geen zaak van bevestiging, maar van confrontatie. Confrontatie kan alleen plaatsvinden als er sprake is van ongelijkheid, als de ene term de andere transcendeert vanuit een dimensie van hoogte. De Ander is geen vriend of geliefde, maar een vreemdeling die mij tot reflectie dwingt, wijzend op zijn misère, aldus Levinas. Hij spreekt in dit verband van de epifanie (openbaring van de heer). Het gelaat is niet tot mijzelf herleiden. Daarmee ontrekt het gelaat zich aan identificatie. Waarheid, aldus Levinas is geen onpersoonlijk neutrum, maar uitdrukking en het ontvangen van de Ander - een Ander die alleen aan mij kan verschijnen als er een scheiding is tussen het ik dat zichzelf als inhoud heeft en de vreemdeling die van buiten komt.

Het ter discussie gesteld worden door de Ander gebeurt in het gesprek. Taal is de enige relatie waarbij het Ik en de Ander gescheiden blijven terwijl toch een relatie mogelijk is. Het gaat hier niet om bevestiging, maar om onderricht. De Ander die vanuit de hoogte komt onderwijst mij zijn andersheid door via het spreken een relatie te leggen waarin die Ander onherleidbaar is tot mijzelf. Taal is de relatie met de absolute Ander, die ik niet kan bezitten maar slechts ontvangen. In de taal wordt de wereld meegedeeld, aangeboden en ontvangen.



Levinas Studiekring

Bubers dialoogbegrip is volgens Levinas, kortom, niet verplichtend genoeg. In de sfeer van liefde kan ook sprake zijn van elkaar wederzijds bevestigen (een verschijnsel dat in het dagelijkse spraakgebruik, althans dat uit de jaren zeventig een vertaling vindt in de uitdrukking 'ik ben oké, jij bent oké'). In dat geval is er geen sprake van een relatie met de Ander, maar van individuele behoeftebevrediging en egoïsme. Daarbij vat Levinas de liefde per definitie op als een vorm van egoïsme, omdat liefde volgens hem het sociale uitsluit. De intimiteit van de liefde biedt geen plaats voor de naaste.

In een brief aan Levinas schrijft Buber dat hij het met zijn kritiek volstrekt oneens is. Naar zijn idee is liefde meer dan wat Levinas een 'égoïsme à deux' noemt. Hij verwijst naar zijn beschrijving van de liefde als een ruimteschepende kracht, iets wat zich niet *in* het Ik, maar tussen het Ik en het Jij bevindt – geen ether maar aardsheid. Het gemeenschappelijke bestaat in het ongemeenschappelijke, aldus Buber. Alleen op basis van dit gemeenschappelijke kan er sprake zijn van ware gerechtigheid:

'Levinas irrt sich auf eine seltsame Weise wenn er annimmt: ich sähe in der "rein geistgen Freundschaft" den Gipfel des Ich-Du verhältnisses. In Gegenteil, dieses Verhältnis scheint mir seine eigentliche Grösse und Mächtigkeit gerade dazu gewinnen, wo zwei Menschen ohne eine starke Gemeinsamkeit, sogar von verschiedener Geistesart, ja von einander entgegengesetzten Gesinnungen doch einander so gegenüberstehen, das jeder der beiden den anderen auch noch in der strengsten Auseinandersetzung als diese bestimmte Person kennt und meint, erkennt und anerkennt, annimmt und bestätigt und das er in der gemeinsamen Situation, auch noch in der gemeinsame Situation des Miteinanderkampfens, die Erfahrungsseite des Andern, sein Erleben dieser Situation, seinen ihm eigentümlichen Seelenprozes sich gegenwärtig halt. Da ist keine Freundschaft, da ist nur die zur Erfüllung gelangte Kameradschaft der menschlichen Kreatur. Kein Ether wie Levinas meint, sondern die harte Menschen-Erde, Gemeinsame im Ungemeinsamen. Levinas rühmt in Gegensatz zur mir die Fürsorge als zugang zur Andersheit des Andern. Die Erfahrungswahrheit scheint mir zu sein, das wer diesen Zugang ohnedies hat ihn auch in der von ihm geübten Fürsorge finden wird, wer ihn aber nicht ohnedies hat, der mag den ganzen Tag Nackte kleiden und Hungrige speisen, es wird ihm schwer bleiben ein wahres Du zu sprechen. Wenn alle wohlbekleidet en wohlgenährt



waren, wurde das eigentliche ethischen Problem erst ganz augenscheinlich werden.'²⁹

Om te begrijpen wat Buber bedoelt als hij spreekt over 'das eigentliche ethischen Problem' is het van belang te benadrukken dat zijn denken over de dialoog sterk beïnvloed is door het chassidisme. Deze joodse religieuze beweging, ontstaan in Polen in de achttiende eeuw, richt zich tegen het intellectuele rabbijnisme en benadrukt het dialogische en spirituele karakter van het dagelijks leven. Het chassidisme verzet zich met name tegen het messias-concept van het rabbinaal jodendom en de daaruit voortvloeiende prominente rol die het naleven van de wetten van de Thora daarin vervult.

In het rabbinaal jodendom wordt ervan uitgegaan dat de schepping een ingestelde orde is die deels gerealiseerd is. Er wordt uitgezien naar de komst van de messias op aarde, de 'gezalvde' die de schepping tot voltooiing zal brengen. In het Oude Testament is herhaaldelijk sprake van mensen die gezalvd worden met olie ten teken dat God hen uitgekozen heeft om zijn heilsbedoeling te verwezenlijken als priester, profeet of koning. De messiaanse verwachting richt zich nu op de komende voltooiing van Gods koningschap. Het is de taak van de mens de wereld hiervoor gereed te maken.

De mens werkt op twee manieren aan deze opdracht: enerzijds door God als koning over de wereld te erkennen, anderzijds door zich te houden aan de verordeningen die door Hem als koning van de wereld zijn uitgevaardigd – de wetten van de Thora. Deze twee manieren om de wereld gereed te maken voor de komst van de messias zijn nauw met elkaar verbonden. Erkenning van Gods koningschap is de basis voor het doen van de geboden. Dit doen van de geboden is daarbij niet alleen de erkenning van Gods koningschap, maar ook de concrete invulling van die erkenning. Het wachten op de messias gaat gepaard met de hoop op toekomstige verlossing. Verlossing wordt in de joodse traditie opgevat als verlossing van het lijden in velerlei zin. Het gaat bij de komst van de messias niet zozeer om de figuur van die messias, maar meer om zijn verlossende functie.

Het chassidisme brengt hier tegenin dat de grote messiaanse conceptie van een komende voltooiing op aarde niet de gestadige en enthousiaste vreugde in het bestaan kan schenken die alleen uit een in zichzelf vervuld heden

29. Buber, M. (1963), 'Antwort', in: Schilpp, P.A. van en M. Friedman (red.), *Martin Buber, Philosophen des 20 Jahrhunderts* (p. 589-638). Stuttgart: 1963



kan opwellen. In het chassidisme wordt dan ook niet uitgegaan van een scheppingsact die slechts in het begin heeft plaatsgevonden, waarna gewacht wordt op een toekomstige voltooiing van deze schepping. Het chassidisme gaat daarentegen uit van een continue schepping waaraan de mens deelneemt als partner van God. Zonder de messiaanse hoop te verzwakken, wekt de chassidische beweging zowel bij de intellectueel als bij de eenvoudige mens blijdschap met de wereld zoals die is, zonder af te doen aan de bindende kracht van de Thora en de vreugde die de geboden schenken, door het opzij schuiven van de scheidsmuur tussen het heilige en het profane, door de aandacht te vestigen op 'goddelijke stralingen, glimmende vonkjes in alle wezens en dingen en [door te leren] hoe deze te naderen, te treffen, te verlossen en te verbinden met hun oorsprong'.³⁰ Buber wijst in dit verband op de door de Kabala uitgebouwde Talmoedische leer van de Sjechina – de leer van de inwonende aanwezigheid Gods in de wereld – die een nieuwe, intieme, praktische inhoud krijgt. Om die invulling te vinden is het niet nodig een geleerde of een wijze te zijn: 'Al wat nodig is is een mensenziel die zich uit een stuk onverdeeld richt op haar goddelijk doel. De wereld waarin gij leeft zoals ze is en niets anders verschaft u de omgang met God, die omgang die u en het in de wereld verblijvende goddelijke, voor zover ge daarmee vertrouwd zijt tegelijk verlost. En uw eigen hoedanigheid precies datgene wat u zelf doet zijn is uw bijzondere toegang tot God.'³¹

Het is deze overtuiging, de overtuiging dat er een relatie mogelijk is met een in de wereld inwonende God, die terug te vinden is in Bubers dialoofilosofie. In iedere Ik-Jij-relatie openbaart zich de tegenwoordige God in de vorm van de aanwezigheid van wat Buber het eeuwige Jij noemt. Die openbaring heeft niet de vorm van wetgeving zoals vastgelegd in de Thora; ze betreft daarentegen het wezenlijk geraakt worden door de tegenwoordigheid van God, die zich als het ontvangen van kracht in het concrete bestaan manifesteert. De mens draagt vervolgens deze kracht uit. De wet is volgens Buber slechts een algemene uitdrukking van dit geraakt worden – en daarmee van secundair belang. Primair is het in het volle leven persoonlijk geraakt worden. Dat geraakt worden maakt mij ervan bewust dat het erop aankomt op ieder wezen dat zich in het hier en nu aan mij voordoet te reageren, omdat dit de enige werkelijkheid is. Niet reageren op de ander behelst niet alleen een ontkenning van de ander, maar

30. Buber, M. (1979), *Chassidische vertellingen* (p.7). Katwijk:1979

31. Buber, M. *Chassidische vertellingen* (p.8). Katwijk: 1979



ook een ontkenning van de werkelijkheid. Het is deze tegenwoordigheid, die zich keer op keer in de dialoog openbaart, die waarborgt dat de verantwoordelijkheid die ik voor de ander neem in de Ik-Jij-relatie niet beperkt blijft tot een 'égoïsme à deux'.

Reageren op de ander, wat verantwoordelijkheid nemen voor zijn bestaan impliceert, is een uiting van mijn partnerschap met de schepping en met de schepper van al het geschapene. Ethisch handelen is daarom voor Buber niet het volgen van een abstracte code of wet, maar een spontane en concrete daad waarin ik keer op keer mijn existentie hervind. Vandaar dat in Bubers dialoogbegrip het verbonden zijn – in zijn woorden: de liefde – de bron is van ethisch handelen, niet een abstracte plicht of wet. Vertaald naar de Rotterdamse praktijk luidt de les van Buber dat de dialoog geen pacificatie-instrument is, maar dat ze juist een groot kritisch en emancipatoir potentieel bezit. Kritisch, omdat de dialoog een norm biedt voor de kwaliteit van de gemeenschap. Emancipatoir, omdat in de dialoog de mens tot zijn werkelijke bestemming komt: het samen met anderen zijn.

Maakbaarheids geloof in modern Rotterdam

Behalve met de blik van Buber laat de Rotterdamse praktijk van politiek bestuur en sociale interactie zich, uiteraard, nog vanuit andere waardevolle invalshoeken analyseren. Een interessante analyse is gemaakt door de historica Els van den Bent. In het in 2011 verschenen 'Proeftuin Rotterdam' beschrijft zij hoe alle stadsbesturen tussen 1975 en 2005, ongeacht hun politieke signatuur, een onuitroeibaar geloof in de maakbaarheid van de stad en de stedelijke omgeving koesterden.³² Steeds was het beleid erop gericht om Rotterdam in stedenbouwkundig, sociaal, economisch en cultureel opzicht te kneden tot een vorm die het bestuur wenselijk achtte. Van den Bent schreef haar boek op uitnodiging van het college van B&W. Haar was expliciet gevraagd om aandacht te besteden aan Rotterdam als aanvoerder van de verkeerde lijstjes en aan de uitslag van de gemeentelijke en landelijke verkiezingen van 2002, waarbij Pim Fortuyn in Rotterdam zeventien zetels veroverde en 26 zetels in de Tweede Kamer. Daarachter school de vraag hoe het kwam dat grote bestuurlijke inspanningen van de laatste dertig jaar in Rotterdam kennelijk te weinig vruchten hadden afgeworpen. Of misschien waren ze zelfs de oorzaak geweest van een grote onvrede die de verkiezingsuitslagen diepgaand had beïnvloed?

32. Van den Bent, E. (2011), *Proeftuin Rotterdam. Droom en daad tussen 1975 en 2005*. Amsterdam: Boom.



33. Bents analyse is door sommige betrokkenen niet positief ontvangen. Zo uitte oud wethouder Herman Meijer, van 1994 tot 2002 verantwoordelijk voor stadsvernieuwing, grote steden en migrantenbeleid, en verantwoordelijk voor stadsetiquette en opzomeren, felle kritiek op de analyse van Van den Bent: *“Zij doet weliswaar alsof ze het beleid beschrijft maar gaat daar heel vaak onder zitten. Alle beleid in de gemeente is politiek, ook al wordt er in de praktijk van alles verzonnen en aan gedaan door ambtenaren en ingehuurde deskundigen, dat doet er nu even niet toe, voor zover er beleid is dat je kunt bekritisieren en ergens ter discussie kunt stellen is een politieke daad. Dat betekent dat allerlei dingen die in de stad zijn uitgezet en lopen een politieke beslissing vooraf gegaan is, een politieke discussie. En daar besteedt ze heel weinig aandacht aan. De stadsetiquette bijvoorbeeld daar wordt het hele politieke besluit dat daaraan vooraf ging, wordt helemaal niet genoemd. Noch het besluit van het college om er mee te beginnen noch de introductie die ik daarvoor gedaan heb eind 98 al, noch de discussie die daarover is geweest in de raad. Zelfs in het seniorenconvent van de gemeenteraad met alle fractievoorzitters is daar een uitvoerige discussie over geweest. En dat vind ik daarom een enorme misser omdat toen al direct, toen het woord gelanceerd werd, het ter rechterzijde geassocieerd werd aan het over de stad uitstrooien van regels en normen, de 10 goudse regels, daar ben ik in het openbaar met de burgemeester van Gouda nog eens over in discussie geweest, zo moet je dat dus niet doen, en van links werd het natuurlijk gekritiseerd als – het denken van mijn tante. Het heeft gelijk die CDA associatie zal ik maar zeggen, maar dan met een negatief voorteken. Het belang van die discussie in de raad was juist, mijn term: eigenlijk gaat het om de democratisering van de openbare orde. Dat mensen zelf, door de manier waarop ze samenleven en in gesprek met elkaar er achter komen welke regels ze allemaal kunnen gebruiken. Dat is voor iedereen van nut. Dat vond ik een heel prettige gedachte omdat dat ook gelijk een emancipatoire inslag heeft. Dan is het niet zo dat iemand voor hun die regels hoeft te verzinnen, nee, dat kunnen mensen heel goed zelf, maar naarmate het schaalniveau voor hun te te bevatten is.”* (Citaat uit eigen interview 2012)

34. Arendt, H. (1994), *Vita activa*. Amsterdam: Boom. Gunsteren, H. van (1992), *Eigentijds burgerschap*. Den Haag: WRR/Sdu.

Van den Bent concludeert dat de strategieën waaraan het Rotterdamse stadsbestuur vasthield in de context van zijn maakbaarheidsgeloof zich moeizaam verhouden tot de regels van de publieke, sociale en private domeinen waarop onze democratische rechtsstaat berust.³³ Zij baseert zich daarbij op het werk van de filosofe Hannah Arendt en dat van de Nederlandse socioloog Herman van Gunsteren.³⁴

Het publieke domein fungeert als de voor ieder individu toegankelijke ruimte waarin burgers elkaar ontmoeten om als gelijken voor de wet, in alle openbaarheid en vrijheid, publieke belangen vanuit verschillende gezichtspunten te belichten en behartigen. Tegenover het publieke domein bevindt zich het private domein. Hier staan de wil om te overleven en de reproductie van het individu centraal; in het private domein is de mens geen burger maar een privépersoon. Het derde domein is het sociale domein, dat bestaat uit verbanden van ‘soortgenoten’ – van familie tot kerk en vereniging, ook wel het maatschappelijk middenveld genoemd. Kenmerkend zijn hier de vrijwillige deelname en de eveneens vrijwillige aanvaarding van verantwoordelijkheid voor het groepsbelang. Daarbij heeft elke groep een eigen identiteit op basis waarvan het individu kan toetreden. Toetreden tot zo’n groep betekent het sociale domein betreden. In het publieke domein is identiteit geen criterium voor toegang; identiteit is daar irrelevant, omdat het beginsel van gelijkheid er prevaleert. Juist de aanwezigheid van een veelheid aan identiteiten en opvattingen – oftewel: het gegeven van pluraliteit – is essentieel, wil het publieke domein goed functioneren.

De domeinen kennen ieder hun eigen, deels in wetten vastgestelde regels. Het publieke domein is algemeen toegankelijk, het private domein alleen als de ‘eigenaar’ daar toestemming voor geeft. Zoals de private ruimte beschermd moet worden tegen publieke machtsuitoefening, zo moeten de publieke en sociale domeinen via de wet worden beschermd tegen machtsuitoefening van personen of partijen in een private hoedanigheid. Burgers vervullen als autonome, oordeelkundige en loyale personen de dubbelrol van regeren en geregeerd worden. Hun autonomie wordt door de democratische rechtsstaat gegarandeerd. Hun oordeelsvorming blijkt vooral uit een competente omgang met pluraliteit, dat wil zeggen: met de verschillende identiteiten van anderen. Hun loyaliteit, tot slot, geldt de publieke organisatie van die pluraliteit, dat wil zeggen: de georganiseerde democratie als zodanig.



De organisatie van de pluraliteit is de taak van de democratische rechtsstaat. De overheid dient de normen daartoe openlijk uit te dragen. Dat betekent onder meer dat deze normen uitsluitend de publieke sfeer betreffen en daar dan ook worden overlegd en dat de overheid de sociale en private sfeer niet zodanig bewerkt dat deze normen daarin 'spontaan' ontstaan. Daarentegen dient de overheid wel het voortouw te nemen bij de vorming van mensen tot oordeelkundige leden van een publieke gemeenschap. Burgerschap wordt in de eerste plaats geleefd en bevestigd door de uitoefening ervan in de organisatie van pluraliteit. Als de grenzen tussen de domeinen vervagen, aldus Van den Bent, doordat de overheid bijvoorbeeld bepaalde burgers niet toelaat tot het publieke domein of als de overheid in dat domein als een private partij optreedt, kunnen vele misverstanden ontstaan en uiteindelijk ook machtsmisbruik en ontregeling van de democratische organisatie. Dan raken burgers in verwarring en verliest de overheid haar legitimiteit. Daarom is het van belang dat de overheid de grenzen van de domeinen eerbiedigt en aldus het goede voorbeeld geeft. Een overheid die niet vanuit dat principe heerst, maar vanuit de gedachte dat alles maakbaar is – van de gebouwde omgeving tot aan de samenleving en zelfs de mens aan toe – loopt grote kans de grenzen van de domeinen te overschrijden.

Zo'n overheid is het Rotterdamse stadsbestuur lange tijd geweest. Van den Bents analyse werpt een interessant licht op initiatieven van het stadsbestuur om de dialoog tussen burgers aan te zwengelen. Vanuit het door haar neergelegde perspectief kan worden geconcludeerd – zoals hieronder nader zal worden toegelicht – dat zowel de Dag van de Dialoog als de Islamdebatten projecten waren waarin de grenzen van het publieke, het sociale en het privé-domein zijn overschreden. Het is een conclusie die correspondeert met de les van Buber dat de dialoog niet iets is wat *top down* aan burgers kan worden opgelegd, omdat dan voorbij wordt gegaan aan het kritische en emancipatoire aspect van de dialoog.

Conclusie: de casus Rotterdam

In de filosofie van Buber en de contemporaine analyse van Van den Bent schuilen waardevolle aanknopingspunten om de beide Rotterdamse initiatieven die het onderwerp van dit artikel zijn – de Dag van de Dialoog en de Islamdebatten – op waarde te schatten.

De Dag van de Dialoog vond zijn oorsprong in een oproep



van het gemeentebestuur aan burgers om zich met de publieke zaak te bemoeien. Het doel van deze *bottom up*-methode was om de afstand tussen moslims en niet-moslims in de stad te verkleinen door organisaties uit het maatschappelijk middenveld aan te zetten tot samenwerking. Daarbij werd opgeroepen tot iets wat zich strikt genomen niet laat organiseren of sturen: burgerzin. Verzuimd werd echter om een substantiële bijdrage te leveren aan het vergroten van de competenties van die burgers om met pluraliteit om te gaan. Ondanks de aanbevelingen van de wetenschappers Thaddeus Müller en Paul Blondeel werd er niet op systematische wijze aandacht besteed aan het monitoren en analyseren van het project, noch werd er een substantiële methodiek ontwikkeld. Er werd geen gebruik gemaakt van bestaande kennis op het gebied van interculturele communicatie. Ook werd er geen verbinding gelegd met organisaties op het gebied van cultuur, zorg, sport en onderwijs. Met Paul Blondeels suggesties om de Dag van de Dialoog te gebruiken als lokale basis voor het publieke debat werd niets gedaan. Het kwam erop neer dat het gemeentebestuur kwantiteit boven kwaliteit verkoos. Het succes van de Dag van de Dialoog werd afgemeten aan aantallen en soorten deelnemers, niet aan de kritische en emancipatoire potentie ervan. De organisatoren namen zelf ook nadrukkelijk stelling met betrekking tot dit laatste punt. Dit deden zij door – geïnspireerd door de Brahma Khumaris beweging – de dialoog af te zetten tegen de discussie of het debat. De gespreksvorm van de dialoog werd verengd tot een communicatie-instrument, niets anders dan een middel tot het creëren van intimiteit. Met de oorspronkelijke intenties van het gemeentebestuur (de dialoog als methode voor het bevorderen van sociale cohesie in de stad) had dit weinig meer te maken, noch met de filosofische essentie van de dialoog als zodanig. Misschien ligt hier de oorzaak dat het project aan Rotterdams politiek draagvlak inboette en als vrijblijvend werd weggezet. Tegelijkertijd moet wel geconstateerd worden dat het project navolging vond in vele steden in Nederland, en ook in Berlijn een groot succes werd. De invloed van het gedachtegoed van de Brahma Khumaris beweging op de dag van de dialoog als zondanig, verdient daarom nader onderzoek.

De *bottom up*-aanpak van de Dag van de Dialoog bleek aldus in Rotterdam een doodlopende weg. Maar ook de *top down*-aanpak van de Islamdebatten, waarvoor de thema's van hogerhand werden aangewezen, was geen gelukkige greep. De uitkomsten waren discutabel, lang niet alles riep in brede kring herkenning op. Bovendien bleef het in de debatten,



Levinas Studiekring

gevoerd onder regie van het stadsbestuur, vaak bij het poneren van standpunten, zonder dat er werkelijk een dialoog tot stand kwam. De Islamdebatten werden georganiseerd in de periode dat er een college in het zadel zat dat grote waarde hechtte aan directe democratie en dat de oogst daarvan richtinggevend achtte voor bestuurlijk handelen. Minder waarde werd gehecht aan het type publieke discussie waarin afweging en afstemming van verschillende belangen plaatsvindt, teneinde het publieke belang gestalte te geven. Niet de burgerlijke vrijheid om al dan niet te participeren in het publieke debat stond centraal, maar participatie gereduceerd tot instrument van politieke maakbaarheid. Het stadsbestuur legde bovendien op eigen gezag in het publieke domein normen aan, zoals vervat in de leuze 'meedoen is goed, niet meedoen is fout'. Dit alles culmineerde in een zogenoemde 'burgerschapscode' waarin participanten aan de Islamdebatten zich niet meer herkenden.

Dat noch de *bottom up*-aanpak van de Dag van de Dialoog, noch de *top down*-benadering van de Islamdebatten het beoogde effect heeft gehad, heeft zowel een bestuurlijke als een inhoudelijke oorzaak. Geformuleerd in de termen uit de studie van Van den Bent is het beeld aldus: een overheid die zich intensief bemoeit met de politieke en sociale participatie van burgers en die participatie ondergeschikt maakt aan de eigen bestuurlijke, economische en sociale strategieën, breekt met de fundamentele regels die eigen zijn aan het publieke, het sociale en het private domein. Inspraak van burgers dient dan enkel nog ter legitimatie van beleid, niet om beleid te kritiseren of te beïnvloeden.

Geformuleerd in termen van de filosofie van Buber is het beeld aldus: een overheid die de dialoog politiek instrumentaliseert en de uitkomst daarvan verbindt aan een code of wet, gaat voorbij aan de kritische en emancipatoire kracht van de dialoog en perverteert iets wat van binnenuit hoort te komen, te weten recht doen aan de 'andersheid' van de ander.

In Rotterdam is het accent gelegd op een politieke eenheidsdialoog. Daar tegenover is allengs een publiekstedelijke roep gaan klinken om nieuwe vormen van burgerschap waarin het *niet* in de eerste plaats gaat om participatie in een dominante cultuur of om een zoektocht naar een gemeenschappelijk 'wij', maar om het ontwikkelen van competenties en praktijken die burgers leren om samen te leven bij gratie van het verschil, zonder dat dit leidt tot relativistische zelfgenoegzaamheid.



Een van de belangrijkste pleitbezorgers van deze vorm van burgerschap is de socioloog Herman van Gunsteren.³⁵ In zijn visie draait burgerschap om het actief organiseren van verschil. Hij is geen voorstander van het propageren van een nationale identiteit, maar richt zich op praktijken die mensen ontwikkelen om te leren omgaan met verschillen – iets wat niet altijd een gemakkelijk opgave is. Om met pluraliteit om te gaan hebben mensen bepaalde dialogische vaardigheden nodig die ondersteund worden door instituties. Competenties, instituties, emoties en identiteiten dienen in Van Gunsterens optiek als objecten van en instrumenten voor het organiseren van pluraliteit: achter of onder de dominante politiek-culturele benadering bestaat een dialogische werkelijkheid, waar in gesprekken van persoon tot persoon ervaringen en inzichten een meer algemene betekenis kunnen krijgen.

Het bestuurlijke denken over de grootstedelijke dialoog is, in dit licht, gebaat bij een ambitie die bescheidener is dan de ambities die tot op heden zijn gekoesterd. Spreken in termen van 'Allemaal Rotterdammers' en sociale cohesie gaat voorbij aan het feit dat in de cultureel diverse samenleving die Rotterdam is, een grote spanning is gegroeid tussen het individu en de gemeenschap. Die spanning is niet op te lossen door het zoeken naar een collectieve noemer tot doel van de dialoog te bestempelen. Veeleer gaat het erom die spanning te thematiseren en bespreekbaar te maken.

Vooralsnog leidt in Rotterdam het ontbreken van een helder geformuleerde mensvisie tot een gebrek aan samenhang en richting in projecten rond de grootstedelijke dialoog. Dat draagt het gevaar in zich dat die dialoog ofwel verwordt tot een vrijblijvende gebeurtenis, ofwel tot een bestuurlijke monoloog. Stellen we daar Bubers mensvisie tegenover, de visie dat mensen in de dialoog bevestigd worden in de essentie van het bestaan, dan wordt helder dat de dialoog geen middel is om cohesie te bevorderen, maar een praxis³⁶ waarin samen-leven vorm krijgt.

35. Gunsteren, H. van (1992), *Eigentijds burgerschap*. Den Haag: WRR/Sdu.

36. Het begrip praxis gebruik ik in de betekenis die filosofe Hannah Arendt aan dit van oorsprong Aristotelische begrip geeft in de *The Human Condition*. Arendt stelt dat de westerse filosofie te sterk op contemplatie (*vita contemplativa*) is gericht. Dit heeft ertoe geleid dat de alledaagse relevantie van filosofische ideeën veelal over het hoofd wordt gezien. Arendt noemt 'praxis' het hoogste en belangrijkste niveau van het werkzame leven. Filosofen zouden, vindt zij, meer moeten deelnemen aan politieke actie of praxis, zijnde de daadwerkelijke realisatie van de menselijke vrijheid. Het vermogen om ideeën te analyseren, ermee te worstelen en ze actief toe te passen beschouwt Arendt als hetgeen dat ons, mensen, uniek maakt.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

Dialogo tussen de religies: Toekomst of verleden tijd?

*Over het belang van de dialoog voor theologie en sa-
menleving¹*

Marcel Poorthuis

We leven in boeiende tijden. Voor theologie en samenleving zijn horizons geopend die tot voor kort alleen door enkelingen werden waargenomen. Het jodendom kwam in het vizier, na de schok die de jodenvervolgung tijdens de Tweede Wereldoorlog in Europa heeft betekend. Vanaf dat moment groeide de behoefte om vooroordelen en verguizing plaats te laten maken voor waardering en begrip. In onze tijd zien we hoe de islam de aandacht vraagt. De planken in de boekhandel staan vol met uitstekende literatuur over de islam. Daarnaast dienen religies uit het Verre Oosten, esoterie en spiritualiteit zich aan. Alleen de christelijke theologie zelf lijkt niet mee te doen aan die hausse. Alvorens ik een kritisch licht wil laten schijnen op dit fenomeen past vreugde: de belangstelling voor de religies is breed verspreid. De blik is verruimd, vooroordelen en karikaturen worden als verwerpelijk beschouwd en het negatief voorstellen van andere religies is niet langer het noodzakelijke bijverschijnsel van een religieuze overtuiging, ook niet van de christelijke. Bezien we nog eens het jodendom. Het jodendom heeft de christelijke theologie een nieuwe toegang tot de eigen bronnen geschonken. Hierbij denk ik met name aan mijn leraar rabbijn Yehuda Aschkenasy en zijn vrienden David Flusser, Shmuel Safrai en diens dochter Chana Safrai die hele generaties theologiestudenten in Nederland vertrouwd hebben gemaakt met het joodse denken. Yehuda Aschkenasy heeft laten zien dat verhalen en parabels het mysterie van God vaak beter verwoorden dan definities. Het respect voor God klinkt ook door in het zinnige joodse gebruik om de Naam van God niet uit te spreken. Een waarschuwing aan elke theologie die meent God zomaar tot object van wetenschap te kunnen maken. Het was midden zestiger jaren een belangrijke inzicht dat een joodse docent binnen de faculteit katholieke theologie een groot geschenk is. Deze mooie traditie wordt tot op de dag van vandaag voortgezet op onze faculteit, nu door mijn vriend Leo Mock, een groot kenner van Talmoed en midrasj.²

Vanmiddag wil ik een uiteenzetting geven over het eigene van de dialoog tussen de godsdiensten (1.). Deze discipline

1. Rede uitgesproken bij de openbare aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de theologie aan Tilburg University op woensdag 6 april 2011

2. Ook mag hier de naam van Judith Frishman genoemd worden die op de Faculteit Katholieke Theologie aandacht voor de bronnen van het jodendom vroeg, maar niet minder voor het actuele jodendom.



Levinas Studiekring

behoort tot de theologie, niet tot de godsdienstwetenschap, al zal ze er dankbaar gebruik van maken.

Dan wil ik twee belemmeringen voor de dialoog in onze tijd bespreken: namelijk het postmodernisme en het fundamentalisme (2.).

Tot slot laat ik zien welke de kansen voor de interreligieuze dialoog zijn in de toekomst (3.).

Gelukkig voor mijn leerstoel zie ik veel meer kansen dan belemmeringen.

1. De dialoog tussende godsdiensten

Ik meen dat we de openheid voor andere religies voor een groot gedeelte te danken hebben aan de dialoog tussen de godsdiensten. Het woord 'dialoog' komt van 'dialogidzo' en heeft niets te maken met het woord 'duo', twee, maar komt van 'dia', doorheen. Het betekent zoveel als 'bespreken'. De dialoog tussen de godsdiensten is een recent verschijnsel. Alhoewel religies ongeveer vanaf hun ontstaan ook met elkaar zijn gaan debatteren, kunnen we in de talrijke disputaties en polemieken die Middeleeuwen en latere tijd voor ons hebben bewaard niet echt een dialoog zien. Machtsuitoefening maakte een vrije gedachtewisseling doorgaans onmogelijk en dikwijls probeerde men het standpunt van de ander te verwringen, anders voor te stellen of onderuit te halen zonder te begrijpen wat dat standpunt voor de ander betekent. Het zelfverstaan van de ander was niet het uitgangspunt van dergelijke debatten die daarmee als dialoog tot mislukken gedoemd zijn. Wel zijn deze polemische documenten van onschatbare waarde voor een betere kennis van zowel het christendom als jodendom en islam, de religies tot welke ik me, met een enkele uitzondering, vanmiddag zal beperken.³ Het lijdt geen twijfel dat deze documenten getuigen zijn van christelijk een superioriteitsbesef door de andere religies negatief en karikaturaal af te schilderen. Wij hoeven alleen maar te denken aan de christelijke *Adversus Iudaeos* literatuur die vanaf de tweede eeuw tot feitelijk de twintigste eeuw het christelijke beeld van het jodendom heeft bepaald – en misvormd. Overigens zijn er ook joodse en islamitische documenten die al evenmin een dialogische houding aan de dag leggen.

Het onderzoek dat ik met mijn collega Theo Salemink heb ondernomen naar het beeld van het jodendom onder katholieken in Nederland, laat zien dat de negatieve beeldvorming in de 19e en 20e eeuw van het jodendom weinig met

3. Zie: M. Poorthuis, B. Roggema & P. Valkenberg (red.) *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*. Leuven: Peeters 2005. De eerste christelijke polemieken met de islam in: M. Poorthuis & M. Op de Coul, Johannes Damascenus en Theodorus Abu Qurra, Zoetermeer 2011.



de realiteit van het jodendom te maken had, maar veel met de behoefte van het christendom om zich af te zetten.⁴ Er zou van alles ontbreken aan het jodendom, maar als zou blijken dat het jodendom wel degelijk vergeving, verzoening en genade kent, zouden er wel weer andere bezwaren zijn.

Geen wonder dat eind 19e eeuw de roep opkwam om andere religies onbevooroordeeld en wetenschappelijk te bestuderen.⁵ De godsdienstwetenschap was geboren, sterk gestempeld door het 19e eeuwse positivistische wetenschapsideaal, waarbij de eigen positie radicaal tussen haakjes gezet diende te worden. Zo ontstond tegelijkertijd een scheiding tussen de wetenschappelijke bestudering van andere religies enerzijds en de theologie anderzijds. Een totale scheiding tussen beide is ten onrechte, meen ik. Het is fascinerend om te zien hoe de grote gereformeerde theoloog Herman Bavinck – kenner van het Arabisch en de islam en vriend van de islamoloog Snouck Hurgronje – de scheiding tussen godsdienstwetenschap als wetenschappelijk en theologie als kerkelijk diep betreurde.⁶ Zijn houding afdoen als louter religieus vooroordeel is te gemakkelijk. Vandaag de dag dreigt het theologisch perspectief op nogal wat universiteiten zelfs geheel te verdwijnen ten gunste van godsdienst- en geesteswetenschappen, zodat de paradox zich voordoet dat steeds meer religie wordt bestudeerd door mensen die er zelf formeel niets mee hebben.

De radicale zelfbezinning die de theologie vraagt, als ze wordt geconfronteerd met andere religies beantwoordt aan eisen van rationaliteit en zelfkritiek: de vraag naar de waarheid, naar de visie op het heil, naar goddelijke inspiratie die zich uitstrekt tot alle volkeren, culturen en religies zonder de uniciteit van het christendom weg te nemen, dit alles zijn vragen die thuishoren in het academisch bedrijf. Het godsdienstwetenschappelijk ideaal van waardevrije neutrale waarneming en beschrijving van andere religies is als methode heel bruikbaar en zal ook in de toekomst van betekenis blijven. Als methode is ze dus van belang, maar ze kan geen antwoord geven – en wil dat ook niet – wat die confrontatie met andere religies betekent voor de christelijke overtuiging. We kunnen spreken van een methodisch agnosticisme.

Ik vergelijk het even met geschiedwetenschap: het bestuderen van het verleden kan als methode het tussen haakjes zetten van de eigen historische context hanteren. Uiteindelijk zal een historicus echter erkennen dat het verleden pas onder belichting van het heden – zijn heden – betekenis kan

4. M. Poorthuis & T. Salemink, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning 1870-2005*, Nijmegen 2006.

5. Zie uitvoerig hierover: G. Wiegers & H. Beck, 'Theoretisch intermezzo. Theologie wetenschappelijk? Hedendaagse discussies over religie en de wetenschappelijke studie van religie in Nederland', in: idem, *Religie in de krant*, Nijmegen 2005, pp. 79 vv. Helaas ontbreekt ondanks de vraag in de titel een plaatsbepaling van de theologie binnen de wetenschap.

6. H. Bavinck, 'Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap', in: *Verzamelde opstellen*, Kampen 1921, pp. 35-54.



krijgen. Wij bestuderen bijvoorbeeld de Tweede Wereldoorlog ook niet alsof we ons in elke tijd of in geen enkele tijd bevinden; wij doen dat als burgers van begin 21e eeuw, in het Nederland dat zelf mede gevormd is door hetgeen we onderzoeken.

Als bezinning op de waarheidspretentie van niet alleen het christendom, maar ook van islam, jodendom en andere religies kan de godsdienstwetenschap niet toereikend zijn. Als ze meent dat geen van de religies iets over waarheid te melden heeft of dat alle religies dezelfde waarheid naar voren brengen, dan heeft ze wellicht het moderne levensgevoel aan haar zijde, maar is er nog niet het denkwerk verricht om één van beide uitgangspunten te verhelderen. Wat belangrijker is: er is dan nog niets specifiek uitgezegd over bijvoorbeeld de verhouding van islam en jodendom ten opzichte van het christendom. Laten we eens als voorbeeld een kwestie nemen die speelt in de relatie tussen christendom en islam: de visie op Jezus. Het is specifiek islamitisch om Jezus te zien als profeet en gezant. Het lijkt erop dat de Koran stelt dat Jezus niet werd gekruisigd (Soera 4: 157). Ik denk dat de Koran hier feitelijk wil zeggen dat de kwade machten niet Jezus zelf konden deren maar slechts zijn lichamelijk omhulsel.⁷ Latere islamitische traditie heeft dit gegeven anders geïnterpreteerd en heeft het zó begrepen dat niet Jezus, maar een ander is gekruisigd: Simon van Cyrene, Judas zelfs, of nog iemand anders. Ik meen dat deze latere visie te maken heeft met de islamitische afkeer van het kruis als christelijk symbool. Het teken van het kruis werd gezien als afgoderij en mocht niet op kerken zichtbaar zijn, iets dat in de Koran zelf volgens mij nog geen rol speelt. Wat is nu de betekenis van deze volstrekt afwijkende visie voor de christelijke theologie? De theologie heeft als taak om aan te geven waar deze visie de christen te denken kan geven, zonder die visie over te nemen. Het kruis is een onmenselijke executiemethode en teken van totale ontredde- ring en een nederlaag van de menselijkheid. Dat het kruis desondanks teken van heil betekent en niet louter teken van lijden en dood is de christelijke overtuiging. God houdt zijn rechtvaardige vast door de dood heen. Iets van deze gedachte zou zelfs in de Koran kunnen doorklinken: Jezus is niet overwonnen door de kwade machten, maar God nam hem tot zich, aldus de Koran. Maar wellicht moeten we hier tevens aanvaarden dat islam en christendom radicaal verschillend denken over de betekenis van Jezus. Dialoog gaat niet alleen over overeenkomsten, maar durft ook de verschillen te benoemen, te bediscussiëren, en waar nodig,

7. C.A.E.M. Hanssen & M.J.H.M. Poorthuis, 'Islamitische perspectieven op de kruisiging: De commentator al-Tabari en zijn bronnen', in: H.W.M. van Grol & P.J. van Midden (red.), *Een roos in de lente. Theologisch palet van de FKT. Opstellen aangeboden aan Panc Beentjes bij zijn afscheid als hoogleraar Oude Testament en Hebreeuws aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg* (pp. 102-117). Utrecht 2009.



te laten staan.

Wat het jodendom betreft verbindt uiteraard het feit dat Jezus zelf als jood geboren is de christen diepgaand met het jodendom. Hier is de spanning nog groter: het jodendom zegt 'neen' tegen de persoon die voor christenen het heil van Godswege belichaamt. De dialoog herontdekt de visie van Paulus dat juist het joodse 'neen' heil heeft betekend voor de wereld (Rom. 9-11). Alweer, christelijke herbezinning op de eigen bronnen is een essentieel element van de dialoog met het jodendom.

De boeddhist spreekt van een niet-conceptuele werkelijkheid van sunyata, dat doet denken aan het christelijke verbod om een beeld van God te maken.⁸ Negatieve theologie: we weten niet wie God is, maar alleen steeds beter wie Hij niet is, vormt een belangrijk brug tussen christendom en boeddhisme. En zo stelt iedere religie specifieke eigen vragen aan de christelijke theologie. Welke gevolgen heeft dat voor de theologie?

De theologie van de godsdiensten heeft drie mogelijke verhoudingen geijkt: inclusivisme, exclusivisme en relativisme: inclusivisme is de gedachte dat andere religies ook op één of andere wijze deel hebben aan de goddelijke waarheid; exclusivisme claimt die waarheid alleen voor het christendom en relativisme stelt dat alle religies waarheid bevatten of dat geen religie waarheid kan claimen, want op hetzelfde neerkomt. Doorgaans worden deze standpunten als elkaar uitsluitende standpunten gezien.⁹ Nu verbaas ik me erover dat deze zienswijze in de dialoog tussen de religies zo populair is geworden. Alsof het niet uitmaakt op welke religie het christendom zich richt en alsof al van te voren een model kan worden opgesteld dat vervolgens vanuit het christendom voor alle religies gelijkelijk geldt.¹⁰ Dat nu lijkt me heel ondialogisch, want het is duidelijk dat iedere religie een eigen en unieke betekenis heeft voor de christelijke theologie.¹¹ Dit model zal dus niet onze leidraad zijn. Wel denk ik dat mijn leerstoel in de toekomst de eigen aard van de religieuze uniciteit zal moeten doordenken. Kortweg vermoed ik dat een gelovige een besef heeft, dat zijn verhouding tot God volstrekt uniek is. In dat opzicht is een christen wel degelijk een exclusivist – en misschien elke gelovige wel. De christen mag echter niet pretenderen dat hij daarmee negatief over andere religies kan oordelen. Deze uniciteit van zijn identiteit is immers ervaring van Gods liefde en is niet door vergelijking met anderen tot stand gekomen en is dus ook niet dualistisch. Het gaat hier om de taal der liefde, van

8. R. Corless, 'The Golden Calf and the Wooden Buddha. Idolatry and Inherent Existence', in: David Loy (red.), *Healing Deconstruction. Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*, Atlanta 1969, pp. 11-23.

9. De Vaticaanse verklaring *Nostra Aetate* zou onder inclusivisme vallen, de theoloog Karl Barth onder exclusivisme en John Hick en postmoderne theologie onder relativisme.

10. Ook de katholieke idee van 'sporen goddelijke waarheid' in andere religies lijkt me te onderscheiden van de band met jodendom en die met islam, zoals de Vaticaanse verklaring *Nostra Aetate* die naar mijn mening eveneens feitelijk onderscheidt. Zie anders J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.

11. Zie ook de scherpzinnige kritiek van mijn collega Harm Goris, 'Het katholicisme en de interreligieuze dialoog', in: J. Frishman & S. Hellemans (red.), *Het christendom ende wereldreligies. Dialoog en confrontatie*, Utrecht 2008, pp. 69-71.



Levinas Studiekring

uitverkiezing zelfs, waarvan het minachten van anderen slechts de karikatuur vormt. Mijn christelijke overtuiging kán niet worden versterkt door andere overtuigingen negatief voor te stellen, want is daarvan niet afhankelijk. U voelt al dat er in de toekomst nog heel wat te doordenken valt!

Het goede recht van de dialoog tussen de godsdiensten als theologische discipline komt in het vizier. Ik zie de grote tegenstelling tussen godsdienstwetenschap en theologie dus niet in de tegenstelling tussen het buitensperspectief versus het binnenperspectief,- ook godsdienstwetenschap kent de benadering vanuit inlevingsvermogen en ook theologen bedienen zich van godsdienstwetenschappelijke studies en methodes. Het is mogelijk om een dubbel focus te hebben, van binnenuit en van buitenaf, ook als wetenschapper. Ik zie het grote verschil veeleer in het feit dat theologie verder vraagt, waar godsdienstwetenschap stopt: als we dit allemaal over een andere religie weten, wat betekent dit voor de eigen theologie? Al riep de godsdienstwetenschap eind 19e eeuw terecht een halt toe aan christelijk vooroordeel jegens andere religies, de vraag van de theologie komt altijd weer terug, ook na een onbevooroordeeld kennismaken van andere religies: wat betekent dit alles voor de christelijke theologie?

De theologie en de dialoog tussen de godsdiensten

De theologische zelfreflectie naar aanleiding van de confrontatie met andere religies ontbreekt – moet ook methodisch ontbreken – in de godsdienstwetenschap. Nu ontbreekt die zelfbezinning na kennismaken van andere religies ook in de theologie zelf dikwijls. Dat komt omdat theologie zich in dat geval alleen met de eigen christelijke traditie bezighoudt. Het kan even lijken dat theologie veel eenvoudiger en ook diepzinniger is als ze zich concentreert op de eigen traditie. Zoals een collega-theoloog me onlangs zei: “wat moeten we toch met de dialoog tussen de godsdiensten? Het lijkt wel alsof we allerlei belangrijke gedachten in de christelijke theologie weer helemaal opnieuw moeten doordenken”. In zekere zin is dat ook zo, maar theologie wordt daar alleen maar beter van, levensechter, meer recht doend aan andere overtuigingen, toleranter ook. Ik ga niet zover als de Amerikaanse theoloog David Tracy. Hij zegt dat een theologie die niet met andere religies het gesprek aangaat ten dode is opgeschreven. Dat lijkt me te absoluut gesteld: heel wat waardevolle theologie komt voort uit een grondige bezinning op de eigen geloofstraditie. Die is zelfs voorwaarde voor een goede dialoog. Wel heeft Tracy wat



Levinas Studiekring

meer gelijk als het onze tijd betreft. De theologie is in een volstrekt nieuwe situatie beland waarin wereldwijde communicatie het parool is. Deze situatie vraagt om communicatie met allerlei overtuigingen en een theologie die dat niet aankan mist eenvoudigweg de boot.

Theologie die wel kan communiceren met andere overtuigingen is humane theologie, een theologie die in onze wereld toekomst heeft. Kunnen wij woorden als heil, waarheid, openbaring en goddelijke vergeving gebruiken alsof alleen christenen daarop het patent hebben? We moeten ons terdege realiseren dat ook andere religies niet buiten Gods zorg en liefde staan!

De eigen christelijke positie en overtuigingen zijn geen hinderpaal voor het begrijpen van andere religies, maar uiteindelijk zelfs voorwaarde. Ook is het in de interreligieuze dialoog niet de bedoeling de ander tot jouw overtuiging te bewegen noch de overtuiging van de ander over te nemen en tot de jouwe te maken. De dialoog gebeurt met inzet van de volle persoon en zal dus ook een gelovig getuigenis betekenen, en dat wederzijds. Dat getuigenis gaat echter samen met een diep respect voor de overtuiging van de ander.

Laat ik deze houding van dialoog verhelderen met een verhaaltje. Er was eens een joodse man uit Lublin – hij heet Jankel – die een droom had dat onder brug van Praag een schat was verborgen. Hij ging op weg en de reis vanuit zijn dorp was lang. In Praag op de brug gekomen hoorde hij een soldaat tegen een andere zeggen: “ik had zo’n rare droom. Ik droomde dat onder haard van een zekere Jankel uit Lublin een schat lag verborgen. Onzin natuurlijk”. Jankel ging naar huis, groef onder haard en vond de schat.

Dit verhaal wordt wel verteld om duidelijk te maken dat je door weg te trekken uit je eigen bestaan en zekerheden een schat kunt vinden. De soldaat was vervuld van vooroordeel en meende dat er bij een jood niets te halen was. Jankel ging daarentegen op weg en vond de schat, de soldaat bleef thuis. Het wegtrekken uit eigen zekerheden door je droom te volgen lijkt goed aan te sluiten bij de hedendaagse hang naar spiritualiteiten en exotische stromingen. Toch is hiermee de dialoog tussen de godsdiensten niet volledig getypeerd. De bereidheid om weg te trekken en zekerheden te verlaten is immers niet het hele verhaal. De schat ligt niet onder de brug in Praag, maar onder de eigen haard. Alleen had onze Jankel er de hele reis voor nodig en de terugkeer om die schat te vinden.



Ik meen dat precies die zelfbezinning op eigen geloofstraditie en culturele herkomst een noodzakelijke aanvulling is op de hedendaagse openheid voor andere religies. Zonder die zelfbezinning is de dialoog tussen de godsdiensten niet mogelijk, maar wordt die veeleer afgesloten. En daarmee kom ik tot de eerste van de twee struikelblokken voor een interreligieuze dialoog in de toekomst.

2. Twee blokkades voor de interreligieuze dialoog: Het postmodernisme en het fundamentalisme

2A: Het postmodernisme als belemmering voor de interreligieuze dialoog

Het lijkt me dat we met het postmodernisme hier op een moderne ontwikkeling stuiten die de dialoog tussen de godsdiensten bemoeilijkt. Het is al vaak geconstateerd: individuele zoektochten winnen het van institutionele religie, het postmodern samenstellen van je eigen overtuiging door uit verschillende tradities bijeen te vergaren wat je past doorbreekt het idee van een historische traditie met een vast omschreven identiteit. Het is een ambigu gegeven: de openheid voor andere overtuigingen is zonder meer winst, aangezien een chauvinistische eenkennigheid en een onwrikbare identiteit alleen maar tot superioriteitsbesef en karikaturen van de ander leidt. Deze winst gaat echter gepaard met verlies, die minder opvalt maar niettemin te denken geeft.

De historische verworteling van het christendom, het jodendom en de islam en hun eigen geschiedenis inclusief de pijnlijke confrontaties maken plaats voor een schijnbaar directe toegang tot spirituele bronnen, onafhankelijk van hun herkomst. Hier valt dikwijls het woord mystiek, dat zou staan voor een onbelemmerde toegang tot spiritualiteit. Mystici zouden met postmoderne zoekers gemeen hebben dat ze boven alle institutionele religies uit een gemeenschappelijke taal bezitten.¹² Al zijn er mensen als Karen Armstrong die dat vurig verdedigen, het is een vergissing.

Dat de spirituele bronnen van alle religies openbaar toegankelijk zijn en slechts door de individuele zoeker toegeëigend hoeven te worden is een jammerlijke misvatting die door elke mystieke stroming wordt tegengesproken. De volharding en eenzaamheid en wanhoop die de mysticus ontmoet kunnen niet worden vermeden door een spiritualiteit light. De verbondenheid met de religieuzegemeenschap als geheel is een basisthema in de mystiek, zelfs in die van

12. Zie mijn studie: "Stilte is lofprijs tot U". *Wegen en grenzen van de mystiek in de interreligieuze dialoog*, in: J. Frishman & G.A.F. Hellemans (red.), *Het christendom en de wereldreligies. Dialoog en confrontatie* (pp. 188-212). Utrecht, 2007, pp. 188-212.



Levinas Studiekring

woestijnvaders. Spirituele krenten uit de seculiere pap visen is nog iets anders dan je engageren met een geloofstraditie.

Daarnaast past de erkenning dat andere culturen maar zeer beperkt toegankelijk zijn: dat wil zeggen we erkennen daarmee onze eigen eindigheid. Wat meer is: pas door zich te engageren met een specifieke religie maakt men zich ook kwetsbaar en aanspreekbaar: beide zijn voorwaarden voor dialoog. Het verlies dat de postmoderne openheid betekent kan ik dus als volgt samenvatten: de onbegrensde openheid voor het andere door weg te trekken uit de eigen overtuiging is niet het begin maar het einde is van de dialoog. Ik ben nergens meer op aan te spreken: ik relativeer elke pretentie van het christendom om iets wezenlijks te zeggen en doe dat door naar andere religies te wijzen. Maar als die religies dan ook hun pretentie van waarheid duidelijk maken, wijs ik naar nog weer andere religies enzovoort. Een schimmig spel van onkwetsbaarheid en ontworteling is het resultaat.

Ook zien we dat de openheid voor andere religies en spirituele stromingen geen onbegrensde openheid is, maar eigen wetten en zelfs modes volgt. Juist vanwege het ontbreken van een historische bedding is spiritualiteit uitermate vatbaar voor commercialisering. Daar komt nog iets bij: het postmodernisme als persoonlijke spirituele zoektocht richt zich niet graag op historische kwesties en politiek problematische verhoudingen. Daarmee raken nogal al wat serieuzethema's voor de dialoog buiten beeld.

De belangstelling voor het jodendom is in onze samenleving duidelijk afgenomen. De gegroeide afstand tot de Tweede Wereldoorlog is daaraan debet, begrijpelijk, maar ook de afnemende kennis van de bijbel. De secularisatie heeft in Nederland en daarbuiten het jodendom voor velen tot een onbekende grootheid gemaakt, een volk dat op raadselachtige wijze vasthoudt aan rituelen en een eigen identiteit. Daarnaast is de politiek van de staat Israel nu de meest in het oog lopende bron van kennis voor een nieuw generatie. Jodendom en politiek van de staat Israel worden dan snel vereenzelvigd. Dikwijls wordt een negatief oordeel over concrete politiek van de staat Israel – die ter discussie mag en moet staan – verbonden met de vraag naar het bestaansrecht van de staat Israel als zodanig. Ook hier ontbreekt een grondige zelfbezinning op Europa als de plaats waar de jodenvervolgving zich heeft afgespeeld en zonder welke de staat Israel niet goed denkbaar is.



Ik pleit voor een organische benadering van de dialoog tussen de godsdiensten. Dat wil zeggen dat niet de ene dialoog gevoerd wordt ten koste van de andere. De groeiende belangstelling voor de islam is verheugend, maar neemt dikwijls ook op academisch niveau de plaats in van de belangstelling voor het jodendom. Omgekeerd heeft de christelijke en met name de orthodox-protestantse theologie geprobeerd om de dialoog met de islam te vermijden. Ze heeft met name na de oorlog de dialoog met het jodendom als de enige dialoog tussen authentieke, ware religies beschouwd. De islam bleef daarbij als dwaling en valse religie afgeschilderd. Zo wordt de dialoog met het jodendom een struikelblok voor de dialoog met de islam, terwijl ze proeftuin zou kunnen zijn. De onschatbare ervaringen van de joods-christelijke dialoog kunnen niet zomaar worden genegeerd.

Het is veel vruchtbaarder om de onschatbare inzichten die de dialoog met het jodendom voor de christelijke theologie heeft opgeleverd, ten nutte te maken voor de dialoog met de islam. Ik denk hierbij aan de betekenis van rituelen en gebruiken als besnijdenis en spijswetten, zaken die de christelijke theologie eeuwenlang als achterhaald heeft willen zien. Ook valt te denken aan de betekenis van de wet in de religie, een steen des aanstoets voor de christelijke theologie, maar essentieel voor het jodendom en voor de islam. De complexe vraag van de betekenis van religieuze wetten in een moderne samenleving waarin scheiding bestaat van kerk en staat doet zich immers niet pas vandaag voor met de islam, maar evenzeer ruim twee eeuwen geleden met het jodendom. Het zal menigeen verbazen te vernemen dat het jodendom vóór 1800 in Nederland een eigen taal had, het jiddisch, een eigen juridische status en zelfs op bepaalde gebieden eigen rechtspraak. De geschiedenis van de religies in Nederland vormt dan ook een belangrijke aanvulling op het hedendaagse debat over de verhouding van religie tot staat.¹³

De strijd tegen het antisemitisme is wellicht wel de belangrijkste vrucht van de joods-christelijke dialoog. Hier wordt meteen duidelijk dat dialoog wel degelijk over moeilijke en pijnlijke zaken gaat en niet een softe bezigheid is die de realiteit de rug toekeert. De dialoog is niet soft, niet zoals de beroemde kopjes thee van Job Cohen waarmee hij vandalisme en antisemitisme wil bestrijden. De strijd tegen antisemitisme blijft haar actualiteit behouden en dient ook in het gesprek tussen christenen en moslims ter sprake te komen. Arabisch antisemitisme, vaak een Europees exportartikel, blijft de media vergiftigen en beïnvloedt zelfs Nederlandse allochtone jongeren. Ook al staan deze jongeren vaak

¹³ Zie het voor theologen belangrijke boek van S. van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst: Herijking vaneen onderlinge relatie*, Nijmegen 20092.



op afstand van de islam, hier ligt zowel voor de moskee als voor de kerken een taak om te waarschuwen tegen deze vergiftiging van de levenssfeer door antisemitisme. Dat wil overigens niet zeggen dat islamitische organisaties zich keer op keer zouden moeten distantiëren als zich een antisemitisch incident voordoet. Achter deze eis zit een merkwaardige opvatting van collectieve schuld. De etnoloog Werner Schiffauer spreekt in dit verband wel van *Zurechnungsgemeinschaft*, een aansprakelijk gesteld worden op grond van het toebehoren aan een groep, terwijl tegelijkertijd verwacht wordt dat moslims zich inburgeren en zich van allerlei etnische verbanden distantiëren.¹⁴ Het telkens eisen van publieke distantiëring toont vooral aan dat men niet echt over en weer in gesprek is en elkaar niet werkelijk kent. Niet dat antisemitisme waar dat bestaat onder moslims om de lieve vrede maar verzwegen moet worden: de bijdrage van de interreligieuze dialoog in de strijd tegen het antisemitisme kan aanzienlijk zijn, maar dan dient er wel eerst een sfeer van wederzijds vertrouwen te zijn. Ook hier kunnen de dialoog met het jodendom en de dialoog met de islam elkaar positief ondersteunen.

Alweer, de dialoog is niet van belang als er geen problemen zijn, maar is juist van belang als er wél problemen zijn. Ook een directe dialoog tussen jodendom en islam is mogelijk en wenselijk. Dat behoort evenwel niet tot mijn directe verantwoordelijkheid als christelijke theoloog. Zo bezien heeft de dialoog tussen de godsdiensten ook een maatschappelijke dimensie en kan ze een belangrijke bijdrage leveren aan een menswaardige samenleving.

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat van joodse zijde de dialoog met moslims, maar ook met christenen niet altijd wordt gezocht. Van joodse zijde wordt wel gezegd dat christenen van joden kunnen leren, maar omgekeerd niet, een wat geforceerde opvatting, die evenwel verklaarbaar is uit de geschiedenis. Ook argwaan jegens het woord theologie hangt daarmee samen. Het *agreement* dat onze Faculteit Katholieke Theologie begin dit jaar met de Bar Ilan Universiteit en het Schechter Instituut, beide in Israel, heeft gesloten, en met de Protestantse Theologische Universiteit te Kampen als vierde partner, rept niet over dialoog, zelfs niet over theologie. Op grond van de pijnlijke herinneringen aan gedwongen godsdienstgesprekken en een mijns inziens eenzijdige definitie van wat theologie is, ziet het orthodoxe jodendom daarvoor geen ruimte, wel voorb wetenschappelijke uitwisseling. Intussen is deze internationale samenwerking een belangrijk element van het onderzoek van onze

14. Schiffauer inspireert zich hier op de joodse filosoof Zygmunt Baumann. Ik dank deze verwijzing aan mijn collega Levent Tezcan.



Faculteit katholieke Theologie. De publicaties over joodse en christelijke perspectieven, op heilige ruimte en heilige tijd, heilige personen, op lichamelijke en gebed en tal van andere thema's, behoren tot het belangrijkste dat inzake de verhouding tussen jodendom en christendom is gepubliceerd (zie <http://www.jcperspectives.com/>). De publicaties getuigen van dialogische ontmoetingen, ook als ze aan joodse zijde niet zo genoemd worden. Ze zijn essentieel voor de christelijke theologie, ook al gebruikt het jodendom het woord theologie niet.

Laat ik de joodse houding tegenover de dialoog nog wat nader toelichten. De ultra-orthodoxe rabbi Feinstein waarschuwde, dat elke vorm van samenwerking alleen maar tot afgoderij en proselitisme kon leiden. Rabbijn Soloveichik sprak ten tijde van het tweede Vaticaans concilie dat er wel maatschappelijke samenwerking kon zijn, maar geen gedeelde theologische gesprekken.¹⁵ Het geloof is daarvoor te intiem; de relatie met zijn vrouw besprak hij ook niet met anderen, aldus de rabbijn. Rabbi Norman Solomon, eveneens orthodox, wierp tegen dat je dan ook niet met mede-joden over het jodendom zou kunnen spreken. Zoveel is duidelijk, het debat is nog niet voltooid. Met name het *Conservatieve Jodendom*, dat tussen liberaal en orthodox in staat, zou het debat over de geldigheid van theologie moeten aangaan, aangezien twee eminente vertegenwoordigers, Solomon Schechter en Louis Jacobs, een joodse theologie op hun naam hebben staan.

Hoe dan ook, het is essentieel voor een dialoog dat de christelijke gesprekspartner niet de motieven van anderen om deel te nemen wil bepalen. Dat geldt wederzijds.

Godsdienstwetenschap als legitimatie van een postmoderne houding

De meer neutrale godsdienstwetenschappelijke benadering is in onze tijd een symbiose aangegaan met een postmoderne levenshouding waarin engagement minder gewenst is: *Believing without belonging*. Het gevolg is dat kennis van andere religies vooral dan betrouwbaar wordt geacht als de onderzoeker zelf geen blijk geeft van verbondenheid met een religie. Zoals ik van een godsdienst-wetenschapper mocht optekenen: "Je moet nooit moslims over de islam laten praten. Dat levert alleen maar vooroordelen op". Het paradoxale doet zich voor dat de godsdienstwetenschap feitelijk de kritische zin van de gelovige diskwalificeert alvorens het onderzoek naar de religie aan te vatten. De

15. J. Soloveichik, 'Confrontation', in: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought*, New York 1964, pp. 1-13. Zie bespreking in: R. Reedijk, *Roots and Routes. Identity Construction and the Jewish-Christian-Muslim Dialogue*, New York 2010, pp. 64 vv.



opvatting van dergelijke godsdienstwetenschap over christelijke theologie is dan ook consequent: geen wetenschap en dient zich niet met andere godsdiensten te bemoeien. Dat dit een ernstige beknotting van de theologie zelf is hoop ik al enigszins duidelijk te hebben gemaakt.

De dialoog tussen de godsdiensten daarentegen veronderstelt een radicale zelfreflectie op de eigen levensbeschouwing. Die levensbeschouwing hoeft overigens geen religie te zijn, maar kan ook het humanisme zijn. Binnen het humanisme maak ik onderscheid tussen twee stromingen: de ene blijft gevangen in een positivistische ontkenning van elke religie als vooroordeel en dwaling, waartegenover de weg van de rede als geweldloos alternatief wordt gesteld. Deze benadering levert opmerkelijk genoeg alleen maar nieuwe vooroordelen en karikaturen op. Een tweede humanistische benadering herkent het humane potentieel in de religie en zoekt daar naar bondgenoten. Wel loopt ook deze tweede benadering het risico om in een romantische afwijzing van institutionele religie zich op allerhande spirituele stromingen te storten, zonder institutionele en historische verworteling en zonder zelfbezinning op de humanistische identiteit die wel degelijk institutionele aspecten kent. Hierdoor wordt ook het humanisme vatbaar voor modes en commercie. Toch is de openheid voor religies in deze tweede stroming vruchtbaar en kan zelfs bijdragen tot humanisering van de samenleving. Ook kan het humanisme de religie herinneren aan haar opdracht om borg te staan voor ware humaniteit.¹⁶

Dat dialoog met andere godsdiensten een radicale zelfreflectie veronderstelt, ontdekt ik zelf toen ik mij de laatste jaren verdiepte in het boeddhisme. De verwevenheid van boeddhisme met *life style* en prijzige cursussen en een ideologie van individualisme en autonomie viel me wel op, maar daardoorheen blijft natuurlijk de authentieke stem van het boeddhisme hoorbaar. Het leven is lijden en het lijden wordt veroorzaakt door begeerte. Paus Johannes Paulus II meende in dialoog met het boeddhisme dat het boeddhisme een negatieve visie op de wereld heeft die niet strookt met het bijbelse besef dat het leven tof, goed is. Maar misschien is hier meer aan de hand: niet de wereld is negatief, maar ons krampachtig vastklampen eraan. Zou juist de goedheid van de wereld niet dan vrij komen als eerwaardbare werkelijkheid als we er in zouden slagen de begeerte en de gehechtheid los te laten?

Vervolgens overwoog ik wat eigenlijk het bijbelse

16. Zie: J. Duyndam, 'Humanisme als teruggeven. Dostojewski's Grootinquisiteur tussen religie en humanisme', in: *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven*, Delft 2005, pp 161-175.



paradijsverhaal ons wil zeggen. Feitelijk gaat het over de begeerte naar het ene dat verboden is, te midden van weelde en heerlijkheid. Niet de schepping is slecht, evenmin het lichaam en zelfs niet de seksualiteit, maar wel de ongebreidelde begeerte, die nooit rust vindt. Een thema dat gezien onze economie en de bonuscultuur opeens actuele relevantie kreeg: waar komt die begeerte vandaan en is er wat aan te doen? Hoe komen we tot een houding dat we ons verheugen over het geluk van de ander in plaats van ons deel op te eisen? Hoe leren we twee mijl te gaan als één mijl gevraagd wordt? Filosofen vertellen ons dat niet schaarste en behoefte de bron zijn van begeerte. Het is niet zo dat we begerig zijn omdat we zoveel missen. Onze blik naar de ander en onze drang tot imitatie zijn het die de begeerte opwekken. De filosoof René Girard heeft opgemerkt dat in de Tien Geboden het gebod om niet te begeren bijzonder precies is geformuleerd: er staat niet algemeen: je zult geen vrouw of goederen begeren, maar specifiek: “je zult niet begeren wat van je naaste is”. Niet het object van begeerte is primair; precies omdat het van je naaste is wordt de begeerte opgewekt.

Voor ons betoog is van belang dat deze kleine bezinning op begeerte door een zelfs maar vluchtige ontmoeting met boeddhistische gedachten mij bracht tot een hernieuwde kijk op het paradijsverhaal. De schepping is goed, heel goed zelfs, maar onze blik heeft verlossing nodig om dat helder te zien.

Ik meen dus dat een werkelijke dialoog met andere overtuigingen de eigen christelijke identiteit kan versterken. Negatief geformuleerd: het afkalven van een eigen christelijke identiteit draagt niet bij tot echte openheid naar andere godsdiensten. Het wordt dan alleen maar moeilijker om een werkelijke dialoog tussen de godsdiensten tot stand te brengen.

2B: De tweede bedreiging: fundamentalisme

Ik kom nu tot een tweede bedreiging voor de betekenis van de interreligieuze dialoog: de opkomst van het fundamentalisme. Hier hebben we precies de keerzijde van een postmodern uitwaaieren van religieuze identiteit. Beide kunnen overigens als uiteenlopende antwoorden worden gezien op dezelfde complexiteit van de moderne samenleving. De secularisatie blijkt niet het enige antwoord te zijn op de technische vooruitgang: zowel spirituele zoektocht als fundamentalistische verharding zijn aan de orde van de dag. Ik zie



Levinas Studiekring

fundamentalisme als een typisch modern verschijnsel dat weinig heeft uit te staan met traditionele religie.¹⁷ De talrijke commentaren en perspectieven die de klassieke religie kent staan haaks op de behoefte van de fundamentalist naar één onwrikbare waarheid. Er is geen interpretatie: de goddelijke waarheid valt samen met wat de fundamentalist zelf als overtuiging heeft. In dat opzicht is fundamentalisme een grove aantasting van de goddelijke openbaring die het menselijk begrip immers oneindig overstijgt.

Fundamentalisme is zoals bekend als term afkomstig uit het Amerikaans protestantisme van begin 19e eeuw.¹⁸ Kenmerkend is een visie op de ander als vijand: buiten de eigen religie zijn slechts heidenen en afgodendienaars, binnen de eigen religie zijn de nog gevaarlijker vijanden van de lauwe gelovigen. In het volgende verhaaltje krijgen we een goed beeld van hoe een fundamentalistische christen de ander als vijand portretteert.




17. Ik dank collega godsdienstsocioloog Staf Helleman die heeft bijgedragen tot dit inzicht.

18 Zie: M. Poorthuis en A. Ljamai, *Bijbel en Koran. Boeken tussen heiligheid en gevaar*. Uitgave Faculteit




Levinas Studiekring

After Adam and Eve sinned...



everyone became *corrupt* in God's eyes. Only Noah was righteous.

God destroyed the earth with a flood.



Only Noah, his family and the animals in the ark survived to repopulate the earth.

The people built a great city called Babylon, where Nimrod ruled with his beautiful mother, Semiramis, whom he married.



Out of Babylon came a new evil religion controlled by Satan.

Nimrod died and Semiramis had another child. She said he was Nimrod reincarnated.



Semiramis was worshiped as the "Queen of Heaven." Satan would use her to destroy billions of souls.

Idols of the "Queen of Heaven" were everywhere. Behind each idol a demon controlled *all* who bowed down to it. (1 Cor. 10:19-21)



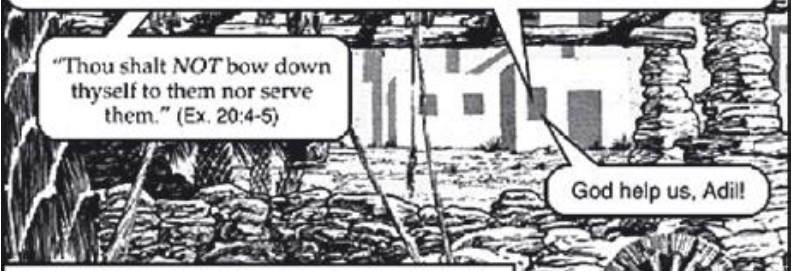
This murderous "Queen of Heaven" demon ruled Babylon. Anyone who opposed it was slaughtered.

God showed His hatred for idols when He gave Moses the 10 Commandments.



Here's what God said:

The Bible says: "Thou shalt have no other gods before me. Thou shalt *NOT* make unto thee any graven image, or any likeness of anything..."



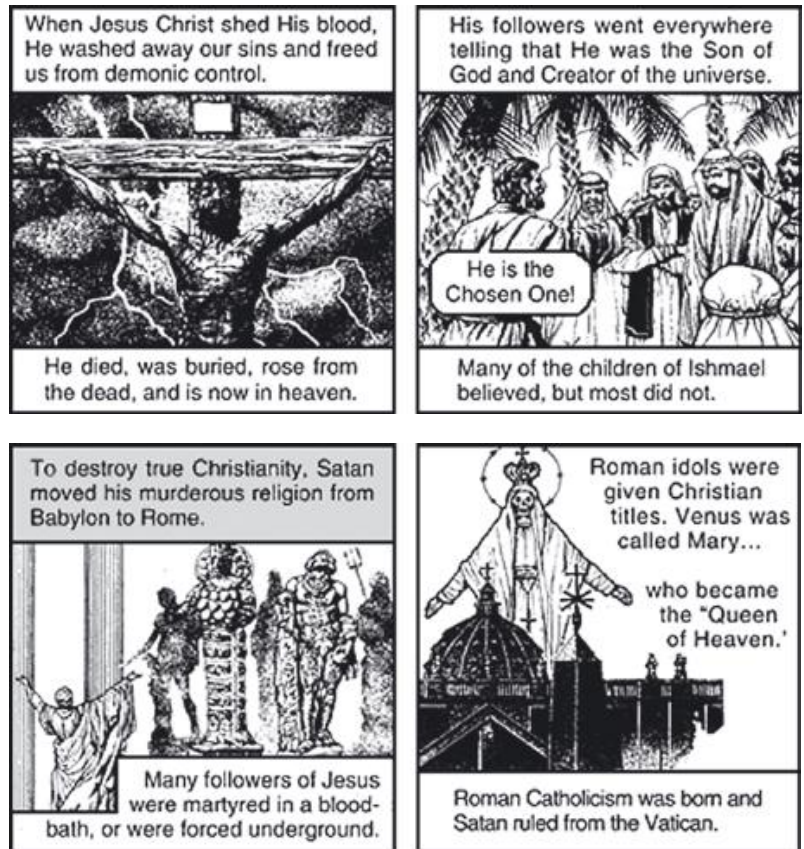
"Thou shalt *NOT* bow down thyself to them nor serve them." (Ex. 20:4-5)

God help us, Adii!

God hates idols because the demons behind them destroy all who worship those idols.



Levinas Studiekring



Het fundamentalistische beeld in deze Amerikaanse cartoon¹⁹ is duidelijk: de Ka`aba bestond geheel uit afgoden en Mohammed liet de grootste bestaan, Allah. De Rooms-katholieke kerk nam de afgoderij van de koningin van de hemel uit Babylon over. Semiramis was de moeder van Nimrod maar ze pleegden incest en daaruit kwam een satanisch kind voort, die ook weer Nimrod heette. De afgoden waren wel degelijk reële machten, want ze waren bezeten door demonen. Vervolgens smeedde het Rooms-katholicisme een samenzwering met de islam. Het 'ware' christendom ging ondergronds en werd het christendom van de reborn Christian, die als enige het verlossend bloed van Jezus werkelijk voor zijn persoonlijk leven aanvaardt.

Het is frappant hoe allerlei elementen uit de godsdienstgeschiedenis worden getransformeerd tot een ideologie van radicale uitsluiting: de afgoden in de Ka`aba worden ook in islamitische bronnen genoemd, maar daar geduid als afdwaling van de oorspronkelijke religie van Abraham. Dit fundamentalisme vaagt ook de dialoog tussen godsdiensten weg als een satanische dwaling die afbrengt van de ene ware religie. De verbreiding van dit denken is intussen gigantisch. Miljoenen exemplaren zijn van deze strips gedrukt: een student van mij uit Afrika herkende deze strip op

19. Zie:

http://www.chick.com/reading/tracts/0029/0029_01.asp



college onmiddellijk.

Ook binnen het katholicisme bestaat het fundamentalisme, zij het niet gefixeerd op de bijbel, maar op de liturgie en op kerkelijke documenten. De broederschap Pius X is bekend geworden door Williamson die de en Holocaust ontkende. Meer algemeen meent deze broederschap dat de vernieuwingen van het Tweede Vaticaans concilie op een dwaling berusten. Met name de godsdienstvrijheid, de liturgievernieuwing en de dialoog tussen de godsdiensten zijn het mikpunt. Dan is er de fundamentalistische sede vacante beweging beweert dat paus Johannes Paulus II, die veel voor de dialoog tussen kerk en jodendom heeft betekend, een valse paus is. De zetel van de paus zou sinds die tijd leeg zijn. Pogingen van de huidige paus om het gesprek met dergelijke groeperingen aan te gaan zijn riskant, omdat er met fundamentalisten niet te praten valt. Het gaat niet slechts om enkele liturgische kwesties, maar om een hele wereldvisie, waarin geen dialoog met anderen mogelijk is. De Vaticaanse verklaring *Nostra Aetate* (1965) bevat enkele zinnen over de islam, die in onze tijd zonder meer revolutionair klinken: “De kerk ziet met waardering uit naar de moslims die de ene God aanbidden, de Levende en uit zichzelf Bestaande, de Barmhartige en Almachtige”.²⁰ We staan hiermee mijlen af van het fundamentalisme dat zowel in religieuze als in seculiere gestalte om zich heen grijpt.

De islam verschijnt in nogal wat christelijk fundamentalisme als de Antichrist. De politiek situatie in het Midden Oosten wordt geduid als een apocalyptische eindstrijd en dat zoiets massaal bloedvergieten zal opleveren wordt zonder meer aanvaard. Het streven naar de herbouw van de tempel in Jeruzalem die de vernietiging van het islamitisch heiligdom de *Dome of the Rock* zou betekenen, wordt in Amerika door steeds grotere groepen christenfundamentalisten gesteund. Hoe zij dit rijmen met het feit dat Christus zelf zich als tempel heeft aangewezen is mij als theoloog een raadsel. Ook onder sommige joden in Israel lijkt een zekere koortsachtigheid te ontstaan als het gaat om herbouw van de tempel betreft, al met al niet ongevaarlijk.

Deze fundamentalistische bewegingen hebben hun weerslag in de samenleving en zelfs in wetenschappelijke kringen. Onlangs is in Nederland een bundel verschenen waarin onder meer de arabist Hans Jansen heeft geschreven. De titel *Eindstrijd* verwijst bewust naar apocalyptische taal, zoals ook de term *clash of civilisations* een gesecculariseerde versie van de Eindstrijd is.²¹ Regionale conflicten worden op deze

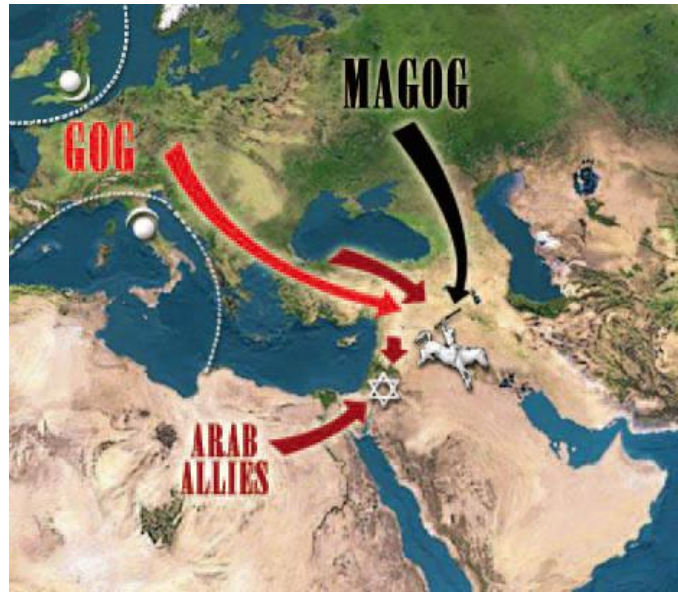
20. *Nostra Aetate*. Verklaring over de niet-christelijke godsdiensten §3.

21 Zie ook Th. De Wit, *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel*. Tilburg: Universiteit van Tilburg 2010.



Levinas Studiekring

wijze geduid tot een strijd tussen de democratische beschaving van het westen tegen het vermeende islamofascisme en worden zo immuun voor kritiek. Politieke gebeurtenissen worden één op één verbonden met religieuze begrippen, zodat een gevaarlijk mengsel ontstaan van apocalyptisch-politieke beelden.



In bovenstaande illustratie behoort zelfs de Europese gemeenschap tot de apocalyptische vijanden van Israel, die aan alle kanten wordt belaagd.

Ook aan islamitische kant viert de vermenging van apocalyptiek en politiek hoogtij.²² Het moslimfundamentalisme is een niet te negeren stroming waarvan de gevaarlijke kanten iedereen duidelijk zijn. Zoals in elke fundamentalisme zijn er twee vijanden: de ongelovige van buitenaf en de nog veel grotere vijand de 'lauwe gelovige' van binnenuit. Ik wijs hier alleen even op de specifieke manier hoe de fundamentalistische moslim zich van de Koran bedient en zelfs de meest ruimhartige teksten weet om te smeden tot een mechanisme van uitsluiting:

“Zij die geloven, de joden, de christenen en de Sabiërs, zij die geloven in God en in de laatste dag, en goede dan en doen, hebben niets te vrezen” (Soera 2:62). De fundamentalist leest: Alleen die joden en christenen die geloven in Allah en in de laatste dag op de wijze zoals Mohammed die heeft aangekondigd, hebben niets te vrezen. Alle anderen vallen onder het oordeel. Deze uitleg wordt dan niet gepresenteerd als óók een interpretatie, maar als de goddelijke betekenis zelf, claimt de fundamentalist. Alle andere verklaringen

22. Zie: J.P. Filiu, *Apocalypse in Islam*, Berkeley 2011.



zijn 'slechts' interpretaties.

Religieus gezien gaat de fundamentalist op de troon van God zitten en verklaart alleen zijn medestanders tot ware gelovigen. Alle anderen zijn ketters. Iedereen buiten de eigen kring en ook het merendeel van de moslims zijn de vijand. De meeste slachtoffers van het moslimfundamentalisme zijn dan ook zelf moslims. Dat ook het jodendom een toenemend fundamentalisme kent is duidelijk. De wijze waarop een kolonist beargumenteert waarom hij het recht heeft om in de bezette gebieden te wonen is een specimen van joods fundamentalisme. De mystieke band tussen land Israel en joodse religie, zoals rav Kook die zag, is door diens zoon gepolitiseerd en tot een keiharde politieke ideologie omgesmeed die ten grondslag ligt aan de politieke partij *Goesj Emoanim*.²³

Daarnaast is er ook de gedachte van een clash tussen islam en het Westen, waar geen sprake kan zijn van compromis. We kunnen hier van een seculier fundamentalisme spreken.²⁴

Deze toename van fundamentalisme op allerlei fronten is een reële bedreiging voor de dialoog tussen de godsdiensten. Het is uiteraard helemaal de vraag of de dialoog tussen de religies tegen dit toenemende verbale ideologisch geweld nog iets kan uitrichten. Ik heb zelf de indruk dat met name het internet een slagveld van ideologieën is geworden dat meer onthult over moderne trends dan menig bibliotheek. De recente bundel *De Islam. Kritische essays over een politieke religie*, betoogt dat de islam zich het recht voorbehoudt om vriendelijk te doen tegen niet-moslims, terwijl vijandschap de echte strategie van de islam zou uitmaken.²⁵ Dit recht op *taqiyya*, 'veinzen', is niet zomaar een historische kwestie, maar bepaalt voor de meer dan 30 auteurs het 'ware beeld' van de islam vandaag de dag. Zowel wetenschappelijk als religieus betekent dit het einde van de dialoog. Nu is elke toenadering die van een wolf in schaapskleren. Wetenschappelijk is de theorie van *taqiyya*, bedrog, niet te weerleggen, aangezien elke houding van moslimzijde, of die nu open of afwijzend is, bevestigt dat de islam een gevaar is. Welnu, een theorie die alles verklaart, zo leren we van de filosoof Karl Popper, is niet falsifieerbaar en dus geen wetenschappelijke theorie. We moeten hier wel van een nieuw soort fundamentalisme spreken, Verlichtingsfundamentalisme maar ook Eurocentrisch fundamentalisme, dat allang niets meer met religieus fundamentalisme heeft uit te staan en zich toch bedient van allerlei quasi-religieuze woorden

23. R. Möller, 'De religieuze Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam', in: R. Möller & H.C. Gossman (red.), *Interreligiöser Dialog. Chancen abrahamischer Initiativen*, Berlin 2006, pp. 38 vv.

24. Zie bijvoorbeeld de politieke fundamentalist Wim Kortenoeven, in: S. van Rooy & W. van Rooy, *De islam. Kritische essays over een politieke religie*, Brussel 2010, p. 506: Het Israelisch-Palestijnse conflict "gaat helemaal niet over grondgebied, maar over ideologie; dat het een front is in een existentieel conflict tussen het islamitische Oosten en het liberaal-democratische Westen, waarvan Israel onderdeel uitmaakt".

25. S. van Rooy & W. van Rooy (red.), *De Islam. Kritische essays over een politieke religie*, Brussel 2010.



als Eindstrijd, het Kwaad en Clash of Civilisations. Het is daarom meer dan ooit van belang dat de dialoog tussen de godsdiensten zich ook over dergelijke netelige kwesties als fundamentalisme en apocalyptiek buigt en die niet negeert ten behoeve van de lieve vrede. Deze beschuldiging betrof aanvankelijk alleen de islamitische geleerde Tariq Ramadan, maar is in deze bundel uitgebreid tot heel de islam.

3. De kansen voor de dialoog tussen de godsdiensten in de toekomst

De bedreigingen heb ik in het voorgaande genoemd: zowel een postmoderne openheid naar alle religies zonder theologische zelfbezinning schiet te kort alsook een fundamentalistisch zich opsluiten in de eigen religie als de enige ware. Maar wat zijn de kansen voor de interreligieuze dialoog in de toekomst? Dan past allereerst de vraag: waarom zouden we die dialoog eigenlijk voeren? Wat heeft ze te bieden aan religie en samenleving?

Bijdrage van de dialoog aan de samenleving

Waarom dialoog? Het beste antwoord daarop is kortweg: omdat de wereld het nodig heeft. Religies zijn er niet omwille van zichzelf, maar omwille van de mensheid en om die te dienen. Er is een klein zinnetje in de verklaring van het Tweede Vaticaanse concilie, *Nostra Aetate* (1965) dat dikwijls over het hoofd wordt gezien. Dat bevat volgens mij een sleutel tot de vraag: waarom dialoog tussen de godsdiensten?

“Wij kunnen God onze vader niet werkelijk aanroepen als wij weigeren ons broederlijk en zusterlijk te gedragen jegens alle mensen die geschapen zijn naar Gods beeld”.

Feitelijk is dit ook de grondslag van het reusachtige interreligieuze project van de theoloog Hans Küng. Hij is in gesprek gegaan met hindoeïsme, boeddhisme, jodendom en islam, niet omwille van een theoretische verrijking, maar om te komen tot een *wereldethos*.²⁶ Geen syncretisme, niet één pot nat van alle religies, maar wel erkenning dat er maar één wereld is en dat wij elkaar toenemend op die wereld tegenkomen. De relaties tussen volkeren, culturen en religies worden steeds directer en de noodzaak om tot een gezamenlijk ethos te komen is essentieel. Hierbij bevinden we ons tevens in het spoor van de bijbelse profeten die de *mensheid* als ethische categorie in het vizier hadden, misschien voor het eerst in de geschiedenis. De religies zullen bij het ontwikkelen van een wereldethos een cruciale rol

26. H. Küng, *Christianity & World Religions. Paths to Dialogue*, Maryknoll 1986. Ook het ‘charter of compassion’ van Karen Armstrong kan gezien worden als een belangrijke bijdrage tot het wereldethos.



dienen te spelen. De gedachte dat religies voornamelijk geweld en intolerantie produceren is wel populair en er is ook wel enige aanleiding voor die gedachte, gezien de geschiedenis. Toch zien we met name ook hoe religie als voorwendsel gebruikt wordt om oorlogen te voeren. Ook zien we -als we het willen zien -, hoe religie in staat is om het edelste in mensen naar boven te halen, onbaatzuchtige inzet voor mensen in de marge, en tot zorg voor elkaar aan te sporen. "Wat je aan de minste der mijnen hebt gedaan heb je aan mij gedaan: armen kleden, mensen die honger hebben voeden, bedroefden troosten, gevangenen bezoeken, doden begraven" (Mt 25), kan het duidelijker? Nog steeds zijn het kerkelijke gelovigen die het hoogste scoren als het gaat om het geven aan goede doelen, ook aan niet-kerkelijke doelen. Niet dat gelovigen betere mensen zijn, maar het christelijk geloof wijst de gelovigen telkens op hun verantwoordelijkheid. Het is frappant hoezeer de kern van het bijbels geloof wordt uitgedrukt in handelingen, niet louter in geloofsovertuigingen.

Ik zie een zestal thema's die de dialoog tussen de godsdiensten vruchtbaar ter sprake zouden kunnen brengen, zowel onderling als met het oog op de samenleving.

3A: Zorg voor de schepping

Ik zie de bijdrage van de religies vooral in een nieuwe mensvisie en wereldvisie. Dat is allereerst: een aandachtige en liefdevolle omgang met de schepping. De zorg voor het milieu, voor voedsel en voor plant dier en mens is niet louter een technisch probleem en ook niet louter technisch op te lossen. De techniek kan van groot nut zijn als er een levensbeschouwelijke visie aan ten grondslag ligt: wat is de plaats van de mens in de kosmos en welke verhouding tot de dieren heeft hij? Ik denk hierbij bijvoorbeeld aan de kostelijke islamitische verhandeling uit de Middeleeuwen, waar de dieren de mens voor het gerecht dagen omdat hij ze in slavernij meent te mogen houden.²⁷ Ook zijn er tal van heiligenverhalen waarin de heilige een bijzonder vredelievende verhouding met de dieren heeft, zelfs met een wolf of een leeuw. Natuurlijk gaan achter deze schijnbaar naïeve verhalen diepgaande antropologische en religieuze vragen schuil, over de plaats van de mens in de schepping en diens verantwoordelijkheid voor het geheel.

Deze kwesties mogen niet als onwetenschappelijke privé-overtuigingen worden afgedaan, want juist dan wordt de techniek aan zichzelf overgelaten. Nu is de Westerse

27. Ikhwan al-Safa' (Zuivere broeders), 'De zaak van de dieren tegen de mensen', in: A. Vrolijk (red.), *De taal der engelen. 1250 jaar klassiek Arabisch proza*, Amsterdam 2002. Het stuk dateert uit de 10e eeuw.



filosofie er doorgaans niet echt in geslaagd de relatie van mens tot dier anders te denken dan als subject tegenover objecten. Van de weeromstuit en in verzet daartegen biedt de wetenschap ons heden ten dage een gereduceerd biologisch perspectief waarin de mens als óók een dier verschijnt. In beide gevallen komen de ethische doeleinden en de specifieke verantwoordelijkheid die alleen de mens voor zijn medeschepselen kan dragen niet aan bod. In religies komt de verbondenheid tussen mens en dier meer in het licht: mens én dier mogen op de rustdag op adem komen. Het is frappant hoeveel de religies over dieren hebben te melden. Dat één levensgeest alle levende wezens bezielt is de overtuiging van hindoeïsme, dat we geroepen zijn tot mededogen voor alle levende wezens leert het boeddhisme, bijbelse religies spreken van het bloed als zetel van het leven en menen dat het doden van een dier Gods speciale toestemming vereist, zodat een zegenspreuk nodig is. Geen magie en ook geen alibi voor het geweten, maar permanente herinnering dat het leven niet zomaar genomen mag worden.

De positie van de mens is volgens het scheppingsverhaal niet die van soevereine beschikker, want niet de zesde dag maar de zevende dag, rustdag voor mens en dier, is het culminatiepunt van de schepping. De mens is beeld en gelijkennis van God en kan zo verantwoordelijkheid dragen voor heel de schepping. De islam spreekt van de mens als plaatsvervanger of stedehouder (*kalief*) om eenzelfde volmacht uit te drukken: een volmacht want de mens dient verantwoording over zijn handelen af te leggen. Natuurlijk zijn deze kwesties ook voor de economische wetenschap van belang, aangezien steeds duidelijker wordt dat ook de economie afhankelijk is van allerlei antropologische zaken als vertrouwen, begeerte, maar ook verbondenheid en verantwoordelijkheid.²⁸

3B: Religies over tolerantie als respect voor de mens als beeld van God.

Dan zie ik een tweede belangrijke thematiek voor de dialoog tussen de godsdiensten: het vraagstuk van tolerantie. Wij zijn eraan gewend geraakt dat tolerantie vooral niet ingevuld dient te worden: lege tolerantie wil zeggen, ik mag mijn vrijheid uiten, zelfs als ik de ander ermee beledig. Ook als ik toevoeg dat ik de ander niet mag schaden blijft die vrijheid een louter individuele grootheid en verschijnt de ander alleen maar als stoorzender van mijn vrijheid. Onze samenleving laat toenemend zien hoe deze lege tolerantie op

28. Zie Johan Graafland, *Het oog van de naald. Over de markt, geluk en solidariteit*, Kampen 2007, die de bijbelse waarden confronteert met de economische marktwerking. Dit perspectief zou zich goed lenen voor interreligieuze verbreding.



grenzen stuit en verwordt tot grove intolerantie, jegens de religies, maar ook jegens menselijke integriteit en jegens elkanders overtuiging. Als de vrijheid geheel vanuit het geïsoleerde subject wordt gedacht, levert die alleen maar onrecht jegens de ander op. Hier biedt de dialoog tussen de godsdiensten belangrijke inzichten voor de samenleving: de religies zien de ander als mede constitutief voor mijn vrijheid: een vrijheid in verantwoordelijkheid.

Religies zien ook pluralisme op hun beste momenten niet als een probleem of als een bedreiging, maar als manifestatie van goddelijke en door God gewilde rijkdom. Drie jaar discussieerden twee rabbijnenscholen, die van Sjammai en die van Hillel met elkaar. Toen klonk er een stem: beide zijn woorden van de levende God.²⁹ De waardigheid van het verschillend zijn is de grote uitdaging waar we in onze samenleving voor gesteld zijn.³⁰ Een lege tolerantie is daarvoor niet voldoende: we dienen in onze eigen levensbeschouwing de andere mens in zijn radicale andersheid te eerbiedigen. De poging om de andere mens aan mezelf gelijk te maken is de gewelddadigheid die de joodse filosoof Levinas in het hart van de Westerse filosofie aanwijst.³¹ De oneindige waardigheid van de mens is een onuitputtelijke boodschap en een belangrijk inzicht uit de dialoog tussen de godsdiensten. “De eer van God is de levende mens”, zegt een kerkvader. Natuurlijk kunnen we de mens ook als biologisch wezen begrijpen en levert bijvoorbeeld het hersenonderzoek nieuwe inzichten op. De poging om een ethiek te destilleren uit dergelijke wetenschap is echter een bedenkelijke grensoverschrijding waartegen de religies ons terecht waarschuwen. Grondige kennis van de theorieën van Darwin helpen ons alleen maar nog duidelijker de specifiek menselijke verantwoordelijkheid onder ogen te zien, en om waar nodig op te komen voor de zwakken. Hersenonderzoek laat zien dat de mens geen onbeperkte vrijheid tot handelen heeft. Dat heeft de religie ook nooit beweerd, wel dat de mens aanspreekbaar blijft op keuzes die menswaardig handelen kenmerken, juist door het fragiele van de menselijke vrijheid te onderkennen.

3C: Religie en burgerschap

De interreligieuze dialoog kan een belangrijke bijdrage leveren aan een positieve verbinding tussen religie en burgerschap. Het is al langer bekend dat kerkbetrokken mensen veel geven aan goede doelen en bij vrijwilligerswerk zijn te vinden. Maar ook debatten over de grenzen van vrijheid van meningsuiting en het belang van respect en het recht op

29. M.J.H.M. Poorthuis, 'Judaism, Augustine and Pope Benedict XVI on the Plurality of Opinions', in: J.A. van den Berg & A. Kotzé (red.), *In search of truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticisms*, Leiden 2011, pp. 155-172).

30. Zie de opperrabbin van Engeland, Jonathan Sacks die het begrip 'Dignity of difference' introduceert: J. Sacks, *Leven met verschil. Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Londen 2005.

31. Zie: J. Duynham & M. Poorthuis, *Levinas*. Serie Kopstukken Filosofie, Rotterdam 20052.



godsdienstvrijheid kunnen niet zonder een krachtige gezamenlijke inbreng van de religies. De seculiere vrijheid wordt anders al gauw een nieuwe norm die met grote onverdraagzaamheid aan iedere burger dwingend wordt opgelegd. De religies zullen enerzijds de vrijheid van godsdienst dienen op te eisen ook als dat haaks lijkt te staan op moderne maatstaven, maar anderzijds loyale aanhangers zijn van de grondslagen van de rechtstaat. Wil mijn leerstoel hier in de toekomst helderheid in scheppen, dan is samenwerking met collega's uit de rechtenfaculteit van groot belang.³²

3D: Religieuze opvoeding

Ook een belangrijke thematiek voor de dialoog is religieuze opvoeding in brede zin, namelijk hoe maken wij een komende generatie gevoelig voor waarden van humaniteit en heiligheid van het leven? De overdracht van waarden is in onze samenleving onder invloed van de secularisatie ingrijpend veranderd hetgeen vraagt om heroriëntatie en onderlinge uitwisseling. Hierbij zou tevens aandacht aan levensbeschouwelijk onderwijs gegeven kunnen worden, met name aan de wijze waarop andere religies al of niet karikaturaal worden voorgesteld in het godsdienstonderwijs.

3E: Verbinding tussen wetenschap, religie en grondvlak

Bij het overwinnen van tegenstellingen in de samenleving, ook in de onze, kan de dialoog tussen de religies een essentiële rol spelen en dat doet ze reeds. De dialoog verbindt wetenschap, religie en samenleving. Zo denk ik aan een initiatief van plaatselijke kerken in Hilversum: een godshuizentocht. Met moslims, protestanten en katholieken wandelden we door Hilversum, van de ene kerk naar de andere en naar de moskee. Ter plekke werden wat hapjes en drankjes geserveerd, er werd een lied gezongen of een gebed gezegd en vooral werden er veel vragen aan elkaar gesteld en beantwoord. Het was een eenvoudige maar zeer effectieve vorm om met elkaar in contact te komen. Overigens kende ik enkele moslims al van de voetbalclub. Een dergelijke dag van elkaar ontmoeten is een belangrijk gebeuren zodat mensen ook later, bij maatschappelijke kwesties, elkaar weten te vinden.

Dit is een voorbeeld van dialoog op het grondvlak van samenleving en religie. De softe bijklank van dialoog, zo ongeveer als de gevreesde kopjes thee van Job Cohen, waarmee vandalisme en antisemitisme bestreden zou moeten worden, is ten onrechte, meen ik. Het wekt de suggestie dat de

32. Ook de leerstoel Islam en burgerschap, die aan de Faculteit Katholieke Theologie is verbonden en wordt bekleed door prof. Dr. Mona Siddiqui is in dit licht veelbelovend.



werkelijke problemen onder de tafel blijven ten gunste van een wat wereldvreemde vriendelijkheid jegens andere religies. Ik zie echter steeds meer een wijze van debatteren in onze samenleving waarin er geen sprake is meer van een uitnodiging of zelfs maar de mogelijkheid om met elkaar in gesprek te gaan. Ik heb er zoëven voorbeelden van gegeven. De dialoog tussen de godsdiensten op maatschappelijk vlak kan belangrijk bijdragen tot een deëscalatie van opgeklopte tegenstellingen tussen moslims en niet-moslims in Nederland en de rol van de kerken kan daarbij essentieel zijn als ze maar over de eigen kerkmuren heen durven te kijken.

De dialoog speelt zich ook op hoger institutioneel niveau af.³³ Zowel Vaticaan³⁴ als Wereldraad van kerken hebben zich stevig geëngageerd in de dialoog. Ook dit meer institutionele niveau van dialogiseren is voor de academische theologie van belang. Niet omdat daar de vraagstukken een oplossing vinden. Het is evident dat academische theologie gedurfder, grondiger en vrijer kan zijn dan de dialoog op institutioneel religieus niveau. Die institutionele dialoog is echter van belang om de dimensie van gemeenschap en traditie in het oog te blijven houden. Een gevaar van de interreligieuze dialoog is nu juist dat de gemeenschapsdimensie van de identiteit van de deelnemers dreigt te verdwijnen. Als deelnemers zich niet genormeerd weten door hun traditie en achterban, wordt het al gauw een incrowd gebeuren van wederzijds begrip die beperkt blijft tot die groep en geen verdere impact heeft.

Ontmoetingen tussen religies kunnen tot diepe spirituele verbondenheid leiden, onder meer door respect voor elkaanders gebedstradities en rituelen. Die hoeven niet allemaal gedeeld te worden om toch respect en spirituele verwantschap voor elkaar te voelen. Samen bidden is nog iets anders dan bidden in elkanders aanwezigheid. Onmiddellijk elkanders rituele toeëigenen doet juist geen recht aan de eigenheid van ieders geloofstraditie.

33. R. Reedijk, *Roots and Routes. Identity Construction and the Jewish-Christian-Muslim Dialogue*, Amsterdam 2010, pp. 57-62.

34. Zie bijvoorbeeld: International Catholic-Jewish Liaison Committee, *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Vaticaan 1986, waarin de inhoudelijke thema's tussen Vaticaan en Jodendom in de vorm van een aantal papers toegankelijk zijn.

Ik kan uit eigen ervaring getuigen dat de bijeenkomsten van de *International Council of Christians and Jews* ook voor academici van groot belang zijn, al zijn de bijeenkomsten niet strikt academisch. De zorgen en vreugde die jodendom en christendom daar samen delen vormen zelf weer stof voor theologische reflectie. Dat bijvoorbeeld op de conferentie in Salamanca, Spanje, in 1992 de geschiedenis joden en christenen in Andalusië een grote rol speelde en dat ook de islam in het vizier kwam, is alleen maar logisch. Het geeft aan dat de geschiedenis een essentieel element vormt van de



religieuze identiteit, ook zonder dat gesprekspartners elkaar daarop willen vastpinnen.

Dat vriendschappelijke betrekkingen in de dialoog tussen de godsdiensten soms ook tot overgang naar een andere religie of tot gemengde huwelijken kunnen leiden wordt doorgaans door alle betrokken religies afgekeurd.

Ontegenzeggelijk is de rol van 'bekeerlingen' in de interreligieuze dialoog evenwel groot, al is die onderbelicht gebleven vanwege het 'taboe'. Eenieder heeft het recht om de religie van zijn keuze aan te hangen. Dat is een verworvenheid van onze samenleving en wordt door Vaticaanse verklaring *Dignitatis humanae* ook voorgestaan. Toch kan van een religie niet geëist te worden dat ze iedere gelovige van harte in welke keuze ook toejuicht, zoals het postmodernisme in een seculiere samenleving zou wensen. Binnen een religie kan de overgang van een lid ervan naar een andere religie diep worden betreurd. In een democratische staat kan een religie geen dwangmiddelen aanwenden, behalve het appèl aan het geweten en excommunicatie, om invloed uit te oefenen.³⁵ Hoe dan ook is dit grensverkeer niet het doel van de dialoog en dient grensvervaging de toenadering tussen de religies evenmin. Overigens zou dit thema een belangrijke plaats op de agenda van de dialoog tussen de godsdiensten moeten hebben.

3F: De dialoog als uitdaging voor de academische theologie

De dialoog tussen de religies is tot slot van groot belang voor de theologie als academische discipline. Deze dialoog is niet slechts een onderdeel van de theologie die voor het overige onveranderd blijft. De dialoog tussen de godsdiensten transformeert heel de theologie van binnenuit. De uitdaging van de interreligieuze dialoog is een nieuw paradigma: waardering voor een andere religie kan groeien zonder dat je eigen religieuze overtuiging daardoor in het nauw komt. Daartoe is een nieuwe benadering van de religieuze ander nodig. Niet langer is het model die van ware gelovige versus schismaticus, dwalende of ketter, maar een benadering waarin ook diepgaande verschillen als bij uitstek vruchtbaar en bewijs van onuitputtelijke goddelijke genade kunnen worden ontdekt. Allerlei metaforen van verwantschap zoals oudere broer en jongere broer, moeder en dochter of vader en zoon, kunnen helpen om de verhouding tussen religies beter te omschrijven. Deze metaforen dienen theologisch onderzocht om zowel de beperkingen als de onvermoede mogelijkheden aan het licht te brengen. Zo kan

35. Zoals bekend is in de islam veranderen van religie verboden. In het jodendom rust hierop eveneens een zwaar taboe. Weinig bekend is dat ook door het katholicisme iemand die bewust de kerk verlaat voor een andere religie door de *Codex Iuris Canonici* (canones 751 en 1364) een 'apostaat' wordt genoemd, een afvallige. Zie: mgr. M. Fitzgerald, "Dialogue and Proclamation", A Reading in the Perspective of Christian-Muslim Relations', in: D. Kendall e. a. (red.), *In Many and Diverse Ways. In Honour of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 187.



Levinas Studiekring

het fascinerend zijn om het jodendom als oudere broer van het christendom te betitelen, zoals paus Johannes Paulus II meermalen heeft gedaan. De kerk dient dan wel bereid zijn om zichzelf als de verloren zoon te beschouwen. Deze zoon keert terug naar het Vaderhuis, waar zijn oudste broer al die tijd al was. De kerk geroepen uit het heidendom, dat lijkt minstens één betekenis van de metafoor van jongste zoon, met alle bescheidenheid die daarbij hoort. Ook hier betreft het een inzicht dat in dialoog en ontmoeting tussen kerk en jodendom is opgedaan.

Het moge duidelijk zijn, de dialoog tussen de godsdiensten is van belang voor ethische oriëntatie, voor bezinning op de band tussen wetenschap en mensvisie, voor het wegnemen van spanningen in de samenleving, voor een helder zicht op tolerantie en vrijheid van meningsuiting, voor een theologie met vensters naar de wereld. Ik hoop met deze leerstoel dialoog tussen de religies daaraan in de toekomst bij te dragen.

Tenslotte eindig ik graag met de woorden waarmee de apostel Paulus zijn gehoor groet:

“Broeders en zusters, blijf aandacht besteden aan al wat waar en edel is, rechtvaardig en rein, beminnelijk en aantrekkelijk, aan al wat deugd heet en lof verdient. En breng in praktijk wat u geleerd en overgeleverd is. Dan zal de God van vrede met u zijn” (Filip. 4: 8-9).



Levinas Studiekring

Mededelingen van de

Levinas Studiekring

Journal of the

Dutch-Flemish Levinas Society

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

Personalia van de auteurs

Emilie van Daele is verbonden aan de Vrije Universiteit Brussel, waar zij in 2012 promoveerde op het proefschrift waarvan een samenvatting is opgenomen in het voorliggende nummer van de Mededelingen van de Levinas Studiekring.

Miriam Bruijning is student van de Onderzoeksmaster Wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam. In juni 2013 verwacht zij af te studeren op het onderwerp 'Stilte bij Heidegger'.

Marianne Moyaert is hoogleraar Comparatieve Theologie en Hermeneutiek van de Interreligieuze Dialoog op de Fenna Diemer Lindeboom leerstoel aan de Vrije Universiteit Amsterdam, waar ze deel uitmaakt van de Sectie Godsdienstfilosofie en Vergelijkende Godsdienstwetenschappen. Ze is ook als postdoctoraal onderzoekster van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen (FWO) verbonden aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, K.U.Leuven.

Liesbeth Levy is artistiek leider en hoofd van De Unie in Debat. Zij studeerde filosofie aan de Universiteit van Amsterdam en studeerde af op de dialoog. Eerder werkte ze bij De Rode Hoed in Amsterdam, was lid van de programmastaf voor Rotterdam 2001 Culturele Hoofdstad van Europa. Naast haar werk schrijft ze aan een proefschrift over 10 jaar debat en dialoog.

Marcel Poorthuis is hoogleraar Interreligieuze dialoog aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVII, december 2012

ISSN 1385-4739

Colofon

De Levinas Studiekring geeft sinds 1995 twee maal per jaar, of eenmaal per jaar in een dubbelnummer, het wetenschappelijke tijdschrift *Mededelingen van de Levinas Studiekring* uit. Vanaf 2010 verschijnen de *Mededelingen van de Levinas Studiekring* als e-journal op:
www.levinas.nl.

Redactieraad

Prof. dr. Th. de Boer, *VU Amsterdam*
Prof. dr. R. Burggraeve, *KU Leuven*
Prof. dr. J.F. Goud, *Universiteit Utrecht*
Drs. L. Levy, *Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur*
Prof. dr. A. Peperzak, *Loyola University Chicago*
Prof. dr. M. Poorthuis, *FKT Universiteit van Tilburg*
Dr. A. Schulte Nordholt, *Universiteit Leiden*

Hoofdredactie

Prof. dr. J. Duyndam
Prof. dr. R.D.N. van Riessen

Correspondentieadres

Prof. dr. J. Duyndam
Universiteit voor Humanistiek
Postbus 797
3500 AT Utrecht
j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen – artikelen en recensies – en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. Teksten dienen te worden aangeleverd in Word als e-mail attachment.

De *Mededelingen* worden gratis ter beschikking gesteld aan de leden van de Levinas Studiekring. Losse (oude) nummers zijn verkrijgbaar door storting van € 25 op de ING/Postbankrekening van de Levinas Studiekring: 5179094. Op www.levinas.nl staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 1385-4739
Houten (Nederland)