

**‘EN TOCH, IN WEERWIL VAN NOOD EN SMART, IN DEZE
ONTHEEMDING GEBEURT NIET NIETS’**

Jacques De Visscher

Ria van den Brandt, *Vrouwen van woorden. Een kleine canon tegen groot leed*. Heeswijk, Berne Media, 2014, 120 pp., ISBN 9789089720825, 17.95 €.

Dirk De Schutter, *Het catastrofale. Essay over de eindigheid*. Kalmthout, Pelckmans, 2014, 240 pp., ISBN 9789086871445, 22.95 €.

Joodse kwestie

Er is een Joodse kwestie. Of Joden en niet-Joden dat nu wensen of juist niet wensen, dat verandert niets aan de zaak. Die kwestie is er. Heel schematisch en helaas ruw gesteld is zij in twee vragen te vatten: ‘Wij zijn Joden, een volk met een onherleidbare eigenheid en religie, maar zonder land – wat doen jullie met ons?’/‘Zij zijn Joden, zij maken aanspraak op een entiteit, een religie, een volk – hoe demografisch klein ook – met een onherleidbare eigenheid, maar zonder land – wat doen we met hen bij ons?’

In allerlei modaliteiten zijn deze vragen eeuwen oud; ze betreffen geen particuliere of persoonlijke aangelegenheid, maar wijzen op een cultuurhistorisch fenomeen. De Joodse kwestie is het object van oeverloos veel literatuur, polemische geschriften, ernstige studies, maar ook ergerlijke, vulgaire en waardeloze schotschriften en spotprenten – om nog te zwijgen over de strijd, het uitdagend isolement, de stille of gewelddadige uitsluiting, de liquidatie. De Joodse kwestie treffen we nagenoeg door de hele geschiedenis aan, zinnebeeldig vanaf de verovering van de macht in Palestina, de exodus onder Ramses II, de ballingschap naar Babylonië, de destructie van de tweede tempel van Jeruzalem onder de Romeinen en de diaspora tot de getto’s in Europa, het militante en paranoïsche (anti)zionisme en de verhouding van de Joodse staat Israël tot de omringende Islamstaten. Daartussen en daaromtrent liggen ontelbare gebeurtenissen, feiten en incidenten, zowel gruwelijke geschiedenissen (zoals de talrijke pogroms, de pogingen tot uitroeiing, de etnische zuivering van Palestina) als sublieme culturele manifestaties (zoals de Bijbel, de muziek van Felix Mendelssohn Bartholdy en Stan Getz, het literaire oeuvre van Franz Kafka en Martin Buber, de schilderkunst van Marc Chagall en Mark Rothko) die de buitengewone aandacht voor Joden

kleuren.

Er zijn verschillende manieren waarop we ons de Joodse kwestie kunnen aantrekken. We kunnen bijvoorbeeld beweren dat er geen Joodse kwestie is, dan hoeven we niets in de verf te zetten of te negeren. Ja, dan kunnen we ons gewoon beperken tot de vaststelling dat er joden zijn, zoals er (veel meer) christenen en moslims zijn, maar we verraden al een probleem zodra we stellen dat elke (negatieve of positieve) discriminatie uit den boze is. Er zijn (zowel Joodse als niet-Joodse) stemmen die met de ontkenning van die Joodse zaak willen afgeraken, zoals er in de rumoerige jaren zestig academici waren die verzonnen dat er 'eigenlijk' geen onderscheid was tussen man en vrouw. Een gewone gezonde verdraagzaamheid en de afwezigheid van elke opdringerigheid zouden de problemen oplossen. Zo lijkt het, maar dat is wel bijzonder gemakkelijk gezegd.

Er zijn echter niet alleen joden, maar ook *Joden*, zoals het *Groene boekje* dicteert en 'jood' als joodse gelovige onderscheidt van 'Jood' als lid van het Joodse volk. Het verschil is niet altijd duidelijk, blijft dubbelzinnig en bijgevolg ook een twistpunt voor joden/Joden zelf. Er is ook het onmiskenbare en onverklaarbare feit van het eeuwenoude anti-judaïsme, dat ons belet de Joodse kwestie te negeren. Cultuurhistorische, economische, politieke en religieuze omstandigheden, die we wel kunnen minimaliseren maar ook opschroeven, herinneren ons aan die Joodse kwestie, zelfs als er Joden zijn die zeggen, 'goed ik ben Jood, maar laat mij (ons) met rust. We willen natuurlijk geen Judeofobie, maar ook geen Judeofilie – laat ons met rust!' Er zijn verder ook Joden die de onverzoenbaarheid met andere culturen onderkennen of zelfs propageren, en tenslotte Joden die zowel om etnische als religieuze motieven een ongehoorde zelfhaat koesteren. De dubbelzinnigheid blijft.

We kunnen eindeloos discussiëren over dit cultuurhistorisch gegeven. We geraken er niet uit. De westerse, vooral Europese wereld zal, wil hij zijn identiteit behouden, zich moeten verzoenen met die vreemde Joodse kwestie, zonder zich wijs te maken dat de meerzinnigheid scheikundig is op te lossen. De rijke Joodse aanwezigheid (hoe beperkt ook) en haar onherleidbare eigenheid maken nu eenmaal deel uit van de Europese beschaving. Daarom betekent elke poging om Europa van het Joodse te zuiveren een zelfmutilatie. (Dit zelfde geldt trouwens ook voor de pogingen om in Europa de even wezenlijke christelijke factor te negeren of te ontkennen). Nu, die zuivering is niet gelukt. Het ergste anti-judaïsme, onder Hitler en Stalin, heeft het niet gehaald. Tegen de achtergrond van een zorg voor Europa kunnen we hopen dat het zionisme, dat al meer dan een eeuw het judaïsme naar het Midden Oosten wil transporteren, in het 'eigen volk eerst' of zelfs 'alleen eigen volk' evenmin gelijk krijgt van de geschiedenis. Wil Europa zijn geheugen en traditie niet negeren, dan blijft het voor zijn welzijn het Joodse en het Christelijke koesteren. Sluiten de twee elkaar niet in?

Er is echter een niet te miskennen dubbelzinnigheid die zich niet beperkt tot het gebruik van een hoofdletter in de spelling, joods of Joods. Dubbelzinnigheid

is er immers ook zodra we willen nagaan hoe we het ‘Joodse volk’ dienen te definiëren. We weten intussen dat het niet volstaat te verwijzen naar de afstammelingen van de Joden in de diaspora sinds hun verbanning uit Palestina. Die natuurlijke afstamming is uiteraard een heterogene cultureel-spirituele afstamming. Uit een lange reeks feiten weten we dat er in de Hellenistische tijd talrijke bekeringen en overgangen van en naar allerlei sekten waren. We weten ook dat in de achtste eeuw in Khazaria (het huidige Zuid-Rusland tussen de Zwarte Zee en de Kaspische Zee) koning Bulan zich tot het Jodendom bekeerde en met hem een hele (van origine niet-Joodse) bevolking; het judaïsme werd er staatsgodsdienst en bakermat van een deel van de Asjkenazische Joden. We weten eveneens dat er vanaf de middeleeuwen vele Joden rimpelloos volledig in de assimilatie zijn opgegaan, maar ook dat er hier en daar verre ‘afstammelingen’ van die ‘geassimileerde niet-joden’ zich opeens Jood zijn gaan noemen en zelfs tegelijk de joodse religie zijn gaan aanhangen – soms tot grote verbazing van hun ouders en grootouders die zich geenszins Joden noemden.

Een erflating

In onze (geseculariseerde) christelijke cultuur zijn we erfgenamen van het Jodendom, vanwege de christelijke presentie in de cultuur – zelfs al weten vele Europeanen niet zoveel af van dit christelijke, zoals ze nog minder afweten van het J(j)oodse. (Voor de meeste Vlamingen is een Jood een lid van een kleine verre exotische cultuur; buiten Antwerpen hebben de meeste Vlamingen nog nooit een Jood gezien, laat staan met een Jood enig gesprek gevoerd). Dit doet niets af van het cultuurantropologische feit dat ook wij als Europeanen erfgenamen zijn van de Joodse cultuur. Nu kunnen anti-joden in hun culturele zelfhaat die erfenis ontkennen. Ook sommige J(j)oden zijn het met deze bewering over de erfenis niet eens, omdat zij de christenen niet erkennen als erfgenamen van hun erfgoed. Dit is begrijpelijk als we aannemen dat joden (overigens terecht) van oordeel zijn dat het judaïsme niet dood is en dat zij (nu ten onrechte) menen dat hun religieus erfgoed niet is overgedragen aan wie ze niet als hun kinderen beschouwen. De cultuuroverdracht (de traditie) is nu eenmaal een dynamiek die voor een groot deel aan onze wensen ontsnapt. Tegen wil en dank zijn Joden erflaters. Vele christenen hebben dit niet zo gezien, integendeel, en zagen in de Joden alleen maar tegenstanders en de nakomelingen van de moordenaars van Jezus, een motief om Joden te vervolgen. Daartegenover zijn er in toenemende mate christenen die nadrukkelijk hun schatplicht ten aanzien van het religieuze jodendom willen tonen en in de joden uit het begin van hun tijdrekening hun spirituele ouders herkennen en erkennen. Het besef van die schatplicht heeft bij vele christelijke auteurs, filosofen en theologen aanleiding gegeven tot een christelijke kleuring van het judaïsme, zodat ze niet zozeer een *joods*-christelijke overtuiging aanhangen, maar

veeleer een *christelijk-joodse*. Is het christendom een uit het Hellenisme stammend neo-judaïsme? De term is bijzonder ongebruikelijk en was misschien van toepassing in sommige kringen tweeduizend jaar geleden tijdens het Helleense syncretisme. Vandaag zal deze notie op veel weerstand stuiten al kunnen we moeilijk ontkennen dat Jezus en zijn discipelen joden/Joden waren – al waren het dissidente joden. Ook wie vandaag de Decaloog in ere wenst te houden huldigt eveneens binnen het christendom een wezenlijk aspect van het judaïsme, in tegenstelling tot het hedendaagse atheïstische humanisme dat een aantal artikelen van de Decaloog verwerpt en een ander deel ervan profaneert of ridiculiseert. Is in dit perspectief niet elk militant atheïsme zowel anti-joods, antichristelijk als anti-islamitisch? Alweer dubbelzinnigheid.

Hoe dan ook, de houding van de secularistische moderne mens ten aanzien van het Joods-christelijke/christelijk-Joodse erfgoed is op z'n minst ambivalent te noemen, alsof hij er alleen een laïcistische versie wil van overhouden. Er is een literatuur waarin de verstrengeling van de twee sferen (Joods/christelijk) zo sterk is dat ze nauwelijks uit elkaar zijn te houden. Misschien het meest merkwaardige voorbeeld is *À la recherche du temps perdu*, het meesterwerk van Marcel Proust. Joods? Christelijk? Alle twee tegelijk!

Er zijn veel modaliteiten in de onderkenning van de Joodse kwestie, te veel om ze allemaal te vermelden. Er ligt tussen 'het Joodse als louter academisch onderzoeksthema' en 'het Joodse als object van racistische obsessies' (met alweer twee uitersten: de dweepende aanhangers van de gedachte van een theoretische en praktische 'superioriteit van het Joodse ras' en degenen die fanatiek dit 'ras' 'minderwaardig en ontaard' noemen) een onoverzichtelijk aantal opvattingen die getuigen van een of andere (soms minimale) belangstelling voor en betrokkenheid bij de Joodse kwestie.

Een van die vele tussenliggende houdingen bestaat in het onderkennen van de genoemde schatplicht en in het onderhouden van een eerbetoon aan de Joodse cultuur in het algemeen en aan de Joodse literatuur in het bijzonder. De twee boeken die we hier bespreken, *Vrouwen van woorden* (Ria van den Brandt) en *Het catastrofale* (Dirk De Schutter) hebben deze Joodse kwestie als achtergrond.

Joodse dichtersessen

Eerst een reeks portretten die de levensloop van zes joodse dichtersessen schetst. De auteur, Ria van den Brandt, is filosofe en als onderzoeker (Holocaust & Spiritualiteit Studies) verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zij heeft al eerder interessante essays over dichtersessen geschreven (Etty Hillesum, Alice Nahon, M. Vasalis). Zij vraagt zich dit keer af wat Nelly Sachs (1891-1970), Gertrud Kolmar (1894-1943), Gerty Spies (1897-1997), Etty Hillesum (1914-1943) Selma Meerbaum-Eisinger (1924-1942) en Hanny Michaelis (1922-2007)

gemeenschappelijk hebben. De historische context geeft alvast het antwoord dat de Tweede Wereldoorlog en de Jodenvervolging hun leven ofwel hebben verwoest ofwel een onuitwisbare stempel op hun levensverhaal hebben gedrukt. Er is echter een tweede antwoord: zij waren dichters. Dank zij hun nagelaten en/of gepubliceerde gedichten hebben zij sporen achtergelaten waardoor Ria van den Brandt ze voor ons in herinnering kan brengen. Dit geldt vooral voor de minder bekende dichters, want niet alle zes hebben de bekendheid verworven van Nelly Sachs (Nobelprijs 1966) en Etty Hillesum. We mogen daarom Van den Brandt dankbaar zijn dat zij ons de vier andere leert kennen.

Een combinatie van deze twee antwoorden zorgt voor een derde antwoord. De zes auteurs hebben niet alleen onder de oorlog geleden (dit telt ook voor miljoenen andere mensen); ze zijn ook niet alleen dichters die het leed van de oorlog hebben vertolkt (er zijn nog dichters in dat geval), maar het gaat om auteurs van *Joodse* origine. Tenslotte is er het vierde antwoord op de vraag dat ze alle zes vrouwen zijn. Daarom past deze bundel zowel in het genre der 'genderstudies' als in de rubriek der Joodse Holocaust/Shoahliteratuur.

Ria van den Brandt schetst haar portretten met bijzonder veel empathie. Haar aandacht gaat in de eerste plaats naar het psychische en spirituele lijden. De levensloop van sommige van haar geportretteerde dichters was akelig kort. Bij anderen gaat het om het lijden van het gedwongen afscheid nemen, van de levensmoeheid en de onnoemelijke droefheid om het lijden van anderen.

En toch overheerst hier het negatieve niet, want ondanks alles gaat voor de overlevenden het leven verder en zijn de herinneringen dubbelzinnig, want hoe pijnlijk ook, ze zijn herinneringen waaraan sommigen zich kunnen vastklampen, waardoor zij tot op zekere hoogte herstellen. Gerty Spies die Theresienstadt overleeft, schrijft er in 1944 in haar dagboek: 'Een vogel ben ik,/voor geen schot bereikbaar,/En toch open voor de wereld/en haar schoonheid' (65). Na de bevrijding schrijft ze hoe zwaar (nu) de vrijheid weegt en maakt ze zich de woorden van Stefan Zweig eigen: 'Men kan zegevieren over een volk, maar niet over zijn geest' (66-67). Van Etty Hillesum, over wie Ria van den Brandt veel geschreven heeft, is bekend dat zij de (mystieke) vreugde tot haar laatste dagen niet had verloren; aan haar vriendin Maria Tuinzing schrijft ze enkele dagen voor haar deportatie uit Westerbork:

... men is een getekende geworden door het leed, voor een heel leven. En toch is het leven in z'n onberedeneerbare diepte zo wonder goed, Maria, daar moet ik altijd weer op terug komen. En als wij er maar zorg voor dragen, dat ondanks alles, toch God bij ons in veilige handen is, Maria -. (82)

Ondanks alles. Zelfs al zegt Hanny Michaelis dat de deportatie van haar ouders 'geen stof voor poëzie' is, schrijft ze het gedicht toch maar. In de paradox van het leven publiceert ze het. Het is een gedicht geworden waarin lezers hun leed – nooit hetzelfde – kunnen herkennen en dus gedeeld zien. Want niemand is zonder leed.

(Onder meer) door de poëzie is er een leven *ná* Auschwitz, want poëzie is als dusdanig zin, zelfs als zij het catastrofale oproept. Zo'n evocatie gaat natuurlijk over het voorbije waarvan het onheil niet ongedaan gemaakt kan worden. Maar de oriëntatie van de helende poëzie gaat de andere kant uit. Als zij inderdaad heelt, dan geeft zij gestalte aan iets dat verder reikt, en dus ook verder dan de historische context van de oorlog.

Een hang naar somberheid

In *Het catastrofale*, een essay in zevenendertig meestal korte hoofdstukken, maakt Dirk De Schutter gebruik van een aspect van onze receptie van de Joodse kwestie om onze eindigheid te denken, een eindigheid die hij met enig *Cassandra*-gehalte in Heideggers interpretatie van het catastrofale verwoord ziet. Al in zijn proloog geeft de auteur de toon aan van zijn boek met een citaat van de denker waarop hij is gepromoveerd: 'Der Mensch ist inmitten des Seienden die einzige Katastrophe' (De mens is onder de zijnden de enige catastrofe). Daarop volgt een lijst van vreselijke catastrofes die de mensheid heeft veroorzaakt. Maar het gaat uiteindelijk niet om datgene wat de mens uitspookt, maar om wat hij *is*: 'de mens zelf is catastrofaal' (10). De verhouding is dus omgekeerd. Als catastrofe richt de mens allerhande verwoestingen aan. Zo'n verwoesting hoeft zelfs niet per se in chaos uit te monden, maar kan

perfect samengaan met economische winsten, met wetenschappelijke vooruitgang, met technische prestaties, ja met sociale welvaart en politieke wereldorde, omdat ze voortkomt uit de afkeer waarmee de mens de eigen sterfelijkheid bejegt en de veronachtzaming die de mens ten aanzien van zijn unheimliche existentie aan de dag legt (118-119).

Tot een onweerstaanbare neiging om zich obsessieel te wentelen in het lijden en in het onheilspellende kunnen we de teneur van dit boek niet herleiden. Het zou onverteerbaar zijn, en dat is het boek van Dirk De Schutter niet, integendeel. De auteur, tot onlangs hoogleraar KULeuven (Campus Brussel), is met zijn dubbele vorming als anglist en filosoof, niet de eerste de beste. Hij is een begenadigd auteur en met Remi Peeters een uitstekend vertaler van een belangrijk deel van het werk van Hannah Arendt. In zijn jongste boek demonstreert hij zijn filologische en filosofische eruditie met zijn commentaren van tekstfragmenten van Sophocles over Augustinus en Hegel tot Celan en Sebald. Ook door Cornelis Verhoeven, de belangrijkste filosoof uit ons taalgebied, laat De Schutter zich oriënteren. Wie van avontuurlijk en tegelijk van indringend lezen houdt, komt hier dus aan zijn trekken.

Uit dit boek onthouden we vooreerst De Schutters lectuur van Heidegger. Duidelijk en zonder moeilijkheden uit de weg te gaan zet hij uiteen wat hij te zeggen heeft over de menselijke eindigheid. Vinden we in haar de kern van de

catastrofe? We moeten het woord, dat ‘neergang’ betekent, niet per se hyperbolisch interpreteren. Zelfs als we dit van ons afduwen, eigenlijk weten we dat onze levensloop na een opgang en een bloei een neergang kent. Het laatste woord is een Nederlandse vertaling van het Griekse woord *καταστροφή* – van *κατα* (naar beneden) en *στροφή* (wending). Deze enigszins letterlijke vertaling vertelt cultuurhistorisch te weinig. In het theater slaat het woord vanouds op de handeling in het treurspel, de tragedie, die een beslissende wending toont waarin de protagonist in de afloop of ontknoping een beklagenswaardig of rampzalig einde kent – waarop niets volgt. Is het theater de metafoor van onze existentie, dan past ‘beklagenswaardig’ bij de afsluiting van dit bestaan in de geest van Heideggers *Sein zum Tode*. We beginnen al te sterven bij de aanvang van ons leven en sluiten dit leven af met de vervulling van onze uiterste mogelijkheid, met het laatste waartoe we in staat zijn, het sterven. Het is

niet alleen een grens die de existentie beëindigt, het is bovenal een grens die dwars door de existentie loopt. Het sterven levert de existentie van de mens over aan ‘het niet’ van onvolkomenheden en tekorten, van onvermogen en onmacht, van onverdraaglijke smart en gemis, van afschuw aan wat haar onmogelijk maakt. Het sterven is een wijze van zijn, het is een zijnsmogelijkheid: dat is de ware betekenis van het werkwoordelijk syntagma ‘Sein-zu’ in *Sein zum Tode* (49).

Hiermee raken we toch nog niet de kern van het ‘feit’ dat de mens het catastrofale *is* in alles wat we ons over onze existentie kunnen voorstellen. Het volstaat niet te poneren dat we als ‘geboortig wezen’ stervelingen zijn, aangezien sterven het laatste is waartoe we in staat zijn. Als dusdanig is zo’n bewering veeleer banaal dan origineel. Er is meer: in onze existentie zelf, in de alledaagsheid van ons zijn-in-de-wereld, zouden we het catastrofale zijn. De Schutter legt uit hoe we dit, nog steeds volgens Heidegger, dienen te begrijpen. In zijn proloog heet dit:

De mens is een catastrofe, omdat hij zich van zijn eigen wezen afkeert, omdat hij verloochent wat hem het meest eigen is. De mens is afkerig van zichzelf: die afkeer is catastrofaal en veroorzaakt catastrofes. Want hij vervreemdt de mens van zichzelf: hij vervreemdt de mens van de vreemdheid die in zijn wezen schuilt en zijn eigenheid bezet, en hij installeert in de mens een nalatigheid ten aanzien van de catastrofes waar hij de hand in heeft. De mens keert zich af van zichzelf omdat hij daar het niets en de afgrond van de eindigheid en het sterven aantreft (10).

Dat is het wat De Schutter wil doordenken, niet alleen met Heidegger, maar ook aan de hand van zijn lectuur van de tragedies uit de antieke Griekse cultuur tot de hedendaagse auteurs, maar ook cineasten en schilders die het catastrofale in de verf zetten. Een belangrijk document in dit filosofisch dossier is de bespreking van Heideggers interpretatie van een paar verzen uit het onvergetelijke koorlied uit Sophocles’ *Antigone* (einde van het eerste bedrijf). Kennelijk beslissend is de draagwijdte van *pollà tà deinà koedèn anthroopoe deinóteron pélei*. Van dit vers

zijn er uiteenlopende vertalingen. Een ervan luidt: ‘De aard’ bracht veel geweldigs voort/Maar ’t meest geweldig is de mens’ (J.L. Chaillet). Een andere is: ‘Veel wonders bestaat er op aarde, doch niets is wonderlijker dan de mens’ (R. Thibau & R. De Pauw). Jan Pieters geeft: ‘Boven al wat ontzaglijk is/spant het menselijk wezen de kroon’. Ben Schomakers vertaalt met: ‘Huiiveringwekkend is er veel en niets meer dan de mens’. Dirk De Schutter neemt Heideggers vertaling over voor zijn catastrofe- stelling: ‘Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt’; hij citeert daarvoor Harry Berghs’ weinig elegante vertaling: ‘Veelvuldig is het angstwekkende, niets toch wat boven de mens uit angstwekkender rijzend zich opricht’ (115). Hölderlin, door wie Heidegger zich liet inspireren, koos voor: ‘Ungeheur ist viel. Doch nichts Ungeheurer, als der Mensch’ (p. 116). De keuze voor Heideggers Unheimlich (waaraan Ben Schomakers op internet een lange filologische beschouwing wijdt: www.filoblog.nl) onderstreept de vervreemding van de mens van zichzelf,

dat hij zijn plaats in de wereld niet vindt (...). De mens valt samen met zichzelf, dat wil zeggen, hij vindt zichzelf, maar enkel als geworpen in de onbepaaldheid en onbestemdheid; hij vindt zichzelf, als hij accepteert dat hij door een onophefbare vervreemding gegijzeld wordt; hij vindt zichzelf, maar enkel als ontheemd, onteigend door een niet ongedaan te maken tekort, door de opdracht van het sterven, door de onmogelijkheid om volledig autonoom en soeverein over zichzelf te beschikken (114).

Vertalen is interpreteren en een keuze maken. Met de keuze gaat niet zelden een levensbeschouwelijke optie gepaard. Dit is hier ongetwijfeld het geval. In een intellectuele cultuur van *tristesse* en verontwaardiging, waarin ook veel kunstenaars en schrijvers willen scoren met uitbeeldingen van angst, doodstrijd, geweld, pijn (sommigen blijven met de Marquis de Sade dwepen) en wanhoop, wordt de ‘mens als *deinos*’ vanzelfsprekend niet vertaald door ‘de mens als wonderlijk’. Dit is te positief humanistisch. Sedert de Shoah is dat niet alleen achterhaald, maar vooral blasfemisch. De Shoah is immers het onvergefelijke kwaad, zowel voor Arendt (die Eichmann aan de strop wilde zien hangen) als voor het hedendaagse morele levensgevoel dat niet altijd ontsnapt aan een *reductio ad Hitlerum*. Zo stelde Heidegger dit niet, maar om zijn visie op de mens van een Antiek Grieks aureool te voorzien, ontnemt hij *deinos* de noodzakelijke ambiguïteit. Vermijden we niet beter *deinos* met een denotatieve vertaling en exploreren we er niet geschikter de connotaties van, omdat de mens toch ook buitengewoon, geweldig, ongewoon, ontzettend en wonderlijk is? In zijn visie van de ontheemdheid en van het kunnen beroofd worden van het sterven, verwees Heidegger, voorbij zijn nationaalsocialistische adhesie, ook naar de kampen als oorden waar mensen geïnventariseerd en omgebracht werden (58-59). Maar nogmaals, zijn interpretatie van de paar uit hun verband gerukte Sophoclesverzen beoogt geen beperking van het catastrofale tot bepaalde historische gebeurtenissen. Zijn ontologisering van *deinos* getuigt niettemin van een

hedendaagse misantropie en niet van een voeling met de rijkere wijsheid van de antieke Griekse geest waarvan de filosofie een grootsheid van de mens wist te verzoenen met een inzicht in de eindigheid en een kritiek op de *hybris* of mateloosheid. Was de Socrates van de *Phaido*- en *Critodialogen* ontheemd, *unheimlich* of *ungeheuer*? We kunnen hem wel *deinos* noemen.

Is het catastrofale als het wezen van de mens een inspirerende en/of oorspronkelijke idee? Levinas verwonderde zich ooit over Heideggers zo vaak herhaalde en eigenzinnige terugkeer naar de antieke Grieken om ‘het wezenlijke’ op te roepen. Waarom verwees de Duitse denker zelden of nooit naar de Bijbelse wijsheid in zijn zoektocht naar een ‘archeologische’, wezenlijke grondlaag? Bij De Schutter verwonderen we ons over een analoge vreemde vergetelheid. In zijn exploratie van het denken over de eindigheid vindt hij, zo lijkt het, nauwelijks iets over de ‘vervreemding van zichzelf’ aan de hand van christelijke – uiteraard ook joods geïnspireerde – auteurs van de Nieuwtestamentische Bijbel. Is er geen eeuwenoude spiritualiteit van de zondigheid van Paulus tot de poëtische evocaties bij Paul Claudel en Pierre Emmanuel? Natuurlijk, ‘zondigheid’ is niet hetzelfde als ‘afkeer ‘van zichzelf als eindig wezen’. Bovendien zit in de notie zonde niet verrat dat de menselijke existentie in wezen met zijn zondigheid samenvalt alsof die definitief was. Is het hedendaags gehanteerde begrip ‘vervreemding’ nu geen laïcisering van het traditionele christelijke besef te leven afgewend van God?

Er is natuurlijk een reden om niet naar de christelijke zondigheid te verwijzen. Christenen en joden belijden geen tragische religie. Het christendom blijft niet naar het verleden omzien en vaststeken in de catastrofale afloop, maar mikt, na het *confiteor*, op de herstellende omkering. Ook de joodse gelovige kent de *metanoia* en de verzoening. In de christelijke eschatologie of heilsverwachting zijn zowel de vergeving als de bekering handelingen en houdingen met een toekomstperspectief. Zonder de aardse eindigheid te loochenen, transcendeert de heilsverwachting de fixatie op het tragische keerpunt van het levensdrama met haar ommekeer en haar droefgeestige en rampzalige ondergang als gevolg. De droefgeestigheid overvalt in de eerste plaats de postjoodse en postchristelijke humanist die zijn bestaan verbindt met autonomie en zelfbeschikking. De hier vaak geciteerde Hannah Arendt heeft de gedachte van ommekeer door de vergeving niet vergeten. In haar *Vita activa* noemt ze Jezus van Nazareth ‘de ontdekker van de rol die vergevensgezindheid op het domein van de menselijke aangelegenheden speelt.’ En even verder: ‘Slechts wanneer zij elkaar voortdurend vrijspreken van wat zij hebben gedaan, kunnen mensen vrij blijven in hun handelen, slechts wanneer zij voortdurend bereid zijn hun fouten te erkennen en zich voor te nemen in het vervolg beter te doen, kan hun de zo grote macht om iets nieuws te beginnen worden toevertrouwd (§ 10 van hoofdstuk V, ‘Handelen’, in *Vita activa*).

De Schutter vermeldt Arendts verwijzing naar de oorspronkelijke leer van de vergeving (hoofdstukken 17 en 18). Op die manier gaat hij niet voorbij aan dit

fundamentele aspect van het christendom dat de ervaring van het catastrofale en van het lijden van antwoord dient. Het christendom weet zowel aan de melancholie als aan de terugkeer naar de wraak een einde te maken. Maar tegelijk weet de christen gelovige dat hij dat niet uit zichzelf kan, maar door de goddelijke genade die hem daartoe in staat stelt. Nogmaals, door de genadeleer is het christendom geen tragische of droefgeestige religie. Dit brengt De Schutter niet in herinnering, hij houdt zich immers aan Heideggers ontologiserende stelling.

Is het 'onvergeeflijk kwaad' een reden om aan de christelijke heilsverwachting geen verdere aandacht te schenken? Voor de katholieke christenen is er slechts één niet te vergeven zonde, het weigeren van de genade, ook de zonde tegen de 'Heilige Geest' genoemd. Voor de laatmoderne mens, die op een eenzijdige manier met de Joodse kwestie in het reine wil komen, is de Holocaust bij uitstek het 'onvergeeflijke kwaad', ook bij De Schutter (in een voetnoot, p. 95). Vreemd blijft dat de grootschaligere Goelag en Chinese massaliquidaties in deze aangelegenheid verhoudingsgewijs veel minder aandacht krijgen, hoewel Arendt juist wel uitvoerig over de gruwel van het stalinisme heeft geschreven. Ook bij De Schutter gaat het eenzijdig om de Shoah als het om de slechtheid van de mens gaat. Hij wendt zich dan uitvoerig tot auteurs en kunstenaars van het negatieve zoals Giorgio Agamben, Robert Antelme, Winfried Georg Sebald en Anselm Kiefer om dit in de verf te zetten. Ondersteunen zij het best wat Heidegger over het catastrofale zegt in het verlengde van het gehypostaseerde Griekse tragische levensgevoel?

Dat de mens catastrofe *is* – moeten we dit aannemen omdat een reus in de geschiedenis van de wijsbegeerte dit poneert? De uitspraak klinkt dramatisch en maakt indruk, zoals de uitspraak dat God dood is, bijvoorbeeld. We nemen haar gemakkelijk in de mond en kunnen ermee imponeren. In het ondoordachte is zo'n uitspraak een variante op wat ontgoochelde, enigszins kinderlijke gelovigen zeggen over Gods schepping: 'Hij heeft zijn werk niet goed gedaan'. Ooit hoorden we een godgeleerde, die het dus kan weten, zeggen dat de mens 'maar een mislukt experiment' is; ook van een gerenommeerde vrijmetselaar, die aan de bouw van de tempel werkt, vernamen we dat 'de mens slechts een prutsend wezen' is. Een agnostisch geworden ecooloog zou, na een hevig-vrome periode van botanische sacralisering, in analoge zin kunnen klagen over de nietsontziende wrede Natuur die haar eigen werk verwoest. De lijst van van ontgoocheling getuigende proposities is lang.

Uit De Schutters boek onthouden we niet uitsluitend Heideggers wat doordrammerige interpretatie van de eindige mens als *unheimlich* en als *Sein zum Tode*. We onthouden ook hoe Arendt Heidegger relateert in de oorspronkelijke betekenis van het woord. De Schutter heeft het over de 'prachtige zinnen' die Arendt wijdt 'aan het wonder van de nataliteit':

Ons korte, zich naar de dood spoedende leven zou onvermijdelijk slechts kunnen resulteren in de ondergang en vernietiging van alles wat menselijk is, indien wij niet het vermogen

bezaten deze dodendans te onderbreken en iets nieuws te beginnen, een vermogen dat ligt opgesloten in het handelen, als om ons er voor altijd aan te herinneren dat mensen, al zijn zij sterfelijk, niet zijn geboren om te sterven maar om een begin te maken. (uit *Vita activa*, geciteerd uit De Schutters boek, p. 82).

Heel poëtisch zijn deze zinnen over de geboorte nu ook niet, maar ze passen wel in het verlengde van de relativering van Heideggers existentieel van het sterven. Geïnspireerd door Augustinus vult Arendt terecht aan. De mens is inderdaad niet alleen een sterveling, want de voorwaarde is zijn geboorte. Hij is iemand die een uniek begin maakt door ter wereld te komen, uniek omdat met elke geboorte iemand verschijnt zoals er nog nooit iemand is geweest. Beter nog: het gaat om iemand die dank zij de ontvankelijkheid van de wereld, de liefde *van* de wereld (*Love of the world*) wordt opgenomen, ingelijfd, aangesproken en in de opvoeding wordt uitgenodigd om op een unieke manier lid te worden van de mensengemeenschap. Alleen maar geboren worden en sterven volstaan niet om van een vervuld menselijk leven te spreken. We moeten meer vertellen over wat er tussenin ligt, de concretisering van het *Da-sein* (volgens Heidegger) en van de *vita activa* (volgens Arendt) toont hoe en wie we *zijn*. (Eigenlijk tonen de grote romanciers dit nog beter aan).

De Schutters voorkeur gaat naar de Shoahliteratuur. Zoiets blijft verbazen. Hebben we die eenzijdige keuze van de Holocaust als het voorbeeld bij uitstek nodig om de mens te begrijpen als het catastrofale wezen? Past zoiets in de kennelijk vandaag haast onvermijdelijk keuze om in de eerste plaats via Shoahstudies gewicht te hechten aan de ernst van een betoog over de *condition humaine*? (Die vernauwing speelt ook elders mee: heel wat universitaire departementen Joodse Studies beperken hun onderzoek grotendeels tot verhalen over de kampen). Is dit nodig? Wie willen we overtuigen dat de nazistische Jodenvervolging gruwelijk was? Iedereen weet toch wat er gebeurd is. Afgezien van de bevolking in de wereld die met de Europese cultuur geen voeling heeft, zijn er alleen enkele zonderlingen die het historische feit van de twintigste-eeuwse Jodenvervolging ontkennen – zonderlingen die niet de aandacht verdienen die ze helaas via de wetgeving tegen het negationisme krijgen. Binnen onze beschaving verloochent geen verstandig iemand wat er is geschied. Ook is er geen verstandig iemand die het hitlerisme (en stalinisme) niet afkeurt of moreel veroordeelt.

Dirk De Schutters boek is gelukkig meerzinnig. In zijn keuze voor Heideggers optie van *deinos* als *unheimlich* brengt hij niet de beste Heidegger op het toneel, maar een wat misantropische filosoof. Met Arendt corrigeert De Schutter die misantropie. We moeten trouwens niet in misantropie vervallen als we onze eindigheid en sterfelijkheid onderkennen en aanvaarden, ook niet als we 's mensen *Hang zum Bösen* beseffen. Er zijn mensen die hiermee hun levensvreugde niet verliezen. Het is dan ook goedkoop als we hen zouden betichten de werkelijkheid te ontvluchten. Over de mens valt gelukkig meer te vertellen dan dat hij catastrofaal of ellendig is. Hij is niet altijd wanhopig en in de droefheid verlangt

hij naar een ander, zinvol leven. Op die manier gelooft hij dat er zin is. Heel origineel is deze gedachte ook weer niet. Heidegger zelf verwoordt de wensdroom waarop miljoenen, al dan niet religieus-gelovige mensen hun hoop hebben gesteld. De Schutter citeert uit een brief aan Karl Jaspers:

En toch, beste Jaspers, in weerwil van dood en tranen, in weerwil van lijden en afschuw, in weerwil van nood en smart, in weerwil van ontworteling en verbanning, in deze ontheemding gebeurt niet niets, maar verbergt zich een ander advent: de verste wenken worden ons zacht toegewuifd, wij moeten ze ervaren en opvangen om ze te bewaren voor een toekomst, die door geen enkele historische constructie, en zeker niet de contemporaine, door en door technische, zal worden ontraadseld (vertaling De Schutter)(164).

De Schutters laatste hoofdstuk, 'Beginnen' (230-231) bevestigt de teneur dat een andere geschiedenis mogelijk is, dat wil zeggen in een waarachtige toekomst die dus niet perfect in het verlengde ligt van het verleden en die bijgevolg ook niet het geprogrammeerde product is van een heersend zelfbewust subject. Het gaat dan om een waarachtige, echt vernieuwende gebeurtenis die de mens te beurt valt als hij 'als sterveling en boreling existeert'. Het is dan de gebeurtenis die 'een bres (slaat) in de tijd'. Precies omdat ze vernieuwt, heeft ze 'iets van het miraculeuze' (230). Gaat het hier om een parafraze van de allegorie van het Beloofde Land? Als dit verlangen geen politieke ideologie is, maar een spirituele levenswijze, komen we alweer terecht bij het joods-christelijke, een *skandalon* voor de laatmoderne mens, omdat het een gebeurtenis is die onmogelijk lijkt en die, paradoxaal genoeg, het kwaad of het onheil als uitdaging 'nodig' heeft. Ook dit thema is ons bekend uit de wat bedenkelijke 'zondemystiek'.