

DE ONTMOETING VAN ATHENE EN JERUZALEM IN AUSCHWITZ Het joodse denken van Emil L. Fackenheim

Didier Pollefeyt (N.F.W.O.)

In de context van de vijftigste verjaardag van de bevrijding van de nazi-concentratie en -vernietigingskampen wint het denken van de joodse filosoof Emil L. Fackenheim opnieuw aan belangstelling. Terwijl in de filosofie van die andere grote joodse denker van onze tijd, Emmanuel Levinas, het trauma van het hitlerisme een impliciete en zelden-gearticuleerde achtergrond van zijn denken blijft, neemt Fackenheim¹ het joodse drama van deze eeuw uitdrukkelijke tot focus van zijn filosofie². Fackenheim is zonder twijfel één van de grote joodse denkers van deze eeuw en voor de joodse reflectie met betrekking tot de holocaust wordt hij unaniem erkend als één van de meest eminente auteurs. Zijn omvangrijk oeuvre vormt een krachtig en beredeneerd appel tot denken over de reconstructie van een naoorlogse filosofie die Auschwitz niet uit de weg gaat om de gefixeerde posities te handhaven, maar ook de pure wanhoop weigert omtrent de mogelijkheid van filosoferen na Auschwitz.

Als denker is Fackenheim een unieke hybride: zijn werk brengt namelijk drie heterogene perspectieven samen. Vooreerst heeft Fackenheim een gezaghebbende kennis van de Westerse filosofie³. Zijn nauwgezette filosofische exegese van het werk van onder andere Kant, Hegel, Kierkegaard en Heidegger beoogt een kritische dialoog tot stand te brengen met de moderne rationaliteit en haar in Auschwitzultiem onthulde misvattingen. Dit zouden we de *universele* dimensie van zijn denken willen noemen. Vervolgens moet de joodse filosofie zich volgens Fackenheim verdiepen in de traditionele joodse bronnen: de bijbel en de reflectie erop, voornamelijk de talmoed en de *midrasj*. Aldus is Fackenhems denken een *particulier* denken dat zich beroept op bijbelse exegese, rabbijnse overwegingen, middeleeuwse mystiek en moderne joodse filosofie en theologie (Buber, Rosenzweig, Strauss, Cohen). Uit deze ontmoeting van 'Athene' (universele rationaliteit) en 'Jeruzalem' (particuliere traditie) trekt Fackenheim een aantal conclusies over mens, wereld en God. De specificiteit van Fackenhems denken bestaat nu echter hierin dat dit treffen van filosofie en jodendom zich niet zomaar voltrekt op neutraal terrein, maar vanuit een zeer *singulier* perspectief: de moderne Europese geschiedenis met haar alles-ter-discussie-stellend culminatiepunt: het kwaad van Auschwitz. Fackenheim is niet alleen een overlevende van dit gebeuren⁴, maar ook bijzonder vertrouwd met de wetenschappelijke studie van

dit onderwerp. In zijn boeken verwijst hij veelvuldig naar de werken van autoriteiten zoals Hannah Arendt, Raoul Hilberg, Primo Levi, Elie Wiesel, Jean Améry, maar ook naar meer recente literatuur zoals van Peter Haas en Zygmunt Bauman.

Het zijn deze drie perspectieven die in Fackenheim's denken samenkomen. Hij beweegt zich met hetzelfde gemak in de wereld van de *midrasj*, in het *univers concentrationnaire* (Rousset) als in een puur filosofische denkonderneming. Meer nog, de drie perspectieven wisselen elkaar voortdurend af als het kleurenspeel van een caleidoscoop. Zijn denken kan daarom het best omschreven worden als een filosofische meditatie (universaliteit) over de religieus-ethische betekenis in joods perspectief (particulariteit) van een uniek historisch gebeuren (singulariteit). Plastischer gezegd: de ontmoeting van Athene en Jeruzalem in Auschwitz. Een grotere uitdaging voor het denken is haast niet voorstelbaar.

Fackenheim hoopt doorheen deze ontmoeting de categorieën en de grondslag te vinden waardoor denken en leven zich na Auschwitz kunnen voortzetten. Deze denkonderneming strekt zich uit over een periode van meer dan veertig jaar en omvat een tiental boeken en meer dan honderd artikelen⁵. In deze bijdrage willen we summier de grondlijnen van zijn denken aangeven. Uit deze schets zal blijken dat joodse filosofie niet zozeer ontspringt aan de verwondering (Plato), maar veeleer haar vertrekpunt vindt in een traumatische confrontatie met het kwaad als een historische realiteit⁶.

Het totaliteitsdenken onder kritiek

Toen de (joodse) filosofie vanaf de zestiger jaren het trauma van de holocaust tot object van haar reflectie maakte, tekenden zich al gauw twee tegenovergestelde strekkingen af. Enerzijds verklaarden 'radicalen' (in de geest van Nietzsche) God dood en de geschiedenis zinloos⁷. Anderzijds stelden 'conservatieven' (in de geest van Leibniz) dat Auschwitz in geen enkel opzicht een nieuw filosofisch probleem aan de orde stelt. De holocaust is volstrekt integreerbaar in een rationeel-kosmisch theodicee-model. Zo ontwikkelde Maybaum de stelling dat de joden in Auschwitz 'plaatsvervangend lijden' door te doen van 'Gods dienaar', Hitler⁸.

Het (provocerende) uitgangspunt van Fackenheim's benadering bestaat precies hierin dat hij weigert zich klem te denken in één van beide denkwijzen. De eerste opvatting ('God is dood') lastert immers God, terwijl de tweede opvatting ('God is de auteur van Auschwitz') een lastering is voor de slachtoffers van het nazisme. Het blijft volgens Fackenheim de opdracht van

de joodse filosofie, ook na Auschwitz, om God en mens in een wederzijdse spanningsverhouding samen te denken⁹.

Het was voornamelijk Hegels denken als hoogte- en eindpunt van de idealistische filosofie dat poogde God en mens tot een synthese te brengen. De taak die Hegel zich stelde, was de ware inhoud van het (christelijk) geloof de ware vorm van het (speculatieve) denken te geven. Fackenheim heeft zich dan ook verplicht geweten tot een diepgaande confrontatie met het hegeliaanse systeem als belangrijkste (moderne) poging om God en mens op elkaar te betrekken. In zijn gezaghebbende werk *The religious dimension of Hegel's thought* beschouwt hij Hegel als de grootste moderne filosoof, hoewel hij zich in laatste instantie toch gedwongen ziet het hegeliaanse systeem te verwerpen. Fackenheim prijst Hegel niet alleen omdat hij de tegenstelling tussen het seculiere en religieuze denken heeft opengebroken en omwille van de historiciteit van zijn denken, maar vooral omdat Hegel de enige filosoof is die het werkelijke fundament van het jodendom heeft begrepen, namelijk de absoluteheid van op zijn minst twee onderscheidingen: deze tussen God en de mens en deze tussen de ware God en de valse afgoden¹⁰. Het is nu juist dit contrast tussen het eindige en het oneindige, en tussen het particuliere en het universele dat Hegels filosofie wil overwinnen. De centrale hegeliaanse categorie is de 'bemiddeling'. In een goddelijk-menselijk allesdoordringend mediatieproces concretiseert het (oneindige) Goddelijke zichzelf in de eindige menselijke existentie, terwijl tegelijk en als deel van deze zelfde mediatie het particuliere en eindige wordt opgetild en getransformeerd tot Oneindigheid. In dit allesomvattende bemiddelingsproces doordringt de rede het reële en gebruikt deze realiteit als 'brandstof' voor haar eigen historische ontvouwing¹¹. Alles wat aan deze redelijke doordringing weerstaat wordt verworpen als negatie en separatie. Het eindpunt van haar ontwikkeling is het moment waar de alteriteit van God begrepen wordt als de goddelijke zelfalteriteit van de mens. Hierdoor wordt de menselijke autonomie begrepen als meer-dan-menselijk en wordt de identiteit tussen het goddelijke en menselijke bereikt¹².

Ook het jodendom met haar absoluut onderscheid tussen God en mens ontsnapt volgens Hegel niet aan deze dialectische bemiddeling, maar wordt een moment in het zelfontvouwingsproces van de rede, een moment dat uiteindelijk overwonnen wordt door de incarnatie van God in Christus en in Hegels eigen filosofie¹³. Het jodendom moet daarom begrepen worden binnen een soort universeel geldende filosofie en wat overblijft is niets anders dan een vreemdsoortige specificiteit. Voor zover het jodendom zich hiertegen verzet is het volgens Fackenheim in Hegels denken een 'probleem' geworden¹⁴.

De grondstelling van Fackenhems *The Religious dimension of Hegel's*

thought is nu dat binnen een dergelijke benadering geen plaats meer is voor openbaring. Hegel laat de godsdienst verslinden door een puur menselijk, speculatief denken¹⁵. God is immers het resultaat geworden van een menselijk denkproces, meer nog, hij *is* dat denkproces. Want denken is een oneindige activiteit, en een oneindige activiteit is een activiteit van de oneindige (die God is). De godsdienstige mens denkt God, omdat hij in het denken deelneemt aan de oneindige goddelijke activiteit.

Hiermee wordt de bijbelse God, die essentieel anders wil blijven dan de mens, volgens Fackenheim 'geïnternaliseerd'¹⁶. Binnen Hegels denken wordt de levendige confrontatie tussen het eindige menselijke bestaan en de Oneindige vervangen door een *concept*¹⁷ van Oneindigheid dat begrepen wordt als de immanente evolutie van allesdoorgrondende ideeën in de richting van pure rationaliteit¹⁸. En precies in dit proces schuilt volgens Fackenheim het gevaar van de idolatrie¹⁹. Juist zoals de primitieve mens schrijft de moderne mens dan namelijk oneindige macht toe aan iets dat in werkelijkheid slechts eindig is. Terwijl de primitieve mens echter macht toekent aan een extern object (steen, dier), is de moderne godheid 'inwendig' aan de mens (bijvoorbeeld het idealistisch geloof in een hoger Zelf, de humanistische hoop op een mensheid die potentieel oneindig is in haar mogelijkheden tot perfectie, de nietzscheaanse of marxistische droom van een superieure Mens of Gemeenschap, enzovoort).

Dit internaliseringsproces wordt echter gevaarlijk als het ideologisch geperverteerd wordt, dit wil zeggen in de greep raakt van de idolatorische passie om eindigheid en oneindigheid *letterlijk* met elkaar te identificeren, zowel in de individuele als de collectieve sfeer. Heel wat moderne filosofieën hebben het lot van deze ideologische pervertering ondergaan. Fackenheim bespreekt²⁰ het voorbeeld van Fichte wiens uitgebalanceerde proposities worden geperverteerd tot woest en ongenueanceerd Teutonisch nationalisme zodra 'goedheid' niet langer de norm is van het 'ware Duitsland', maar omgekeerd, wanneer het 'ware Duitsland' de enige standaard wordt van het 'goede'. Al deze ideologieën hebben dit gemeen: omdat zij elke eerlijke rationaliteit missen, zijn zij niet langer filosofieën, maar idolatrieën.

Het nazisme realiseert voor het eerst de ongelofelijke overgang van loutere ideologie naar nauwgezette, bureaucratiese uitvoering. Hitler zet zijn afgodische fantasieën om in werkelijkheid. De 'vreemde inwendige God' wordt een onafhankelijke destructieve kracht wanneer de afgodische passies en fantasieën zowel het vermogen van de rede als van de wil accapareran. Alleen zo kan het nazisme de 'moderne' internalisatie van het eindige en het oneindige volledig en effectief voltrekken. De *Führer* is niet langer een uitwendige God, zoals bij de primitieve mens, maar wel de incarnatie van het *Volk*. Het *Volk* is op haar beurt niet langer een vererende gemeenschap, maar realiseert

daarentegen haar eigen wezen in een zich totaal identificerende, blinde gehoorzaamheid en totale offerbereidheid²¹ aan de *Führer*, die een belichaming is van deze gemeenschap. Het nazisme zet Duitsland (en de wereld!) volgens Fackenheim dan ook vast in een demonische en afgodische cirkel tussen *Volk* en *Führer*. De voedingsbodem van deze oneindige circulariteit is de dodelijke angst voor 'het verschil', het eindige, het particuliere, het niet-integreerbare, het ordeversturende. Deze exclusieve band van wederzijdse zelfrealisatie gaat ten koste van elke vorm van alteriteit. Zowel de (ethische) God van het jodendom als de (niet-arische) mens worden er toe overgehaald hun alteriteit op te geven. En juist voor zover het andere weigert zijn principiële en ongenaakbare gescheidenheid op te geven, wordt de passie grimmig en agressief en ontstaat de hartstocht het andere te elimineren. Het resultaat is een wereld aan gene zijde van goed en kwaad waarin zowel voor de joodse mens als voor zijn ethische God geen plaats meer is. Het is een wereld waar *Gott* volkomen en voor altijd *mit uns* is. Deze God is met andere woorden niet langer een kritisch 'tegenover', maar een numineuze kracht die enerzijds de mens opzweept tot een fascinerend, blind, pathetisch, maar volstrekt irrationeel enthousiasme; maar anderzijds door de numineuze terreur die Hij rondzaait, elk persoonlijk, ver-antwoord-elijk initiatief in de wortel ontkracht. De uitkomst van het totalitair denken en doen is dus het racisme: het aanvaarden van hetzelfde en het uitschakelen van het vreemde.

Een filosofie van het verschil

Uit het voorgaande blijkt hoe Fackenheim zich uitdrukkelijk afkeert van elk religieus idealisme waarin de spanning tussen het eindige en het oneindige wordt opgeheven en het goddelijke volledig door het menselijke wordt gerecuperd. Aldus wordt immers elke alteriteit teniet gedaan, godsdienst geperverteerd tot afgoderij en wordt de weg bereid voor de (theoretische en praktische) idolatorische identificatie van God en mens, ten koste van elke vorm van heteronomie. Fackenheim beschouwt de holocaust als de ultieme uitdrukking en overschrijding van het moderne, noëtisch totaliteitsdenken. Zijn kritiek op de Westerse filosofie gebeurt dus niet *voraussetzungslos* vanuit een soort transcendentiaal standpunt of in een chemisch vrije ruimte. Volop laat zich in zijn denken een *parti pris* of een *expérience préphilosophique* (Wahl) kennen, namelijk het grote joodse trauma van deze eeuw. Als tegenhanger van een universeel geldende rationele religie pleit Fackenheim voor de noodzaak van een denken vanuit de particulariteit. Vanuit het joodse denken stelt hij dat authentieke religie bestaat in een confrontatie — niet in een

versmelting — tussen de eindige mens en de oneindige God. Het jodendom is de geschiedenis van de relatie tussen de universele God en een particuliere geloofs familie, zonder dat beide in elkaar opgaan (in tegenstelling tot *Volk* en *Führer*). Binnen het jodendom bestaat er geen hegeliaanse bemiddeling tussen eindigheid en oneindigheid. De jood ontmoet *in* zijn eindige, menselijke, joodse particulariteit een universele God, die juist God is voor zover Hij op onherleidbare wijze alle eindigheid en particulariteit overstijgt. Fackenheim kiest overduidelijk voor het supranaturalisme en weigert derhalve radicaal elk denken dat de eenheid postuleert van het goddelijke en het menselijk, of die eenheid nu wordt uitgedrukt in een christelijk, incarnatorisch schema of in één of ander (mystiek) pantheïsme.

Vandaar dat Fackenheim is gaan zoeken naar een model waarin de verhouding tussen God en mens niet langer gedacht wordt in termen van identificatie, maar wel in de vorm van een ontmoeting. Het is in het denken van Martin Buber dat hij een dergelijk filosofisch (personalistisch, intersubjectief) raamwerk heeft gevonden²². Fackenheim vertrekt van Bubers inzichten omtrent de *Ich-Du* relatie om daarmee een eigen openbaringsdenken te ontwikkelen. God wordt bij Buber niet gedacht en beleefd als een fascinerende en huiveringswekkende macht, waaraan wij onderdompelend participeren. Hij wordt daarentegen ontmoet als een *Du*, een persoonlijke, zich tot mij richtende Identiteit, waar tegenover ik altijd een *Ich* ben en mag blijf. Hoezeer ik mij ook in vertrouwen op de Heilige richt, nooit kan ik Hem van Zijn alteriteit of heiligheid ontdoen. En hoezeer ik mij engageer in die relatie, nooit word ik gedegradeerd tot een anoniem partikelkje wiens enig lot het is op te gaan in de totaliteit. In de openbaring blijft de afstand steeds bewaard. Het paradoxale van de openbaring is dat met het komen van het oneindige in de geschiedenis, het tijdelijke en het eeuwige niet versmelten of elkaar vernietigen, maar beide intact blijven.

De aanwezigheid van de Oneindige in de geschiedenis wordt volgens Fackenheim op een tweevoudige wijze betuigd: in 'fundamentele ervaringen' (*rootexperiences*) en in 'baanbrekende gebeurtenissen' (*epoch-making events*)²³. *Rootexperiences* zijn religieuze ervaringen die aan de basis liggen van een nieuw geloof. Het zijn creatieve, buitengewone, historische gebeurtenissen die beslissend en vormend zijn voor het jodendom. *Epoch-making events* daarentegen testen kritisch-constructief de fundamenten van het joodse geloof. Hierdoor stelt het denken zich kwetsbaar op voor de geschiedenis. Zo bracht de Verlichting in de moderne tijd een vruchtbaar gesprek met de secularisatie op gang en eiste een nieuwe vorm van joods denken. Het voelde de joodse grondervaringen aan de tand door middel van de moderne bijbelkritiek en de empirische filosofie²⁴. Tegen Rosenzweig in stelt Fackenheim dus

dat iets radicaal nieuws in de geschiedenis kan binnentreden tussen de Sinai en de dagen dat de Messias zal komen²⁵. Het traditionele interpretatiekader van de fundamentele ervaringen heeft tot nu toe altijd voldoende elasticiteit en absorptievermogen getoond om alle bedreigingen van haar fundamentele structuur te overleven. Baanbrekende gebeurtenissen zoals het einde van de bijbelse profetie, de opstand der Maccabeeën, de vernietiging van de Tweede Tempel, de uitdrijving van de joden uit Spanje, de Verlichting en de oprichting van de staat Israël stellen wel nieuwe eisen aan de joodse religie, maar zij zijn niet de bron van een nieuw geloof. Het oude geloof kan zich daarentegen herformuleren in het licht van de hedendaagse ervaringen.

Filosofie en trauma

De ultieme toetssteen voor deze kwetsbare opstelling vandaag is voor Fackenheim het grote joodse drama van deze eeuw: de uitroeiing van zes miljoen joden in het hart zelf van het christelijke en moderne Europa. Niet zelden wordt dit gebeuren in de filosofische reflectie onmiddellijk en op een vrij reductionistische wijze gerecupereerd als het paradigma van het excessieve kwaad. De (salon)filosoof kan dan met zijn aprioristische denkcategorieën dit symbool van het kwaad gaan bevragen alsof het zou gaan om een abstract, massief en a-historisch gegeven zonder specifieke historische materialiteit. Uiteindelijk blijft van het gebeuren niet veel meer over dan een leeggeplunderde, dode term die de concrete voeling met het gebeuren zelf totaal heeft verloren.

In de reflectie op de holocaust moet de filosoof dus recht doen aan de ervaring van de slachtoffers en de overlevenden. Maar het is juist eigen aan de filosofie dat ze gedistantieerd reflecteert op de wereld. En in deze reflectie ontglipt aan het denken het eigene van de ervaring, namelijk het particuliere. Spreken over 'de' holocaust en 'de' zes miljoen joodse slachtoffers is in feite reeds voorbijgaan aan het ongehoorde individuele leed van zovelen waar noch betekenis noch rationaliteit in te vinden is. Een dergelijk filosofisch taalgebruik ontdoet de holocaust van haar afschuwelijk karakter en vlucht weg in abstracties en lege universele substituties voor wat in feite oneindig veel particuliere gebeurtenissen zijn, waarvan elk één op zich een onuitputtelijk mysterie vormt van kwaad en menselijk lijden. Het is juist dit 'schandaal van de particulariteit' van Auschwitz dat de mensen schuwen. De Duitsers brengen het met Dresden in verband, de Amerikanen met Hirosojima. Christenen betreuren het antisemitisme in het algemeen, terwijl communisten gedenktekens oprichten voor de slachtoffers van het fascisme in het algemeen, de

doden van Auschwitz daarmee zelfs in de dood van hun joodse identiteit berovend²⁶. Hiermee is de vlucht ingezet in bagatelliserende generalisaties en 'obscene', usurpatorische vergelijkingen tussen bijvoorbeeld een nazi en een Israëliische soldaat. In het verlengde hiervan ligt volgens Fackenheim niets anders dan de ontkenning van de judeocide.

Het failliet van het filosofisch discours in haar confrontatie met Auschwitz hangt nauw samen met Fackenhems kritiek op de rationaliteit waaraan het Westers denken zich eeuwenlang heeft gevoed en die in de twintigste eeuw juist is vervallen tot een situatie waar het een instrumenteel en ideologisch-idolatorisch verbond aanging met zelfs het nazisme. De filosofie moet zich dus de vraag stellen of het mogelijk is om in de reflectie op de holocaust het eigen karakter ervan intact te houden. De filosofie moet weerstaan aan elke verleiding om door 'het begrip' de beperkte perspectieven van de overlevenden te transcenderen. Men moet slechts de getuigenissen lezen van Wiesel, Levi, Améry of Kaplan om te beseffen dat de poging om het getuigenis te transcenderen slechts wijst op het feit dat men er nooit echt in is doorgedrongen. 'Where the holocaust is, there is no overcoming; and where is an overcoming, the holocaust is not'²⁷. De filosofie na Auschwitz moet weerstaan aan elk verlangen tot totaliserende identificatie van een 'ultiem geheel van gehelen' (bij Hegel nog een goddelijk wonder). De holocaust is daarentegen 'een geheel van afgrijselijke gruwel' dat elk transcendent begrip onmogelijk maakt. Een begrijpen van het particuliere in termen van het universele zou slechts mogelijk zijn door de voorafgaande oplossing (*Endlösung*) van dit verschikkelijk gebeuren.

Het trauma van Auschwitz maakt de filosofische pretenties om de geschiedenis te integreren in een systeem radicaal belachelijk. Het filosofisch denken van Hegel, waarin de beproevingen van de geschiedenis worden opgezogen in de vooruitgang van het bewustzijn naar vrijheid, wordt in deze eeuw door de evidente disproportie tussen het kwaad en de vooruitgang, tussen het lijden en de theodicee, radicaal gedwongen van haar pretenties afstand te doen, haar mislukking te aanvaarden en het gevaar van haar eigen onderneming te onderkennen. Ontdoet men immers de mens niet van zijn geweten door hem te laten vergeten dat het oordeel van de geschiedenis niet gereserveerd moet worden voor het einde der tijden, maar dat dit oordeel daarentegen toekomt aan de uitoefening van het geweten in het hier en nu, dit wil zeggen in de aanwezigheid van het actuele kwaad dat *niets* medieert?

Hier kunnen we de band aantonen die Fackenheim ziet tussen holocaust en postmoderniteit²⁸. Auschwitz betekent het volstreckte en onomkeerbare failliet van de spirituele hegemonie van het moderne, totaliserende rationalisme. Omdat de vreedzame zekerheid van de verzoening van het reële met de

geest verloren is en het gewicht van zo'n donkere fase in de geschiedenis niet langer te dragen, kiezen velen in een postmoderne geest om zich terug te trekken in een privé-religie, waarin het reële contact met de geschiedenis verloren is gegaan. Het failliet van het moderne denken in het licht van Auschwitz, heeft de postmoderne mens gedwongen tot een vlucht uit de obscure, gefragmenteerde en gecontamineerde (historische, sociale en politieke) werkelijkheid, in de hoop de eenheid en de zuiverheid in zichzelf te kunnen redden. Fackenheim herinnert eraan hoe ook na de vernietiging van de Tweede Tempel en de transformatie van Jeruzalem tot een heidense stad zich uit het neo-platonisme individualistisch gnostische en apocalyptische tendensen ontwikkelden die zich volledig losmaakten van de geschiedenis en de wereld. Voor zover deze postmoderne religiositeit de rechtstreekse en onbemiddelde eenheid tussen eindigheid en oneindigheid nastreeft, sorteert zij onder Fackenheims omschrijving van idolatrie. In die zin moet ook Fackenheims pleidooi voor een 'terugkeer naar de geschiedenis'²⁹ begrepen worden. Hier toont hij aan hoe de gebrokenheid van de werkelijkheid kan uitgedrukt worden zonder moderne rationalisatie of postmoderne wereldvlucht. Het geëigende middel daartoe is de joodse *midrasj*. De *midrasj* is niet een soort van onvoldoende gedemythologiseerde filosofie, die uit gebrek aan concepten met verhalen, problemen poogt op te lossen en paradoxen wil verzoenen. *Midrasj* is het verhaal dat altijd verhaal blijft, omdat het het geleefde leven zelf aanduidt en de problemen ervan uitspreekt. Alle tegenstellingen worden verdragen zonder vlucht poging in een of andere spirituele wereld. Het contact met de werkelijkheid gaat hier dan ook nooit verloren. Integendeel, de contradicties van de werkelijkheid worden open en eerlijk tot uitdrukking gebracht, zonder ze op te lossen (*endlösen*). In het werk van Elie Wiesel ziet Fackenheim een nieuwe versie van de gronddynamiek van de *midrasj*.

De gangbare filosofische methodes daarentegen zijn niet bij machte om in de filosofische reflectie het eigene van de traumatische ervaring in stand te houden. De holocaust heeft de pretenties van het 'totale' menselijke denken radicaal en onomkeerbaar opengemaakt. Maar ondanks de onmogelijkheid om de kloof te dichten die in de rationaliteit werd geslagen, ondanks de nihilistische ontgoochelingen die zich van de taal zelf hebben meester gemaakt, neemt Fackenheim opnieuw de taak van het denken op. Hij doet dit als *filosoof* om aan de universaliteit van de mensen het gebeuren mee te delen. Maar uitdrukkelijk blijft hij ook een *joods* filosoof om aldus woorden en concepten te kunnen confronteren met een particuliere, dit is gesitueerde menselijke existentie. Fackenheim opteert daartoe voor een sobere, beheerste maar onverzettelijke beschrijving van concrete traumatische gevallen die paradigmatisch zijn en dus niet te verwerpen als uitzonderingen omdat ze

duidelijk het kwaad in haar geheel manifesteren. Een filosofisch discours over Auschwitz is met andere woorden onvermijdelijk narratief.

In Fackenheim's narratieve representatie van de holocaust zijn nu twee constanten te onderscheiden: de 'logica van de vernietiging' en de 'weerbaarheid'. De holocaust wordt beheerst door een eigen, unieke logica: de fysieke en morele vernietiging van al datgene wat zich niet liet absorberen in de immanente, totaliserende cirkel van *Volk* en *Führer*. Het meest karakteristieke product van deze logica was een nieuw soort mens: de *Musselman*, de mens die reeds dood is terwijl hij nog leeft. De praxis van Auschwitz reduceerde de Semiet tot een wandelend lijk, bedekt met zijn eigen vuiligheid. De-subjectivering vormt de filosofische dieptestructuur van de logica van de vernietiging. Aangekomen in het kamp, werd de mens ontdaan van al wat hem tot persoon maakt en verviel hij in een toestand die nog beneden die van de dingen ligt: kaalgeschoren, gedesinfecteerd, gereduceerd tot nummer zonder naam. Alles verloor zijn persoonlijke contouren. Het 'andere' verviel tot de grijze uniformiteit van 'hetzelfde'. De *Musselman* was hier de meest uitdrukkelijke exponent van. Allen aan allen gelijk, maar zonder denken, zonder reacties, zonder ziel. Alle onderscheidingen vielen in de kampen weg: tussen mannen en vrouwen, volwassenen en kinderen, geleerden en ongeletterden, tussen gezinnen en families. Allen werden onder één noemer geplaatst, levende doden, wandelende lijken, uit te roeien ongedierte. Heidegger zag in *Sein und Zeit* het sterven van de eigen dood nog als een fundamenteel deel van de eigen vrijheid. Deze vrijheid kon slechts accidenteel verloren worden. In Auschwitz daarentegen was het verlies van deze vrijheid een essentieel gegeven en was het overleven slechts een accidenteel feit. In Auschwitz stierf niet langer het individu, maar het *specimen*. Dit proces van depersonalisatie richtte zich in eerste instantie op de joden, maar haar gevolgen treffen gans de menselijke conditie. De filosofie moet zich diepgaand blootstellen aan deze nieuwe *aporia*, die oprijst uit de noodzaak te luisteren naar de stilte van de *Musselman*. Hun dood affecteert immers voor altijd de dood van hen die (toevallig) aan deze procedure ontsnapt zijn. En dat zijn we eigenlijk allemaal³⁰.

Toch is het volgens Fackenheim niet de vraag hoe het mogelijk is dat zovelen *Musselmänner* werden, maar wel waarom sommigen het *niet* werden³¹. Er waren immers enkelingen in de kampen die met een ongekende levenswil tegen alle dwang tot morele zelfdestructie in, verzet boden en er voor streden zelfbewust te leven en te sterven. Ook al waren er slechts enkelingen die zo'n verzet boden en ook al was dit verzet soms slechts voor een zeer korte tijd mogelijk, het toont aan dat het leven — in tegenstelling tot de filosofie — niet geheel door de holocaust verlamd is geweest. Weerbaarheid is immers het doorbreken van de gesloten immanente circulariteit tussen

eindigheid en oneindigheid. Het is de weigering van de eigen alteriteit ontgaan te worden. Het is tevens de fundamentele afkeer van het dodelijke spel dat mij dwingt de ander te reduceren tot een exponent van een anoniem systeem. Wanneer een poging wordt gedaan het sterven tot een banaliteit te maken, heeft het leven geen nood meer aan heiliging. Het *is* heilig. Dit feit is op zichzelf verrassend en voor Fackenheim's denken van doorslaggevend belang. Deze vormen van weerbaarheid vloeien niet voort uit het speculatief denken, maar zijn de existentiële 'vlees-en-bloed' antwoorden van gewone mensen. En het zijn deze antwoorden, niet van het denken, maar van het leven zelf, die door de filosoof moeten bevraagd worden naar hun universele betekenis. De 'verlamming van de metafysische capaciteit'³² van de mens was een *novum* in de geschiedenis. Maar het centrale gegeven is nu dat er ook een *novum* kan gevonden worden in de weerbaarheid van de meest geïsoleerde slachtoffers. De filosofie dient daarom in de leer te gaan bij het leven en de vorm van verzet aan te nemen waardoor dit leven stand hield. Epistemologisch gezien zal een dergelijk verzet als vorm van denken de enige wijze zijn waarop wij volgens Fackenheim authentiek over de *Shoah* kunnen nadenken.

God en ethiek

Hoe kan dit denken na Auschwitz nu concreet vorm krijgen? Nadenkend over het drama van Auschwitz kunnen we constateren dat dit gebeuren een realiteit is geweest, is maar een realiteit die er niet had mogen zijn. Voor het denken betekent dit dat het tegen deze werkelijkheid in het verzet moet gaan³³. De filosofie wordt dan ook door het trauma elke sereniteit ontnomen en wordt opgevorderd de getuige te zijn van het onherstelbare. De oproep om het niet-communicerbare toch mee te delen, wordt een nieuwe eis aan het adres van de filosofie om op deze wijze een antwoord te formuleren op de onverschillige 'frivoolheid' van het naamloze geweld. Als wij het beetje humaniteit willen redden dat ons nog rest, dan moeten wij volgens Fackenheim in het denken blijven staan, ondanks de aantasting van haar fundamenteën. Als wij daarentegen de eisen van het denken verlaten, legitimeren wij het nihilisme, onderwerpen wij ons aan een geloof of een vertrouwen dat zich onttrekt aan elke vorm van bevraging en weigeren wij nog langer de kreten van de slachtoffers van Auschwitz te aanhoren. Het negatieve getuigenis tegen deze nazistische idolatrie is voor Fackenheim *ipso facto* ook reeds een positief getuigenis ten bate van het mens-zijn.

Fackenheim ziet dit getuigenis opduiken in het actuele joodse leven. De joden vandaag hangen de joodse identiteit aan en leven als joden. Zij onder-

schrijven de joodse hoop en zijn optimistisch met betrekking tot de menselijke goedheid (of althans de menselijke capaciteit ertoe). In het licht van Auschwitz is dit allerminst evident. Waarom pleegde de overlevende van Auschwitz geen zelfmoord maar opteerde hij of zij voor kinderen? Volgens Fackenheim is dit onherleidbaar verzet drager van een zin. Niet de theologie, maar het joodse leven heeft zelf een antwoord (en geen filosofische verklaring) gegeven aan Auschwitz. De niet te compromitteren beslissing om te overleven moet begrepen worden als een antwoord op een verplichting die zelf niet te compromitteren is. Alleen een onvoorwaardelijke (categorische), imperatieve kracht kan met andere woorden het absoluut karakter van dit nieuwe joodse leven verklaren. En absolute imperatieven komen volgens Fackenheim in het jodendom alleen van absolute bronnen. In het jodendom is er slechts één zo'n bron: de levende, historische God die sprak vanop de Sinaï en zich nog steeds tot ons richt. Aanvankelijk noemde Fackenheim deze goddelijke imperatief 'het 614de gebod'³⁴. Waarschijnlijk is geen enkele geschreven passage van een hedendaags joods denker zo bekend als het 614de gebod. In vertaling luidt de volledige omschrijving als volgt:

Wij worden vooreerst bevolen om als joden te overleven, opdat het joodse volk niet zou uitsterven. We worden ten tweede bevolen om de martelaren van de holocaust te herdenken, opdat hun gedachtenis niet zou verdwijnen. We worden ten derde bevolen om noch het bestaan van God te ontkennen, noch aan Hem te wanhopen, hoezeer wij ook met Hem of met ons geloof te kampen hebben, opdat het jodendom niet zou verdwijnen. Het is tenslotte niet toegestaan te wanhopen aan de wereld als een plaats die opnieuw Gods Rijk moet worden, opdat deze wereld niet een betekenisloze plaats zou worden waarin God dood of irrelevant is, en waar alles is toegelaten. Een van deze imperatieven opheffen als antwoord op Hitlers overwinning zou neerkomen op het hem bezorgen van nog andere postume overwinningen³⁵

Deze passage heeft een enorme invloed gehad op de joodse religieuze belijdenis en op elk politiek en sociaal niveau van het joods samenleven. In *La souffrance inutile* schrijft Levinas, duidelijk beïnvloed door Fackenheim, dat

zich na Auschwitz niet langer bekennen tot die God die afwezig was in Auschwitz — door niet langer de continuïteit van Israël te verzekeren — neer zou komen op de volledige voltooiing van de moorddadige onderneming van het nationaal socialisme dat mikte, zowel op de vernietiging van Israël als op het doen vergeten van de ethische boodschap van de bijbel waarvan het jodendom de drager is en waarvan haar bestaan als volk de concrete verlenging betekent van de eeuwenlange geschiedenis³⁶.

In latere werken hanteert Fackenheim de term *Commanding Voice of Auschwitz* om de imperatief uit de strikt religieuze sfeer te halen en hem een bredere filosofische basis te geven. Deze 'bevelende Stem van Auschwitz' vraagt de joden bovenal *geen postume overwinningen aan Hitler* te bezorgen door hem bij te staan in de realisatie van zijn doel, namelijk het ontkennen van de joodse God, de vernietiging van de joodse ethiek en de uitroeiing van het joodse volk. Geen jood mag vandaag doen wat Hitler zelf niet heeft kunnen doen. Paradoxalerwijze heeft Hitler van het jodendom na Auschwitz een noodzaak gemaakt. Ieder jood die sinds 1945 jood is gebleven, heeft volgens Fackenheim affirmatief op deze bevelende Stem gereageerd. Sinds de Stem heeft gesproken is er dan ook een einde gekomen aan het onderscheid tussen gesecculariseerde en gelovige joden. De gesecculariseerde jood hoort alleen dit gebod. De gelovige hoort amper meer. Hij verneemt doorheen het gebod (*mitzvah*) de Gebieder (*metzoveh*). Opnieuw is de jood een getuige van God in de wereld. In zijn overleven heeft hij het slachtoffer-zijn getransformeerd tot een getuigenis tegen de demonische krachten van Auschwitz, waar ook ter wereld. De nazi's ontdeden de joden van hun menselijkheid en ontzegden hen elk bestaansrecht. Wanneer de joden weigeren zich te laten vernietigen door deze logica, dan vertegenwoordigen zij in dit verzet de mensheid. In hun parituculariteit zijn de joden één met de mensheid en het is pas van hieruit dat zij kunnen spreken over Hirosgjima, My Lai of Cambodja. Dit is hun getuigenis *tegen* de idolatrie en *vóór* de ware ethische God. Terwijl de grondervaring van Gods reddende aanwezigheid in de geschiedenis de veeleisende kritiek van de holocaust als *epoch-making event* niet kan doorstaan, heeft Fackenheim in het licht van de hedendaagse ervaring van Auschwitz wel opnieuw het geloof in de ethische aanwezigheid van God in de geschiedenis geformuleerd. God zelf openbaart zich in het midden van de catastrofe als een absoluut protest tegen de idolatorische identificatie van eindigheid en oneindigheid. Door de opvorderende instelling van de dialogale (*Ich-Du*) afstandname tussen God en mens (cfr *supra*), ontmaskert de zich openbarende God, de nazistische *Gott mit uns* als een schandalige en letterlijk levensgevaarlijke leugen. Door zijn onherleidbare andersheid is de God van Israël de radicale weigering om zich door welk menselijk streven naar vergoddelijking dan ook te laten accapareren. Meer nog, als niet-reduceerbare alteriteit is Hij te midden van het ultieme kwaad, een (letterlijk) openbarende, onvoorwaardelijke eis ook de ander te eerbiedigen in zijn andersheid. In het midden van de meest radicale degradatie openbaart God volgens Fackenheim dat de mens gemaakt is naar Zijn onvervreemdbaar beeld en gelijkenis. Deze goddelijke openbaring ontkennen, is de wereld overleveren aan de demonische aandrang het eindige en het oneindige met elkaar te identificeren. Een wereld

waar de eindige mens het oneindige volledig aan zijn kant meent te hebben, is een wereld waarin alles is toegelaten. Alleen een Stem die van volstrekt elders komt, kan een bres slaan in de gesloten circulariteit van steeds hetzelfde. Auschwitz is voor Fackenheim aldus de reactualisatie van de joodse *root experience* van Gods gebiedende aanwezigheid in de geschiedenis.

Vraag blijft nu nog *op grond waarvan* het 614de gebod kan nageleefd worden. Fackenheim hanteert de heideggeriaanse ontisch-ontologische cirkel om het 614de gebod als ontologische mogelijkheid te begronden³⁷. Dit kan gebeuren door het een fundament (*Boden*) te geven in de (ontische) realiteit van Auschwitz zelf. De weerbaarheid van de slachtoffers (cfr *supra*) getuigt van de mogelijkheid, *gedurende* de holocaust tot authentiek denken. Daarom is zo'n denken voor ons, *na* Auschwitz nog mogelijk (en voor zover mogelijk, ook verplicht)³⁸. Het 614de gebod krijgt aldus een grondslag in het gebeuren zelf, met name in de weerbare houding van de slachtoffers van de vernietigingslogica. Hun unieke optreden is niet alleen de basis van dit verzet, het maakt er reeds deel van uit. Voor de slachtoffers was de weerbaarheid een (ontische) *wijze van zijn*. Voor ons denken moet het dan ook een ultieme, ontologische categorie worden. En een filosofisch denken dat *deze* categorie van weerbaarheid gedefinieerd en verdedigd heeft als *ontologisch* wordt gedwongen om *deontologisch* te worden, dit wil zeggen uit te monden in een imperatief. De Idee van humaniteit *kan* immers vernietigd worden, maar omdat de menselijkheid door sommigen hersteld is geweest, *kan* en *moet* de Idee van humaniteit hersteld worden³⁹. Juist in het bewustzijn dat de gruwelijke onmenselijkheid geen kans *mag* krijgen, toont zich met andere woorden het verschil: niet alles is kwaad!

De staat Israël is volgens Fackenheim de praktische, paradigmatische postholocaust expressie van de joodse militantie. Het is het symbool van de hoop dat er geen tweede Auschwitz mag, kan en zal zijn. De gehele Israëli-sche natie is dus op collectief vlak, wat elke overlevende op individueel vlak is: een levende getuigenis ten bate van de mensheid tegen de demonen van de valse, totaliserende oneindigheid⁴⁰. Het is de meest vergaande collectieve joodse onderneming om de holocaust te overwinnen, niet in theorie of door een terugkeer naar het onzekere bestaan in de christelijke wereld, maar door het creëren van de biologische en spirituele condities waardoor het joodse volk na tweeduizend jaar opnieuw de verantwoordelijkheid voor de eigen toekomst in handen kan nemen. Na Auschwitz bestaat de zending van het joodse volk met andere woorden niet langer meer in de proclamatie van Gods reddende aanwezigheid in de wereld, maar wel in de bekendmaking van de ethische opvorderende God van de geschiedenis. Hiermee heeft Fackenheim de godsdienst in wezen teruggebracht tot een ethische godsdienst.

Besluit

In Fackenheims theologie wordt duidelijk dat het onmogelijk is om nog langer Gods heilvolle, reddende aanwezigheid in de geschiedenis te affirmeren, zonder een verworteling in een ethisch spreken over God. Elk spiritualiserend of ontologiserend spreken over de genade van God zonder ethische humus is gevaarlijk en mensonterend. Het spreken over Gods redding kan volgens Fackenheim nooit meer losgemaakt worden van het ethische. Het absolute kwaad van Auschwitz en het verzet ertegen roepen iets merkwaardigs op: het absolute 'niet mogen' laat tegelijk het absolute van het ('reddende') goede horen. De ontmaskering van het kwaad als kwaad is tegelijk de openbaring van onze verbondenheid met (actief) en ons geanimeerd zijn door (passief) het absoluut goede, het goede dat wij geen naam meer durven geven. Auschwitz is het bewijs dat de ontmaskering van het kwaad geenszins noodzakelijk een eschatologie van het goede realiseert: éénmaal in de gaskamer, ga je onontkoombaar kapot. En toch is het naïeve, bespotten en 'dwaze' verzet van het laatste moment niet zinloos. Zinloosheid en machteloosheid vallen immers niet samen. In de weerbaarheid, hoe zwak of kortstondig ook, ontluikt het geloof dat het geen verloren moeite is, dat er iemand borg staat voor de weerbaarheid. Alleen in de ethiek kan met andere woorden voor Fackenheim de bevrijding gevonden worden. Alleen in het ontmaskerend verzet is een *bijna* ontluiken van God. Het absolute protest is in Auschwitz de enige plaats waar ik aangeraakt kan worden door het bevrijdende optreden van God en waarin de idee kan ontsloten worden dat er iets is in deze volstreckte absurditeit dat de dood draaglijker kan maken, niet in een beloofd *eschaton*, maar in het actuele antwoord op de bevelende Stem zelf.

We wezen er reeds op hoe Fackenheims supranaturalistische, ethische en historische Godsopvatting kan begrepen worden als een kritiek op het immanentistisch Godsconcept van de nazi's. In het nazistische *Gott mit uns* is ieder kritisch, ethisch 'Tegenover' afwezig. De religie is er helemaal gerecupereerd voor de verheerlijking van het eigene. In onze postmoderne tijd zien we evenwel hoe in de religieuze beleving van vele *New Age*-bewegingen precies opnieuw het accent wordt verlegd naar de immanentie en de nabijheid van het goddelijke. God wordt opnieuw beleefd in het gevoel of in de natuur, veeleer dan in de ethiek, de geschiedenis of de transcendentie. Het goddelijke wordt in vele gevallen niet langer gedacht en ervaren als Persoon, maar veeleer als een numineuze, onpersoonlijke en a-historische Kracht. Voor zover deze nieuwe ervaringen overduidelijk gelijkenissen vertonen met het onpersoonlijk en onethisch nazistisch Godsconcept laat Fackenheims visie toe er een ondubbelzinnige en terechte ethische kritiek op te formuleren. Er kan zelfs

gesteld worden dat de postmoderne levensstijl zo laat in de twintigste eeuw is doorgebroken precies omwille van de angst voor een dergelijke kritiek waarin de gelijkenissen van de postmoderne *New Age* met het numineuze, mythologische en particularistisch karakter van het nazisme worden beklemtoond⁴¹.

Aan het denken van Fackenheim dient echter de vraag gesteld te worden of hij door het strak beklemtonen van 'het onderscheid' of 'het verschil' tussen God en mens niet voorbij gaat aan de waardevolle elementen die in de postmoderne religieuze bewegingen kunnen ontdekt en behouden worden, zoals hun nadruk op het gevoelsmatige, het spirituele en het pastoraal-helende of hun aandacht voor ecologische gevoeligheden. Fackenheim brengt religie haast exclusief in ethische termen ter sprake, dit wil zeggen als het doen van het goede, met veronachtzaming van andere elementen ervan zoals de troost, de barmhartigheid en de hoop. Wat gebeurt er echter als de mens in zo'n ethische religie moedwillig faalt en tekort schiet of op de grenzen van zijn eigen kunnen of zijn stoot? Een ethische God kan alleen oordelen en veroordelen. Hier rijst het mogelijke gevaar van een 'terreur van de ethiek'. Recent onderzoek heeft aangetoond dat we ook het nazisme in deze hyperethische lijn kunnen interpreteren⁴². In zijn studie *Morality after Auschwitz* heeft de joodse filosoof Peter Haas aangetoond dat het nazisme gestoeld is op een gesloten, haast puriteinse ethische code, die hoewel nieuw in de geschiedenis van de westerse moraal, toch gehaald is uit voorhanden materiaal, zoals de idee van de wettige zelfverdediging, de theorie van de rechtvaardige oorlog, de nadruk op gehoorzaamheid, plicht en ascese, de verheerlijking van de vaderlandsliefde, enzovoort. Een grondkenmerk van het nazisme is volgens Haas haar ongenadigheid in ethisch opzicht. Wie niet aan de ethische voorschriften van het nazisme beantwoordde of kon beantwoorden, diende onverbiddelijk gestraft of zelfs geëlimineerd te worden. Het hoeft op grond van Fackenhems pleidooi om in het licht van Auschwitz terug te keren naar de ethische dimensie van de religie, helemaal niet te verwonderen dat hij de interpretatie van Haas onder een vernietigende kritiek geplaatst heeft.⁴³ Fackenheim wijst er terecht op dat Haas het begrip 'ethiek' met het begrip '*Weltanschauung*'⁴⁴ verwart. In het nazisme werd de ethiek zonder meer geaccapareerd door en geperverteerd tot een gesloten, immorele ideologie (de nazi-*Weltanschauung*). Ethiek daartegenover onderscheidt zich precies van ideologie door haar bereidheid tot openheid, of nog, door haar vermogen om zich onophoudelijk door het verschil, door het vreemde te laten bevragen als een weg naar steeds meer menselijkheid.

We kunnen tot slot de vraag stellen of Fackenhems denken wel zelf ten einde toe aan dit criterium voldoet, in het bijzonder wanneer we de politieke consequenties ervan bekijken. De notie van de 'heiligheid van het joodse

leven' na Auschwitz kan immers gemakkelijk misbruikt worden om een strakke en blinde nationalistische politiek te voeren. Nog steeds staat de staat Israël aan het risico bloot om te vervallen in een politiek waarin het verschil wordt uitgesloten. Het trof ons dat in het hele oeuvre van Fackenheim niet eenmaal deze kritische noot tegenover het mogelijke geweld van het eigen verhaal te horen viel. Bij Fackenheim kan men nergens het idee terugvinden dat ook de jood de plicht heeft om met name in de Palestijn het verschil te zien als een goddelijke uitdaging om de eigen gesloten, nationalistische *Weltanschauung* te overschrijden. We zijn ons bij deze kritiek terdege bewust van de tragische complexiteit waarin het joods-Palestijnse vraagstuk zich bevindt. De Palestijn representeert 'het verschil' in Israël, maar Israël vertegenwoordigt 'het verschil' in de Arabische wereld, die deels islamitisch, deels christelijk is. Joden en Palestijnen zijn in het Midden Oosten altijd tegelijk autochtoon en vreemdeling. Het denken van Fackenheim zou echter van nog meer eerlijkheid en menselijkheid getuigen wanneer het ook in het eigen verhaal deze complexe en moeilijke verhouding tussen 'hetzelfde' en 'het andere' zou doorworstelen, een worsteling die de staat Israël vandaag met alle moeilijkheden en tegenkantingen vandien op intense wijze aan het doormaken is, maar die wellicht de enige ware weg vormt om de ethische boodschap van Auschwitz tenvolle gestalte te laten krijgen.

Noten

¹Emil Fackenheim is geboren in 1916 in de Duitse industriestad Halle. Hij groeit op in een liberaal en anti-zionistisch joods milieu. Hij studeert aan de *Hochschule für Wissenschafte des Judentums* in Berlijn tot hij op 10 november 1938 — na de *Kristallnacht* - door de nazi's wordt opgepakt en overgebracht naar het concentratiekamp Sachsenhausen. Na drie maanden internering komt hij vrij. Hij verlaat onmiddellijk Duitsland en komt via Engeland en Schotland uiteindelijk in Canada terecht. Hij voltooit aan de universiteit van Toronto zijn vorming met een doctoraat filosofie. Hij wordt rabbijn en in 1948 docent aan de universiteit van Toronto. Hij huwt in 1957. In 1961 wordt hij hoogleraar. Vanaf de jaren zestig legt hij zich toe op de holocaust en in 1970 bezoekt hij voor het eerst de staat Israël. Na zijn emeritaat vestigt hij zich in 1983 definitief met zijn gezin in Israël waar hij nog steeds doceert aan de Hebreeuwse universiteit van Jeruzalem.

²Zie (o.a.) E. Fackenheim, *God's presence in history: jewish affirmations and philosophical reflections*, New York, 1° ed., 1970; 2° ed., 1972 [hier afgekort als *Presence*]; ID., *Encounters between judaism and modern philosophy. A preface to future jewish thought*, New York, 1° ed., 1973; 2° ed., 1980 [hier afgekort als *Encounters*]; ID., *The jewish return into history. Reflections in the age of Auschwitz and a new Jerusalem*, New York, 1978 [hier afgekort als *Return*]; ID., *To mend the world. Foundations of future jewish thought*, New York, 1982 [hier afgekort als

Mend]; ID., *The jewish bible after the holocaust: a re-reading*. Bloomington, 1991.

³Zie onder andere zijn bekende werk ID., *The religious dimension of Hegel's thought*, Bloomington, 1967.

⁴Cfr *supra*. Fackenheim wordt door de nazi's van 9 november 1938 tot 8 februari 1939 opgesloten in het concentratiekamp Sachsenhausen. Zie zijn E. Fackenheim, *Sachsenhausen 1938: groundwork for Auschwitz*, in: *Mid-stream: an oecumenical journal* 21(1975)27.

⁵De beste bibliografie kan gevonden worden in M.L. Morgan, *The jewish thought of Emil Fackenheim. A reader*, Detroit, 1987.

⁶Hetzelfde kan gezegd worden van het joodse denken van Rosenzweig en Levinas. Zie onze bijdrage D. Pollefeyt & L. Anckaert, *Tussen verwondering en trauma. Rosenzweig, Levinas en Fackenheim: een joods-filosofisch perspectief*, in B. Raymaekers (red.), *Gehelen en fragmenten. De vele gezichten van de filosofie* (Acta van de 14^o filosofendag Leuven) Leuven, 1993, 272 blz., p. 159-164.

⁷R. Rubenstein, *De God van de joden na Auschwitz*. Uit het Engels vertaald door P. Telder, Utrecht, 1968. Zie ook onze studie D. Pollefeyt, *De holocaust: het einde van theologie en ethiek? Confrontatie met de joodse visie van R.L. Rubenstein*. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling in de Godsdienstwetenschappen, Leuven, 1988.

⁸I. Maybaum, *The face of God after Auschwitz*, New York, 1965.

⁹E. Fackenheim, *The religious dimension of Hegel's thought*, Bloomington, 1967, p. 160-222 ('The transfiguration of faith into philosophy').

¹⁰R.L. Rubenstein, *Emil Fackenheim's radical monotheism. A review essay*, in: *Soundings* Summer 1974, p. 236-251, p. 239-240.

¹¹Catherine Chalié, *Après la catastrophe. La pensée d'Emil Fackenheim*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 3(1985)342-361, p. 345.

¹²*Presence*, p. 30.

¹³*Encounters*, p. 88 (uit het hoofdstuk 'Moses and the Hegelians. Jewish existence in the modern world').

¹⁴Zie *left-wing hegelianism and the jewish problem* in: *ibid.*, p. 134-152.

¹⁵Q. Lauer, *Emil Fackenheim's The religious dimension of Hegel's thought*, in: ID., *Essays in hegelian dialectic*, New York, 1977, p. 107-112, p. 112.

¹⁶*Encounters*, p. 188.

¹⁷M.A. Meyer, *Judaism after Auschwitz. The religious thought of Emil Fackenheim*, in: *Commentary* 53(1972)55-62, p. 62.

¹⁸E. Fackenheim, *Quest for past and future. Essays in jewish theology*, Bloomington, 1968, p. 60.

¹⁹*Encounters*, hoofdstuk 4: 'Idolatry as modern possibility', p. 176-198.

²⁰*Encounters*, p. 191.

²¹Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, New York, 1958, p. 413-425.

²²Zie onder andere zijn E. Fackenheim, *Martin Buber's concept of revelation*, in: P.A. Schilpp & M. Friedman, *The philosophy of Martin Buber* (The library of living philosophers 12) Illinois, 1967, p. 278-283.

²³*Presence*, p. 37-40. Zie ook de bijdrage van B. Dupuy, *Un théologien juif de*

l'holocauste. Emil Fackenheim, in: *Foi et vie* 73(1974)11-21, p. 6.

²⁴M.A. Meyer, *Judaism after Auschwitz. The religious thought of Emil Fackenheim*, in: *Commentary* 53(1972)55-62, p. 61.

²⁵*Return*, p. xi-xii.

²⁶ID., *De laatste twintig jaar*, in *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap* 18(1977-1978)62-69, p. 68.

²⁷*Mend*, p. 135.

²⁸*Mend*, p. 346.

²⁹*Return*, 1978.

³⁰ID., *The holocaust and philosophy*, in *The journal of philosophy* 82(1985)505-515, p. 511.

³¹*Mend*, p. 201-225.

³²Zie ook T. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, p. 335 & 354.

³³R. Munk, *Authentiek denken vanuit de openbaring. Een introductie tot het denken van Emil L. Fackenheim*, in H.J. Heering (red.), *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw. Rosenzweig Benjamin Levinas Fackenheim*, Kampen, 1987, p. 70-97, p. 82.

³⁴*Return*, p. 23-24.

³⁵Geciteerd in ID., *The 614th Commandment*, in: J.K. Roth & M. Berenbaum (red.), *Holocaust. Religious and philosophical implications*, New York, 1989, p. 291-295, p. 295.

³⁶E. Levinas, *La souffrance inutile*, in: J. Rolland (red.), *Emmanuel Levinas (Les cahiers de la nuit surveillée 3)* Parijs, Lagrasse, 1984, p. 336. Zie over Fackenheim ook E. Levinas, *Le 614° commandement*, in: *Arche* 291(1981)55-57.

³⁷*Mend*, p. 160-165.

³⁸*Ibid.*, p. 249.

³⁹*Ibid.*, p. 276.

⁴⁰ID., *The holocaust and the state of Israël: their relation*, in: Eva Fleischner (red.), *Auschwitz: beginning of a new era? Reflections on the holocaust*, New York, 1977, p. 205-215, p. 211.

⁴¹Zo wijst de Leuvense filosoof Frans De Wachter erop dat de gelijkenis tussen postmoderniteit en nazisme de reden is waarom de doorbraak van de postmoderniteit nog zo lang op zich heeft laten wachten. Zie F. De Wachter, *Ethiek in de postmoderne cultuur*, in ID. (red.), *Over nut en nadeel van het postmodernisme voor het leven*, Kapellen, Uitgeverij Pelckmans, 1993, p. 165-181, p. 169.

⁴²P. Haas, *Morality after Auschwitz: the radical challenge of Nazi ethic*, Philadelphia, Fortress Press, 1992.

⁴³E. Fackenheim, *Nazi ethic, nazi Weltanschauung and the holocaust. A review essay*, in: *The jewish quarterly review* 83(1-2)(1992)167-192.

⁴⁴Zie onze studie D. Pollefeyt, *Voorbij afschuw en verschoning. Een antropologisch, wijsgerig en ethisch onderzoek naar verschillende paradigmatische benaderingen van het kwaad van Auschwitz als aanzet tot een 'be-vreemdende' theologie van het heilige*. Onuitgegeven doctoraat in de Godgeleerdheid, Leuven, 1995, 3 volumes, vol. 1: lxxxix+170 p.; Vol. II: p. 171-412; Vol. III: p. 413-629, p. 358-366.

PERSONALIA

Dominique Bauer studeerde geschiedenis en wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit te Leuven

Marc De Kesel is docent aan de Sociale Hogeschool te Gent en gaf bij Acco (Leuven, 1994) de geannoteerde vertaling uit van Georges Bataille, *De sfinx van de sociologie*.

Didier Pollefeyt promoveerde in de moraaltheologie te Leuven en is nu verbonden aan het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek.

Binnenkort in De Uil van Minerva

Antoon Braeckman, *Techniek : 'Tremendum et Fascinosum'*

Jacques De Visscher, *Alledaagsheid en historiciteit*

Bert Mosselmans, *Historiografie, ideeëngeschiedenis en de geschiedenis van het economisch denken*