



**De *Shoah* als uitdaging voor de joodse wijsbegeerte**  
**Historische en transhistorische visie op *teshuva***

Promotor: prof. dr. Luc Anckaert

Masterproef aangeboden tot het  
verkrijgen van de graad van  
Master in de Wijsbegeerte  
door:

**Ellen De Doncker**

Leuven, 2018



## INHOUDSTAFEL

0. VOORWOORD.....	5
1. INLEIDING.....	6
1.1 De joodse wijsbegeerte: kritiek op totalitarisme .....	6
1.2 Teshuva .....	8
1.2.1 Definitie .....	8
1.2.2 Interpretaties.....	9
1.2.3 Belang van teshuva .....	11
1.3 Messianisme, toledot, tikkun olam .....	13
1.3.1 Messianisme: omschrijving.....	13
1.3.2 Messianisme en de geschiedenis.....	15
1.3.3 Messianisme en teshuva.....	18
2. TRANSHISTORISCH PERSPECTIEF: ROSENZWEIG EN CHALIER.....	20
2.1 Teshuva: Rosenzweig en Chalier.....	20
2.2 Teshuva: doorbreken van de geslotenheid.....	24
2.2.1 Drie ‘nietsen’ .....	24
2.2.2 Doorbreken van de zelfgenoegzaamheid .....	26
2.2.3 Openstellen van de mens.....	28
2.2.4 Doorbreken van de wanhoop .....	30
2.3 Teshuva en de tijd.....	33
2.3.1 Teshuva: driedubbele kritiek op historicisme .....	33
2.3.2 Teshuva: messianisme.....	34
2.3.3 Het heilige volk: uitverkiezing en afwezigheid.....	36
2.3.4 Eeuwig volk: toledot .....	37
2.4 Uitleiding: transhistorische perspectief en Shoah.....	40
3. HISTORISCH PERSPECTIEF: FACKENHEIM.....	42
3.1 Teshuva: Fackenheim .....	42

3.1.1 Teshuva in vraag gesteld.....	42
3.1.2 Teshuva beschreven .....	45
3.2 Tehuva: Tikkun van het onherstelbare.....	48
3.2.1 Het onherstelbare .....	48
3.2.2 Post-Holocaust Tikkun: wijsbegeerte en joods bestaan .....	52
3.2.3 Het 614 <sup>e</sup> gebod.....	54
3.3 Historisch perspectief .....	57
3.3.1 Terugkeer naar de geschiedenis .....	57
3.3.2 Historisch perspectief versus historicisme .....	60
4. CONCLUSIE.....	62
4.1 Twee perspectieven .....	62
4.2 Israël en Palestina: poëzie van Mahmoud Darwish.....	63
4.2.1 Verbanning: Palestina en het historische perspectief .....	64
4.2.2 Breekbaarheid: Palestina en het transhistorische perspectief .....	65
4.3 Conclusie: de aporie van het messianisme .....	67
BIBLIOGRAFIE.....	69
WOORDENAANTAL EN ABSTRACT.....	75

## 0. VOORWOORD

Het verwezenlijken van deze thesis was een schrijven dat me diep raakte. Doorheen de vele getuigenissen van de gruwel van de Shoah stootte ik meermaals op een grens in mijn eigen denken, overweldigd door de vraag hoe deze gruwel mogelijk was. Leibniz' vraag waarom er eerder iets dan niets is, kreeg doorheen het schrijven van mijn thesis een bittere nasmaak. Tijdens het opstellen van mijn laatste hoofdstuk, over de Palestijnse kwestie, werd ik getroffen door de hedendaagse horror. De recente ontwikkelingen in het Israël-Palestina conflict verstomden me, maar moedigden tegelijk aan scherpe vragen te stellen. De horror van de Shoah en de horror van het Palestijnse lot probeerde ik in deze thesis op een wijsgerige manier te benaderen. Ik wens in mijn benadering de slachtoffers van beide vormen van horror te herdenken zonder te vervallen in een neutraliserend discours. Ik wil graag mijn promotor, professor Dr. L. Anckaert bedanken voor alle suggesties en zijn authentieke manier van promotorschap. Ook wil ik mijn ouders, mijn zussen en Samuel bedanken, zij luisterden niet alleen naar mij toen de horror me teveel werd, maar steunden me ook in hun liefdevolle aanwezigheid.

## 1. INLEIDING

Theodor Adorno schreef: “*Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch*”.<sup>1</sup> De horror van Auschwitz vormt een gruwelijke cesuur, die niet representeerbaar is en niet begrepen kan worden. Vanuit de cesuur, de breuk die Auschwitz vormt, vertrekken wij. Meer bepaald gaan we in op Auschwitz als een uitdaging voor de joodse wijsbegeerte. In dat opzicht kiezen wij voor de term ‘Shoah’ (Hebreeuws: catastrofe)<sup>2</sup>, omdat deze term Auschwitz als breuk binnen het Jodendom uitdrukt. We gebruiken de term ‘Holocaust’ (Grieks: brandoffer)<sup>3</sup> enkel bij de bespreking van de auteurs die zelf ook de term ‘Holocaust’ gebruiken. Wij zien de breuk van de Shoah als een uitdagend vraagstuk: hoe dient het Jodendom zich na de Shoah te verhouden ten opzichte van de gruwelijk verbrijzelde geschiedenis? De joodse wijsbegeerte biedt een tweevoudig antwoord. De opzet van deze thesis bestaat erin aan de hand van het joodse begrip 'teshuva' (terugkeer, berouw) de twee verhoudingen van het Jodendom tot de geschiedenis uit te werken. Deze zijn enerzijds het transhistorische perspectief, belichaamd door Rosenzweig en Chalier, en anderzijds het historische perspectief, belichaamd door Fackenheim. Eerst gaan wij in op het joodse wijsgerige denken en hoe dit omgaat met de breukgedachte. Daarna geven wij een algemene definitie van *teshuva* en plaatsen wij haar binnen het messiaanse denken. Vervolgens willen we aan de hand van *teshuva* het transhistorische en het historische perspectief verduidelijken. Daarbij wordt aangetoond hoe beide perspectieven een antwoord bieden op de breuk die de Shoah vormt. Tot slot wil ik deze twee perspectieven toetsen aan een praktische, concrete kwestie, namelijk de Palestijnse kwestie.

### 1.1 De joodse wijsbegeerte: kritiek op totalitarisme

Het is moeilijk de joodse wijsbegeerte te definiëren en karakteriseren, aangezien zij een geheel van verschillende stromingen vormt. De joodse wijsbegeerte vormt een eenheid in het feit dat zij vertrekt vanuit de joodse traditie en existentie: “Judaism is to be understood, not as an evolution of ideas in the direction of a pure rationalism, but as a confrontation of finite human existence with the infinite.”<sup>4</sup> Op die manier kenmerkt de joodse wijsbegeerte zich als een

<sup>1</sup> Theodor. W. Adorno, *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft* (Berlin: Suhrkamp, 1955), p. 31.

<sup>2</sup> Berenbaum, Michael, ‘Holocaust’, in *Encyclopedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. by F. Skolnik & M. Berenbaum, 22 Vols (Detroit: Thomson Gale, 2007), Vol. 9, p. 324-343 (p. 325).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>4</sup> Emil L. Fackenheim, *Quest for Past and Future* (Beacon Press, 1970), p. 60.

verzameling van filosofieën die de relatie van het eindige tot het oneindige centraal stellen.<sup>5</sup> Belangrijk is dat het een *confrontatie* betreft. Het oneindige en het eindige richten zich als het ware naar elkaar toe, terwijl zij absoluut non-identiek blijven. Zo betekent het joodse wijsgerige denken een kritiek op totalitaire denkwijzen die alles herleiden tot éénzelfde identiteit.

Exemplarisch is de kritiek van Adorno, die met zijn *negatieve dialectiek* de terugkeer van het steeds-hetzelfde wil doorbreken.<sup>6</sup> Deze terugkeer vinden we in Hegels oorsprongsfilosofie: de Geest, die zich veruitwendigt en vervreemdt en daarna op een hoger niveau zichzelf terugvindt, maakt een cirkelbeweging die van de oorsprong terug naar de oorsprong loopt. Dit is gevaarlijk, waarschuwt Adorno, want zo gaat het onderscheid tussen object en subject verloren, alles wordt ‘aufgehoben’ tot éénzelfde identiteit. Adorno’s negatieve dialectiek gaat in tegen deze totaliserende beweging: “Nach der Theorie negativer Dialektik existiert kein Kontinuum zwischen jenen und dieser. Wohl aber wird solche Diskontinuität, und was aus ihr an Anweisungen fürs Denken herauszulesen ist, behandelt.”<sup>7</sup> Adorno wil de discontinuïteit centraal stellen. Het instrument hiertoe is, verrassend genoeg, de dialectiek. De reden hiervoor is: “Dialektik ist das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität.”<sup>8</sup> Adorno wil focussen op de niet-identiteit die centraal staat in de principes van de dialectiek. Immers, tegenover de positie een negatie plaatsen, is bevestigen dat positie en negatie fundamenteel niet-identiek zijn. De fout van Hegel bestond erin het negatieve van de niet-identiteit in een *Aufhebung* te herleiden tot een positieve identiteit. Dit totalitarisme wil Adorno bestrijden: “Das Negierte ist negativ, bis es verging.”<sup>9</sup> We moeten stilstaan bij het negatieve, dit mogen we niet assimileren tot een hogere, positieve identiteit. Deze kritiek op het totaliteitsdenken kwam sterk tot uiting in de reacties op de Shoah, die Adorno ziet als een verlamming van de metafysische capaciteit.<sup>10</sup> Het radicale kwaad van de Shoah vormt een cesuur en kan niet overstegen worden in een metafysische, positieve *Aufhebung*. In onze thesis staan twee perspectieven binnen de joodse wijsbegeerte centraal, die beide het identiteitsdenken binnen de geschiedenis bekritisieren als antwoord op het trauma van de Shoah. Elk perspectief legt op een particuliere manier deze kritiek bloot: de ene vanuit een intern, historisch standpunt; de ander vanuit een extern, transhistorisch standpunt.

<sup>5</sup> Luc Anckaert, *A Critique of Infinity: Rosenzweig and Levinas* (Leuven: Peeters, 2006), p. 4.

<sup>6</sup> Theodor L. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1966), Vorrede.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Vorrede.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>10</sup> “Gelahmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik”

Theodor L. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1966), p. 351.

## 1.2 Teshuva

### 1.2.1 Definitie

We willen vanuit het begrip ‘teshuva’ (תשובה)<sup>11</sup> twee joodse antwoorden op de Shoah en hun verhouding tot de geschiedenis onderzoeken. *Teshuva* is een cruciaal begrip binnen het Jodendom. Het woord ‘teshuva’ komt nergens als dusdanig voor in de Hebreeuwse Bijbel, en is waarschijnlijk pas later ontstaan. Desalniettemin vinden we in de Tenach *teshuva*’s wortel in het werkwoord ‘shuv’ (שוב), wat zoveel betekent als omkeren, omdraaien, keren en aanduidt dat *teshuva* een dynamisch principe is.<sup>12</sup> Het begrip *teshuva* is een combinatie van ‘shuv’ (שוב) en ‘niham’ (נחם).<sup>13</sup> *Niham* of *nacham* betekent verdriet voelen, spijt hebben of troosten.<sup>14</sup> *Teshuva* is zodus een dynamische vorm van berouw. Het dynamische aspect zit in een dubbele beweging van het kwade weg en naar het goede toe. Op die manier kunnen we een parallel trekken tussen *teshuva* en het Bijbelse *metanoia* (μετάνοια), die beide staan voor een radicale omwenteling in geest en hart. *Metanoia* is essentieel binnen het christelijke en westerse denken. We vinden dit begrip zowel in Plato’s allegorie van de grot, waar een conversie nodig is om de wijsgerige waarheid te bereiken,<sup>15</sup> als in het christendom, waar *metanoia* als cruciaal element van de christelijke levenswandel wordt beschouwd. *Teshuva* daarentegen, is typisch joods. Het Jodendom benadrukt zowel in zijn geschriften, als in zijn feestdagen (*Yom Kippur*) de bevrijdende kracht van *teshuva*, die bestaat in een zelfverlossing van de zonde. Bovendien gaat het joodse *teshuva* verder dan *metanoia* omdat het naast een interne verandering oproept tot uiterlijke veranderingen in gedrag en daden. Zo hechten rabbi’s erg veel belang aan de

<sup>11</sup> In deze thesis gebruik ik de schrijfwijze *teshuva*, hoewel ook schrijfwijzen zoals *techouva*, *teshouva* of *teshuba* mogelijk zijn.

<sup>12</sup> Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1987), pp. 808-809.

<sup>13</sup> Kohler Kaufmann, Max Schlesinger, ‘REPENTANCE (Hebr. “teshubah”)', in *Jewish Encyclopedia*, ed. by Isidore Singer (New York: Funk and Wagnalls, 1906), p. 376-379.

<sup>14</sup> Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1987), p. CDLXXXIII.

<sup>15</sup> Plato vertelt in zijn ‘allegorie van de grot’ hoe de onwetende mens een pijnlijke weg moet afleggen vooraleer hij genezen wordt van zijn onwetendheid:

σκόπει δὴ, ἢν δ’ ἐγὼ, αὐτῶν λύσειν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιαύδε συμβαίνοι αὐτοῖς:

ὁπότε τις λυθεῖται καὶ ἀναγκάζεται εὐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν ἀγχένα καιβαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, Plato, *De Staat*, VII, 515ξ.

Stel je nu eens voor hoe hun bevrijding uit de boeien en de genezing van de onwetendheid zou plaatsvinden, indien het hun, overeenkomstig hun natuur als volgt zou vergaan. Als één van hen nu eens werd bevrijd van zijn boeien, en ertoe gedwongen werd plotseling op te staan en op te kijken naar het licht.

Plato, *De Staat*, VII, 515c, in Plato, *Verzameld Werk*, nieuwe, geheel herziene uitgave van de vert. van Xavier De Win, bewerkt door Jef Ector e.a., 5 dln. (Kapellen: Pelckmans; Baarn: Agora, 1999), dl 1, p. 267.



bekentenis van de zonde, via het gesproken woord dat zich principieel buiten de mens bevindt, en dient berouw zich te uiten in concreet gedrag.<sup>16</sup>

*Teshuva* als dynamisch berouw heeft drie implicaties. Ten eerste houdt dit begrip van berouw een protest in tegen determinisme, aangezien de mens telkens kan kiezen voor een ommekeer in het hier en nu die een belofte inhoudt voor de toekomst.<sup>17</sup> Ten tweede laat *teshuva* toe dat niet alleen de mens zich omkeert, maar ook God.<sup>18</sup> Wanneer de mens berouw toont en zich omkeert naar God, kan God zich ook omkeren naar de mens. De mens dient eerst zelf berouw te tonen en vergiffenis te vragen aan het slachtoffer vooraleer God hem kan vergeven. Ter illustratie verwijzen we hier naar een Talmoed-commentaar van Levinas: *Rav et l'égorgeur*.<sup>19</sup> Levinas vertelt hoe Rav op de avond van Yom Kippour de slager bezoekt die hem kwaad heeft aangedaan. Op de avond van Yom Kippour dient men namelijk berouw te tonen en vergiffenis te vragen aan het slachtoffer om daarna vergiffenis van God te krijgen. Rav wil de slager graag vergeven, opdat hij goddelijke vergiffenis zou krijgen en bezoekt hem. De slager blijft echter onverstoord een hoofd uitbenen en stuurt Rav weg met de woorden 'ik heb niets gemeenschappelijks met jou'. Daarop springt een bot uit het uitgebeende hoofd en treft de slager dodelijk in de keel. Voor Levinas illustreert dit verhaal hoe de mens uit de eigen geslotenheid dient buiten te treden om de ander te vergeven en pas daarna de goddelijke vergiffenis te ontvangen. Ten derde impliceert *teshuva* een dubbele visie op de mens. Enerzijds benadrukt zij het menselijke falen, aangezien *teshuva* aanduidt dat het joodse leven getekend is door berouw en begane zonde.<sup>20</sup> Anderzijds is er ook een optimistische kijk in de nadruk dat elke mens terug op het juiste spoor kan komen.<sup>21</sup>

### 1.2.2 Interpretaties

Naast de eerder enge definitie van *teshuva* als een dynamische vorm van berouw is er de ruimere definitie van 'terugkeer'. Deze betekenis is een product van de moderniteit, een periode gekenmerkt door een afscheuring van het traditionele joodse geloof of het opgeven van het

<sup>16</sup> Unterman, Alan, 'Repentance', in *Encyclopedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. by F. Skolnik & M. Berenbaum, 22 Vols (Detroit: Thomson Gale, 2007), Vol. 17, p. 221-224.

<sup>17</sup> Louis E. Newman, *Repentance: the Meaning and Practice of Teshuva* (Vermont: Jewish Lights Publishing, 2010), p. 48.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>19</sup> Emmanuel Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Editions De Minuit, 1968), pp. 30-33.

<sup>20</sup> Louis E. Newman, *Repentance: the Meaning and Practice of Teshuva* (Vermont: Jewish Lights Publishing, 2010), p. 49.

<sup>21</sup> Kohler Kaufmann, Max Schlesinger, 'REPENTANCE (Hebr. "teshubah")', in *Jewish Encyclopedia*, ed. by Isidore Singer (New York: Funk and Wagnalls, 1906), p. 376-379.

geloof als dusdanig.<sup>22</sup> De biografie van Franz Rosenzweig is hier illustratief. Als geassimileerde jood stelde hij op jonge leeftijd de vraag naar de meerwaarde van het Jodendom. Rosenzweigs vriend Eugen Rosenstock-Huussy speelde hier een belangrijke rol. Zijn visie op de *Offenbarung als Orientierung* doorbrak de relativistische visie van Rosenzweig. Na het fameuze *Leipziger-Nachtgespräch*, besloot Rosenzweig de overstap naar het christendom te maken, maar dan als jood. Daartoe wilde hij nog eenmaal Yom Kippur in een Berlijnse synagoge meemaken, het feest waarin *teshuva* centraal staat.<sup>23</sup> Na een intense existentiële ervaring besliste hij ondanks alles jood te blijven: “Ich bleibe also Jude”<sup>24</sup> Zijn uiteindelijke keuze voor het Jodendom is exemplarisch voor de brede definitie van *teshuva*. Rosenzweig beschouwt zichzelf als *ba'al teshuva*, een ‘meester van de terugkeer’, aangezien hij ondanks alles terugkeerde naar zijn geloof.<sup>25</sup> Een gedetailleerde beschrijving van Rosenzweig’s begrip van *teshuva* volgt later, hier is het van belang te begrijpen dat *teshuva* ook buiten de context van berouw kan verschijnen.

Schematisch kunnen we drie invullingen van *teshuva* onderscheiden die aan elkaar complementair zijn en soms in elkaar overvloeien.<sup>26</sup> Een eerste invulling is van morele aard: dit is de definitie van *teshuva* als dynamisch berouw. Ten tweede is er de psychologische invulling van *teshuva*, waar het gaat om het terugvinden van zichzelf, een herbronning. Ten slotte is er de religieuze invulling. De drie schrijvers die wij bespreken, dienen geplaatst te worden onder dit laatste begrip. Rosenzweig ziet *teshuva* als een terugkeer naar zichzelf, maar deze terugkeer omvat een volledige generatie, namelijk die generatie joden die twijfelt aan het geloof en vanuit de vervreemding naar zichzelf terugkeert.<sup>27</sup> Op gelijkaardige wijze kunnen we Emil Fackenheim classificeren onder de noemer ‘religieuze *teshuva*’, aangezien hij *teshuva* verbindt met het herstel van het gehele joodse volk.<sup>28</sup> Chalier ziet *teshuva* als een vorm van joods messianisme en kan zo ook onder de noemer ‘religieuze *teshuva*’ geplaatst worden.<sup>29</sup> Wij vertrekken we vanuit de religieuze betekenis van *teshuva* in de brede zin, namelijk, in die mate

<sup>22</sup> Unterman, Alan, ‘Repentance’, in *Encyclopedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. by F. Skolnik & M. Berenbaum, 22 Vols (Detroit: Thomson Gale, 2007), Vol. 17, p. 221-224.

<sup>23</sup> Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (New York: Schocken Books, 1953), p. 23-29.

<sup>24</sup> Brief naar Rudolf Ehrenberg 31 Oktober 1913

Franz Rosenzweig, *Briefe Und Tagebücher.*, hrsg. von Rachel Rosenzweig e.a., unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Den Haag: Nijhoff, 1979), dl. 1: 1900-19181 (brief nr. 198, 31 oktober 1913).

Vanaf nu verwijzen we naar de *Briefe Und Tagebücher* met *BT*.

<sup>25</sup> Unterman, Alan, ‘Repentance’, in *Encyclopedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. by F. Skolnik & M. Berenbaum, 22 Vols (Detroit: Thomson Gale, 2007), Vol. 17, p. 221-224.

<sup>26</sup> Louis E. Newman, *Repentance: the Meaning and Practice of Teshuva* (Vermont: Jewish Lights Publishing, 2010), p. 107.

We volgen hier de driedeling van Newman in psychologische, morele en religieuze *teshuva*. Dit is echter geen exhaustieve indeling.

<sup>27</sup> Salomon Malka & Alexis Lacroix, *Le dictionnaire Franz Rosenzweig : Une étoile dans le siècle* (Paris : Cerf, 2016) ‘Techouva’.

<sup>28</sup> Emil L. Fackenheim, *To Mend the World* (Indianapolis: Indiana University Press, 1982), p. 320.

<sup>29</sup> Cathérine Chalier, ‘L’Utopie messianique’, in *Répondre d’Autrui: Emmanuel Levinas*, J. Aeschlimann (ed.) (Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1989) pp. 53-71 (p. 41).

dat een terugkeer van het joodse volk tot zichzelf ook psychologische en morele consequenties meedraagt.

### 1.2.3 Belang van *teshuva*

Voor de verhouding van het joodse denken ten opzichte van de geschiedenis speelt *teshuva* een cruciale rol. Ten eerste dienen we stil te staan bij de vraag: hoe groot is het aandeel van de mens in *teshuva*? Dit impliceert de vraag naar het zelfverstaan van het joodse volk. Om dit duidelijk te maken, kan al even verwezen worden naar de auteurs die we zullen bespreken. Rosenzweig en Chalier beschouwen het joodse volk als een *heilig volk*.<sup>30</sup> Fackenheim omschrijft het joodse volk als een *toevallige rest*.<sup>31</sup> Deze duidelijk verschillende opvattingen zijn bepalend voor de concrete invulling van *teshuva*.

Ten tweede is het ook belangrijk om terug te keren naar ons startpunt: de wortel ‘shuv’. In essentie staat ‘shuv’ voor een terugkeer naar de origine, uitgedrukt in onder andere de profetische geschriften waar het volk Israël door God terugkeert naar het eigen land.<sup>32</sup> De notie van terugkeer als *herstel* speelt een cruciale rol in het Jodendom. Het Jodendom situeert zich namelijk tussen *tsimtsum* (צמצום, God die zichzelf terugtrekt om plaats te geven aan de mens)<sup>33</sup> en *tikkun olam* (תיקון עולם, het herstel van de wereld in de eindtijd).<sup>34</sup> God, zo stellen bepaalde mystieke schriften, werd verbannen uit de wereld. De Luranische Kabbala, de middeleeuwse school van het mystieke Jodendom volgens Isaac Luria, beschrijft deze verbanning op een specifieke manier: als contractie (*tsimtsum*).<sup>35</sup> God trad aan het begin van de wereld uit zichzelf en openbaarde zich, maar trok zich daarna terug om Zijn diepste wezen verborgen te houden. Vertrekkend uit de *Schechina* (שְׁכִינָה), de inwoning van God in de wereld aan het begin van alles, wordt uitgekeken naar het einde van de wereld waar deze God weer verenigd zal worden met zijn *Schechina*.<sup>36</sup> *Tsimtsum* heeft als religieus-mystiek concept ook een filosofische draagwijdte. Habermas ontdekte *tsimtsum*, of contractie, als een centraal thema binnen Schellings *Weltalter*. Dit idee van contractie laat Schelling, beïnvloed door Luria en Boehme,

<sup>30</sup> Cathérine Chalier, *L'Histoire promise* (Paris: Cerf, 1992).

<sup>31</sup> Emil L. Fackenheim, *To Mend the World* (Indianapolis: Indiana University Press, 1982), p. 92.

<sup>32</sup> Louis E. Newman, *Repentance: the Meaning and Practice of Teshuva* (Vermont: Jewish Lights Publishing, 2010), p. 83.

<sup>33</sup> Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zürich: Rhein-Verlag, 1960), p. 148.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 151.

Zie hieromtrent ook Abraham Heschel, die het belang van goede daden benadrukt. Hij stelt dat aardse rechtvaardigheid de weg vrijmaakt naar Gods *Schechina*. *Teshuva* zouden we hier kunnen zien als een van de goede daden, als een stap naar de rechtvaardigheid voor de *Schechina*.

Abraham J. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1955), p. 311-312.

toe Gods oneindigheid te denken zonder de eindige creatie te vereenzelvigen met deze oneindigheid. Bij Gods contractie vindt namelijk de ware creatie plaats, want door Gods terugtrekken heeft de creatie vrij spel. Habermas ziet in Schellings contractie, die Schelling zelf nooit benoemt als *tsimtsum*, een filosofisch mechanisme. De contractie verschilt van de Hegeliaanse mediatie, in zoverre zij de positie en de negatie niet ‘vervangt’ door een derde element, maar de elementen in een relatie zet tot elkaar: de mens is door Gods contractie vrij, maar is desalniettemin volledig afhankelijk van zijn oneindige zijn, zonder hier ooit mee samen te vallen.<sup>37</sup> Rosenzweig zal in zijn opvatting van *teshuva* sterk beïnvloed zijn door Schellings concept van contractie. Dat *teshuva* in zich de notie van herstel draagt, verbindt haar met *tikkun olam* en plaatst haar als brug tussen *tsimtsum* en *tikkun olam*, ze vormt het vrije spel van de creatie.

---

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, ‘Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes’, in *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964), pp. 172-227.

### 1.3 Messianisme, toledot, tikkun olam

#### 1.3.1 Messianisme: omschrijving

Eerder als groepering van verschillende varianten op eenzelfde thema dan als scherp afgeleid concept, bevindt het messianisme zich in het hart van het joodse vraagstuk naar de verhouding tot de tijd. Na de wereldoorlogen stellen Scholem,<sup>38</sup> maar ook Lukàcs, Rosenzweig, Bloch en Benjamin<sup>39</sup> het messianisme centraal binnen het joodse denken en zelfverstaan. Het messianisme speelt zich af op de rand van de *catastrofe*: “Der jüdische Messianismus [...] ist in seinem Ursprung und Wesen eine Katastrophentheorie.”<sup>40</sup> In zijn *oorsprong* is het messianisme volgens Scholem gekoppeld aan het catastrofale. De eschatologische wortels en apocalyptische visioenen zijn een kwestie van openbaring, maar ook een afspiegeling van de dramatische omgeving van de auteurs.<sup>41</sup> Een groot aantal messiaans geïnspireerde teksten kunnen in verband worden gebracht met de ervaring van de wereldoorlogen.<sup>42</sup> De oorsprong in de catastrofe is kenmerkend voor de joodse wijsbegeerte en, meer nog, voor de joodse identiteit. Zo beschrijft Fackenheim hoe de Exodus een kernervaring van het joodse volk vormt en als basis is van het messiaanse denken.<sup>43</sup> Zo ook stelt Rosenzweig dat het joodse volk in wezen een volk in verbanning is.<sup>44</sup> Op éénzelfde manier haalt Levinas aan dat joodse wijsbegeerte niet wordt aangestuurd door de verwondering, maar tot uiting komt door het *traumatisme* dat de alledaagse utopie doorbreekt en aanzet tot denken.<sup>45</sup>

Maar ook in zijn *wezen* is het messianisme gekenmerkt door het catastrofale. De komst van de Messias, van de eindtijd, vindt plaats als een spontane, radicale breuk: “Im Grunde [...] kann der Messias nicht vorbereitet werden. Er kommt plötzlich, unangemeldet”<sup>46</sup> De spontaniteit, wat Scholem benoemt als “Unberechenbarkeit der messianischen Zeit”,<sup>47</sup> drukt uit dat het messianisme breekt met causale categorieën van noodzakelijkheid. Het gaat om een andere modus van zijn: het mogelijk-zijn. Dit heeft grote implicaties. Allereerst roept het voor het joodse volk de vraag op hoe men dient te handelen. Scholem antwoordt aan de hand van de

<sup>38</sup> Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire* (Paris: Seuil, 1992), p. 188.

<sup>39</sup> Lieven De Caeter, *De dwerg in de schaakautomaat* (Nijmegen: Sun, 1999), p. 293.

<sup>40</sup> Gershom Scholem, ‘Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum’, in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), p. 20.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>42</sup> Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire* (Paris: Seuil, 1992), p. 189.

<sup>43</sup> Emil Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: University Press, 1970), p. 19.

<sup>44</sup> Rosenzweig, *BT*, (brief nr. 198, 31 oktober 1913), p. 398.

<sup>45</sup> Emmanuel Lévinas & Philippe Nemo, *Ethique Et Infini: Dialogues Avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard, 1982), p. 11.

<sup>46</sup> Gershom Scholem, ‘Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum’, in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), p. 27.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 27.

analogie met een vroedvrouw.<sup>48</sup> Onze daden door de geschiedenis heen bieden een kader waarbinnen verlossing kan plaatsvinden, maar de daadwerkelijke komst van de Messias gebeurt spontaan, zoals een geboorte uiteindelijk enkel plaatsvindt dankzij de moeder die het kind draagt, en niet zozeer dankzij de vroedvrouw. Daarnaast impliceert deze spontaniteit ook een catastrofe in het hart zelf van de komst: “Es ist ja gerade die Übergangslosigkeit zwischen der Historie und der Erlösung.”<sup>49</sup> De verlossing, de *tikkun olam*, valt samen met het einde van de geschiedenis. Er is een absoluut hiaat tussen de geschiedenis en de verlossing: het komen van de Messias kan niet worden beschreven door middel van een overgang, want betekent dat ze gebonden wordt aan categorieën van noodzakelijkheid, maar is fundamenteel gekenmerkt wordt door het spontane, het mogelijke. Ze breekt radicaal met de geschiedenis, maar toch blijkt de geschiedenis een voorwaarde te zijn voor de komst van de Messias die de wereld zal transformeren. Het uitkijken naar de komst van de Messias, verschijnt in die zin als een ‘aspiratie naar het onmogelijke’.<sup>50</sup>

Naast het catastrofale is er ook een creatief element in het messianisme: de restauratieve, herstellende kracht en de utopische, vernieuwende kracht. Deze krachten vormen samen de messiaanse hoop.<sup>51</sup> De vervlechting van het utopische en het restauratieve betekent dat verlossing nooit gezien mag worden als een cirkelmetafoor. Dit illustreert Scholem aan de hand van het oorsprongsverhaal uit de Luranische Kabbala, waarin beschreven wordt hoe in de creatie een harmonie besloten lag die bestemd was voor de wereld. Deze harmonie stootte echter op weerstand, benoemd als ‘het breken van de vaten’ (*Schebira-ha kelim*).<sup>52</sup> In de wereld van de *tikkun*, de messiaanse tijd, wordt deze oorspronkelijke harmonie uiteindelijk tot uitvoering gebracht, maar deze is rijker dan de harmonie die de creatie met zich meedroeg; er is geen sprake van een loutere terugkeer tot de oorsprong, maar van een verrijking.<sup>53</sup>

Tot slot is er het onderscheid tussen het apocalyptische en het rationele messianisme. Het apocalyptische messianisme legt eerder de nadruk op het catastrofale element, waarbij het concept van de breuk centraal staat samen met visioenen en andere fantastische voorstellingen die een geheim onthullen omtrent de messiaanse eindtijd. Het rationele messianisme, dat vooral

<sup>48</sup> Gershom Scholem, ‘Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum’, in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), p. 26.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>50</sup> Stéphane Mosès, *L’ange de l’histoire* (Paris: Seuil, 1992), p. 189.

<sup>51</sup> Gershom Scholem, ‘Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum’, in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), p. 12.

<sup>52</sup> Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zürich: Rhein-Verlag, 1960), p. 148.

<sup>53</sup> Gershom Scholem, ‘Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum’, in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), p. 47.

teruggevonden wordt in de rabbijnse literatuur, maar ook bij Levinas,<sup>54</sup> benadrukt minder de breuk en stelt dat de messiaanse eindtijd enkel verschijnt als het einde van de onderdrukking door de vreemde volkeren. Verder benadrukt het rationele messianisme vooral de continuïteit en probeert het de reikwijdte van het messianisme zoveel mogelijk terug te dringen. Voor onze problematiek is vooral het apocalyptische messianisme relevant.

### 1.3.2 Messianisme en de geschiedenis

De thematiek van het messianisme is zeer nauw verbonden met de problematiek van de joodse verhouding ten opzichte van de geschiedenis. Scholem schrijft: : „Die Größe der messianischen Idee entspricht der unendlichen Schwäche der jüdischen Geschichte [...] aber auch seine konstitutionelle Schwäche. Die jüdische sogenannte „Existenz“ hat [...] das nicht Ausgebrannte an sich, das, wo es sich in unserer Geschichte entlädt, mit einem törichten Wort dann als Pseudo-Messianismus entlarvt wird.“<sup>55</sup>

Scholem stelt zich de vraag of de prijs die het Jodendom voor het messiaanse idee moest betalen niet te hoog is.<sup>56</sup> De machteloosheid die de joodse geschiedenis kenmerkt en waar het messiaanse idee aan ontspringt, zal doorbroken worden in de messiaanse eindtijd. Aangezien deze eindtijd zich afspeelt op de assen van de geschiedenis, draagt het Jodendom een zekere distantie ten opzichte van de geschiedenis met zich mee: het kijkt eeuwig uit naar iets wat niet in de geschiedenis plaatsvindt, en telkens de komst lijkt plaats te vinden wordt deze ontmaskerd als een pseudo-messianisme. Scholem stelt zich vervolgens de vraag of het Jodendom niet terug moet keren naar de geschiedenis om actie te ondernemen als een “Messianische Aktivismus”<sup>57</sup> in plaats van passief de messiaanse tijd af te wachten. Deze vraag, deze “aporie”,<sup>58</sup> vormt het vraagstuk van deze thesis.

Een andere auteur die het messianisme thematiseert is Walter Benjamin.<sup>59</sup> Hij benadert Scholems ‘catastrofale element’ op een unieke manier. Het historisme, een term van Meinecke,

<sup>54</sup> Levinas gaat terug op de Talmoed, wanneer hij stelt dat het enige verschil tussen deze wereld en de messiaanse tijd het einde van de “joug des nations” is: het einde van het geweld en politieke oppressie is de enige breuk tussen het heden en de verlossing. Marcel Poorthuis, *Het Gelaat Van De Messias : Messiaanse Talmoedlezingen Van Emmanuel Levinas* (Hilversum: Folkerstma, 1992), p. 7-12.

<sup>55</sup> Gershom Scholem, ‘Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum’, in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), p. 74.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>59</sup> Omdat het zijn laatste werk vormt omtrent dit concept van de geschiedenis, en omdat het kernachtig uitdrukt wat Benjamin wenste te introduceren, focus ik hier op zijn ‘Über den Begriff der Geschichte’.

Walter Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, in *Gesammelte Schriften*, Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1999) Band I.2 herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (1974).

was alomtegenwoordig tijdens Benjamins schrijven.<sup>60</sup> Benjamin karakteriseert het historisme als een “Verfahren der Einfühlung” – een methode van het inleven.<sup>61</sup> Deze methode reduceert de geschiedenis enerzijds tot een relativisme, gezien alles verschijnt als relatief aan de *Zeitgeist* waar we ons in moeten verplaatsen, en anderzijds tot een objectivisme, gezien de verschillende elementen behorend tot de *Zeitgeist* geabstraheerd worden, om zo te komen tot de ‘objectieve feiten’. Het historisme is daarnaast een psychologisme in zover zij vertrekt vanuit de inleving (*Einfühlung*). Daarmee doet het fundamenteel tekort aan bepaalde aspecten van de geschiedenis.<sup>62</sup> Dit wordt duidelijk wanneer men zich de vraag stelt in wie men zich inleeft: “Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger.”<sup>63</sup> De historicistische geschiedschrijver verplaatst zich enkel in de overwinnaar. Zo verschijnt de gehele geschiedenis als een triomftocht (*Triumphzug*) en wordt deze triomf gezien als de oorsprong van de cultuur. Benjamin roept deze geschiedschrijving halt toe. Er is immers geen cultuur mogelijk zonder dat daarnaast een barbarij bestaat, zo ook is ons *Dasein* niet te danken aan grote geniën, opgenomen in geschiedenisboeken, maar aan de naamlozen die tijdgenoten waren van deze geniën. Het gaat er Benjamin om de geschiedenis niet langer te percipiëren als een machine die van overwinning naar overwinning tot steeds grotere vooruitgang leidt. Het is ook tegen dit historisme dat Rosenzweig reageert.

Wat Benjamin wél in gedachten heeft, drukt hij uit aan de hand van een metafoor, die van de *Engel der Geschichte*. Zijn metafoor is gebaseerd op de *Angelus Novus* van Paul Klee:

Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.<sup>64</sup>

De *Engel* die Benjamin beschrijft, wendt zijn gezicht naar het verleden toe, niet om daarin een ketting van gebeurtenissen te onderscheiden – een historicistische ketting van overwinningen –, maar om de catastrofe te overschouwen, die, wrakstuk op wrakstuk, voor zijn voeten gebouwd wordt. Hier kunnen we de parallel maken met het boven beschreven belang van het catastrofale voor het messianisme. De catastrofe als vertrekpunt behelst een kritiek op een specifiek aspect van het historisme: het vooruitgangdenken.

---

Vanaf nu verkorten we dit werk af met ‘Über den Begriff der Geschichte’.

<sup>60</sup> Lieven De Cauter, *De dwerg in de schaakautomaat* (Nijmegen: Sun, 1999), p. 300.

<sup>61</sup> Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, These VII.

<sup>62</sup> Lieven de Cauter benoemt het objectivisme, relativisme en psychologisme als drie consequenties van het historisme in De Lieven De Cauter, *De dwerg in de schaakautomaat* (Nijmegen: Sun, 1999), p. 300.

<sup>63</sup> Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, These VII.

<sup>64</sup> *Ibidem*, These IX.



Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.<sup>65</sup>

De vooruitgang is een ontoombare storm die de *Engel* rugwaarts de toekomst toestuurt. Vooruitgang gaat door, ongeacht de wrakstukken die zij nalaat. Deze vermorzelende continuïteit vormt voor Benjamin de catastrofe zelf, het is een gruwelijke herhaling van steeds-hetzelfde.<sup>66</sup> Het vooruitgangdenken van het historisme staat niet stil bij deze catastrofe en begrijpt de tijd eerder mechanisch: “Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren.,”<sup>67</sup> Binnen de continue tijd die het historisme veronderstelt, worden gebeurtenissen causaal-noodzakelijk met elkaar verbonden. Filosofen als Hegel stellen dat er in de geschiedenis een noodzakelijke vooruitgang, een richting besloten ligt. Benjamin zet zich af tegen dit determinisme en ontmaskert het historisme als een gesecculariseerde eschatologie: het historisme beschouwt de geschiedenis als inherent verbonden met haar Verlossing, haar richting die ze uitgaat; de vooruitgang lijkt de gesecculariseerde Messias te zijn.<sup>68</sup>

Tegenover dit historistische vooruitgangdenken plaatst Benjamin de messiaanse tijdsopvatting. De messiaanse tijdsopvatting wil tegen het kwantificerende historisme, dat overwinningen optelt, het kwalitatieve centraal stellen.<sup>69</sup> Benjamin denkt dit te bewerkstelligen door het *Eingedenken*, een present stellen van de geschiedenis als een *herdenken*. Dit *Eingedenken* breekt met het mechanisme van noodzakelijkheid, enerzijds omdat zij toelaat de geschiedenis in haar discontinuïteit te zien: ze toont niet enkel de grootse overwinningen, maar permitteert ook de vergeten namen te herdenken.<sup>70</sup> Anderzijds breekt het *Eingedenken* met de noodzakelijkheid omdat zij de hoop op vooruitgang, die het historisme vanuit het heden op het verleden projecteert, verwerpt en daartegenin de horror en de catastrofe van het verleden blootlegt.<sup>71</sup> Op die manier verschijnt het *Eingedenken* niet als een objectieve manier van geschiedschrijving – zoals het historisme pretendeert te doen – maar toont het zich als een

<sup>65</sup> Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, These IX.

<sup>66</sup> Lieven De Cauter, *De dwerg in de schaakautomaat* (Nijmegen: Sun, 1999), p. 302.

<sup>67</sup> Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, Anhang, p. 704.

<sup>68</sup> *Ibidem*, These II.

Merk op dat ook Scholem het vooruitgangsgeloof van de moderniteit ontmaskert als een gesecculariseerd messianisme.

<sup>69</sup> Stéphane Mosès, *L’ange de l’histoire* (Paris: Seuil, 1992), p. 180.

<sup>70</sup> Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, These III.

<sup>71</sup> Stéphane Mosès, *L’ange de l’histoire* (Paris: Seuil, 1992), p. 172.

ethische, vrijwillige vorm van geschiedschrijving. Als een ultiem protest tegen het historicistische determinisme, toont het *Eingedenken* hoe we vrij kunnen kiezen om de horror, de naamlozen, de kleinen te herdenken.<sup>72</sup>

Benjamins messiaanse tijdsopvatting voldoet aan de karakteristieken die Scholem uiteenzette. Het catastrofale element vinden we in de *Engel van de Geschiedenis* die terugblijkt op de catastrofes en vandaaruit wordt voortgeblazen naar de toekomst. Het *Eingedenken* kunnen we verbinden met het restauratieve element, aangezien dit denken vanuit het heden het kleine en catastrofale opnieuw te belicht en zo te transformeert. Daarnaast vinden we het utopische element in Benjamins hevige protest tegen het determinisme. Hij schrijft: “Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.,”<sup>73</sup> Binnen de messiaanse geschiedschrijving verschijnt de tijd niet langer als continu en leeg, wachtend op de vervulling van haar inherente richting, maar als een discontinue tijd die fundamenteel open staat. Elk moment, als poort waar de Messias doorheen kan komen, staat open voor het radicaal nieuwe.

### 1.3.3 Messianisme en *teshuva*

In het voorgaande hoofdstuk karakteriseerde ik de joodse geschiedenis als de overgang van *tsimtsum* (צמצום, God die zichzelf terugtrekt uit deze wereld om plaats te geven aan de mens)<sup>74</sup> naar *tikkun olam* (תיקון עולם, het herstel van de wereld in de eindtijd)<sup>75</sup>. De messiaanse tijdsopvatting verbindt deze twee momenten in de messiaanse hoop. De twee opvattingen omtrent de geschiedenis verbinden deze twee cruciale momenten elk op een verschillende manier. In de historische benadering, met als spilfiguur Fackenheim, worden *tsimtsum* en *tikkun olam* verbonden door een terugkeer naar de geschiedenis. Fackenheim trekt binnen de aporie van het messianisme de kaart van het actieve messianisme. *Teshuva* verschijnt hier als een actie die plaatsvindt binnen de geschiedenis en voorbereidt op de *tikkun olam*. *Tikkun olam* is een belangrijk begrip voor Fackenheim, hij onderscheidt een historische en een moderne *tikkun olam* en stelt dat de *tikkun olam* in de hedendaagse wereld na Auschwitz noodzakelijk gefragmenteerd is.

Het transhistorische perspectief toont zich eerder gedistantieerd ten opzichte de geschiedenis en verbindt *tsimtsum* en *tikkun olam* op een manier die de geschiedenis overstijgt. De verbinding bestaat uit de *toledot* (תולדות), de geslachtslijst die we terugvinden in de Thora en

<sup>72</sup>*Ibidem*, p. 180.

<sup>73</sup> Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, Anhang, p. 704.

<sup>74</sup> Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zürich: Rhein-Verlag, 1960), p. 148.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 152.

op zich een eigen geschiedenis vormt.<sup>76</sup> Deze geschiedenis bestaat uit de bloedband als transgenerationale verbinding, die Chalier aanduidt als *histoire sainte*.<sup>77</sup> *Teshuva* verschijnt hier als het bevestigen van de joodse identiteit die plaatsvindt in de transhistorische verbinding. Centraal staat de feestdag Yom Kippur, waar joden zich afwenden van hun zelfbelang om zich terug te keren op hun identiteit en berouw te tonen voor bepaalde zonden die zij begaan hebben.<sup>78</sup> Op die manier verschijnt *teshuva* zowel in het historische als in het transhistorische perspectief als invulling van het antwoord op de aporie die eigen is aan het messianisme als fundamentele kritiek op het historisme.

---

<sup>76</sup> Philippe Ramond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques* (Paris: Cerf, 2004).

<sup>77</sup> Cathérine Chalier, *L'Histoire promise* (Paris: Cerf, 1992).

<sup>78</sup> Catherine Chalier, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), p. 199.

## 2. TRANSHISTORISCH PERSPECTIEF: ROSENZWEIG EN CHALIER

Rosenzweig en Chalier bieden een transhistorische perspectief op de geschiedenis aan. Eerst bespreken we op welke manier *teshuva* verschijnt in hun denken. Daarna hoe hun concept van *teshuva* een nieuw, transhistorisch perspectief inhoudt. Ten slotte beschrijven we met Chalier deze tijdsopvatting als *heilige tijd* en als antwoord op de breuk van de Shoah.

### 2.1 *Teshuva: Rosenzweig en Chalier*

Zowel Franz Rosenzweig (1886-1929) als Cathérine Chalier (1947-heden) besteden aandacht aan het messiaanse denken. Het catastrofale vormt voor beiden het uitgangspunt. Rosenzweig vertrekt in zijn hoofdwerk, de *Stern der Erlösung* (1921) vanuit de ervaring van de dood. Deze ervaring was zowel existentieel als wereldhistorisch. Na het *Leipziger-Nachtgespräch* met Rosenstock wilde Rosenzweig zelfmoord plegen.<sup>79</sup> Bovendien schreef Rosenzweig zijn *Stern* gedeeltelijk tijdens de Eerste Wereldoorlog, omringd door de catastrofe. Zijn thematisering van het ‘niets’ kan gezien worden als antwoord op deze catastrofe. Chaliers denken is een antwoord op de catastrofe van de Tweede Wereldoorlog. Zij ziet de Shoah als een breuk binnen de geschiedenis (*rupture de l’histoire*). De *toledot* opent de mogelijkheid voor een geschiedschrijving die deze breuk respecteert. Beide filosofen antwoorden op een transhistorische manier op de catastrofe. Hoe Rosenzweig en Chalier het transhistorische perspectief vertegenwoordigen, zal duidelijk worden door een analyse van hun conceptie van *teshuva*.

De relativistisch ingestelde Rosenzweig, leerling van de historicus Meinecke, stelde zichzelf op jonge leeftijd de vraag naar de betekenis van het Jodendom. Hij wilde zich volledig integreren in de Europese cultuur wat een bekering tot het christendom impliceerde. Na het *Leipziger-Nachtgespräch* koos hij voor een terugkeer tot het Jodendom en karakteriseert zichzelf zo als *ba'al teshuva*, een ‘meester van de terugkeer’.<sup>80</sup> Rosenzweig grijpt in zijn beschrijving van *teshuva* als terugkeer of ommekeer terug naar de Hebreeuwse wortels:

<sup>79</sup> Het was door dit gesprek dat Rosenzweig besliste ondanks alles jood te blijven. Deze beslissing vormde een existentiële crisis voor Rosenzweig.

Ephraim Mair, ‘The Relevance of the *Gritli-Letters* to the Clarification of the *Star*’, in *The Legacy of Franz Rosenzweig: Collected Essays*, Luc Anckaert, Martin Brassier & Norbert Samuelson (eds) (Leuven: University Press, 2004), pp. 3-32 (p. 5).

<sup>80</sup> Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (New York: Schocken Books, 1953), p. 23.

Uns gilt unsre “Verstocktheit” als True, und unsre “Abtrünnigkeit von Gott” wird, da es eben Abtrünnigkeit und nicht ursprüngliche Gottes ferne (“Adams” Sündenfall!) ist, nur durch Rückkehr, nicht durch Umwandlung, geheilt. Dass der Begriff der Busse, der hebräisch durch „Rückkehr“, „Umkehr“, „Wiederkehr“ wiedergegeben wird, dass also dies hebräische Wort „Teschubah“ im Neuen Testament μετάνοια [Umdenken] heißt, das ist einer der Punkte, wo die Weltgeschichte im Wörterbuch steht.<sup>81</sup>

Rosenzweig vertrekt vanuit de joodse afvalligheid van God (*Abtrünnigkeit von Gott*). Zijn vertrekpunt in een vervreemding ten opzichte van God kan vooreerst geduid worden aan de hand van zijn eigen persoonlijke worsteling met het geloof. *Teshuva* leunt hier dichter aan bij de psychologische invulling als een terugkeer naar zichzelf. Daarnaast, en belangrijker, vormt het thema van de vervreemding een fundamenteel concept binnen het wijsgerige denken van Rosenzweig. De vervreemding ten opzichte van God, schrijft Rosenzweig, kan enkel door terugkeer (*Rückkehr*) hersteld worden, niet door een transformatie (*Verwandlung*). Rosenzweig heeft hier het christendom op het oog. Dat het christendom *teshuva* als *transformatie*, meer nog als μετάνοια (*metanoia*), ‘omdenken’ (*Umdenken*) ziet, is voor Rosenzweig karakteristiek voor het verschil tussen beide religies. Het christendom, voor wie de plaats de wereldgeschiedenis is, kan transformerend handelen binnen de geschiedenis om zo de vervreemding te doorbreken en de afvalligheid te herstellen. Het Jodendom dat, zoals later uiteengezet zal worden, buiten de wereld en haar geschiedenis staat, kan geen dergelijke transformatie uitvoeren en moet noodzakelijk terugkeren naar wat reeds gegeven is. Deze terugkeer is echter ook positief, want zij drukt uit dat het joodse volk uitverkoren is: Israël, als het heilige volk, kan terugkeren naar haar wortels, want zij is uitverkoren. Op die manier moeten we Rosenzweig interpreteren wanneer hij stelt dat dit een punt is waarop de wereldgeschiedenis in het woordenboek staat.

Rosenzweig toont aan dat *teshuva* binnen het Jodendom een *dynamisch* principe is. Het betreft een *ommekeer* (*Umkehr*) en geen *omdenken* (*Umdenken*). Dit impliceert een kritiek op het rationele, totalitaire geschiedenisdenken. Binnen Hegels geschiedenisopvatting verschijnt elke omwenteling in de geschiedenis als een omwenteling in het denken, of, preciezer, als een stap in de zelfvervulling van de Geest.<sup>82</sup> Tegenover de totalitaire filosofie van het ‘Al’ – het (hegeliaanse) idealisme – plaatst Rosenzweig drie onherleidbare ‘nietsen’: de mens, de wereld en God, niet toevallig de drie postulaten van Kants idealisme. Door het onherleidbare centraal te stellen schrijft hij zich, zoals Adorno, in het denken van het niet-identieke in.

<sup>81</sup> Brief naar Rudolf Ehrenberg 4 november 1913

Rosenzweig, *BT*, (4 november 1913).

<sup>82</sup>Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, hrsg. von Albert Raffelt (Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002), p. 7.

Vanaf nu verwijzen we naar *Der Stern der Erlösung* als *SE*.

Dit laatste punt brengt ons bij Chalier. Op haar eigen manier gaat zij een totalitaire assimilatie van de werkelijkheid tegen waarvan haar omschrijving van *teshuva* getuigt :

Ce qu'enseigne l'idée de *techouva* n'est en aucune façon l'effacement du mal : l'irréparable de la mort demeure. Mais [...] *techouva* peut enrayer l'engrenage fatal du mal, [...] elle met un terme à cette nécessité terrible d'un mal qui appelle un autre mal en un processus sans fin. Elle déjoue le piège d'une condamnation définitive au mal, elle récuse le verdict sans merci jeté sur le pécheur et donne à penser le temps comme soustrait à la rigueur impitoyable de la seule fatalité.<sup>83</sup>

*Teshuva* neemt het kwaad niet weg en het onherstelbare blijft. Chalier verbindt *teshuva* met de verhalen van Kaïn en Abel en de zondeval van Adam. In beide verhalen is het begane kwaad onherstelbaar, in lijn met Adorno's uitspraak "Das Negierte ist negativ, bis es verging."<sup>84</sup> Tezelfdertijd duidt Chalier een positieve beweging aan, weg vanuit het kwaad: *teshuva*, als berouw, breekt met het fatale karakter van het kwaad. Chalier onderscheidt het *fatale* en het *onherstelbare* van het kwaad. Het onherstelbare van het kwaad heeft betrekking op het gedane in het verleden, met consequenties in het heden. Dit kan niet teruggedraaid worden. Het fatale karakter als een "nécessité terrible d'un mal qui appelle un autre mal en un processus sans fin",<sup>85</sup> een noodzakelijk proces van vergelding, heeft daarentegen betrekking op de toekomst die kàn omgekeerd worden. Hier herkennen we de wortel van *teshuva*, 'shuv' (omkeren, draaien).<sup>86</sup> *Teshuva* kan de vergeldingslogica doorbreken: door berouw te betonen kan het genadeloze verdict (*verdict sans merci*) van de zondaar afgewezen worden. De zondaar is niet langer gedoemd tot het kwaad en zijn kwaad moet dus niet vergolden worden. Ook Chalier bekritiseert hiermee de hegeliase geschiedenisopvatting die het kwaad integreert in een noodzakelijkheid:

La dialectique, grâce à son pouvoir d'assumer les contradictions du réel, de les subordonner à la rationalité d'un projet qui les intègre et qui les dépasse, justifie la nécessité du mal en tant que moyen de réalisation de ce règne des fins où l'Esprit et le réel se réconcilieront enfin.<sup>87</sup>

Wanneer het kwaad opgenomen wordt in een hegeliase project van vergeestelijking, verliest het kwaad zijn tragiek omdat het slechts geïnterpreteerd wordt als een noodzakelijk moment van negativiteit. Chalier wil het noodzakelijke van het geschiedenisdenken doorbreken aan de

<sup>83</sup> Catherine Chalier, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), p. 195.

<sup>84</sup> Theodor L. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1966), p. 159.

<sup>85</sup> Catherine Chalier, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), p. 195.

<sup>86</sup> Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1987), pp. 808-809.

<sup>87</sup> Cathérine Chalier, 'L'Utopie messianique', in *Répondre d'Autrui: Emmanuel Levinas*, J. Aeschlimann (ed.) (Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1989) pp. 53-71 (p. 55).

hand van *teshuva*. Waar Benjamins *Engel der Geschiedenis* naar het verleden kijkt om daarin de puinhoop van het lijden te ontdekken en voortgestuwd te worden naar het paradijs,<sup>88</sup> zo kijkt *teshuva* naar het verleden om daarin het particuliere, onherstelbare kwaad te vinden om daarna in een positieve beweging te breken met de fataliteit van het kwaad.

---

<sup>88</sup> Zie hierboven, hfdst 1.3.2 Messianisme en de geschiedenis, pp. 16-18.

## 2.2 *Teshuva*: doorbreken van de geslotenheid

Om te kunnen spreken over waarachtige *teshuva* moeten twee moeilijkheden opgelost worden: “Les deux plus grands obstacles à la techouva [sont]: la satisfaction de soi-même d’une part et de l’autre le désespoir qui fait oublier qu’une conversion reste à chaque instant possible.”<sup>89</sup> We gaan eerst in op de eerste moeilijkheid (de zelfgenoegzaamheid) om later de tweede moeilijkheid (de wanhoop) te bespreken. Chalier stelt de geslotenheid van de zelfgenoegzaamheid (*satisfaction de soi-même, contentement de soi*) radicaal tegenover de nederigheid die nodig is voor *teshuva*: “[la *techouva*] nécessite toujours de savoir arracher le ferment (*haretz*) du cœur, d’en déchirer la superbe pour l’ouvrir sur la voie de l’humilité.”<sup>90</sup> Het gaat erom de trots van het zelf te doorbreken en in nederigheid het hart te openen op het andere.. Om dit te begrijpen, dienen we ons te verdiepen in een thema van Rosenzweigs *Stern der Erlösung*.

### 2.2.1 Drie ‘nietsen’

Rosenzweig vertrekt in zijn *Stern* vanuit drie ‘nietsen’ in tegenstelling tot het grote ‘Al’ van het idealisme. Het totalitaire denken van de filosofie van het ‘Al’ begrijpt de dood als een ‘niets’ en wekt zo de schijn geen vooronderstellingen te hebben. Rosenzweig ontmaskert deze schijn zelf als een vooronderstelling, de vooronderstelling geen vooronderstelling te hebben, en neemt het “iets” van de dood als uitgangspunt. Rosenzweig gaat hier terug op de latere Schelling, die in zijn positieve filosofie, die de existentie centraal stelt, de vraag naar de oorsprong opnieuw stelt.<sup>91</sup> Schelling begreep de eindtermen van Kants kritische filosofie (de regulatieve ideeën, de postulaten) als uitgangspunt van zijn eigen denken. In de rationalistische wijsbegeerte was deze vraag immers verloren gegaan door alles te assimileren tot één identiteit. Hiertegenover stelt Schelling de *Grund*, een irrationele zijnsgrond die niet te doorgronden valt.<sup>92</sup> Rosenzweig stelt de niet-identieke oorsprong centraal in zijn thematisering van de dood als “dunkele

<sup>89</sup> Catherine Chalier, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), p. 196.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>91</sup> Deze positieve filosofie vinden we terug in Schellings *Philosophie der Offenbarung* en zijn *Philosophie der Mythologie*. Samuel IJsseling, ‘Schelling en zijn 'Freiheitsschrift’’, in *Tijdschrift voor filosofie* 39 (1977), 522-527.

<sup>92</sup> Myriam Bienenstock, 'Auf Schellings Spuren im Stern', in *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, Martin Brassler (ed.) (Tübingen : Niemeyer, 2004), 273-291 (p. 286).



Voraussetzung".<sup>93</sup> In de angst voor de dood, die onweerlegbaar is volgens Rosenzweig, barst het 'Al' open in drie delen die absoluut gescheiden zijn.

De mens, als eerste element, verschijnt tegenover de dood in zijn volslagen onherleidbare individualiteit. De filosofie had geprobeerd de mens binnen te trekken in het 'Al', via de ethiek, om zo de mens als deel van een systeem te maken. De mens, die tegenover de dood in zijn absolute individualiteit verschijnt, kan onmogelijk geïntegreerd worden in een dergelijk systeem, de mens is *meta-ethisch*. Het prereflexieve stadium van de ervaring van het eigen bestaan tegenover de dood, is geen bewustzijn of begrijpen.<sup>94</sup> Op die manier kan gesteld worden dat de mens, in zijn prereflexieve ervaring van zichzelf, een *niets* is voor het denken: hij vat zichzelf op een intuïtieve manier, maar kan zichzelf niet volledig denken. Nu de mens ontmaskerd is als een 'niets', verbrijzelt het 'Al' verder in de nietsen 'wereld' en 'God'. De wereld verschijnt als een element binnen de prereflexieve ervaring van het bestaan van de mens: de wereld verschijnt als een inzichtelijk gegeven. Zo komt de wereld naar voren als een meta-logisch gegeven: het is niet zozeer het denken dat aan de wereld inzichtelijkheid verschaft, zoals het idealisme ons voorhoudt. De inzichtelijkheid is immanent aan de wereld. Ook hier duidt het prefix 'meta' aan dat we te maken hebben met een 'niets': de wereld heeft wel werkelijkheid, maar is als element gegeven in de prereflexieve ervaring van het bestaan. Vanuit de wereld, die zich in haar immanente inzichtelijkheid terugtrekt uit het 'Al', verschijnt nu ook het derde 'niets': God. God is metafysisch: God heeft een eigen natuur die we niet kunnen vereenzelvigen met de wereld, zoals het hegeliaanse idealisme dat wou doen in haar project van gelijkstelling van de Geest en de wereld. Na dit alles kunnen we zeggen: "das Nichts des Wissens [ist] nicht mehr einfach, sondern dreifach"<sup>95</sup> Het weten is niet zonder vooronderstellingen, integendeel, er gaan drie 'nietsen' vooraf aan het weten. De onherleidbare drie elementen vormen voor Rosenzweig het startpunt van de filosofie.

De stap die volgt op de verbrijzeling van het 'Al' in drie 'nietsen' is geen discours volgens een strikte logica, maar een explicitering van het niets via twee wegen, die van de bevestiging (*Bejahung*, een affirmatief 'ja') en die van de ontkenning (*Verneinung*, een ontkennend 'nee'): door het niet-niets te bevestigen en door het niets te ontkennen worden de

<sup>93</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 5. Rosenzweig verwijst in zijn woordkeuze naar Luria, die aan de grondslag ligt van Schellings idee van de donkere 'Grund'.

Myriam Bienenstock, 'Auf Schellings Spuren im Stern', in *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, Martin Brassler (ed.) (Tübingen : Niemeyer, 2004), 273-291 (p. 285).

<sup>94</sup> Mosès gebruikt het woord 'prereflexief' om de intuïtieve ervaring van de elementen van het 'Al' aan te duiden.

Stéphane Mosès, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982).

<sup>95</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 24.

elementen ontdekt. Rosenzweig is hier ten eerste geïnspireerd door Schellings *Potenzlehre*.<sup>96</sup> Schelling beschrijft in zijn *Weltalter* hoe Gods absolute samengaat met de eindigheid van mens en wereld.<sup>97</sup> Hij beschrijft God als een spanning tussen drie potenties. De eerste twee potenties zijn een affirmatieve en een negatieve kracht. Daarnaast is er een ‘hogere’ potentie, de eenheid van affirmatie en negatie. God is op die manier een historisch gebeuren: door de geschiedenis heen vindt een eeuwige cyclus plaats van de eerste naar de laatste potentie en zo terug.<sup>98</sup> Opdat de eindigheid van mens en wereld niet opgeslokt zou worden door dit historische proces, wendt Schelling het concept van contractie, *tsimtsum*, aan. Gods vrijwillige contractie laat plaats voor de mens: God trekt zich terug in een eeuwig verleden om plaats te maken voor een eeuwig heden en toekomst.<sup>99</sup> Rosenzweig baseert zich op het *Weltalter* fragment wanneer hij beschrijft hoe de elementen zich tot elkaar openen.<sup>100</sup>

De logica van de neo-kantiaan H. Cohen reikte Rosenzweig de methode aan om de overgang van niets tot iets te denken. In de *Ster* beschrijft Rosenzweig hoe hij in het differentiaalrekenen van Cohen de weg vond om van het ‘niets’ tot een ‘iets’ te komen.<sup>101</sup> In de differentiaal, als limietbegrip, worden eigenschappen van het niets en het iets verbonden. Vanuit het limietbegrip, het ‘niets’, kan vervolgens het ‘iets’ afgeleid worden via twee wegen: die van de bevestiging (*Bejahung*) en die van de ontkenning (*Verneinung*). Op die manier vindt Rosenzweig binnen de wiskunde een *Organon des Denkens*: een manier om de van het ‘niets’ naar het ‘iets’ te gaan, zonder te vervallen in een assimilerend identiteitsdenken.<sup>102</sup>

### 2.2.2 Doorbreken van de zelfgenoegzaamheid

Om Chaliers citaat te begrijpen, moeten we vetrekken van Rosenzweigs gestalte van de mens. Tegenover de negatieve psychologie die het ‘niets’ van de mens als *eindpunt* stelt (Rosenzweig verwijst naar Kant, die het ‘Ich’ als fundamenteel onkenbaar bestempelt), neemt Rosenzweig het ‘niets’ van de mens als *vertretpunt*.<sup>103</sup> Het menselijke ‘oer-ja’, als bevestiging dat de mens

<sup>96</sup> Stéphane Mosès, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982), p. 36.

<sup>97</sup> Marc Maeschalck, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling* (Paris: Vrin, 1989), p. 303.

<sup>98</sup> Stéphane Mosès, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982), pp. 35-40.

<sup>99</sup> Jürgen Habermas, ‘Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes’, in *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964), pp. 172-227.

<sup>100</sup> Rosenzweig zet zich daarnaast echter af tegen Schellings cyclische denken. Hij stelt de affirmatie als het werkelijke begin en benadrukt dat de derde kracht, de eenheid van affirmatie en negatie niet dwars tegenover het niets staat, maar het proces is waarin affirmatie en negatie samenkomen.

Stéphane Mosès, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982), p. 40.

<sup>101</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 23.

<sup>102</sup> Norbert M. Samuelson, ‘The Concept of "Nichts" in Rosenzweigs *Star of Redemption*’, in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongress Kassel 1986*, Wolfdiétrich Schmied-Kowarzik (ed.), 2 dln. (Freiburg: Alber, 1988), dl. 2, pp. 643-656.

<sup>103</sup> Stéphane Mosès, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982), p. 35.

niet niets is, affirmeert de mens als een singulariteit binnen het oneindige. Deze singulariteit krijgt haar plaats in het *karakter* van de mens. Daarnaast is er ook de negatie van het niets van de mens. Ontkennen dat de mens niets is, beduidt een oneindige mogelijkheid van bepalingen, kortom, het houdt een vrijheid in: de mens is vrij tot het willen.

Rosenzweig vraagt ons dan de twee wegen, de affirmatie en de negatie samen te denken. Dat het hier niet om een *aufhebende* synthese gaat, maar om een werkelijk samenzijn, duidt Rosenzweig aan door het woord ‘en’.<sup>104</sup> Wanneer we dan affirmatie (singulariteit) ‘en’ negatie (vrije wil) samenbrengen ontdekken we een overmoedige, uitdagende (*trotzigen*) wil om zichzelf te bewaren in de singulariteit. De wil neemt uiteindelijk het karakter tot object en zo wordt het ‘zelf’ gevormd: “Das „Selbst“ ist das, was in diesem Übergriff des freien Willens auf die Eigenheit, als Und von Trotz und Charakter, entsteht.”<sup>105</sup> In die mate dat de wil zich in haar uitdagendheid richt op de eigenheid van het karakter, is het zelf op zichzelf teruggeplooid. Hiermee vormt het solitaire zelf de tegenhanger van de persoonlijkheid, die in samenhang met het individu een rol vervult in de wereld.<sup>106</sup> De drie elementen die via de wegen van affirmatie en negatie gevonden worden, zijn volgens Rosenzweig de elementen zoals ze verschijnen in de oudheid als mythische, metafysische God, als plastische, metalogische wereld en als tragische, metaethische mens.<sup>107</sup> De drie elementen zijn in hun elementaire gegevenheid fundamenteel gescheiden van elkaar en kunnen niet, zoals Hegel het wilde, tot elkaar herleid worden. De mens, in zijn zelfgenoegzame eenzaamheid, valt buiten de wereld en valt zo ook buiten het ethische systeem, hij is meta-ethisch. Dit buiten-de-wereld-staan maakt de mens ook tragisch: de gesloten mens kan niet uit zichzelf treden en is gedoemd tot een onophoudelijke, solitaire en zwijgende bevestiging van zichzelf. Het is deze vorm van zelfgenoegzaamheid die Chalier ziet als uitdaging voor de *teshuva*. Zij stelde dat de zelfgenoegzaamheid doorbroken moet worden, opdat echte *teshuva* of berouw kan plaatsvinden. De gesloten mens richt zijn vrijheid van wil

<sup>104</sup> Hier opnieuw is Rosenzweig geïnspireerd door Cohens denken: hij gaat terug op Cohens correlatie-denken. In zijn *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* beschrijft Cohen hoe God en mens gecorreleerd zijn: God en mens zijn onafhankelijke, onherleidbare elementen, maar beïnvloeden tegelijk ook elkaar.

Pierfrancesco Fiorato & Hartwig Wiedebach, 'Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*', in *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, Martin Brassler (ed.), pp. 305-356.

<sup>105</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 73.

<sup>106</sup> Het individu is een deel van de wereld: door affirmatie verschijnt de wereld in haar generaliteit, samenhangend met haar oorspronkelijke vanzelfsprekendheid. In haar negatie verschijnt ze als een oneindige rijkdom van individuen, een volheid. Wanneer we zowel affirmatie als negatie samen denken, ontplooit zich een rijkdom van het particuliere met de eenheid van de algemene vormen: zowel de soort als het individu krijgen hier een plaats. Het individu is dan de mens in zoverre hij deelneemt aan de wereld van dingen, de mens als deel van een soort.

<sup>107</sup> De mythische God is metafysisch: door affirmatie verschijnt God als een oneindige positie van het zijn, in de negatie verschijnt Hij als oneindige vrijheid, als macht. God is metafysisch: hij treedt niet buiten zichzelf om in relatie te treden met de mens en de wereld.

De plastische wereld is metalogisch: de wereld is vanzelfsprekend. De wereld bezit een autonomie, ze heeft eigen samenhang, maar is ook gesloten op zichzelf, want in haar autonome vanzelfsprekendheid is ze onafhankelijk.

immers enkel op zijn eigen bijzonderheid, hij is zelfgenoegzaam en laat zich geen object maken van een ethisch systeem. In zijn zelfgenoegzaamheid staat de mens niet open naar de wereld, waar hij de concrete ander vindt die hij kwaad heeft aangedaan en op die manier kan er geen berouw, geen *teshuva* plaatsvinden. Hier kunnen we terugkeren naar het hiervoor beschreven verhaal *Rav et l'égorgeur*, waarbij Levinas aantoonde hoe de gesloten zelfgenoegzaamheid doorbroken moet worden opdat authentiek berouw mogelijk is.<sup>108</sup>

### 2.2.3 Openstellen van de mens

In het tweede boek van de *Stern* beschrijft Rosenzweig hoe de drie elementen uit hun elementaire geslotenheid treden door hun oorspronkelijke affirmaties en negaties te bevestigen of te ontkennen. Hierdoor kunnen ze met elkaar in relatie treden. In tegenstelling tot de hegeliaanse synthese die de vervreemde elementen zou herleiden tot elkaar, denkt Rosenzweig hun relatie vanaf een religieuze horizon. Door het woord 'en' staan de elementen in verhouding tot elkaar, verhouding die geen herhaling is van wat reeds in het begin besloten lag, maar authentiek openstaan naar de ander dankzij de tijdelijke opeenvolging van de reeks creatie-openbaring-verlossing.<sup>109</sup> Hier is Rosenzweig geïnspireerd door Herman Cohen die, onder andere in zijn *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, de religieuze categorieën creatie, openbaring en verlossing als filosofische concepten gebruikt binnen zijn correlatiedenken.<sup>110</sup> Als eerste overgang van het elementaire naar het bestaan, treden God 'en' wereld in relatie tot elkaar. God bevestigt zichzelf, vanuit zijn elementaire macht, als schepper. Dit impliceert dat de wereld als creatuur verschijnt in haar reeds-zijn, haar er-zijn (*Dasein*). De schepping, de *creatie* kan op die manier verbonden worden met het verleden: de creatie is er altijd 'reeds'.

Pas na de creatie kan er een relatie uitgetekend worden tussen God 'en' mens, dit gebeurt in de *openbaring*. De eerste beweging van de openbaring is God die zijn elementaire oneindigheid ontkent om zichzelf te openbaren.<sup>111</sup> Er is na de scheppingsdaad iets nodig opdat God zich niet in Zijn elementaire geslotenheid zou terugtrekken. God, om feitelijk te zijn, moet op elk ogenblik tegenwoordig zijn. Deze ogenblikkelijke tegenwoordigheid vinden we terug in

<sup>108</sup> Emmanuel Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Editions De Minuit, 1968), pp. 30-33.

<sup>109</sup> Stéphane Mosès, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982), p. 144.

<sup>110</sup> Cohen beschrijft hier hoe een correlatie optreedt binnen de creatie tussen God en wereld, binnen de openbaring tussen God en mens en binnen de verlossing tussen God en geschiedenis.

<sup>111</sup> Rosenzweig vertrekt hier net als Schelling vanuit de *tsimtsum* gedachte: God kiest voor een contractie ten voordele van de eindige wereld en mens.

de liefde van de liefhebbende: ““Gott liebt“ ist reinste Gegenwart”.<sup>112</sup> In het ogenblikkelijke heden vinden we de eeuwigheid van Gods liefde, een eeuwigheid die we enkel kunnen vatten in tegenwoordige tijd omdat deze liefde steeds aanwezig is. De liefde van God stroomt over de mens, die de andere kant van de openbaring vormt. In de openbaring doorbreekt de mens zijn gesloten, zelfgerichte overmoed (*Hybris*) in de eerbied van de geliefde die zich geliefd voelt, in de ootmoed (*Demut*). Aan het zich naar buiten keren van de mens gaat een fundamentele heteronomie vooraf. Door Gods liefde wordt de elementaire menselijke geslotenheid doorbroken, het is niet de mens die uit eigen beweging naar buiten treedt. Dit punt wordt nog meer benadrukt door Gods gebod om Hem lief te hebben. Door het gebod, stelt God zich op als een ‘ik’ (*Ich*): “heb mij lief”, luidt het gebod. Pas wanneer de mens God als een ‘Jij’ (*Du*) erkent, kan God zelf een ‘ik’ worden.<sup>113</sup> Als antwoord op het absolute gebod van God belijdt de mens zijn zonden, vindt er *teshuva* plaats: tegenover de Absolute God verschijnt de mens noodzakelijk als imperfect, hij heeft weet van zijn eigen gebrek aan absolutie. Hierdoor bevestigt hij het bestaan van God als de absolutie die hij niet bezit, maar waarvan hij wel een spoor draagt. De wortel ‘shuv’ (omkeren, draaien)<sup>114</sup> komt duidelijk naar voren: het gaat om een wegkeren van het ik dat op zichzelf gericht is naar God toe.

In de laatste fase, die van de *verlossing*, wordt een relatie uitgetekend tussen mens ‘en’ de wereld. Opdat de mens zich zou openstellen naar de wereld, moet hij breken met hetgeen hem vasthoudt in zijn geslotenheid: zijn karakter (*Charakter, Daimon*). Rosenzweig ontdekt in de naastenliefde de beweging die de mens openstelt naar de wereld toe. Hier is opnieuw sprake van absolute heteronomie: ook naastenliefde wordt geboden door God. De mens antwoordt op de goddelijke liefde met de naastenliefde. De naastenliefde omvat de hele wereld in het feit dat de naaste slechts een plaatsbekleder is, ze richt zich telkens op diegene die op dat moment de naaste is.<sup>115</sup> Chalier schrijft in dit verband het volgende: “La repentance s’identifie à ce moment où [...] le cœur se brise [...] par là elle ouvre [l’homme] [...] à l’amour de l’autre que soi. [...] Avant même de prouver notre liberté la repentance témoigne de la responsabilité qui la précède et la sollicite.”<sup>116</sup> Chalier stelt dat berouw of *teshuva*, als de beweging van de mens naar de

<sup>112</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 183.

<sup>113</sup> We kunnen hieraan het motto van Rosenzweigs vriend Eugen Rosenstock-Huussy verbinden: “Respondeo etsi mutabor” Door te antwoorden verandert de mens, maar juist daarom kiest de mens om te antwoorden. Meer nog herkennen we hierin Hermann Cohen, die in zijn *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* het volgende schrijft: "dass erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewusstsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte"

Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig : Fock, 1919) p. 17.

<sup>114</sup> Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1987), pp. 808-809.

<sup>115</sup> Bemerkt hier het grote verschil met Levinas: voor Levinas kan de naaste geen plaatsvervanger zijn.

<sup>116</sup> Catherine Chalier, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), p. 199.

wereld, een moment van liefde voor het andere dan zichzelf is. Ook hier komt de radicale heteronomie naar voren. Vooraleer de mens uit zichzelf beslist berouw te tonen voor wat hij gedaan heeft, wordt hij geraakt door het lijden van de ander, een lijden dat een levinasiaans appel tot verantwoordelijkheid vormt dat elke vrijheid voorafgaat.

#### 2.2.4 Doorbreken van de wanhoop

Volgens Chalier is het tweede element dat *teshouva* in de weg staat de wanhoop : “le désespoir qui fait oublier qu’ une conversion reste à chaque instant possible.”<sup>117</sup> De wanhoop gaat uit van de fataliteit van het kwaad. Om *teshuva* als werkelijk berouw te kunnen realiseren, moet het kwaad, zoals hierboven uitgelegd, gedacht worden als onherstelbaar, maar omkeerbaar. Chalier ziet de liefde voor de vreemdeling (*amour de l'étranger*) als exemplarisch voor het doorbreken van de fatalistische vergeldingslogica.<sup>118</sup> Dat Chalier een lijn trekt van *teshuva* naar de liefde voor de vreemdeling, impliceert dat berouw tonen een kwestie van liefde is. Zoals we hierboven zagen, vindt *teshuva* plaats in het moment waarop het hart zich opent in de liefde voor het andere dan zichzelf (*l'amour de l'autre de soi*).<sup>119</sup>

We keren hier naar Rosenzweigs onderscheid tussen een liefdesdaad (*Liebestat*) en een doelgerichte daad (*Zwecktat*).<sup>120</sup> Rosenzweig onderscheidt de liefdesdaad van de doelgerichte daad in het feit dat de eerste blind is, in tegenstelling tot de doelgerichte daad die recht op haar doel af gaat. Op die manier ontstaat de naastenliefde: de blinde liefde tast om zich heen en vindt zo de naaste die zij lief heeft. Zoals we hierboven zagen, is naastenliefde een fundamenteel deel van de verlossingsrelatie tussen mens ‘en’ wereld. Doordat de mens in het voortdurende heden van de liefde voor de naaste de eeuwige liefde van God beantwoordt, draagt hij bij aan de verlossing, aan het komen van het Rijk. Het liefdeshandelen is echter blind, en kan zo Gods verlossende handelen onmogelijk in een object, noch in een vastgesteld tijdstip vastleggen. Dat deze act van liefde geen berekenend gebeuren is, betekent ten eerste dat de ander niet mag gezien worden als ‘snelkoppeling’ naar Gods verlossende handelen. Op die manier zouden we kunnen stellen dat *teshuva* voldoet aan de tweede formulering van Kants categorische imperatief: de mens wordt niet als louter middel in functie van het doel, namelijk Gods verlossende handelen gezien. De mens betoont berouw ten opzichte van de ander vanuit de ervaring van liefde voor de ander dan zichzelf. Ten tweede impliceert *teshuva* dat de verlossing

<sup>117</sup> Catherine Chalier, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), p. 196.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>120</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 299.

niet in deze tijd te denken is. Denken dat via de liefdesdaad de verlossing in het hier en nu bereikt kan worden, volgt het denken van de doelgerichte daad.

De lijn tussen de liefde voor de vreemdeling (*amour de l'étranger*) en *teshuva* brengt ons tot een ander belangrijk aspect van *teshuva*. Deze liefde, stelt Chalier, komt binnen het joodse volk voort uit de herinnering zelf ook ooit een vreemde voor de ander te zijn geweest tijdens de slavernij in Egypte. Deze herinnering is een herontdekking van de roeping tot heiligheid. Hier komen we in aanraking met een belangrijk begrip binnen het wijsgerige denken van Rosenzweig en Chalier. Beide filosofen karakteriseren het joodse volk als een *heilig volk* (*peuple sainte*, of *heilige Volk*). De joodse heiligheid kunnen we terugvoeren op twee gebeurtenissen: enerzijds de belofte (*Promesse*) aan Abraham van een volk uit zijn geslacht, en anderzijds de uitverkiezing van dit volk om Gods Woord (*Parole*), de Thora, te ontvangen. Het joodse volk heeft daarmee een unieke bestaansmodus: zijn bestaan is een antwoord op de Belofte en op het Woord van God.<sup>121</sup> Als antwoord wordt het gekenmerkt door heteronomie. In de Talmoed, de mondelinge overlevering van commentaren op de Tenach, vinden we een merkwaardig verhaal over Mozes' ontvangst van de Thora. Rav Abdimi bar Chama bar Chassa zou gezegd hebben dat God bij het geven van de Wet aan Mozes op de Sinaïberg, de berg als een stolp boven het volk geplaatst had. God zou hierbij gezegd hebben 'Als gij de Thora aanvaardt, des te beter; zo niet, die zal uw graftombe zijn.' Indien het joodse volk de Thora 'doet en luistert' zal leven ontstaan. Indien niet, wordt de berg als stolp een gesloten graftombe. Het uitvoeren van de Thora is hiermee een ethische opgave die niet ontlopen kan worden.<sup>122</sup> De richtlijnen van de Thora (Rosenzweig vertaalt het woord als *Weisung*) zijn echter ook het enige: het joodse volk heeft geen land, geen taal en geen wet, zoals we later uitleggen.<sup>123</sup>

Het joodse volk, als heilig volk, moet zich constant bewust zijn dat het altijd een antwoord is, dat er aan het eigen spreken een woord vooraf gaat, dat het niet in zichzelf zijn oorsprong vindt. Opdat het joodse volk zou kunnen antwoorden aan God, is de eigennaam van cruciaal belang. Rosenzweig definieert de eigennaam als die naam die God voor de mens zelf geschapen heeft.<sup>124</sup> Het is slechts door de ontvankelijkheid die we in de eigennaam terugvinden dat de mens het gebod tot de goddelijke liefde kan ontvangen, waarop de mens in naastenliefde zal antwoorden. Dit is de uitverkiezing: het kunnen antwoorden op Gods Woord.<sup>125</sup> Hier kunnen we terugkeren naar het doorbreken van de zelfgenoegzaamheid, waar de mens God als 'Jij'

<sup>121</sup> Cathérine Chalier, *Pensées de l'éternité : Spinoza, Rosenzweig* (Paris : Cerf , 1993), p. 126.

<sup>122</sup> *Sjabbat*, 88a zoals geciteerd in Emmanuel Levinas, *Vier Talmoedlessen* (Hilversum: Gooi en Sticht, 1990), p. 54.

<sup>123</sup> Zie hoofdstuk 2.3.3.

<sup>124</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 194.

<sup>125</sup> Hier kunnen we opnieuw de verbinding maken met Rosenstocks motto "respondeo etsi mutabor".

erkent. In de ontvankelijkheid van de eigenaam ontstaat God als een ‘Jij’, enkel na dit beslissende moment van openstellen kan een ware dialoog plaatsvinden. Het joodse volk dient, net als *teshuva* die een liefdesdaad is, te breken met het doelgerichte. Zijn spreken is een ‘antwoord op’ in plaats van een ‘handelen in functie van’, ontvankelijke heteronomie in plaats van doelgerichte autonomie.



## 2.3 *Teshuva* en de tijd

### 2.3.1 *Teshuva*: driedubbele kritiek op historicisme

*Teshuva*, zoals geformuleerd in de filosofie van Rosenzweig en Chalier, bekritiseert niet alleen het hegeliaanse geschiedenisdenken, maar ook het eruit ontstane historicisme. Rosenzweig promoveerde onder de leiding de historicist Meinecke over de rechts- en staatsfilosofie van Hegel.<sup>126</sup> Reeds op linguïstisch niveau wordt de breuk met het historicisme duidelijk. De term *teshuva* duidt, in tegenstelling tot de vooruitgangsgedachte, een „*Rückkehr*“, „*Umkehr*“, „*Wiederkehr*“ aan.<sup>127</sup> Zoals Benjamins Engel der *Geschiedenis* staat zij met haar rug naar de toekomst gekeerd om naar het aangedane kwaad in het verleden te kijken en dit kwaad te belijden. Tegenover het vooruitgangdenken is *teshuva* toekomstgericht, niet doelgericht, maar als een liefdesact.

Daarnaast breekt *teshuva* met het totalitaire karakter van het geschiedenisdenken door de aandacht voor de onherleidbare particulariteit. Ten eerste is er de onherleidbaarheid van het kwaad. Chalier stelde dat *teshuva*, ondanks haar positieve, omkerende beweging, het onherstelbare kwaad niet uitwist: zij keert enkel de fataliteit van het kwaad om.<sup>128</sup> Ten tweede waarborgt *teshuva* ook de particulariteit van diegene tegenover wie berouw betoond wordt. De mens, om berouw te kunnen tonen, moet uit zijn elementaire geslotenheid losgerukt worden. Hij moet zijn hoogmoedige geslotenheid opgeven om naar het werkelijke lijden van de particuliere ander te kijken. Op die manier kunnen we *teshuva* zien als een *modus* van Benjamins *Eingedenken*.<sup>129</sup> Dit *Eingedenken* is een vrijwillig ophalen van de geschiedenis om daarin het particuliere te herinneren en te bewaren. Binnen het joodse denken vindt dit *Eingedenken* plaats binnen het gedenken van de particuliere eigennaam. De eigennaam, als symbool voor de particuliere, onherleidbare mens, waarborgt de relatie tussen God en mens, in zoverre dat God de eigennaam schiep opdat de mens zou kunnen antwoorden op Gods roep.<sup>130</sup> Daarnaast waarborgt de eigennaam ook een relatie tussen mens en wereld: in het herinneren van de eigennaam van de ander gedenkt de mens de ander in zijn particulariteit.

Ten slotte breekt *Teshuva* met een totalitaire opvatting van de geschiedenis in het feit dat zij vertrekt bij een radicale heteronomie tegenover de autonomie die aan de grondslag ligt

<sup>126</sup> Franz Rosenzweig, *Hegel Und Der Staat*, (München: Oldenbourg, 1920).

<sup>127</sup> Rosenzweig, *BT*, p. 142

Zie hierboven, hfdst. 1.3.2 Messianisme en de geschiedenis, pp. 16-18.

<sup>128</sup> Catherine Chalier, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), p 195.

<sup>129</sup> Benjamin, 'Über den Begriff der Geschichte', These III.

<sup>130</sup> Rosenzweig, *SE*, p; 172.

van het vooruitgangdenken. In het vooruitgangdenken wordt vertrokken van rationele, autonome actoren die samen een maakbare maatschappij vormen, maakbaar in die zin dat zij zichzelf oriënteert aan de hand van een steeds grotere vooruitgang. *Teshuva* dwingt ons op een dubbele manier de heteronomie van de mens opnieuw in acht te nemen. Ten eerste vormt *teshuva*, als belijdenis van de zonden, een antwoord op Gods liefde. God had de mens in de openbaring, door Zijn liefde, opengebrouwen uit zijn elementaire geslotenheid. In het ontvangen van Gods liefde erkent de mens zichzelf als imperfect en zo is zijn belijdenis van de zonden een liefdesbekentenis als antwoord op Gods liefde. *Teshuva* als de belijdende liefdesbekentenis van de mens is dus ‘slechts’ een antwoord, in die zin dat hij zijn oorsprong niet in zichzelf vindt. Daarnaast is zijn antwoord ook cruciaal, het is pas door zijn antwoord dat God bestaat: door God te erkennen als een ‘jij’, kan God een ‘ik’ zijn. Ten tweede is *teshuva* gekenmerkt door heteronomie als openheid op de wereld. Er kan geen sprake zijn van de openbaring zonder het reeds-zijn van de elementen uit de creatie, net als er geen verlossende toekomst kan zijn zonder het zich steeds hernieuwende heden van de openbaring. Wanneer de mens zich uiteindelijk opent op de wereld om daarover zijn naastenliefde te doen vloeien, is deze naastenliefde een antwoord op Gods gebod tot liefde. Op die manier is *teshuva* werkelijk een *blinde* liefdesdaad: in plaats van doelgericht vooruit te kijken, stelt de mens binnen *teshuva* zich ontvankelijk en ge-hoor-zaam op als antwoord.

### 2.3.2 *Teshuva*: messianisme

Na deze negatieve aanduiding van *teshuva*, wat *teshuva* als breekpunt *niet* is, besteden we nu aandacht aan de positieve tijdsopvatting die in het begrip *teshuva* vervat ligt. Chalier verbindt *teshuva* als berouw rechtstreeks met de messiaanse tijd:

Or si la messianité du moi consiste à s’ouvrir à la souffrance d’autrui jusqu’à la prendre en charge avant de songer à son intéressement à être, cette messianité commande également de répondre à la sollicitation infinie des versets en se faisant lieu pour eux.<sup>131</sup>

Chalier karakteriseert berouw, als de doorbraak van de menselijke zelfinteresse, niet als een vrije beslissing, maar als radicale heteronomie. *Teshuva* is het messiaanse antwoord op de uitverkiezing van het joodse volk. Het joodse volk wordt zowel door Rosenzweig als Chalier

<sup>131</sup> Cathérine Chalier, 'L'Utopie messianique', in *Répondre d'Autrui: Emmanuel Levinas*, J. Aeschlimann (ed.) (Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1989) pp. 53-71 (p. 67).

gezien als een heilig volk, heilig door zijn uitverkiezing door God om de Thora te ontvangen en Zijn belofte uit Abraham een volk te doen ontstaan. Chalier trekt zo een lijn tussen *teshuva* en het lezen van de Thora: beide zijn zij een messiaans antwoord op de verkiezing van het joodse volk als heilige volk, zij worden voorafgegaan door de radicale heteronomie van Gods Woord.<sup>132</sup>

Chalier ziet *teshuva* als een gevolg van de joodse roeping tot messianisme. Om dit te begrijpen keren we naar Rosenzweig. Met *teshuva* bevinden we ons middenin de verlossing, waar het gaat om het ‘nog niet’ van de toekomst. Zowel Chalier als Rosenzweig denken de toekomst als het werkelijk toe-komende. Dit toekomstige wordt beleefd in de anticipatie in het heden. De beste uitdrukking is het *messiaanse ongeduld*.<sup>133</sup> Het joodse volk leeft vanuit het besef van de radicale alteriteit van het toekomstige Rijk Gods, maar beleeft deze toekomst tegelijk tijdens zijn verlossende handelen en binnen de liturgie als verlangen naar de uiteindelijke verlossing. De toekomst verschijnt in het vooruitgangdenken als “nur eine in unendliche Länge hingezogene, nach vorwärts projizierte Vergangenheit”.<sup>134</sup> Rosenzweig daarentegen vraagt ons de toekomst, tegen het vooruitgangdenken in, opnieuw als radicale alteriteit te denken, parallel aan het verlossende komen van het Rijk Gods. De toekomst van het Rijk is steeds ‘te komen’, ze is steeds even present als toekomstig, ze komt eeuwig. Er is een noodzakelijkheid in het komen van het Rijk: zijn groei is noodzakelijk, maar ligt niet vast; we kunnen haar niet afleiden uit de tijd, ze gaat in tegen het determinisme van het vooruitgangdenken.<sup>135</sup> Ook Benjamin begrijpt elk moment als een poort waar de Messias doorheen kan komen<sup>136</sup>. Rosenzweig schrijft: “Ewigkeit ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte.”<sup>137</sup> De anticipatie denkt het radicaal nieuwe van het toekomstige moment dat evengoed morgen kan plaatsvinden. Om dit toekomstige moment te beleven dient de mens enerzijds *geduldig* te wachten door het te aanschouwen als een nog te komen wonder. Daarnaast kan de mens het Rijk beleven in messiaans *ongeduld*, als anticipatie van wat nog te komen valt.

De toekomst is gekenmerkt door de spanning tussen het afwachtende en het uitkijken, een spanning die Rosenzweig uitdrukt als hoop (*Hoffnung*). Voor Rosenzweig is de anticipatie

<sup>132</sup> Hier is Chalier beïnvloed door Levinas die het boek niet langer als een werktuig (*ustensile*) dat informatie overbrengt ziet, maar als een modus van ons zijn (*modalité de notre être*). Binnen het boek, stelt Levinas, gaat de mens een ontmoeting aan met de alteriteit: hier vindt het catastrofale plaats dat aan de oorsprong van het messianisme ligt.

Emmanuel Lévinas & Philippe Nemo, *Ethique Et Infini: Dialogues Avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard, 1982), p. 11.

<sup>133</sup> Stéphane Mosès, *Système Et Révélation: La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982), p. 140.

<sup>134</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 253-254.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>136</sup> Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’, Anhang, p. 704.

<sup>137</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 250.

die deel uitmaakt van de messiaanse hoop<sup>138</sup> een specifieke verhouding tot de tijd: in de anticipatie stelt men de eeuwigheid van het Rijk present in zijn ongeduld. De anticipatie behelst zo het wachten van een uitbarsting van het radicaal nieuwe. Dit radicaal nieuwe is enkel mogelijk door de mens die breekt met het organische, homogene tijdsverloop en zo ruimte maakt voor de eeuwigheid door zijn verlossende handelen. *Teshuva* is een van die vormen die de menselijke, verlossende interventie in de wereld aanneemt.

### 2.3.3 Het heilige volk: uitverkiezing en afwezigheid

Het joodse volk werd eerder gekarakteriseerd als een heilig, uitverkoren volk. Rosenzweig verbindt de uitverkiezing met het ontvangen van de Thora.<sup>139</sup> Chalier thematiseert de uitverkiezing in zijn responsieve structuur: het antwoord op de Belofte (*Promesse*) en het Woord (*Parole*) van God. Hierdoor is het joodse volk uniek en singulier tegenover de wereldlijke naties. Het idee van de uitverkiezing gaat immers in tegen het nationalistische denken. Het moderne nationalisme kunnen we begrijpen als een dubbele beweging. Enerzijds vindt er een sacralisering plaats van het nationalistische gevoel: de natie ziet zichzelf als een uitverkozen volk. Daarnaast vindt er ook een secularisering plaats van de uitverkiezingsgedachte. Elk volk is een uitverkoren volk door het bewustzijn van de eigen historische bestemming.<sup>140</sup> Het was het christendom, stelt Rosenzweig, dat de categorie van de uitverkiezing opentrok naar de individuele naties.<sup>141</sup> In haar oorsprong verwijst de uitverkiezingsgedachte echter naar de uitverkiezing van het joodse volk om de Thora te ontvangen; de band die het joodse volk vervolgens aangaat met het Woord van God constitueert zijn eeuwigheid. Wanneer de uitverkiezingsgedachte geüniversaliseerd wordt, wordt de gedachte van de eeuwigheid mee geüniversaliseerd. Hier vindt er echter een fundamentele verschuiving van de uitverkiezingsgedachte plaats. Waar het joodse volk de eeuwigheid ervaart in zijn anticipatie, wil de natie zich vereeuwigen *binnen* de geschiedenis. Rosenzweig en Chalier willen de uitverkiezingsgedachte opnieuw als wezenlijk joodse categorie denken en haar herstellen in haar transhistorische vermogen.

<sup>138</sup> Noteer hier de gelijkenis met Scholem, die de messiaanse hoop als samengaan van het utopische en het restauratieve beschreef. Rosenzweig ziet de messiaanse hoop als het samengaan van het afwachten en het uitkijken, waardoor hij het restauratieve en het utopische een specifieke invulling geeft.

Gershom Scholem, 'Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum', in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), p. 12.

<sup>139</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 346.

<sup>140</sup> Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire* (Paris: Seuil, 1992), p. 73.

<sup>141</sup> Rosenzweig, *SE*, p. 366.

Het joodse volk wordt door een driedubbele afwezigheid in de wereldgeschiedenis gekenmerkt. Ten eerste draagt het joodse volk de ballingschap als gebeuren in de geschiedenis, maar ook als zijnsgrond met zich mee. Abraham, de stamvader van Israël verliet het land op Gods bevel. Dit betekent dat het Jodendom in zijn oorsprong landloos is. Het land is steeds een *heilig land*. Het is het land van het verlangen. Het Jodendom is niet thuis in de wereld, haar wereld ligt erbuiten, ze is haar beloofd. Ten tweede is ook de taal aan het joodse volk ontnomen. Het joodse volk verloor zijn eigen taal en spreekt nu de taal van het volk waar het bij te gast is: door de diaspora is het Hebreeuws niet langer een voertaal.<sup>142</sup> Dit betekent niet dat het Hebreeuws een dode taal is, maar wel dat het een heilige taal is. De heilige taal is niet gebonden aan een taalgebied, maar leeft los van het wereldgebeuren: ze is de taal met God. Ten slotte heeft het joodse volk ook een wet die anders is dan die van de naties. Het joodse volk vindt zijn wet in de Thora. Anders dan de naties, die door revoluties hun wetten maken en bijsturen, is de wet van de Thora reeds gegeven en wordt zij beleefd als een altijd even nabije herinnering. Op deze drievoudige manier staat het joodse volk buiten de wereldgeschiedenis. Het joodse volk is transhistorisch.

#### 2.3.4 Eeuwig volk: *toledot*

De transhistorische verhouding tot de wereldgeschiedenis is een pijnpunt voor het joodse volk. In zijn spagaat tussen heiligheid en wereldlijkheid dient de jood bijvoorbeeld met zijn naaste een andere taal te spreken (de taal van het land waar hij te gast in is) dan de taal die hij met God spreekt (de heilige taal), waardoor zijn vrijheid en onbevangenheid in deze wereld beperkt is. Daarnaast is de driedubbele afwezigheid die de heiligheid van het joodse volk vormt ook noodzakelijk. Doordat het joodse volk niet gebonden is aan de vergankelijkheid van een land, een taal en een wet, kan het eeuwig zijn. Het jodendom beleeft zijn eeuwigheid in de liturgie, die een eeuwigheid binnen de tijd vormt in de herhaling van de liturgische cyclus. Het joodse volk onderscheidt zich ook van het christendom. Voor het jodendom is de Messias nog niet gekomen is, terwijl het christendom de komst van de Messias midden in de geschiedenis geplaatst heeft. Het jodendom beleeft de eeuwigheid in zijn messiaanse ongeduld; het christendom beleeft de eeuwigheid in het getuigenis (*Zeugnis*) midden in de geschiedenis. Het christendom en het jodendom zijn complementair aan elkaar in die zin dat het christendom, door zijn plaats *binnen* de geschiedenis, de naties van de wereldgeschiedenis moet begeleiden

<sup>142</sup> Dit is ook de problematiek van Franz Kafka in zijn verhouding tot de Duitse taal: hij vindt dat de joden de taal van hun eigenaars hebben ontstolen en terzelfdertijd als gast in die taal aanwezig zijn. Luc Anckaert & Didier Pollefeyt., *De rode huid van Adam: Verhalen over crisis en zin*, (Averbode : Altiora, 2014), p. 43.

rijp te worden zodat zij uiteindelijk binnen het joodse volk het model van de ideale mensheid zouden erkennen.<sup>143</sup>

Door het christendom en jodendom te onderscheiden ontmaskert Rosenzweig de hegeliaanse tijdsopvatting als een christelijke geschiedschrijving waarin de verschillende naties binnen de geschiedenis naar de verlossing toe werken. Hegels geschiedschrijving doet echter tekort aan het christendom, waarin elk punt van de geschiedenis een deel van de weg van de eeuwigheid vormt. Voor Hegel nemen de volkeren slechts deel aan de eeuwigheid wanneer hun nationale geest (*Volksgeist*) deel wordt van de universele geest (*Weltgeist*). In zijn *Hegel und der Staat* geeft Rosenzweig een scherpe kritiek op deze hegeliaanse geschiedenisopvatting:

Das Prinzip dieser „Entwicklung“ ist dann das Prinzip des „Geistes“ überhaupt: dass er immer mehr er selbst und immer reiner er selbst, das er also immer geistiger und immer freier wird – ein Prozess den Hegel mit dem Namen des Bewusstwerdens bezeichnen kann. Diesen Fortschritt des Selbstbewusstseins müssen sich nun die Volksgeschichten einfügen; ein Volk ist eine Stufe in diesem Prozess.<sup>144</sup>

De geschiedenis van de volkeren wordt door Hegel opgenomen in de ontwikkeling van de vergeestelijking, maar slechts in die mate dat het volk bijdraagt tot deze vergeestelijking: het vormt slechts een fase in een proces. Het joodse volk als heilige volk breekt hiermee. Het is niet slechts fase in een proces van vergeestelijking, maar kan, dankzij zijn drievoudige afwezigheid in de geschiedenis eeuwig leven.

De eeuwigheid van het joodse volk ligt in het feit dat zij helemaal op zichzelf vertrouwt, in plaats van zich afhankelijk te maken van land, taal en wet: zijn eeuwigheid ligt in de bloedgemeenschap (*Blutgemeinschaft*). Het Jodendom bewaart zijn eeuwigheid door het leven van het volk te vereeuwigen in de opeenvolging van de geslachten die een bloedgemeenschap vormen. De term ‘bloedgemeenschap’ roept nazistische en racistische connotaties op. Rosenzweig wil echter met de term bloedgemeenschap aanduiden dat het joodse volk zich verbindt door het herinneren van de eigenaam van de voorouders, een herinneren dat het joodse volk eeuwig maakt. Chalier duidt de deze opeenvolging van de geslachten aan als *toledot* en begrijpt dit als een heilige geschiedenis (*histoire sainte*).

La longue patience nécessaire à l'énumération de noms qui engendrent d'autres noms possède en elle-même une excellence, celle qui donne sens au temps par la grâce des noms propres. La langue hébraïque, en parlant de *toledot* [...] enseigne que l'histoire comprise comme quête d'un sens à donner au devenir humain n'est pas

<sup>143</sup> Stéphane Mosès, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982), p. 210.

<sup>144</sup> Nota bene: Rosenzweig schrijft slechts één kritisch hoofdstuk over Hegel in zijn doctoraat *Hegel und der Staat*. Franz Rosenzweig, *Hegel Und Der Staat*, (München: Oldenbourg, 1920), p. 177.

liée à la lutte du pouvoir recherchant à s'imposer, à la violence des Etats avides de puissance et de reconnaissance, mais bel et bien à la possibilité d'énoncer des noms propres sources d'autres noms propres.<sup>145</sup>

*Toledot* betekent 'geschiedenis' of 'oorsprong'.<sup>146</sup> Ze constitueert zelf echter een specifieke beleving geschiedenis binnen de ophijsting van de eigennamen (*noms propres*). De geschiedenis wordt niet begrepen vanuit de overwinnaar, maar vanuit de herinnering (of in Benjamins woorden: een *Eingedenken*)<sup>147</sup> aan de particuliere eigennaam. In deze lijn uit Rosenzweig in *Hegel und der Staat* kritiek op de gelijkstelling van geschiedenis (*Weltgeschichte*) en wereldgerecht (*Weltgericht*): "Weil die Weltgeschichte Weltgericht sein soll, so muss das einschienende Chaos, die ganze "bunte Wirklichkeit" in Wahrheit Kosmos sein."<sup>148</sup> Indien de geschiedenis als wereldtribunaal verschijnt, dienen alle plooiën van de wereld gladgestreken te worden tot een kosmos. Zo verdwijnt de bonte werkelijkheid (*bunte Wirklichkeit*): het individuele komt hier niet langer als particulier naar voor, maar als deel van een universeel, logisch geheel. Dit heeft niet alleen implicaties voor de mens. Ook de tijd verschijnt als homogeen en onomkeerbaar. De tijd is een instrument om de vergeestelijking van de werkelijkheid te realiseren. Door het herinneren van de eigennaam wil het Jodendom de particulariteit van de mens en het volk centraal stellen en de tijd als discontinu voorstellen.

In haar citaat stelde Chalier dat het erom gaat de geschiedenis te denken als het uitspreken van eigennamen die op hun beurt bron zijn van eigennamen. Deze uitspraak benadrukt de heteronomie aan de oorsprong van de mens: zijn nataliteit.<sup>149</sup> De mens ontstaat uit het samenkomen van man en vrouw, een samenkomen dat voorafgaat aan de oorsprong van de eigen mens. Arendt thematiseert de nataliteit, tegenover Heideggers focus op de mortaliteit, als een bepalende conditie van het menselijke bestaan. Volgens haar verbindt de nataliteit het radicaal nieuwe met wat er reeds is: de geboorte is een nieuw begin, maar is tezelfdertijd ook een initiatie van het zelf in een wereld waar er reeds anderen zijn. Aan de start van het actieve leven (*vita activa*) van de mens, gaat een passiviteit vooraf: de mens *wordt* geboren in een wereld die er reeds is.<sup>150</sup> De nataliteit is dan ook bepalend voor de menselijke actie (*action*) in de wereld: de nataliteit opent de mens op de wereld.<sup>151</sup> Samenhangend met de nataliteit, speelt de geslachtsgemeenschap een belangrijke rol binnen de *toledot*:

<sup>145</sup>Cathérine Chalier, *L'Histoire promise* (Paris: Cerf, 1992).

Vanaf nu verwijzen we naar *L'Histoire promise* als *HP*.

<sup>146</sup> Philippe Ramond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques* (Paris: Cerf, 2004).

<sup>147</sup> Benjamin, 'Über den Begriff der Geschichte', These III.

<sup>148</sup> Franz Rosenzweig, *Hegel Und Der Staat*, (München: Oldenbourg, 1920), p. 176.

<sup>149</sup> Chalier, *HP*, p. 297.

<sup>150</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 8-9.

<sup>151</sup> Chalier, *HP*, p. 178.

Le toledot exige la transmission de l'humain dans l'être. Cette transmission n'équivaut pas seulement à celle de la vie, elle implique que passe dans le nom et la chair de l'enfant la trace de la Transcendance, c'est-à-dire celle du masculin et du féminin en tant que porteurs ensemble de Sa ressemblance.<sup>152</sup>

Chalier begrijpt de geslachtsgemeenschap als een act die de mens openstelt voor de transcendentie. In de vrees (*crainte*) en de liefde (*amour*) die volgens Chalier samengaan in de liefdesdaad, kunnen we een antwoord op het Woord van God herkennen. Er is naast de liefde ook de angst voor het radicaal andere dat zal groeien: het kind is de alteriteit die de erotische identiteit doorbreekt. Deze openheid tot de alteriteit gebeurt als een antwoord op Gods Woord die kracht geeft aan de liefde en de vrees door in deze een spoor van transcendentie na te laten. De geslachtsgemeenschap draagt zo een religieuze transcendentie met zich mee, en kan vervolgens binnen de messiaanse tijdsopvatting geplaatst kan worden: “Accomplir l'acte de chair, ce n'est pas perpétuer l'espèce humaine dans son animalité mortelle, c'est accroître la ressemblance à Dieu, la divinité de l'homme.”<sup>153</sup> De geslachtsgemeenschap wordt niet langer gezien als soortbehoud, maar juist als openheid op het radicaal andere: op het worden van God. Op die manier houdt de intersubjectieve relatie tussen vrouw en man, die een openheid ten opzichte van de alteriteit van de wereld omvat (het kind), een relatie tot God (de absolute alteriteit) in. De geschiedenis begrijpen als *toledot*, als het herinneren van de eigenaam betekent dus de dubbele heteronomie aan de oorsprong van de mens benadrukken. Hierdoor vormt de geschiedenis als *toledot* een omkering van het vooruitgangdenken dat uitgaat van rationale en vrije actoren.

#### 2.4 Uitleiding: transhistorische perspectief en Shoah

Het transhistorische perspectief vormt een antwoord op de catastrofe van de Shoah. Chalier ziet de Shoah als een *rupture de l'histoire* (een breuk in de geschiedenis).<sup>154</sup> Om de Shoah als breuk te blijven denken, mogen we niet vervallen in het historicisme die de tijd als continu ziet. We moeten de tijd in haar discontinuïteit denken en de slachtoffers bij de eigenaam herinneren om zo de horror van het verleden in zijn particulariteit te bewaren. Het Jodendom herdenkt in zijn geschiedschrijving als *toledot* de particuliere eigenaam, en biedt tegelijk een protest tegen het assimilerende denken van de Shoah. Exemplarisch hiervoor is David Grossmans *Zie: Liefde*,

---

<sup>152</sup> Chalier, *HP*, p. 26.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 68.



waarin hij beschrijft hoe Hannah na de dood van haar dochter en zus droomt over een ‘delirante scheppingswaanzin’.<sup>155</sup>

Die nacht waren Barkow en ik net hongerige beesten. En we baarden mijn zoon Dolek. En mijn Rochke. En toen Nechemja. En Bar-Tsion. En Avigajl. En ons laatste kind. Barkow had keer op keer gemeenschap met me. Er kwam geen einde aan. En we krabden en beten elkaar tot bloedens toe. We zweetten emmers. We dronken emmers, zodat er steeds meer vocht in ons zou komen. En mijn baarmoeder was een reusachtige trechter. Een graanschuur. En zee en bergen en bos en aarde. En er stroomden kinderen uit mij en Barkow en ze vulden de straat. Ze vulden het getto en heel Warschau. En de lust was onverzadigbaar. En onze kinderen werden buiten vermoord. En wij maakten nieuwe kinderen. En onmiddellijk hoorden we buiten nog meer salvo's. En we maakten nieuwe kinderen. Tegen de ochtend beseften we dat we niet konden ophouden. En toen voelden we ook hoe alles met ons mee bewoog. Het bed, de kamer, het huis, de straat. Alles ging op en neer en kronkelde en zweette en jammerde. Jammerde. En toen de ochtend aanbrak was de hele wereld al met ons. De hele wereld deed mee aan de dans. Mensen, bomen, poezen, stenen. Dans. Zelfs de slapenden deden het in hun droom. Droom. En het werd volkomen duidelijk dat God zich overgaf. Dat zijn verschrikkelijk geheim werd onthuld. Dat hij maar één ding kon scheppen. Dat Hij ons veroordeeld had tot begeerte. Tot liefde voor dit leven. Liefde tot elke prijs. Redeloos, liefde. En geloof in het leven. En verlangen ernaar.<sup>156</sup>

De geslachtsgemeenschap, als een verderzetting van de *toledot*, verschijnt hier als uitiem protest tegen het Nazi-bewind dat het joodse volk wilde uitroeien. Zowel Grossman als Chalier beschrijven hoe de geslachtsgemeenschap een dimensie van transcendentie meedraagt. Grossman beschrijft hoe God de mens veroordeeld heeft tot liefde voor het leven, waarvan de geslachtsgemeenschap een vorm is. Geslachtsgemeenschap tijdens de Shoah is een liefde voor het leven tot elke prijs: hoezeer het leven bedreigd lijkt en hoezeer de mens zelf wil sterven, toch roept het goddelijke op het leven verder te zetten en het destructieve Nazi-bewind tegen te gaan. Chalier gaat nog een stap verder, wanneer zij stelt dat in de geslachtsgemeenschap de mens groeit in zijn wezen als *imago Dei*. Tijdens de Shoah, waar de mens van het joodse volk verscheen in zijn bestialiteit, vormt de geslachtsgemeenschap een protest en herstelt het joodse volk zich in zijn waardigheid als *imago Dei*. Het is een geslachtsgemeenschap die niet louter gaat om het soortbehoud, Hannah blijft kinderen baren ook al worden die vermoord. Het gaat om het verderzetten van de aaneenschakeling van de *toledot* waardoor de mens verbonden wordt met een eeuwige tijd en zichzelf ontdekt als deel van een heilig volk. Via de gedachte van de *toledot* geeft Chalier een transhistorisch antwoord op de horror van de *Shoah*.

<sup>155</sup> Mark De Kesel, *Auschwitz, mon amour* (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012), p. 44.

<sup>156</sup> David Grossman, *Zie: Liefde*, (Utrecht: Veen, 1990), p. 500.

### 3. HISTORISCH PERSPECTIEF: FACKENHEIM

#### 3.1 *Teshuva: Fackenheim*

Emil Fackenheim (1916-2003) vertegenwoordigt het historische perspectief. Hij studeerde aan de *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in Berlijn. Na de *Kristallnacht* (10 november 1938) werd hij opgepakt en drie maand opgesloten in Sachsenhausen. Daarna verliet hij Duitsland en vestigde zich in 1983 uiteindelijk in Israël.<sup>157</sup> Fackenheim ziet de *teshuva* als een historisch antwoord op de breuk van de Shoah. Hij schreef over de jaren heen een indrukwekkend oeuvre. *To Mend the World* is één van zijn latere werken, waarin zijn gedachten als het ware tot een besluit komen, en vormt de focus van dit hoofdstuk.<sup>158</sup>

#### 3.1.1 *Teshuva* in vraag gesteld

De beschrijving van het transhistorische perspectief begonnen we met de studie van *teshuva* in de geschriften van Rosenzweig en Chalier. Voor het begrip van het historische perspectief is een andere aanpak nodig. Fackenheims denken vertrekt bij *radicale breuk (rupture)* van de Shoah.<sup>159</sup> Anders dan *teshuva* te beschrijven, *bevragen* we derhalve *teshuva*: “Can Teshuva after the Holocaust be the same as before? Is it possible at all?”<sup>160</sup> Fackenheim stelt dat *teshuva* het hart van het joodse bestaan vormt.<sup>161</sup> Het bevragen van de mogelijkheid van *teshuva* is vragen naar het joodse bestaan als geheel. Dat *teshuva* in haar mogelijkheid in vraag wordt gesteld, betekent dat zij niet (langer) evident is. Fackenheim thematiseert de Holocaust *expliciet* als uitgangspunt en brandpunt van zijn wijsgerige project. Tegenover de platoonse verwondering ontspringt Fackenheims wijsgerige denken in het verschrikkelijke trauma van de Holocaust, waardoor het verbonden is met het messiaanse denken dat vertrekt in de catastrofe. Het denken zelf breekt op het feit dat de Holocaust gebeurde en laat ons in verschrikte verstomming en verwarde vervreemding achter. Waar Rosenzweig vertrok vanuit de vervreemding van de drie *nietsen* om vandaaruit te komen tot een ‘positieve’ wijsbegeerte,

<sup>157</sup> Didier Pollefeyt ‘De ontmoeting van Athene en Jeruzalem in Auschwitz: Het joodse denken van Emil. L. Fackenheim’, *De uil van Minerva*, 12 (1996) 157-176 (p. 173).

<sup>158</sup> Michael L. Morgan, *Fackenheim's Jewish Philosophy: An Introduction* (Toronto: University of Toronto Press, 2013), p. 31.

<sup>159</sup> Fackenheim gebruikt de term Holocaust omdat hij de gruwel van Auschwitz ziet als een breuk niet enkel binnen het Jodendom, maar ook voor het christelijke, wijsgerige, historische en poëtische denken. In onze bespreking van Fackenheim gebruiken wij derhalve ook de term Holocaust.

<sup>160</sup> Emil L. Fackenheim, *To Mend the World* (Indianapolis: Indiana University Press, 1982), p. 317.

Vanaf nu verwijzen we naar *To Mend the World* als *TMW*.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 317.

waarin de drie nietsen *ietsen* werden, vinden we bij Fackenheim geen dergelijk project. Fackenheim *vertrekt* niet alleen vanuit de vervreemding, maar thematiseert de vervreemding als fundamenteel aspect van zijn wijsgerige denken.

De breuk die de Holocaust vormt, betoont zich in twee reacties die Fackenheim afwijst.<sup>162</sup> Enerzijds is er het mediërende denken dat de Holocaust percipieert als een louter moment in een grootse geschiedenis. Door de Holocaust in te bedden in een groter, rationeel geheel, wordt de gruwel overkomen.<sup>163</sup> Fackenheim verzet zich tegen dit neutraliserende denken. De Holocaust dient te blijven staan als vreemd element en kan niet gemedieerd of overkomen worden: “Where the Holocaust is there is no overcoming; and where there is an overcoming the Holocaust is not.”<sup>164</sup> De Holocaust kan niet rationeel geconcipieerd worden of verklaard worden. Op die manier sluit Fackenheim expliciet aan bij Adorno, die stelt dat Auschwitz de metafysische capaciteit verlamde.<sup>165</sup> Inderdaad, de gruwel van de Holocaust verlamt het denken in zijn mediërende activiteit en doet het stilstaan in de horror van het gebeurde. Het verzet tegen het mediërende denken tekent de *vorm* van Fackenhems denken: in plaats van een filosofisch systeem is zijn denken opgebouwd rond particuliere getuigenissen en *midrasj* die als mythische, joodse filosofie nooit geassimileerd kunnen worden tot een rationeel geheel.

Naast de rationaliserende reactie is er ook een nihilistische reactie. Een fragment uit *De Nacht* van Elie Wiesel vormt hiervan een exemplarische getuigenis. De overlevende Wiesel beschrijft hoe hij op vijftienjarige leeftijd een executie moest bijwonen.

De drie ter dood veroordeelden klommen tegelijk op hun stoelen. De drie nekken werden tegelijk in de stropen gestoken. ‘Leve de vrijheid!’ riepen de volwassenen. Maar het kind zweeg. ‘Waar is de Goede God, waar is Hij?’ vroeg iemand achter mij. Op een teken van de commandant werden de stoelen weggenomen. Er heerste een dode stilte in het kamp. Aan de horizon ging de zon onder. ‘Hoofden ontbloten!’ schreeuwde de commandant. Zijn stem klonk schor. En wij, wij huilden. ‘Hoofden bedekken!’ Toen begon het defilé. De twee mannen leefden niet meer. [...] Het kind, dat zo licht was, leefde nog [...] Achter mij hoorde ik dezelfde man vragen: ‘Waar is God nu?’ En binnen in mij hoorde ik een stem die antwoordde: ‘Waar is Hij? Hier is Hij : Hij is hier opgehangen aan deze galg.’<sup>166</sup>

<sup>162</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 309.

<sup>163</sup> Didier Pollefeyt geeft als voorbeeld het rationeel-kosmische theodicee-model van Maybaum, die stelt dat de joden in Auschwitz plaatsvervangend leden door Hitler, die hier ‘Gods dienaar is’.

Didier Pollefeyt ‘De ontmoeting van Athene en Jeruzalem in Auschwitz: Het joodse denken van Emil. L. Fackenheim’, *De uil van Minerva*, 12 (1996) 157-176 (p. 158).

<sup>164</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 135.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 133.

Zie ook Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1966), p. 351.

<sup>166</sup> Elie Wiesel, *De Nacht* (Gooi en Sticht: Hilversum, 1986), pp. 65-66.

Dit fragment is bijzonder rijk aan inhoud en symboliek. De laatste zin vormt de climax: God is opgehangen aan de galg, God is dood. Het onnoembare en onvoorstelbare menselijke geweld van de Holocaust toont een donkere zijde van de wereld waar elk spreken over God als lasterlijk verschijnt. Het gaat dus niet om de werkelijke dood van God, noch om de (nietzscheaanse) metafysische dood van een hoogste zijnde, maar om de dood van een godsbeeld: God verschijnt niet langer in Zijn reddende tegenwoordigheid, maar in Zijn stilte. Eveneens zo argumenteert Rubenstein voor de dood van God: door Gods fundamentele afwezigheid tijdens de Holocaust is het traditionele godsbeeld van de Barmhartige God onhoudbaar geworden.<sup>167</sup>

Fackenheim reageert hierop. In *Quest for Past and Future* beschrijft hij de afwezigheid van God in Auschwitz als een eclips: “An eclipse does not destroy the sun; moreover it is temporary. A faith which accepts a divine eclipse listens even in a time of silence, in the trust that the divine word will again be heard.”<sup>168</sup> Gods *schijnbare* afwezigheid mag ons (en vooral het joodse volk) niet laten zakken in een nihilisme. God is er ondanks zijn schijnbare afwezigheid en zijn onbegrijpelijke stilte nog steeds, zoals de zon er nog steeds is tijdens een eclips. Het is nu de rol van de mens om doorheen de stilte naar God te luisteren, in andere woorden, om te vertrouwen. Deze rol beschrijft Fackenheim ook in *God's Presence in History*, waar hij beschrijft hoe het Jodendom geworteld is in *root experiences*, stichtende kernervaringen van een goddelijke aanwezigheid binnen de geschiedenis. De Exodus is één van deze kernervaringen. Tijdens de Exodus werd de aanwezigheid van God gevoeld in de splitsing van de Rode Zee. Deze ervaring van Zijn aanwezigheid ligt aan de basis van het joodse geloof in het feit dat het joodse volk als een resoneren (*reenactment*) van deze aanwezigheid een relatie aangaat met God en dit als basis neemt voor een morele levensloop die getuigt van God.<sup>169</sup> Het joodse volk moet ook na Auschwitz deze *root experience* laten weerklinken door Gods dood te ontkennen. Het is niet God die dood is, maar eerder een onmogelijkheid van de mens naar God toe om hem te horen. Deze onmogelijkheid, deze stilte die een breuk vormt in de relatie tussen God en mens, leidt naar het concept *teshuva*: “Does this seeming incapacity signify that God is dead? Or that the great religious demand made of this age is a radical *t'shuvah* – a turning and listening to the God who can speak even though He is silent?”<sup>170</sup> Het zwijgen van God vraagt om een keren (*teshuva*) van de mens naar God toe om naar Zijn stilte te luisteren. In het luisteren

<sup>167</sup> Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966), p. 70.

<sup>168</sup> Emil L. Fackenheim, *Quest for Past and Future* (Beacon Press, 1970), p. 302.

<sup>169</sup> Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York University Press: New York, 1970), p. 40.

<sup>170</sup> Emil L. Fackenheim, *Quest for Past and Future* (Beacon Press, 1970), p. 315.

wordt de mens opnieuw getuige van Gods aanwezigheid, hoewel deze aanwezigheid stil en schijnbaar afwezig is. Op die manier verschijnt *teshuva* als een onmogelijkheid: hoe kan de mens, die God niet hoort, luisteren naar Hem?

### 3.1.2 *Teshuva* beschreven

De *teshuva* is derhalve niet evident, zo niet onmogelijk. Daarbij komt dat Fackenheim *teshuva* wereldhistorisch ook begrijpt als de brug tussen het breken van de vaten (*Schebira-ha kelim*) en Gods contractie (*Tsimtsum*), en het herstel van de wereld (*Tikkun-olam*)<sup>171</sup>. Fackenheim, gefascineerd door de Kabbalah, neemt mystieke concepten op in zijn zoektocht naar de wijze waarop het joodse leven zich na de Holocaust moet vormen. Na het breken van de vaten en Gods wegtrekken uit de wereld vormt de Holocaust een bijzondere ervaring. Gods reddende aanwezigheid in de geschiedenis kan hier niet langer gevoeld worden, het lijkt alsof Hij de mens voorgoed verlaten heeft in de horror van de Holocaust. Deze afwezigheid, deze breuk is zodanig dat een toekomstig herstel onmogelijk lijkt: “No *Tikkun* is possible of the rupture, ever after. But the impossible *Tikkun* is also necessary.”<sup>172</sup> Het joodse leven na de Holocaust dient plaats te vinden in dit *oxymoron* van een noodzakelijke onmogelijkheid. Een *Tikkun* en, daarmee samenhangend, een *Teshuva* is noodzakelijk, gezien het denken anders vervalt in een nihilisme.

Na het in vraag stellen van de mogelijkheid van *teshuva* en een schets van de breuk die de Holocaust vormt, wordt Fackenhaims beschrijving van *teshuva* duidelijk: “*Teshuva* in Judaism is a many-sided experience. Its core, however, is a divine-human turning-toward-each-other, despite and indeed because of their persistent and unmitigated incommensurability.”<sup>173</sup> Zoals Rosenzweig keert Fackenheim terug naar de Hebreeuwse wortel “shuv” (שוב), als een omkeren. Hij ziet in *teshuva* een dubbele beweging. Enerzijds is er de beweging van de mens naar God toe en anderzijds het keren van God naar de mens toe, analoog aan de dubbele beweging in de *tikkun*: de impuls beneden brengt een impuls bovenaan voort.<sup>174</sup> In zijn geschiedenis ervaarde het joodse volk verschillende catastrofes, zoals de verwoesting van de Tempel en de catastrofes op de Negende Av (באב תשעה).<sup>175</sup> Bij deze extreme verschrikkingen vond er steeds een terugkeer plaats: een rest van het joodse volk keerde steeds terug en nam deel aan het dialectische keren en gekeerd worden naar het goddelijke toe.<sup>176</sup> De post-Holocaust

<sup>171</sup> *Tikkun Olam* wordt in het Engels vertaald door ‘to mend the world’.

<sup>172</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 254.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 253. Fackenheim verwijst zijn bespreking van *tikkun* naar Gerschom Scholem.

<sup>175</sup> De Negende Av is een rouwdag binnen de joodse religie, waarbij de vele catastrofes die op deze dag plaatsvonden (zoals het mislukken van de Bar Kochba-opstand) herdacht worden.

<sup>176</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 251.

*teshuva* staat met één been in deze traditie en met haar andere in de gebroken wereld. Zij schrijft zich in in de traditie van de Negende Av, waar bij elke catastrofe een wederzijds naar-elkaar-toekeren tussen mens en God mogelijk bleek, maar is tevens gedoemd essentieel fragmentarisch te blijven.

*Teshuva* betreft een naar-elkaar-toekeren van God en mens en geen eenwording van mens en God. Het onderscheid tussen mens en God is, zoals het onderscheid tussen de ware God en de valse God, cruciaal voor het Jodendom.<sup>177</sup> Hegel was volgens Fackenheim de enige filosoof die werkelijk dit cruciale element van het joodse denken vatte.<sup>178</sup> Het betreft de absolute scheiding tussen het eindige en het oneindige. Vormen van denken die het eindige en oneindige met elkaar vermengen, bestempelt Fackenheim als ‘idolatrie’. Immers, in strikte zin betekent idolatrie de aanbidding van een eindig beeld om tot het oneindige te komen. Zoals het bijbelse iconoclasme wijst Fackenheim de idolatrie af, ook in de brede zin van het woord –de identificatie van het eindige en het oneindige.<sup>179</sup> Hegel benadrukt de separatie tussen eindig en oneindig in het Jodendom: “Judaism appears as the stern, stubborn, incorruptible witness to divine-human nonunion.”<sup>180</sup> Dit fundamentele onderscheid tussen God en mens gaat echter verloren bij Hegel, die Geest en werkelijkheid –en zodus God en mens– medieert tot elkaar. Fackenheim beschrijft hoe Hegel zich verhoudt tot de spinozistische ‘substantie’, als God, waarmee het denken zich vereenzelvigde. Dit leidde bij Spinoza tot een ‘acosmisch’ denken waarin God geen plaats in de wereld kreeg. Het is de ‘sive’ (of/hetzij) van Spinoza’s ‘*Deus sive natura*’ die Hegel stoorde. Daarnaast is er voor Hegel de absolute separatie tussen God en mens in het joodse denken. Ook dit vraagt een hoge prijs: een slaafs mensbeeld van de mens die zich onderdanig opstelt tegenover de oneindige Andere. Hegel wil beide ongemakken overkomen in zijn project van een totale mediatie, waarin elke verwringing gladgestreken wordt in een overkomend denken.<sup>181</sup>

Hegels project van een totale mediatie breekt op de Holocaust.<sup>182</sup> Hegel zou vandaag geen hegeliaan kunnen zijn stelt Fackenheim.<sup>183</sup> Zoals Rosenzweig begrijpt Fackenheim onze

---

<sup>177</sup> Emil L. Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy : A Preface to Future Jewish Thought* (New York: Schocken Books, 1980), p. 85.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>179</sup> *Ibidem*, pp. 171-197.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>181</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 112.

<sup>182</sup> Hier opnieuw kunnen we het hierboven aangehaalde citaat opnemen: “Where the Holocaust is there is no overcoming; and where there is an overcoming the Holocaust is not.”

Fackenheim, *TMW*, p. 135.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 120.

tijd als *post Hegel mortuum*:<sup>184</sup> het gaat om een *post-hegeliaans denken*. Hegels gedachtegoed verschijnt als een historisch noodzakelijk gedachtenexperiment – noodzakelijk omwille van Spinoza’s substantiebegrip en het ‘sive’ en omwille van de joodse separatie tussen mens en God – dat desondanks moest falen. Desalniettemin is het post-hegeliaanse denken niet anti-hegeliaans, want de hegeliaanse separatie van mens en God is nog steeds relevant. Hier verschijnt *teshuva* opnieuw ten tonele: “What is pitted against the Hegelian Idea of Overcoming is the Jewish Idea of *Teshuva*.”<sup>185</sup> In onze tijd denken we post-hegeliaans: de separatie blijft bewaard, maar wordt niet opgenomen in een overkomende mediatie, maar in een dialogisch naar-elkaar-toedraaien dat *teshvua* is.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Brief naar Eugen Rosenstock, 5 september 1916: Rosenzweig, *BT*, (brief nr. 291, 5 september 1916). In deze brief karakteriseert Rosenzweig het eigen denken als *post Hegel mortuum*, een denken na Hegels dood, dat een radicaal nieuwe wending neemt. Hij ziet het als een “nieuw” denken tegenover Hegels “oude” denken.

<sup>185</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 141.

<sup>186</sup> Hier kan een duidelijke parallel getrokken worden met Adorno, die in zijn denken de *non-identiteit* centraal stelde. Fackenheim neemt dit thema op en expliciteert het enerzijds in de separatie van God en mens, en anderzijds in het absoluut onoverkomelijke van de Holocaust.

### 3.2 Tehuva: Tikkun van het onherstelbare

#### 3.2.1 Het onherstelbare

De breuk van de Holocaust is onherstelbaar. De slachtoffers van de Holocaust (de onschuldige kinderen en de *Muselmänner*) mogen we niet overkomen:

The screams of the children and the silence of the *Muselmänner* are in our world. We dare not forget them; we cannot surpass or overcome them: and they are unredeemed. [...] In our search for a post-Holocaust *Tikkun* we must accept from the start that at most only a fragmentary *Tikkun* is possible. This is because we are situated in the post- Holocaust world.<sup>187</sup>

Allereerst vormt de Holocaust een breuk met het wijsgerige denken. De drie elementen van Rosenzweig zijn vervallen tot gruwelijke scherven. De *mens* komt hier naar voor als een, naar de getuigenis van Primo Levi, *Muselmann*.<sup>188</sup> een anonieme, zwijgende mens. Waar Rosenzweig de uniciteit van de mens naar voor haalde binnen het karakter van de mens, verschijnt de mens hier als een leeg omhulsel, van wie het leven nog amper een leven te noemen valt. De *Muselmänner* tonen de betekenis van wat Benjamin benoemde als de catastrofe van telkens opnieuw hetzelfde.<sup>189</sup> Het vervallen van de mens in een anonieme massa toont het gruwelijke van de absolute identiteit: de mens is slechts een leeg iets. De mens verschijnt hier analoog aan Jozef K., het hoofdpersonage van Franz Kafka's *Process*. Doorheen de roman wordt beschreven hoe Jozef K. onophoudelijk blijft zoeken naar de reden voor zijn veroordeling. Tijdens deze zoektocht raakt hij zichzelf kwijt, zijn zoektocht wordt een obsessie die zijn eigen bestaan overheerst. De naam Jozef K., met het lege initiaal, duidt op de innerlijke leegte die ontstaat tijdens deze obsessie. De roman eindigt met de gruwelijke dood van Jozef K., die in zijn innerlijke leegte zijn menselijkheid had verloren en als een beest wordt geslacht.<sup>190</sup> Zo ook is de dood van de lege *Muselmann* bestiaal. Zijn dood is niet langer een dood, want ervoor was er geen leven. Daarnaast verschijnt ook *God* anders: zoals hierboven beschreven kunnen we niet langer spreken van Gods heilzame aanwezigheid na de Holocaust.

<sup>187</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 256.

<sup>188</sup> "On their entry into the camp [...] they are overcome before they can adapt themselves [...] Their life is short, but their number is endless; they, the *Muselmänner*, the drowned, form the backbone of the camp, an anonymous mass, continuously renewed and always identical, of non-men who march and labour in silence, the divine spark dead within them, already too empty really to suffer. One hesitates to call them living; one hesitates to call their death death."

Primo Levi, *If This Is a Man*, p. 82, zoals geciteerd in Fackenheim, *TMW*, p. 99.

<sup>189</sup> Benjamin, 'Über den Begriff der Geschichte', p. 673.

<sup>190</sup> Roger Burggraave & Luc Anckaert, 'Crisis and Meaning: F. Kafka and the Law', *Coactivity: Philosophy, Communication*, 25 (2017), 123–134.



In dat opzicht breekt Fackenheim radicaal met de theodicee gedachte waarin God wordt vrijgepleit van het lijden van de mens.<sup>191</sup> Elk theodicee zou afdoen aan de horror van de Holocaust.<sup>192</sup> Bovendien wordt Rosenzweigs karakterisering van Gods liefde als een liefde die eeuwig present is in het moment problematisch: God is schijnbaar afwezig. Ten slotte verschijnt ook het element van de *wereld* als een pijnpunt na de Holocaust. Waar Rosenzweig de wereld voorstelde in zijn fundamentele inzichtelijkheid, blijkt deze inzichtelijkheid verloren te zijn. De Holocaust verschijnt als een aporie binnen en tegelijk een culminatie van het rationaliserende denken. Vragen naar de zin van de Holocaust kunnen niet worden beantwoord volgens Fackenheim: “The Nazi murder [...] was annihilation for the sake of annihilation, murder for the sake of murder, evil for the sake of evil.”<sup>193</sup> De Nazi-gruwel was een kwaad omwille van het kwaad, fundamenteel irrationeel.

Fackenheim aarzelt niet om de Holocaust als een *uniek kwaad* te bestempelen.<sup>194</sup> Aan de hand van een lijst eigenschappen van de Holocaust, noemt hij deze gebeurtenis uniek:

One looks at this list (which could be expanded) and is hard put to find another catastrophe containing even one of these features. ... All this is by no means to deny the existence of other catastrophes equally unprecedented and endowed with unique characteristics of their own. But to make this admission is only to say that these other catastrophes, too, must be confronted in their own right.<sup>195</sup>

Fackenheim beseft goed dat de Holocaust een uniek kwaad noemen een gewaagde stap is. Dit doet echter niets af aan de verschrikking van andere catastrofes. De Holocaust was voor Fackenheim uniek in zijn grootschaligheid, zijn gerichtheid op de uitroeiing van alle joden, zijn gerichtheid op het *bestaan* zelf van de joden. Dit wordt scherp voorgesteld in *The Boy with the Striped Pyjama*, waar Bruno, zoon van een SS-Obersturmbannführer, vriendschap sluit met Shmuel, een jongen van zijn leeftijd die een kampgevangene is. Doorheen de prikkeldraad die hen scheidt voeren ze stiekem gesprekken. Bruno veronderstelt dat de prikkeldraad er staat voor de wilde dieren. Wanneer Shmuel hem uitlegt dat die er staat om de mensen van het kamp te verhinderen weg te gaan, vraagt Bruno verschrikt: ‘Maar waarom? Wat heb je fout gedaan?’

<sup>191</sup> Levinas bestempelt Fackenheim dan ook als “het einde van de theodicee”. Emmanuel Levinas, ‘La souffrance inutile’, in *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Livre de Poche, 1991), 100–112 (p. 107).

<sup>192</sup> Zie in dit verband de film *God on Trial* (2008). Deze film verhaalt hoe kampgevangenen de avond voor hun dood besluiten een rechtszaak aan te spannen omtrent God: God wordt voor het gerecht gedaagd. Uit de intellectuele pleidooien, afgewisseld door persoonlijke getuigenissen blijkt hoe elk theodicee uiteindelijk tenietgaat tegenover de horror van Auschwitz. God wordt schuldig bevonden.

<sup>193</sup> Emil Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: University Press, 1970), p. 70.

<sup>194</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 12.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 12.

Shmuel antwoordt: ‘Ik ben een jood.’ Daarnaast was de Holocaust volgens Fackenheim ook uniek in zijn doelgerichtheid en in het feit dat het hele project gedragen werd door idealisten.<sup>196</sup> Het gewaagde van Fackenhems benoeming van de Holocaust als uniek kwaad blijkt uit de confrontatie met Benjamins *Engel van de Geschiedenis*, die oog had voor elk particulier kwaad voor zich. Een aangedaan kwaad verschijnt hier in zijn horror stééds als uniek, elke beleving van het kwaad vormt een breuk die niet overkomen kan worden. Dat Fackenheim de Holocaust karakteriseert als een *uniek kwaad* komt voort uit zijn gruwelijke ontdekking dat er geen geldige reden was voor het aangedane kwaad. Het gaat hier om een reden, niet om een justificatie: kwaad kan niet gejustifieerd worden, er kunnen enkel redens gegeven worden. Volgens Fackenheim kwam de Holocaust niet voort als een vergelding voor een aangedaan kwaad, noch was er een economisch of politiek doel aan verbonden; het ging om een *kwaad omwille van het kwaad*.<sup>197</sup>

Dit kwaad is niet enkel *uniek*, maar ook *radicaal*. Fackenheim zet zich af tegen twee opvattingen. Het kwaad van de Holocaust mag enerzijds niet *gediaboliseerd* worden.<sup>198</sup> Het kwaad toeschrijven aan één verantwoordelijke, demonische actor betekent een onmogelijk groot kwaad toe te kennen aan één persoon en een minimalistisch kwaad toe te kennen aan al wie bijdroeg aan het kwaad. Anderzijds is het ook onmogelijk te spreken van een *banaliteit* van het kwaad. Fackenheim gaat hier radicaal in tegen Hannah Arendt: zij ontdekte tijdens het *Eichmann-proces* hoe de daders van een gruwelijk kwaad vaak banale, gewone mensen zijn.<sup>199</sup> In het banaliserende perspectief, stelt Fackenheim, verschijnt het begane kwaad slechts als *extreem*, niet als *radicaal*: de daders zijn immers banaal en begingen het kwaad doordat ze gemanipuleerd waren door een systeem.<sup>200</sup> Het kwaad als *banaal* beschrijven is slechts een

<sup>196</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 12.

<sup>197</sup> Emil Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: University Press, 1970), p.70.

<sup>198</sup> Hier gaan we terug op een term van Didier Pollefeyt, die drie paradigma's onderscheidt in de benadering van het kwaad: diabolisatie, banalisatie en ethisering van het kwaad.

Hij definieert het diaboliserende perspectief op de dader van het kwaad als volgt:

In the idea of diabolicisation, one is overwhelmed and insulted by evil to such an extent that one is no longer capable to look at the evildoer from another perspective than in the light of the crime that he has committed. Being horrified by evil, one considers the malefactor as non-human, as an ethically completely perverted creature, possessed by evil or even as the embodiment of the devil. This [is] the process of diabolicisation, in which the criminal is completely fitted into the wickedness of his crime.

Didier Pollefeyt, ‘Ethics, Forgiveness and the Unforgivable after Auschwitz’, in *Incredible Forgiveness : Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*, ed. by Didier Pollefeyt (Leuven: Peeters, 2004) pp. 121-160 (p. 125).

Fackenheim zelf beschrijft hoe de dader hier wordt gezien als een ‘demonisch individu’ dat een ‘diabolisch kwaad’ heeft begaan.

Fackenheim, *TMW*, p. 236.

<sup>199</sup> Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York, Penguin, 1977).

<sup>200</sup> Kritische noot: Fackenheim radicaliseert hier Arendts theorie. Arendt toont immers aan hoe Eichmann, door het volgen van een ‘geperverteerde’ categorische imperatief in staat was dergelijk kwaad te begaan. Zij minimaliseert het kwaad niet. In

halve waarheid. Het is enerzijds waar dat het totalitaire systeem mensen in hun greep hield en manipuleerde. Anderzijds is het even goed waar dat deze mensen zich *lieten* manipuleren, dat zij die zich een blind idealisme voorhielden zich *lieten* verblinden en daardoor misdaden begingen. De daders zijn niet *louder* banaal volgens Fackenheim.<sup>201</sup> Het kwaad van de Holocaust is volgens Fackenheim *radicaal* en hij bestempelt het handelen van het Naziregime als een *logica van destructie* (logic of destruction).<sup>202</sup> Deze logica uitte zich als een *zelfdestructie*: de destructie moest vanuit de jood zelf plaats vinden. De jood moest zichzelf zodanig verafschuwen, en zo weinig als mens beschouwen dat hij niet langer wenste te leven. De *Muselman* is anonieme mens leeg vanbinnen, zodat zijn dood niet langer een dood is. Via getuigenissen toont Fackenheim aan dat het Naziregime bewust elke menselijkheid wilde vernietigen. Hij citeert Adorno: “The individual is robbed of the last and poorest that until then still remained his own. In the camps it was no longer the individual that died: the individual was made into a specimen. And this fact necessarily affects the dying also of those who escaped the procedure.”<sup>203</sup> Aangezien binnen de Holocaust de menselijkheid op het spel stond, stelt Fackenheim dat de joden binnen de Holocaust de hele menselijkheid vertegenwoordigden. De Holocaust vormde de dood van het Idee van de Menselijkheid zelf, de basis waarop Kant zijn imperatief bouwde.

Al deze punten komen samen in een climax, die Fackenheim beschrijft als een *gedachtencirkel*. Het wijsgerige denken staat verstomd tegenover de Holocaust, zijn gedachten cirkelen rond dit radicale kwaad en het stoot op de grens van de intelligibiliteit: “The evil of the Holocaust world (which is radical and far removed from banality) is philosophically intelligible after Auschwitz only in the exact sense in which it was already understood in Auschwitz [...] - by the resisting victims themselves [...] This grasp is epistemologically ultimate.”<sup>204</sup> De Holocaust kan niet omvat worden door het denken: het was een kwaad omwille van het kwaad dat niet verder gerationaliseerd kan worden zonder neutralisatie. De wijsbegeerte dient derhalve oog te hebben voor de particuliere getuigenissen, die een exclusief beeld geven van Auschwitz en de gruwel van de Holocaust. Toch betekent deze grens niet het einde van de filosofie. De filosoof dient nu, tegenover de hegeliëans-mediërende impuls in, zich *over te geven* aan de Holocaust als een *whole-of-horror*.<sup>205</sup> De verschrikking van de Holocaust overvalt het denken

---

tegendeel, door aan te tonen hoe de dader banaal verschijnt, komt het kwaad des te meer in zijn verschrikking naar voor. Fackenheim lijkt het concept van de banaliteit foutief van de dader naar het kwaad *in se* door te trekken.

<sup>201</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 237-238.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>203</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, p. 354, zoals geciteerd in Fackenheim, *TMW*, p. 133.

<sup>204</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 248.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 238.

dat in zijn gedachtencirkel een geheel omvat. Dit geheel kan het echter niet *begrijpen* of *overkomen*; het denken wordt overvallen door het feit dat de Holocaust er *is* terwijl ze er *niet zou mogen zijn*. Het denken moet de modaliteit van het vlees-en-bloed-verzet aannemen.<sup>206</sup>

De Holocaust vormt een radicale breuk binnen het joodse bestaan.<sup>207</sup> De joodse identiteit moet derhalve op een radicale manier herformuleerd worden: “A Jew today is one who, except for an historical accident –Hitler’s loss of the war –would have been murdered or never been born.”<sup>208</sup> Indien de Holocaust niet gefaald had door een historische gebeurtenis (Hitlers nederlaag), dan was er vandaag geen jood meer. Tegenover Rosenzweigs idee van het joodse volk als een *heilig volk* plaatst Fackenheim de *toevallige rest*: “We, the Jews of today, would either have been murdered or never born. We are not a holy remnant. We are an accidental remnant.”<sup>209</sup> Het joodse volk bestempelen als *toevallige rest* ontdoet het echter niet van zijn heiligheid. Het joodse volk kunnen we nog steeds op een eigen manier als heilig begrijpen,: “Maimonides is said to have ruled that any Jew murdered for no reason other than being a Jew is to be considered holy. [...] Only in this and no other sense are we, the accidental remnant, also a holy remnant.”<sup>210</sup> Het joodse volk is een heilige rest door zijn sterven. Op die manier geeft Fackenheim een radicaal andere wending aan Heideggers *Sein-zum-Tode*. In plaats van een *Existential* van het *Dasein* verschijnt de dood bij Fackenheim als de bestaanswijze van de *Muselman*: dood vooraleer gestorven te zijn. Deze ‘nutteloze’ dood is een *novum*<sup>211</sup> in de geschiedenis, een *novum* dat het hele joodse volk als dusdanig beïnvloedt en herdefinieert als toevallige rest.

### 3.2.2 Post-Holocaust Tikkun: wijsbegeerte en joods bestaan

De Holocaust vormt voor Fackenheim een onoverkomelijke, viervoudige breuklijn (binnen het wijsgerige denken, binnen het joodse bestaan, binnen het christelijke bestaan en binnen het historistische denken). Wij focussen ons op de breuk binnen het wijsgerige denken en het joodse bestaan. Een herstel van deze breuk, een *tikkun*, is noodzakelijk opdat we niet zouden vervallen in een lasterlijk God-is-dood-denken.<sup>212</sup> Opdat de post-Holocaust *tikkun* niet leeg en ongefundeerd (*bodenlos*) zou zijn, moet ze een *ontologische mogelijkheid* zijn. Fackenheim

<sup>206</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 239.

<sup>207</sup> “The Holocaust is a *caesura* not only for the historian, the poet, the philosopher. It is a *caesura* also for the Jewish faith.” *Ibidem*, p. 318.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 254.

herneemt hierbij Heideggers “ontisch-ontologische cirkel” (*ontic-ontological circle*).<sup>213</sup> Heidegger, aldus Fackenheim's eigenzinnige interpretatie, is schuldig aan een zekere circulariteit in zijn denken. Het ontologische denken onderscheidt authenticiteit van inauthenticiteit, of nog: het onderscheidt het ‘nieuwe’ van het ‘oude’ denken, waarin het ‘oude’ denken het oude metafysische denken is dat zowel Rosenzweig en Heidegger verwerpen in hun ‘nieuwe’ denken.<sup>214</sup> Dit onderscheid is ongegrond (*bodenlos*) tenzij het een ontische voorkennis heeft die deze authenticiteit zelf is. Immers als het ontologische denken niet steunt op de ontische realiteit als authenticiteit, verwordt het opnieuw tot het oude, metafysische denken. Het ontische en ontologische denken veronderstellen elkaar. Fackenheim trekt deze cirkel door naar zijn eigen denken en stelt dat een hedendaagse, post-Holocaust *tikkun*, gegrond moet zijn in een ontische realiteit die haar een ontologische mogelijkheid verschaft.

Een herstel of *tikkun* van het gebroken filosofische denken is noodzakelijk, omdat de idee van de menselijkheid als dusdanig vernietigd werd. Zonder een filosofische *tikkun* is de menselijke waardigheid en de idee van de mens zelf verloren en zijn we gedoemd een menonwaardig leven te *lijden*. Een wijsgerige *tikkun* echter is enkel *mogelijk* wanneer deze steunt op een ontische realiteit: “A philosophical *Tikkun* is possible *after* the Holocaust because a philosophical *Tikkun* *already* took place, however fragmentarily, during the Holocaust itself.”<sup>215</sup> Fackenheim doorgraaft de geschiedenis, en vindt onder andere in het denken van Huber, een filosoof die tijdens het Nazi-regime ter dood werd veroordeeld, een dergelijke ontische grond. Huber verzette zich tijdens zijn *Volksgericht* tegen de vernietiging van de idee van de mens en realiseerde aldus een *tikkun*. Zijn verzet vormt de ontische realiteit waarop een post-Holocaust filosofische *tikkun* steunt: “The Idea of Man can be –has been –destroyed, for humanity can be –has been –destroyed. But because humanity itself has been mended –*in* some men and women *by* some men and women –the Idea of Man *can* be mended. ... [This] makes a post-Holocaust philosophy both necessary and possible.”<sup>216</sup> De filosofische *tikkun* toont aan hoe het schijnbaar onmogelijke, maar noodzakelijke herstel ten slotte toch mogelijk is.

Vanuit de ontisch-ontologische cirkel wordt duidelijk hoe een post-Holocaust *tikkun* ook mogelijk is voor het joodse volk. “The *Tikkun* which for the post-Holocaust Jew is a moral necessity is a possibility because during the Holocaust itself a Jewish *Tikkun* was already actual.”<sup>217</sup> De ontische realiteit waarop de joodse post-Holocaust *tikkun* steunt is het *verzet* van

<sup>213</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 163.

<sup>214</sup> Het betreft hier Fackenheim's interpretatie van de inauthenticiteit bij Heidegger. Deze interpretatie is allesbehalve evident.

<sup>215</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 266.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 300

de joden tijdens de Holocaust. Waar het bij de filosofische *tikkun* ging om een wijsgerig verzet tegen de vernietiging van de idee van de mens, gaat het hier om een verzet tegen de vernietiging van het leven als dusdanig. Het Nazi-regime handelde volgens een logica van destructie van de joden. Waar filosofen opgepakt werden omwille van hun gedachtegoed, werden joden opgepakt en vermoord louter omwille van hun *bestaan*. Het gaat hier om een gruwelijke omkering van de uitverkiezing van het joodse volk. In het denken van Rosenzweig en Chalier werd het joodse volk uitverkozen in de belofte van God om te luisteren naar Zijn Woord. Hier wordt de jood door het Nazi-regime uitverkozen om een mensonwaardige dood te sterven. Op deze manier wordt *het leven zelf* een vorm van verzet: "In an *Unwelt* whose sole ultimate self-expression is a system of humiliation, torture and murder, the maintenance by the victims of a shred of humanity is not merely the basis of resistance but already part of it. In such a world [...] life does not need to be sanctified: it is already holy."<sup>218</sup> De *tikkun* die in de Holocaust plaatsvond is een *tikkun-ondanks-alles*: ondanks de mensonterende toestanden, de desubjectivering van de mens en het willen vernietigen van de jood als soort, gingen enkelen in het verzet en bleven leven. Hun verzettende 'desondanks' vormt de grond voor de post-Holocaust *tikkun* vandaag.

### 3.2.3 Het 614<sup>e</sup> gebod

Het verzet tijdens de Holocaust roept op tot eenzelfde verzet vandaag. Deze oproep is geen vrijwillige oproep maar een *noodzaak*. Fackenheim benoemde dit als het 614<sup>e</sup> gebod: "the "614th commandment" [is] forbidding Jews to five Hitler posthumous victories."<sup>219</sup> Na de Holocaust is het noodzakelijk om aan de 613 geboden, geopenbaard aan Mozes, een 614<sup>e</sup> gebod toe te voegen, een gebod dat bestaat uit de moreel-religieuze plicht van de jood te getuigen van de eigen joodse identiteit en zo Hitler geen postume overwinning te schenken.<sup>220</sup> Tegenover de destructie en de wanhoop die Hitler wilde creëren, dient de jood te getuigen van Gods aanwezigheid, het eigen geloof en de gebruiken te respecteren en zo hoopvol in de geschiedenis te staan. Dat het een gebod betreft, blijkt uit deze formulering: "The wish to bear witness turns into a commandment, the commandment to restore the divine image to the limits of his power."<sup>221</sup> In de persoon van de *Muselman* werd de mens als *imago Dei* vernietigd: hij verscheen als een leeg omhulsel. Zij die zich niet lieten reduceren tot *Muselmänner* en kozen

<sup>218</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 225.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. xix.

<sup>220</sup> Een gebod toevoegen aan de reeks geopenbaarde geboden viel bij velen niet in de goede aarde. Fackenheim neemt een grote stap, dat beseft hij zelf, maar hij stelt dat het poneren van dit 614<sup>e</sup> gebod een noodzakelijkheid is.

<sup>221</sup> Emil L. Fackenheim, *The Jewish Return into History : Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem* (New York: Schocken Books, 1978), p. 251.

voor het leven, vormen de ontische grond voor het 614<sup>e</sup> gebod. Hun keuze voor het leven dat heilig kan genoemd worden, als getuigenis van het geloof *imago Dei* (of een onverwoestbare menselijkheid) te zijn, vormt de basis van het verzet vandaag tegen Hitlers mogelijke postume overwinning. In *To Mend the World* benoemde Fackenheim dit gebod ook als *The Commanding Voice of Auschwitz* en gaf het gebod zo een bredere draagwijdte.. Hitler geen postume overwinning bezorgen is volgens Fackenheim niet alleen voor de joden, maar voor allen een opdracht: zo moet bijvoorbeeld de wijsbegeerte na de Holocaust de idee van de mens herstellen.

Dat Fackenheim spreekt over een gebod, over een stem, houdt verband met de breukgedachte. Na Auschwitz is geen filosofisch systeem meer mogelijk. Het spreken moet vertrekken vanuit de particuliere gruwel. Fackenheim haalt het getuigenis van Pelagia Lewinska aan, die beschrijft hoe zij, na het begrijpen van het gruwelijke doel van Auschwitz bij haar aankomst, zich opgevorderd wist te leven. Dit is de *commanding Voice of Auschwitz*: “To hear and obey the commanding Voice of Auschwitz is an “ontological” possibility, here and now, because the hearing and obeying was already an “ontic” reality, then and there.”<sup>222</sup> In dit getuigenis vindt Fackenheim de ontische grond voor de “gebiedende stem van Auschwitz”: het wonderlijke verzet dat in het leven zelf bestond, vormt de basis van ons verzet tegen een postume overwinning van Hitler de dag van vandaag.

Op deze achtergrond wordt de post-Holocaust *tikkun* voor het joodse volk duidelijk:

The *Tikkun* [...] is composed of three elements: (a) a recovery of Jewish tradition – a 'going back into possibilities of [Jewish] Dasein that was once da', (b) a recovery in the quite different sense of recuperation from an illness; and (c) a fragmentariness attaching to these two recoveries that makes them both ever-incomplete and ever-laden with risk.<sup>223</sup>

De *tikkun* bevat drie elementen. Ten eerste dient de jood terug te keren naar het joodse *Dasein*: de jood moet terugkeren naar zijn traditie om zo zijn verbondenheid met God doorheen de geschiedenis te ontdekken. We kunnen dit zien als een *reenactment* van de *root experiences*.<sup>224</sup> Deze terugkeer neemt onder andere de vorm aan van het gebed en steunt op de Thora. Net zoals Rosenzweig en Chalier vormt het Boek een cruciaal deel van de joodse identiteit. Wanneer de jood in het gebed terugkeert naar de traditie, keert hij terug naar de eeuwigheid binnen de tijd: zijn gebed vormt een messiaans fragment waarin hij, God en Thora één zijn.<sup>225</sup> Het tweede

<sup>222</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 25.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 310

<sup>224</sup> Emil Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: University Press, 1970), p. 40.

<sup>225</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 329.

element bestaat in een herstel als genezing. Deze vindt plaats in de herwaardering van de mens als *imago Dei*. Tegenover de *Muselmann* dienen we de mens te herstellen in zijn positie door een radicaal andere attitude: de mens dient actief te handelen in zijn getuigenis als *imago Dei*. Voor Fackenheim gebeurt dit de staat Israël. Het joodse volk kan niet langer indifferent blijven, maar moet actief zijn identiteit bevestigen. Ten derde moeten we steeds blijven onthouden dat een *tikkun* na de Holocaust noodzakelijk gefragmenteerd blijft. De Holocaust vormde een dusdanig grote breuk dat het onmogelijk is te spreken van een alles-herstellende *tikkun*. Beide voorgenoemde elementen zijn noodzakelijk (want zonder een terugkeer naar de traditie is er geen hoop naar de toekomst toe en zonder de genezing van de mens als *imago Dei* zou de traditie sterven) maar blijven fragmentarisch.



### 3.3 Historisch perspectief

#### 3.3.1 Terugkeer naar de geschiedenis

Waar Rosenzweig en Chalier een *transhistorisch* perspectief op de geschiedenis aannamen, kiest Fackenheim resoluut voor een historisch perspectief. Hij pleit voor een *actieve* getuigenis van de joodse identiteit *binnen* de geschiedenis:

Less than four years after Rosenzweig's death , events began to unfold [...] which, for better or worse, have cast the Jewish people back firmly, inescapably, irrevocably, back into history: not into sacred history, but rather into the flesh-and-blood history of men, women, and children.<sup>226</sup>

Fackenheim stelt dat de gebeurtenissen van de Holocaust het joodse volk terug de geschiedenis insleurden. Het joodse volk kan niet langer zijn toevlucht nemen tot een transcendente heilige tijd, maar dient zijn rol te spelen in de *vlees-en-bloed geschiedenis*. Fackenheim zet zich hier op een specifieke manier af tegen de idee van transcendentie. Hij overloopt verschillende wijsgerige denkers die de transcendentie thematiseerden een toont hoe hun denken breekt op de Holocaust.

Ten eerste is er Rosenzweig, die het joodse volk benoemde als een heilig volk dat getuigt van de eeuwige waarheid en zo boven de geschiedenis uitstijgt. De notie van het heilige volk moet vervangen worden door de *toevallige rest*. Daarnaast is er ook binnen het transhistorische perspectief een algemeen probleem. Door het joodse volk te karakteriseren als transcendent aan de wereldgeschiedenis, wordt het gruwelijke kwaad van de Holocaust, als een unicum *binnen* de geschiedenis, getranscendeerd.<sup>227</sup> Dit transcenderen van het radicale kwaad betekent een neutralisatie. Het transhistorische perspectief ontkent de *historische gesitueerdheid* door het joodse volk te karakteriseren als een volk dat deelneemt aan een eeuwigheid die buiten de geschiedenis valt. Het joodse volk kan na de Holocaust niet langer een heilig, eeuwig volk genoemd worden, het is een toevallige rest.

Ten tweede zijn er ook de reacties op Hegel te vinden bij Kierkegaard en Marx. Zij reageerden tegen Hegel die God internaliseerde als een denkact. Kierkegaard verwierp Hegels absolute denken, waardoor zowel God als geloof hersteld werden, maar het denken verviel tot een abstracte, menselijke reflectie. Marx daarentegen reageerde nog radicaler en verwierp God als dusdanig. Beide reacties, zowel de existentiële reactie van Kierkegaard als de links-

---

<sup>226</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 33.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 320.

hegeliaanse reactie van Marx, zijn te vermijden extremen.<sup>228</sup> Bovendien dragen beiden een rest van het *constantinisme* met zich mee. Ze zien de joodse religie als een moeilijkheid. Om deze rest weg te werken, dienen beide extremen zich op te stellen in een *dialogische openheid* tot elkaar. Deze openheid is echter problematisch, want ze draagt in zich het hegeliaanse idee van mediatie. Het radicale kwaad van Auschwitz vraagt echter niet om een dialogische openheid, maar om een verzet.<sup>229</sup>

Fackenheim stelt dat het transcendente denken gefaald heeft en dat we de *historische gesitueerdheid* centraal moeten stellen. Exemplarisch lijkt Heidegger, die aan de hand van *Daseinsanalyse* zijn en tijdelijkheid met elkaar verbindt. Nochtans blijkt Heideggers denken de confrontatie met de Holocaust niet aan te kunnen.<sup>230</sup> Heidegger blijft merkwaardig stil over de Holocaust. Een mooie illustratie hiervan is Celans gedicht ‘Todnauberg’, waarin hij zijn bezoek aan Heidegger beschrijft.<sup>231</sup> Zijn gedicht straalt, in Derrida’s woorden, een ‘teleurgesteld

---

<sup>228</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 127.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 320. (zie ook p. 265).

<sup>231</sup> TODTNAÜBERG

Arnika, Augentrost, der  
Trunk aus dem Brunnen mit dem  
Sternwürfel drauf,

in der  
Hütte,

die in das Buch  
— wessen Namen nahms auf  
vor dem meinen? —  
die in dies Buch  
geschriebene Zeile von  
einer Hoffnung, heute,  
auf eines Denkenden  
kommendes  
Wort  
im Herzen,

Waldwasen, uneingebnet,  
Orchis und Orchis, einzeln,

Krudes, später, im Fahren,  
deutlich,

der uns fährt, der Mensch,  
der’s mit anhört,

die halb-  
beschrifteten Knüppel-  
pfade im Hochmoor,

Feuchtes,  
viel.

Paul Celan, *Todnauberg*, in Paul Celan, *Verzamelde gedichten*, vert. Tom Naaijken (Amsterdam: Meulenhoff, 2010).

wachten' uit.<sup>232</sup> Ook tijdens Celans bezoek bleef Heideggers verhoopte woord klaarlijk uit.

De joodse terugkeer naar de geschiedenis scheidt zich af van het transcendentale denken, in zoverre zij historisch gesitueerd is, en van het heideggeriaanse denken in zoverre zij de Holocaust serieus neemt en confronteert. De terugkeer vindt Fackenheim wel in het *zionisme*:

The Zionist impulse, then, thought in the modern world, is a renewal-of-the-old *within* it. It is a *Teshuva* that in our time has produced a return of the dispersed from all corners of the world; a relearning of the political and military arts of self-preservation after long centuries of disuse; the rebuilding of a land desolate through the ages; and giving of a secular flesh-and-blood to a language long confined to the sphere of piety.<sup>233</sup>

De terugkeer naar de geschiedenis neemt plaats in een *teshuva*, een terugkeer naar het land, de taal en het politieke en militaire zelfbehoud dat doorheen de geschiedenis verloren ging. Volgens Rosenzweig werd het joodse volk gekenmerkt door een driedubbele afwezigheid op politiek, linguïstisch en geografisch niveau. Deze afwezigheid garandeert binnen het transhistorische perspectief de heiligheid van het joodse volk.. Het joodse volk is volgens Fackenheim echter genoodzaakt terug te keren naar de geschiedenis en ruilt zo zijn drievoudige afwezigheid in voor een drievoudige aanwezigheid. Fackenheim ziet in het zionisme als actuele *teshuva* een versmelting van het religieuze en het seculiere: "It is between the extremes of a modern-religious *Teshuva* to the old God and a modern-secular *Teshuva* to the old land that future Jewish thought must assume its location."<sup>234</sup> Waar hij voorheen de separatie van mens en God benadrukte, laat hij nu toch een relatie tussen het seculiere en religieuze gedachtegoed toe. Het zionisme zou niet kunnen bestaan zonder de modern-seculiere gedachte van zelfbevrijding en de modern-religieuze impuls die naar Zion zou leiden. Desalniettemin beschrijft Fackenheim deze post-Holocaust *teshuva* als een samengaan van twee extremen die fundamenteel in conflict blijven met elkaar. De post-Holocaust *tikkun* draagt steeds een risico in zich. Het is een gefragmenteerde *tikkun*. Deze fragmentatie maakt het joodse volk bewust dat ze *gesitueerd* is in een post-Holocaust wereld, een wereld na een breuk die nooit helemaal hersteld kan worden.

<sup>232</sup> Jacques Derrida, *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: Galilée, 2012), pp. 41-46.

<sup>233</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 144.

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 144.

### 3.3.2 Historisch perspectief versus historicisme

De terugkeer tot de geschiedenis is geenszins een historicistisch denken. Fackenheim pleit voor een denken dat zich bewust weet van zijn *gesitueerdheid*, maar zet zich af tegen het *historicisme*. Dit historisch gesitueerde denken zet zich af tegen Hegels denken dat de geschiedenis wel serieus neemt, maar tegelijkertijd overstijgt in een absorberend denken dat de geschiedenis beter lijkt te verstaan dan de geschiedenis zichzelf begrijpt. Door de historische gebeurtenissen aan elkaar te rijgen aan de hand van een alles doordringende Geest, wordt de geschiedenis té inzichtelijk: de chaos van de geschiedenis krijgt geen plaats meer, alles heeft zijn plaats binnen een totaliteit. Fackenheim wil, net als Adorno, de discontinuïteit binnen de geschiedenis centraal stellen.<sup>235</sup> Het interpreteren van de Holocaust als één van de vele gebeurtenissen in het verleden, doet afbreuk aan het kwaad van de Holocaust dat, zoals hierboven uiteengezet werd, *uniek* en *radicaal* was. Om de geschiedenis in haar discontinuïteit te denken, neemt Fackenheim het concept *teshuva* als verhouding tot de geschiedenis: zij betekent (gegrond in haar wortel “shuv”) een terugkeer naar de geschiedenis zonder te vervallen in een historicistisch denken. Fackenheim benadrukt dat *teshuva* méér is dan haar historische gesitueerdheid: “*Teshuva*, though ever-situated in history, is at the same time endowed with a transcendent dimension.”<sup>236</sup> *Teshuva* bezit een transcendentie die *binnen* de geschiedenis zelf plaatsvindt, aangezien zij steeds gesitueerd is *binnen* de geschiedenis.

Fackenheim ziet in de joodse liturgische tijd, die voor Rosenzweig de heilige tijd vormt en het joodse volk zodoende een tijd verschaft *buiten* de geschiedenis, een notie van eeuwigheid *binnen* de geschiedenis. De *teshuva* die de hierboven beschreven drievuldige *tikkun* moet bewerkstelligen,<sup>237</sup> omvat deze eeuwigheid binnen de tijd. Over deze *teshuva* schrijft Fackenheim nu: “We must ask whether this ever happened that after two millennia, a people was returned to its language, its state, its land. Without a Book –this Book –this return could not possibly have taken place. [...] These are the gates of Teshuva open to the whole Jewish people today.”<sup>238</sup> Fackenheim stelt dat de post-Holocaust *teshuva* die een terugkeer naar taal, land en staat vormt, slechts mogelijk is omdat het joodse volk haar Boek heeft. Hier vinden we een merkwaardige parallel met Rosenzweig, die net als Fackenheim het Woord van God als

<sup>235</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 260.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>237</sup> The *Tikkun* [...] is composed of three elements: (a) a recovery of Jewish tradition--a 'going back into possibilities of [Jewish] Dasein that was once da', (b) a recovery in the quite different sense of recuperation from an illness; and (c) a fragmentariness attaching to these two recoveries that makes them both ever-incomplete and ever-laden with risk.

*Ibidem*, p. 310

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 328.

mogelijkheid ziet voor *teshuva*: *teshuva* is voor de joden geen *metanoia*, maar een *terugkeer* omdat zij kàn terugkeren naar het Woord.<sup>239</sup> Dankzij de Thora, stelt Fackenheim, heeft het hele joodse volk deel aan *teshuva*: het gemeenschappelijke ontzag dat zowel religieuze als seculiere gemeenschappen hebben voor de Thora, vormt de ‘poort’ voor *teshuva* voor het hele joodse volk. Het gebed is de ervaring van dit ontzag bij uitstek. Bovendien is het gebed zelf een vorm van *teshuva*, in haar betekenis als een wederzijds naar-elkaar-toekeren van mens en God. Het is in het gebed dat de rosenzweigiaanse notie van *eeuwigheid-in-de-tijd* gewaarborgd wordt. Fackenheim benoemt deze *eeuwigheid-in-de-tijd* als “a Messianic moment, a Messianic fragment”<sup>240</sup>, een messiaans fragment waarin het joodse volk deel heeft aan een eeuwigheid die zich in het moment zelf bevindt. Hier scheidt Fackenheim zich af van Rosenzweig: deze eeuwigheid is gefragmenteerd en mogen we niet overstijgen, het joodse volk moet binnen de geschiedenis blijven staan, waarbinnen zij af en toe weet heeft van deze eeuwigheid. Voor het *vlees-en-bloed* Israël is het onmogelijk haar situering in de geschiedenis, haar fragmentatie te transcenderen.

---

<sup>239</sup> Rosenzweig, *BT*, p. 142.

<sup>240</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 329.

## 4. CONCLUSIE

### 4.1 Twee perspectieven

Als kritische conclusie toetsen we beide joodse perspectieven op de verhouding ten opzichte van de geschiedenis aan de kwestie Israël-Palestina. Binnen het historische perspectief beantwoordde Fackenheim de breuk van Auschwitz aan de hand van *teshuva* die een terugkeer naar de geschiedenis vormt. Fackenheim ziet het zionisme als een historische opgave voor het joodse volk om te komen tot een *tikkun*. Na de Holocaust moet het joodse volk ingaan tegen de immoraliteit van de Holocaust, door zijn onmacht te verwerpen en een eigen staat op te richten. Chalier stelt in het spoor van Rosenzweig dat het joodse volk zijn roeping als eeuwig en heilig volk dient waar te maken vanuit een positie die de geschiedenis transcendeert. Chalier toont aan hoe een transhistorisch antwoord op de Shoah mogelijk is. Zij stelt halsstarrig dat het zionisme geen (actief) messianisme is en begrijpt de naastenliefde als reactie op de Shoah. In de *toledot* staat de eigennaam centraal. De eigennaam attesteert niet alleen de band gevormd met de voorouders. Door de eigennaam wordt de mens ook geroepen tot zijn heilige uitverkiezing voor Gods liefde. De mens beantwoordt deze liefde met naastenliefde, die het verlossende handelen van de mens in de wereld is en waarvan *teshuva* een authentieke uitdrukking vormt. De procreatieve liefde als particuliere vorm van naastenliefde is een protest tegen de Holocaust. De procreatieve liefde is de transhistorische versie van Fackenhims 614<sup>e</sup> gebod. Als verzet tegen de allesvernietigende Holocaust bedrijft het joodse volk de liefde waardoor het zich inschrijft in de transcendente geslachtslijsten, die ook de vergeten namen bevatten.

Een illustratie hiervan is de film ‘God on Trial’, waar de kampgevangenen in Auschwitz de avond voor hun dood beslissen God voor de rechtbank te dagen. Als kaderverhaal worden hedendaagse bezoekers gefilmd die het verhaal van deze mythische theodicee te horen krijgen. Het uiteindelijke oordeel is de climax: God is schuldig. Elk theodicee breekt op het inzicht dat Auschwitz een bewust systeem is ter uitroeiing van de menselijkheid van de joden. De kampgevangenen blijven echter tot in de gaskamers bidden, ook al is hun God schuldig. In de slotscène van het kaderverhaal vraagt een vrouw of hun gebeden verhoord werden. Een bezoekende jood glimlacht en zegt: “We are still here.” Het verderzetten van de *toledot* is het ultieme protest: ondanks alles is het joodse volk er nog.

#### 4.2 *Israël en Palestina: poëzie van Mahmoud Darwish*

De Palestijnse poëet Mahmoud Darwish (1941-2008) reageerde vanaf 1960 literair op de economische en politieke problemen van zijn volk. Zijn poëzie werd meermaals bekroond en hij wordt door sommigen de katalysator van het Palestijnse literaire verzet genoemd. Hij maakte van 1987 tot 1993 deel uit van de leiding van de Palestijnse Bevrijdingsorganisatie (PLO).<sup>241</sup> Zijn gedicht ‘The earth is narrowing on us’ (1983) drukt op geconcentreerde wijze de Palestijnse kwestie uit:

The earth is closing on us, pushing us through the last passage,  
and we tear off our limbs to pass through.  
The earth is squeezing us. I wish the earth was our mother  
So she'd be kind to us. I wish we were pictures on the rocks  
for our dreams to carry  
As mirrors. We saw the faces of those to be killed by the last  
of us in the last defence of the soul.  
We cried over their children's feast. We saw the faces of those  
who'll throw our children  
Out of the windows of this last space. Our star will hang up  
Mirrors.  
Where should we go after the last frontier? Where should the birds  
fly after the last sky?  
Where should the plants sleep after the last breath of air? We  
will write our names with scarlet steam.  
We will cut off the hand of the song to be finished by our flesh.  
We will die here, here in the last passage. Here and here our  
blood will plant its olive tree.<sup>242</sup>

Mahmoud Darwish beschrijft het Palestijnse bestaan als een opsluiting. De kooi, die de aarde is, krimpt zodanig dat ledematen als op een Procrustesbed worden afgesneden opdat het Palestijnse volk blijft bestaan. Er vonden twee oorlogen plaats tussen Israël en Palestina (1948 en 1967) waarin het Palestijnse volk werd gedwongen tot een ‘exodus’. Deze exodus culmineerde in de bouw van de fameuze scheidingsmuur vanaf 2002. Anderhalf miljoen Palestijnen leven als landlozen in vluchtelingenkampen; evenveel in de kampen in Gaza en in

<sup>241</sup> Roger Hardy, ‘Saudi Arabia: The new poetry’, *Index on Censorship*, 13 (1984), 27-32.

<sup>242</sup> Mahmoud Darwish, *The earth is narrowing on us*, in Mahmoud Darwish, *Modern Arabic Poetry: An Anthology*, vert. Abdullah al-Udhari, ed. by Salma Khadra Jayyusi (New York: Columbia University Press, 1987), p. 208.

de West-Bank. Een kleine groep besloot als minderheid binnen de Israëliëse staat verder te leven als tweederangsburgers. Na de ‘verbanning’ door de oorlogen van 1948 en 1967, vormt de invasie van Libanon, in 1982, een derde ‘verbanning’.<sup>243</sup>

#### 4.2.1 Verbanning: Palestina en het historische perspectief

Darwish heeft in zijn gedicht deze verbanning in gedachten. Niet alleen de grond krimpt, ook de eigen ledematen worden afgescheurd. Dit leidt tot een wrange paradox: moeder aarde is niet langer moeder. Darwish schrijft: “I wish the earth was our mother so she’d be kind to us.” Hij schetst het Palestijnse volk als een volk zonder land, als een volk in verbanning. Dit betekent een scherpe kritiek op het joodse denken. Zowel Fackenheim als Rosenzweig beschreven het joodse volk als een volk bepaald door de Exodus, hun verbanning. Rosenzweig verbond dit aan de notie van het heilige land. Tijdens de ballingschap werd het joodse volk vervreemd van een concreet land en hun land werd een heilig en eeuwig land buiten de geschiedenis. Fackenheim daarentegen ziet de Exodus als een *root experience* voor het joodse volk en als fundament voor de oproep tot een actief zionisme.

Uit Darwish’ gedicht blijkt dat de verbanning ook de bestaansmodus van het Palestijnse volk is. Sterker nog, de zionistische beweging ligt aan de oorsprong van deze exodus. Dit is op twee manieren problematisch. Hoe dient het joodse volk vooreerst zijn identiteit te behouden als zijn unieke ontstaansgrond niet uniek blijkt te zijn? Hoe dient het zijn identiteit te behouden als het de catastrofe die aan zijn oorsprong ligt een ander volk toebrengt? Ten tweede is er een ethisch probleem. Door de opstand tegen de immoraliteit en het uit de weg gaan van de eigen machteloosheid wordt een ander volk machteloos. Levinas stelde de vraag: “Est-ce que je ne tue pas en étant?”<sup>244</sup> De Shoah is voor Levinas een vorm van het *il y a*, de troebele zwaarte van het bestaan waarin alles opgeslokt wordt in een ondragelijke identiteit. Om te ontsnappen aan het *il y a*, poneert de mens de eigen identiteit (hypostase). De hypostase vindt bij Fackenheim plaats in de staat Israël, waar het joodse volk zijn identiteit stelt tegenover de ‘vernietigende’ gruwel. Er is echter een fundamentele dubbelzinnigheid aanwezig: het bevestigen van de eigen identiteit kan tegelijk een *il y a* voor anderen betekenen. Het zionisme is hierdoor problematisch: de hypostase van het joodse volk vormt een *il y a* voor het Palestijnse volk.<sup>245</sup>

<sup>243</sup> Saddik M. Gohar, ‘Narratives of Diaspora and Exile in Arabic and Palestinian Poetry’, *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 3 (2011), 228-242 (pp. 230-233).

<sup>244</sup> Emmanuel Lévinas & Philippe Nemo, *Ethique Et Infini: Dialogues Avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard, 1982), p. 119

<sup>245</sup> Luc Anckaert, & Didier Pollefeyt, ‘Tussen trauma en verwondering: Rosenzweig, Levinas en Fackenheim’, in *Gehelen en fragmenten. De vele gezichten van de filosofie*, Bart Raymaekers (Ed.) (Leuven: Universitaire Pers, 1993), pp. 159-164.



Darwish schrijft hierover: “We saw the faces of those who’ll throw our children out of the windows of this last space.” De Palestijnen moeten machteloos toekijken hoe hun nageslacht uitgemoord wordt in het resterende, kleine stukje land. Zelfs in ‘this last space’ zijn ze geen meester over hun eigen bestaan. De Israëlische staat lijkt zich schuldig te maken aan diezelfde vormen van immoraliteit die zij wil tegengaan. Daarom is zionisme, als een actief messianisme, onhoudbaar. Fackenheim’s antwoord op de Holocaust is problematisch. Hij geeft bovendien nergens de gewelddadige gevaren van de Israëlische staat aan en schrijft niet over de mogelijke immoraliteit tegenover de Palestijnse bevolking.<sup>246</sup> Fackenheim’s zwijgen moeten we ernstig nemen, zoals hij het zwijgen van niet-joden, onder andere Heidegger, tijdens de Holocaust ernstig neemt.<sup>247</sup> Fackenheim spreekt niet over een heilige oorlog, maar de opvallende afwezigheid van een kritische reflectie rond Palestina impliceert dat hij het geweld tegenover Palestina als een consequentie van het moreel noodzakelijke zionisme ziet.

#### 4.2.2 Breekbaarheid: Palestina en het transhistorische perspectief

Darwish alludeert ook op thema’s die horen bij het transhistorische perspectief. Hij begrijpt de joodse liturgie als ‘their children’s feast’. Terwijl het joodse volk zijn kinderen viert in de heilige tijd van de liturgie, worden de Palestijnse kinderen uitgemoord in seculiere tijd van het oorlogsgeweld. Daarnaast is er de eigennaam: “We will write our names with scarlet steam.” Waar de jood door de eigennaam uitverkoren wordt en behoort tot de transhistorische *toledot*, vormt de Palestijnse eigennaam een fragiel iets. Een oxymoron drukt deze breekbaarheid uit: de Palestijnen zullen hun namen schrijven in scharlaken stoom. Dit wijst op radicaal protest. Het scharlakenrood is het ‘merkteken’<sup>248</sup> waardoor de Palestijnen zichzelf als volk onderscheiden en poneren. De beroemde dichter Paul Celan, die de werkelijkheid leest vanuit het prisma van de Shoah, gebruikt vaak de kleur ‘rood’, zo ook in zijn gedicht ‘Psalm’:

<sup>246</sup> Ik ga hier akkoord met Pollefeyt die beschrijft hoe Fackenheim’s verhouding ten opzichte van Palestina een probleem vormt binnen zijn denken.

Didier Pollefeyt ‘De ontmoeting van Athene en Jeruzalem in Auschwitz: Het joodse denken van Emil. L. Fackenheim’, *De uil van Minerva*, 12 (1996), 157-176 (pp. 172-173).

<sup>247</sup> Fackenheim, *TMW*, p. 320. (zie ook p. 265)

<sup>248</sup> Dit is een term van Derrida, uit zijn ‘Schibboleth: Pour Paul Celan’, waarin hij spreekt over het ‘merkteken’ als een verschil dat geen betekenis in zich draagt, maar het een betekenis toekent in het feit dat het een onderscheiding vormt waarmee een plaats, een volk of een gebeurtenis gemerkt wordt.

Jacques Derrida, *Schibboleth Pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986).

We kunnen in verband met het scharlakenrood ook verwijzen naar de Pinkas-synagoge in Praag waar de namen van de slachtoffers met rode en zwarte letters zijn geschreven.

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,  
 niemand bespricht unsern Staub.  
 Niemand.  
 Gelobt seist du, Niemand.  
 Dir zulieb wollen  
 wir blühen.  
 Dir  
 Entgegen.  
 Ein Nichts  
 waren wir, sind wir, werden  
 wir bleiben, blühend:  
 die Nichts-, die  
 Niemandrose.  
 Mit  
 dem Griffel seelenhell,  
 dem Staubfaden himmelswüst,  
 der Krone rot  
 vom Purpurwort, das wir sangen  
 über, o über  
 dem Dorn.<sup>249</sup>

---

<sup>249</sup> Vertaling:

Niemand kneedt ons weer uit aarde en leem,  
 niemand geeft woord aan ons stof.  
 Niemand.

Geloofd zijt gij, Niemand.  
 Om uwentwille zullen  
 wij bloeien.  
 U  
 toeneigen.

Een niets  
 waren wij, zijn wij, zullen  
 wij blijven, bloeiend:  
 de niets-, de  
 niemandsroos.

Met de  
 zielsheldere stijl,  
 de meeldraad hemelwoest,  
 de kroon rood  
 van het purperwoord dat we zongen  
 boven, o boven  
 de doorn.

Paul Celan, *Psalm*, in Paul Celan, *Gedichten*, vert. Frans Roumen (Baarn: Ambo, 1985), pp. 64-65.

Rood is de kleur van protest, hier het protest tegen het opslorpemde niets. Celan beschrijft hoe de mens sterft en er niemand is die woord geeft aan zijn stof. De dood verschijnt als een abrupt einde dat niemand zich ooit zal herinneren. Celan promoveert deze niemand tot God, de onbegrijpelijk afwezige God tijdens de Holocaust. Tegenover God zal de mens, als niets, bloeien als een rode roos. Zijn bloeien lijkt nutteloos, want niemand (of beter, Niemand) zal het waarnemen. In het transhistorische perspectief verschijnt de mens als niets en poneert zichzelf als eigenaam ingeschreven in de *toledot*. Het ‘nutteloze’ verderzetten van de *toledot* tijdens de vernietigende Shoah bleek een ultiem protest om zichzelf ondanks alles opnieuw als mens te beschouwen. Derrida ziet in de aanbidding van Niemand in Celans gedicht een fundamentele onzekerheid over elk spreken en gebruik van merktekens. Het merkteken ligt nooit vast maar moet beantwoord worden. Een naam is enkel merkteken bij gebruik door anderen als aanspreking.<sup>250</sup> Darwish beschrijft de fragiliteit van de namen geschreven in scharlakenrode *stoom*. Het merkteken kan wegwaaien; het middel waarmee de Palestijnen hun identiteit bevestigen en zich onderscheiden, is breekbaar. Darwish verwijst ook naar de bloedband: ‘We will die here, here in the last passage. Here and here our blood will plant its olive tree.’ Volgens Rosenzweig is de bloedband constitutief voor het transhistorische bestaan van het joodse volk. Het Palestijnse lot keert dit gruwelijk om. Waar het bloed een joodse stamboom plant, komt uit het Palestijnse bloed slechts een anonieme olijvenboom voort.

#### 4.3 Conclusie: de aporie van het messianisme

Uit Darwish’ poëzie blijkt hoe het Palestijnse bestaan het spiegelbeeld vormt van het joodse bestaan: wat het joodse volk standvastigheid verschaft, karakteriseert het Palestijnse volk in zijn vluchtigheid en machteloosheid. De breekbaarheid van het Palestijnse volk vormt geen ernstige kritiek op het transhistorische perspectief dat niet kiest voor een zionistisch antwoord, maar voor een antwoord van naastenliefde. Hierdoor kan men door Palestina’s spiegel kijken om naasten te herkennen en het lijden te stoppen. De machteloosheid van het Palestijnse volk vormt wel een ernstige kritiek op het historische perspectief. Wanneer het zionisme geconfronteerd wordt met Levinas’ vraag: “est-ce que je ne tue pas en étant?”, antwoordt het noodgedwongen positief.

We zijn ons onderzoek gestart met de breuk van de Shoah. De architect Daniel Libeskind stelde de breuk voor als een bliksemschicht in het grondplan van het *Jüdisches*

<sup>250</sup> Jacques Derrida, *Schibboleth Pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986), p. 74-76.

*Museum* in Berlijn.<sup>251</sup> Ook het interieur is zo ingericht dat de bezoeker totaal gedesoriënteerd raakt. De desoriënterende breuk van de Shoah bracht ons vervolgens tot het messiaanse denken. Vanuit de catastrofe wordt een lijn getrokken naar de messiaanse eindtijd (*tikkun olam*) die zich afspeelt op de assen van de geschiedenis. De Shoah als catastrofe stelt de aporie van het messianisme scherp. Na de Shoah lijkt een passief afwachten van het komen van de messiaanse tijd niet langer correct; de gruwel roept op tot een reactie in het hier en nu, een ‘actief messianisme’. Fackenheim leverde van hieruit een ernstige kritiek op het transhistorische perspectief. Volstaat het om zich de eigennamen te herinneren en de aaneenschakeling van de *toledot* verder te zetten? Dient het joodse volk niet *actief* in protest te gaan tegen de ‘vernietiging’ van de Shoah? Desalniettemin is ook het historische perspectief onbevredigend. Tegenover de kwestie Israël-Palestina blijkt het onhoudbaar. Door het historische perspectief te confronteren met de Palestijnse kwestie, zagen we dat het actieve messianisme in de vorm van zionisme faalt. Het tekortschieten van beide perspectieven laat ons verstomd achter. “Wat nu?”, vragen de kampgevangenen op weg naar de gaskamers in de film ‘God on Trial’ Zij stellen de vraag tegenover hun nakende dood. Wij stellen de vraag opnieuw tegenover de catastrofe van de Shoah. Zowel een historisch als een transhistorisch antwoord blijken te falen. De film toont hoe de kampgevangenen hun verschrikte ‘wat nu’ niet beantwoorden. Ze beginnen wel te bidden om hun menselijkheid te bewaren tegenover hun onmenselijke dood. Ons ‘wat nu’ blijkt ook een open vraag waarop geen van beide perspectieven een bevredigend antwoord biedt. Desalniettemin stellen beide perspectieven het herstel van de gebroken menselijkheid centraal. De aporie van het messianisme blijft een onoplosbare kwestie, maar de horror waaraan zij ontspringt, roept op de verloren gegane menselijkheid te herstellen. Op het “Wat nu?” antwoorden wij “nooit meer”.

---

<sup>251</sup> B. Schneider, (2005). *Daniel Libeskind: Jüdisches Museum Berlin. Zwischen den Linien* (München: Prestel, 1977).

## BIBLIOGRAFIE

**PRIMAIR**

Adorno, Theodor L. W., *Negative Dialektik* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1966).

———, *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft* (Berlin: Suhrkamp, 1955).

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York, Penguin, 1977).

———, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-1999) Band I.2 herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (1974).

Chalier, Cathérine, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987).

———, 'L'Utopie messianique', in *Répondre d'Autrui: Emmanuel Levinas*, J. Aeschlimann (ed.) (Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1989).

———, *L'Histoire promise* (Paris: Cerf, 1992).

———, *Pensées de l'éternité : Spinoza, Rosenzweig* (Paris : Cerf , 1993).

Celan, Paul, *Psalm*, in Paul Celan, *Gedichten*, vert. Frans Roumen (Baarn: Ambo, 1985), pp. 64-65.

———, *Todtnauberg*, in Paul Celan, *Verzamelde gedichten*, vert. Tom Naaijken (Amsterdam: Meulenhoff, 2010).

Cohen, Hermann, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig : Fock, 1919).

Darwish, Mahmoud, *The earth is narrowing on us*, in Mahmoud Darwish, *Modern Arabic Poetry: An Anthology*, vert. Abdullah al-Udhari, ed. by Salma Khadra Jayyusi (New York: Columbia University Press, 1987), p. 208.

Derrida, Jacques, *Schibboleth Pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986).

——, *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: Galilée, 2012).

Fackenheim, Emil, *Quest for Past and Future* (Beacon Press, 1970).

——, *The Jewish Return into History : Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem* (New York: Schocken Books, 1978).

——, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy : A Preface to Future Jewish Thought* (New York: Schocken Books, 1980).

——, *To Mend the World* (Indianapolis: Indiana University Press, 1982).

——, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: University Press, 1970).

Grossman, David, *Zie: Liefde*, (Utrecht: Veen, 1990).

Heschel, Abraham J., *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1955).

Lévinas, Emmanuel, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Editions De Minuit, 1968).

—— & Philippe Nemo, *Ethique Et Infini: Dialogues Avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard, 1982).

- , ‘La souffrance inutile’, in *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Livre de Poche, 1991), 100–112.
- Plato, *De Staat*, in Plato, *Verzameld Werk*, nieuwe, geheel herziene uitgave van de vert. van Xavier De Win, bewerkt door Jef Ector e.a., 5 dln. (Kapellen: Pelckmans; Baarn: Agora, 1999), dl 1.
- Rosenzweig, Franz, *Briefe Und Tagebücher*, hrsg. von Rachel Rosenzweig e.a., unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Den Haag: Nijhoff, 1979), dl. 1: 1900-1918.
- , *Hegel Und Der Staat*, (München: Oldenbourg, 1920).
- , *Der Stern der Erlösung*, hrsg. von Albert Raffelt (Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002).
- Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966).
- Scholem, Gershom Gerhard, *Zur Kabbala Und Ihrer Symbolik* (Zürich: Rhein-Verlag, 1960).
- ‘Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum’, in *Judaica* 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963).

## SECUNDAIR

- Anckaert, Luc, *A Critique of Infinity: Rosenzweig and Levinas* (Leuven: Peeters, 2006).
- & Pollefeyt, Didier, *De rode huid van Adam: Verhalen over crisis en zin*, (Averbode : Altiora, 2014).
- , ‘Tussen trauma en verwondering: Rosenzweig, Levinas en Fackenheim’, in *Gehelen en fragmenten. De vele gezichten van de filosofie*, ed. by Bart Raymaekers (Leuven: Universitaire Pers, 1993), pp. 159-164.

- Berenbaum, Michael, 'Holocaust', in *Encyclopedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. by F. Skolnik & M. Berenbaum, 22 Vols (Detroit: Thomson Gale, 2007), Vol. 9, p. 324-343.
- Bienenstock, Myriam, 'Auf Schellings Spuren im Stern', in *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, ed. by Martin Brassler (Tübingen : Niemeyer, 2004), pp. 273-291.
- Burggraeve, Roger & Anckaert, Luc, 'Crisis and Meaning: F. Kafka and the Law', *Coactivity: Philosophy, Communication*, 25 (2017), 123–134.
- De Cauter, Lieven *De dwerg in de schaakautomaat* (Nijmegen: Sun, 1999).
- De Kesel, Mark, *Auschwitz mon amour* (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012).
- Fiorato, Pierfrancesco & Wiedebach, Hartwig, 'Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*', in *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, ed. by Martin Brassler, pp. 305-356.
- Gesenius, Wilhelm, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987).
- Glatzer, Nahum N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (New York: Schocken Books, 1953).
- Gohar, Saddik M., 'Narratives of Diaspora and Exile in Arabic and Palestinian Poetry', *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 3 (2011), 228-242.
- Habermas, Jürgen, 'Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes', in *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964), pp. 172-227.
- Hardy, Roger, 'Saudi Arabia: The new poetry', *Index on Censorship*, 13 (1984), 27-32.



- IJsseling, Samuel, 'Schelling en zijn 'Freiheitsschrift'', *Tijdschrift voor filosofie* 39 (1977), 522-527.
- Kaufmann, Kohler Max Schlesinger, 'REPENTANCE (Hebr. "teshubah")', in *Jewish Encyclopedia*, ed. by Isidore Singer (New York: Funk and Wagnalls, 1906), p. 376-379.
- Maesschalck, Marc, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling* (Paris: Vrin, 1989).
- Mair, Ephraim, 'The Relevance of the *Gritli-Letters* to the Clarification of the *Star*', in *The Legacy of Franz Rosenzweig: Collected Essays*, Luc Anckaert, Martin Brassler & Norbert Samuelson (eds.) (Leuven: University Press, 2004), pp. 3-32.
- Malka, Salomon & Lacroix, Alexis, '*Le dictionnaire Franz Rosenzweig : Une étoile dans le siècle* (Cerf : Paris, 2016).
- Morgan, Michael L., *Fackenheim's Jewish Philosophy: An Introduction* (Toronto: University of Toronto Press, 2013).
- Mosès, Stéphane, *Système Et Révélation : La Philosophie De Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982).
- , *L'ange de l'histoire* ( Paris: Seuil, 1992).
- Newman, Louis E., *Repentance: the Meaning and the Practice of Teshuvah* (Vermont: Jewish Lights Publishing, 2010).
- Pollefeyt, Didier 'De ontmoeting van Athene en Jeruzalem in Auschwitz: Het joodse denken van Emil. L. Fackenheim', *De uil van Minerva*, 12 (1996), 157-176.
- , 'Ethics, Forgiveness and the Unforgivable after Auschwitz', in *Incredible Forgiveness : Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*, ed. by Didier Pollefeyt (Leuven: Peeters, 2004) pp. 121-160.

Poorthuis, Marcel, *Het Gelaat Van De Messias : Messiaanse Talmoedlezingen Van Emmanuel Levinas* (Hilversum: Folkerstma, 1992).

Ramond, Philippe, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques* (Paris: Cerf, 2004).

Samuelson, Norbert M., 'The Concept of "Nichts" in Rosenzweigs *Star of Redemption*', in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongress Kassel 1986*, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (ed.), 2 dln. (Freiburg: Alber, 1988), dl. 2, pp. 643-656.

Schneider, Bernhard, *Daniel Libeskind: Jüdisches Museum Berlin. Zwischen den Linien* (München: Prestel, 1977).

Unterman, Alan, 'Repentance', in *Encyclopedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. by F. Skolnik & M. Berenbaum, 22 Vols (Detroit: Thomson Gale, 2007), Vol. 17, p. 221-224.

## WOORDENAANTAL EN ABSTRACT

ABSTRACT: De Shoah vormt een radicale cesuur: elk denken verstomt tegenover haar gruwel. Zij vormt tezelfdertijd ook een uitdaging voor de joodse wijsbegeerte: hoe dient het Jodendom zich na de Shoah te verhouden ten opzichte van de gruwelijk verbrijzelde geschiedenis? De joodse wijsbegeerte biedt een tweevoudig antwoord. De opzet van deze thesis bestaat erin aan de hand van het joodse begrip 'teshuva' (terugkeer, berouw) de twee verhoudingen van het Jodendom tot de geschiedenis uit te werken. Deze zijn enerzijds het transhistorische perspectief, belichaamd door Rosenzweig en Chalier, en anderzijds het historische perspectief, belichaamd door Fackenheim. Eerst geven wij een algemene definitie van *teshuva* en plaatsen wij haar binnen het messiaanse denken. Hierbinnen beschrijven we de aporie van het messianisme: volstaat het om de messiaanse eindtijd af te wachten, of roept de gruwel binnen de geschiedenis op tot een actief messianisme binnen het hier en nu? Vervolgens verduidelijken we aan de hand van *teshuva* het transhistorische en het historische perspectief. Het transhistorische perspectief karakteriseert het joodse volk als een heilig volk. Dit heilige volk heeft deel aan een eeuwigheid die buiten de wereld geschiedenis valt, het is transhistorisch. Het joodse volk verwezenlijkt de eeuwige gestalte in de *toledot*; de bloedband met de voorvaderen en het herinneren van de particuliere eigennamen bewaart de eeuwigheid en de heteronome oorsprong van het Jodendom. *Teshuva* verschijnt hier als een deel van de naastenliefde, die een vorm van messiaanse anticipatie is in zoverre zij een antwoord is op de uitverkiezing van het joodse volk. Het transhistorische antwoord op de Shoah bestaat in het verderzetten van de *toledot*. Als verzet tegen de allesvernietigende Holocaust bedrijft het joodse volk de liefde waardoor het zich inschrijft in de transcendente geslachtslijsten. Het historische antwoord van Fackenheim bekritiseert het transhistorische perspectief en stelt dat het joodse volk na de Holocaust een toevallige rest is. Dit dwingt het tot een terugkeer in de geschiedenis, gefundeerd in het 614<sup>e</sup> gebod. Er is binnen de geschiedenis nood aan een post-Holocaust tikkun: de breuk die de Shoah vormt, moet hersteld worden. Dit herstel ziet Fackenheim in een moderne *teshuva*, die plaatsvindt in een zionistische terugkeer naar het eigen land. Als kritische conclusie worden beide joodse perspectieven op de verhouding ten opzichte van de geschiedenis getoetst aan de kwestie Israël-Palestina. Hieruit blijkt de onhoudbaarheid van het historische perspectief: de hypostase van Israël blijkt een *il y a* voor Palestina. Het transhistorische perspectief blijkt ook onbevredigend, aangezien zij geen 'hier-en-nu-antwoord' biedt op de gruwel van de Shoah. De aporie van het messianisme blijft een onoplosbare kwestie.

WOORDENAANTAL: 20.912