

RENÉ MUNNIK

Een bedenkelijk verlangen naar God?

INLEIDING

Stel, iemand zegt: 'Ik geloof dat God bestaat.' Wat zegt hij dan eigenlijk méér dan 'ik wil dat God bestaat'? En betekent een uitspraak als 'ik geloof in God' niet ongeveer hetzelfde als 'ik houd van God'? Kortom, wordt het hele discours van de *God-talk* niet beheerst door een godsverlangen... of een gebrek daaraan... of het verwijt van een gebrek daaraan? Is, met andere woorden, een geloofsbelijdenis niet altijd ook een liefdesverklaring, en is een gelovige niet verwant aan een verliefde?

Dat zou zo kunnen zijn. Critici van de religie lijken het dan ook gemakkelijk te hebben wanneer ze erop wijzen dat in het taalspel van de religie de wens de vader van de gedachte is, of dat het religieus geloof wordt geleid door een liefde die blind is. Gelovigen, van de andere kant, zullen erop wijzen dat het niet anders kan, omdat God per definitie en 'in objectieve zin' volstrekt beminnelijk is.

Hoe dan ook... wie a priori gelooft in een god die het primaire object van het verlangen is (Aristoteles), of die kortweg 'liefde' wordt genoemd (1 Joh. 4,16), die moet op zijn hoede zijn voor iedere verdachtmaking in de richting van dat verlangen en die liefde. En dat laatste is de vraag: in hoeverre is de menselijke liefde voor God bedenkelijk? Over welke liefde hebben we het dan? Een belangeloze liefde of een gepassioneerd verlangen?

Volgens Thomas van Aquino kent ieder mens een natuurlijk verlangen naar God. Hij bedoelt daarmee dat de mens, als geschapen en dus eindige geest, een eigen streving kent naar de aanschouwing Gods: de *visio beatifica*, of naar het volmaakte geluk. Die twee – de aanschouwing Gods en het smaken van het volmaakte geluk – zijn, vanuit het perspectief van de mens, twee verschillende aanduidingen voor een en dezelfde zaak.¹

De redenering van Thomas van Aquino is ongeveer de volgende. Er bestaat zoiets als een natuurverlangen, want ons verlangen naar kennis is eindeloos, maar ons kenvermogen is eindig. Bovendien, onze eindige vrijheid en liefde vinden nooit op eigen kracht het volmaakte goed, waar ze definitief tot rust komen. Er is sprake van een fundamenteel manco, een tekort. We zijn van nature behept met een verlangen dat groter is dan onze vermogens. Zolang we aan onszelf zijn overgelaten, blijft er altijd wat te wensen over. En zolang er wat te wensen overblijft, is ons hart onrustig, totdat het rust vindt bij het volmaakte goed en de ultieme werkelijkheid die we zelf niet kunnen voortbrengen en die alle mensen God noemen. Het gaat hier om een verlangen dat gebonden is aan onze natuur zelf, en dat daarom voorafgaat aan ieder wilsbesluit; het is een natuurlijk verlangen dat eigen is aan de eindige geest die de mens is. Anders gezegd, men kan niet besluiten om het geluk te verlangen of niet. Veeleer is het omgekeerd: ieder menselijk project, iedere vrije menselijke handeling, iedere wilsact... al deze dingen zijn een gooi naar geluk. Dat zijn ze noodzakelijk vanuit onze eigen natuur. Vanuit de immanentie zijn we gericht op een geluk, een goed, een werkelijkheid, die we zelf niet kunnen realiseren... die ons transcendeert.

Ondanks alle mogelijke tegenwerpingen en verdachtmakingen, kan ik deze gedachtegang niet naast me neerleggen. Maar dat wil niet zeggen dat ze niet vatbaar is voor (harde) kritiek. In wat nu volgt zal ik enige van die kritieken

de revue laten passeren. Het lijkt er namelijk op dat de stelling van een in de menselijke natuur verankerd verlangen naar God minstens twee dingen inhoudt. Ten eerste bevestigt ze een natuurlijk verband met een eudaimonistische ethiek. Maar wordt zo'n ethiek niet simpelweg geleid door een baatzuchtige bekommernis om het eigen geluk? Ten tweede lijkt ze het menselijk verlangen als zodanig te sanctioneren. Maar is dat laatste niet uiterst bedenkelijk? Wanneer dat natuurverlangen ten grondslag ligt aan ieder menselijk project, dan dus ook aan de meest demonische beslissingen. Maar wat zegt dat dan nog?

MIMETISCHE BEGEERTE

De bedenkelijkheid van het menselijk verlangen zal ik eerst uitwerken aan de hand van het werk van de Frans-Amerikaanse denker René Girard (1923). Verlangen, als eros, is bij Girard: begeerte. Girard is het grootste gedeelte van zijn leven als literatuurwetenschapper werkzaam geweest aan universiteiten in de Verenigde Staten. Grote literatuur gaat over de menselijke conditie en is dus een vindplaats voor de filosofische antropologie. Vanuit zijn onderzoek van literaire werken heeft Girard zich ontwikkeld tot filosofisch antropoloog. In een van zijn vroegere werken – *Mensonge romantique et vérité romanesque* – ontwikkelde hij zijn eerste ideeën.² Girards literair-antropologische theorie betreft de samenhang tussen begeerte en geweld in de mens, zoals hij die afleest uit de grote romans van het Westen. De mens, zo zegt Girards theorie, is bovenal een begeertewezen. Maar, zo vervolgt hij, er is geen oorspronkelijk object van begeerte. Er is dus niet zoiets als een object, of een klasse van objecten, die alle mensen van nature begeren.

Daarmee onderscheidt Girards opvatting zich van andere over een natuurlijk verlangen, zoals de zojuist genoemde van Thomas van Aquino over het natuurverlangen naar God of het geluk. Maar je kunt ook denken aan Freuds

theorie over de seksuele drift of Nietzsches ‘wil tot macht’. Girard ontkent simpelweg dat er zo’n oorspronkelijk object van het verlangen zou bestaan: God, seks of macht. Mensen, aldus Girard, zijn van nature begeertewezens maar ze weten van nature niet wat begerlijk is; iets begeren moet je leren. En je leert wat begerlijk is doordat je het anderen ziet begeren. Girard zegt het zo: begeerte is *mimetisch*, dat wil zeggen, nabootsend. Dat een object voor mij begerlijk is, hangt niet af van mijn natuurlijke disposities, noch van de kwaliteiten van het object, maar louter van de vraag of het ook door anderen in mijn omgeving begerd wordt. Iets wordt voor mij begerlijk wanneer ik zie dat het door anderen begerd wordt. Dit is een akelig simpel uitgangspunt, dat je in allerlei instanties gemakkelijk geïllustreerd vindt. Bijvoorbeeld in het reclamewezen. Porsches, Ferrari’s en kostuums van Giorgio Armani zijn voor volwassen mannen niet van nature begerlijk; ze worden dat pas wanneer mannen zien dat ze begerd worden door andere mannen... modelfiguren... en ze apen dat na.

Daarom is begeerte, aldus Girard, niet simpelweg een relatie tussen een begerend subject en een object dat begerd wordt. Het is bovenal een ‘sociaal’ fenomeen tussen begerenden onderling. Begeerte kent altijd een driehoekstructuur tussen een begerend subject, een begerd object, en de bemiddeling van beide door een derde: het model – een voorbeeld- of identificatiefiguur –, dat aan dat subject toont welk object begerlijk is. Girard is vooral geïnteresseerd in de verhouding tussen subject en model. De grote, romaneske literatuur is zich, aldus Girard, altijd bewust geweest van dit mimetisch karakter van de begeerte. Dit in tegenstelling tot de romantische leugen, waarin de hoofdpersoon wordt voorgesteld als behept met een volkomen eigen en oorspronkelijke en ‘autonome’ begeerte en waarin de rol van het model wordt verdonkeremaand.

In Cervantes’ *Don Quijote* begeert Don Quichot het een volmaakt ridder te zijn. Maar die begeerte put hij niet oorspronkelijk uit zichzelf. Hij imiteert de legendarische rid-

derfiguur Amadis van Gallië waarover hij gelezen heeft. Hij wil worden als Amadis. De modelfiguur Amadis heeft hem geleerd wat begeerlijk is. In Gustave Flauberts *Madame Bovary* zien we dezelfde structuur. Emma Bovary begeert in haar buitenhuwelijkse relaties met Rodolphe Boulanger en Léon Dupuis een liefdesbeleving die ze ontleent aan of nabootst van de romantische heldinnen uit de romans die ze in haar jeugd heeft gelezen. En uiteindelijk wenst Julien Sorel in Stendhals *Le rouge et le noir* politiek en maatschappelijk te slagen met zijn modelfiguur Napoleon voor ogen. Don Quichot, Emma Bovary en Julien Sorel begeren telkens iets anders. Ze zijn echter niet door het object van hun begeerte in vuur en vlam gezet, maar door modellen als Amadis en Napoleon.

Alles draait hier om de verhouding tussen het begerende subject en het model dat hem voordoet wat te begeren. Deze verhouding is vanuit het standpunt van het subject een *double bind*-situatie. Girard beschrijft die als volgt: het model heeft voor het subject een voorbeeldfunctie, en het subject volgt hem dus na. Maar voorzover de nabootsing daadwerkelijk slaagt, wordt het verschil tussen subject (nabootsing) en model (voorbeeld) steeds meer opgeheven. Zodoende worden subject en model steeds meer elkaars gelijken of 'dubbelgangers'. Maar daardoor worden ze vanzelf elkaars rivalen en staan ze elkaar in de weg. Er voert daarom een directe weg van de mimetische begeerte naar het geweld van de rivaliteitsstrijd. Ze worden elkaar spiegelbeelden, elkaars monsterlijke, gewelddadige dubbelgangers (*Double monstrueux*). Vanuit het perspectief van het subject doet het model dan ook een dubbele geste: als voorbeeld/idool zegt het model: 'volg mij na'. Maar wanneer het subject daaraan gehoor geeft, dan ontpopt het model zich als een rivaal, en als rivaal zegt het model: 'volg mij niet na'. Vanuit het perspectief van het subject is het model dan ook zowel een navolgenswaardig idool als een vervloekt obstakel. Dat is de *double bind*.

Deze rivaliteitsstrijd is volgens Girard de grondvorm

van het geweld tussen de mensen. Waarom? Omdat ze erotische wezens zijn, en het object van hun begeerte van elkaar nabootsen. Het uitgangspunt dat de mens van nature een begeertewezen is, mondt nu – via het inzicht in de mimetische aard van de begeerte – uit in de stelling dat de mens, eveneens van nature, een wezen van het geweld is. Volgens Girard wordt dit inzicht omtrent het wezen van de mens zowel uitgedrukt in de mythen die spreken over een oerchaos of over een oorspronkelijke voortdurende rivaliteitsstrijd tussen de goden. Maar het wordt ook uitgedrukt in moderne filosofische theorieën waarin wordt gesproken over een oorspronkelijke natuurtoestand van een ‘oorlog van allen tegen allen’, zoals in de sociaal-contracttheorie van Thomas Hobbes.³ Het natuurverlangen waarover Girard schrijft, leidt niet naar God, maar naar de oerchaos of, wat op hetzelfde neerkomt, naar de collectieve geweldssituatie.

Zijn we nu helemaal van god los? Nee dat zijn we niet, want de collectieve geweldssituatie of oerchaos is zelf de sacrale kraamkamer van de godheid – van de mythische goden wel te verstaan. Het verlangen is hier geen verlangen naar God, maar het leidt naar het goddelijke, en wel via het geweld. Dus ook hier, waar eros zich niet van zijn irenische godminnende, maar van zijn gewelddadige kant laat zien, daar leidt hij tot het goddelijke. Laten we Girard verder aan het woord. Omdat mensen begeertewezens zijn, omdat hun begeerte mimetisch is, omdat ze daarom bevattelijk zijn voor het geweld van de rivaliteit, daarom staan mensen machteloos ten opzichte van de collectieve mimetische geweldssituatie. Of, om het met andere woorden te zeggen, mensen zijn uitermate bevattelijk voor de besmettelijkheid van collectieve geweldsuitbarstingen. Wie dus met het geweld in aanraking komt – per ongeluk, of omdat hij als ‘neutrale buitenstaander’ probeert te bemiddelen –, die verliest snel die onpartijdigheid, afzijdigheid of neutraliteit en is binnen de kortste keren een van de deelnemers aan de geweldssituatie... als agressor, als slachtoffer – meestal als

beide. Gegeven die onmacht, kunnen collectieve geweldsituaties, aldus Girard, nooit beëindigd worden op grond van autonome menselijke beslissingen. Het vergt een kracht die de menselijke handelingsbekwaamheid overtreft. Girard spreekt over een mechanisme: het zondebokmechanisme.⁴

Zondebokken blijken de probate geneesmiddelen (*pharmakoi*) in collectieve geweldscrisis. Hun keuze is meestal arbitrair (de jood, de heks, de vreemdeling). Maar zijn ze eenmaal vastgesteld, dan worden de interne spanningen van een samenleving op hen afgewenteld. Men kan ze vrijelijk – dat wil zeggen, zonder risico van de duivelscirkel van geweld, wraak, weerwraak... – beschuldigen en vervolgen. Zodoende laden ze alle conflicten op zich. Ze kanaliseren het geweld. Rond de zondebokken speelt zich de transformatie af van het collectieve geweld van allen tegen allen, naar het unanieme geweld van allen tegen één. Alle neuzen staan nu dezelfde kant op. In de gemeenschappelijke vervloeking en vervolging van de zondebok speelt zich de verbroedering van de gemeenschap af. Het is niet zo moeilijk om deze grondvorm terug te vinden in het ritueel van de Grote Verzoendag (Lev. 16,1-34). Men vindt hetzelfde mechanisme ook terug in het Passieverhaal waarin het Lam Gods de trekken van een zondebok heeft. In het evangelie van Lucas staat te lezen: ‘Ook Herodes en zijn manschappen beledigden Hem en maakten Hem belachelijk door Hem een pronkgewaad aan te doen. Daarna stuurde hij Hem terug naar Pilatus. Herodes en Pilatus werden op die dag vrienden van elkaar; tevoren waren ze namelijk vijanden’ (Lc. 23,11-12). De stichting van de vriendschap tussen Herodes en Pilatus staat model voor het verbroederend karakter van de moord op de zondebok. Voor de gewelddadige vervolgers – zij die aanvankelijk machteloos overgeleverd waren aan de collectieve geweldscrisis en later de zondebok beschuldigden, vervolgden en vermoordden –, voor hen is de verbroedering als gevolg van die moord een ware heilsgebeurtenis en genadegave. De zondebok ont-

popt zich dan als godheid en heilbrenger. De heilbrengende moord op de zondebok is een gebeurtenis waarover verhaald wordt in de mythe en die telkens herhaald moet worden in het religieuze offer. Achteraf laat zich die moord dus kennen als het oeroffer waarin de godheid werd geïntroniseerd.

Deze oorsprong van de godheid in het mimetische geweld – dat wil zeggen, in het geweld dat zijn grondslag vindt in de begeerte –, is met name manifest bij de mythische godheden. Een mythische godheid als Zeus bezit dan ook tal van zondebok-kenmerken – hij is een god die alles doet wat God verboden heeft: in de gestalte van een stier schaakt hij Europa, hij verleidt Io en heeft in de gestalte een zwaan gemeenschap met Leda; hij maakt deel uit van een pantheon dat vergeven is van kannibalisme, bestialiteit, broedermoord, vadermoord en incest. Zou hij een mens zijn, dan zou hij collectief uitgestoten worden uit de gemeenschap.

In de interpretatie van Girard komt een uiterst bedenkelijke kant van het verlangen naar voren. Girards theorie van de begeerte kent geen oorspronkelijk verlangen naar God, maar behelst een inherent gewelddadige erotiek die sacrale vormen aanneemt; een geweldsorgie waarin op het hoogtepunt een mythische theofanie plaatsheeft. De razernij van voetbalhooligans en de sacrale verheerlijking van het geweld in het Derde Rijk vormen afschaduwingen van deze religieuze erotiek. Ook Charles Taylor heeft daar in zijn laatste boek nog op gewezen.⁵

Maar wat is in dit verband dan de betekenis van het christendom? De katholiek Girard kent aan het christendom een geheel eigen rol toe.⁶ Hij stelt het christendom scherp tegenover de ‘mythische religies’ die ik juist beschreef. Zeker, het mimetisch karakter van de begeerte is alomtegenwoordig, dus ook in het christendom. En zelfs het zondebokmechanisme is er terug te vinden; het passieverhaal is een zondebokverhaal – een verhaal over het Lam Gods dat de zonde van de wereld wegneemt. Maar het per-

spectief waaronder dit mechanisme in het christendom wordt verwoord, is – aldus Girard – volkomen anders dan in de mythische godsdiensten. Terwijl in de mythische godsdiensten de vervolgers aan het woord zijn, die hun eigen geweld verdonkeremanen en hun slachtoffers vergoddelijken, wordt in het christendom ondubbelzinnig gekozen voor het perspectief van het slachtoffer – de zondebok. Daarmee wordt de willekeur van het geweld jegens de zondebokken aan het licht gebracht. Het christendom is allereerst de religie van de *onthulling* van de leugenachtigheid van de logica van de vervolgers en van het zondebokmechanisme. De mimetiek krijgt in het christendom dan ook een geheel andere gestalte. Ze bestaat niet meer in de nabootsing van geweldenaars waardoor men diens ‘monsterlijke dubbelganger’ wordt, maar in de nabootsing van de zondebok bij uitstek... een *imitatio Christi*.

Op deze manier plaatst Girard *eros* en *agapè* scherp tegenover elkaar. Eros is voor hem de inherent tot geweld leidende mimetische begeerte, die aan de basis staat van de mythische godsdiensten. De *imitatio Christi* staat model voor de *agapè*, de gevende liefde die de verbeten begeerte aanklaagt. Het verlangen dat eros heet is in de ogen van Girard niet slechts bedenkelijk – het is vervloekt.

GEEN VERLANGEN MAAR PLICHT

Een andere kritiek op het natuurverlangen luidt dat de mens daarin niet zozeer God als wel zichzelf zoekt. Het menselijk verlangen wordt gevoed vanuit een besef van manco, tekort, gemis. In de woorden van C.S. Lewis, het is *need-love*. Als zodanig is het uit op gewin. Is verlangen dan niet een ander woord voor *baatzucht*; en is het verlangen naar geluk niet een ander woord voor egoïsme? En als dat verlangen zegt ‘naar God’ te verlangen, wordt die god dan niet ingezet als een sluitstuk of antwoord op het menselijk geluk?

Deze opvatting vinden we bij Immanuel Kant. In zijn ethiek verzet hij zich tegen eudaimonistische ethische systemen; dat wil zeggen tegen een denken dat het geluk als einddoel van het moreel handelen ziet. Overigens is hier een misverstand in het spel. De meest oorspronkelijke exponent van het eudaimonisme – de deugdethiek van Aristoteles – vat het ‘geluk’ niet enkel op als een psychische staat van subjectief welbevinden, maar als de objectieve staat van een gelukt of geslaagd leven. Dat is allereerst de vrucht van een *redelijke* levensvoering. Kant schijnt echter dat geluk wel opgevat te hebben als een subjectieve staat van welbevinden en vatte dan ook het natuurverlangen naar geluk op als een *Neigung* of ‘habituele zinnelijke begeerte’. Als zodanig sluit hij haar uit van zijn ethiek.

Waarom? Het ethisch goede is, aldus Kant, niet het relatief goede – zeg, nuttige –, maar enkel datgene wat in absolute zin goed mag heten; wat dus in zichzelf, en niet met verwijzing naar iets anders goed genoemd moet worden. Dat absoluut goede kan nooit door het handelen gerealiseerd worden. In die zin is het transcendent, net als bij Thomas van Aquino. Maar vooral kan en mag het volgens Kant geen object zijn van de wil of het verlangen. Daarin verschilt Kant van Thomas. Dat verschil in opvatting heeft zijn oorsprong in het feit dat volgens Thomas (en Aristoteles) het geluk het hoogste goed is, terwijl in de ogen van Kant enkel de goede wil zelf, en geen enkel object van de wil, absoluut goed genoemd moet worden.

Maar dan wordt de vraag: wat is die goede wil? Dat is de wil die zich enkel laat bepalen door de achtung voor de zedenwet. Dat wil zeggen door het verplichtend karakter van haar universele vorm, en niet door eigen neigingen zoals het verlangen naar geluk. Dat kan ook niet, want die zedenwet laat zich kennen in de onvoorwaardelijke en daarom universeel geldige categorische imperatief, terwijl het geluksverlangen volgens Kant enkel een particuliere neiging is. Het verlangen naar gelukzaligheid moet daarom verre gehouden worden van de zuivere zedelijkheid. Alleen

gelukwaardigheid mag men nastreven. Het is dan ook niet zo dat het natuurlijk geluksverlangen uit zichzelf leidt tot een ethos dat uiteindelijk op God gericht is. Eerder omgekeerd: het bestaan van God moet gepostuleerd worden om de realiseerbaarheid van het hoogste goed te kunnen denken. Dat wil zeggen, om de achting voor de zedelijke plicht te verzoenen met de gelukzaligheid waarop het natuurlijk verlangen gericht is.

Een hardere afwijzing van de eros kan men zich moeilijk voorstellen. Niet alleen eros, maar zelfs de liefde als *caritas* komt er bij Kant bekaaid vanaf. Ook die zou slechts een neiging zijn zonder ethische significantie. Dat heeft ze enkel als houding om de verplichtingen van de wet *graaag* te volbrengen. Met andere woorden: alles draait bij Kant uitsluitend om de wet. En de reden waarom hij het (natuur)verlangen naar geluk bedenkelijk acht, is dat ze particulier en baatzuchtig is. Terwijl Girard de agapè opponeert aan de eros, opponeert Kant beide aan de wet.

HET GELAAT VAN DE ANDER

Een vergelijkbare diskwalificatie aan het adres van het erotische natuurverlangen komt uit de ethiek van Emmanuel Levinas, wiens categorische imperatief niet bestaat uit de vorm van een wet, maar verschijnt in het gelaat van de lijdende ander. Zijn denken laat zich illustreren aan de hand van de figuren Odysseus en Abraham. Odysseus is een man die na vele omzwervingen aan het einde van zijn reis terugkeert naar zijn geboortestreek. Hij symboliseert een dynamiek of levensgang waarvan het einddoel bestaat in het lukken van, of het thuiskomen bij zichzelf. Abraham, van de andere kant, is een figuur die geroepen werd tot zwerven; hij vertrok uit zijn geboortestreek om daar nooit meer terug te keren en om aan te komen op een beloofde plek waar hij nooit geboren werd. Hij staat voor een dynamiek of levensgang die zich geroepen weet door, of gehoorzaam

is aan het andere dan zichzelf. Levinas kiest resoluut voor de laatste.

Om dit te verduidelijken moeten we kijken naar het denken van Levinas over de mens. Alles wat is, hééft te zijn; het is 'zijnsparing'. Dat wil zeggen: het 'zijnde' is essentie... zijn esse is inter-esse. Dat is: baatzucht. En die baatzuchtige zijnsparing zal altijd proberen het andere ten eigen bate in te zetten. Het 'ik' – dat wil zeggen de essentie op menselijk niveau, als *existentie* dus – is van die zijnsparing de eminente manifestatie. Het 'ik' of het zelf is dan ook zijn eigen absolute referentie, het hééft te zijn en is daarin eindeloos bekommerd om zichzelf. Het 'ik' is in beginsel deze egoïstische ('egologische') bekommernis om zichzelf.

Dat 'ik' verhoudt zich tot de wereld als een wezen dat de wereld geniet en zich haar toeëigent; het 'ik' manipuleert haar (praktisch) en begrijpt haar (theoretisch); in beide gevallen heeft het de wereld in zijn greep – totaliseert hij haar... reduceert haar tot zichzelf en het eigenbelang. Denk daarbij bijvoorbeeld aan het 'ik' of de mens zoals die door Descartes werd aangeduid als voor zichzelf evidente *cogito ergo sum* en als *maître et possesseur de la nature*. En het onvermijdelijk sociale wezen 'mens' zal zich in eerste instantie ook zo tot de andere mens verhouden. Alsof die andere mens een onderdeel van zijn wereld is. Als genievend, manipulerend, totaliserend zal het 'ik' de ander benaderen... als de poging van het zelf om de ander in te zetten in de odysseïsche poging om bij zichzelf thuis te komen, om zelf te lukken.

Pas wanneer het gelaat van de ander in dit egologische universum inbreekt, wordt ook de egologische orde van de essentie – van de op het zelf gerichte zijnsparing – doorbroken. Kenmerkend voor dat gelaat is diens andersheid; het kan niet worden ingeschakeld in de poging van het zelf om zich het andere toe te eigenen. Die ander is namelijk nooit het antwoord op mijn verlangen naar geluk. De ander breekt in in mijn wereld en werpt mij de verantwoordelijkheid op mijn schouders. De ander ziet mij aan vanuit een

wereld die de mijne niet is en gebiedt me: ‘Ge zult me niet doden’; en dat laatste is geen gebod van de zedenwet in mij, maar een aanspraak van de lijdende ander vanuit zijn ethische hoogheid. Die ander transcendeert mij, breekt door in mijn wereld, maar maakt daar geen deel van uit. Hier, in de verschijning van het gelaat van de ander, is de plek van het waarlijk meta-fysische.

Het is duidelijk dat ook dit model van transcendentie weinig op zal hebben met een God die beantwoordt aan het menselijke verlangen. Immers, welke god hoort bij het geluksverlangen? Dat is, zal Levinas zeggen, een god die geleid wordt door *onze heilsbehoefte*... door een heilseconomie. Een god dus naar ons beeld en onze gelijkenis; het verlengstuk of sluitstuk van ons bestaansproject... een god die ons past – ons maatwerk. Een odysseïsche god bij uitstek.

Laten we even een balans opmaken. Over welke liefde en welk verlangen gaat het in deze kritieken telkens? We lijken niet verder te komen dan dat eros leidt tot geweld (Girard) of enkel in verband staat met baatzucht (Kant, Levinas). Is dus eros toch altijd verdacht/bedenklijk? Is de passionele, begerende liefde geen weg naar God, althans geen legitieme weg naar een goddelijke god? Moeten we dan enkel kiezen voor de agapè – de schenkende liefde? We zouden het ons, denk ik, te gemakkelijk maken, wanneer we nu enkel voor de veilige, exclusief christelijke agapè zouden kiezen en daar dan de plicht tot naastenliefde van zouden maken. Dan zouden we zowel de liefde als de religie tekortdoen. Zo gemakkelijk laat eros zich niet wegdrücken.

EROS EN TOEWIJDING

Ik wil besluiten met een kort verhaal. Zo u wilt, uit een zekere filosofische onmacht mijnerzijds. Het is een levensverhaal waarin een verzoening tussen eros en God tot uit-

drukking komt die zich theoretisch moeilijk laat rechtvaardigen. Het gaat hier niet om een verlangen dat onmiddellijk op God gericht is. Neen, het gaat nu om een zeer aardse erotiek die zich verbreedt tot een inclusieve liefde die zichzelf opoffert en zichzelf dan aantreft in een samenspraak met God. Ik kwam haar tegen in de dagboeken en brieven van Etty Hillesum in de periode maart 1941 tot haar dood in november 1943.

Die weg begon zeer concreet in Hillesums situatie als jodin tijdens de Tweede Wereldoorlog in Amsterdam. Een jonge vrouw van 27 jaar, afgestudeerd juriste, inmiddels student Slavische talen... die het bed deelt met twee aanmerkelijk oudere mannen: de 35 jaar oudere niet-jood Han Wegerif met wie ze samenwoont tot haar vertrek naar Westerbork, en later, vanaf begin 1941 de uit Duitsland afkomstige joodse handleeskundige Julius Spier, die 27 jaar ouder is dan zij. Met name tussen haar en deze Spier ontwikkelt zich een intense erotische relatie, die op een aantal punten verwantschap vertoont met de verhouding van *erastes* en *eromenos*. Want de jonge vrouw heeft in de oudere Spier niet alleen een minnaar maar ook een leermeester. Hoe dan ook, hun liefde blijkt de aanzet te zijn voor de geestelijke ontwikkeling van Etty. Een ontwikkeling die begint bij de erotische liefde van Etty voor die ene man. Een intieme verhouding die overigens ook gekarakteriseerd wordt door een zekere distantie. Want Spier houdt Etty enigszins op afstand, aangezien hij verloofd is met de in Londen woonachtige Hertha Levi. Maar het feit dat ze hun erotische relatie om zo te zeggen niet, of slechts ten dele, consumeren, komt allerminst in mindering op het erotisch karakter ervan.

Etty schrijft:

Vanavond was er nog even zijn stem door de telefoon, die mijn lichaam helemaal in opstand bracht. Maar ik heb gevloekt als een polderjongen tegen mezelf en gezegd dat ik toch geen hysterische bakvis meer ben. En ik kon plotse-

ling zo begrijpen de monniken die zichzelf geselen om het zondige vlees te temmen. En het was een gevecht tegen mezelf, razend was ik en daarna grote helderheid en rust. En nu voel ik me heerlijk, brandschoon van binnen. S. is weer eens voor de zoveelste keer overwonnen. Zou het lang duren?⁷

Zo begint haar spirituele weg; met een zeer particuliere erotische liefde voor een oudere man... een liefde die zich echter ontwikkelt, en daar schrijft ze op 5 april 1942 over:

Zo veel geluk! En eigenlijk hierom: het volledig tot je beschikking hebben van je eigen krachten, het steeds groeien van je krachten en van de liefde, niet alleen voor één man, voor één onnozele man, maar werkelijk voor iedereen met wie men toevallig leeft.⁸

In het eerste citaat lijkt het erop dat ze haar erotische gevoelens voor Julius Spier wil elimineren of minstens temmen, en in het tweede dat ze die particuliere liefde voor die ene man wil substitueren voor een liefde gericht op ieder ander. Maar daar gaat het bij nader inzien niet om. Het gaat veel eerder om een 'verbreden' en 'uitgieten' van die liefde. Drie weken later schrijft ze:

En nu wil ik [...] schrijven: je éne grote tederheid moet je verdelen in duizend kleine tederheden, omdat men zou kunnen bezwijken anders onder het gewicht van die ene tederheid. Duizend kleine tederheden: voor een hond op straat en voor een oude bloemenkoopman – en het juiste woord vinden waaraan iemand juist behoefte zou kunnen hebben. [...] Vrijdagavond, toen ik van hem vandaan fietste door de voorjaarsnacht – ik heb toen de grote liefde en de overgrote tederheid die voor hem voel, uitgegoten in die nacht, heb wat neergelegd in de sterren en heb wat achtergelaten in de struiken aan het water. En ook dit: men moet zijn eigen sterke gevoelens, dragen en verdragen en uit-

houden. Men moet er niet steeds van bevrijd willen worden, men moet ze ook met zich rond kunnen dragen en dan moet men er niet onder verpletterd worden, maar er krachten uit putten, niet alleen voor die éne man, maar voor vele andere creaturen Gods, die ook recht op onze aandacht en onze liefde hebben.⁹

Meermaals komt die verbreding van de erotische liefde voor die ene man naar een liefde voor iedere toevallige (!) naaste ter sprake; als een uitgieten van een tederheid die weliswaar bij die ene begon, maar zich steeds meer laat kennen als een toewijding aan alle creaturen Gods. En dat mondt uit in een jubelende samenspraak met God. Onder de meest erbarmelijke omstandigheden in Westerbork schrijft ze in de augustusdagen van 1943:

Je hebt me zo rijk gemaakt, mijn God, laat me ook met volle handen uit mogen delen. Mijn leven is geworden tot één ononderbroken samenspraak met jou, mijn God, één grote samenspraak. Wanneer ik sta in een hoekje van het kamp, mijn voeten geplant op jouw aarde, het gezicht geheven naar jouw hemel, dan lopen me soms de tranen over het gezicht, geboren uit innerlijke bewogenheid en dankbaarheid, die zich een uitweg zoekt. Ook 's avonds, wanneer ik in mijn bed lig en rust in jou, mijn God, lopen me soms de dankbaarheidstranen over het gezicht en dat is dan mijn gebed. [...] En al mijn scheppingskracht zet zich om in innerlijke samenspraken met jou, de golfslag van mijn hart is breder geworden hier en bewogener en rustiger tegelijkertijd en het is nu of m'n innerlijke rijkdom steeds groter wordt.¹⁰

Deze dankbaarheid laat zich moeilijk met een beroep op 'baatzucht' verdacht maken. Ook vermoed ik dat deze verbreding van de eros naar de liefde voor de toevallige naaste en de samenspraak met God wordt misverstaan wanneer die zou worden opgevat als een overwinning op, of elimi-

natie van de erotische liefde of een transformatie ervan naar iets anders. In zekere zin *blijft* deze liefde erotisch en ze blijft zelfs tot in haar toewijding tot God een *lichamelijke* liefde. Dat blijkt onder andere uit haar beschrijving van haar drang om te knielen.

Door mijn hele lichaam gaat soms een natuurlijke beweging van te willen knielen, nee, het is nog iets anders: het is of het knielgebaar gemodelleerd is door mijn hele lichaam heen, ik voel het soms door mijn hele lichaam heen. Soms, in momenten van grote dankbaarheid, is het me een onweerstaanbare behoefte neer te knielen, het hoofd diep gebogen, de handen voor het gezicht. Het is een gebaar geworden dat in mijn lichaam zit, en dat gebaar wil soms verwezenlijkt zijn. [...] En bij het schrijven van deze dingen tòch het gevoel van een zekere *gêne*, of men over het intiemste van het intiemste schrijft. Veel meer schuchterheid en schaamte dan wanneer ik over m'n liefdeleven zou schrijven. Is er ook wel iets zó intiem als 's mensen verhouding tot God?¹¹

Hier lees ik geen tegenstelling meer tussen een gewelddadige en baatzuchtige eros, en een irenische en schenkende agapè. Of tussen *need-love* en *gift-love*. Eros transformeert zich tot agapè, zonder daarin zichzelf te verliezen. Hoe is dat mogelijk? Misschien biedt haar woordkeus een aanduiding. Ze heeft het niet over een erotisch verlangen naar geluk, en al helemaal niet over een genieting die ze zoekt. Centraal staan haar reële conditie in Westerbork en de lijfelijke passionele dankbaarheid bij het ondervinden van de rijkdom van die conditie... een begeerte om te knielen en het hoofd te buigen. Waarom niet? Een verlangen dat het waard is om te bedenken.

NOTEN

- 1 *Summa Theologiae*, 1a 11ae, q. 3, art. 8.
- 2 R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Parijs 1961 (vert. als *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kok Agora, Kampen 1986).
- 3 Zie Hobbes' *Leviathan*, Ch. 13: 'Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man.'
- 4 Een gedachte die vooral werd uitgewerkt in: R. Girard, *La violence et le Sacré*, Grasset, Parijs 1972 (vert. *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*, Lannoo, Tiel 1994).
- 5 Dit thema komt meermaals terug in hoofdstukken 17 en 18 van Taylors magnum opus. Zie Ch. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge/Londen 2007), p. 646 e.v.
- 6 Deze wending neemt zijn denken vooral vanaf 1978. Zie: R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Parijs 1978 (vert. *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*, Kok Agora/DNB/Pelckmans, Kampen/Kapellen 1990).
- 7 *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, 28e dr. (Amsterdam 2009), p. 5.
- 8 *In duizend zoete armen. Nieuwe dagboek aantekeningen van Etty Hillesum* (Haarlem 1984), p. 51.
- 9 *In duizend zoete armen*, p. 78-79.
- 10 *Het denkende hart van de barak. Brieven van Etty Hillesum* (Haarlem 1982), p. 85-86.
- 11 *In duizend zoete armen*, p. 35.