

DAVID LEONARD ARCHIVE

IS GOD ENEMY?

ANTI-IMPERIALISM AND THE EMPIRE

ROBERT BURKE GRIFFIN / JOHN LEWIS VAN WINKLE
INTRODUCTION BY GREGORY D. LAMBERT
TRANSLATION BY ROBERT BURKE GRIFFIN
INTRODUCTION BY JOHN LEWIS VAN WINKLE
TRANSLATION BY ROBERT BURKE GRIFFIN

IS GOD EEN TURK?

NATIONALISME
EN RELIGIE

ROGER BURGGRAFE - JOHAN DE TAVERNIER
LIEVE EN LOUIS VOS-GEVERS - EMILIO PLATTI
LUDO ABICHT - JOHAN LEMAN
KARDINAAL GODFRIED DANNEELS

Davidfonds/Leuven

TUSSEN NATIONALITEIT EN NATIONALISME
KANSEN EN RISICO'S VAN HET
VOLKSNATIONALISME

Roger BURGGRAEVE m.m.v.
Luc ANCKAERT & Didier POLLEFET

- 24 Id., *De KSA-Romebedevaart van 1931 opnieuw bekeken*, in *Wetenschappelijke Tijdingen*, 50, 1991, pp. 198-219.
- 25 L. WILS, *Van Closis*, p. 211.
- 26 L. VOS, *De ideologische oriëntering van de katholieke studerende jeugd in Vlaanderen (1936-1940). Een voorlopige balans*, in Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis, 8, 1977, 1/2, pp. 207-235.
- 27 P.J.A. NYUYENS, *Pater L.J. Callewaert. Met Woord en Daad in Liefsle*, Mortsel, 1969, pp. 162-183; A. SMITS, *Dom Modest van Asche. Kersten en Vlaming*, Steenbrugge, 1986; L. WILS, *Honderd jaar*, dl. III, pp. 197 en 234-241; Id., *Over collaboratie en represie*, in *Wetenschappelijke Tijdingen*, 52, 1993, 3, pp. 165-168; R. VANLANDSCHOOT, W. MEYERS & R. DE DEYGERE, *Orloggedenkchriften C. Verschaeve. Volledige en wetenschappelijke uitgave*, in *Verschaeviana Jaarboek*, 1988-1989.
- 28 L. WILS, *Honderd jaar*, dl. III, p. 254.
- 29 Zie o.m. L. SCHORRAERT, *De katholieke jeugdbewegingen en de IJzerbedevaart 1945-1960*, in *Wetenschappelijke Tijdingen*, 45, 1986, pp. 40-58; Id., *De katholieke jeugdbewegingen en de Vlaams-nationalistengroep*, in *ibid.*, pp. 93-117; B. WOESTENBORGHS, *De katholieke studentenactie*, L. GEVERS, *Honderd jaar katholieke studerende jeugd 1884-1984. De geschiedenis van de Hasseltse jonge Klanuwarts*, Hasselt, 1986; L. VOS, 'Katholieke jeugdbewegingen in Vlaanderen: ontstaan en evolutie', in L. BRAI (red.), *Jeugdbeweging vandaag. Identiteit en plaats in de samenleving*, Deurne, 1987, pp. 3-16; Id., 'Continituit en verandering. Vijftig jaar collegegeschiedenis', in *Een college. ONS college. Jaarboek 1988. Jubileumuitgave Koninklijke Oud-leerlingenbond. Sint-Romboutscollege*, Mechelen, pp. 121-136.
- 30 L. WILS, *Honderd jaar*, dl. III, p. 259.
- 31 K. VAN ISACKER, *Henderijke brieven*, pp. 170-177.
- 32 L. VOS, *De rechts-radicalle traditie in het Vlaams-nationalisme*, in *Wetenschappelijke Tijdingen*, 52, 1993, 3, pp. 129-149.
- 33 K. DOBBELAERE, *Groeisvorming in en rond de Kerk in Vlaanderen*, in *Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal*, 6, 1976, 3, pp. 329-362.
- 34 De houding van het Vaticaan tegenover het nationaliteitenprobleem is behandeld bij S.W. BARON, *Modern Nationalism and Religion*, New York, 1947; 1971, pp. 90-116.
- 35 A. RUBBENS, *De Kerk in België 1940-1980*, speciaal nummer De Rots, 25, 1980, pp. 26-27.
- 36 K. VAN ISACKER, *Henderijke brieven*, pp. 119-120.

Wanneer een ethicus zich denkt over het verschijnsel 'nationalisme' buigt, dan wordt hij in eerste instantie getroffen door de enorme, haast letterlijke 'dubbel-zinnigheid' van dit fenomeen. Enerzijds vormt het nationalisme binnen de loop van de geschiedenis een krachtige emanciperende factor die vele volkeren bevrijd heeft uit de beangstigende en verknechtende tirannieke overheersing door het vreemde (in de vorm van een andere taal, cultuur, godsdienst of omgeving). Anderzijds is de geschiedenis van het nationalisme echter zelf ook een bloedige aaneenschakeling van vervolgingen, verdrukkingen, oorlogen en genocides in naam van de 'liefde voor het vaderland'.

Binnentrede in dit zeer geladen spanningsveld is dus een bijzonder hachelijke onderneeming waarbij iedereen - ook de ethicus - vanuit zijn eigen gevoeligheden en prefilosofische ervaringen op sterke wijze betrokken is. Nationalisme raakt immers onze diepste wortels, ons eigenlijke wezen, wie wij zijn.

In deze bijdrage opteren wij er daarom voor af te dalen in de inwendige dynamiek van de tostandkoming van het nationalisme. We hopen hiermee recht te doen aan de existentiële en diepmenselijke verwachtingen die aan dit verschijnsel ten grondslag liggen¹. De studie van de antropologische en psychologische wortels van het nationalisme laat echter tevens toe de mogelijke gevaren en risico's aan te duiden die bij de historische ontvouwing van het nationalisme onvermijdelijk de kop opsteken. Wij zullen deze spannende verhouding tussen 'menselijke mogelijkheden' en 'onnemenselijke gevaren' van het nationalisme pogen te vertolken aan de hand van de respectieve begrippen 'nationaliteit' en 'nationalisme', waarmee we zowel de positieve als de ambivalente aspecten van het fenomeen recht willen doen.

De vraag naar de betekenis van het fenomeen nationalisme bevat tenslotte ook een theologische uitdaging. In het nationalisme zien wij immers ook vaak religieuze elementen aan het werk, en dit niet alleen historisch en feitelijk, zoals in de Golfoorlog waar zowel de Irakezen als de Amerikanen meenden te vechten met God aan hun zijde of zoals in het conflict in ex-Joegoslavië, maar ook op het niveau van de innerlijke of wezenlijke dynamiek zelf. Het nationalisme vertrouwt zich graag in absolute, transcendentie en sacrale termen en meent hiervoor in de religie een goede bondgenoot te vinden. We moeten daarom als christenen de vraag durven stellen welk licht de joods-christelijke godsopenbaring op het nationaliteitsstreven werpt. Een gelovig nadenken over natie en nationalisme zal dan uiteindelijk ook de vraag meebrengen naar het godsbild van waaruit wij leven.

NATIONALITEIT ALS SPECIFIEKE VORM VAN IDENTITEIT

De term ‘nationaliteit’ verwijst in zijn etymologische wortels naar *nasci*, geboren worden³. Hierdoor beweegt de term zich in herzelfde semantische connotatieveld als geboorte, afkomst, de band met het eigen territorium, de eigen taal en cultuur. Vandaar dat wij ‘nationaliteit’ in haar oorspronkelijke betekenis begrijpen als ‘volk’ en ‘volksbetrokkenheid’, (wat betekent dat wij het nationalisme veel eer zien in de lijn van het volksnationalisme, duidelijk onderscheiden van het staatsnationalisme, waarbij twee of meerder volkeren of etnische groepen op artificiële wijze - al of niet onder totalitaire dwang - tot ‘staat’ samengebracht worden). In deze zin is ‘nationaliteit’ dan ook niet vreemd aan de thematiek van bloed en bodem. Het is een zeer kwetsbaar en gevoelig gegeven waarop we toch zo rationeel mogelijk moeten reflecteren.

De nationaliteit is steeds met een volk verbonden, al mondigt niet elke groeps- en volksvorming noodzakelijkerwijs uit in nationaliteitsvorming. Door zijn geboorte en afstamming behoort een mens tot een groep. De eerste omgeving waar mensen toe behoren, is de familie. Via de familie behoort men tot andere groepen. De factische omstandigheden van de geboorte bepalen voor een groot gedeelte tot welke groepen we behoren. Zo blijden de meeste mensen een welbepaalde godsdienst door hun geboorte. Via de nationaliteit

zijn we ingebied in een netwerk van relaties met een eigen specifieke economische, politieke, culturele en historische eigenheid³.

Dit alles betekent dat de nationaliteit een belangrijke factor kan zijn bij de identiteitsvorming. Door de intergenerationale banden wordt men ingevoegd in een bepaalde gemeenschap, wat meteen ook een erkennings van de eigen persoon betekent. De eerste en primaire functie van een groep bestaat in de versterking van de identiteit van de leden. De groep biedt een beveiliging van de identiteit, niet alleen door de erkennings die ervan uitgaat, maar ook door de dam die opgeworpen wordt tegen angsten die het individu van buitenaf bedreigen. Hierdoor is de groep een verzekering voor de continuïteit van het bestaan. Doorheen onze nationaliteit hebben wij het gevoel ‘ergens bij te horen’ (taal, territorium, cultuur, familie, evenwel godsdienst). De nationaliteit verlost ons uit de abstracte universaliteit van ‘de mensheid’ in het algemeen en reikt ons een concrete en bergende particulariteit aan waardoor wij weten (of mogen te weten) wie we zijn. De nationaliteit én haar symbolen bieden met andere woorden niet alleen een virale factor van afdaking, waardoor onderscheid en verschil mogelijk wordt, maar tevens een factor van betrouwbaarheid, samenhorigheid en hoop, waardoor we ook vol zelfvertrouwen naar het vreemde kunnen toegaan⁴. Als identiteitsfunctie is de nationaliteit, als mogelijke gestalte van collectieve groepsvorming, bijgevolg een positief gegeven. In haar identiteitsfunctie kan nationaliteit ook emancipatorisch en bevrijdend werken. Een nationaal gevoel kan solidariteit bewerkstelligen, waardoor een strijd tegen de ontkenning van de identiteit mogelijk wordt (bijvoorbeeld Polen). Heden ten dage is er dan ook een begrijpelijke revolutie van de particulariteit tegen de abstracte universaliteit in. Niemand wordt immers als universele mens geboren. Als specifieke expressie van groepsvorming is de nationaliteit een cruciaal gegeven voor de stabilitet en de veiligheid van het individu. De nationaliteit incarnert en concretiseert aldus een grondstructuur van het menselijke bestaan. Een gevolg hiervan is dat individuen veranderingen van de samenleving vrezen en verwerpen.

Binnen het identiteitsbeseif is het noodzakelijk zich af te bakenen tegenover het vreemde en het verschil. Een te gemakkelijk en op hemelend spreken over de andere (waarover verder nog meer) getuigt van weinig realiteitszin en is zelfs gevarelijk. Met de term ‘nationaliteit’ willen wij dus vooral een eigen vorm van het identiteitsvieren

aanduiden, waardoor de nationaliteit verschijnt als een specifieke, particuliere belichaming van een constituerende factor voor het mens-zijn, dat zich nooit in het algemeen voltrekt, maar steeds in de ‘eerste persoon’, zowel individueel als collectief. Als filosofische manier van begrijpen, die niet direct het gewone taalgebruik weergeeft, spreken wij hier liever van ‘nationaliteit’ dan van ‘nationalisme’. Zo ook wensen wij een onderscheid te maken tussen ‘particulariteit’ en ‘particularisme’, ‘messianiteit’ en ‘messianisme’, ‘universaliteit’ en ‘universalisme’, ‘européaniteit’ en ‘europeanisme’, ‘christianiteit’ en ‘christianisme’. Terwijl de eerste termen uit de begrippenparen door openheid en verdraagzaamheid gekenmerkt worden, dreigt deze openheid in de tweede reeks termen juist verloren te gaan en drie-gen absolutistische, totalitaire trekken aan het daglicht te komen, zoals we verder nog zullen zien.

Hoewel in de beleving van de ‘particulariteit’, van de ‘universaliteit’ of ‘nationaliteit’ enz. de verabsolutering steeds als mogelijkheid is meegegeven, kan men toch niet spreken van een automatisme. Een boeiende illustratie hiervan is de uitverkiezingsidee in de Hebreëse bijbel. Het volk Israël ontvangt zijn waardigheid door een goddelijke uitverkiezing. Er ontstaat hierdoor een belangrijk identiteitsgevoel op basis van de religie. De particulariteit van Israël is echter geen reden geweest om zich op te sluiten in de eigen identiteit, maar impliceerde van meet af aan een verantwoordelijkheid en zending naar de hele mensheid toe. Dit betekent uiteraard niet dat Israël deze universele dragwijde van zijn roeping altijd even gemakkelijk aanvaard heeft, zoals blijkt uit het verhaal van Jona, die eerst aan zijn heilszing buiten het eigen volk, naar de heidenen (Nineve), trachtte te ontkommen en daarna slechts schoorvoetend - helemaal niet ten volle overtuigd - op Jahuwes hernieuwde heilszing naar de volkeren inging.

Ook Jezus is niet uit de lucht gevallen, maar hij heeft een eigen joodse stamboom. En in het verhaal van de Kanaanees vrouw (Mattheüs 15, 21-28) weigert hij aanvankelijk *zelfs* zijn heil aan deze ‘vreemde vrouw’ aan te bieden. “Ik ben alleen maar tot de verloren schapen van het huis van Israël gezonden” (v. 24) en “Het is niet goed het brood dat voor de kinderen bestemd is aan de honden te geven” (v. 26). Het is echter dit particularisme dat door de Kanaanees vrouw zelf doorbroken wordt en dat Jezus de ogen doet opengaan: zijn particuliere gestructeerdheid kan nooit aanleiding zijn tot particu-

larisme, dit wil zeggen tot in zichzelf besloten particulariteit, maar dient opengesloten te worden tot heil voor de hele wereld. Het verhaal eindigt dan ook met de woorden van Jezus: “Vrouw, ge hebt een groot geloof [omdat gij] - méér dan ikzelf - verder kijkt dan Israël en zo de particulariteit van mijn zending openbreekt naar ‘buiten’ toe! Uw verlangen wordt ingewilligd” (v. 28).

De mogelijkheid van een dergelijke verabsolutering van de particulariteit en de nationaliteit kan toegeschreven worden aan het narcisme dat als onderliggende dynamiek de nationaliteit voedt, precies voor zover het nationaliteitsstreven een particulaire en specifieke gestalte is van het collectieve identiteitsstreven. Het narcisme is hierbij niet zozeer een ethische term, als wel een psychodynamische categorie die een onmisbaar en structurerend psychoaffectief en psychosociaal proces beschrijft. Het is een structurele categorie. Het narcisme drukt de ‘natuurlijke’ of primaire en spontane grondynamiek van het menselijke bestaan uit. Net als Odysseus vertrekt de mens uit zijn land om er na vele peripetieën naar terug te keren. De mens is van nature op zichzelf gericht, op de eigen ontplooiing. Doorheen de omzwervingen in het andere keert hij steeds verrukt tot zichzelf terug - of liever, dit is in ieder geval de bedoeling (of het steeds ook lukt, is een andere zaak, vermits de mens eindig is en dus even goed in zijn opzet kan falen). Als collectief-narcistisch gegeven impliceert her nationale gevoel steeds ook een dynamiek van beveiliging en zelfverdediging. En dit zowel naar binnen als naar buiten toe.

DE OVERGANG VAN NATIONALITEIT NAAR NATIONALISME OF DE ‘INTERNE OPHEMELING VAN HET EIGENE’

De nationale identiteit dreigt vooreerst naar binnen toe, omwille van de onderliggende narcistische dynamiek, steeds zichzelf te ver-absoluteren en mooier te maken dan *ze is*. We kunnen het ook de interne ophemeling van her eigen noemen. De etnische bewogenheid kan hierdoor gemeenschappelijke waarden versterken. Dit bewustzijn ent gemeenschappelijke waarden op een (vermeend) meenschappelijk verleden. In psychoanalytische termen kan men dit interpreteren als de imaginaire functie van de idealisering. Een gelijkaardig fenomeen treffen we op het individuele vlak aan bij verliefden. Men spiegelt zich een fantastische werkelijkheid voor. De

eigen beleving wordt verheerlijkt terwijl de buitenwereld als negatief wordt ervaren. Op cultureel vlak uit dit zich in de verheffing van het eigen specifieke cultuurgoed en het overdreven en eenzijdige belang dat gehecht wordt aan de solidariteit of verbondenheid met het eigen. Dit leidt tot een gevoel van nabijheid en warmte. Solidariteit functioneert hierbij - in psychoanalytische termen - als een oraal principe, dit is als een vervlechting en versmeltinge verbondenheid met de eigen 'moederlijke' oorsprong.

Concrete voorbeelden hiervan zijn de steike verhalen van mythische inslag die ontstaan in periodes van identiteitsvorming. Zo is het bekend dat de Vlaamse geschiedenis en de ermee gepaard gaande literatuur (Hendrik Conscience) ontstond in de 19de eeuw. Deze verhalen fungeren als inkleding bij de veeleer economische dan culturele strijd die tussen Vlamingen en Walen bestond. Hierbij heeft men aandacht voor het enorm specifieke eigen cultuurgoed, dat als zeer verheven wordt voorgesteld. De verhalen die men over de eigen geschiedenis vertelt, zijn dan ook letterlijk 'fantastische' verhalen, die met de nodige esthetische opsmuk ingekleed zijn, waardoor ze het verleden steeds 'schoner' voorstellen dan het in werkelijkheid - met al zijn ambivalenties en kronkelwegen - was. Er wordt een 'oorspronkelijk' verleden geconstrueerd dat in zijn grootse fantastische idealiteit een verheven object van verering en warmbloedig enthouiasme wordt. Dit verleden functioneert als inspiratiebron bij de mobilisatie van de ontvoogdende krachten, die recht ten strijde trekken tegen verknechting en discriminatie. Er hoeft niet aan herinnert te worden dat de verering van de doden, vooral van de 'martelaren' die voor de 'heilige zaak' gevallen zijn, hierbij een belangrijke rol speelt.

Ook de religie met haar stichtende verhalen en mythen speelt een belangrijke rol. Het gevolg van dit alles is dat de natie, begrepen als volk, als iets moois en heilig wordt voorgesteld. Dit voert gemaaklik tot divinisering van natie en volk. De nationaliteit evolueert en verengt tot nationalisme. De religie legitimeert hierbij het nationalisme door de attributie van een goddelijke of een quasi goddelijke oorsprong.

De vergoddelijking is een religieuze categorie. Hiermee is niet gezegd dat het een christelijke categorie zou zijn. Religie heeft te maken met de verbondenheid (*religare*) met het absolute. Iets wordt als gescheiden (*sacer*) ervaren en hierdoor met een absolute macht be-

kleed (*absolvere* betekent letterlijk *los-maken*). Dit absolute gegeven vordert de mens in zijn begeren en affectiviteit op, het bindt de mensen rond zich. Het is aan deze binding dat mensen hun identiteit kunnen onttrekken. De identiteit wordt gecreëerd door een totaliserende act waarbij alles vanuit het eigen wordt beschouwd.

Denkers als René Girard hebben de wortels van dit gebeuren proberen bloot te leggen⁷. Centraal in hun analyse staat het zondebokmechanisme. Een gemeenschap is getekend door rivaliteit en geweld. Dit geweld vindt zijn voedingsbodem in het ongedifferenteerde begeren van de mens. De mens zoekt in zijn medemens een model voor zijn begeren. De mens begeren wat zijn naaste begeert. De rivaliteit die hieruit ontstaat, kan tot een paroxysme van geweld leiden. Dan zijn de objecten van het begeren verdwenen of irrelevant geworden; men is verblind en wordt enkel nog geleid door de medemens die zowel model als obstakel is. Om de vernietigende kracht van het geweld in te dijken ontstaan er verboden (taboes) en rituelen. Als opvorderende instellingen liggen ze aan de basis van een nieuwe verbondenheid. Het zondebokmechanisme is een extreeme vorm om de gemeenschap samen te houden. Het in de gemeenschap aanwezige geweld wordt geprojecteerd op een willekeurige onschuldige die belast wordt met alle schuld van de gemeenschap en daarna geofferd of uitgestoten wordt. Rond dit gebeuren verenigt de gemeenschap zich in een beweging van allen tegen een. De gemeenschap leeft in de illusie van de eigen onschuld omdat het inherente geweld, dat als de onrijpbare pest in Thebe rondwaart (cf. Sofokles, *Koning Oedipus*), wordt gelokaliseerd en geprojecteerd op één persoon. De zondebok kan hierbij zowel vernietigd (uitstorting) als vergoddelijkt (divinisering) worden. Hij is immers de persoon die in staat is het geweld aan banden te leggen. Binnen deze geregelariseerde situatie vinden de mensen hun identiteit terug. De gewelddadige mechanismen worden uit de eigen beleving afgestoten, waardoor men de eigen identiteit kan opbouwen vanuit een geregelariseerde en genormeerde begeerte. De sacrale mechanismen van afscheiding en vereniging liggen aldus aan de wortels van een gemeenschapsvorming rond het graf van de vermoorde en vereerde helden. Zo liggen bijvoorbeeld de moord en de verwerping van Remus en de moord en de vergoddelijking van Romulus als sacraal-mythische gegevens aan de basis van het Romeinse imperium⁸.

Uit de analyse van Girard blijkt dat gemeenschapsvorming, en dus ook nationaliteit, onmogelijk is zonder interne contradicties en spanningen. De sacrale leugens bestaat erin dat de contradicties worden toegedekt door het verschil en de ermee gepaard gaande rivaliteit te ontkennen. Na de sacrale legitimatie van de gemeenschap wordt het beeld voorgehouden van een harmonieuze en volstrekt positieve werkelijkheid: zonder verschillen, scheuren en niet-integreerbare elementen. De keerzijde en het gevolg hiervan is dat er een exclusiviteitsmechanisme naar binnen toe ontstaat. Het verschil binnen de groep wordt niet langer verdragen. Al het vreemde en het verschil in de eigen rangen wordt uitgesloten. Dit is het fusionele postulaat, het beeld van de goede moeder, of liever van de 'toraal goede moeder' die een volledig bevredigende koestering en 'chez soi' aanbiedt, en niet van de 'voldoende goede moeder' (Winicott) die ook bepaalde vormen van beperkte frustratie en verschil introduceert als mogelijkheidsvoorraarde tot doorgroei naar zelfstandigheid en volwassenheid. In de fusionele en dus enge nationaliteitsbeleving wordt de dissidentie ontkend, ofwel hardop en duidelijk of wel verbloemd en onrechtstreeks, maar in ieder geval reëel. Deze weigering van het verschil heeft opnieuw religieuze connotaties. In naam van de ene, zuivere en eeuwige waarheid worden de dissidente opinies ontkend. Het uitsluitingsmechanisme functioneert niet alleen op symbolisch niveau, maar ook economisch en sociaal vlak. De ene groep binnen de samenleving kan de andere letterlijk het leven niet gunnen. Deze weigering van het verschil impliceert een promiscue solidariteit waarbij een volledige wederkerigheid en transparantie verwacht, gewenst en gecultiveerd wordt. Een dergelijke 'binnenwaartse' solidariteit probeert elke differentie in de groep te vergeten en elke agressiviteit uit te stoten. Men streeft een gedecentraliseerd universum 'onder vlek en rimpel' na, wat regelrecht tot nationalistische ideologievorming aanleiding geeft: men heeft een intense vrees voor elk verschil, want dit zou elke verschillende eenheid van de nationaliteit op losse schroeven zetten. Alles wordt opgevorderd in naam van de natie (volk moet staan worden) en dit wordt dan in tweede instantie religius ingevuld of gelegitimeerd. De leuze 'Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Christus', die in de geschiedenis van de Vlaamse emancipatie ongewijfeld een sterke mobiliserende kracht heeft gehad, kan zo geïnterpreteerd worden. Op de keper beschouwd, los van haar historisch functione-

ren, streekt in de leuze immers het risico van een dubbele totalisering: Vlaanderen wordt alles, het 'tore' waardoor al de rest nietig en onbelangrijk wordt; en dit totale van het nationaal-Vlaamse wordt reslös en exclusief met het religieuze verbonden als ultieme legitimatie, wat regelijkerwijs de 'andersdenkenden' en niet-gelovigen uitsluit, en dus in principe intolerante insluit. Deze ophemeling heeft in psychologische termen iets maniaaks en vraagt om een grote en onvoorwaardelijke trouw aan de nationale tradities (symbolen, rituelen, oprottungen, culturele uitingen...).

De naar binnen toegekeerde maniaakale ophemeling manifesteert zich in geprofileerde, vooruitgeschoven, neoradicalistische groepen (zuivere nationale groepen) die op een radicale, ondubbelzinnige en emotioneel warmbloedige en enthousiaste wijze, met vlag en wimpel, de nationale traditie hoog houden. Ze willen terug naar de verloren bron, de oorsprong die absoluut gered moet worden. Men leeft in de illusie dat alleen de oorsprong zuiver is, waarbij men verget dat elke cultuur ontstaat door een fundamentele uitwisseling (namelijk van vrouwen en voedsel, elke cultuur kent haar Sabijnse maagdenraaf). De natuur wordt pas omgevormd tot cultuur door het leren leven met het verschil, de omgang met het niet-eigene. Indien men dit verschil ontket, komt men in een incestueuze en infantiele cirkel terecht waarbij men gefascineerd blijft door het eigene. Neoradicalistische en extreem-rechtse groepen beschouwen zichzelf dan ook als de redders van het vaderland, als diegenen die met hun 'zuiver' engagement garant staan voor de voortzetting van de natie (eigen volk, cultuur en godsdienst), die onvervalst bewaard en doorgegeven moet worden (dit tegen elke vervlakking en interne kritiek in).

De fusionele nationaliteit die zich opstelt als nationalisme leidt ontgensprekkelijk tot gettovorming. Men sluit zich op in het eigen volk en accapareert de cultuur en religieuze waarden. Zo kunnen rechts-nationalistische groepen bepaalde christelijke waarden (gezin en leven) in hun eigen programma inschrijven. In de bescherming van dit getto kan het leven, dat beschouwd wordt als het echte en ware zinvolle leven, dan uitgeleefd en gevaloriseerd worden zonder van buitenaf en van binnenuit gestoord te worden. In dit opzicht probeert het imaginaire en dus angstige (volks)nationalisme zich af te zonderen van het andere, en dit op een zuivere, afgelijnde manier, zodat men met dit andere niet hoeft te communiceren en er zich

niet mee hoeft in te laten. Men houdt aldus het conflict met het andere (zowel naar binnen als naar buiten) op afstand. Het is een strategie om conflicten te vermijden: elke mogelijke bron van conflict wordt angstig geweerd.

De keerzijde van deze fusionele solidariteit of verbondenheid is dat ze zeer beslagleggend is. Ze verbergt een latent totalitarisme. Ze pretendeert alles aan iedereen te geven. Om elk verschil uit te banen wordt een interne gewelddadigheid en agressiviteit als strategie gebruikt om elk opkomend conflict te negeren, te onderdrukken, ongedaan te maken. Precies daarom heeft deze agressiviteit de idealisering nodig. De agressiviteit wordt toegedekt door de idealisering. De geïdealiseerde verdraagzaamheid manifesteert een zelfde mechanisme. Ook hierdoor wordt elk intern conflict onmogelijk gemaakt. Men diskwalificeert en desavoueert de ‘vernieuwende minderheid’, die verandering wil brengen, en men profileert op een exalterende en idealiserende wijze de ‘bestaande orde’. De kritische leden van de nationale groep worden beladen met alle fouten en problemen, die eigenlijk uit het nationalistische identiteitsstreven zelf voortkomen. Op deze manier probeert men alle verandering tegen te gaan, want men is bevreest dat elke vernieuwing ook een scheur kan betekenen in het moeizaam veroverde interne pact of verbond van allen met allen rond het eigene.

DE EXTERNE UITSLUITING VAN DE ANDERE

De idealisering en de vergoddelijking van de eigen identiteit leiden tegelijkertijd ook tot een afsplijting van en een onderscheid tussen het buiten en het binnen. Er wordt een sterke en ondubbelzinnige tegenstelling ingesteld volgens de categoriën van goed en kwaad. Het eigene is dan het goede, het edele, het ware, terwijl het vreemde het gevreeslijke en het bedreigende is dat vermeden moet worden. Het vreemde wordt buiten het eigene geplaatst en wordt gedaboliseerd (het zondebokmechanisme) - een diabolisering die niets anders is dan de keerzijde van de divinisering van her eigen. Zo wordt bijvoorbeeld het feitelijke verschil (de toevalligheid van de huidkleur, de feitelijke cultuur en religie) van de migrant uitvergroot tot een radicaal, absoluut verschil. De vreemdeling wordt hierdoor buiten het eigene geplaatst. Zo kan men leven met een illusoire con-

nectloosheid binnen de eigen groep. De vorming van stereotypes en vijandbeelden hangt hiermee samen⁹. Het eigene sluit dus het ander uit en het andere wordt de bron van onheil. Dit impliceert de creatie van een ‘zuiver’ vijandbeeld dat op een passionele manier geponeerd en versterkt wordt door allerlei feitelijke elementen. De vermeende vervolging door de andere legitimeert de feitelijke vervolging en uitstorting van de andere. Dit gaat opnieuw gepaard met een parodoxaal proces van vergoddelijking en verwerping. Hier toont zich ook de dubbeltzinnigheid van de solidariteit. De interne, promiscue solidariteit is feitelijk een extern of naar buiten gericht egoïsme, dat in tegenspraak is met enige vorm van solidariteit met het ‘andere’ en ‘vreemde’, die enkel mogelijk is als men bereid is van het eigene in te leveren en van het andere te leren.

De ontkenning van het vreemde kan volgens twee mechanismen gebeuren. Vooreerst volgens het mechanisme van de assimilatie, oversloping of “reductie van het andere tot hetzelfde.”¹⁰ Hierdoor wordt het andere opgeslorpt in het eigene. Wat men heden ten dage in verband met migrantenproblematiek ‘integratie’ noemt, kan een verbloemende dekmantel zijn voor de assimilerende reductie van de andere tot het eigene. Dit betekent uiteraard niet dat elke integratie een dergelijke assimilatie zou zijn, of moet zijn. Het betekent wel dat men bij elk spreken over integratie de nodige omzichtigheid dient te hanteren en zich steeds weer moet afvragen of men niet verglijdt tot een of andere vorm van reductie, die uiteindelijk tot vernietiging van de ‘vreemde’ in zijn anders-zijn leidt. In de assimilatie moet het andere zich immers volledig aanpassen. Historische voorbeelden hiervan zijn te vinden in de lotgevallen van het joodse volk. Tijdens de ballingschap in Babylonië dreigde de joodse identiteit verloren te gaan in de Babylonische cultuur. Het joodse volk heeft toen zijn identiteit heropgebouwd door stichtende mythen (het priestertelijke scheppingsverhaal)¹¹. Het karakteristieke van deze mythe is dat ze gekoppeld werd aan de belijdenis van een transcendentie God die hemel en aarde geschenpen heeft. Het sacrale moment werd met andere woorden niet ingevuld door een vergoddelijkte zondebok, maar opengelaten - dit is precies de transcendentie of onbepaalbare onuitsprekbaarheid van Gods Naam: Jahwe wordt nooit uitgesproken, maar in de lezing steeds vervangen door ‘Adonai’, de ‘Heer’, letterlijk de ‘Gescheide’. Hierin verschilt het jodendom van de andere godsdiensten. De tijd wordt niet gestructureerd door

gewelddadige nieuwjaarsrituelen, die op symbolische wijze het bloedige ontstaan van de gemeenschap op incestueuze wijze vernieuwen (denk aan de tempelprostitutie). Het priestelijke scheppingsverhaal generert de tijd daarentegen door het uitspreken ("En God sprak") van een progressieve scheiding en onderscheiding tot aan, of liever tot in de mens zelf¹². Hierdoor wordt elke incestueuze verhouding tussen mens en natuur, tussen mensen onderling en tussen mens en God van meer af aan doorkruid. Het is niet toevallig dat dit scheppingsverhaal in de Hebreewerse bijbel naast het oudere, tweede scheppingsverhaal geplaatst wordt. Ook deze tekst kan gelezen worden als een stichtende mythe. In regenstelling met de mythen van de andere volkeren functioneert het zondebokmechanisme dat plaatsvindt tussen Kain en Abel hier niet als een legitimierend verhaal. In plaats van een vergoddelijking en toedekking van het offergeweld wordt het offer hier aangeklaagd door een verantwoordelijkheidsappel: "Mens, waar is je broer?"¹³

Een tweede mogelijkheid, naast de assimilerende reductie van het andere tot hetzelfde, is de vernietiging door racisme. Men kan hier gewag maken van twee onderling verbonden vormen: een biologische interpretatie in termen van bloed en bodem en een metafysische interpretatie die zich richt tegen al wat niet uit het eigen voortkomt of daartoe niet herleidbaar is. Het racisme bestaat in een onverbiddelijk verwerpen van het vreemde, in een ongenadige uitstorting van het andere, op grond van hetzelfde dat enkel zichzelf huldigt als criterium van waarheid, waarde en *zin* - een metafysische benadering die we 'biologisch' vertolkt vinden in de theorie van 'bloed en bodem'. Het wezen van het racisme bestaat voor ons met andere woorden in de exclusie en verwering van het andere, welke ook de onderliggende theorie moge zijn die men hanteert om de negatie van het andere te legitimeren - hetzij het om een zogenoemde biologisch-genetisch wetenschappelijke theorie gaat, hetzij om een andere, meer filosofische of theologische visie. In ieder geval vindt men het 'andere' gênant en daarom wil men het uitschakelen. Men wil alleen de anderen aanvaarden in *zover ze tot het eigen 'genre' of de eigen 'soort' behoren*, dit wil zeggen van eigen bloed en bodem zijn, tot dezelfde familie, sekse, stam, natie, Kerk, club of volksgemeenschap behoren, hetzelfde beroep uitoefenen, dezelfde geboorteplaats en -datum hebben... Men aanvaardt slechts verschillen die particulariteiten en specificaties binnen hetzelfde

genre zijn, waardoor de individuen binnen dezelfde soort slechts zeer relatief van elkaar verschillen (bijvoorbeeld door karakter, smaak, intellectueel niveau) en waardoor op geen enkele wijze hun dieper liggende verwantschap wordt aangestast¹⁴. De extreme vorm van het aldus begrepen racisme is de exterminatie, geïncarneerd in de genocide¹⁵.

Tegen deze achtergrond kan men stellen dat de mens 'van nature', dit wil zeggen vanuit zijn spontane bestraansontplooiing, gericht is op het in-stand-houden en versterken van *het eigene ('hetzelfde')* en dus ook dat hij potentieel racistisch is, namelijk vanuit zijn identiteitsscreven¹⁶. Op zichzelf is hier geen sprake van een psychologische of pathologische afwijking. Het racisme drukt de totalitaire exclusiviteit uit die enkel op hetzelfde gericht is en die stelt dat alles tot hetzelfde moet herleid worden en dat, indien dit niet kan, het 'andere' dan maar uitgeroeid moet worden (lieft *zo efficiënt mogelijk*, wetenschappelijk bestudeerd en technisch adequaat uitgevoerd)¹⁷.

Dit impliceert dat men - in regenstelling met wat meer dan eens gebeurt - het Hitleriaanse racisme, dit wil zeggen het historische racisme van Hitler en de zijnen, niet kan afdoen als een heel apart en bijzonder fenomeen dat met niets vergelijkbaar zou zijn. Om zichzelf 'buiten schof' te houden probeert men het Hitlerisme te beschrijven als een absoluut *unicum*, dat met het streven en handelen van de gewone stervelingen die wij zijn geen uitstrans zou hebben. Nochtans moeten we eerlijkheidshalve erkennen dat het Hitlerisme met zijn genocide veel meer een kwantitatieve vergroting, dit wil zeggen een consequente, systematische en onverbiddelijk-geraffineerde uitvoering is van het racisme in zijn zuivere vorm, dat op zijn beurt een specifieke en harde (onverbloemde) concretisering is van het 'natuurlijk' identiteitsstreven, dat hetzelfde - zichzelf - niet enkel als vertrekpunt, maar ook als doel van het menselijke bestraansontwerp stelt, zowel individueel als collectief. Niemand is onkwetsbaar; ieder van ons is een eventuele racist, en minstens nu en dan (of meer dan eens, meer dan ons lief is) in bepaalde omstandigheden ook een reële racist. Het Hitleriaanse racisme is geen toevallig en voorbij *accident de route*, maar een permanente mogelijkheid die met onze 'natuurlijke' of spontane bestraansdynamiek zelf is verweven, zodat als wie zijn eigen 'begeerte', die de eigen identiteitsontplooiing op het oog heeft, zomaar involgt en ongebredelijk uitleeft, het Hitleriaanse racisme verderzet. Het is precies door de nederigheid, waarmee we

de mogelijkheden en inherentie risico's van onze 'naturlijke neigingen' eerlijk onder ogen zien, dat we beter in staat zijn onszelf te overschrijden. Alleen zo kunnen we de weg vinden naar een tolerantie die gebaseerd is op de ethische grondhouding van respect voor de andere als andere (waarvan de onderste grens uitgedrukt ligt in het bijbelse - en tegelijk algemeen-menselijke - verbod: "Ge zult niet doden")¹⁸.

Dit alles maakt duidelijk dat het racisme geen categorie apart is, maar een mogelijk en tevens inherent gevolg van de assimilatie, dit wil zeggen van de reductie van het andere tot hetzelfde. De geschiedenis van het joodse volk kan hier opnieuw als voorbeeld dienen. Tijdens de Verlichting riep Jozef II het *Toleranzpatent* uit, waardoor de joden toegang kregen tot de cultuur van de Habsburgse landen. Vele joden probeerden zich zo goed mogelijk te integreren in de Europeesche cultuur. Door hun inblieng ontstond er een bloeiende Duits-joodse symbiose. Moses Mendelssohn, de vader van het Duitse jodendom, probeerde de joodse religie te verzoenen met de ethiek van de Verlichting. Het gevolg van deze beweging was dat de joodse religie haar eigenheid als afgestorven beschouwde, waardoor het jodendom gereduceerd werd tot een interessant historisch document of archeologisch fossiel, zoals blijkt uit het ontstaan en bloei van de *Wissenschaft des Judentums* in de 19de eeuw. De vermeende assimilatie kon echter zolang bestaan als de Duitse cultuur zich tolerant opstelde. Deze tolerantie was mogelijk door een intern functioneren van de eigen verdedigingsmechanismen tegen het interne geweld. Toen deze mechanismen in crisis verkeerden (het economische en politieke debâcle van de Weimarrepubliek), zocht men onbewust een nieuwe zondebok. Ditmaal werden de joden niet meer getoertreerd, maar gediscrimineerd. Waar de oorspronkelijke tolerantie diende om het blazon van een verlichte en humane politiek glans te verlenen, en hierdoor een vorm van zelflegitimatie was, functioneerde de jodenvervolging ook als een legitimatie van het intrinsieke geweld in de Duitse samenleving.

Niettegenstaande het reële verschil kan men dus niet ontkennen dat er ook een dieperliggende, potentiële en vaak ook historisch-feitelijke continuïteit bestaat tussen nationalisme enerzijds en etnocentrisme en racisme anderzijds (al dan niet gekoppeld aan godsdienst)¹⁹. Men mag daarenboven niet vergeten dat het voor sociologisch onderzoek noodzakelijke en hanteerbare 'cleane' conceptuele

onderscheid tussen deze categorieën gehanteerd kan worden als 'ideologische geruststelling', dit wil zeggen, misbruikt kan worden (en ook wordt) om zichzelf tot de 'beteren', met name tot de 'zuivere volksnationalisten en dus tot de niet-ethocentristen en niet-racisten te rekenen. Een messcherpe grens trekken tussen volksnationalisme en etnocentrisme (met zijn racistische potentialiteit) is zowel in linguistisch en antropologisch als in ethisch perspectief zo niet onmogelijk, dan toch heel moeilijk. Hoe begrijpelijk en waardevol het nationaliteitsstreven op zich ook moge zijn, steeds zullen wij vanuit ethisch perspectief op onze hoede moeten blijven voor de inherente totalitaire en gewelddadige dynamiek die het als latente keizerlijke van zijn positieve potentialiteit in zich draagt. Een gezond beleefd nationaliteitsstreven is en blijft daarom een permanente, wankel evenwichtsoefening tussen 'hetzelfde' en 'het andere', die nooit in zichzelf mag berusten, maar steeds weer zichzelf moet bevragen om het evenwicht tussen hetzelfde en het andere te behouden of te herstellen²⁰.

In de lijn van het voorgaande kan men twee vormen van pervertiering van het 'natuurlijke' en op zich gerechtvaardigde nationaliteitsstreven onderscheiden. Binnen een eerste model wordt de nationaliteit *zo* geperverteerd dat ze een absoluut principe wordt. De steer van hetzelfde wordt een radicaal principe dat al het andere buiten zich verwerpt. Het reeds vermelde racisme is hier een duidelijk voorbeeld van. Al wat niet tot hetzelfde herleid kan worden, wordt radicaal uitgesloten. Binnen een tweede model wordt de eigen identiteit geïdealiseerd en vergoddelijkt. Het andere wordt daarbij uitgestoten door het als vreemd en gevvaarlijk af te schilderen. In psychoanalytische termen is deze idealisering van het eigene en diabolisering van het andere een duidelijke uiting van depressie. Het eigen identiteitsgevoel wordt overtrokken, waardoor het contact met de andere, als onherleidbaar realiteitsprincipe, verloren gaat. Hierbij raakt men volledig opgesloten in zichzelf.

Wanneer men zich in alle scherpte bewust wordt van de mogelijkheid én de maatschappelijke feitelijkheid van deze pervertierung van de nationaliteit, duikt echter een totaal ander, nieuw gevaar op. Vanuit een soort depressief schuldgevoel dreigt dan het schema omgekeerd te worden tot een berouwvolle diabolisering van het 'éigene' en een schuldinlossende divinisering van het 'andere'. Vanuit een soort schaamtegevoel vervalt men in een onkritische depreciatie van

de eigen traditie en cultuur. Alleen op deze wijze zou het andere omhelsd kunnen worden als een absoluut goed, en dit juist omdat het anders is. De dictator van het ‘homogenisme’, dat alles vanuit het homogene of identieke beschouwt en op grond daarvan alles naar het homogene wil herleiden of al het heterogene wil uitstoten en zelf vernietigen, ruimt hier de plaats voor de anarchie van het postmodernistische en relativistische ‘heterogenisme’, dat aan het plurale, dus aan het verschil en het andere een positieve waarde toekent zonder enige inhoudelijke toetsing op basis van waarheid en waarde. Men kan deze tendens terugvinden in een bepaald pleidooi voor het ‘multiculturele samenleven’, waarin men vanuit een soort zelfagressie en zelfbeschuldiging principeel en kritiekloos het andere tot het edele verklaart, dat absoluut verdedigd moet worden. Het is echter wel de vraag of een dergelijke vorm van louter formele tolerantie, die alles gelijkelijk aanvaardt omdat het verschillend of anders is, wel de ideale weg is naar een verrijkende ‘kruisbestuiving’ van hetzelfde en het andere, en van de cultuur²¹.

EEN NOODZAKELIJK ROUWPROCES

De vraag dringt zich onvermijdelijk op hoe een gemeenschap kan oingaan met de spanning tussen het eigene en het andere. Enerzijds ligt het nationaliteitsbesef aan de basis van de eigen identiteit; anderzijds bestaat er een (niet noodzakelijke maar mogelijke) continuïteit tussen nationaliteitsbesef en racisme, via de evolutie van nationaliteit naar nationalisme. De gesloten psychoanalytische achtergronden en de beschouwingen over het zondebokmechanisme hebben dit proberen aan te tonen. De dialectiek tussen hetzelfde en het andere vraagt om een rouwproces waardoor de individuen en de gemeenschappen op een realistische wijze leren leven met het andere in verhouding tot hetzelfde. Dit rouwproces impliceert dat er niet enkel een fatale imperatief van het identiteitsstreven, maar ook een principiële invraagstelling kan gebeuren²².

Dit rouwproces is nodig naar buiten toe. De realiteit van de ander duidt geen totaal verschil aan, maar een realistisch verschil. De radicale alteriteit van de andere doet zich immers voor in de schoot van zijn verwantschap of gelijkenis met mijn identiteit. De andere doet zich met andere woorden voor als ‘het andere *in* hetzelfde’,

waardoor de andere tegelijkertijd ervaren wordt als ‘alter ego’ en als andere, dit wil zeggen tot deze verwantschap met mij onherleidbaar is - wat we ook ‘de transcendentie in de immanentie’ kunnen noemen. Ook de negatieve kanten van het vreemde mogen hierbij niet ontkend worden. Wel dient men zich te hoeden voor een depressieve reactie op het extreem-rechtse, eng nationalistische denken. We wezen erop hoe er ook een vergoddelijking van de andere mogelijk is. Men deprecieert zichzelf en identificeert zich met de andere als met een absoluut goed object van liefde en bewondering²³. Dit is nogal eens het geval bij jongeren. Dit kan tot een echte depressie leiden waarbij het eigen identiteitsgevoel wordt opgegeven en er een ziekelijke schaamte ontstaat die uitmondt in een sloganesk en leeg sprekken over multicultureel samenleven zonder dat men de spanningen en moeilijke opgaven hiervan onderkent. Dit kan enkel leiden tot nieuwe vormen van depressie en zelfagressiviteit. De ander is het ‘ware, schone en goede’. Hier streekt het gevaar van een slecht begrepen universalisme de kop op: ‘Proletariërs aller landen, vereenigt u’ is het enige principe dat nog telt. Het schuldgevoel verandert hierdoor via een sadisme in een masochisme, dit wil zeggen via agressie tegen de andere in zelfkwelling. Het reële en wederzijdse contact tussen autochtonen en allochtonen kan zeer belangrijk zijn om deze positie te doorbreken. De werkelijke omgang met het verschil kan leiden tot een realistische identiteitsvorming.

Het rouwproces dient ook binnen toe te gebeuren. Ook hier is een realistische benadering van de nationaliteit en van het eigene nodig. Hieruit kan de onmiskenbare verwantschap met het vreemde blijken. Er is immers meer affiniteit, gelijkheid en verband dan op het eerste gezicht blijkt. Maar vooral kan men door dit rouwproces ook het verschil en het verscheurde in het eigene aan bod laten komen. Deze uitdaging wordt pregnant aangebracht door een verhaal van Ernst Bloch.

In Amerika aangekomen, zoekt een blanke reiziger vrij laat in de namiddag nog een kamer om de nacht door te brengen. Hij kan echter slechts een bed vinden in een tweepersonskamer van een klein populair hotel, waar tot zijn grote ergernis ook zwarten mogen logeren. Het andere bed is indertijd toegezegd aan een zwarte. Om pragmatische redenen zet de blanke echter noodgedwongen zijn vooroordelen opzij. Aan

de kamerbediende vraagt hij hem zeer vroeg te wekken om zeker zijn trein te kunnen halen, die hij in geen geval mag missen. De kamerjongen wordt zelfs aangemoedigd hem desnoods in zijn bed wakker te schudden, maar dan hem, welteverstaan, en niet de verkeerde persoon, de ‘nikker’. Alvorens zijn kamer te betrekken zoekt de blanke reiziger enkele bekenden en vrienden op, met wie hij behoorlijk wat drank gebruikt. In beschonken toestand wordt hij door zijn vrienden naar het hotel gebracht, maar eerst wrijven ze hem voor de grap, zonder dat hij het nog beseft, in met roet - hij heeft hun immers het ‘dramatische’ (!) verhaal gedaan dat hij de kamer moet delen met een zwarte. Wanneer hij in de morgen door de kamerbediende wordt gewekt, spoedt hij zich in zeven haasten naar de trein. Eenmaal op de trein wil hij zich in het toilet wat wassen en opruimen. En wanneer hij zichzelf in de spiegel aanschouwt, schrikt hij van zijn ‘zwarte’ verschijning en roept spontaan uit: ‘Kijk, die stommeling heeft toch de nikker gewekt’.²⁴

Wat Bloch met dit verhaal wil aanduiden, is precies hoe wij het vreemde nooit helemaal buiten onszelf kunnen plaatsen, maar hoe de ‘zwarte’ in de ‘blanke’, dit wil zeggen het ‘andere’ ook in ‘onszelf’ huist. Wij zijn geen rimpelloze harmonieuze identiteit, maar een immanentie die getekend is door verschil en alteriteit. Wellicht biedt dit verhaal een uitzagende aanzet om ons niet alleen over de vreemdeling, maar ook over onszelf te bevragen, en om in alle redigheid en bescheidenheid oog te krijgen voor ‘het andere in hetzelfde’, dit is voor de differentiatie in het eigene, voor de pijnlijke scheuren in onszelf.

is ons land niet.” We zijn vreemden in ons eigen land. Want we hebben dit land niet gekozen, noch het land dat ons door geboorte is gegeven, het land waar onze diepste wortels liggen, maar we hebben het vreemde land dat ons gegeven is. Het land kan dus niet het belangrijkste bezit zijn voor Abraham, de vader van de volkeren.

In dit verband kunnen we ook verwijzen naar een rabbijnse commentaar uit de 2de eeuw, die het bevredigend vindt dat de Openbaring begint met het scheppingsverhaal. Zijn het immers niet de geboden en verboden van de thora alleén die van belang zijn voor de Israëliet? Hij moet toch meer bekommert zijn om wat hij moet doen (de ethiek) dan om wat hij over God kan weten (de theologie) en dan wat hij omtrent de toekomst (de Messiaanse eschatologie en het leven na de dood) kan hopen. Welnu, Rachi, een commentator uit de 11de eeuw, antwoordde op deze opwerping dat het, precies met het oog op het bezit van het Belooofde Land, voor de Israëliet van het allergrootste belang is te weten dat God de aarde geschapen heeft. Zonder deze kennis, namelijk van zijn geschapenheid en zijn creaturale verhouding tot de wereld, zou zijn bezit van het land immers alleen onrechtmatige toeëigening en usurpatie zijn in naam van een ongebiedelde heidense bezitsdrang die ervan uitgaat dat de mens het centrum van de wereld en de maat van alle dingen is. Gezien vanuit het geschapen-zijn van de aarde berust het bezitten steeds op een voorafgaand ‘geschonken-worden’. In de bijbel wordt het Belooofde Land in de strikte zin van het woord nooit een ‘eigendom’ of nooit als een ‘eigendom’ beleefd, precies omdat het door Jahwe aan Israël gegeven is (Deuteronomium 21, 1). Zo was ook de offerande van de eerstelingen van de oogst, die door Deuteronomium aan de landbouwer werd opgelegd, bedoeld als de erkenning van Gods eigenaarschap en eigendomsrecht van het Belooofde Land. Vandaar dat de Arameeër [hij bezat dus geen grond in eigendom of door

toeëigening] (...). Hij [Jahwe] heeft ons [uit Egypte] naar deze plaats gebracht en ons dit land *geschenken*, een land van melk en honing. Daarom breng ik nu de eerste vruchten van de grond, die Gij, Jahwe, mij hebt *geschenken*.” (Deuteronomium 26, 5 en 9-10a)²⁵.

Daarom hoort het tot de bijbelse traditie in het land een middel te zien om de relaties tussen de volkeren op een rechvaardige wijze te ordenen. Niemand leeft immers buiten de concreetheid van het aardse bestaan. Het feit dat de aarde geschapen is, berekent dat ze

TOEPASSING EN ILLUSTRATIE

Ter afsluiting stellen we enkele illustraties voor uit de Hebreeuwse bijbel. In deze geschriften bestaat er immers een duidelijke band tussen het volkseigene, de religie en de ethiek.

In Genesis 12, 1 spreekt Jahwe tot Abraham: “Trek weg uit uw land, uw stam en uw familie, naar het land dat Ik u aan zal wijzen.” De joodse rabbijnse traditie interpreteert dit vers en zegt: “Ons land

aan de mens geschonken is. Als geschenken is de mens ook verantwoordelijk voor dit geschenk²⁶. Hierdoor kunnen de aarde en het volk de concrete voorwaarde en de materiële verdichting zijn voor een universele verantwoordelijkheid. Het bezit van de aarde maakt de gasvrijheid concreet mogelijk. De honger van de andere is de plaats waar de verantwoordelijkheid concreet wordt. Zo kan men stellen dat de honger van de andere heilig is. Niet omdat hij honger is. De honger is heilig omdat niets de mens mag tegenhouden om aan de nood van de andere tegemoet te komen²⁷. Daarom moet Abraham wegtrekken uit zijn land opdat het gelovige volk het land en de natie zou kunnen ervaren als een mogelijkheid tot oase, tot gastvrijheid. We hebben dus het eigene waar we uit weg moeten trekken. Dit is een betekenis van openbaring: een groeiproces, waar door we de weg gaan van het particuliere naar het universele. Dit is ook iets wat Jezus zeer centraal heeft gesteld. Vanuit de particulariteit van zijn joodse wortels werd in hem een universele betekenis openbaar.

Dit beschouwing wordt nog sterker met betrekking tot de manier waarop in Israël de consideratie van de vreemdeling het principie van de naastenliefde openbreekt en verruimt. De naastenliefde geldt in Israël op de eerste plaats binnen de context van een volk. De eerste naaste is de volksgenoot. Eerst moet men dus opkomen voor de eigen volksgenoten. Dit is een natuurlijk gegeven (eigen volk eerst). De nabije naaste is de volksgenoot, de geloofsgenoot en eventueel de proseliet. Nochtans is er hierop een correctie nodig, dit wil zeggen een openbreken van de particulariteit opdat ze geen particularisme zou worden. Daartoe heeft Israël een belangrijke historische ervaring opgedaan. Het is namelijk zelf vreemdeling geweest. De herinnering daaraan brengt een overschrijding en een openbreken mee zodat het principe van de naastenliefde op de vreemdeling van toepassing is. Dit gaat zeer ver. In Leviticus 19, 33-34 lezen we: "Wanneer er vreemdelingen in uw land wonen, moogt ge die niet slecht behandelen. Vreemdelingen die bij u wonen, hebben dezelfde rechten als een geboren Israëliet. Ge moet hen beminnen als uzelf, want gij zijt zelf vreemdeling geweest in Egypte. Ik ben Jahwe uw God" (cf. ook Exodus 20, 20 en 23, 9). De gevraagde herinnering aan Egypte wordt hier verbonden met een religieuze motivatie. De ervaring vreemdeling te zijn geweest brengt een fundamenteel kritisch criterium binnen in de naastenliefde, waardoor de particulari-

teit van de op zich natuurlijke en onvermijdelijke 'grenzen' overschreden wordt naar iedereen, de 'andere' als 'vreemdeling' het eerst. De liefde voor de vreemdeling wordt hierdoor het kritische criterium voor de naastenliefde. De openbaring is niet iets wat uit de hemel valt, maar een historische ervaring waarin iets duidelijk wordt, een disclosure vanuit de spanningsverhouding tussen het eigene en het vreemde²⁸.

BESLUIT: EEN RELIGIE ZONDER ILLUSIES?

In deze bijdrage werd de nationaliteit, begrepen als volksnationaliteit, voorgesteld als een identiteitsvormende factor. De nationaliteit kan echter verengd worden tot nationalisme. Het nationalisme wordt gekenmerkt door een interne solidariteit die zowel het interne als het externe verschil neutraliseert. Hierbij wordt er een beroep gedaan op de opvorderende en legitimierende krachten van het menselijke vermoeden tot religie. De religie verschijnt als een *pharmakon* dat de barsten heelt, maar dat terzelfder tijd bij overdosis een gif kan worden. Het gesloten nationalistisch denken kan doorgelicht worden vanuit een ethische en menswetenschappelijke reflectie op het ontsnappen van identiteit en de functie van de religie.

Als corollarium van deze benadering wijden wij tot slot nog een korte beschouwing aan het christendom als een religie zonder illusies. In de Hebreuwse bijbel mondigt de stichtingsmythe van Käin en Abel niet uit in de legitimatie van de bestaande orde. De doodslag is niet de grondende geburtenis waarbij rond een graf of herdenkingsteken de nieuwe gemeenschap zichzelf kan vernieuwen door het kwaad buiten zichzelf te projecteren. De vermoorde wordt niet verheven tot een onschuldige held. De bijbelse grondslag van de gemeenschap is een verantwoordelijkheidsappel. Ook het tweede offer van Käin vindt geen genade in de ogen van de bijbelse God. Niet het offeren van bezit of medemens, maar de verantwoordelijkheid voor het welzijn van de medemens vormt het oorspronkelijke gegeven van de bijbelse rechtvaardigheid. De parabel van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10, 25 e.v.) biedt een verdere evangelische explicatie van dit gegeven aan. De wettgeleerde vraagt wie de naaste is. Jezus weigert op die vraag in te gaan door een verhaal te vertellen in plaats van een antwoord te geven. De pointe van het

verhaal bestaat in een omkering van de situatie. De vraag is niet meer ‘wie is mijn naaste’, maar ‘voor wie kan ik de naaste zijn’: “Wie van deze drie lijkt u de naaste te zijn van de man die in de handen van de rovers gevallen is?” De basis van de geboden die de wet van Israël of het volk Gods vormen, ligt niet in de strikte vervulling van de wet, maar in de verantwoordelijkheid voor de andere, die vertrekt vanuit de ernstige mogelijkheid en tegelijk de alledaagse werkelijkheid van de moord, in zijn kern te begrijpen als de ontkenning van de andere in zijn anders-zijn (in welke vorm deze ontkenning zich ook moge voordoen, hetzij bijvoorbeeld als assimilatie, hetzij als exterminatie).²⁹

Deze verantwoordelijkheid is illusieloos. Ze spiegelt geen imaginaire heilheid voor. Ze nodigt uit tot een ontmoeting met de reële ander in zijn rijkdom en zijn armoede. Hierbij is de moed nodig een rouwproces door te maken waarin zowel de illusies over de absoluut kwaad of absoluut goede andere als de illusies over het absoluut goede of absoluut kwade ik kunnen sterven om plaats te maken voor een aanvaarding van het eigen identiteitsstreven als potentieel gewelddadig (intolerant en racistisch) én als mogelijkheid om de ander als andere in geweldloze en respectvolle verantwoordelijkheid te aanvaarden, dit is gastvrijheid te bieden en in zijn menselijke waardigheid te bevorderen. De ‘magna charta’ of het concrete en religieuze universele richtsnoer voor de concretisering hiervan zijn de mensenrechten, niet gebaseerd op de rechten van het ‘sterke ik’ dat zichzelf vrij vestigt door het andere tot zichzelf te herleiden, maar op de rechten van de ‘zwakke andere’ die in zijn kwetsbaarheid zelf voorwaardelijk aan ons appelleert, “de mens wiens rechten wij moeten verdedigen, is vooroerst de andere en niet mijn oneindige verantwoordelijkheid. Een menswaardige samenleving is slechts mogelijk op grond van een recht dat de erkenning van de andere als ander tot basissprincipe heeft, waardoor het baatzuchtige identiteitsstreven, dat zowel positief is en tegelijk potentieel intolerant is ten opzichte van het ‘andere dan zichzelf’, en waarvan de (volks)nationaleit niet de enige maar wel een specifieke belichaming is, niet alleen ingeperkt maar ook overschreden wordt naar een erkentelijke betrokkenheid op de andere³⁰. Daarbij mag echter geenszins het verschil tussen hetzelfde en het andere opgegeven worden, vermits precies dit verschil, en de geimpliceerde gescheidenheid en onherleid-

baarheid van het ene tot ‘het andere’, de mogelijkheidsvoorraarde is tot een dialogale en verrijkende verhouding tussen mij en de andere. Zonder het ‘eigene’, met zijn grenzen, is er geen ‘alteriteit’, zoals wij zonder het ‘vreemde’ of de ‘vreemdeling’ nooit iets nieuws kunnen leren. Het andere is bron van schepping en creativiteit. Alleen uit het verschil worden nieuwe dingen geboren. Alleen als hetzelfde zich met het andere verbindt, ontstaat er iets nieuw. De vereniging van hetzelfde met hetzelfde betekent dood en verveeling. Met andere woorden, zowel het ‘eigene’ als het ‘andere’ maken de openbaring mogelijk: de ‘vreemdeling’ is de bron van de openbaring, die precies vanuit de afgrenzing van het ‘eigene’ als iets nieuw ervaren kan worden.

Noten

- Wij laten ons hierbij vooral inspireren door de psychoanalytische benadering van de gemeenschapsvorming. Cf. J.-C. SAGNE, *Conflit, changement, conversion. Vers une éthique de la réciprocité*, Parijs, 1974. Cf. ook R. BURGGRAEVE, *Van zelfontplooiing naar verantwoordelijkheid*, Leuven, 1981, pp. 5-40. Ook het denken van Levinas over het ‘hetzelfde’ en ‘het andere’ in hun onderlinge spanningsvorhouding is voordurend aanwezig.
- C.T. LEWIS & C. SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1879; 1955, p. 1187 geeft bij het lemma *nasci* de volgende betekenissen: letterlijk: “to be born, to be begotten, to rise, take beginning, derive origin, spring forth, be found”; figuurlijk: “to arise, spring forth, proceed from, be produced.”
- Cf. J.M.M. DE VALK, ‘Nationale identiteit en nationalisme’, in id. (red.), *Nationale identiteit in Europees perspectief*, Baarn, 1993, pp. 9-20.
- A. FINKIELKRAUT, *Eloges des frontières*, Parijs, 1993.
- R. BURGGRAEVE, *De bijbel geft te denken*, Leuven, 3de druk 1993, pp. 151-169.
- E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (Phaenomenologica, 8), Den Haag, 1961, pp. 6-9. Cf. ook R. BURGGRAEVE, *Levinas over vrede en mensrechten*, Leuven, 1990, pp. 14-30.
- R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Parijs, 1972; Id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Parijs, 1978; Id., *Le bouc émissaire*, Parijs, 1982. Cf. ook R. KAPTEIN & P. TIMES, *De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard*, Kampen, 1986.

8 Het is merkwaardig dat Livius in zijn relaas over het ontstaan van Rome in een enkele ‘parenthese’ de vergoddelijking van Romulus interpreert als een moord en machtsgreep door de senatoren. Verder functioneert de vergoddelijking als een legitimatie en grondslag van het Romeinse imperium.

9 N. VANBESELAERE, *Een multi-culturele samenleving: een na te streven ideaal. Een analyse vanuit de psychologie*, in Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal, 23, 1993, 3, pp. 287-301.

10 E. LEVNAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Parijs, 1967, pp. 167-171.

11 R. BURGGRAEVE, *De bijbel*, pp. 45-49.

12 E. FUCHS, *Le désir et la tendresse*, Genève, 1979, pp. 31-36; cf. ook R. BURGGRAEVE, *Zinvolle seksualiteit* (Nikè-reeks: Didiachè), Leuven, 3de druk 1992, pp. 63-71.

13 Cf. L. ANCKAERT, *Romulus en Kain*. Twee visies op conflict, in De Vrijboem. Tijdschrift voor strijd en inkveer, 16, 1991, 94, pp. 122-123.

14 E. LEVNAS, *La vocation de l'autre* (interview door E. Hirsch), in id., *Racismes. L'autre et son visage*, Parijs, 1988, pp. 97-98.

15 D. POLLEFEYT, *De holocaust en het denken van Emmanuel Levinas. Een poging tot wederzijdse verbeldering*, in Driemaandelijks Tijdschrift van de Stichting Auschwitz, 23, 1990, 35-87, pp. 51-53.

16 E. LEVNAS, *Autrement que savoir* (interventies tijdens de discussies n.a.v. de bijdragen van G. PETITDEMANGE en J. ROLLAND over het denken van Levinas; deelname aan het *Débat général*), Parijs, 1988, pp. 60-61.

17 L. ANCKAERT & D. POLLEFEYT, ‘Tussen trauma en verwondering. Rosenzweig, Levinas en Fackenheim’, in B. RAYMAEKERS (red.), *Gebeuren en fragmenten. De vele gezichten van de filosofie*, Leuven, 1993, pp. 159-164; p. 162: ‘De voedingsbodem van de totalisende circulairiteit tussen Volk en Führer is de dodelijke angst voor het ‘verschil’. Deze exclusieve band van wederzijdsezelfrealisatie gaat ten koste van elke vorm van alteriteit.’

18 Id., *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Parijs, 1982, pp. 89-97.

19 Het sociologische onderscheid tussen wereldburgers, volksnationalisten, ethnocentristen en racisten kan hierdoor binnen het ethische spreken niet zonder meer probleemloos worden overgenomen, dit wil zeggen zonder tegelijk de onderliggende potentiale en ook historisch-feitelijke verbanden bloot te leggen. Cf. R. BURGGRAEVE, J. DE TAVERNIER & D. POLLEFEYT, *Volksnationalisme en racisme. Een christelijke-ethische kanttekening*, in Ethische Perspectieven, 2, 1992, 3, pp. 28-32. Cf. ook J. BIOMMAERT & J. VERSCHUEREN, *Het Belgisch midden*.

gratuentdebat. *De pragmatiek van de abnormalisering*, Antwerpen, 1992. Zie J. BILLIET, A. CARTON & R. HUYSEN, m.m.v. G. LOOSVELDT, J. VAN HOUTVINCK & H. DE WITTE, *Onbekend of onbemind? Een sociologisch onderzoek naar de houding van de Belgen tegenover migranten*, Leuven, 1990. In dit werk wordt, op grond van de analyse van de onderzoeksresultaten na bevraging van zo'n duizend personen, een onderscheid gemaakt tussen vier operationele en cumulatieve opinietypes. De wereldburgers voelen zich weinig of niet betrokken bij het eigen volk en staan positief tegenover migranten. De volksverbonden staan positief tegenover hun eigen volk en combineren deze instelling met een positieve houding tegenover migranten. De ethnocentristen combineren een sterk positieve waardering voor het eigen volk met een negatieve houding ten opzichte van vreemdelingen. Racisten geloven in de erfelijke ongelijkheid van de rassen en onderbouwen hun ethnocentrische houding met biologische ‘argumenten’. Zie ook de bijdrage van J. de Tavernier in deze bundel.

20 P. VAN LOOY, *Nationalisme? Een momentje... Een onderzoek van het nationalisme-fenomeen en al wat erbij hoort*, Brussel, 1990, pp. 100-101.

21 Zie R. BURGGRAEVE & D. POLLEFEYT, *Het migrantendebat tussen dualisering en divinisering van de andere*, in Ethische Perspectieven, 3, 1993, 3, pp. 144-148.

22 E. LEVNAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Parijs, 1982, p. pp. 258-265.

23 In dit verband willen wij er uitdrukkelijk op wijzen hoe de sterke klemtuur van Levinas op de radicale alteriteit van de andere hier voor misbruikt wordt. Nochtans is er in zijn denken nooit alleen maar sprake over ‘het andere’ en de andere op zich, maar steeds vanuit ‘herzelfde’ en het ik, waarbij de beweging of het ‘verlangen’ naar het andere beschreven wordt als overschrijding en niet als vernietiging van herzelfde of het ik. Daarom spreekt hij in zijn eerste hoofdwerk *Totalité et Infini* (1961) niet over herzelfde of het andere, totaliteit of oneindigheid, maar over herzelfde en het andere, totaliteit en oneindigheid. Daarom ook spreekt hij niet enkel over de verantwoordelijkheid door en voor de andere, maar evenzeer over de verantwoordelijkheid vanuit en voor zichzelf (verantwoordelijkheid in de eerste persoon), als het ‘natuurlijke’ vertrekpunt van onze existentie, waarin dan door de epifanie van het kwetsbare gelaat van de andere een appel opduikt dat ons tot een nieuwe – heteronome – vorm van verantwoordelijkheid optrept (verantwoordelijkheid in de tweede persoon), die daarboven in concreto dan ook nog verder doorgetrokken dient te worden in een sociaal-economische en politieke verantwoordelijkheid (verantwoordelijkheid in de derde persoon).

- 24 Aangehaald door S. NAIR, *Le regard des vainqueurs. Les enjeux français de l'immigration*, Parijs, 1992, p. 7.

25 E. LEVYNAS, *Difficile liberté*, p. 32; Id., (deelname aan de Discussion d'ensemble), in D. COPPETTERS DE GIBSON (red.), *La révélation*, Brussel, 1977, pp. 213-214.

26 Cf. A. ABÉCASSIS, *La pensée juive* (Biblio Essais), 3 dln., Parijs, 1987-1989, en L. ANCKAERT, *Over gastrijheid en de aarde als geschenk*, in Pax Christi Koerier, 35, 1992, 4, p. 3.

27 E. LEVYNAS, *Difficile liberté*, Parijs, 2de druk 1976, p. 12.

28 P. SCHMIDT, *De wreemdelingen in Israël*, in Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal, 23, 1993, 3, pp. 236-240.

29 D. MIETH, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg/Wenen, 1977, pp. 89-90. Cf. ook R. BURGGRAEVE, *De bijbel*, pp. 197-210.

30 E. LEVYNAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Parijs, 1977, p. 17.

31 Id., 'Les droits de l'autre homme', in Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (red.), *Les droits de l'homme en questions*, Parijs, 1988, pp. 43-45; Id., 'Les droits de l'homme et les droits d'autrui', in M. BORCHI e.a., *L'indivisibilité des droits de l'homme*, Fribourg, 1985, pp. 35-45; Id., *Droits de l'homme et bonne volonté*, in Le Supplément, 1989, nr. 168, pp. 57-60.

DE Als oor eye dez con