

# Lijden

## Een kwestie van leiden of geleid worden

Het zijn geen gemakkelijke vragen die worden gesteld, als lijden ons leven schampt of daarin inslaat als een bom. Intellectuele antwoorden die daarvoor bevredigend leken, blijken bij nader inzien ver tekort te schieten; zeker voor direct betrokkenen. Eerdere vragen worden opnieuw, maar nu extra pregnant gesteld. Wat eerst een ander raakte – ik was er altijd al bang voor – lijkt nu zijn pijlen op mij of op mijn directe omgeving te richten. Dat doet pijn. Dat maakt vragen los. Waarom ben ik nu aan de beurt? Waarom treft dit kwaad de (goede) ander en niet veeleer mij? Waar heb ik dit aan verdiend? Aan wie heb ik dit te danken? En omdat de dader(s) van natuurgeweld, ziekte of een ongeluk niet direct aanwijsbaar zijn, wordt in die gevallen vaak met een schuin oog gekeken naar God.

Toen een nicht en een vriend kanker kregen of toen vrienden verongelukten, stond ik met lege handen; tegenover de achterblijvers, maar vooral ook voor mezelf. Achteraf gezien beleefde ik mijn leven toen intens, maar op die momenten zelf voelde ik me vooral verdoofd. De pijn leerde me leven en me aan te passen aan weer een nieuwe situatie. Maar het lijden van de ander en mijn eigen verdriet daarover brachten me vooral in enorme verwarring. Het schokte me.

Mijn persoonlijke verhaal lijkt op de ervaring die Paul Ricoeur thematiseert in *Het kwaad*: "Vanaf de oude vergeldingstheorie tot Hegel en Barth is de denkbeleid zich blijven verrijken door de stimulans van de 'waarom'-vraag, zoals die in de klachten van de slachtoffers zit vervat. En nochtans hebben we de onto-theologieën van alle tijden zien mislukken. Deze mislukking heeft echter nooit tot een zuivere en simpele capitulatie geleid, maar tot een verfijning van de speculatieve logica"<sup>1</sup>. Gevoelsmatig stuiten we hier op wat Ricoeur "de kierkegaardiaanse logica van een paradox" noemt<sup>2</sup>. Onder het kopje "Grensbeseft" schrijft Kierkegaard in dagboeknotitie VIII 1 A 11: "Hier zit de fout. Men moet het omkeren: als *menselijke* wetenschap niet wil erkennen dat er iets is... waarvan zij in alle duidelijkheid kan verstaan dát zij het niet kan begrijpen, dan komt alles in verwarring. De opgave van het menselijk kennen is namelijk dat er iets is (en wát dit is) dat het niet *kan* begrijpen"<sup>3</sup>.

De confrontatie met een existierend – lees in dit artikel lijdend – subject leert ons dát we niet alles kunnen begrijpen<sup>4</sup>. Als denkend subject staan we met lege handen tegenover de lijdende ander. Maar wát begrijpen we niet, als we over lijden denken; wat kúnnen we daarin niet begrijpen? Om dat te achterhalen beschrijft Ricoeur eerst de traditie van het joods-christelijke Westen, waarin lijden wordt gezien als het "zuivere tegendeel van het genot, als niet-genot, dat wil zeggen als de vermindering van onze fysieke, psychische en spirituele integriteit... Het lijden maakt de mens tot een slachtoffer". Het morele kwaad – "als een inbreuk op de ethische code die in een gegeven gemeenschap geldt" – doet eigenlijk altijd iemand lijden<sup>5</sup>.

Dat kan ik volgen. Als ik daar een verhaal over lees, herken ik dat. In het verhaal van Foer leefde ik mee en begreep ik dat de 9-jarige Oskar Schell de dood van zijn vader in het WTC niet wilde accepteren; dat hij met een telefoon vasthield aan de laatste draad die hem nog verbond met zijn vader<sup>6</sup>. Ik bewoog Oskar in<sup>7</sup> en probeerde met hem zijn en mijn integriteit te beschermen tegen het geweld van het terrorisme met korrelig gezicht. Dat overkwam me ook toen ik, in het verhaal van Van der Heijden Remo in bewegend, met hem besepte wat zijn ongeboren zoon werd aangedaan toen zijn moeder – vriendin van Remo – werd doodgestoken<sup>8</sup>. Met Remo bewoog ik zijn ongeboren zoon in en zocht ik naar uitwegen om aan het noodzakelijke einde van zijn zoon te ontkomen. In die verhalen kennen we de oorzaak van het lijden. Dat maakt het er niet gemakkelijker op, maar we begrijpen het lijden als veroorzaakt door het morele kwaad. Het is duidelijk waar dit lijden zijn oorsprong vindt en als buitenstaander kan ik me bijvoorbeeld afvragen wat ik zou hebben gedaan. Na *Schindler's List* (van regisseur

## Lijden – Een kwestie van leiden of geleid worden

Steven Spielberg) was dat bijvoorbeeld wat ik me afvroeg: wie zou ik zijn geweest? Zou ik met Amon Goeth de verpersoonlijking van het kwaad zijn geweest – en lijden hebben veroorzaakt – of zou ik in de schoenen van Schindler Joden het leven hebben gered – en lijden hebben voorkomen?

Maar ook andere vragen komen boven. Recent bezocht ik een vriend op missie in Bosna i Hercegovina (door het zo – Bosnisch-Kroatisch – op te schrijven heb ik al partij gekozen, want ik had het land ook in Bosnisch-Servische – cyrillische – tekens kunnen noemen). De Kroatische en Servische kant van dit verscheurde land zijn elkaars omgekeerde spiegelbeeld. Aan beide zijden sterft het van de begraafplaatsen – vooral voor moslims, maar ook voor de etnisch tegengestelde bevolkingsgroep; de vijand. Aan beide zijden lijkt het in eerste instantie mee te vallen. Je ziet de armoede eraan af, maar die is relatief en lijkt herstelbaar. Het was daarom extra confronterend om de leefomstandigheden van de Serven in Bosnisch-Kroatisch gebied te zien (zonder elektriciteit of stromend water met dicht gemetselde kozijnen levend onder het bestaansminimum) en daarna midden in een vernietigde hamlet stil te staan. Oude plastic zakken waarschuwen je in die omgeving nog steeds – ondertussen 15 jaar na dato – voor zwerfende mijnen en niemand durft er terug te keren. Aan Bosnisch-Servische zijde is dat niet anders, maar daar leven de Kroaten in armoede en verdrukking, als ze al durfden terug te keren naar hun geboortedorp.

Na terugkeer zag ik de film *Warriors* (van regisseur Peter Kosminsky), waarin dezelfde plaatsen tot leven komen. In de hamlets, dorpen en steden die ik een paar dagen eerder had bezocht, werden mensen hun huizen binnengedreven en levend verbrand. Vrienden vroegen me na terugkeer hoe God in dat plaatje kon passen. Maar geconfronteerd met al dat lijden heb ik me alleen maar afgevraagd hoe mensen in staat kunnen zijn om elkaar dit aan te doen. Die vraag stelde ik als relatieve buitenstaander. Slachtoffers stellen heel andere vragen; zelfs als de daders van het kwaad hen bekend zijn. In dat geval is de vraag naar het waarom beantwoord, maar wordt de vraag van het slachtoffer als vanzelf: waarom ik?

Maar wat gebeurt er als de daders van het kwaad onbekend zijn of als ik lijd, omdat een collectief – waar ik misschien zelf aan deelgenomen heb – mijn lijden indirect heeft veroorzaakt? Hoewel niet onomstreden, mag bijvoorbeeld een zekere relatie worden verondersteld tussen (mee)roken en kanker of tussen onze *Carbon Foot Print* en de stijging van de zeespiegel. Eetgewoontes en behoefte aan mobiliteit en comfort zijn voorbeelden van de keuzes die we zelf maken en die voor onszelf en voor anderen natuurrampen, ziektes en ongelukken kunnen veroorzaken die (enorm) lijden tot gevolg kunnen hebben. We schatten risico's in en maken keuzes, omdat we de causaliteit tussen oorzaken en gevolgen (nog) niet overzien. Wil dat zeggen dat ik het lijden dat mij daardoor treft daarom aan mijzelf kan wijten? Had ik dat lijden kunnen voorkomen? Ja, zeggen de vrienden van Job en ze dagen hem bij herhaling uit om nu toch maar eens toe te geven welk kwaad hij heeft aangericht. Waar rook is, is vuur, zeggen zij. Een straf – zeker zo'n ziekte als die van Job – krijg je niet zomaar. Dat idee ziet Ricoeur terug in de traditie van het joods-christelijke Westen: "Wie weet of niet alle lijden op de een of de andere manier de straf voor een persoonlijke of collectieve, bekende of onbekende fout is, aangezien de straf een algemeen geacht verdiend leed betekent"<sup>9</sup>? Uiteenlopende fenomenen als zonde en lijden worden zo onder één noemer samengebracht<sup>10</sup>. Maar ergens diep weggestopt voel ik dat het niet klopt. Hoewel onze keuzes daarbij een handje kunnen helpen (minder vlees, minder uitputting van natuurlijke hulpbronnen, lagere mobiliteit etc.), is de keuze van het individu vaak beperkt. Veel lijden dat volgt uit natuurrampen, kanker of een ongeluk is ongericht. Dat lijden kan iedereen overkomen; niemand uitgezonderd.

Dat ongerichte veroorzaakt angst, want wat een ander kan overkomen, kan ook mij treffen; besef ik soms. Bij die angst lijkt een spreuk te horen die Nicolaas Beets en vele anderen citeren: "Een mens lijdt dikwijls het meest / door het lijden dat hij vreest, / doch dat nooit op zal dagen. / Zo heeft men meer te dragen / dan God te dragen geeft". Maar als ik René Girard goed interpreteer moet dat niet zozeer als angst worden gezien, maar

## Lijden – Een kwestie van leiden of geleid worden

ligt onder dat gevreesde lijden vaak een grondhouding van mimetische begeerte die "... zegt dat we begeren wat een ander begeert"<sup>11</sup>. "Mimetische rivaliteit... is de wil alle andere[n] te overtreffen... en de anderen als model te dienen, maar zelf zonder model"<sup>12</sup>. Wij zoeken naar fysieke, psychische en spirituele integriteit, omdat een ander daar ook naar verlangt en juist omdat ik niet accepteer dat de ander die voorspoed krijgt en mij lijden treft of kan treffen, maakt het lijden of de kans op lijden mij tot een slachtoffer. Die mimetische relaties houden zichzelf in stand totdat een externe oorzaak of crisis de bestaande verschillen bedreigt of wegvaagt; totdat het lijden aselectief toeslaat en alle mensen kan treffen. Girard geeft de middeleeuwse pest als voorbeeld van zo'n crisis<sup>13</sup>. De pest maakt geen onderscheid; iedereen kan er het slachtoffer van worden: rijk en arm, koning en onderdaan, rechtvaardige en boosdoener, maar ook zieke en gezonde burger. In de traditie van het joods-christelijke Westen – waarin alle lijden volgens Ricoeur zoals gezegd "op de een of de andere manier de straf voor een persoonlijke of collectieve, bekende of onbekende fout is" – maar ook daarbuiten zoekt het collectief naar het morele kwaad dat tot die crisis heeft geleid (bijvoorbeeld: "... dat / het water van rivier en bron, / voordien zo helder en gezond, / nu her en der vergiftigd wordt, / met dikwijls dodelijk gevolg / voor velen;"<sup>14</sup>). Vervolgers weten deze 'misdrijven' altijd weer terug te leiden tot "de aangewezen daders". In deze volgorde beschrijft Girard ons het zondebokmechanisme<sup>15</sup>.

Vroege mythes vertellen dat verhaal onverhuld, maar in latere verhalen wordt dat mechanisme steeds geavanceerder verstoep. Wie heeft in Nederland bijvoorbeeld de moed om deze structuur in de geciviliseerde verhalen/films van Ayaan Hirsi Ali of Geert Wilders over Moslims aan te wijzen<sup>16</sup>? Voor mij verschilt zijn verhaal qua structuur nauwelijks van het verhaal van nazi Hans: "Ze waren joods, dus schuldig." 'Waarom schuldig?' 'Dat ze als Joden geboren waren.' 'Dus?' 'Dus moesten we ze straffen, elimineren, zonder enig medelijden'"<sup>17</sup>.

Het typische van veel van die mythes en verhalen is dat in het joods-christelijke Westen het joodse volk vaak wordt aangewezen als dader en dus slachtoffer wordt<sup>18</sup>. De cultuur heeft de verhalen van de slachtoffers altijd gemeden en genegeerd en de mythes van de vervolgers geloofd<sup>19</sup>. Toch ontstond naast de Psalmen en het Evangelie<sup>20</sup> in de 16<sup>de</sup> eeuw een bekende legende, waarin de geschiedenis vanuit het perspectief van de zondebok wordt verteld. Rabbi Jehuda Löw uit Praag – de Maharal – zou een lemen Golem tot leven geroepen hebben<sup>21</sup>: "Ik, Ruben, zoon van Jacob verklaar onder ede dat... de 'lemen Golem'... het verdient om in ere te worden gehouden door ons volk, ons vervolgd en uitgemoord en toch onsterfelijk volk... Ach, was de Golem nog maar onder ons... dan zou ik rustiger slapen. Waarom nam de Maharal hem van ons weg? Dacht hij werkelijk dat de periode van lijden en onrecht tot het verleden behoorde? Dat wij niet langer behoefte hadden aan een beschermer, een schild? Vertel me eens eerlijk, onze Maharal die alles wist, wist hij niet dat na hem de ballingschap nog moeilijker zou zijn dan tevoren, nog wreder ook? Dat de last zwaarder zou zijn en er meer bloed vergoten zou worden? Hij had zijn Golem bij ons kunnen achterlaten, dat had hij moeten doen"<sup>22</sup>. Je hoeft er *De geschiedenis van het joodse volk* van Chaim Potok<sup>23</sup> niet op na te slaan om te weten dat deze klacht van Ruben inderdaad van toepassing is op het verhaal van het volk Israël; in het joods-christelijke Westen, maar ook daarvoor.

Kierkegaard leert ons dat we met lege handen staan tegenover het lijdende subject; of als lijden onszelf treft. Maar wát begrijpen we niet, als we over lijden denken; wat kunnen we daarin niet begrijpen? "... het raadsel is een oorspronkelijke moeilijkheid, die dicht bij de kreet van de klacht staat. De aporie is een terminale moeilijkheid, door de denkbaarheid zelf voortgebracht. Dit werk is daarom niet opgeheven, maar zit in de aporie ingesloten. De actie en de spiritualiteit worden uitgenodigd om aan deze aporie geen oplossing te bieden, maar een antwoord te geven dat bestemd is om haar productief te maken, dat wil zeggen dat ze het denkwerk moet verder zetten op het niveau van het handelen en het voelen"<sup>24</sup>. Na het aanhoren van de klacht van Ruben kunnen we sociologisch betogen dat het joodse volk telkens opnieuw zondebok werd. Maar waarom dan precies en altijd weer het joodse volk? Girard geeft daar een rationele verklaring voor. Zo werkt dat nu eenmaal in het hier en nu en zo is het altijd geweest. Maar de

## Lijden – Een kwestie van leiden of geleid worden

klacht is niet dat het zo is, maar dat het onrechtvaardig is. Waarom ik? Waarom wij? Een rationeel antwoord op die vragen is er niet.

Ricoeur doet een poging om aan die rationele aporie te ontsnappen en volgt zijn eigen – hierboven geciteerde – aanwijzing. Hij vertaalt het raadsel van het lijden allereerst naar een praktische – op handelen gerichte – vraag: “wat te doen tegen het kwaad”? Met behulp van deze praktische vraag maak je de klem van de intellectuele waaromvraag wellicht ongedaan, maar de vraag die altijd in de klacht blijft opgeborgen is er één naar rechtvaardigheid: waarom ik? Bovendien vertelt het sociologische verhaal van de zondebok van Girard dat weerstand tegen het kwaad niet loont, omdat de zondebok zich alleen of als minderheid weet gesteld tegenover de gangbare cultuur die zich vanuit een paradigma breed keert tegen de zondebok. En hoe zou ik mezelf tenslotte moeten weren tegen het kwaad dat geen moreel kwaad is, maar zich ondertussen wel uit in bijvoorbeeld natuurgeweld, epidemieën en de natuurlijke dood? Ricoeur concludeert dat de praktische vraag daarom niet volstaat. Soms helpt het om de vraag te stellen, maar geweld is vaak zo in het lijden doorgedrongen dat de praktische aanzet tot verzet tegen het morele kwaad onbegonnen werk is<sup>25</sup>.

Na deze eerste mislukking zet Ricoeur zijn denken voort om een emotioneel antwoord te formuleren. Als eerste wijst hij op een vorm van rouwarbeid, zoals Freud die heeft beschreven in zijn essay *Trauer und Melancholie*. Rouwarbeid zou gericht moeten zijn op het “... één voor één losmaken van alle banden die ons het gevoel geven dat het verlies van het liefdesobject een verlies van onszelf betekent”. Met andere woorden: probeer je los te maken van het idee dat wat jou overkomt ten koste van je waarde en spirituele kern zou gaan. Eigenlijk zegt Ricoeur hier wat Asaf bijvoorbeeld in Psalm 73 zegt: laat het idee los dat je slachtoffer bent van het lijden dat je overkomt, keer terug naar de kern van je bestaan en sta toe dat God je een hand reikt. Accepteer dat je onwetend bent. Vertrouw op Zijn belofte, want alleen Hij is te vertrouwen. Volg ten tweede ook de weg die Wiesel en Job ons wijzen en stort je klacht tegen God uit voor Zijn aangezicht. Hij beseft dat die klacht voor jou eigenlijk het ongeduld van een al te hoge verwachting is: hoelang nog? Want – en daarmee zet Ricoeur een derde stap: zoals we de invloed van het kwaad in de eerste stap hebben losgekoppeld van onszelf, zo mogen we het kwaad ook losmaken van ons geloof in God. We geloven in God in weerwil van het kwaad<sup>26</sup>.

Maar hiermee bevinden we ons opnieuw in het centrum van de klacht die volgt op lijden. Zelf kan ik Ricoeur wel volgen. Maar zoals gezegd heb ik me tijdens het schrijven van dit artikel een relatieve buitenstaander gevoeld. Ik heb geleden en ik heb de resultaten van onbeschrijflijk lijden met eigen ogen gezien. Ik heb niet alleen afstand leren nemen van de algemene waaromvraag, maar ook de vraag naar het ‘waarom ik?’ losgelaten. Maar hoe zal dat gaan als ik opnieuw moet lijden; als pijn en dood een vriend, mijn vrouw en kinderen of nog dichterbij mijzelf haast onvermijdelijk zullen treffen? Ben ik dan opnieuw in staat om afstand te nemen van de vraag naar rechtvaardigheid en dichtbij mezelf te blijven? Zal ik dan opnieuw sterk genoeg zijn om in God te geloven ondanks het kwaad? Ik weet het niet. Wie ben ik dan om dat dan van anderen te verwachten of om hen deze boodschap voor te houden?

Ik zei het al: het zijn geen gemakkelijke vragen die worden gesteld, als lijden ons leven schampt of daarin inslaat als een bom. De echte antwoorden zijn dat ook niet. Die antwoorden geven mij een opdracht. Die antwoorden dagen mij uit. Die antwoorden confronteren mij met mijn diepste onvermogen om mijn leven echt uit handen te geven en los te laten. Daarom wil ik dit artikel eindigen met een krachtig en treffend citaat van Ricoeur en het daarbij laten: “De horizon naar dewelke deze wijsheid zich richt, lijkt me een verzaken aan de verlangens zelf waarvan de kwetsuur de klacht voortbrengt: het betreft vooreerst een verzaken aan het verlangen om voor zijn deugden beloofd te worden en voor het lijden gespaard te blijven... God onvoorwaardelijk beminnen, betekent het volledig verlaten van de cirkel van de vergelding waarin de lamentatie nog

## Lijden – Een kwestie van leiden of geleid worden

steeds gevangen blijft zolang het slachtoffer zich over de onrechtvaardigheid van zijn lot beklaagt<sup>27</sup>. Ik zou het niet schriftvaster samen kunnen vatten.

Delft, mei t/m augustus 2010

Karel J. van der Lelij

- 
- <sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Het kwaad, Een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie (ingeleid, vertaald, geannoteerd en van een afsluitend essay voorzien door Prof.dr. J. de Visscher)*, Kampen/Kapellen, Kok Agora/DNB Pelckmans, 1992, pag. 62.
  - <sup>2</sup> Ibidem, pag. 59.
  - <sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Jezus de dwarsligger, Dagboeknotities (een keuze, samengesteld, vertaald en van inleidingen voorzien door drs. W.R. Scholtens)*, Baarn, Ten Have, 1981, pag. 43. Gedeeltelijk door De Visscher geciteerd in een aantekening in: Ricoeur, 1992, pag. 60.
  - <sup>4</sup> Zie: Søren Kierkegaard, *Denken en zijn*, Meppel/Amsterdam, Boom, 1982, pag. 51. Geciteerd door De Visscher in dezelfde aantekening als hierboven.
  - <sup>5</sup> Ricoeur, 1992, pag. 27v.
  - <sup>6</sup> Jonathan Safran Foer, *Extreem luid & ongelooflijk dichtbij, Amsterdam, Anthos/Manteau, 2006<sup>11</sup>*.
  - <sup>7</sup> In de woorden van Willem Jan Otten zoals verder uitgewerkt in zijn Berlijnse geloofsbrieven die zijn opgenomen in: *Onze lieve vrouwe van de schemering, Essays over poëzie, film en geloof*, Amsterdam, G.A. van Oorschoot, 2009, pag. 99vv.
  - <sup>8</sup> A.F.Th. van der Heijden, *Het schervengericht*, Amsterdam, Querido, 2007<sup>2</sup>, pag. 711 vv. Onder de naam "De eenzaamste 20 minuten uit de geschiedenis van de mensheid" werd dit verhaal opgenomen in: Kluun, *Het beste van NightWriters*, Uitgeverij Podium B.V., Amsterdam, 2007.
  - <sup>9</sup> Ricoeur, 1992, pag. 30.
  - <sup>10</sup> Ibidem, pag. 27.
  - <sup>11</sup> Parafraze van het denken van Girard door Otten, 2009, pag. 143. Hij geeft daar een voorbeeld van mimetische begeerte: "Als ik een aantrekkelijke vrouw zie, maar niet speciaal van plan ben om haar te willen – dan kan mijn rustige kijk op haar op slag in een hebbelijke onrust verkeren op het moment dat ik mijn vriend, met wie ik uit ben, tegen me hoor zeggen: onweerstaanbare vrouw, vind je niet?"
  - <sup>12</sup> René Girard, *De zondebok*, Kampen, Kok Agora, 2001<sup>4</sup>, pag. 79.
  - <sup>13</sup> Ibidem, pag. 8v.
  - <sup>14</sup> Guillaume de Machaut, *Jugement du Roy de Navarre*; geciteerd in: Ibidem, pag. 8.
  - <sup>15</sup> Ibidem, pag. 33.
  - <sup>16</sup> Van de Beek houdt dat min of meer algemeen: Dr. A. van de Beek, *Te veel gevraagd? Israël in het christelijk denken*, Zoetermeer, Meinema, 2004, pag. 21v. Mak was explicieter over de structuur van de film 'Submission Part 1' van Ayaan Hirsi Ali en werd erom verguisd en geprezen: Geert Mak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Amsterdam/Antwerpen, Atlas, 2005, pag. 67vv. Zie voor de reacties op zijn pamflet ook: Geert Mak, *Nagekomen flessenpost*, Amsterdam/Antwerpen, Atlas, 2005.
  - <sup>17</sup> Elie Wiesel, *Het process-Sonderberg*, Amsterdam, J.M. Meulenhoff, 2009, pag. 158.
  - <sup>18</sup> Van de Beek, 2004, pag. 21v: "In de uitwerking van de strijd tegen de Islam werd het Jodendom meegenomen in de roep om christelijke zuiverheid... Nu opnieuw de islam door velen, ook (maar zeker niet alleen) door christenen, opnieuw als een bedreiging wordt gezien... zullen Joden daarbij opnieuw het kind van de rekening worden."
  - <sup>19</sup> Girard, 2001, pag. 126: "Met name in de boetepsalmen zien we het woord zich verplaatsen van de vervolgers naar de slachtoffers, van hen die de geschiedenis maken naar hen die haar ondergaan".
  - <sup>20</sup> Ibidem, pag. 122vv.
  - <sup>21</sup> Harry Mulisch, *De Procedure*, Amsterdam, De Bezige Bij, 1998<sup>3</sup>, pag. 28 vv. Elie Wiesel (geïllustreerd door Mark Podwal), *De Golem, Een legende*, Hilversum, Gooi en Sticht, 1987.
  - <sup>22</sup> Wiesel, 1987, pag. 13vv.
  - <sup>23</sup> Chaim Potok, *Omzwervingen, De geschiedenis van het joodse volk*, Den Haag, BZZTôH, 1989<sup>2</sup>.
  - <sup>24</sup> Ricoeur, 1992, pag. 62v.
  - <sup>25</sup> Ibidem, pag. 63v.
  - <sup>26</sup> Ibidem, pag. 64vv.
  - <sup>27</sup> Ibidem, pag. 68v.