

De voorbijgaande God

Over aanwezigheid en afwezigheid in monotheïsme en atheïsme
– een dialoog met Jean-Luc Nancy

Laurens ten Kate

Ik zie het begrip van God [...] als een moment van stilhouden in de beweging die ons naar een duisterder voorstelling van het *onbekende* voert: van een aanwezigheid die in niets meer verschilt van een afwezigheid. Georges Bataille (1989, 29)

Humanisme als vraag – een woord vooraf

Dit artikel komt voort uit mijn onderzoek aan de Universiteit voor Humanistiek Utrecht, sinds 2002 als universitair docent en hoofddocent en sinds 2015 als bijzonder hoogleraar Vrijzinnige religiositeit en humanisme, een leerstoel geïnitieerd door de Stichting Stimulering Vrijzinnig Gedachtegoed.

Mijn onderzoek in deze zeventien jaren richtte en richt zich op de complexe en problematische plaats van religie in de moderne seculiere cultuur, en vandaaruit op de al even complexe relatie tussen modern humanisme en religie. Daarbij is mijn startpunt bij te dragen aan kritische humanisme-theorie. Humanisme is niet alleen een min of meer afgebakende stroming in het levensbeschouwelijke landschap van de moderne tijd. Humanisme is een grondtrek van de menselijke cultuurgeschiedenis, een grondtrek die erin bestaat dat de menselijke samenlevingen langzamerhand afstand nemen van de goden en de vraag gaan stellen naar zichzelf. Die vraag naar de mens – wie is de mens, wie ben ik, wat is menselijkheid, wat is mensheid? – deelt het humanisme met de religieuze tradities die in diezelfde menselijke cultuurgeschiedenis zijn opgekomen. En met deze vraag naar de mens

ontstaat geleidelijk aan een nieuw, onzeker mensbeeld: de mens is een wezen dat vraagt naar... de mens. Humanisme verstrekt hier geen antwoorden, maar ontwikkelt de kunst van het vragen. De humanistiek versterkt en intensiveert deze vragende benadering op academische niveau.¹

De humanistiek vermijdt dus terecht de simpele tegenoverstelling van humanisme en religie, en experimenteert met de mogelijkheid van een ‘inclusief humanisme’. Mijn onderzoek als cultuurfilosoof en religiewetenschapper sluit daarbij aan.

Dat is de theoretische kant van mijn humanistische onderzoek. Maar er is ook een concrete kant: een engagement met de zingevingdilemma's in een pluraliserende, globaliserende samenleving. Sinds 2014 participeer ik in de UvH-leerstoelgroep die zich vooral bezighoudt met onderzoek naar en onderwijs over humanistische geestelijke verzorging. Zo draagt mijn eigen wijsgerige onderzoek naar nieuwe betekenissen van vrijzinnigheid en humanisme bij aan de actuele, concrete praktijk van geestelijke verzorging in en buiten Nederland, en stel ik cultuurfilosofische en -historische theorievorming bloot aan een mijns inziens zeer belangrijke beroepspraktijk die in onze tijd onder druk staat, maar ook zelf in transitie is: de geestelijke verzorging die een tegenwicht kan bieden tegen identiteitspolitiek en herzuiling, maar ook tegen de processen van economisering, instrumentalisering en vermarkting die de huidige maatschappij domineren.

Met Jean-Luc Nancy maakte ik in 2012 het boek *Re-treating Religion* maakte, samen met collega-experts in de hedendaagse Franse filosofie Aukje van Rooden, Ignaas Devisch en Alena Alexandrova. De wijze waarop Nancy het traditionele godsbeeld deconstrueert, levert mij munitie om aan dit protest bij te dragen: de “God” naar wie hij op zoek is, is als het ware een inbreker in deze processen, en ondermijnt elk beroep op identiteit; deze “God” nodigt ons uit een ander mens- en wereldbeeld te ontwerpen. Zie hierover ook mijn inaugurele rede uit 2016, *De vreemde vrijheid*.

In een eerder nummer van WaardenWerk publiceerde ik een inleidende tekst over vernieuwend onderzoek naar de relatie tussen modern humanisme en christendom, met name vanuit het werk van Nancy²; dit meer diepgravende artikel is daarop een vervolg.

Het artikel is een bewerkte vertaling van mijn *God Passing By: Presence and Absence in Monotheism and Atheism*, dat in *Re-treating Religion* verscheen. Het artikel is mede in dialoog met diverse andere hoofdstukken uit dit boek, waarnaar verwezen wordt.

¹ Zie hierover ook mijn “Sacraliteit en seculariteit” (2015).

² “Humanisme en atheïsme: geen vanzelfsprekende combinatie. Over de seculiere kant van de religie in het denken van Jean-Luc Nancy”, in *Waardenwerk*, septembernummer 2018-73, 129-136.

Ik ben de vertaler, Charly Bos, zeer dankbaar voor zijn fraaie vertaling van de Engelse tekst, speciaal voor *Waardenwerk* vervaardigd. Bos heeft bij de vertaling van de citaten waarnaar door mij wordt verwezen de Nederlandse vertaling gebruikt, indien beschikbaar. Wanneer er geen vertaling van de geciteerde teksten beschikbaar was, is de tekst zoals geciteerd door Bos vertaald. In het geval dat de geciteerde tekst oorspronkelijk in een andere taal dan Engels is gepubliceerd, is die brontekst tevens nageslagen.

Het mozaïsche onderscheid, de mozaïsche verbinding

Het zou kunnen zijn dat het centrale kenmerk van het monotheïsme niet de exclusieve erkenning van een enkele God is, maar iets wat Jan Assmann recentelijk het “Mozaïsche onderscheid” heeft genoemd.³ Dit onderscheid is tweeledig.

In eerste instantie verwijst het naar de tegenstelling tussen ware en onware religie, en tussen de ware en onware God (Assmann, 1997, 24-25). Assmann laat zien hoe dit onderscheid de natuurlijke en vanzelfsprekende aanwezigheid van religie zelf tot *probleem* maakt. Niet langer kon religie onproblematisch samenvallen met haar waarheid—alsof ze haar waarheid “was”—maar moest ze haar eigen waarheid ondervragen. In deze zin was de aanwezigheid van religie niet langer gegarandeerd, noch van haar God: hun aanwezigheid moest vanaf toen bevestigd worden door de mens. God zou net zo goed afwezig kunnen zijn, of zelfs niet bestaand.

Assmann illustreert dit monotheïstische onderscheid door te verwijzen naar de beroemde eerste en tweede geboden in Exodus 20:3-4: “Vereer naast mij geen andere goden” en “Maak geen godenbeelden, geen enkele afbeelding van iets wat in de hemel hier boven is of van iets beneden op de aarde of in het water onder de aarde”.⁴ Hij stuurt de definitie van het monotheïsme in een nieuwe richting door in plaats van het aantal goden, de claim dat één God *onder velen* moet worden aanbeden, te benadrukken: “Ik noem ‘het Mozaïsche onderscheid’ het idee van een exclusieve en empathische waarheid die God op afstand zet van alles dat niet God is en daarom ook niet moet worden vereerd, en die religie apart zet van wat vanaf dat moment geschuwd moet worden als bijgeloof, heidendom, ketterij. Dit idee wordt niet het duidelijkst uitgedrukt in de zin ‘God is één!’ maar in ‘geen andere goden!’” (Assmann, 2008, 3)

³ Assmann gebruikte dit concept voor het eerst in zijn *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (1997), en opnieuw in *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (2008).

⁴ Bijbelcitaten volgen de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV).

Een tweede eigenschap van het monotheïstische onderscheid is te vinden in het iconoclastische programma van het monotheïsme. Het verbod op de representatie van het goddelijke door middel van afbeeldingen intensificeert de hierboven genoemde aanwezigheid van God *als probleem*. Een probleem dat zich nu niet alleen ten opzichte van andere religies positioneert, maar dat zich als het ware *binnenin* de “ware” religie vestigt: het stelt de afstand tussen God en mensen in, waardoor het monotheïsme uit het polytheïsme wegbreekt. Het verbod op afbeeldingen dat in de joodse *thora* wordt verkondigd is een pleidooi voor—een hint naar—afstand, verschil, en onderscheiding.⁵ Omdat het beeld de afstand tot God overbrugt door God te *representeren*, moet het worden vernietigd.⁶

Het Mozaïsche onderscheid laat zien dat de “waarheid” van de monotheïstische religies precies dit probleem van aan- en afwezigheid is. Dit komt tot uitdrukking in verscheidene koppels van tegengestelde concepten: goddelijk-menselijk, transcendent-immanent, binnen-buiten, Ander-zelf, eeuwig-eindig, etc. De claim van het monotheïsme om de wereld en de mensheid *zin* te verlenen volgt uit deze complexe en tegenstrijdige waarheid.⁷ De “deconstructie van het monotheïsme” zoals Jean-Luc Nancy die onderneemt, zou kunnen worden gezien als een herformulering van Assmann’s onderscheid in termen van een spanning tussen aanwezigheid en afwezigheid, en als een onderzoek naar de vraag naar de zin van de wereld. Vandaar dat de waarheid van het monotheïsme een zeer moderne waarheid is: betekenis is nooit voorhanden, nooit “gegeven,” nooit stabiel, nooit een constitutieve of funderende basis voor de wereld. Betekenis is *in* de wereld—niet als drager onder die wereld—en het is in de wereld als iets wat steeds opnieuw “gebeurt,” zichzelf aankondigt,” en vervolgens weer verdwijnt, zich weer “achter houdt.” Volgen we de gedachtegang van Nancy, dan voert die ons van het monotheïstische onderscheid naar zijn complexe waarheid en

⁵ Het Hebreeuwse woord *thora* betekent in werkelijkheid niet “wet,” maar veeleer “wijzen naar,” “aanwijzing”; het beschikt over een aspect van belofte die door Martin Buber en Franz Rosenzweig wordt meegenomen in hun Duitse vertaling van de joodse heilige tekst, *Tenach* (1976). Zij presenteren de *thora* als *Bücher der Weisung*, maar *Weisung* betekent ook een richting aanwijzen, zoals in het joodse origineel. Ook in het Nederlands is deze connotatie te behouden door het verband tussen “onderwijs” en “wijzen,” en “onderricht” en “richting” op te merken. De nadruk op afstand wordt al duidelijk in het eerste vers van Genesis, waarin Gods eerste scheppingsdaad niet is beschreven als de schepping van de wereld of het universum (zoals in de weergave van sommige vertalingen), maar als het aanbrengen van een onderscheiding: “In het begin schiep God de hemel en de aarde.” De concepten onderscheiden en scheiden spelen een belangrijke rol in het vervolg van de eerste versie van het scheppingsverhaal, die van Gen. 1 en 2:2-4.

⁶ Noot van de vertaler: de verwijzing van “present” naar “aanwezig” is in het Nederlands niet zo evident als die is in het Engels (*present*) of Frans (*présent*). De lezer dient deze verwijzing bij het gebruik van “present” in het achterhoofd te houden. God representeren is dan ook wel te lezen als het opnieuw (re) aanwezig (present) stellen van God.

⁷ Noot van de vertaler: het Engelse “sense” is in deze tekst hoofdzakelijk met “zin” maar ook met “betekenis” vertaald. Hier is in overleg met de auteur voor gekozen omdat het hier gaat om “sense” in de brede zin van het woord.

vervolgens naar zijn modaliteit van onvaste betekenis—dat wil zeggen, naar de moderniteit.⁸ Dat is de centrale beweging, of liever, de centrale “ruimte” van het Westen zoals geanalyseerd in het hoofdstuk “A Deconstruction of Monotheism” in Nancy’s *Dis-enclosure*:

Met een “deconstructie van het monotheïsme” bedoel ik het onderzoek of de zoektocht die bestaat uit het uit elkaar halen en analyseren van de constitutieve elementen van het monotheïsme, en specifiek van het christendom, en zo ook van het Westen, ten einde terug (of vooruit) te gaan naar een bron die tegelijkertijd de begraven oorsprong en de onwaarneembare toekomst van de wereld die zichzelf “modern” noemt, uitmaakt. “Modern” wijst immers op een wereld die altijd in afwachting is van zijn waarheid van en als wereld [*sa vérité de monde*], een wereld waarvan de eigen betekenis niet toegankelijk is noch is gegeven, maar veeleer in het verschiet of in de belofte ligt, en dus voorbij zichzelf: betekenis die er niet in bestaat dat ze niet is gegeven, maar slechts dat ze is beloofd. ... In het christendom is de belofte tegelijk al gerealiseerd en nog komende. (Maar is dit niet een thema dat door alle monotheïsmen loopt?) Is een dergelijke paradoxale ruimte niet die ruimte waarin de aanwezigheid van zin onmiddellijk is verzekerd, verkregen, en toch altijd is teruggehouden, afwezig in haar aanwezigheid? (2007, 34-5)

Laten we terugkeren naar onze weergave van het Mozaïsche onderscheid. Hierin worden niet simpelweg twee domeinen van elkaar gescheiden (aan- en afwezigheid), maar wordt veeleer hun wederzijdse verbinding ter sprake gebracht als een instabiele verbinding van spanning en verlangen. De God die zich terugtrekt uit de wereld is tegelijkertijd de God die zich als zodanig “presenteert,” namelijk als “afwezig.” Als een ongrijpbare kracht van veraf dringt de monotheïstische God zich op aan de mensen: dat is de opmerkelijke paradox in de “monotheïstische revolutie,” zoals Assmann het noemt, en die bijvoorbeeld wordt uitgedrukt in het bekende verhaal van Exodus 19 en 20, waar God zijn *thora* geeft (in de vorm van de Tien Geboden) terwijl Hij afwezig blijft. De God, die zichzelf onderscheidt van goden *en* mensen, doet zich gelden door zijn afwezigheid aanwezig te stellen. Is hij er niet? Is hij er

⁸ Voor een waardevolle weergave van het monotheïstische probleem als modern probleem, zie Manemann, 2002.

wel? Is hij ver weg in de hemel, of in het rijk der transcendentie? Of is hij nabij, intiem met de aarde verstrengeld, als een partner? Eenmaal gesteld, doet het onderscheid zichzelf zo snel mogelijk vervagen en wordt het een *verbinding*. Het schouwspel wordt geherformuleerd in Deuteronomium: “Toen sprak de HEER tot u vanuit het vuur. U hoorde een stem spreken, maar een gedaante zag u niet; er was alleen die stem” (Deut. 4:12).

Het probleem dat door het monotheïsme wordt verwoord en verbeeld, en dat het in zekere zin concreet in praktijk brengt in zijn verhalen, rituelen, doctrines en kunst, is deze onmogelijke verbinding. De “levende God,” zoals de auteurs van de joodse heilige schrift, Tenach, Jahweh vaak noemen, is niet de God van aanwezigheid, maar hij die “leeft” in de tussenruimte tussen afwezigheid en aanwezigheid. Assmann noemt deze dynamiek een constante wisseling tussen “verbergen en onthullen”: “De ‘levende God’ verbergt en onthult zichzelf naar eigen goeddunken en verbiedt elke poging om Zijn aanwezigheid op magische wijze op te roepen. Dit is de politieke betekenis van het beeldverbod.” (Assmann, 2008, 87) Maar waar Assmann de mogelijkheid open houdt om “verbergen en onthullen” te begrijpen als twee elkaar afwisselende vormen van aanwezigheid (verborgen versus onthuld), pleit Nancy voor een verdere problematisering van het monotheïsme: hoe is het mogelijk aanwezigheid *als* afwezigheid, en omgekeerd, te denken en te ervaren, meer nog: hoe is het mogelijk om dit te “leven?” Hoe kan de monotheïstische God tegelijkertijd buiten en binnen de wereld zijn? Hoe kan het onmogelijke een mogelijkheid zijn? Deze vragen brengen ons naar Nancy’s onderzoek naar de deconstructie van het monotheïsme en van het christendom in het bijzonder, in *Dis-enclosure* (2007) en meer van zijn recente boeken.⁹ Het complexe karakter van het monotheïsme wordt bepaald door precies de instabiliteit van het Mozaïsche onderscheid, door het laten slingeren van religie tussen onderscheiding en verbinding, tussen haar eigen vernietiging (“religie zonder God”) en constructie (“religie *van* het zonder-God”). Het is deze zelf-deconstructieve drijfveer die in Nancy’s denken het ongedachte, het ongehoorde, en onverwachte aspect van het monotheïsme uitmaakt; en, zoals gezegd, het is

⁹ Ondanks dat Nancy zich in *Dis-enclosure* richt op een deconstructie van het monotheïsme in het algemeen, concentreert hij zich vrijwel geheel op de joods-christelijke tradities, en hierbinnen in het bijzonder op het christendom. Hij beweert expliciet dat de zelfdeconstructie van het monotheïsme ook betrekking heeft op de islam, en hij maakt enkele voorbereidende onderscheidingen tussen de drie religies van het Boek (zie bijv. Nancy, 2012). Echter, zonder vooruit te lopen op de “lange uiteenzetting” die een deconstructie van de islam zou vereisen, zouden ten minste drie elementen uit de theologie van de Koran kunnen worden genoemd die lijken op de complexiteit van het Mozaïsche onderscheid (buiten het algemene feit van de aanzienlijke invloed van het jodendom en christendom op het ontstaan van de islam): (1) Allah staat op grote afstand van de wereld; (2) net als de andere monotheïstische religies is de islam een radicaal ethische religie, die de nadruk legt op menselijk handelen in plaats van het handelen door God; (3) de extreme opvatting van het beeldverbod in de islam, hetgeen de afwezigheid van het goddelijke in deze wereld suggereert.

precies dit aspect dat in een radicale vorm doorwerkt in de moderniteit. De deconstructie van het monotheïsme is, als Nancy gelijk heeft, een deconstructie van de moderniteit.¹⁰

Buiten, binnen: de zelf-deconstructie van het monotheïsme

Naast de definitie van zijn “onderzoek” in het hoofdstuk “A Deconstruction of Monotheism” (2007) geeft Nancy er verscheidene andere omschrijvingen van, zoals bijvoorbeeld in een interview met het Duitse tijdschrift *Lettre International*. Daar zegt hij dat het gaat om het bepalen van “iets” waardoor het christendom “mogelijk werd,” maar dat tegelijkertijd het “ondenkbare” van het christendom uitmaakt: dat wil zeggen, iets *in* het christendom wat tegelijkertijd “niet eigen aan het christendom is” en “er niet mee is vermengd.”

Vervolgens voegt Nancy in de volgende zin aan deze al complexe formuleringen een nog moeilijker toe. Hij stelt namelijk dat het ondenkbare van het christendom begrepen moet worden als iets wat louter gevat kan worden in zijn “komen” (2002, 76). Het buiten¹¹ infiltreert het binnen *van binnenuit*, terwijl het binnen slechts begrepen kan worden als iets wat zichzelf opent in de richting van een buiten, weergegeven als de toestand (“mogelijk maken”) en de beweging (“komende”) van het binnen. Men moet hier spreken van een voortdurende “opening van mogelijkheid,” van een actief en dynamisch “mogelijk maken,” of, met andere woorden, van een begin dat “steeds opnieuw begint” in tegenstelling tot een stabiele, reeds bestaande “toestand.” Zo beschouwt is de “toestand” onderdeel van de beweging (“komen”), in plaats van eraan voorafgaand; het is een onvoorwaardelijke toestand [*unconditional condition*] (zie ook Ten Kate, 2008a, 318n32). Binnen is nooit (volledig) binnen, en buiten is nooit (helemaal) buiten. Deze complexe en open structuur van het ondenkbare valt zeker niet samen met de “stichting” van het christendom—het ontstaan van zijn historische tradities, doctrines, en instituties—, noch overstijgt het of vernietigt het die; het ondenkbare is, met andere woorden, noch simpelweg aanwezig noch radicaal afwezig in christendom, maar het de-construeert de constructie van het christendom van binnen uit zijn kern.

Dit ondenkbare binnen en buiten het christendom zoals Nancy het denkt, is echter niet de verborgen essentie van de christelijke religie die uiteindelijk tot zijn vervolmaking in de tijd zal leiden. Veeleer wijst het naar de *uitputting* [*exhaustion*] van het christendom (Nancy,

¹⁰ Zie voor een vergelijkbaar perspectief op de relatie tussen constructie en deconstructie, De Kesel, (2012).

¹¹ Buiten het christendom, volgens de formulering van Nancy in *Entzug der Göttlichkeit*: “dat wat er niet mee vermengd is” (2002, 76) en, zo zou ik toevoegen, er nooit vermengd mee kan raken volgens een logica van aanwezigheid.

2007, 71). Het gaat hier dus niet om een oorsprong of bestemming, maar het behoort tot een logica van zelfondermijning die tegelijkertijd, in de woorden van Nancy, een “zelf-overwinning” is (2007, 39). Deze logica loopt op haar beurt parallel aan de logica die Nancy beschrijft als de “gehele structuur van de Westerse beschaving” (2002, 76): zowel het christendom als de Westerse cultuur in zijn geheel worden gekarakteriseerd door een dynamiek van zelf-uitputting, die volgens Nancy haar radicale vorm bereikt in de moderne, seculiere tijd. Het is in deze zin dat het ondenkbare van het christendom, dat *ernaar toe* en *er vandaan* blijft “komen,” ons doet beseffen hoezeer het verweven is met de moderniteit—dat wil zeggen, hoezeer het hier gaat om een moderne religie: een zelfondermijnende religie.

Ondanks dat de moderne tijd historisch gezien een eind maakt aan het “christelijke tijdperk” (het eind van de politieke macht van de geestelijkheid en adel, de marginalisatie van religieuze instituties and tradities in het sociale en culturele leven, de opkomst van de nieuwe klasse van vrije, naar secularisering strevende kooplieden en ondernemers, de cultuurpsychologische ontwikkeling in de richting van een afname van religieuze behoeften, zoals het geloof in God, etc.), zet het niettemin het andere, ondenkbare “einde” en “doel” [*end*] voort dat het christendom in zichzelf meedraagt. Deze structurele tegenstrijdigheid wordt weerspiegeld in de wijze waarop de geschiedenis van het christendom heen en weer slingert tussen de affirmatie van zin binnen en buiten de wereld, vanaf zijn vroegste via zijn middeleeuwse tot aan zijn moderne fase. Dat wordt duidelijk als we bedenken dat het leven van de christen een krachtige vervulling krijgt in de vorm van de zorg voor zichzelf in het hier en nu en als verantwoordelijkheid voor de aarde—bijvoorbeeld zoals Augustinus ons leert in zijn *Belijdenissen* en Erasmus in zijn *Enchiridion*; maar een minstens zo sterke vervulling is te vinden in het verlangen naar een leven en zin buiten het zelf en deze wereld, zoals is uitgeroepen door de chiliastische stromingen, de vele mystieke tradities, of door het vroegmoderne puritanisme.

De Aanwezigheid van de terugtrekking, of hoe God van zichzelf af wil

Zo heeft de christelijke religie zelf, vanuit zijn begin—dat voorbij het begin van het christendom moet worden gezocht, in zijn Egyptische, joodse en Griekse wortels—een dubbele relatie tot de mogelijkheid, of liever, tot de gebeurtenis (*event*, *Ereignis*) van zin. Deze relatie tot zin loopt parallel aan de christelijke beleving van zijn God, die reeds verward is in de tegenstrijdigheid van onderscheiding en verbinding. Enerzijds is het christendom bijna obsessief bezig met het hier en nu van zin, dat wil zeggen, met de intimiteit van onze persoonlijke relatie met Christus en zijn vlees en bloed; hier is er geen buiten nodig,

omdat het buiten binnen is. Het ondenkbare dat “komende” is, is hier al binnen en sinds Christus altijd al aanwezig. Anderzijds blijft het christendom volledig toegewijd aan de beleving van zin die niet van deze wereld is, en die tijd en geschiedenis overstijgt: Gods hemelse Koninkrijk is slechts een van de metaforen die hierin relevant is. In deze tweede benadering is het buiten zo radicaal transcendent dat er geen relatie mee mogelijk is: louter een ervaring van afstand en wachten blijft over. Samengevat, de christelijke God is “so close and yet so far.”

Analoog daaraan kent Nancy aan het christelijke concept *parousia*, de verschijning van Christus en daarmee ook zijn aanwezigheid in de wereld, met en tussen de mensen, een dubbele betekenis toe. Ondanks dat veel gelovigen dit hoogst onorthodox zullen vinden, wijst hij erop dat *parousia* in haar letterlijke betekenis moet worden begrepen, dat wil zeggen als aanwezigheid die tekortschiet in het aanwezig-zijn: als aanwezigheid (*ousia*) die nabij blijft maar weliswaar op afstand (*par-*). Gods aanwezigheid in Christus is een aanwezigheid van de *terugtrekking*:¹² de terugtrekking van het zijn als de enige mogelijke “wijze” van zijn (Nancy, 2002, 80). Deze deconstructie van de leer van de *parousia* blijkt echter verrassend consistent met hoe ze traditioneel werd gebruikt. De *parousia* van Christus verwijst zowel naar zijn aanwezigheid in de wereld, nabij ons, alsook naar zijn komende aanwezigheid—zijn aanwezigheid *als* komende—buiten de wereld, dat wil zeggen, het moment van zijn uiteindelijke, glorieuze terugkeer aan het einde der tijden. De eerste betekenis van *parousia* wordt doorgaans geassocieerd met het verhaal en de symboliek van het kruis, en de tweede met de apocalyptische visioenen die in het laatste boek van het Nieuwe Testament worden opgeroepen.

Deze dubbelzinnige *parousia* kan dus nooit een volle aanwezigheid zijn. De voortdurende ontregeling van het oppositionele schema van aanwezigheid en afwezigheid, binnen en buiten, en van het dualisme van binnenwereldlijke en non-wereldlijke zin, resulteert in een religie die vooreerst de dood van God opvoert: de christelijke God sterft zowel in de intimiteit van zijn menswording in Christus, alsook in de eeuwige afstand van zijn afwezigheid. De terugtrekking bestaat uit nabijheid *en* afstand. Het is, met andere woorden,

¹² Noot van de vertaler: In de originele tekst verwijst de auteur hier naar de dubbele betekenis van het Engelse *retreat*, dat ik met terugtrekking heb vertaald. Deze dubbele betekenis moet behouden blijven: het gaat hier zowel om “retreat as withdrawal,” dat in het Nederlandse “terugtrekken” goed tot uiting komt, maar het gaat eveneens om “dealing with (treating) something/someone *again* (re-),” het opnieuw adresseren of benaderen van iets of iemand, dat in het Nederlandse “terugtrekken” niet weerklinkt. Het Franse woord *retrait* bevat wel dezelfde tegenstrijdige betekenissen. In het Duitse *Auszug/Entzug* gaat, net als in het Nederlands, de tweede betekenis verloren. Zie voor de betekenissen van “retreat” ook de Introduction van *Re-treating Religion* (bij Nancy, 2012).

precies *omdat* het christendom niet kan kiezen tussen een aanwezige God en een afwezige God dat deze religie het idee van een religie zelf kritiseert.¹³

De ontregeling van de oppositie tussen aanwezigheid en afwezigheid vormt een terugkerend thema en argument in het werk van Nancy over de deconstructie van het christendom.¹⁴ De specifiek christelijke incarnatieleer is hier een van de belangrijkste voorbeelden. In het hoofdstuk “*Verbum caro factum*” in *Dis-enclosure* beargumenteert Nancy dat er in het middelpunt van de vroegchristelijke dogmatiek, na de langdurige debatten over de “natuur” van Christus, een geloofsovertuiging was ontwikkeld die het idee dat God tijdelijk (van buitenaf) het vlees van een mens (binnen) had betreden verwierp, ten faveure van de overtuiging dat God vlees “*werd*” en zichzelf als vlees “*voortbracht*” (2007, 81-2). Het probleem waarmee de vroegere kerken worstelden, dat van de dubbele “natuur” van Christus als God en als mens, wijst er tenminste op dat ze elk dualisme van aanwezigheid en afwezigheid wilden vermijden. In Christus komen beide naturen samen (het dogma van het *homo-ousios*), met als gevolg dat de logica van “twee naturen” zichzelf deconstrueert (men kan niet meer van naturen spreken); in het vlees van Christus vindt de “verdwijning van aanwezigheid” plaats—en, zo zou ik toevoegen, presenteert het zich op een onmogelijke manier, het presenteert zijn afwezigheid en “verafwezigt” zijn aanwezigheid. In Christus, als God, wordt God “niet-van-God,” “*a-theos*.” Dit “niet” betekent geenszins “de onmiddellijke zelfvoorzienigheid van de mens”, maar precies het goddelijke: het goddelijke als een “plaats,” een *topos* tussen het goddelijke en het menselijke waar aanwezigheid zijn “constitutieve” karakter verliest (Ten Kate, 2008a, 314-16):

In deze zin is de christelijke (of zelfs de monotheïstische) God, de God die *zichzelf vervreemde*. Hij is de God die *zichzelf atheïstiseerde* en die *zichzelf atheologiseerde*, als ik deze termen voor het moment mag omsmeden. (Het is Bataille die, voor zijn eigen doeleinden, de term *atheologisch* creëerde.) Als een conceptualisering van het lichaam is atheologie de gedachte dat God zichzelf “lichaam” maakte door zich van zichzelf te ontleiden (nog een christelijk motief, die van de Paulijnse *kenosis*: het ontleiden van God, of Zijn “zich-van-

¹³ Het christendom staat niet tegenover het atheïsme. Het werkt niet als tegenkracht tegen de “onttovering van de wereld” maar begeleidt die, of, zoals Karl Löwith zou bepleiten, heeft daartoe geleid (1955).

¹⁴ Zie voor het idee van een afwezigheid binnen aanwezigheid, van een buiten binnen het binnen, of, van transcendentie binnen (of liever: als) immanentie ook Van Peperstraten, 2012).

zichzelf-ontledigen”). Het “lichaam” wordt zo de naam van het *a-theos* in de zin van “niet-van-God.” Maar “niet-van-God” betekent geenszins de onmiddellijke zelfvoorzienigheid van mens of wereld, maar: geen funderende aanwezigheid. [...] Het “lichaam” van de “incarnatie” is daarom de plaats, of liever het plaatsvinden, de gebeurtenis, van die verdwijning. (Nancy, 2007, 82-3)

In Nancy’s “Between Story and Truth” is nog een expliciet voorbeeld te vinden van de ontregeling die we hier analyseren. “Op een dag trokken de goden zich terug. Vanuit zichzelf trokken ze zich terug uit hun goddelijkheid, dat wil zeggen, uit hun aanwezigheid: ze verwijderden zichzelf van binnenuit” (Nancy, 2001a).¹⁵ Het idee van een afwezigheid *binnenin* aanwezigheid is beslissend.¹⁶ De tekst vervolgt: “Wat overblijft van hun aanwezigheid is wat overblijft van alle aanwezigheid wanneer die zich verwijdert heeft: wat overblijft is wat men erover kan zeggen.” Bovendien is de terugtrekking tussen aanwezigheid en afwezigheid die Nancy tracht te denken hier geformuleerd als een beweging: hij spreekt van *zich van zichzelf terugtrekken* in plaat van abstracte terugtrekking. Deze beweging is die van een “voorbijgaan,” waar ik nog op terug zal komen.

Een vergelijkbare gedachte ligt achter de weergave die Nancy geeft van de monotheïstische opvatting van geloof (*foi, faith*), dat zelf een “daad” (*act*) is en niet een overtuiging (*croyance, belief*): dat wil zeggen, niet “een of andere Verzekering, van een gepostuleerde zekerheid, van een of andere anticipatie gewaard in de richting van een doel” (Nancy, 2007, 54). Geloof, zo zegt Nancy in zijn commentaar op de brief van Jacobus in het hoofdstuk “The Judeo-Christian (on Faith)” (2007),” heeft geen onderwerp, maar is een daad die niet omvat maar ontvangt.¹⁷ Het is een geschenk waarin de verwikkeling van aanwezigheid en afwezigheid, binnen en buiten, wordt *geacteerd* of, bij wijze van spreken, wordt “gehandeld”: “dit geloof ... moet komen van het andere, dit geloof moet van buiten komen, het is het buiten dat in zichzelf een passage opent naar het binnen toe.” (Nancy, 2007, 54) Ook hier wordt deze beweging van een afwezigheid die zich opent binnenin aanwezigheid (en omgekeerd) weergegeven als een “passage,” niet in de zin van een doorgang (zoals in

¹⁵ De laatste zin—“ze verwijderen zichzelf van binnenuit”—komt niet voor in *Between Story and Truth* (2001a), maar is afkomstig uit een vroege versie van *Un Jour, les dieux se retirent...*” (2001b).

¹⁶ Zie hierover ook Nancy’s *The Ground of the Image* (2005, 37), waar Nancy een onderscheiding maakt tussen de “afwezigheid van het ding” en de “afwezigheid binnen het ding.

¹⁷ Zie voor een analyse van dit hoofdstuk in *Dis-enclosure* en van de relatie die Nancy maakt tussen geloof (*faith*) en daad (*act*) (“work”), Van Peperstraten, 2012).

“winkelpassage”), maar in de actieve zin van een passeren in een fractie van een seconde. Het is het voorbijgaan van een terugtrekkende God dat wordt opgeroepen in “Between Story and Truth” en uitgebreider wordt behandeld in het hoofdstuk “On a Divine *Wink*” (Nancy, 2007). De volledige deconstructie van het christendom zoals Nancy die zich voorstelt, zou zo maar een knipoog kunnen zijn naar dit voorbijgaan.¹⁸ Daarover zo dadelijk meer.

[subkop]*Monotheïsme en moderniteit: ontologie als kenotische terugtrekking*

Terugtrekken als een modus van zijn—als de monotheïstische modus—impliceert dus *zowel* een fundamenteel onderscheid tussen aanwezigheid en afwezigheid *alsook* hun verbinding. God kan nooit aanwezigheid zijn, Hij is afwezigheid, maar als afwezigheid is Hij aanwezigheid. Dat impliceert een ontologie van de terugtrekking. Een dergelijke verwikkeling van aan- en afwezigheid is, zoals we hebben gezien, het probleem van het monotheïsme, maar omdat de moderniteit zelfs na het historische “einde” van het christendom nog verregaand door dat christendom is beïnvloed, wordt dit probleem in de moderniteit geïntensiveerd. In *Dis-enclosure* beroept Nancy zich op Gérard Granel om deze verwikkeling van aan- en afwezigheid te analyseren als een moderne ontwikkeling in de richting van een radicaal “einde” van een metafysica van substantie en essentie: van het zijn als aanwezigheid voor het zelf, als gesloten aanwezigheid, dat wil zeggen, aanwezigheid zonder afwezigheid. In een lezing van Granel’s “Far from Substance: Whither and to What point—Essay on the Ontological Kenosis of Thought since Kant,” laat hij zien hoe Granel het “punt” dat het moderne denken bereikt heeft vaststelt als het bewustzijn van de “leegte van het zijn” of “de ontleding [kenosis] van het zijn” in een enkele “gebeurtenis” (*Ereignis*) waarin het “zichzelf ledigt van alle substantie” (Nancy, 2007, 64).¹⁹ “Granel beweert dat deze ontleding ons de

¹⁸ Sta me toe nog twee van de vele andere thema’s die Nancy behandelt binnen de context van een deconstructie van het monotheïsme en het christendom, en die allemaal raken aan deze cruciale structuur. Ten eerste betekenen de dood en wederopstanding in het christelijke evangelie en de theologie, zoals Nancy die opnieuw denkt, nadrukkelijk dat het leven dat opnieuw tot leven komt in de herrijzenis—of we nu denken aan het verhaal van Lazarus (Johannes 11) of de herrijzenis van Christus zelf—niet een bevrijding van de dood is, noch het daaraan tegenovergesteld. De oppositie tussen aan- en afwezigheid, leven en dood, is radicaal ongedaan gemaakt. De “waarheid” van de opstanding van Lazarus, zo legt Nancy uit in “Blanchot’s Resurrection” (2007), “verblijft in de gelijktijdigheid van dood en een leven daarbinnen dat niet opnieuw tot leven komt, maar die de dood doet leven als dood. Of alweer: de ware Lazarus leeft zijn sterven zoals hij zijn leven sterft” (2007, 91-92). Een vergelijkbaar begrip van de wederopstanding is te vinden in “Noli me tangere: On the Raising of the Body” (2008). Zie ook De Kesel (2012), Calabrò (2012), en Manchev (2012). Ten tweede, wanneer hij het belang weegt van een specifiek concept van ervaring in Nietzsche (“experience at a heart”) en in Bataille (“inner experience”), merkt Nancy op dat deze ervaring een “zijn” opent dat “een zijn nog een niet-zijn is, maar desalniettemin bestaat. God noch mensheid, maar toch een Wereld als dat waarin een *buiten* zichzelf kan openen, en ervaring kan worden. Deze ervaring is een ‘ervaring in je hart’ ... een ervaring die dat hart zelf is, meekloppende met het kloppen van het binnen/buiten waardoorheen het ex-isteert en, al ex-isterende, voelt het zichzelf als het interval tussen het binnen en buiten”(2007, 80).

¹⁹ Nancy citeert hier Granel’s “Loin de la substance” (1999, 535).

rode draad van het modern denken geeft, vanaf Kant langs Husserl naar Heidegger” (2007, 64). Het zijn opnieuw gedacht als gebeurtenis is in wezen het zijn dat zich uit zichzelf terugtrekt als zijn (qua substantie) en zich opent voor afwezigheid. Het is belangrijk om op te merken dat deze gebeurtenis, zoals uitgedrukt in dit ontologisch “*event-ualisme*” van Granel, en, indien hij gelijk heeft, van heel de moderniteit, de eindeloos voortdurende dynamiek *tussen* af- en aanwezigheid is, want de afwezigheid waartoe het zijn zichzelf opent is precies zijn “eigen” zijn. In het uit zichzelf terugtrekken, in het zich ontledigen opent het zijn zichzelf voor zichzelf en niet voor een of andere uitwendige alteriteit. Terugtrekking en kenosis vallen hier met elkaar samen. Op deze wijze loopt de “rode draad van het moderne denken” parallel aan het probleem van het monotheïsme, en is dat probleem de erfenis waar de moderniteit door wordt gekenmerkt.

Deconstructie en fenomenologie: Het naoorlogse debat over aanwezigheid

Een voorbeeld van deze moderne erfenis van het monotheïstische probleem kan gevonden worden in de spanning tussen deconstructie en fenomenologie in de twintigste-eeuwse filosofie. Hier staat een nieuw concept van en een nieuwe gevoeligheid voor aanwezigheid, dat wil zeggen, de onmogelijke verbinding tussen aan- en afwezigheid, op het spel.

Op veel manieren volgt Nancy het pad van een deconstructieve analyse van de fenomenologische traditie die Jacques Derrida ontwikkelt in *De stem en het fenomeen* (1989; oorspronkelijk 1967). Hij ondervraagt kritisch de fenomenologische neiging om de totstandkoming van betekenis en zin te begrijpen als een intentionele handeling van het ego, dat zodoende zijn eigen aanwezigheid bij zichzelf constitueert en daarmee het fenomenale reduceert tot bewustzijn (zie Nancy, 2000, 200n53). Op vergelijkbare wijze moet volgens Nancy het idee dat deze handeling tot de verschijning (*phainomai* in het Grieks, waarvan “fenomeen” is ontleent) van een volledige, zuivere, onmiddellijke en, in de woorden van Husserl, “oorspronkelijke” aanwezigheid kan en moet leiden, dusdanig worden gedeconstrueerd dat het zijn vanzelfsprekendheid verliest. Nancy vergezelt Derrida in de poging te laten zien hoe fenomenologie, in haar strikt methodologische en egologische Husserliaanse vorm, vervolgens in haar existentiële, ego-kritische Heideggeriaanse vorm, en in haar naoorlogse ontwikkeling in bijvoorbeeld het werk van Sartre, Ricoeur, of Levinas, steeds weer “op haar grens stuit, en die overschrijdt” (2000, 200n53). Deze grens wordt bereikt in het verschil tussen aan- en afwezigheid, zoals Derrida opmerkt, maar ook, zo voegt Nancy toe, in het verschil tussen het “Ik” en de ander, in hun gelijktijdige bestaan in tijd en ruimte, waarvan Husserl gewag maakt in de *Cartesiaanse Meditaties* (zie 2000, 200n53;

Nancy verwijst hier naar paragrafen 55-58 in Husserl, 1950). De nadruk in Nancy's benadering van de fenomenologie ligt op de structurele analyse van deze grens, die wordt gevoed door een zekere verwondering en fascinatie—een analyse *in en met* de fenomenologische tradities, en als zodanig *tegen* die tradities.

Daarmee denkt Nancy tegen de “theologische wending in de fenomenologie” in, die God een plek tracht te geven in de fenomenale wereld door zijn fenomenale status als “non-verschijning” te herstellen. Hier wordt het uiteindelijk postulaat van een oorspronkelijke substantie dat de fenomenologie vanaf Husserl beheerst, omgezet in een theologisch postulaat van Gods aanwezigheid, zoals gebeurt in het werk van Jean-Luc Marion. In andere woorden: Gods aanwezigheid wordt hier ook na de dood van God gerestaureerd, als gift, gebeurtenis en verschijning. Nancy vermijdt de restoratieve benadering. In zijn “Of Divine Places” (1990, 110-51) blijkt al dat in zijn werk de vraag van de (non)aanwezigheid van God geen fenomenologisch antwoord krijgt (dat ons iets vertelt over zijn aanwezigheid, hoe “anders” en transcendent ook), maar een historisch antwoord: hoe en waarom hebben de goden, heeft God kunnen verdwijnen, en hoe en waarom blijft Hij voortduren, in onze samenlevingen en onze levens, *als dat wat is verdwenen?*

“De goden verlieten ons al lang geleden,” zei Cercidas van Megalopolis, in de derde eeuw voor Christus. Onze geschiedenis begon zodoende met hun vertrek, en wellicht zelfs na hun uittocht—of anders toen we ophielden van hun aanwezigheid te weten. Ze kunnen niet terugkeren in die geschiedenis—en “terugkeren” heeft geen betekenis buiten die geschiedenis. Maar waar de goden zijn—en zoals ze zijn, wat dan ook de aanwezige of afwezige modus van hun bestaan moge zijn—, daar wordt onze geschiedenis opgeschort. (Nancy, 1990, 145)

De vraag naar God, zo zegt Nancy, is er “niet langer een van zijn of verschijnen” (2007, 111). De logica van zijn, van verschijnen, van het fenomenale moet worden gecontrasteerd door een “dynamiek van voorbijgaan,” door een dynamiek van het moment en de momentane aanraking, die altijd ergens plaatsvindt.

Voorbijgaan

Laat me afronden door beknopt de mogelijke betekenissen van een dergelijke topologische dynamiek te onderzoeken, waarin aan- en afwezigheid constant met elkaar verweven zijn, waarin God “is” in een “voorbijgaan”. Deze cruciale beweging is de aanduiding van het “goddelijke” in Nancy’s denken: het goddelijke gaat niet voorbij als een subject van de handeling, maar het *is* de handeling van voorbijgaan. Dit voorbijgaan vereist, *als* beweging, een plaats, een *topos*. Het is altijd een voorbijgaan naar, in en weg van een plaats die “bijna niets” is, louter een ontmoetingspunt, een raakpunt, of, zoals Nancy het verbeeldt in “On a Divine *Wink*,” slechts een knippen van het oog, en een knipoog (2007, 104-5).²⁰ In dit hoofdstuk ontwikkelt Nancy een analyse van deze dynamiek van voorbijgaan, met als uitgangspunt een interpretatie van een passage in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie*.²¹

God is daarom niet het bestemde maar alleen het bestemmende, het een-teken-geven. Er is geen passage *van* God, maar het gaat om het passeren van de passage, de passage van wie dan ook een teken geeft. De passage van iemand die voorbijgaat—wiens komen in een oogwenk op steeds verdere afstand komt te staan—maakt het gebaar dat van verre komt en tegelijkertijd de afstand zelf op afstand plaatst: het steeds vernieuwende afstand nemen van het andere in het zijn, en van het afwezige in het aanwezige. (Nancy, 2007, 144)

We zien hier dat Nancy het gebaar van voorbijgaan—metaforisch verbonden met wenken, zinspelen of “signaleren/seinen”—denkt als de conceptualisering van de hierboven gearticuleerde dynamiek tussen aan- en afwezigheid. Voorbijgaan is altijd een komen en gaan tegelijkertijd, als in een knipoog: afwezigheid in/als aanwezigheid en vice versa. De wisselwerking tussen de Mosaïsche onderscheiding en verbinding (oftewel het centrale probleem van het monotheïsme zoals aan het begin van dit artikel geanalyseerd) wordt hier beschreven met een term van Heidegger: *Vorbeigang*, “voorbijgang.” Vervolgens, nog steeds

²⁰ Het semantische domein van het Duitse *Wink* omvat ook “ergens op zinspelen” en “iemand wenken” of “knikken;” de Engelse vertaling “wink (of the eye)” dekt slechts een deel van de Duitse betekenissen. Nancy behandelt de vertaalproblemen en -mogelijkheden uitvoerig in de opening van “On a Divine *Wink*”. Zie hierover ook De Vries (2012); hij vertaalt *Wink* als “nod” (knik).

²¹ Nancy concentreert zich op twee citaten uit de *Beiträge* (Heidegger, 1994). De eerste komt uit hfdst. 256, “Der Letzte Gott” (409): “De laatste god: zijn verschijnen [*Wesung*] ligt in de wenk [*im Wenk*], in de aanvang en het uitblijven van de aankomst [*dem Anfall und Ausbleib der Ankunft*], als ook in de vlucht van voorbijge [gewesenden] goden en hun verborgen metamorfose”. De tweede komt uit hfdst. 255, “Die Kehre im Ereignis” (De wending in het gebeuren); 407): “De gebeurtenis [*Ereignis*] moet in erzijn [*Dasein*] overgaan, en zo zal hij het erzijn oproepen en het oog in oog brengen met het voorbijgaan van de laatste god.” (beide citaten vertaald uit het oorspronkelijke Duits).

dicht bij Heidegger, wordt de “naam God” (Nancy, 2007, 115) toegepast op dit gebaar van voorbijgaan. Heidegger spreekt van de *Vorbeigang des letzten Gottes* (“voorbijgang van de laatste God”) (1944, 407).

Willen we spreken van de monotheïstische God dan zullen we moeten spreken van een “voorbijganger.” Niet een “gestabiliseerde” substantie, zelfs niet die van het “onbenoembare” zijn-boven-alle-zijn van de apofatische mystiek, maar de “aanwezigheid van de terugtrekking” zoals we die hebben doordacht als een “terugtrekking uit aanwezigheid.” Nu moeten we opmerken dat deze terugtrekking evenzeer een terugtrekking uit afwezigheid is: beide terugtrekkingen volgen doorlopend op elkaar—de dynamiek van voorbijgaan is een dynamiek van aarzeling.

Wat het onbenoembare betekenisloze ook mag zijn, [...] de drager van de naam seint het door. [...] Hij seint het in het voorbijgaan, omdat het niet kan worden gestabiliseerd in een aanwezigheid. Hij die seint in het voorbijgaan is de voorbijganger zelf. De voorbijganger gaat voorbij, en om voorbij te gaan moet die iemand zijn. *Degene* die voorbijgaat is slechts de loop van het voorbijgaan, niet een zijnde die het voorbijgaan als eigenschap heeft. Men zou niet moeten spreken—Heidegger zou zelf niet moeten spreken—van het voorbijgaan *van de* God: maar God is in het voorbijgaan. God is de voorbijganger en de stap van de voorbijganger. Deze stap is Zijn gebaar die, al voorbijgaande, *wenkt* en zich van zichzelf vervreemdt. (Nancy, 2007, 155)

De structuur van aan- en afwezigheid die we hier treffen, bemiddeld door de gebaren van terugtrekken en voorbijgaan (beide gebaren brengen de opeenvolging van komen, aankomen, en verlaten met zich mee), is wat Heidegger de gebeurtenis (*Ereignis*) noemt. Met andere woorden gaat het hier om een gebeurtenis die wordt gestructureerd door aanwezigheid in afwezigheid en afwezigheid in aanwezigheid: “het begin en de afwezigheid van een aankomst ... [van de] vlucht van voorbije goden” die zodoende afwezig zijn, maar toch aanwezig in “hun verborgen metamorfose” (Heidegger, 1994, 409).

Van de drie monotheïstische religies kan men het christendom in het bijzonder als een religie beschrijven die deze gebeurtenis van voorbijgaan ensceneert en zijn God als voorbijganger introduceert. De incarnatie is het verhaal van het komen, voorbijgaan en weer

vertrekken van God, niet vertelt als een historische, maar als een zich eeuwig herhalende gebeurtenis: God in Christus *is* deze beweging van het voorbijgaan, omdat hij geen van de twee en allebei tegelijk is. De unieke enscenering van deze gebeurtenis van voorbijgaan wordt opnieuw opgevoerd in talloze scènes en verhalen in de evangeliën: van aankondigingen waarin de engel de komst van God aankondigt en Zijn gelijktijdige conceptie in de Maagd Maria, naar de vele “voorbijgangen” van Jezus wanneer hij zijn discipelen roept, of wenkt, tot aan Christus die de reizigers naar Emmaüs tegenkomt als een passant, na zijn dood, dralend tussen af- en aanwezigheid (Lukas 24:13-49). Het vierledige, complexe verhaal van de incarnatie, de Bijbelse evangeliën, die later tot het centrum van de christelijke leer uitgroeiden, vormen het verhaal, verteld in eindeloze variaties, van “een alteriteit die de Wereld, geheel en al, passeert, een eeuwige scheiding van het eindige” (Nancy, 2008, 47):

Zo volgt hieruit ook dat het “goddelijke” voortaan geen plaats meer heeft in de wereld noch daarbuiten: want er is geen andere wereld. Wat “niet van deze wereld is,” is niet elders: het is de opening in de wereld, de scheiding, het vertrek en de opstanding. “Openbaring” is dus niet de plotselinge verschijning van hemelse heerlijkheid. Integendeel, ze bestaat in de uittocht van het tot heerlijkheid opgestane lichaam. Het is in het verlaten, in het afwezig worden, dat er openbaring is. (2008, 47-8)²²

Besluit: Zingeving zonder Zingeveer – het probleem van het moderne humanisme

Ik vat samen. De deconstructie van het monotheïsme nu laat zien hoe deze openbaring niet alleen maar een nieuwe interpretatie van de christelijke traditie is, maar een moderne gebeurtenis. Ze gaat het moderne humanisme aan. Daarin ligt de relevantie van Nancy’s complexe denken voor de humanistiek. De openbaring die het christendom vanaf haar vroegste, evangelische wortels, ter sprake brengt is tegelijkertijd de manier waarop het christendom zich van binnenuit “uitput”; en het is die zelfvoltrokken uitputting, dat “einde” van het christendom dat doorwerkt in de seculiere moderiteit, en ook het moderne humanisme mee bepaalt. Openbaring is volgens Nancy de verschijning van de voorbijgaande God – de verschijning van een afwezige: deze God is niet meer de garantie van ons geluk, noch de reëel

²² Zie voor een uitvoerig commentaar bij Nancy’s interpretatie van de christelijke leer van de opstanding mijn “De dood staat op: naar een seculier opstandingsverhaal. Een onderzoek met Jean-Luc Nancy”, in *Tijdschrift voor theologie*, 53-1, 2013, 26-43. Zie ook hierboven, noot 17.

bestaande macht die ons bestaan bestiert (de God van het theïsme), noch de Zingever die van buiten ons bestaan van zin vervult.²³ Dat is niet alleen het probleem van het christendom: het is het probleem van de moderniteit. Moderne zin is instabiel en grondeloos: dat wil zeggen, zonder een transcendente Zingever, die buiten deze wereld zou zijn; zin “gebeurt” simpelweg in een moment, op een plaats, tussen aan- en afwezigheid. De gebeurtenis van zin in deze moderne, aporetische toestand weerspiegelt de gebeurtenis – de openbaring – van de voorbijgaande God die niet langer simpelweg buiten of binnen is—die de oppositie tussen buiten en binnen ontregelt. Omdat hij niet langer de externe Gever van zin is, kan Heidegger spreken van de “laatste God.” In het hoofdstuk “Atheism and Monotheism” in *Dis-enclosure* formuleert Nancy deze kwestie in heldere termen. De laatste God is de monotheïstische God die “de essentie van het goddelijke doet oplossen,” en op die manier “gestalte geeft” aan de gebeurtenis (*Ereignis*) van de moderne mens, dat wil zeggen, zijn “onteigening” van zichzelf als substantie, identiteit. *Ereignis* in samenhang met *Ent-eignis*:

God, die “laatste God,” zoals hij [Heidegger] het elders zegt—“God,” in zoverre dat elke God de “laatste” is, wat wil zeggen dat elke God de essentie van het goddelijke verdrijft en doet oplossen—is een God die *wenkt*. Dat betekent, hij geeft een teken zonder betekenis, een signaal van toenadering, van uitnodiging, en tegelijk alweer van vertrek. Deze God heeft zijn essentie in het *wenken*. En dat teken-geven, die oogwenk komt voorbij, startend vanuit en in de richting van de *Ereignis*—de toe-eigenende gebeurtenis waardoor de mens, toegeëigend aan en door het zijn, kan worden onteigend [*ent-eignet*] van een identiteit die in zijn humaniteit zit opgesloten. (2007, 27)²⁴

²³ Zie over de mogelijkheden om God in een post-theïstische zin te begrijpen ook Taede Smedes, *God: iets of niets?*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2016.

²⁴ Nancy verwijst hier naar het spel dat Heidegger speelt met het Duitse woord *Ereignis*, waarin de woorden (*zu*)*eignen* (“*appropriate*”)(toe-)eigenen”) en *eigen* (“eigen, zelf, proper, eigendom, eigenlijk”) naar voren komen.

Men kan concluderen dat het moderne zingevingprobleem parallel loopt aan het probleem van het monotheïsme en zijn complexe God, en die zelfs herhaalt—dat wil zeggen, het probleem dat het monotheïsme *is* en wenst te zijn. Het is in deze zin dat de God van het monotheïsme de “laatste God” is, namelijk degene die overleeft binnen de moderniteit en deel heeft aan haar *Ereignis*.

We zijn nog steeds dicht bij Mozes—bij zijn onderscheid, bij zijn verbinding, bij de onmogelijkheid van deze twee. We zijn nog steeds zijn vreemde God nabij, die voorbijgaat “in een donkere wolk” (is hij aanwezig? Is hij afwezig?) om Mozes zijn “woorden” te geven in de vorm van een reeks wenken en hints. We zijn nog steeds vlakbij de Torah die de terugtrekking van religie aankondigt:

Waarop de HEER tegen hem zei: ‘Ik kom naar je toe in een donkere wolk...’ Toen sprak God deze woorden: ...” (Exod. 19:9 en 20:1)

Bronnen

- Alexandrova, A., I. Devisch, L. ten Kate, A. van Rooden, (eds.) (2012). *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. With a Preamble and Concluding Dialogue by Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press.
- Assmann, J. (1997). *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2008). *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bataille, G. (1989). *De innerlijke ervaring*. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Buber, M. & Rosenzweig, F. (1979). *Die Fünf Bücher der Weisung*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Calabrò, D. (2012). The Immemorial: The Deconstruction of Christianity, Starting from “Visitation: Of Christian Painting”. In A. Alexandrova, I. Devisch, L. ten Kate & A. van Rooden (Eds.) (2012). *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. With a Preamble and Concluding Dialogue by Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press.
- De Kesel, M. (2012). Deconstruction or Destruction? Comments on Jean-Luc Nancy’s Theory of Christianity. In A. Alexandrova, I. Devisch, L. ten Kate & A. van Rooden (Eds.) (2012). *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. With a Preamble and Concluding Dialogue by Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (1989) *De Stem en Het Fenomeen*. Amsterdam: Ambo.
- Granel, G. (1999). Loin de la substance: Jusqu’où?. *Études Philosophiques*, 4, 535-44.
- Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kate, L. ten (2008a). Outside In, Inside Out: Notes on the Retreating God in Nancy’s Deconstruction of Christianity. *Bijdragen: International Journal of Philosophy and Theology*, 69(3), 305-20.
- (2008b). Intimate Distance: Rethinking the Unthought God in Christianity. *Sophia: International Journal for the Philosophy of Religion and Philosophical Thought*, 47, 327-343.
- (2012). God Passing By: Presence and Absence in Monotheism and Atheism. In A. Alexandrova, I. Devisch, L. ten Kate & A. van Rooden (Eds.) (2012). *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. With a Preamble and Concluding Dialogue by Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press.
- (2015). “Sacraliteit en seculariteit. Over de complexe relatie tussen humanisme en christendom”, in M. Van de Bossche & G. Coene (red.), *Vrij(heid) van religie*, Brussel: VUB Press, 45-84.
- *De vreemde vrijheid. Nieuwe betekenissen van vrijzinnigheid en humanisme in de 21^{ste} eeuw*, Amsterdam: Sjobbolet 2019³ (2016).
- Kate, L. ten, A. van Rooden, I. Devisch, A. Alexandrova (Eds.) (2012). *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. With a Preamble and Concluding Dialogue by Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press.
- Löwith, K. *Christentum und Geschichte*. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.
- Manchev, B. (2012). Ontology of Creation: The Onto-aesthetics of Jean-Luc Nancy. In A. Alexandrova, I. Devisch,
- Manemann, J. (Ed.) (2002). Monotheismus. *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 4. Münster: LIT.
- Nancy, J. (1990). *The Inoperative Community*. (P. Connor, Vert.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2000). *Being Singular Plural*. (A. O’Byrne, R. Richardson, Vert.). Stanford: Stanford University Press.
- (2001a). Between Story and Truth. (F. Manjali, Vert.). *The Little Magazine*, 2(4), 6-8.
- (2001b). Un jour, les dieux se retirent... Bordeaux: William Blake & Co.
- (2002). Entzug der Göttlichkeit: Zur Dekonstruktion und Selbstüberwindung des Christentums. *Lettre International*, 76-80.
- (2005). *The Ground of the Image*. (J. Fort, Vert.). New York: Fordham University Press.
- (2007). *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity*. (B. Bergo, G. Malenfant & M. Smith, Vert.). New York: Fordham University Press.
- (2008). *Noli me tangere: On the Raising of the Body*. (S. Clift, P. Brault, & M. Naas, Vert.). New York: Fordham University Press.

- (2012). Preamble. In the Midst of the World; or, Why Deconstruct Christianity? In A. Alexandrova, I. Devisch, L. ten Kate & A. van Rooden (Eds.) (2012). *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. With a Preamble and Concluding Dialogue by Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press.
- Peperstraten, F. van (2012). Thinking Alterity—In One or Two? Nancy's Christianity Compared with Lyotard's Judaism. In A. Alexandrova, I. Devisch, L. ten Kate & A. van Rooden (Eds.) (2012). *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. With a Preamble and Concluding Dialogue by Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press.