

Onder redactie van Bart Voorsluis

Spiritualiteit en postmodernisme

Augustinus' sofistieke spiritualiteit

14

Angela Poethen

Er zijn geen meesters, er is geen weg.

Over christelijke mystiek in (post)moderne tijden

34

Kim Speker

Gebod, beklief, en de tentakels van het schrift

Kees Vagt

Nihilisme en postmodernisme

De postmoderne zoektocht naar de christelijke mystiek

De postmoderne zoektocht naar de christelijke mystiek

UITGEVERIJ MEINEMA, ZOETERMEER

Inhoud

Dart Voorslag

Ten geleide 7

Chris Doude van Troostwijk

De kracht van 't zwakke.
Augustinus' sofistieke spiritualiteit 14

Angela Roothaan

Er zijn geen meesters, er is geen weg.
Over christelijke mystiek in (post)moderne tijden 34

Rico Sneller

Gebod, belofte, en de tentakels van het schrift 50

Kees Vuyk

Nihilisme en naastenliefde.
Vattimo en het zwakke denken 66

Personalia 83

Gebod, belofte, en de tentakels van het schrift¹

Rico Sneller

[L'auteur] rame aussi avec l'application d'un galéf[]
rien poussé à écrire par des ordres qu'il reçoit dans le dos.
menacé du fouet s'il s'arrête.

Glas, 98

En JHWH zei tot Abram: ga toch uit je land en uit je familiekring en uit het huis van je vader, naar het land dat Ik je zal doen zien.

En Ik zal je tot een groot volk maken en Ik zal je zegenen en Ik zal je naam groot maken; en je zult tot een zegen zijn.

En Ik zal zegenen wie jou zegenen en wie jou vervloekt, zal Ik vervloeken; en gezegend zullen worden in jou alle stammen van de aardbodem. (Gen. 12:1-3)

Wat wordt er hier gezegd? God gebiedt Abram ('Ga!'), en Hij verbindt aan dit gebod een belofte ('Ik zal je tot een groot volk maken', 'je zegenen', 'je naam groot maken', enzovoort). Deze belofte spreekt God uit tot Abram, maar eigenlijk geldt die belofte Abram niet zelf. De belofte geldt anderen: zijn nageslacht, en in feite iedereen: 'alle stammen van de aardbodem'. Wat hééft Abram eigenlijk aan zo'n belofte? zou je je kunnen afvragen. Het *gebod* lijkt iets voor nú – Abram gehoorzaamt meteen ('En Abram ging zoals JHWH tot hem gezegd had') –, maar de *belofte* blijft voor hem een belofte. De vervulling laat nog op zich wachten.

Waarin bestaat de belofte eigenlijk? In het worden-van-een-groot-volk? Misschien, maar wie heeft daar wat aan? Abram niet, want die zal het niet meer meemaken. Zijn nakomelingen ook niet, want wat maakt het voor jou *persoonlijk* uit hoeveel volksgenoten je hebt? Integendeel, zou ik bijna zeggen: als al jouw volksgenoten met uitroeiing bedreigd worden, dan kun je maar beter niet bij zo'n volk horen. Waar bestaat de belofte dan in? In *zegen*. Wat is zegen? Zegen heeft in het Oude Testament te maken met 'heil'. *Heil* is afgeleid van 'heel'. Iemand zegenen is iemand heelheid beloven, iemand voltooiing, vervulling, afronding toezeggen. Zegen impliceert dus iets toekomstigs.

Zegenen is eigenlijk: beloven.² Het omgekeerde kan trouwens niet gezegd worden. *Beloven* is niet per se hetzelfde als *zegenen*. Ik kan ook iemand onheil beloven. In dat geval spreek ik een vervloeking uit.

Beloven kan dus neerkomen op *zegenen* én op *vervloeken*. Overigens houdt de belofte aan Abraham zowel een zegen als een vloek in: "En Ik zal zegenen wie jou zegenen en wie jou vervloekt, zal Ik vervloeken".

Hoe niet te spreken

In dit artikel wil ik de problematiek van Abram, de problematiek van gebod – aan de ene kant – en belofte – aan de andere kant –, verbinden aan wat de joods-Franse filosoof Jacques Derrida daarover zegt in zijn tekst *Hoe niet te spreken* ('Comment ne pas parler. Dénégations').³ Dit is een tekst die teruggaat op een voordracht die Derrida ooit te Jeruzalem heeft gehouden over de negatieve theologie. Negatieve theologie heeft alles te maken met mystiek. De negatieve theologie ontkent al onze beweringen over God, om zo al dichter bij God zelf uit te komen, bij God aan gene zijde van onze taal en onze wereld.⁴

Maar ik wil het hier niet speciaal hebben over de negatieve theologie. Over de negatieve theologie, zegt Derrida terecht, kunnen we strikt genomen alleen maar zwijgen. Dat wil de negatieve theologie zelf ook: zwijgen over God, de Onuitsprekelijke. Die paar woorden die de negatieve theologie spreekt, moeten we haar misschien vergeven. Ze zijn de trap die we weg moeten gooien als we boven zijn aangekomen.

Ik wil in het bijzonder aandacht schenken aan de twee woorden die ik in het begin heb gebruikt om het verhaal van de roeping van Abram mee te typeren: *gebod* en *belofte*. Deze twee woorden vormen een merkwaardig paar. In de theologiegeschiedenis kom je ze ook vaak samen tegen, als de kortst mogelijke aanduiding voor Gods spreken tot de mens. Luther zegt in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (§ 8): "de gehele heilige schrift wordt in twee woorden verdeeld: gebod of wet van God (*Gebot oder Gesetz Gottes*), en belofte of toezegging (*Verheissung oder Zusage*)". God geeft de mens zijn gebod en zijn belofte, zijn gebod *in* zijn belofte, zijn belofte *in* zijn gebod.

Opvallend genoeg spelen ook bij Derrida de motieven van *gebod* en *belofte* een belangrijke rol. Gebod en belofte zijn nauw met elkaar

verbonden, onder andere in de tekst die ik nu als uitgangspunt neem: *Hoe niet te spreken*. Ik zal dit laten zien aan de hand van enkele citaten: ingewikkelde citaten soms, die enige voorbereiding vergen. Het is mijn bedoeling te laten zien hoe Derrida kan optreden als tolk, als het gaat om het begrijpen van wat wij misschien wel, maximaal, zeggen als we spreken over God, en als het gaat om het begrijpen van wat de bijbel misschien wel, maximaal, zegt als de bijbel spreekt over God.

Dat Derrida gebod en belofte met elkaar verbindt, zien we onder meer in een citaat waarin Derrida conclusies trekt uit de bekende uitspraak van Wittgenstein, aan het slot van zijn *Tractatus logico-philosophicus* (7): "Waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen".

Spreekgebod

Derrida leest hierin iets opvallends, iets waar onze aandacht niet meteen naar zou uitgaan als we Wittgenstein lezen. Ik zal direct Derrida citeren, maar omdat het citaat op zichzelf nogal ingewikkeld is geformuleerd, bereid ik dit citaat eerst voor. Derrida zegt zoiets als: kennelijk *moeten* we spreken. Kennelijk kunnen we niet niet spreken. Blijkbaar gaat het spreken *vooraf* aan het zwijgen. Spreken is een noodzaak. We worden al sprekend geboren, dat wil zeggen – en dat is waar Derrida heen wil –: we worden geboren in de tentakels van de taal, in de tentakels van de verwijzingssamenhang waarvoor de taal model kan staan. Dáár begint alles mee. Zwijgen is een poging af te rekenen met de taal, *dat wil zeggen*: met onze menselijke situatie. Het is dus de vraag, zo suggereert Derrida, of we wel echt kunnen zwijgen. Het is de vraag of we ergens kunnen gaan staan waar de taal niet komen kan. Het is de vraag of we iets kunnen meemaken – ervaren – van wat zich ophoudt buiten de taal, buiten de verwijzingssamenhang; of we iets kunnen beleven van een *bron* van alle taal en verwijzing, van een *oorsprong*, *doel* of *zin* van onze chaotische wereld, van een transcendentie of een alteriteit, die méér is dan alleen maar een onderdeel van deze wereld, technisch uitgedrukt: méér dan alleen maar immanent. Houden de grijpparmen van 'Medusa' ons niet gevangen, en verstenen ze niet iedereen die het zwaard tegen haar opheft?

Het zal duidelijk zijn dat ik hier probeer de vragen van Derrida over Wittgensteins uitspraak ("Waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen") door te vertalen, te concretiseren. Als Derrida het heeft over de 'taal', of vooral ook 'schrift', dan doelt hij daarmee op de wereld of werkelijkheid waarin wij leven. Hij wil ermee zeggen, dat deze wereld of werkelijkheid het karakter heeft van een verwijzings-samenhang, waarin de dingen hun betekenis aan elkaar ontlenen, en niet aan zichzelf, aan een eigen, vaste, stabiele identiteit. De dingen lichten alleen maar op in hun onderling-verschillen van elkaar; hun ware, eigenlijke betekenis blijft steeds uitgesteld. Net als in de taal, of beter nog: het *schrift*, waarin klanken en tekens alleen verstaanbaar of leesbaar zijn doordat ze verschillen van andere klanken en tekens. Het *verschil* voert overal de boventoon, niet de *identiteit*. Vandaar dat Derrida het beeld van de taal of van het schrift, gebruikt.⁵ En we zullen straks zien hoe hij de onontkoombaarheid van taal en schrift vergelijkt met de grijpgrage tentakels van Medusa, tentakels die alles verstenen en regelrechte ontsnapping onmogelijk lijken te maken. Die ons vasthouden in onze eindigheid en die elke 'spiritualiteit' dreigen te bevroren.

Als Derrida vraagt: kunnen wij wel zwijgen?, is dat überhaupt wel mogelijk?, dan verstaat hij daaronder de vraag: kunnen wij iets van een oorsprong, een zin of een bedoeling achter of buiten deze wereld om beleven, iets wat onze werkelijkheid in een uiteindelijk, definitief licht plaatst, iets wat onze werkelijkheid haar uiteindelijke, laatste identiteit geeft? Iets wat haar echt tot *werkelijkheid* maakt, meer dan alleen een schimmenspel of een veld van krachtsverschillen (vgl. Nietzsche)?

Alles hangt af van het antwoord op Derrida's vraag: 'kunnen wij wel zwijgen?' Daarvan hangt ons hele leven af, onze hele 'spiritualiteit', als u wilt. Het antwoord van Derrida houdt ons in spanning. Hij zegt niet: 'ja, wij kunnen zwijgen', en niet: 'ja, wij kunnen ons onttrekken aan de verwijzings-samenhang en direct iets beleven van gene zijde'. In zoverre zijn we voor een doorleefde spiritualiteit bij Derrida aan het verkeerde adres. Daarvoor is de Medusa van taal en schrift, van de verwijzings-samenhang, te krachtig.

Maar Derrida zegt ook niet zonder meer het tegenovergestelde, hij zegt ook niet: 'nee, wij kunnen helemaal niet zwijgen', en evenmin: 'nee, wij zitten volledig gevangen in deze wereld, achter gesloten

deuren', zoals Sartre suggereert in *Huis clos*. Derrida's antwoord op de vraag 'kunnen wij wel zwijgen?' luidt: 'nee, *althans* niet direct, niet onmiddellijk'. *Vooralsnog* is het volgens Derrida zo dat we moeten spreken, dat we niet anders kunnen dan leven in de wereld waarin we gesteld zijn. De zwaartekracht van onze verwijzingswereld houdt ons vast, laat ons er niet zo maar uit klappen. Anders gezegd: spreken moet wel. We kunnen niet niet spreken. Er is zoiets als een spreekgebod, een order of een verordening om te spreken. En het is precies dat woord 'gebod' of 'order', *ordre*, dat mateloos fascineert. Derrida spreekt dus ten slotte niet over *lot*, *geworpenheid*, *doem*, *fatalisme* van ons in-de-wereld- of ons in-de-taal-zijn. Hij ontkent dat niet, maar hij benadert ons in-de-wereld-zijn of in-de-taal-zijn, ons vastgeplakt-zitten-aan-deze-toverwereld-van-Medusa, niet alleen als tragisch, iets wat nu eenmaal zo is. Integendeel! Als hij het heeft over een spreekgebod, een *order*, zo niet een *orde* van het spreken — *ordre* —, dan hangt alles er dus van af hoe en op welke wijze wij zullen spreken, anders gezegd, meer concreet: dan hangt alles ervan af *hoe* en *op welke wijze* wij inhoud geven aan ons in-de-wereld-zijn, wat wij ervoor op het spel zetten, wat wij ervoor opofferen. In wat ingewikkelder woorden uitgedrukt, niet direct de woorden van Derrida: de ontologie van taal ('alles is taal') is ook tegelijk een ethiek van de taal. Zijn en moeten, *Sein* en *Sollen*, zijn nooit helemaal van elkaar los te maken. Het Zijn *behelst* een moeten, of, nog paradoxaler geformuleerd: zijn *is* moeten! Je zou hier bijna gaan spreken in de termen van Rosenzweig in zijn *Stern der Erlösung* (ook al is dat riskant bij Derrida), dat de schepping niet af is, nooit af geweest ook, maar dat de schepping uitstaat naar vervulling.

De notie spreekgebod of *orde(r)* van het spreken benadert dus ons in-de-wereld-zijn vanuit een appèl, een opgeroepen-worden in-de-wereld uit-de-wereld; een spreekgebod gebiedt ons te antwoorden, te handelen, op te treden, te kiezen, te beslissen, te offeren. Dat is het eerste wat Derrida uit Wittgensteins uitspraak ("waarover men niet spreken kan, moet men zwijgen") afleidt.

Belofte van het spreken

Maar dat is niet het enige. Derrida leest nog iets anders in Wittgensteins formule. Hij bespeurt er ook iets in van een *belofte*. Het gebod

of de order van het spreken, van taal, van verwijzing (enzovoort) *beloofd* dat er ook *daadwerkelijk* gesproken wordt. Ik *moet* spreken en elk *moeten* veronderstelt iets wat er nog niet is. De taal wacht gespannen af, zou je bijna zeggen, wát ik ga uitspreken, hoe ik op mijn wijze de *belofte* ga inlossen dat er gesproken *zal* worden. Want door deel te nemen aan de verwijzingssamenhang waarin ik sta, neem ik ook deel aan de belofte die deze verwijzingssamenhang uitdrukt. Ik spreek mee, verwijs mee, doe mee in het spel van de wereld waarin ik sta, en beloof aldus waar te maken wat ik zeg. Bijvoorbeeld: als ik het spel van de wereld meespeel door te werken aan verbroedering tussen mensen die leven in onderlinge haat, dan beloof ik daarmee mijn werk te zullen doorzetten of zelfs af te ronden. Ook al slaag ik er niet in, ook al houd ik halverwege op en gooi ik er het bijltje bij neer, toch heb ik impliciet beloofd te doen waaraan ik begonnen ben. In termen van Derrida: als ik begin te spreken, dan beloof ik de zin die ik begonnen ben ook daadwerkelijk uit te spreken, hem te voltooiën. Misschien lukt me dit niet, maar ik heb het in ieder geval, indirect, beloofd door eraan te beginnen.

Op deze manier komen voor Derrida gebod en belofte samen. Aan de ene kant het *gebod*: ik moet wel spreken, ik moet wel deelnemen aan het spel van deze wereld; ik kan me er niet aan onttrekken. Zelfs al word ik kluizenaar in de woestijn, dan nog speel ik mee, dan nog spreek ik mee. Aan de andere kant de *belofte*: door mee te spelen en mee te spreken beloof ik voltooiing, vervulling, afronding van waar ik aan begonnen ben. Mijn spreken en mijn doen zijn altijd veelbelovend. Ze verwijzen naar een einde.

Dit alles ter voorbereiding op enkele ingewikkelde citaten uit Derrida's *Hoe niet te spreken*. Derrida zegt het aldus – en hij sluit in zijn tekst direct aan bij Wittgensteins uitspraak: “Waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen”:

De aard van het «moet men» is hier van belang: het schrijft het bevel tot stilte in bij het gebod of de belofte van een «men moet spreken», «men moet – niet nalaten te spreken» – of eerder «er moet spoor zijn». Nee, «er moet spoor geweest zijn» [...]. (*Psyché*, 544; *Hoe niet te spreken*, 38v)

Het moeten-zwijgen, waarover Wittgenstein het heeft, valt dus binnen het ruimere, *voorafgaande* kader van het moeten-spreken. Ik kan mij nooit aan de verwijzingsamenhang, aan de context, aan 'Medusa', onttrekken. Inderdaad. Maar is dat alleen maar tragisch? Nee, aldus Derrida, want altijd was er al, niet zozeer het lot, als wel het *gebod*, om te spreken. Altijd was er al de *belofte van* het spreken, de belofte *in* het spreken, de belofte *door* het spreken heen. Concreter uitgedrukt, in het verlengde van zo-even: altijd was er al de noodzaak voor mij om te beslissen *hoe* te leven, altijd al het gebod *om* te handelen, altijd al de order *om* te antwoorden op de vraag die het leven mij stelt, de vraag die het leven zelf *is*. Altijd al was er die order, dat gebod, om te offeren, om een offer te brengen voor de toekomst.

Gebod en belofte van meet af aan in herhaling

Maar waar komen dit gebod en die belofte vandaan? Kennen die ook een begin? Wie of wat ligt er aan het gebod en de belofte ten grondslag? Op het moment dat ik op die vraag een antwoord zou kunnen geven, op het moment dat ik kan zeggen wat er vóór de taal was, zou ik mezelf hebben onttrokken aan de tentakels van de taal. Ik zou spreken zonder taal. Ik zou in staat zijn mijzelf los te maken van mijn begrenzingen. Wittgenstein zou hier zeggen: "waarover men niet kan spreken, moet men zwijgen". Maar Derrida had daarop gereageerd met de woorden dat *we dus kennelijk* eerst spreken; dat spreken, taal, 'schrijven', in-de-wereld-zijn, enzovoort, ons is opgelegd. Met andere woorden: iets wat vooraf zou gaan aan de taal, aan het gebod en de belofte van de taal, aan de verwijzingswereld waarin ik sta, is voor mij ontoegankelijk. De taal was er altijd al, was er nooit niet, en daarmee was er altijd al gebod en altijd al belofte. Het is de taal zelf waarin het gebod en de belofte klinken om te spreken. Gebod en belofte klinken erin op. Nooit voor het eerst dus, maar altijd in herhaling. Ze worden door ons altijd *herkend*, zonder dat we ons kunnen herinneren wat precies, en wat de eerste keer was dat we die belofte en dat gebod hoorden. Juist omdat de belofte en het gebod van de taal altijd al aan mij voorafgegaan zijn, juist omdat ze er al waren voordat ik er was, kan ik mij van mijn leven niet meer van belofte en gebod losmaken. Geboren worden is: van meet af aan, vanaf mijn eerste ademtocht, staan onder het

gebod, van meet af aan geroepen zijn om te antwoorden, van meet af aan verantwoordelijk zijn, van meet af aan ook deelnemen aan een fundamentele, onherleidbare openheid van de toekomst, van meet af aan de uitstaande mogelijkheid hebben van voltooiing of verlossing. En daardoor beginnen vanuit mijn perspectief, voor mijn bewustzijn, gebod en belofte met zich te herhalen. Wat zoveel wil zeggen als: dat alles *niet begint met mijn bewustzijn!*

Nog een citaat van Derrida, voor ik naar Abram terugkeer:

Waarom kan ik het niet vermijden te spreken, dan alleen vanwege het feit dat een belofte mij heeft verplicht, nog vóór ik begin om ook maar het minste betoog te houden? Als ik dus over de belofte spreek, dan kan ik daartegenover geen enkele metatalige distantie in acht nemen. Het betoog over de belofte is tevoren een belofte: *in* de belofte. Ik zal dus niet spreken over deze of gene belofte, maar over die belofte die, even noodzakelijk als onmogelijk, ons met haar spoor bij het taalgebruik inschrijft – vóór het taalgebruik. Zodra ik mijn mond open, heb ik al beloofd, of liever, eerder, heeft de belofte het *ik* gegrepen dat belooft te spreken tot de ander, iets te zeggen, in woorden te beweren of te bevestigen – minstens dit, op de uiterste grens: dat men zou moeten zwijgen, en verzwijgen wat men niet kan zeggen. Men kon het tevoren al weten. Deze belofte is ouder dan ik. (*Psyché*, 547; *Hoe niet te spreken*, 41)

Gebod en belofte bij Abram

We keren terug naar Abram. Voorzover we tenminste ooit van hem weg zijn getrokken. Want wat we tot nog toe van Derrida over gebod en belofte hebben gehoord, heeft veel met Abram te maken. Weliswaar komen de woorden 'gebod' en 'belofte' niet in het fragment uit *Genesis* voor. Het woord 'belofte' bestaat sowieso niet in het bijbels Hebreeuws: daar is het waarschijnlijk te abstract voor. Maar in het Griekse Nieuwe Testament komt het wel voor. Daar wordt met terugwerkende kracht het woord ἑπαγγελία gebruikt om naar de belofte van God aan Abram te verwijzen.⁶ Dit Griekse woord kan zowel 'gebod' als 'belofte' betekenen. Maar in het Nieuwe Testament heeft het abstraherend vermogen van de Griekse filosofie zijn werk gedaan. Het Hebreeuwse werkwoord אָמַר dat *Genesis* 12 gebruikt ("En JHWH

zei tot Abram") betekent gewoon 'zeggen'. En dit 'zeggen' valt samen met 'beloven'. Iets zeggen in het Oude Testament is: iets beloven. Het woord alleen al, het *gegeven* woord, is belofte. Het begrip 'belofte' voegt in feite weinig *toe* aan het woord 'zeggen'.⁷ Iets dergelijks suggereert trouwens ook Derrida, in een interview:

Elk taalgebruik richt zich tot de ander om hem te beloven op de één of andere wijze tot hem te spreken. Zelfs als ik dit doe om te bedreigen, om te beledigen, om een wetenschappelijk betoog te houden, om heel iets anders te doen dan te beloven, dan is er nog – in het eenvoudige feit dat ik tot de ander spreek – een soort verplichting om tot het einde van de zin te gaan, om dóór te praten, om te beweren, doordat ik een verplichting op me neem.⁸

Spreken dus als een soort beloven. God spreekt tot Abram, kondigt hem aan, belooft hem. Maar klinkt de belofte hier, in *Genesis*, niet wél voor het eerst? Is de belofte aan Abram, in tegenstelling tot die waarover Derrida spreekt, niet een belofte die duidelijk in tijd en ruimte isoleerbaar is? Is het niet een belofte die eens voor het eerst geklonken heeft? Of is het toch anders? Lezen we het onmiddellijk aan *Genesis* 12, voorafgaande gedeelte, het slot van *Genesis* 11. Daarin wordt een opsomming gegeven van alle geslachten vanaf Sem, de zoon van Noach. Eén van de verre nakomelingen van Sem is Terach. Terach woonde in Ur der Chaldeeën, het land van de toekomstvoorspellers en astrologen. Terach is de vader van Abram. Hij had nog twee zoons: Nachor en Haran. Haran sterft en laat een zoon na, Lot genaamd. En dan staat er opeens, dus nog voorafgaand aan Gods spreken tot Abram in hoofdstuk 12:

En Terach nam zijn zoon Abram en Lot, de zoon van Haran, zijn kleinzoon, en Sarai zijn schoondochter, de vrouw van zijn zoon Abram; en hij deed hen wegtrekken uit Ur der Chaldeeën om te gaan naar het land Kanaän, en zij kwamen te Charan en bleven daar.

En de dagen van Terach waren tweehonderdvijf jaar, en Terach stierf te Charan.

Gek genoeg was de vader van Abram al op weg gegaan naar Kanaän. Terach had zijn zoon Abram en zijn kleinzoon Lot al meegenomen. Ze waren dus al onderweg, met een vaag bekende bestemming: Kanaän.

Waren het gebod en de belofte er soms al eerder? Als God in hoofdstuk 12 tot Abram spreekt, is dat dan voor het eerst? Blijkbaar niet. Het gebod, de belofte klinken pas, ze worden pas vlees, om zo te zeggen, ze 'incarneren', op het moment dat er gevolg aan wordt gegeven. Abram hoort een goddelijke stem, die aansluit bij iets wat hem kennelijk al enigszins bekend voorkwam. Het gebod, de belofte, de stem van God, klonken onderweg, halverwege Ur en Charan. Nog een citaat van Derrida. En daarin horen we ook de naam van God (ik zou bijna zeggen: 'voor het eerst').

De taal is zonder ons, in ons en vóór ons begonnen. Dit is wat de theologie God noemt en men moet, men zal hebben moeten spreken. Dit «men moet» is *tegelijk* het spoor van een onloochenbare noodzaak [...] en van een voorbij bevel. Altijd al voorbij, dus zonder voorbij heden. [...] Als afkomstig uit het verleden, als taal vóór de taal, als verleden dat nog nooit tegenwoordig is geweest en dus onheuglijk blijft, lijkt dit «men moet» dus te verwijzen naar het gebeuren van een gebod of van een belofte, dat niet behoort tot wat men doorgaans geschiedenis noemt, het spreken van de geschiedenis of de geschiedenis van het spreken. (*Psyché*, 561; *Hoe niet te spreken*, 60)

God

Zetten we een stap verder. Tijdens een van mijn ethiekcolleges op de VU (voor de cursus Wijsbegeerte en Spiritualiteit), werd een cursiste een beetje boos dat Derrida niet direct toegaf, het eigenlijk gewoon over God te hebben. Maar wat zou dat betekenen voor Derrida: het 'gewoon, direct over God te hebben'? Kan dat? Mag dat? Staat onze eindigheid, onze verwijzingsamenhang ons dat toe? Hoe weten we dat we daadwerkelijk over God spreken als we over Hem spreken? Hoe weten we dat we niet bezig zijn een afgodsbeeld op te richten? Kunnen we over God, als gans andere, als transcendente, spreken los van gebod en belofte, los van verantwoordelijkheid en verwachting?

Wie of wat is volgens Derrida God? God is volgens Derrida – dat horen we althans in het citaat van daarnet – het begin of de oorsprong van de taal, het begin of de oorsprong van de verwijzingsamenhang.

Wat is volgens Derrida het begin of de oorsprong van taal en verwijzing? Dat is het spoor. God is dus een naam voor het spoor. Daarmee benoemt de naam 'God' niet zozeer direct die 'zon' achter de wolken, waarvan ik altijd weet dat hij er staat, dat hij warm is, en dat ik maar met het vliegtuig van mijn ziel hoef op te stijgen om hem achter de wolken te zien. De naam 'God' benoemt voor Derrida allereerst mijn onvermogen. 'God' betekent voor hem: *'ik kan mij niet van deze wereld losmaken'*. Het betekent: *'ik ben in de wereld, in de taal'*.

Maar – en dat vind ik het verrassende – het betekent tegelijk: *'ik moet'* en *'ik zal'*, of liever *'het moet'* en *'het zal'*. God is de aanduiding voor de onoverkomelijke grens van het bestaan, vanwaar het appèl, het gebod klinkt, en vanwaar de belofte opdoemt. God is voor Derrida het gebod en de belofte zèlf. Er is volgens hem geen God die er *eerst* is en die *vervolgens* gebiedt en belooft; geen 'zon' die er eerst is en die vervolgens door de wolken heen kan breken. God *valt samen* met gebod en belofte. De naam 'God' duidt aan dat ons leven valt onder het beslag van een appèl, van een moeten, wat mij betreft: van een 'ethiek'. En de naam 'God' duidt ook aan dat ons leven staat in het teken van een belofte. Er is toekomst, en geen vicieuze cirkel. Deze toekomst is open, onbepaald, oningevuld, en kan, zoals Derrida eerlijk wil toegeven, ook de duivel, het monster brengen. Maar de toekomst *kán* ook – dat is nooit uitgesloten – voltooiing brengen, afronding, heelijkheid, of, in termen van *Genesis*, zegen. Op het moment dat we dit laatste uit willen sluiten, dus dat de toekomst zegen kan brengen, overtreden we het tweede gebod, het beeldverbod, en worden we ontoelooog.⁹

De woestijn

'God' is dus volgens Derrida een andere naam voor het spoor, en vandaaruit voor het gebod en de belofte. In dit verband lezen we iets opvallends in het vervolg van *Genesis* 12. In vs. 8 staat, dat Abram, na enkele omzwervingen in het land Kanaän, een altaar bouwt voor JHWH. En dan lezen we: "En hij riep de naam van JHWH aan", dat is dus: de onuitsprekelijke naam van God, aangeduid met de letters JHWH. Abram kwam uit een andere cultus, uit een andere religie, met andere goden, en werd daaruit weggeroepen. Dit wegroepen, het

gebod, de belofte die hem wegriepen, verbindt hij nú met de naam van God: JHWH. Misschien mogen we zeggen, dat hij de *belofte* en het *gebod* JHWH noemt. En opvallend genoeg sticht Abram vervolgens geen cultus van de Plek, rond zijn zelfgebouwde altaar. Direct in het volgende vers staat er al: "Daarna trok Abram steeds verder, naar het Zuiderland". Het Zuiderland, dat is de Negev, en dus de woestijn. De naam van God, die voor Abram gebod en belofte betekende, voert hem in de woestijn. Steeds verder en verder. Het lijkt mij dan ook niet voor niets, als ook Derrida in een andere tekst, *Sauf le nom*, God in verband brengt met de woestijn. Hij definieert God in termen van woestijn en verwoestijning.

«God» «is» de naam van die grondeloze verzinking, van die eindeloze verwoestijning van de taal (*Sauf le nom*, 56; Ned. vert. 'God', *anonymus*, Baarn 1998, 59).

Met andere woorden: achter-God-aangaan is niet alleen: ingaan op een vernomen gebod, niet alleen getuigen van een belofte, maar ook: de-woestijn-intrekken. En de woestijn intrekken is: meegezogen worden in een draaikolk zonder houvast. Alles komt op losse schroeven te staan. De verwoestijning drukt enerzijds onze eindigheid uit, onze onmacht, onze begrenzing, de tentakels van Medusa. Maar anderzijds is de verwoestijning, zoals Derrida zegt, eindeloos, zonder einde. Het is een *eindeloze* eindigheid. Als Abram eenmaal de woestijn intrekt, komt hij er voorgoed niet meer uit. Overigens hóórt het Zuiderland, de Negev, bij Kanaän. Opgaan naar het beloofde land voert in de woestijn, rondtrekken in het beloofde land, zoals Abram doet, voert al dieper in de woestijn.

Het schrift

Ik zet nu nog een stap verder, en zal proberen Abrams tocht naar Kanaän en naar de woestijn nauwer te verbinden aan wat Derrida zegt over woestijn, eindigheid en eindeloosheid, schrift of schrijven, zwaarte, onophefbaarheid enz. Daarvoor keer ik nog eens terug naar *Genesis* 12, en vervolgens zal ik daar een relevant citaat van Derrida bij betrekken uit weer een ander boek van zijn hand: *Glas*.¹⁰ In dit boek *Glas*

gaat Derrida uitvoerig in op Hegels interpretatie van het jodendom in het vroege werk *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Derrida beschrijft deze interpretatie van Hegel met behulp van de metaforen 'zwaar' en 'licht', en met de metafoor van Medusa. Want Medusa, zullen we direct horen, dat is niemand minder dan nota bene... de 'jood'!

Hegel, de filosoof van de opheffing, de vederlichte adelaar (*aigle*), wil de mislukking van het jodendom demonstreren door te wijzen op de onophefbaarheid ervan, zijn 'zwaarte'. Maar voor Derrida is deze *zwaarte* van het jodendom nu net veelbetekenend. De *zwaarte* symboliseert voor Derrida de lastige onophefbaarheid van het jodendom, de onophefbaarheid van de eindigheid, een kink in de kabel van de geschiedenis van de geest. Het jodendom – en daarmee alles en iedereen die 'joods' is, *iedereen* dus, volgens Derrida – maakt dat de geschiedenis stopt. Het doorbreekt elke teleologie. Het jodendom, zouden we misschien kunnen zeggen, voert in de woestijn, en doet ons beseffen dat we loodzwaar zijn, eindig, eindelijk eindig, onophefbaar eindig.

Wat lezen we in *Genesis* 12? Abram komt te Kanaän, en dan staat er (vs. 6):

En Abram trok door in het land, tot de plek Sichem, tot de heilige boom Moré; en de Kanaänieten waren toen in het land.

Wie of wat zijn de Kanaänieten? Wat is hun land Kanaän voor een land? 'Kanaän' is afgeleid van een woord dat uitgerekend zoiets betekent als 'zwaarte', 'last'. Het werkwoord *בָּנָן* betekent in de passieve vorm zoiets als: 'zijn *last* van zich afwerpen', 'zich verootmoedigen'. Kanaän is het land van de *zwaarte*, van de *last*. Als land van de *zwaarte* en van de *last* voert het al wie het betreedt in de woestijn.

In *Glas* gaat Derrida door op Hegel die de jood vergelijkt met Medusa: de jood verandert alles in steen, hij vereindigt alles, hij materialiseert de werkelijkheid. De jood is zwaar als steen.¹¹ Even zwaar, suggereert Derrida, als de taal, beter nog: het schrift, oftewel de verwijzings-samenhang. Aan het begin van dit artikel constateerden we, dat we ons volgens Derrida niet zo maar kunnen losmaken van de taal, van het

schrift, van de verwijzingsamenhang, van de wereld, van onze eindigheid. In *Glas* spreekt Derrida daarom over 'de tentakel- en medusabewegingen van het schrijven' (*les mouvements tentaculaires et médusants de l'écriture*).¹² Het schrijven, het deelnemen aan de verwijzingsamenhang, aan de wereld, versteent, dat wil zeggen vereindigt. Wie in de tentakels van het schrift terechtkomt, komt er niet meer uit los. Wie Kanaän betreedt, raakt in de woestijn, verdwaalt in het schrift. Abram raakt al dieper in de woestijn, al dieper in het schrift, al dieper in de taal. Het gebod roept hem weg uit het land van de Chaldeeërs, de toekomstvoorspellers en astrologen, het land van de theologen en de teleologen, het land van de onto-theologen mag je misschien zeggen, degenen voor wie de toekomst vastligt, náár het land van de zwaarte, van de woestijn, van de eindigheid, maar óók: het *beloofde* land. Het beloofde land Kanaän is en blijft een land van belofte, een land van een belofte die nog uitstaat, die nog niet vervuld is. De woestijn, het schrift, de belofte enzovoort kunnen wij niet opheffen. Wij kunnen geen einde maken aan onze eindigheid. Maar onze eindigheid, de woestijn, het schrift, de oningeloste belofte zijn wel de *voorwaarde* voor openheid, perspectief, verwachting, ik zou zelfs zeggen: openbaring. De plek van het schrift is de plek waar zich openbaring kan voordoen, de plek waar de eindigheid áls eindigheid kan verschijnen. De plek van het schrift is de plek waar er zicht komt op een alteriteit die de eindigheid te boven gaat. Derrida zegt over deze *plek (lieu)* in *Hoe niet te spreken*:

Deze plek zelf wordt aangewezen door het gebeuren van de belofte en de openbaring van de Schrift. [De plek] is alleen maar plek vanuit dat wat er plek/plaats zal hebben gehad – volgens [...] deze voltooid tegenwoordig toekomstende tijd (*Psyché*, 581; *Hoe niet te spreken*, 84).

De plek van de openbaring kan haar legitimatie alleen maar uit een beloofde toekomst ontvangen. Deze toekomst is principieel open en onvoorspelbaar. Wij kunnen alleen maar als dwazen cirkelen rond die plek waar wij gebod en belofte hebben vernomen, in afwachting van de toekomst. Alleen maar afwachting? Nee, ook door deelname aan die toekomst. De belofte is er niet zonder gebod, en gehoor geven aan het gebod is er niet zonder offer of opoffering.

Een laatste citaat uit *Genesis* 12: 6 en 7:

En Abram trok door in het land, tot de plek Sichem, tot de heilige boom Morè [dat betekent: 'openbaring', 'verschijning']; en de Kanaänieten waren toen in het land.

En JHWH verscheen aan Abram, en Hij zei: "Aan jouw zaad zal Ik dit land geven". En Abram bouwde daar een altaar voor JHWH, die hem verschenen was.

De Heer belooft Abram toekomst. En dat kan voor Abram niet zonder consequenties zijn. Voor die toekomst brengt hij nu al een offer. "Gezegend de mens tot haar uitverkoren, / gezegend elk die tot het Offer schrijdt: / in hem wordt droom en daad tot één herboren" (H. Roland Holst-van der Schalk).

Noten

1. Een eerdere, beknopte versie van deze tekst werd als voordracht gepresenteerd op de tweejaarlijkse *table ronde* van de Nederlands-Belgische *réseau Derrida*, 19 juni 1998 te Utrecht.
2. Vgl. G. Wehmeier, "בָּרַךְ *brk* segnen", in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München/Zürich 1984, 369: "Doch ist mit dem Heranwachsen Israels zu einem grossen und mächtigen Volk das eigentliche Ziel Jahwes noch nicht erreicht. Dies besteht darin—das macht der Aufbau des Verheissungswortes Gen 11,2f. deutlich [...]—, «dass in dir Segen gewinnen alle Geschlechter der Erde» [...]. Mit der Berufung Abrahams tritt an die Stelle des auf der Menschheit lastenden Fluches [...] die Möglichkeit des Segens Gottes".
3. In: *Psyché – Inventiones de l'autre*, Paris 1998 (1987). Ned. vert. *Hoe niet te spreken. Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit*, Kampen 1997.
4. Verwezen zij hier naar mijn *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie*, Kampen 1998.
5. Vgl. met name *De la grammatologie*, Paris 1967, en 'La différance', in: *Marges de la philosophie*, Paris 1972.
6. Vgl. *Hand.* 7:17; *Rom.* 4:13,16; *Gal.* 3:14,18,29; *Heb.* 6:13.
7. Vgl. bijv.: H.H. Schmid, "אָמַר *'mr* sagen", in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 213: "Anders als *dbr pi*. [...] bedeutet '*mr* nie «reden» ohne Angabe des Mitgeteilten". "Bei '*mr* begegnet nicht selten die bei den Verben des Sagens im weitesten Sinn [...] mögliche Erscheinung des sog. Perfectum declarativum (Perf. des Vollzugs) der 1. Pers. Sing., in dem der Zusammenfall von Aussage und Handlung zum Ausdruck kommt".

8. *Points de suspension*, Paris 1993, 397.
9. Vgl. voor een nadere uitwerking *Het Woord is schrift geworden*, hst. 8.
10. *Glas – Que reste-t-il du savoir absolu?*, Paris 1972 (Denoël/Gonthier 1981).
11. Vgl. Derrida's parafrase van Hegel: "Comme la Gorgone, le Juif matérialise, pétrifie tout ce qu'il voit et tout ce qu'il regarde, tout ce qui élève, par exemple les yeux, vers lui." Éd. Denoël/Gonthier, 63. En verderop: "Le Juif n'a pu s'assurer la maîtrise et porter la mort partout dans le monde qu'à pétrifier l'autre en devenant lui-même pierre. Jouant ainsi plus ou moins bien, il s'est médusé lui-même. Mais il n'existe pas, lui (il), le Juif, avant de s'être médusé" (*Glas*, 65).
12. *O.c.*, 100.