

ERIK MEGANCK

## In Godsnaam: Een filosofisch parcours

IN GOD'S NAME: A PHILOSOPHICAL *PARCOURS*

Traditional philosophy seems to aim at an enclosure of the world in a final and full explanation, whereas differential thought leaves the world open without receiving its meaning from another world. World as the event of opening that is also meaning could be understood as a religious notion that is also a-theist, not in that it denies God's existence, but in that it goes against all theisms. 'God', then, could become the name of the event of opening, the only name without referent in the world, and this may be the philosophical meaning of monotheism.

In de wijsgerige wandel betekent secularisatie doorgaans dat de naam 'God' gaandeweg zijn functie, zijn relevantie, zijn betekenis, ja, zelfs zijn naam zelf zal verliezen. Meestal schuilt daarachter een achterhaald, rationalistisch vertekend godsbeeld, namelijk als verzamelnaam van primitieve principes die werden ingeroepen ter verklaring van de wereld bij ontstentenis van een degelijke, objectief ware wetenschappelijke versie. Daaraan ligt op zijn beurt een bepaalde vooronderstelling wat betreft het denken zelf ten grondslag, volgens dewelke elk geldig denken enkel een methodisch uitgepuurd verklaren kan zijn. En dat is nu eens een typisch modern vooroordeel over denken, dat we vooral aan Descartes te danken hebben.

Secularisatie is een term die stamt uit het kerkelijk recht. Daar beduidde die de overgang van een persoon of al dan niet roerend goed van de gewijde naar de wereldlijke, seculiere staat. In haar moderne gedaante slaat de term op de wetenschappelijke beschrijving of verklaring voor de ervaring van de systematische uitrede van God, Kerk en godsdienst *uit* de wereld of net de restloze indaling ervan *in* de wereld.<sup>1</sup> Hoe dan ook, secularisatie meet de

---

<sup>1</sup> In beide gevallen gaat het om een beweging van immanentie. Immers, het verdwijnen van God wil nog niet zeggen dat God zich uit de wereld terugtrekt naar een andere wereld. De moderniteit behelst juist de ambitieuze poging tot afrekening met de idee van een andere, maatgevende wereld. Theologisch moet deze lezing worden genuanceerd. Als men de eerste beweging, van God uit de wereld, in protestants register leest, dan gaat de immanentie gepaard met een absolute transcendentie van God, een figuur die in de Franse

afname van het bepalend belang van God, Kerk en godsdienst in de westerse cultuur.

Hiermee is niet gezegd dat secularisatie steeds als louter of zelfs voornamelijk modern *fenomeen* wordt gelezen. Secularisatie als menswetenschappelijk (godsdienstsociologisch, theologisch, filosofisch) concept is uiteraard modern, aangezien menswetenschap zelf een modern verschijnsel is. Maar hoewel dat aanvankelijk zo wellicht werd opgevat, is secularisatie geen zuivere uiting van het moderne zelfverstaan – wat dat laatste ook moge zijn. Immers, secularisatie wordt niet alleen gehanteerd als label voor de moderne verhouding tussen geloven en weten, maar ook voor het protestantisme, voor de renaissance, voor de incarnatie, voor de morele wending tijdens wat Karl Jaspers de Assentijd noemde, zelfs voor de schepping zelf. Secularisatie werd zo een valabele kandidaat voor de ene naam van de Geschiedenis.<sup>2</sup>

Zo bekeken blijft secularisatie een zaak van het wetenschappelijk bedrijf, waar deze term theologen, filosofen, sociologen ... rond zich verzamelt en dankzij die wetenschappelijke bedrijvigheid een enorme hoeveelheid betekenis in zich opneemt. Dat laatste komt uiteindelijk haar beschrijvend, verklaarend en begrijpend potentieel uiteraard niet ten goede. Deze semantische inflatie werd opgelost door de term ideologische allures aan te meten. Richard Rorty verdacht godsdienst ervan een gespreksstopper te zijn, maar ik ben zeker dat juist de secularisatie-ideologie die rol op het socio-politieke veld nog veel meer vervult.

Sinds Karl Löwith en Hans Blumenberg het fameuze secularisatiedebat openden, heeft zich steeds weer opnieuw de vraag gesteld naar wat nu eigen is aan de moderniteit als specifieke positie ten aanzien van secularisatie. Bestaat zoiets als een moderne of een laatmoderne gestalte van secularisatie, hoe oud secularisatie verder als historische factor of vector ook moge zijn? Aan de massa overpeinzingen dienaangaande wou ik graag een insteek toevoegen

---

filosofie terugkomt bij onder meer Levinas en Derrida, met God als *Le Tout Autre*. De tweede beweging, van God *in* de wereld, vindt een argument voor de immanentie in een eenzijdige lezing van *kenosis*, waarvan de filosofie alleen de neerdaling leent en de verheffing aan de theologie laat.

<sup>2</sup> Dit is des te merkwaardiger daar het postmoderne denken doorgaans enerzijds de secularisatie omarmt en anderzijds de idee van Geschiedenis verwerpt. Dit probleem werd onrechtstreeks door John Milbank geformuleerd ('The end of Enlightenment: Post-modern or post-secular?' in *Concilium* 6 (1992), 39–48) waar hij zich erover verwondert dat het postmoderne reeds elk modern programma heeft ontmanteld behalve het secularisme. Wanneer vandaag al sprake is van postseculier denken, dan gaat het in de richting van desecularisatie (E. Meganck, 'En waarom niet ineens desecularisatie?' in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 106/4 (2014), 317–322) eerder dan van een terugkeer naar de Geschiedenis.

vanuit de hedendaagse Franse filosofie. Maar eerst neem ik een aanloop, zodat die insteek niet geheel uit de lucht komt vallen.

### **De filosofie sluit de wereld (af)**

Tot aan de moderniteit lag de betekenis van de wereld geheel en uitsluitend in de schoot van God, daarvóór werd ze gezocht in het element waar de Vormen of de Eerste Beginselen zich ophielden. Het denken kende toen een onverholen ‘externe (of transcendente) referentie’. Ook Descartes, de vader van het moderne denken, verwees nog naar de notie van Volmaakte, een notie die net door haar eigen aard geen louter afgeleide van het denken kon zijn, maar onafhankelijk van het denken, voorafgaand aan het denken, moest worden begrepen. Pas het Volmaakte kon het denken bevestigen, ‘waar-maken’. Het Volmaakte droeg, motiveerde, garandeerde het denken – inhoudelijk op andere, maar naar vorm op vaag parallelle wijze als die waarop Plato’s Goede dat deed. Alleen had de filosofie van Aristoteles tot Descartes – en verder tot voorbij Hegel – het goddelijke binnen de zijns- en kenorde getrokken. Het heteronome moment wordt hierdoor volledig aan het denken ontzegd en onttrokken. De empiristen toonden hoe het cartesians model – i.e. dat de zekerheid omtrent de objectieve wereld een zaak van methode is – perfect mogelijk was zonder de ‘externe referentie’. Het religieuze karakter van het denken zakte bijna helemaal weg uit de filosofie.

Merkwaardig is inderdaad dat juist dankzij het statuut dat Descartes God aanmeet in zijn filosofie, die laatste op enkele eeuwen tijd volledig buiten spel wordt gezet. Het is alsof de moderniteit als volgt redeneert: als God garandeert dat we de werkelijkheid kennen zoals ze is, dan hebben we die God verder ook niet nodig, dan hebben we alleen de juiste methode nodig om tot die werkelijkheid te geraken.<sup>3</sup> Bij Hegel vallen methode en werkelijkheid zowat samen in de geschiedenis als het proces van het zelfverstaan van de werkelijkheid. God is daar een fase in dat proces, maar niet de ultieme, die positie komt de filosofie toe, als totaaluitleg. Moderner kan het niet.

Als inderdaad de moderne, wetenschappelijk-technische beschrijving van de werkelijkheid enerzijds de mens, het denken, het subject – de algebra – en anderzijds de natuur, de wereld, het object – het terrein van het experiment –

---

<sup>3</sup> Dat moet zo ongeveer geweest zijn wat Laplace bedoelde toen hij zijn boek over hemelmechanica aan Napoleon voorstelde. Die laatste had hem gevraagd waar God zich ergens ophield in zijn systeem en Laplace had droogjes geantwoord dat hij aan die ‘hypothese’ geen behoefte had. Waarop Lagrange dan zou hebben uitgeroepen dat God een schitterende hypothese is, men kan er namelijk zoveel mee bewijzen!

samenbrengt in die zin dat beide tot dezelfde resultaten komen en elkaar aldus bevestigen, dan is elke tussenkomst van God overbodig en zelfs ongewenst.<sup>4</sup> Elke referentie aan God wordt dan louter principieel, formeel, ceremonieel, triviaal. God wordt dan even de Bouwmeester of de Horlogemaker van het heelal, maar zelfs die functie moet God laten vallen omdat ze overtollig werd bevonden. De externe referentie wordt opgeschort, de wereld wordt geacht haar eigen betekenis te genereren, God wordt doodverklaard. Denken wordt rekenen. De berekening hoeft geen storende interventie van buitenaf meer te vrezen.

Waar in de middeleeuwen God nog volop als substantie werd gedacht, sloeg die verhouding in de moderniteit om. Daar bleek God dus nog voornamelijk functie te zijn geworden, een functie die zijn vermomming als substantie niet kon aanhouden. De plaats van God in het denken van Marx en Freud is typisch voor deze ommezwaai. In het in velerlei opzicht prachtige fragment 125 van de *Vrolijke wetenschap* beschrijft Nietzsche wat er is gebeurd, hoe het moderne denken God heeft gedood. Volgens hem gaat het om een onomkeerbaar proces, waarbij na één of twee eeuwen van rouw, de mens eindelijk zou aanvaarden dat de wereld geen betekenis van buitenaf moet verwachten – het tijdperk van de *Übermensch* of van het voltooide nihilisme. Hier is God zijn pre-moderne substantie én zijn moderne functie allebei definitief kwijtgeraakt.<sup>5</sup>

Die dood van God wordt wel eens verkeerdelijk begrepen als een propositie over de objectieve stand van zaken inzake God en zijn bestaan. Dat bedoelde Nietzsche namelijk helemaal niet. De dood van God is een metafoor voor de ervaring van het einde van elke objectieve stand van zaken en van elke ware wereld van waaruit die werd geregisseerd. In een ander briljant fragment van Nietzsche, deze keer het vierde hoofdstuk uit *Afgodenschemering*: ‘Hoe de ware wereld ten slotte tot fabel werd’, legt Nietzsche uit hoe de idee van de ware wereld wordt achtergelaten. De moderniteit had echter begrepen dat door het afschaffen van de ‘andere ware’ wereld, deze wereld dan de ware werd, de wereld van de ware feiten. Het 19<sup>de</sup>-eeuwse rationalisme meende haar moderne aspiraties te hebben bereikt in de notie van

<sup>4</sup> Het is zeer merkwaardig en veelzeggend dat de aristotelische filosofie én de algebra sedert de 9<sup>de</sup> eeuw elementair deel uitmaakten van de Arabische cultuur gedurende lange tijd, zonder dat dit ooit heeft geleid tot wat wij kennen als de moderne wetenschap, die onze cultuur op amper enkele decennia veroverde.

<sup>5</sup> Toch even signaleren dat het hier veiligheidshalve nog steeds om de filosofische, culturele, morele God gaat en niet om de Bijbelse.

een gesloten wereld die haar volledige uitleg in zichzelf bevat.

Maar zover zijn we nog niet en het is nog maar de vraag of het wel ooit zover zal, of moet, komen. Om de postmoderne ervaring te begrijpen, kan de filosofie niet om Nietzsche's autopsie van God heen. Maar de 'externe referentie' is niet dood en de *naam* van God heeft die beroemde sterfscène aan het eind van de 19<sup>de</sup> eeuw overleefd. Die laatste zin wil ik nu in drie luiken uitwerken. Eerst omschrijf ik hoe die externe referentie terug in het denken opduikt, daarna welke vorm die kan aannemen en ten slotte welke rol de naam van God hierin speelt.

### **Filosofie breekt de wereld weer open**

Dé twee denkers die de vorige eeuw en dus ook deze bepalen, Heidegger en Wittgenstein, stelden allebei dat de wereld onmogelijk haar eigen betekenis uit zichzelf kon genereren of in zichzelf kon terugvinden. Wittgenstein hield voor dat waarover men niet kon spreken, men moest zwijgen. Dat verwijst niet rechtstreeks of uitsluitend naar God. Er moest volgens Wittgenstein een element bestaan dat ervoor zorgde dat wanneer ik iets beweer over de wereld, die bewering ook betekenis heeft. Alleen, over dat element zelf kan ik dan niets filosofisch betekenisvol beweren, omdat dat element nu net niet tot de wereld behoort. Ik kan dus ook niet stellig beweren of dat God is of net niet God is. Of iets anders...

Voor Heidegger ontvangt de wereld haar betekenis eerder dan dat ze die heeft of maakt. Dat iets 'is' en dus op betekenisvolle manier bestaat, luidt in het Duits 'Es gibt'. Die betekenis is evenwel geen eeuwige, eerder een historische: betekenis 'gebeurt' aan het denken. Het is dus niet dat die opeenvolgende betekenissen van de wereld samen een Geschiedenis vormen die systematisch volloopt, zoals Hegel dat dacht. Neen, het geven van die betekenissen gebeurt onvoorspelbaar, onberekenbaar en er is ook geen Gever die aangaande het menu van betekenisproductie kan worden geconsulteerd. Over die betekenis kan niet worden onderhandeld. De betekenis van de wereld kunnen we dan ook niet uit die wereld afleiden, ook niet uit een systeem van voorafgaande betekenishorizonten – de werelden.<sup>6</sup>

Wittgenstein en Heidegger hebben God of de ware wereld niet teruggebracht in de filosofie, dat was zeker ook niet hun bedoeling. Daarvoor was hun houding jegens christendom en godsdienst in het algemeen te ambivalent. Maar ze hebben er wel voor gezorgd dat in deze eeuw een dialoog tussen

---

<sup>6</sup> Zoals zal blijken, is eerder sprake van 'het werelden' dan van 'de werelden'.

filosofie en theologie op gang is gekomen die een heel andere configuratie kent dan voorheen.<sup>7</sup>

De scholastieke configuratie is gemeenzaam bekend onder de titel ‘ancilla’, de filosofie was de dienstmaagd van de theologie. Ze werd verondersteld de theologie te dienen en hierbij nooit tegen te spreken. De filosofie kon geen openbaringswaarheden ontkennen. De moderniteit draaide die rollen om. De filosofie werd ‘dominatrix’, de meesteres van de theologie. Ze zocht naar het nut, de functie van godsdienst. Ze maakte uit wat geldige kennis mocht heten, wat voor correcte denkmethode mocht doorgaan, wat wezenlijk en wat overbodig was aan het christendom – en aan alle andere religies.

De hedendaagse continentale filosofie stelt zich heel wat bescheidener op. Ze heeft dat prescriptieve achter zich gelaten en zelfs vraagtekens bij het descriptieve geplaatst. Het denken dat geleerd heeft van Heidegger en Wittgenstein houdt niet langer vast aan de prioriteit van de methode en aan het systeem van de objectiviteit. Het begrijpt dat de wereld in méér dan één register benaderbaar is zonder dat ergens een arbitrage kan ingeroepen worden om een prioriteit vast te stellen. Er bestaat noch één ware wereld, noch één juiste methode. Dit alles betekent nog steeds niet dat betekenis ineens een menselijk initiatief wordt of dat er geen betekenis mogelijk is. Wereld *is* betekenisgeheel. Van meet af aan verwondert de filosofie zich erover dat we een werkelijkheid in een welbepaalde consistentie (vormenwereld, scheppingsorde, paradigma, epistèmè, enz.) kunnen vatten en meedelen. En ook al is die consistentie niet onveranderlijk maar historisch, nooit valt ze uiteen in pure absurditeit.

De filosofie is niet langer een meesteres, wat haar uiteraard niet noodzakelijk weer in de rol van dienstmaagd duwt. Die schrik zit er bij sommigen wel nog diep in, dat namelijk de filosofie, door haar metafysische harnas af te leggen, zich weer uitlevert aan de theologie.<sup>8</sup> Die schrik is ongegrond. De huidige relatie tussen filosofie en theologie, althans in Frankrijk, kan worden getypeerd als vriendschap, ‘*philosophia amica theologiae*’.<sup>9</sup> Zoals dat in

<sup>7</sup> Een uitstekend overzicht biedt Christina Gschwandtner in haar *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York 2013.

<sup>8</sup> Deze schrik kwam tot uiting in een ophefmakende studie van Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. De andere schrik is dat de filosofie die de metafysica loslaat zonder zich aan de theologie te hechten, totale nonsens wordt. Ook deze schrik is ongegrond, maar dit kan niet worden uitgewerkt binnen het bestek van dit artikel.

<sup>9</sup> E. Meganck, “‘*Philosophia Amica Theologiae*’: ‘Weak Faith’ and Theological Difference’ in *Modern Theology*, 31/3 (2015), 377–402.

vriendschap gaat, tonen beide voor elkaar het grootste respect, steunen ze elkaar waar nodig en leggen ze geen enkele claim op elkaar. De een stimuleert, provoceert, voedt de ander, maar weet tegelijk dat elk zijn werk met doen, zijn eigen stijl moet hebben.<sup>10</sup>

Ook al heeft de filosofie, wellicht in de nasleep van het grote 19<sup>de</sup>-eeuwse ‘methodendebat’, plaats ingeruimd voor een ‘mytho-poetico-religieus’ denken (naar een woord van Gianni Vattimo), de cultuur heeft zich de impact van Heidegger en Wittgenstein nog niet ten volle eigen gemaakt. In onze huidige cultuur hoeft alleen het wetenschappelijk-technisch denken zich niet te legitimeren. Alleen dát denken wordt als evident genomen. Elk ander vertoog moet haar riskante overstap van privé naar publiek verantwoorden – wat uiteraard moet mislukken, aangezien het wetenschappelijk-technisch vertoog zelf ook nog eens als criterium geldt.

### **Filosofie blijft staan bij de opening**

Transcendentie bestond voorheen uit een bovenwereld, in een andere, ware wereld waaraan deze wereld haar betekenis ontleende. Maar stilaan verdampte deze wereld, zoals we leerden van Nietzsche. De ware wereld van Plato en van het christendom, het ‘platonisme van het volk’ (naar een woord van Nietzsche), is stap voor stap leeg komen te staan. Het denken heeft die ware wereld, de transcendentie, ontzet. Als er nog een externe referentie dient te worden aangezocht, dan is het niet die ware wereld van weleer. De traditionele transcendentie staat leeg, althans voor de filosofie. Elke bewoning kan alleen een theologische zijn.

Met het oplossen van de idee van een ware wereld blijft alleen nog wereld over. Er is dus ook niet langer ‘deze’, voorheen ‘onware’ wereld die het statuut van ware wereld overneemt, het is net dit statuut zelf dat heeft afgedaan. Mocht die bovenwereld de enige vorm van transcendentie zijn, dan zou de situatie zoals Nietzsche die schetst, uitmonden in totale en absolute immanentie.<sup>11</sup> De wereld die we dan kennen, zou de wereld zijn die haar volle betekenis aan zichzelf ontleent. Er is dan geen sprake meer van enige externe referentie. Maar met dat beeld hebben Heidegger en Wittgenstein dan weer

<sup>10</sup> In deze woorden schilderde Jean-Luc Nancy zijn vriendschap met Derrida. De idee van ‘opening’ heeft veel aan deze beide denkers te danken.

<sup>11</sup> Immanentie is niet zomaar het tegengestelde van transcendentie. Immanentie is het sluiten van de wereld en transcendentie is het openhouden ervan. Twee vectoren in elk een andere richting, maar wel dezelfde ‘wereld’. Het verschil tussen de wereld-op-zich en de wereld-opening hoort tot het register van de differentie

definitief afgerekend.

Heidegger maakt van transcendentie een werkwoordvorm, zoals hij dat ook deed met Zijn. Transcenderen betekent voor hem: het denken tot het wezenlijke brengen. De filosofische transcendentie kan dus alleen worden voltrokken in het ‘eigenlijke’ denken. Het denken wordt weliswaar tussen de zijnden geworpen, maar weet zich tot het Zijn geroepen. Niet dat het Zijn iets ‘anders’ is dan de zijnden, het kan alleen best niet langer op dezelfde wijze worden gedacht. Daarvoor ziet Heidegger geen enkele andere reden dan dat de Zijnsvergetelheid, dat alleen nog op de wijze van de zijnden denkt, in een kanteling is terechtgekomen die de ‘roep van het Zijn’ vanuit een andere horizon kan laten klinken. Die roep is uiteraard niet ons eigen initiatief. Ons denken speelt alleen in het register van het antwoord. En dat huidige antwoord is wetenschap, waarin het Zijn inderdaad ‘niets’ betekent.

Zolang het zich tussen de zijnden beweegt, kan het moderne denken alleen wetenschap, techniek, planning zijn. Het filosofisch zelfbeeld van de wereld in de wetenschap is, zoals hierboven aangehaald, dat van de totaaluitleg. Dit zelfbeeld werd voorbereid door Aristoteles in zijn oorzakenleer en verder afgewerkt door Leibniz in zijn principe van voldoende grond. Dit is het metafysisch zelfbeeld zoals het zich heeft ontwikkeld gedurende 25 eeuwen. Nu, het denken kan uiteraard de zijnden niet achterlaten zonder betekenisloos te worden, maar het kan wél de absolute bepaling van de mens en de wereld op de wijze van zijnden loslaten. Deze bepaling is immers weliswaar juist en geldig, maar niet wezenlijk waar. De definities uit de wetenschappen en de techniek zeggen wel iets over de mens en de wereld, daarin zijn ze ongetwijfeld juist, maar raken niet het wezen, een waarheid.

Wat aan planning en verklaring ontsnapt kan in één woord worden gevat: toeval. Dat is de horror van wie wil plannen en verklaren. Dat is wat absoluut gemarginaliseerd, geminimaliseerd, uitgerangeerd moet worden. Daartoe is de statistiek ontworpen en ingezet. Maar daar ligt nu blijkbaar ook iets heel belangrijks voor de filosofie klaar. Het toeval als waar de planning niet reikt, is namelijk de plaats waar de transcendentie zich voltrekt. Maar dan moeten we dat toeval uiteraard wel anders denken dan de wetenschap en de techniek dat doen. We denken dan het toe-val. Dat is iets anders dan het toeval uit de planning, waar het slaat op wat aan haar ontsnapt. Dat toeval geeft niet te denken, maar leidt alleen maar tot statistiek.

Dat toe-val toont zich niet aan de planning. Het toont zich aan een ‘ander’ denken, een religieus denken. Dit kan niet worden begrepen als een godsdienstig denken, want dat is theologie. Het gaat om een religieus denken in één van de mogelijke Latijnse stammen van dat woord: *re-ligare*, ‘opnieuw aansluiting vinden bij’. In dit geval gaat het om een heraansluiten bij wat de



actuele evidentie, de verklaring en de planning, overstijgt. Het is het denken dat wetenschap en techniek begrijpt als wat ons toe-valt. De waarheid wordt hier gelezen in het register van de belofte, de genade. Denken wordt hier danken en ‘aandenken’ of aandachtig zijn.<sup>12</sup>

Nochtans, weerom, gaat het hier niet om theologie. De belofte, de genade, kortom, het toe-val, kan door de filosofie niet worden toegeschreven aan een subject, aan een auteur. Het gaat om een complexe ervaring, die in de metafysicakritiek bekend staat als het ‘einde’ van de metafysica. Velen denken dat de metafysicakritiek met dit thema de traditionele filosofie wil afschaffen en zo het denken in het algemeen vogelvrij verklaren. Dat is – gelukkig! – onjuist. Ten eerste behoort dat ‘einde’ tot het toe-val en ontsnapt dus aan elk menselijk initiatief. Ten tweede heeft het toe-val geen enkele zin als het niet denkend wordt ontvangen. Alleen zo kan immers de wereld betekenis krijgen.

Het toe-val kan evenwel alleen plaatsvinden in een open wereld en veronderstelt dus opening. Ook deze opening moet worden gelezen als een werkwoord, als het eindeloos onvoltooid deelwoord van het Engelse werkwoord ‘to open’. Niet dat we weerom in een twee-wereldenmodel zitten, met de opening als deur op de ware wereld. Er is wereld, punt. Wereld kan worden benaderd als verondersteld gesloten, sluitbaar, zoals in de wetenschap en de planning of zoals in Hegel’s metafysica. Dat is de immanente wereld. De één-heid van de wereld bestaat dan in haar identiteit, in haar eeuwig-zichzelf-zijn. Wereld kan ook worden bedacht als opening, in haar differentie in plaats van haar identiteit. Haar één-heid weerspreekt dan geen toe-val, wel ontdubbeling en onderschikking van werelden. Dat is de transcendente wereld. Het gaat niet om een andere wereld, een differentiële tegenover een identische. Het verschil tussen een open en een gesloten wereld, tussen de wereld die sluit of diezelfde wereld die openstaat, is zelf van de orde van de differentie.

In deze orde gelden identiteit en oppositie niet als basisstructuur van de werkelijkheid. De manier waarop perspectieven zich in die orde verhouden tot elkaar, valt niet terug te voeren tot een oorspronkelijke eenheid. Die perspectieven kunnen ook niet volgens een klassieke logica tot een systeem worden gebracht. Het gaat hier dus niet om twee werelden als objecten, maar om ‘wereld’ als gebeuren van betekenis, die in twee ‘toestanden’ kan verkeren: gesloten, waarbij het ‘gebeurlijke’ wordt miskend ten voordele van het ‘dinglijke’,

---

<sup>12</sup> Hiernaar verwijst de titel van het boek waarin Ger Groot onze leermeester Sam IJsseling, onlangs overleden, interviewt: *Dankbaar en aandachtig*, Zoetermeer/Kalmthout 2013.

en open, door voornoemde miskennis onzichtbaar voor de traditionele metafysica. Beide toestanden zijn niet elkaars tegendeel, complement of alternatief. De relatie tussen beide kan niet door een logica worden bevat, hun verschil dus ook niet ‘opgeheven’. Dat alles maakt het differentiële karakter van ‘wereld’ uit – zonder dat dit de betekenis uitput van zowel ‘differentie’ als van ‘wereld’.

Een belangrijke figuur in de differentie is de sjibbolet. Dit is geen traditioneel te begrijpen ‘verschil’. Ik kan ook verwijzen naar de Bergrede uit Matteüs 5. Vanop de berg toont Christus een perspectief dat niet is tegengesteld aan het perspectief van de vlakte, omdat het niet vertaalbaar is naar de basistermen van dat perspectief. Vanop de vlakte geldt slechts één perspectief, dat daarom ook als ‘objectief’ wordt aangenomen. Beide perspectieven kunnen niet worden verenigd in of afgeleid uit één ‘metaperspectief’ waar beide samen hun volle waarheid vinden.

Het is als, in weedom Bijbelse termen, het verschil tussen in-en-van-de-wereld en in-en-niet-van-de-wereld. De metafoor voor dat verschil is het ‘altus’ van bijvoorbeeld de helling uit de Bergrede. Dit perspectief zet, letterlijk, de zekerheden van de wereld ‘op de helling’. Het kan hier nooit om een botte tegenstelling gaan, omdat beide perspectieven zich hoe dan ook in-de-wereld bevinden. Het eerste perspectief houdt zich op in een gesloten wereld en wil die verondersteld ene wereld volledig kennen, verklaren, controleren, voorspellen. De gesloten wereld is die van de toekomst. Het andere perspectief is dat van de opening, van de toekomst die samenklinkt met de toe-val. Het denkt wat zich aandient aan en in de opening. Het is een religieus denken dat zich bewust is van haar eigen vertrouwen en dankbaarheid.

### **Filosofie vindt daar de naam van God**

Het valt op hoe de filosofie koortsachtig zoekt naar andere werkwoorden dan ‘zijn’ of ‘bestaan’ wanneer het over God gaat. Nietzsche zei al dat zolang het meest weerbarstige woord uit onze geschiedenis, dat ‘is’, ons spreken en denken domineert, we nooit van de theologie af zullen geraken. Wel, de filosofie probeert nu iets anders: ze probeert de theologie weer aan te halen door over dat ‘is’ te zwijgen. Er wordt gesproken over aankomen (Heidegger), geven (Jean-Luc Marion), gebeuren (Jacques Derrida), mogen-zijn (Richard Kearney), beloven (weer Derrida), recent nog bij John Caputo: insisteren in plaats van bestaan ... Als die manoeuvres geen louter semantische trucs zijn,

en dat zijn ze volgens mij niet, dan zijn het net pogingen om God anders te denken dan tevoren.

Wat blijkbaar op het spel staat, is te vermijden God te denken zoals we denken aan een ding, een substantie, een mens.<sup>13</sup> Sinds Aristoteles denken we een werkelijkheid als iets onveranderlijks dat primaire en secundaire (die termen zijn jonger) eigenschappen draagt. Maar God te denken als een substantie waaraan dan weer eigenschappen kunnen worden toegeschreven, die dan volgens een strategisch theodicee tussen primair en secundair konden worden heen en weer geschoven, dat lijkt de filosofie – en theologie – geen zinvolle benadering. Dan wordt de openbaring al gauw een mededeling over God en mededelingen kunnen worden geanalyseerd, geëvalueerd, weerlegd. Dat is niet het gepaste register om een openbaring te ontvangen. Afgezien van elke strikt theologische overweging, lijkt het ook filosofisch vruchtbaar om God te doen samenvallen met wat God doet, waar God voor staat. God *is* Openbaring. In de filosofie die sedert Heidegger (en Gadamer) hermeneutiek is geworden, heet God betekenis. God is de naam voor het gegeven dat er betekenis is, dat er wereld is.

De werkwoorden uit de traditionele metafysica en haar godsbewijzen zullen we hier ook niet aantreffen. Daar was God schepper, veroorzaker, verzekeraar (epistemologisch en moreel), waarnemer en zo verder. Zoals gezegd bleek het telkens om een substantie te gaan met een weloverwogen functie en noodzakelijke effecten, en dat systeem heeft Nietzsche ongeldig verklaard.

Een God die ‘is’, zoals dingen nu eenmaal ‘zijn’ in de traditionele metafysica, werd dus al gauw de ‘stoplap’ waarover Bonhoeffer het had. Die God moest de gaten in de wereld en in het bestaan dichten, de problemen oplossen en de ultieme zin verschaffen. Desnoods was daartoe een sprong uit de wereld nodig.<sup>14</sup> Immers, in een mechanische wereld is geen plaats voor God – tenzij als architect of ingenieur.

Nee, wil God zinvol zijn, dan moet God net de wereld openhouden, de plaats markeren waar de betekenis toe-komt. Maar hoe kan dat zonder minstens iets of iemand te zijn? En waar moet dat iets of die iemand dan verwijlen? In de wereld zijn alleen dingen en een andere wereld is er niet. En God

<sup>13</sup> Op eenzelfde wijze waarschuwt Heidegger ons ervoor het Zijn niet te denken op de wijze waarop we de zijnden denken.

<sup>14</sup> Dat woord van Kierkegaard mag niet letterlijk worden genomen, natuurlijk. Het gaat niet om absolute onthechting, als in het boeddhisme. Het gaat veeleer om een ‘nee’ tegen de zelfverklaring van de wereld in esthetische en/of ethische termen.

zelf wordt voortdurend ‘afgeschaft’ – secularisatie is daar een voorbeeld van, niet omgekeerd. Geen enkel begrip of beeld van God heeft zichzelf overleefd, of beter: heeft de naam van God overleefd. In naam van God wordt alles waaraan die naam verondersteld wordt te beantwoorden, ongeldig of onwaar bevonden, met andere woorden: doodverklaard.

Alleen de naam blijft leven. De naam wordt permanent ‘gezuiverd’. Het is de enige naam die geen enkel ‘tegenover’ of ‘ob-ject’ verdraagt, waardoor die zich vrij over het hele betekenisveld kan bewegen. Wellicht zit hem net daarin de filosofische betekenis van de heiligheid van de naam. Over God zwijgen, de naam ontheiligen, is dus eigenlijk dé ultieme poging om de wereld te sluiten. Dit blijkt onmogelijk, niet zozeer principieel en noodzakelijk maar omdat de naam ‘voortleeft’, schijnbaar onverwoestbaar circuleert – niet in het minst omdat sommige zelfverklaarde atheïsten méér over God blijven schrijven dan vele theologen. De naam persisteert.

Die zelfverklaarde atheïsten zijn eigenlijk a-religieuze hypertheïsten. Het theïsme is namelijk van oorsprong een denkstructuur die God als één, absoluut principe bovenaan de zijns- en kenorde plaatst. God staat dan garant voor de ware stand van zaken, voor de feitelijkheid van de wereld. Dat bedoelt Nietzsche als hij stelt dat elk ‘is’ een theologische afkomst heeft. De 20ste-eeuwse echo’s van het 19de-eeuwse rationalisme in al zijn erfgedaanten zijn atheïsmen die de dood van God negeren of misverstaan. Deze atheïsmen zijn dus nog steeds vormen van theïsme. God werd daar afgezet als hoogste zijnde en vervangen door Geest, Materie, Bewustzijn, Staat, Geschiedenis, enz. Heidegger dacht zelfs even dat Machtswil ook in dat rijtje thuishoorde. Het atheïsme dat de ervaring van de dood van God wél ernstig neemt, laat de theïstische structuur achter, richt haar prefix net op alle theïsmen. Zij kan dus de naam (van) God houden zonder in de paradox van het platte atheïsme te vervallen, waar auteurs in hun pamfletten tegen God de naam in circulatie houden.

De atheïstische verschuiving of vervanging laat dus de theïstische structuur intact. Een andere naam voor deze structuur is metafysica. Niet dat deze termen synoniem zijn, maar men zou kunnen stellen dat het theïsme (alsmede het deïsme, trouwens) de theologische beaming van de filosofische metafysica is. Er bestaan dan meerdere vormen van metafysisch theïsme, waaronder het ‘platte’ atheïsme waarin de ene, absolute ratio (of de moderne wetenschap) zeker weet dat God niet bestaat. Merkwaardig genoeg bevat deze stelling net de ontkenning van Nietzsche’s autopsie van God. Daarmee bedoelde de filosoof namelijk precies dat de structuren van theïsme en van metafysica hebben afgedaan.

De filosofie, in zoverre ze religieus is, is pas wezenlijk atheïstisch in die zin dat ze de naam opneemt en tegelijk erkent dat er niets aan beantwoordt. De traditionele balans van de *adaequatio rei et intellectus*, de epistemologische boekhouding die ervoor moest zorgen dat denken en wereld, begrip en ding, subject en object perfect parallel liepen, klopt dus niet. Zo zorgt de naam ervoor dat de wereld niet kan sluiten, omdat er steeds één naam zal zijn zonder referent in de wereld. Filosofisch gezien is dat, nogmaals, wellicht de enige betekenis van de naam van God.

Een naam zonder referent wijst nog niet op wereldvreemdheid. Kijk naar de gastvrijheid. Deze wordt overal georganiseerd binnen politieke, socio-economische, juridische, ethische, religieuze vertogen. Als dusdanig ligt de gastvrijheid stevig ingebed in de wereld. Maar met gastvrijheid in de naam van God gebeurt iets merkwaardigs. Daar verliest zij alle wereldse bepalingen en wordt, net als God, een heilige naam. Wat zegt die dan? Eenvoudigweg dat geen enkele wereldse bepaling ooit ultiem, alleenzaligmakend, genoeg kan zijn. In die naam vindt de eindeloze bevraging van elke eindige bepaling van de gastvrijheid plaats. Dat is dan ook de taak van filosofen, een taak waarvan de sluiting van de wereld hen zou ontslaan.

### **Conclusie**

Vooreerst moet duidelijk zijn dat dit filosofisch betoog wel religieuze, maar geen theologische aspiraties heeft. De filosofie stopt aan de opening die de wereld is en waar ze de naam aantreft, de theologie gaat door de opening en begeeft zich in een andere intimiteit met God.

In de naam van God ziet het denken af van metafysische en theïstische ambities als totaalverklaring, *adaequatio*, zekerheid en eeuwigheid, logische noodzaak en absolute planning. De filosofie staat het initiatief tot betekenis niet af aan een instantie, anders dan de mens, maar erkent de opening van de wereld. Deze opening is het gebeuren van de betekenis van de wereld. Een gesloten wereld draagt haar betekenis vanuit en in zichzelf, hetgeen volgens Heidegger en Wittgenstein niet kan. Daarom moet de wereld openstaan, zij het niet op een andere wereld.

Dergelijke filosofie moet wezenlijk (en niet ‘plat’) atheïstisch zijn. Zij vertrekt dus niet vanuit het theïsme en wordt een bepaalde variant ervan, namelijk de variant die wordt aangeduid met het prefix ‘a-’. Deze filosofie vertrekt vanuit de ‘a-’ en ontbindt vandaaruit elke theïstische en metafysische ambitie. Dit is de lezing van Nietzsche’s ervaring van dood van God tegen het licht van Eckharts bede aan God om hem van God te verlossen, uit diens beroemde preek over de zaligheid van de armen van geest.

Uiteindelijk tekent deze redenering fundamenteel bezwaar aan tegen een verabsolutering of radicalisering van de notie ‘secularisatie’. Niet dat elk secularisatiemodel wordt verworpen of vervangen, dat zou naïef zijn. Wel kan secularisatie niet betekenen dat God en het hele veld connotaties, denotaties en annotaties die die naam aanhoudt, eenvoudigweg verdwijnen. Zulke secularisatie beweegt zich langs het oppervlakkige atheïsme. De ‘herbestemming’ van de ‘a-’ van atheïsme opent op een nieuwe, uitdagende verhouding tussen filosofie en theologie, tussen weten en geloven.

*Dr. E. Meganck is gastdocent Metafysica aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte aan de KU Leuven, Kard. Mercierplein 2, 3000 Leuven, België, erik.meganck@hiw.kuleuven.be.*