

## DE ‘TERUGKEER VAN DE RELIGIE’ IN DE NIEUWE RELATIE TUSSEN FILOSOFIE EN THEOLOGIE

### EPISTEMO-THEOLOGISCHE SECULARISATIE BIJ GIANNI VATTIMO

*Erik Meganck*

Gianni Vattimo's denken kan worden samengevat als een moedige poging om nihilisme enerzijds en zingeving, meer bepaald het christelijk referentiekader, verregaand met elkaar te vereenzelvigen. Traditioneel staat zingeving haaks op elk nihilisme en refereert daarbij expliciet aan een ‘Ander’ als bron van zin en betekenis in termen van wet, oorzaak, gave, genade ... Vattimo stelt echter dat in deze traditie net de kracht die deze tegenstelling in stand houdt, verdwijnt. Zingeving en nihilisme staan dan niet langer haaks op elkaar omdat het systeem dat hun relatie in die zin structureert, niet langer werkt. Dat systeem is de metafysica met haar geëigende ontologie, logica, ethiek en theologie. De ‘God’ die dit hele systeem bijeenhield, werd door Friedrich Nietzsche doodverklaard. De transcendentie<sup>1</sup> waarin de ‘Ander’ zich ophield, staat leeg. Deze leegstand overdenkt Vattimo in zijn ‘zwak geloof’ of *fede debole*.<sup>2</sup>

Het thema van die leegstand ligt echter buiten metafysisch bereik. De metafysica kan strikt genomen niet voorbij haar eigen grenzen denken. Dat is de les die de metafysicakritiek, althans op de lijn die loopt van Nietzsche via Martin Heidegger tot Jacques Derrida, ons voorhoudt. De metafysica is het tijdperk van een denken dat zich sluit rond zijn eigen project, een project dat zich steeds expliciet verhoudt tot een door haar ingestelde objectieve grond. Deze grond fundeert spontaan een systeem dat zich aan de hand van strenge logische eisen een gepaste rigiditeit aanmeet. Binnen dat rigide systeem gelden welbepaalde regels aan de hand waarvan een consistente theorie kan worden geformuleerd. Die theorie wordt dan verondersteld de ultieme uitleg van de werkelijkheid te bieden, de perfecte *adaequatio rei et intellectus*.

De grond kan verschillende trekken aannemen,<sup>3</sup> zolang het objectieve en grondende karakter ervan maar bewaard blijft. Verliest eenmaal dat karakter zijn kracht en geldigheid en blijkt de legitimiteit ervan eerder arbitrair (want ingesteld

precies op grond van principes die van die legitimiteit profiteren), dan gaat de metafysische geslotenheid en strakheid barsten en plooien vertonen en dient zich een denken aan dat niet langer aan de grond blijft maar zich in de af-grond ophoudt – een beeld van Heidegger.<sup>4</sup> De af-grond is geen structuur die aan de grond wordt toegevoegd, maar een dimensie die zich midden in de grond opent eenmaal de metafysica haar monopolie heeft afgelegd. De af-grond biedt niet langer de zekerheid van het systeem.

Ik blijf nog even bij het beeld van Heidegger. Het denken komt in de af-grond terecht door een ‘stap terug’ te nemen, weg van de grond. Aan de grond wordt het denken blootgesteld aan de verleiding van de totaaluitleg, een uitleg die net wil voldoen aan de eisen van een metafysica die haar tijd voorbij is. Althans, dat de metafysica zoals we ze kennen aan haar ‘einde’ komt, constateert de metafysicakritiek. Maar de stemmen van Nietzsche, Heidegger en Derrida kennen allesbehalve unanieme bijval – soms wordt wat ze doen amper erkend als ‘denken’, laat staan als ‘filosofie’. Nochtans is het in deze traditie dat de populaire en provocerende Vattimo zich ophoudt.

Dit artikel beoogt het volgende. Vooraf wil ik kort de filosofische premissen van Vattimo’s ‘zwak geloof’ uittekenen. Dat biedt mij het kader om zijn visie op de door de (voornamelijk Franse) filosofie op intrigerende wijze gethematiseerde *retour de la religion* – samen met de *sortie de la religion* – te ontplooien. Ik doe dit in twee stappen die telkens een grondvraag onderzoeken, namelijk, ten eerste, hoe komt God in Vattimo’s filosofie terecht? En, ten tweede, hoe reageert het zwakke denken hierop? In een derde stap peil ik dan naar de impact van het zwakke denken op de verhouding tussen filosofie en theologie. De beweging van de drie stappen meen ik te mogen schikken onder de noemer ‘epistemo-theologie’, naar analogie met de onto-theologie.<sup>5</sup> In een – weinig respectvolle maar hier toch didactisch verantwoorde – notendop gaat het om het volgende. De geschiedenis van de metafysica toont hoe de God van het christendom stilaan wordt binnengehaald als concept om binnen de filosofie een welbepaalde functie op te nemen. Dat maneuver heeft tot de dood van die conceptuele God geleid, stelt Nietzsche. Het failliet van het onto-theologisch program kondigt meteen ook het einde van de metafysica aan, volgens Heidegger. Vattimo neemt deze thematiek van Heidegger en Nietzsche over in zijn zwak denken en haalt tijdens de uitwerking daarvan andermaal de God van het christendom binnen – als ‘terugkeer’ – maar deze keer niet als zijnde, maar als boodschap of interpretatie.

### Zwak denken

Vattimo verwierf enige faam met zijn *Credere di credere*, bij ons vertaald als *Ik geloof dat ik geloof*<sup>6</sup>. Dit dunne werkje betekende een stijlbreuk in zijn schrijven en deels ook ineens een breuk met de binnen de academie gangbare filosofische stijl. Het werd een *Confessiones*, een filosofisch traktaat over het christendom in de getuigende ik-vorm geschreven<sup>7</sup>. Aan dit veel gelezen en provocerende werkje ging ruim 10 jaar grondige en eigenzinnige filosofische arbeid vooraf. Zonder kennisname van de neerslag van die arbeid leest *Credere di credere* evenwel als een pamflet. Een inleiding op Vattimo's zwakke geloof moet dan ook vertrekken vanuit de lectuur van de filosofische antecedenten van *Credere di credere*. Deze vatten aan bij Nietzsche en, vooral, Heidegger.

### Heidegger en het nihilisme

Vattimo vertrekt bij Heideggers *An-denken*. Hierin zocht die naar een denken dat de metafysica voorbij zichzelf zou voeren naar een nieuw zijnsverstaan. Centraal in dit denken staat de *event*-ualiteit van het zijn. Heidegger zag dat het denken nooit voorbij de metafysica kon leiden zolang het zijn gedacht werd in termen van substantie, identiteit, essentie ... kortom: als zijnde. Het zijn dan maar herleiden tot predikaat van alle zijnden zou van 'zijn' alleen maar het meest zinledige woord uit het filosofische jargon maken. Het zijn, stelt Heidegger, kan eigenlijk alleen gedacht worden als een gebeuren, het gebeuren van de zijnden, van de wereld. Het zijn staat niet, als een zijnde, los van de (andere) zijnden, maar valt ook niet samen met het totaal van alle zijnden. Het zijn, kortom, kan niet worden gevonden onder de zijnden. Dergelijk inzicht, namelijk in de '(ontologische) differentie', valt evenwel moeilijk te vertolken in de taal van de metafysica.

Een van de pertinente vragen die aan de metafysicakritiek worden gesteld, is: waarom moeten we eigenlijk voorbij de metafysica denken? Een eerste antwoord bestaat in de constatering van het 'einde'<sup>8</sup> van de metafysica, zoals hierboven reeds aangehaald. Nietzsches beroemde autopsie van God slaat in de eerste plaats op de ontbinding van de traditionele (morele ...) structuren en systemen. Aan deze ontbinding voegt Heidegger nog de dreiging van de technologie toe. Door zich in de technologische mentaliteit heerser over de aarde te wanen, ziet de mens niet hoe diezelfde mentaliteit hem ongemerkt in de rol van 'ding' of zelfs 'waarde'<sup>9</sup> duwt. De mens dreigt te verworden tot het materiaal van het technologisch bestel. Het structuralisme volgde Heidegger hierin door, met Max Weber in het achterhoofd, erop te wijzen hoe de verschillende sectoren in de moderne maatschappij een verregaande autonomie opbouwen los van elk menselijk

initiatief én van elk overkoepelend perspectief – c.q. het cultuurchristendom.

Uiteindelijk, stelt Heidegger, heeft dit te maken met het vergeten van het zijn. Men verwacht technologie met techniek, met een arsenaal van ter beschikking staande zijnden in plaats van een wijze waarop de wereld aan de mens verschijnt, gebeurt. De mens denkt, voelt, handelt technologisch-wetenschappelijk. De technologie zou de mens toegang verschaffen tot hoe de zijnden werkelijk (i.e. objectief) zijn, ziedaar de fatale vergissing die de laatmoderne mens maakt. Door technologie (en moderne wetenschap) te erkennen als de ultieme ware uitleg van de werkelijkheid, blijft het verschil tussen de denkende mens en de (andere) zijnden buiten zicht. Alleen de mens kan het zijn denken, alleen het zijn als gebeuren kan de mens zijn fundamentele vrijheid (terug)geven<sup>10</sup>.

Om het zijnsverstaan niet langer aan de grond van de metafysica te houden, dient het denken volgens Heidegger de *differentie* te bewaken. Deze allesbehalve eenduidige term – differentie kan namelijk alleen differentieel, dus niet-metafysisch worden gedacht<sup>11</sup> – zou later carrière maken binnen het Franse denken. Oorspronkelijk, in de meest basale versie, herbergt de differentie het onherleidbare verschil tussen het zijn en de zijnden. Dit mag allerm minst begrepen worden als een oppositie of een complementariteit. Immers, door het zijn in dergelijke relatie tot de zijnden te plaatsen, wordt het onvermijdelijk weer gedacht als een zijnde.

Het zijn wordt bij Heidegger het bestemde en bestemmende gebeuren waarbinnen de zin van de zijnden oplicht. Die 'eventualiteit' neemt Vattimo over. Als het zijn als het gebeuren van de zin, van de betekenis gedacht dient te worden en dat gebeuren vindt nu plaats onder de noemer van de ontbinding van de structuren van de metafysica, dan, zo besluit Vattimo, betekent het zijn vandaag: verzwakking, verval. In de eerste plaats betekent dit de ontbinding van de typische metafysische structuur van de *Hinterwelt* waar de absolute blauwdruk zich inschrijft waaraan deze wereld wordt gewikt en gewogen. Het bouwwerk van de metafysica vervalt, haar systeem kan niet langer putten uit een transcendentie waar eeuwige principes en normen aan de zijnden, waaronder de mens, hun definitieve betekenis opleggen.

Dit 'nihilisme' – er bestaat niets buiten de zijnden die daarom nog amper zijnden zijn – vond Heidegger huiveringwekkend. Het betekende immers dat het zijn helemaal wordt vergeten en dat de mens daarom een zijnde tussen de zijnden zou worden, onherroepelijk losgeraakt van zijn bestemming. Heideggers nieuwe zijnsverstaan was dus geen kwestie van een zoveelste theorie, maar een wezenlijk denkende poging om aan de dreiging van het nihilisme te ontsnappen. Om aan het nihilisme te ontkomen zou Heidegger het nihilisme helemaal doordenken.

Aangezien het zijn niets was geworden, moest hij dus het niets denken, meer bepaald het zijn als niets<sup>12</sup> en het niets als zijn, namelijk een niet-iets of met andere woorden: het zijn niet als zijnde denken.

Voor Vattimo gaat Heideggers denken van het niets een stap te ver. Immers, bij Heidegger gaat het om een niets vanwaar een nieuw aanschijn van het zijn kan worden voorbereid. Net van Nietzsche leerde Vattimo echter dat het doorddenken van het nihilisme niets nieuws oplevert: er is niets en er valt ook niets te verwachten. Als God dood is, houdt die zich ook niet op in een niets. Zoals gezegd, de wachtzaal voor een ‘ander’ zijn blijft volgens Vattimo leeg. Vattimo’s nihilisme is niet de dreiging bij Heidegger, maar net de ‘verlossing’ door het inzicht dat niets zich buiten de zijnden ophoudt.

Meer bepaald worden de zijnden niet langer opgenomen in een betekenisveld dat vanuit een voorondersteld plan wordt georganiseerd. De wereld bestaat niet langer uit ‘feiten’, omdat die steeds worden geconsolideerd vanuit een transcendent principe. Vattimo neemt van Nietzsche de boutade over dat er niet langer feiten zijn, alleen nog interpretaties. De werkelijkheid bestaat bij Vattimo nog louter uit een hermeneutisch multiplex, een eindeloze flux van interpretaties die nergens wordt onderbroken door een macht van buitenaf, door een gewelddadig ingrijpen dat één interpretatie tot waar feit verheft en alle andere als leugen verwerpt.

### **Van pietas tot caritas**

In Vattimo’s zwak denken blijft weinig over van de heroïek van Nietzsches *Übermensch* die het tijdperk van de onontkoombare grilligheid van het leven op zich neemt of van Heideggers wakende *Gelassenheit* in de nabijheid van het zijn. Bij Vattimo krijgt het laatmodern nihilisme een ‘vriendelijk’ aura. Zonder het strategisch arsenaal van de metafysica staat elkeen epistemologisch machteloos tegenover de veelheid aan interpretaties die de werkelijkheid uitmaken. We kunnen interpretaties pareren met onze eigen interpretatie, maar nooit zo dat de onze de andere ongeldig verklaart, want dat zou duiden op een terugval in de metafysica, een restauratie van het gewelddadige denken<sup>13</sup>.

Daar ligt voor Vattimo de basis voor een positieve receptie van de verzwakking: het gaat om een tendens die evenredig verloopt met de afname van het geweld. De actualiteit, namelijk de laatmoderniteit, is waar en wanneer de gewelddadige motieven van elk (filosofisch, religieus, politiek, ethisch, wetenschappelijk-technologisch ...) geweld aan de wortels afsterven. Het zwakke denken profileert zich daarom juist in zijn nihilisme als een ethisch denken. Als *pietas*, bescheiden en eerbiedig, verwelkomt het zwakke denken elke traditionele en actuele idee of

theorie als een interpretatie, nooit als feit respectievelijk fictie – een tegenstelling uit de metafysica die Nietzsche afdeed als voorbij. Zwak denken betekent automatisch ook collaboreren met de verzwakking om zo de wereld te zuiveren van elk geweld – althans op het domein van het denken, maar daarin zit voor Vattimo de hele wereld verpakt.

We zagen reeds dat de werkelijkheid niet langer uit een logisch consistent systeem van adequaat gerepresenteerde feiten bestaat, maar uit een soort epistemisch plasma, een eindeloze flux van interpretaties. In die flux blijkt het onmogelijk voor te sorteren op een geprivilegieerde toegang tot de waarheid, noch filosofisch, noch theologisch, noch anderszins. Het zwakke denken legt die flux slechts één (uiteraard niet-categorische) imperatief op: verhinderen dat één interpretatie versteent tot transcendent geconsolideerd feit op grond van een beginsel dat dan automatisch alle andere interpretaties vals verklaart. Want dat, zegt Vattimo, is nu net de bevrijdende boodschap van het nihilisme, namelijk dat er slechts boodschappen, interpretaties zijn. Buiten de flux bestaat geen *Hinterwelt* waarin zich epistemologische koevoeten ophouden die boodschappen kunnen verheffen tot objectief en onbetwistbaar feit. De verzwakking, het leeglopen van de transcendentie, is dus geen loutere theorie, een afstandelijke en vrijblijvend beschrijving van de toestand in de filosofie heden ten dage. Het betreft een oproep, een zijnsinitiatief waaraan we worden verondersteld mee te werken, teneinde de wereld te bevrijden van elk geweld.

Alleen ... volstaat het 'constateren' wel? Dient het verzwakken niet iets steviger gestoffeerd te worden om als dwingende oproep te worden begrepen? We horen rondom ons immers vele oproepen tot geweld. We zien ook nog steeds veel geweld. Om het ethisch gehalte, dus het nihilisme als oproep, aannemelijk te maken, zou Vattimo toch iets méér op tafel moeten gooien dan een louter vasthouden aan een ontologie van de bestemming. Anderen zien namelijk steeds minder heil in een ontologie als basis voor een geweldloze wereld. De gastvrijheid bij Derrida en de solidariteit bij Richard Rorty, om maar enkele te noemen, zien af van elke ontologische legitimatie.

Via René Girards notie van desacralisatie onderkent Vattimo een cruciale analogie tussen zijn verzwakking en de secularisatie. Méér nog, dat de laatmoderniteit het zijn als verval toont, vindt volgens hem zijn oorsprong in de christelijke traditie. Secularisatie is daarom voor het zwakke denken de ultieme betekenis van de christelijke traditie. Vattimo ziet *pietas* als de erfgenaam van de christelijke *caritas* die volgens hem net het nihilisme als goede boodschap verkondigt. Secularisatie moet daarom gelezen worden in het register van de indaling van het transcendente als filosofische pendant van de *kenosis*, de 'verlaging' van God tot (voorbij) de mens.<sup>14</sup>

Secularisatie dient verstaan te worden in termen van bestemming en afkomst en kan dus zeker niet worden begrepen als epistemologisch program of strategie, zelfs niet als (sociologische) theorie. Ze past daarom ook niet in een dialectiek waarbij ze de christelijke traditie vanuit een antithetische tendens tot compromis met de wereld dwingt. Secularisatie *à la* Vattimo past in geen enkele historische metafysiek. Ze is niet eeuwig maar eindeloos. Steeds zullen metafysische echo's, nostalgische reflexen, fundamentalistische tendensen opduiken omdat *caritas* nu eenmaal niet kan werken als principe, grond, imperatief of onder enig ander metafysisch statuut. Dat zou de *caritas* immers als gewelddadige imperatief ontmaskeren, wat niet Vattimo's bedoeling kan zijn. Het onderkennen van de religieuze bestemming maakt net de laatmoderne kanteling van eeuwigheid naar historiciteit begrijpelijk, niet als oppositie maar als indaling. Historiciteit is namelijk geen tegendeel van eeuwigheid maar moet hier nihilistisch worden begrepen, namelijk als een einde-loosheid, wat betekent dat er geen vaststelbaar einde (van de metafysica) in een meetbaar verschiet ligt. De metafysica scandeert wél haar geschiedenis en daarin is de eindigheid dan wél een tegendeel van eeuwigheid als oneindigheid. In het nihilisme kan de notie van 'einde' geen betekenis aan de historiciteit toevoegen.<sup>15</sup>

We stellen hier de vraag naar de laatmoderniteit als bestemd door de christelijke traditie die secularisatie is, naar wat Vattimo thematiseert als de 'terugkeer van God'. Betekent die overgang dat Vattimo eenvoudigweg het Heideggeriaanse zijn nu God noemt en dat secularisatie het zijnsgebeuren identificeert met de openbaring, met schepping, met God zelf? Wordt *pietas* simpelweg *caritas*, mits enkele filosofisch subtiele aanpassingen? Vertaalt Vattimo zijn filosofie gewoon naar theologie of blijft er iets over? Of gaat het eerder andersom, wil Vattimo de theologie herleiden tot filosofie met *kenosis* als de afkomst van verzwakking? In dat geval zou er eerder iets verloren gaan dan dat er iets overblijft.<sup>16</sup>

### **De 'terugkeer van God'**

Het thema van de terugkerende God – inderdaad, als cultureel *thema* – hoort niet exclusief tot Vattimo's werk, maar vertolkt een wijdverspreide ervaring die veel diverse reacties uitlokt – zelfs de tegenstanders van de terugkeer dragen door hun negatieve thematisering alleen maar bij tot die terugkeer. Sommige zelfverklaarde atheïsten schrijven méér boeken over God dan vele theologen.

Welke concrete vormen neemt de terugkeer van God als naam voor de laatmoderniteit aan bij Vattimo? Vooreerst kunnen we de negatieve redenen aanhalen, die redenen waarom God voordien werd verhinderd terug te keren. Hegel *hob* de religie dialectisch *auf* in de filosofie, zodat Feuerbach en Marx de

religie als afgedaan en opgedoekt konden denken. Het soms heel felle (19<sup>de</sup>-eeuwse) atheïsme leidde dan in de 20<sup>ste</sup> eeuw tot een ‘optimisme’ à la Russell, die stelde dat de toenemende wetenschappelijke kennis de mensheid binnen afzienbare tijd zou genezen van elke religie<sup>17</sup>. Volgens Vattimo zijn die (negatieve, metafysische) redenen intussen allemaal verzwakt. Het Hegeliaans project, de rationalistische geschiedenis, heeft zelf afgedaan. Dus komt het probleem van God gewoon terug.

Sterker is dat er eigenlijk in het algemeen geen goede redenen meer bestaan voor dat atheïsme dat historisch thuishoort tussen wat mij de eerste en de laatste moderne revolutie lijken – met name de Franse en mei ‘68. Er bestaat steeds minder intellectuele behoefte om de Bijbel en de heilsfeiten te ontkennen, althans door middel van grote consistente filosofische systemen. Secularisatie heeft het moderne ideaal, dat heilsfeiten offerde aan de wetenschappelijke waarheid, ontmaskerd, maar heeft ook aan de gelovigen de nood en de zin ontnomen om de historische waarheid van die heilsfeiten te verdedigen. Het is trouwens net de hermeneutiek die zich door haar afwijzing van de sciëntistische waarheidsconceptie aan de zijde van de godsdienst schaarde, zij het niet door haar een solide, scholastieke basis mee te geven maar door wat haar hypothekeerde en denigreerde, met name de als evident naar voor geschoven primauteit van de natuurwetenschappelijke verklaring, zelf te bekritisieren. De evidentie van het 19<sup>de</sup>-eeuwse sciëntisme, positivisme en empirisme bleek uiteindelijk een, of beter, hét moderne geloofsartikel te zijn.

Volgens deze wending blijkt elke vorm van ontmythologisering zelf een mythe. De rationele transparantie en maakbaarheid van de wereld is de moderne mythe, het verlichte dogma. Haar verhaal is techniek, of beter: haar *fabel* is de technologie. Dat betekent tevens dat de rationele verklaring van God in termen van (socio-economische, morele, psychologische ...) functie, i.e. het filosofisch atheïsme, zelf ook een mythe is. Het positivisme als hypermoderne mentaliteit blijkt inderdaad een mythe te zijn, maar dan een die het van zichzelf niet wil weten en die haar niet-positivistische premissen uit haar eigen zichtveld bant. Wanneer we hierop het psychoanalytisch vertoog loslaten, ontdekken we aan de basis van een oppervlakkig rationalisme een niet rationaliseerbaar verhaal – niet rationaliseerbaar in de zin dat het niet gaat om een rationele structuur waarvan het verhaal dan een symbolische weergave of een narratief supplement zou zijn dat door een gepaste exegese verwijderd kan worden zodat de rationele kern transparant wordt. Nemen we als verhaal bijvoorbeeld de joods-christelijke traditie. Wanneer we het christelijk verhaal zouden ‘ontmythologiseren’ door het te ontdoen van zijn symbolische aspecten, komen we niet uit bij een rationele kern, zoals een duidelijke en uitvoerbare sociale ethiek. We stoten integendeel op een kern die niet-rationaliseerbaar is door het *skandalon* van het kruis en het excessief



gratuite van de liefde.

Het filosofisch atheïsme, product van de moderniteit, heeft nochtans God gedood door hem als functie te installeren in de cultuur en dan vooral in de moraal. God als auteur van de natuurwet heeft zichzelf niet overleefd. Al te dikwijls echter wordt Nietzsches autopsie van God in §125 over *Der tolle Mensch* uit *Die fröhliche Wissenschaft*<sup>18</sup> gelezen in het register van een atheïstisch statement. Dit zou echter een subject verraden dat de ware toedracht van Gods bestaan filosofisch heeft achterhaald. De ‘dood van God’ is geen propositie over God en diens objectieve al dan niet bestaan maar de beschrijving van een gebeuren, met name de ervaring van het loskomen van de moraal van haar centrale goddelijke coördinatie, die verzwindt. Hoezeer Nietzsche ook in andere geschriften tekeer gaat tegen het christendom en zijn moraal van het ressentiment, het gaat hier in deze context louter om het historische failliet van de morele God.

De God die terugkeert is dus geen dode God die ineens (weer) tot leven komt. Is het dan een andere God? Neen, uiteraard niet, de God die terugkomt is nog steeds die van het christendom. Dezelfde God dus? Neen, ook niet, want dan zou God zich tijdens de moderniteit hebben verstopt (in de dood) om nu weer tevoorschijn te komen, wellicht vol wraak en triomf. De God die terugkeert is geen entiteit, identiteit of substantie, maar een gebeuren, namelijk de terugkeer. God is zijn terugkeer in die zin dat er bij de terugkeer niet iets goddelijks achterblijft in de sacrale veiligheid van een ongenaakbare transcendentie.

Nu er geen filosofisch taboe op God meer rust, merken we dat God, of althans de godsdienst, opnieuw in het specifiek filosofisch én algemeen cultureel vertoog verzeilt. De terugkeer is geen effect van de falsificatie van het atheïsme maar van het verval van een wereld, namelijk de moderniteit, die getekend werd door wat dergelijk atheïsme mogelijk maakte.

### **Sporen van terugkeer**

In de 20<sup>ste</sup> eeuw, de eeuw van de hermeneutiek, werd het filosofisch taalgebruik minder rationalistisch, meer ‘mythisch-poëtisch-religieus’, onder meer door de psychoanalyse, vooral dan van Carl Gustav Jung. Vattimo zelf acht de impact daarvan op zijn beurt mogelijk door het ‘methodendebat’ aan het eind van de 19<sup>de</sup> eeuw. De revaluatie van het ‘verstaan’ naast het ‘verklaren’ leest Vattimo niet als de installatie van een epistemologische oppositie binnen de metafysica maar als een teken van wantrouwen jegens de compulsieve primauteit van het technisch-wetenschappelijk bestel in de moderne cultuur. Het puur rationele denken zou elk perspectief op de fundamentele levensvragen afsnijden.<sup>19</sup>

Het hele denken van Heidegger mag gerust doordrenkt heten van religieus aangestuurde taal. Derrida wijst er tevens op dat het denken niet langer in staat is het metaforische uit zichzelf weg te saneren tot de filosofie een zuiver conceptueel vertoog overhoudt en suggereert zelfs dat wat het filosofisch vertoog draagt en verstoort, ‘theologisch’ van aard zou kunnen zijn. Ook Vattimo’s eigen denken is niet vrij van die religieuze teneur. Waar in het filosofisch vertoog de *caritas* opduikt, zo verkondigt Vattimo, daar herkent de nihilistische hermeneutiek haar eigen christelijke wortels. Nu, in de laatmoderniteit, begrijpt de filosofie alles: de hele secularisatiebeweging had dus inderdaad een bestemming, met name de systematische uitpuring van het heilige, van God, van de leer van Christus, van de oorsprong. De *kenosis* enerzijds en de verzwakking van het denken anderzijds zijn twee convergente lijnen gebleken waarlangs het transcendente indaalt in de wereld en de werkelijkheid zich vanaf nu nihilistisch afwikkelt.

Vattimo beschouwt de terugkeer van God als het wezenlijke van de christelijke godsdienst. De terugkeer van God behoort tot het wezen van het christendom zoals de verzwakking tot het wezen van het zijn hoort. Net zoals verzwakking geen metafysisch thema is, als betref het een zijnsmodus, is de terugkeer geen theologisch thema, als betref het een goddelijke categorie. Terugkeren treft het gebeuren van God en de godsdienst zoals verzwakking het zijn als gebeuren treft. Terugkeer en verzwakking zijn noch oorzaak, noch gevolg van elkaar, maar vinden elkaar in een in elkaar overlopende nabijheid. De laatmoderniteit ziet God terugkeren zoals ze het zijn ziet verzwakken.

De terugkeer, als wezen van de godsdienst, is dus een hermeneutisch gegeven in de zin dat het God aan de interpretatie uitlevert. *Het woord is geest geworden*, luidt de titel van de vertaling van Vattimo’s *Dopo la Cristianita*. Onder ‘hermeneutisch’ dient tevens verstaan dat het niet gaat om een denkoperatie die God op onto-theologische wijze weer binnen filosofisch bereik brengt, noch om een dialectisch proces waarbij de verzwakking als de oorzaak fungeert van de terugkeer van God – bijvoorbeeld vanuit de tragische ervaring van de onoplosbaarheid van de menselijke conditie – want dan zitten we weer in de causale schema’s van de metafysica. De terugkeer moet met andere woorden positief verstaan worden als toe-val.

De ethisch-nihilistische hermeneutiek van Vattimo wordt hier epistemo-theologische invulling van de secularisatie: God is openbaring in de laatmoderne vorm van terugkeer als flux van interpretaties, en de boodschap dat er alleen nog boodschappen zijn is de ultieme en bestemde betekenis van de Goede Boodschap.

### Positiviteit van de terugkeer

De terugkeer kan ook op niet-filosofische wijze gebeuren, bijvoorbeeld in wat Vattimo het collectief bewustzijn noemt. Daar neemt de godsdienst echter al gauw tragische en apocalyptische trekjes aan. De naoorlogse moderne mens vertoont immers de niet-filosofische reflex om, geconfronteerd met dreigingen van wereldformaat zijn heil te zoeken bij een kracht die groot genoeg is om dergelijke dreiging te stoppen. Te dien einde fantaseert hij zich weer een metafysische god die hem het illusoire recht geeft op fundamentalistisch geweld of een hoop die louter op escapisme is gebouwd. Het is aan de filosofie om dit collectief bewustzijn de *positiviteit* van de terugkeer te tonen<sup>20</sup>, met andere woorden te vermijden dat een massale nostalgie naar de vaste gronden van weleer de actuele terugkeer karikaturiseert, zinloos maakt of botweg ontkent. Die *positiviteit* bestaat erin dat de terugkeer van God niet betekent dat een oud en vergeten opperzijnde plots opnieuw ten tonele wordt gevoerd maar dat God aan ons gebeurt als boodschap, oproep tot interpretatie, nihilistische *caritas*.

Dit gebeuren is geen stom of blind toeval maar een toe-val, dat wil zeggen een zijnsgebeuren dat aan het manipulatieve initiatief van de mens ontsnapt. Het is de godsdienst – telkens te begrijpen als (ervarings)inhoud, niet als dogma of liturgie – zelf die zich hier en nu als terugkeer aandient. Er is niet in eeuwigheid één God en dé godsdienst als menselijk complement van God die zonder dat dit wezenlijk hun waarheid raakt ineens zomaar weer opduiken in hun onveranderlijke en oorspronkelijke gestalte. Neen, de terugkeer behoort tot het wezen zelf van de godsdienst, van het Godsgebeuren. Daarom moeten wij die terugkeer als positief feit hier en nu, als mogelijkheid en uitdaging verstaan, hem weghouden van nostalgie en escapisme en hem niet futiliseren door al dan niet beredeneerde religieuze restauratiebewegingen langs de lijnen van een terugval in de kritische schema's van de moderniteit of de irrationeel-hiërarchische posities van de premoderniteit.

Naast positiviteit als erkenning van de religieuze ervaring van de terugkeer, moeten we die terugkeer dus ook begrijpen als mogelijkheid, uitdaging, toekomst en hoop. Het positieve van de terugkeer wordt dan dat hij de secularisatie als bestemming toont en aanvaardbaar maakt, onder meer door zijn afstand van het heilige en metafysische geweld – een afstand die bij wijze van spreken rechtvevredig toeneemt met de verzwakking. In die zin moet duidelijk zijn dat religie geen theoretische verklaring verschaft, geen substantie of essentie blootlegt. Religie is iets dat met ons gebeurt, dat ons overkomt. De filosofie kan door de zwakke ontologie met haar ethische implicaties en haar hervinden van de *caritas* duidelijk maken dat de terugkeer van de godsdienst als een uitdaging, als positief toe-val moet ervaren worden, als actuele mogelijkheid die ons hier en nu

wordt geboden. Het nihilisme wou immers een verhaal van bevrijding brengen, zoals wij dat toch van het christendom verwachten. Daarom is Vattimo's nihilisme volgens hem de kans die we moeten grijpen om de bevrijding voorbij de metafysica en het aloude 'ware' geloof te vinden...

Daarmee hangt dan weer samen wat Vattimo noemt de 'ervaring van afhankelijkheid'. Dit heeft uiteraard niks te maken met onderdanigheid, maar hoe kan dan afhankelijkheid sporen met de bevrijding die het nihilisme belooft? Voornoemde ervaring is de zwakke, hermeneutische versie van wat de theologie de 'creatuurlijkheid' of de ervaring van het geschapen-zijn noemt. De ervaring van afhankelijkheid duidt op het toebehoren aan het zijnsgebeuren dat nooit een menselijk initiatief kan zijn, maar wel stichtend is voor het menselijke (zelf)verstaan. Het duidt op het toebehoren aan een christelijke traditie van interpreteren, seculariseren, verzwakken, indalen. Deze ervaring is evenwel niet vrijblijvend. Het 'ware' geloof bestaat erin die traditie (de secularisatie, de verzwakking ...) op te nemen en voort te zetten in plaats van ze terug te draaien. De positiviteit van de ervaring van de terugkeer impliceert een richting, een zin. Om afhankelijkheid als bevrijding in plaats van knechting te begrijpen, moeten we de terugkeer als afstand van de oorsprong lezen.

### **Toekomst, afkomst, afstand, oorsprong**

Schepping en schepper worden bij Vattimo niet langer begrepen in termen van 'oorsprong'. Hij wijst het "Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum" resoluut af. Dergelijke noties horen tot het transcendentiedenken. De oorsprong geldt daar als onbetwifelbaar 'begin-sel' waaruit de hele (morele) werkelijkheid kan worden afgeleid. Er bestaat daar dan ook geen enkele epistemologische strategie die aan dat absolute beginsel kan tornen. Alles en allen zijn de oorsprong rekenschap verschuldigd. De oorsprong is in staat een absoluut rigide hiërarchie te genereren en in principe voor eeuwig te determineren.

*Pietas* maakt het mogelijk de terugkeer van God te lezen als afstand. Die afstand draagt niet alleen de connotatie van afstand tot de oorsprong, maar ook die van afstandname van oorspronkelijkheid. Die oorspronkelijkheid toont zich in categorieën als 'scheppende' almacht, eerste en hoogste beginsel, *causa sui* ... en geldt daarom als totalitair. Zij is transcendentie, ongenaakbaar en eist absolute onderschikking. Door afstand te doen van een dergelijke oorspronkelijkheid, verliest de oorsprong zijn gewelddadig karakter. Aan de oorsprong zit dan geen onveranderlijke, onbewogen God die een totale terugkeer naar zichzelf afdwingt. God openbaart zichzelf, dat wil in de filosofie zeggen: Hij geeft zichzelf.<sup>21</sup> Hij openbaart dus niet iets over zichzelf, intussen aan zichzelf gelijkblijvend en

‘onaangetast’ door zijn openbaring. God *lijdt* aan openbaring, zou men mogen stellen. Hij openbaart zich als *caritas* in de patristiek, scholastiek, renaissance en Verlichting, en ook nu. God legt in de menswording en het kruis de religieuze almacht af en kan daarmee niet meer terug naar de oorsprong. Mocht God zich na de verrijzenis nog verhalen op zijn scheppende almacht, dus op zijn religieuze, pre-metafysische status, dan zou dat impliceren dat de *kenosis* niet wezenlijk God betreft, maar slechts als een ‘secundair kenmerk’ geldt. God wordt echter de afstand tot en van de oorsprong zelf, een gebeuren dat die oorsprong achterlaat. Dat achterlaten van de oorsprong is tevens (de nihilistische oriëntatie van) de *kenosis*.

De laatmoderniteit, zegt Vattimo, is waar de godsdienst de oorsprong loslaat, waar de oorsprong zijn positie verlaat. Dat is eigenlijk al in gang gezet met Christus zelf, de incarnatie als zelfontleding van God. God doet afstand van zijn oorspronkelijke almacht in de menswording. Hij keert dus niet terug in de oorsprong als vaste grondslag waar de blauwdruk van de werkelijkheid voor eens en altijd werd vastgelegd in een onwrikbare natuurwet. Vattimo herkent hierin de beweging die hij filosofisch heeft geduid als de verzwakking die de laatmoderniteit typeert. Pas nu, in de laatmoderniteit, wordt deze waarheid ten volle begrepen.

De terugkeer mag dus geenszins begrepen worden als een terugkeer van God die de mensen vraagt terug te keren naar Hem-als-oorsprong, maar als terugkeer van een oorsprong die de historiciteit radicaliseert. De terugkeer refereert niet aan de oorsprong als historische ijk maar aan een oorsprong die zichzelf steeds geeft, die steeds toe-valt. Die gave laat zich ‘meten’ aan de afstand, waarbij het ‘meten’ dient verstaan als het bedenken van de secularisatie. De God die terugkeert is niet de God van de metafysische, transcendente oorsprong, onaangedaan door geschiedenis en bestemming. Het zwakke denken ontmoet een God die terugkeert in de afstand tot de oorsprong. De laatmoderne God laat de categorieën los die hem inschreven aan de oorsprong. Niet dat de categorieën zelf veranderden, die heeft de metafysica immers voor altijd vastgelegd. De categorialiteit van God zelf is verdwenen. God keert niet terug in zijn oorspronkelijke categorieën, maar keert terug in de afstand. Dat, nogmaals, is de betekenis van secularisatie bij Vattimo.

De overgang van de terugkeer in de oorsprong naar de terugkeer in de afstand mag niet volgens een dialectisch schema worden begrepen. De overgang, dus de geschiedenis als secularisatie, moet worden begrepen vanuit de afkomst. God liet zijn categorialiteit niet achter door een epistemologische ingreep van buitenaf waardoor hij die categorieën onder dwang – van welke almacht? De Boze? – moest afstaan. De overgang van de afstand-van-geschiedenis naar de afstand-van-oorsprong loopt langs de lijn van de afkomst of de bestemming.

De metafysische herinnering van de oorsprong voerde de actualiteit terug naar een letterlijk voor-historisch absoluut nulpunt. Op elk moment van de geschiedenis wordt die oorsprong geacht ten volle maatgevend aanwezig te zijn. De afstand tot de oorsprong is van morele eerder dan van historische aard. Nooit mag iemand de eeuwig ingeschreven natuurwet overtreden, de oorspronkelijke blauwdruk van elke menselijke moraal. Dergelijk absoluut nulpunt laat geen 'morele evolutie' toe.

Op die manier ontkent de metafysica de historische eigenheid van elke actualiteit en lost ze die eigenheid op in een chronologie, een Historie die volledig onder de vorm van een deductie voortkomt uit de oorsprong. Het her-inneren van de terugkerende oorsprong betekent voor Vattimo de oorsprong actualiseren. Het originele is steeds het actuele. De religieuze ervaring bestaat uit wat gebeurt met de oorsprong en niet uit wat gebeurt vanuit de oorsprong. Afkomst wordt door het zwakke denken gedacht als door *kenosis* bestemde overgang van metafysische eeuwigheid naar nihilistische eindeloosheid of van dialectiek naar eventualiteit. Afkomst is dus, weerom, verzwakking of secularisatie. Secularisatie is het spoor waarlangs de oorsprong als afstand van zichzelf terugkeert in de actualiteit.

Wat Nietzsches autopsie van God voor de filosofie betekent, wil Vattimo overschrijven naar de religie. Net zoals de dood van God bij Nietzsche uiteindelijk tot de emancipatorische figuur van de *Übermensch* zou leiden, blijkt bij Vattimo de secularisatie, God die terugkeert in de afstand, evenzeer een bevrijdende gebeurtenis. Dat komt net doordat de God van de christenen niet bij de oorsprong blijft, maar ervan loskomt en er afstand van neemt. In *kenosis* huist de eigenlijke afkomst van de verzwakking en van het nihilisme. Door het christendom als een geschiedenis en niet als een eeuwige waarheid te beschouwen kan die afkomst een afstand zijn, een loslaten en een toekomst.

Doordat de afstand niet alleen een afstand-van, maar tevens een afstand-tot is, gaat het niet om een dialectische opheffing van de oorsprong en de almacht. Afstand nemen van de oorsprong wil bij Vattimo niet zeggen dat hij wordt ontkend of afgeschafte, hetgeen gewoon de metafysisch versie van 'God is dood' zou zijn. Doordat de afstand-tot tevens een afstand-van is, gaat het ook niet om een differentie. De afstand tot de oorsprong is niet de metafysische frustratie omwille van het principieel uitstel dat (in naam van de Wederkomst?) het herwinnen van de oorspronkelijke eenheid verbiedt. Het gaat dus wel degelijk om een afkomst in het ontologische, niet in het differentiële register.

Secularisatie opent een toekomst omdat ze de godsdienst heeft losgemaakt van de oorsprong als nulpunt. De oorsprong beweegt mee langs de lijn van afkomst en traditie. Een dergelijke oorsprong gaat ons hier en nu aan, roept ons op tot een oorspronkelijke, actuele verhouding tot God. Wanneer de oorsprong wordt

begrepen in termen van afstand, afkomst en toeval, dan pas opent de actualiteit op een toekomst.

Zo komen we weer bij Vattimo's epistemo-theologie terecht: de oorspronkelijke verhouding tot God die eigen is aan de laatmoderniteit is de erkenning dat er slechts boodschappen zijn, geen feiten. Feiten die een ware realiteit uitmaken veronderstellen een oorsprong die vandaar uit de ware toedracht van de wereld vastlegt. De goede boodschap ligt volledig besloten in de nihilistische hermeneutiek van de actualiteit. Het nihilisme schort de verhouding tot God op, zodat Vattimo's epistemo-theologie tevens een pantheïsme wordt. God is, op een functionele rest na, ingedaald in de wereld als 'ongoing conversation'<sup>22</sup>, als eindeloze 'multiloog'.

### Filosofische duiding van de 'terugkeer van God'

Stilaan gaat Vattimo het zijn uit zijn ontologie bijna identificeren met openbaring uit de theologie, een identificatie die zich centraal in Vattimo's begrip 'secularisatie' voltrekt. De hermeneutiek vindt haar diepe zin in de aansluiting op haar traditie, met name de joods-christelijke, die niet alleen de religie van het boek is (interpretatie, joods), maar ook die van de incarnatie en *kenosis* (christelijk), van God die 'afdaalt'<sup>23</sup>. Waarom is *kenosis* nu zo cruciaal voor de filosofie? Omdat ze het probleem oplost dat oplicht wanneer we het "Het zijn wordt veelvuldig uitgezegd" (*Metafysica IV*, 2, 1003 a 33) van Aristoteles 'besmetten' met het "Nadat God vroeger vele malen en op velerlei wijze tot de vaders gesproken had door de profeten, heeft Hij nu [...] tot ons gesproken door de Zoon" (Heb1:1-2) van Paulus. Meer precies gaat het inderdaad om een contaminatie van het Aristotelisch substantieel, of zelfs van het louter ontologisch pluralisme door het Paulinisch 'historisme'. Waar bij Aristoteles het zijn een vaste plurale structuur heeft, vormt de plurale waarheid het adequaat uitzeggen ervan. Bij Paulus is er sprake van gebeurtenissen en betekenissen die door een kenotische oriëntatie nieuwe betekenis krijgen: van substantie naar gebeuren, van een *substantieel* naar een *eventueel* (Heideggeriaans) zijn. Ook dit noemt Vattimo verzwakking.

De ontologie van de verzwakking en de theologie van *kenosis* ontdekken hier mekaar, niet zozeer als twee omwegen die vanuit eenzelfde oorsprong tegelijkertijd de ene waarheid eindelijk totaal ontsluiten of twee op het eerste zicht moeilijk verzoenbare deelwaarheden die in een dialectische beweging worden *aufgehoben* tot één diepere waarheid, maar als een bestemming van het zijn, die beide ontdekken. We vinden in deze tijd niet zozeer de authentieke oorsprong terug 'zoals het was', om die nu te herstellen alsof er nooit een metafysica was geweest, neen, het gaat om het herinneren van het vergeten van de

oorsprong die gebeurt als afstand, afkomst en toekomst. Die oorsprong is de trinitaire theologie, de indaling vanaf de schepping, het moment van de incarnatie, de moderniteit en, kortom, de secularisatie als de christelijke traditie als enige waarin een hermeneutiek nihilistisch kon worden.

Er is dus wel degelijk meer aan de hand dan de loutere vertaling van een filosofisch thema, namelijk de eventualiteit van het zijn, in bijbelse en theologische termen. De convergentie van de filosofische en de theologische traditie is geen ‘ontdekte *adaequatio*’, objectief vastgesteld aan het einde van een geschiedenis die kan gereconstrueerd worden als dusdanig ingericht dat de onvermijdelijke en onveranderbare totaalwaarheid systematisch moest verschijnen. Deze benadering vloekt overigens met een wezenlijke waarheid die wordt ontdekt, met name de toe-valligheid van het zijn. De secularisatie valt ons toe en zowel de filosofie als de theologie constateren dat, niet zomaar als academisch *fait divers*, maar als oproep. De traditie mag dus niet gereconstrueerd worden tot een logische geschiedenis, aangezien dan afbreuk wordt gedaan aan de radicaliteit van de historiciteit, aan de toe-valligheid. Het lezen van de tekenen des tijds is dus zeker – zowel in de bijbelse (bv. Mt 16:3) als filosofische connotatie – iets anders dan het registreren van het verloop van de tijd sinds de oorsprong.

De theonome afkomst van de verzwakking komt pas nu aan het licht waardoor vorige denkers niet in staat waren de tekenen van deze tijd te lezen in het bevrijdende register van de secularisatie. Doordat noch Nietzsche, noch Heidegger de secularisatie radicaal doordachten en geen van beiden dus het verband onderkende tussen enerzijds de dood van God en het nihilistische verval van het zijn en anderzijds de incarnatie en de dood van Christus aan het kruis, bleef volgens Vattimo de ontologie van de verzwakking voor hen verduisterd. Ze zagen niet hoe *kenosis* zich aan de filosofie presenteerde als icoon van het zijnsgebeuren. *Kenosis* be-tekent dat zijnsgebeuren door er de richting van aan te geven, door een ontologische inclinatie op te leggen. Heidegger ontwaarde alleen de inclinatie, het verval, waardoor hij niet kon bevroeden dat het nihilisme van de laatmoderniteit eigenlijk een goede boodschap behelst en geen crisis waarin een ander-dan-metafysisch zijnsverstaan zal toekomen. Nietzsche besepte dat de mens het (eerste) nihilisme nog lang als tragisch zou ervaren en pas na lang rouwen om de teloorgang van de zekerheden die tragiek positief zou gaan (be)leven (tweede, voltooid nihilisme). Bij beide denkers blijft nihilisme toch nog eerder pejoratief en secularisatie een eerder marginaal effect van culturele processen. Daarom ging de hele thematiek van de bevrijdende terugkeer aan hen voorbij.

*Kenosis* als oorsprong leert ons dat het niet gaat om de tijd sedert de schepping als de ware geschiedenis volgens de newtoniaanse maat van het zijn. Weerom, het gaat niet om de mythische uitdrukking van iets dat de filosofie op haar beurt heeft



ontdekt, namelijk de definitieve structuur van het zijn. Het emancipatoire in plaats van dogmatische karakter van de geschiedenis kan slechts bedacht worden in het kader van een hermeneutische christelijke geschiedenis, één van verkondigen en uitleggen. Voor Vattimo bestaat immers geen nihilisme buiten de horizon van de secularisatie.

De filosofische betekenis van de terugkeer rust dus vooral in het bevrijdende karakter van het nihilisme. Dit is evenwel niet geheel onproblematisch. Het is immers Vattimo's filosofie die haar eigen theologische afkomst ontdekt, een afkomst die betekenis moet geven aan Vattimo's filosofie. Daar kleeft onmiskenbaar een *petitio principii* aan, maar dat hindert Vattimo niet omdat dergelijke epistemologische vonnissen nog tot de metafysica behoren. Een nihilistische hermeneutiek heeft volgens hem geen last van wat de logica afdoet als redeneerfout.

### **Filosofische duiding van secularisatie**

Het grote misverstand dat Vattimo uit de weg wil ruimen, is dat van de secularisatie als een dynamiek die van buitenaf de religie bedreigt. Secularisatie is, net als de terugkeer, eigen aan het wezen, het afwikkelen van de christelijke godsdienst. Het is dus niet de filosofie die het denken seculariseert, het denken wordt gesecculariseerd omdat het zijn zelf secularisatie is. De vraag naar de secularisatie zal dus niet beantwoord worden door een structurele band tussen filosofie en religie te bepalen, maar door de christelijke en Griekse erfenis door elkaar heen te lezen, door te zien hoe christendom en filosofie door hun interactie de secularisatie blijvend bewerkstelligen. Dus de vraag naar de laatmoderne band tussen filosofie en religie zou pas zinvol en bevredigend beantwoord worden in de mate waarin de secularisatie ernstig wordt genomen.

Een tweede misverstand waar Vattimo tegen ingaat, is dat secularisatie de afschaffing van de godsdienst zou betekenen. Wellicht was dat wel de agenda van het moderne atheïsme, maar hier en nu is een gesecculariseerde cultuur een cultuur die haar religieuze afkomst ervaart als een spoor of echo en niet langer als een uitleg van de ware natuur en structuur van de ultieme werkelijkheden. De secularisatie is een 'transcriptie' van de christelijke leer van de *kenosis* in een ontologie van eventualiteit en verval. Aangezien secularisatie evenwel nihilistisch is, schaft ze weliswaar niet de godsdienst af, maar wel die godsdienst die een verhouding veronderstelt tussen enerzijds de mens-in-de-wereld en anderzijds de heteronome God van het sacrale. Godsdienst is de erkenning opgenomen te zijn in een eindeloze dialoog die geheel vrij is van arbitraire, knechtende normen en principes.

Een derde opmerking betreft de geschiedenis van de hermeneutiek. De secularisatie van het christelijk erfgoed is voor Vattimo de uiteindelijke betekenis van het bestemde toebehoren van de hermeneutiek aan de moderniteit. De filosofie, in haar 'zwakke' gedaante, onderkent haar christelijke afkomst. De verhouding tussen filosofie en godsdienst is dus zeker geen kwestie van de rationele relegitimatie van de religieuze mythe of de invoeging van mythe en religie als noodzakelijke stadia in de emancipatorische geschiedenis van de rede. De hermeneutiek is de plaats waar het christendom voorziet in zijn eigen ontbinding; het zwakke denken maakt de filosofische constatering ervan mogelijk. In dit opzicht is het pertinent dat de hermeneutiek, die als modern programma de rationaliteit wou vrijwaren van mythische elementen, nu zelf de mythe van de objectiviteit ontmaskert en hierdoor de religie rehabiliteert. Hermeneutiek was immers oorspronkelijk bedoeld om los te komen van een christelijke traditie die dogmatisch was geworden. Hierna werd ze bij Gadamer filosofie als dusdanig. Bij Vattimo wordt ze dan nihilistische ontologie, hetgeen pas volledig zinvol en begrijpelijk wordt wanneer ze haar christelijke wortels als dusdanig expliciet erkent.

De verzwakking, zoals de filosofie die vertoont, krijgt door de notie secularisatie een diepere en zelfs positievere, bevrijdende betekenis mee. Secularisatie is verzwakking 'bij uitstek'. Bovendien haalt secularisatie haar betekenis uit het feit dat de verzwakking zich haar religieuze afkomst herinnert. Hierin ziet Vattimo het theologisch argument dat leert waarom de gesecculariseerde wereld niet kan voorgesteld worden door een sacrale orde of een metafysisch systeem.

### **Filosofische duiding van *caritas***

Vattimo ziet een verband tussen de manier waarop aan het 'einde' van de metafysica de ware betekenis van de secularisatie, met name haar nihilistische bestemming en christelijke afkomst, in het filosofisch vertoog is beland en het verschijnen in datzelfde vertoog van termen als naastenliefde, solidariteit en dergelijke. Alleen, wanneer die naastenliefde los wordt gezien van de secularisatie, dus van haar ontologische bedding, dreigt ze weinig meer dan subjectieve, arbitraire sentimentaliteit te kunnen zijn. Zo is het volgens Vattimo net omdat Nietzsche en Heidegger aan *caritas* en dus aan de christelijke wortels van het denken zelf voorbijgingen dat ze het intrinsiek christelijk karakter van metafysicakritiek niet tot in al zijn consequenties konden uitwerken. De volle positiviteit van nihilistische *caritas* kan pas worden geapprecieerd tegen de achtergrond van de secularisatie.

In welke gedaante kan *caritas* zich dan in de filosofie aandienen als de ultieme

betekenis van de christelijke boodschap? In een eerste hermeneutische wending manifesteert zich de verzwakking van objectieve feiten tot interpretaties, waarbij elke gewelddadige transcendente interventie uit het denken wordt geweerd; in een tweede ethische wending verwerft de verzwakking een ethische connotatie op grond van haar geweldloosheid en wordt *pietas* een appèl; in een derde nihilistische wending herkent *pietas* haar afkomst in *caritas* die het zijn buigt naar het model van *kenosis*. Pas bij die laatste wending stoot Vattimo op christelijke afkomst van de verzwakking en wordt zijn hermeneutiek de plaats waar het christendom zijn volle betekenis, namelijk secularisatie, krijgt. Uiteindelijk is het de *caritas* die zijn en denken zodanig richt en bestemt dat de laatmoderniteit zich pas ten volle laat begrijpen binnen een nihilistische hermeneutiek.

De transitie van *veritas* langs *pietas* tot *caritas* wordt geïllustreerd aan de hand van de verstrengeling van twee citaten. *Pietas* is de ontbinding van de boutade die aan Aristoteles wordt toegeschreven: “Amicus Plato, sed magis amica veritas” – “Plato is mijn vriend, maar de waarheid nog méér”. Dit citaat verraadt nog het hele objectiviteitsdenken, het ondergeschikte van de *pietas* en de *caritas* aan de objectivistische waarheid als *adaequatio*. Wat overblijft na de verzwakking van de ene eeuwige waarheid, is de loyauteit aan de leermeester Plato. Dat laatste is te herkennen als *pietas*, het respect voor de sporen van de denkers uit het verleden. Dan brengt Vattimo een uitspraak van Dostojewski, geformuleerd als parafrase van de eerste, ter sprake: “Amica veritas, sed magis amicus Christus” – “De waarheid is mijn vriend, maar Christus nog méér”. Hier leest Vattimo dat, gesteld voor de keuze voor de waarheid of voor Christus, Dostojewski voor Christus zou kiezen. Het eerste luik van deze parafrase refereert aan *pietas* – men verdoemt de metafysische waarheid niet, men neemt haar spoor eerbiedig op, zonder de stringente aanspraken evenwel in acht te moeten nemen – en het tweede luik aan *caritas*. Enerzijds kan *veritas* hier niet gaan om de strikt en exclusief metafysische waarheid, anderzijds ook niet om de waarheid waarmee Christus zich vereenzelvigd in Jo 14:6. Hier lijkt de enig mogelijke interpretatie die waar ‘amica veritas’ wordt begrepen als de *pietas* die haar religieuze wortels nog niet heeft ontdekt. Zij wordt ‘veredeld’ door haar in de traditie en bestemming van de *caritas* te plaatsen. Bij Aristoteles daarentegen vinden we nog een onderwaardering van *pietas* ten voordele van het aanschijn van de objectieve, rationele, eeuwige en ondeelbare waarheid.

*Caritas* betekent dus geenszins het wegvallen van de term ‘waarheid’ uit de filosofie. De waarheid laat er alleen haar transcendente objectivistische pretenties vallen en wordt een waarheid die haar waarachtigheid wint uit de historische socio-ethische immanentie. *Caritas* is geen theoretisch concept dat een toestand beschrijft en dus verandert naarmate die toestand verandert, ze is oproep. Ze verandert niet door de praktijk, ze is zelf praxis. Immers, ze is doorheen de ethiek

zichtbaar geworden, met name in *pietas*, en kan in die zin niet terugvallen op een louter theoretisch schema. *Caritas* waakt over de waarheid in die zin dat ze trouw blijft aan zichzelf, aan de boodschap van Christus, aan de liefde. Liefde als zwakheid in de zin van geweldloosheid, is waarheid. Wie vriendelijk is, kan geen onwaarheid spreken. Om Augustinus te parafraseren, “dilige et quod vis *dice*” of “Bemin, en *zeg* dan wat ge wilt”.

Net zoals we niet overeenkomen iets als waar te aanvaarden omdat het objectief zo is, maar iets pas als waar aanvaarden wanneer we onderling overeenkomen het waar te noemen, zo ook achten we niet iets goed omdat de natuurwet dat objectief als goed voorhoudt, maar noemen we iets goed omdat we dat vanuit de naastenliefde als goed ervaren en bedoelen. De naastenliefde bestaat er in de eerste plaats in, vriendelijk te denken, *pietas* als het aanschijn van *caritas*. Het komt in wezen niet zozeer nog aan op *wat* men denkt, dan wel op *hoe* men denkt. De metafysische strijd tussen opleggen en verwerpen is gestreden, de laatmoderne liefde vraagt dat we ieders denken respecteren, zonder daarom akkoord te moeten gaan. Elke uitspraak heeft iets goddelijks in zoverre die uitspraak getuigt van een liefde die resoluut verzaakt aan absolute normativiteit en objectiviteit. Een uitspraak die haar eigen feitelijkheid opeist, gaat in tegen de goddelijke wil, zogezegd. Feiten steunen op een epistemologische mechanica die nu eenmaal tot de filosofische archeologie behoort. Elke installatie van een realiteit die opgebouwd is uit onwankelbare feiten is een gewelddaad omdat het aan het denken zijn vrijheid ontnemt en dus haaks staat op *caritas*, op het christelijke bevrijdingsverhaal. Dat verhaal bevat de oproep mee te werken aan het Rijk Gods, volgens Vattimo dus het nihilistische hermeneutische plasma.

Als *caritas* een oproep bevat, vanwaar komt die dan? Van God uiteraard, maar meer bepaald uit het historische feit van de incarnatie, dus uit de eventualiteit van *kenosis*. Historisch niet in de zin dat het toe-val wordt gereconstrueerd tot een rationeel proces, maar in de zin dat het een *Wirkungsgeschichte* op gang bracht en op die manier constitutief is voor ons denken en bestaan. God is zijn eigen *Wirkungsgeschichte*, is zelf openbaring. Met andere woorden, God is de oproep zelf en godsdienst is het antwoord en het ingaan op die oproep. God blijft niet ‘achter’ die oproep maar engageert zich restloos in *caritas*. Nihilisme is wanneer niets transcendent achterblijft in *caritas*.

### **De betekenis van dit secularisatiemodel voor de theologie**

De thematisering van de ‘terugkeer van God’ in onze cultuur is zeer welkom in een tijd waarin godsdienst, religie en spiritualiteit officieel geprivatiseerd heten en tevens stilaan helemaal ‘vermarkt’ lijken. Vattimo daagt ons uit te bedenken dat en

hoe de godsdienst opnieuw in de publieke ruimte treedt, niet zozeer als iets dat even aan de aandacht was ontsnapt maar als iets dat niet langer kon worden gedacht binnen het aloude oppositionele schema van theïsme versus atheïsme. De godsdienst komt terug als zwak geloof en dit is geen optie maar eigen aan de dynamiek van het christendom zelf die immers secularisatie is. Vooraleer de impliciete verhouding bij Vattimo tussen filosofie en theologie, tussen zwak denken en dito geloven, te onderzoeken, formuleer ik eerst enkele reserves bij Vattimo's secularisatiemodel, als basis voor voornoemde verhouding.

### **Enkele bedenkingen bij Vattimo's nihilistische hermeneutiek**

Deze radicale en provocerende visie op secularisatie gaat verder dan andere varianten op de positieve evaluatie en receptie van de secularisatie. Immers, de meeste modellen behouden de idee van een verhouding tussen God en de wereld in termen van relatie, verbond, bevrijding ... met Christus als middelaar terwijl Vattimo die verhouding herleidt tot een historisch bestemde identificatie waarin geen plaats meer is voor een betekenisdragende transcendentie. Hierdoor laat hij secularisatie uitlopen op een immanentie terwijl bij anderen secularisatie, voor zover niet opgerekt tot de ene naam van de geschiedenis, wordt besmet met 'deseccularisatie'. Vattimo vermijdt deze besmetting en doekt de verhouding op door haar te ontmaskeren als een asymmetrie die steeds in het teken stond van transcendent geweld. Dit geweld kan maar verdwijnen zolang de *kenosis* het register van het zijnsgebeuren is: God verdwijnt achter zijn openbaring die uiteindelijk niets dan nihilistische *caritas* is, met name de boodschap dat alles boodschap is.

De nihilistische bestemming van het zijn vloeit voort uit een radicaal doorgedreven indaling van het transcendente, een ontbinding van het sacrale als structuur. Maar is *kenosis* werkelijk de abdicatie van het transcendente? Is *caritas* wezenlijk immanent? En van waaruit wordt die immanentie bewaakt? In elk geval mag worden gesteld dat de sprekendste eigenschap van het christendom, dat wat het onderscheidt van alle andere godsdiensten en religies, de onvoorwaardelijke en overvloedige liefde is. Christus verkondigt zelf dat het gaat om een liefde voorbij elke heilseconomie. Maar is Vattimo's *caritas* wel dezelfde als de Bijbelse? Of beter: is nihilistische *caritas* de 'correcte' interpretatie ervan? En verder: kan de Bijbelse *caritas* wel strikt filosofisch geïnterpreteerd worden zonder essentiële aspecten te elimineren?

Vattimo kan theologisch aanvaardbaar heten waar hij suggereert dat aan het laatste woord van God, namelijk de menswording en de boodschap dat Jezus de Christus is, niets meer kan worden toegevoegd. Door de openbaring echter te identificeren

met de geschiedenis, met het zijn, dus met secularisatie in eenzijdig kenotische zin, lijkt het sterk alsof God niet in de laatste plaats mens is geworden, maar verder ‘ingedaald’ is, namelijk in een hermeneutisch pantheïsme, met name in socio-politieke, culturele, filosofische sferen die eerder aan verzwakking dan aan sacramentele getekendheid onderhevig blijken. De menswording heeft zo niets van een ‘laatste woord van God’ maar alles van een historische richtingwijzer – en zo begrijpt Vattimo het ook. De menswording, de *kenosis* oriënteert het zijn. De incarnatie is dé icoon van de kenotische verbuiging van het zijn, van haar nihilistische bestemming.

Het denken van het transcendente, of dat nu naar het zijn of naar God wijst, impliceert haar immanentie in de zin van ‘transdescendentie’ (een term van Jean Wahl) of incarnatie, anders zou zij zich net door haar totaal-anders-zijn geheel aan het denken onttrekken en er onbereikbaar voor blijven – hoewel hierin de verschillende theologieën van de grote christelijke denominaties onderling uiteenlopen. Maar die immanentie impliceert op haar beurt geenszins noodzakelijkerwijs het opgeven van de transcendentie want dan zou de incarnatie een louter historisch gebeuren, een eerder spectaculair eenmalig event zijn geweest. Vattimo’s secularisatie behelst evenwel een eindeloze indaling van het transcendente. Op die manier ontwijkt hij de dubbele metafysische val van enerzijds een wereld die wordt opgesloten in een massieve immanentie en anderzijds een wereld onderworpen aan een ongenaakbare transcendentie. Maar hoe dienen we die eindeloze secularisatie te begrijpen als ze niet mag uitmonden in een ongedifferentieerd en totaal homogeen ‘niets’, naar analogie met de entropie uit de thermodynamica<sup>24</sup>? Volgens mij moet Vattimo een ‘functionele transcendentie van de sporen’ in stand houden, zoniet loopt zijn nihilisme inderdaad onvermijdelijk dood in een betekenisloos niets. Vattimo heeft dus een kritische massa aan ‘transcendentie’ of ‘desincarnatie’ (een term van Emmanuel Levinas) nodig om die eindeloze secularisatie te garanderen en haar te vrijwaren van de hermeneutische variant van de ‘hittedood’ uit de thermodynamica. Kortom, Vattimo beseft dat zijn nihilisme moet kiezen tussen de totale immanentie van het niets of het ‘toelaten’ van een transcendentie die als zodanig niet meer functioneert, maar louter nog het nihilisme moet weghouden van de metafysische dreiging van dat niets. Vattimo kan dat doemscenario alleen maar afhouden door de impliciete aanvaarding van een functionele vorm van transcendentie die zich eindeloos aan secularisatie of verzwakking overlevert. Via die functionele rest haalt hij echter ongemerkt, althans voor het zwakke denken zelf, de metafysica binnen in zijn eigen nihilisme. Immers, zij het functioneel of substantieel, de transcendentie blijft werken als grond, als fundament van de verzwakking, hetgeen volgens het zwakke denken zelf een vorm van geweld is waar zij wordt verondersteld tegenin te denken.

Maar Vattimo gaat nog verder om de entropische dreiging af te wenden zonder de radicaliteit van zijn secularisatiemodel los te laten. Hij verklaart namelijk *caritas* ontheven van verzwakking, van secularisatie. Want wie, roept hij retorisch uit, wil nu de liefde verzwakken? De *caritas* is dus zelf niet interpreteerbaar. Maar schrijft Vattimo de *caritas* dan geen metafysische onaantastbaarheid toe? Is op die manier de *caritas* ook niet van geweld doortrokken, wanneer zij toch willekeurig wordt vrijgesteld van secularisatie? Immers, wordt daardoor secularisatie bij Vattimo niet ongemerkt en onbedoeld tot het laatste woord van de geschiedenis, tot het Grote Verhaal van de laatmoderniteit? Op dat moment promoveert Vattimo *caritas* als bestemming tot geloofsact die zelf niet moet beantwoorden aan de eis die aan de rest van het denken worden opgelegd, namelijk de bereidheid tot secularisatie, interpretatie en contaminatie. Door secularisatie als interpretatie van geschiedenis zelf vrij te stellen van de interpretatie die *pietas* oplegt aan alle denken, installeert Vattimo ongewild een historische metafysica. Daarom ben ik van oordeel dat het des te wenselijker is *caritas* open te stellen voor interpretatie, al was het maar om inderdaad uit te maken of haar nihilistische versie wel enigszins trouw kan heten aan haar Bijbelse wortels en de traditie waaraan haar laatmoderne betekenis schatplichtig wordt gemaakt.

Als Vattimo's *caritas* – of filosofische *caritas* in het algemeen – niet kan of mag geïnterpreteerd worden, staat die misschien leeg. *Caritas* kan dan niet gedacht worden, want ze heeft geen betekenis. Ze hoort dus niet tot de realiteit die door Vattimo bepaald wordt als eindeloze stroom van interpretaties. Dat zou erop wijzen dat *caritas* van buiten af secularisatie produceert, wat wil zeggen dat de 'ware' verhouding tussen *caritas* en secularisatie, dus de 'ware' betekenis van het christendom, voor het zwakke denken versleuteld blijft. De eenzijdige overname van de theologische term *kenosis* verbergt een arbitraire voorkeur voor verzwakking als hermeneutisch perspectief. Op die manier verschijnt de afwijzing van desincarnatie en trans(as)cendentie als minstens voorbarig en wellicht onterecht.

Het recht dat Vattimo opeist voor de filosofie om aan geloof en theologie de secularisatie, i.e. zijn verzwakking, als imperatief op te leggen is wezenlijk modern. Immers, de moderniteit is getekend door de omkering van de positie van de filosofie ten aanzien van de theologie, met name van *ancilla* naar *dominatrix*. Wanneer Vattimo dan vaststelt dat de rationaliteit haar bevoorrechte positie in het denken heeft verlaten en dat daardoor het denken een radicale bescheidenheid moet aannemen, dan gaat hij daar net niet ver genoeg in, door als filosoof aan de positie van *dominatrix* of arbiter te blijven vasthangen. Voor de filosofie zou *kenosis* net moeten betekenen dat ze die positie loslaat, wat Vattimo verzuimt.

In het christendom staat de ontmoeting met de levende Christus centraal. De tekst

op zich doet het hart niet branden (Lc24:32). Door de mens te herleiden tot boodschap wint Vattimo hem weliswaar terug van de (mens)wetenschappen en de bijhorende technologie, maar verliest hij datgene dat het vlees en bloed van de naaste niet prijsgeeft aan interpretatie, namelijk een transcendente symbolische waardigheid, wat in de theologie doorgaat voor het beeld van God. Zorgen voor de naaste, ware naastenliefde<sup>25</sup> – niet gewoon het gemakkelijke lief zijn voor wie ons dierbaar is – kan nooit volledig opgaan in de hermeneutiek van een nihilistische *caritas*. Een waarlijk kenotische en geseclariseerde filosofie zou net de theologie de gelegenheid laten om datgene te thematiseren waar elke filosofische (en menswetenschappelijke) betekenis verzinkt, onder meer het ‘lijf’. Misschien is dat vlees een bij uitstek theologische of minstens godsdienstfilosofische uitdaging<sup>26</sup>? Vult de theologie langs daar in wat de filosofie openlaat, leeg moet laten staan, met name de transcendentie?

### **De verhouding tussen filosofie en theologie bij Vattimo**

Vattimo werkt een heel eigen verhouding tussen filosofie en theologie uit, maar dan expliciet vanuit de filosofie. Toch blijft dat perspectief mijns inziens nog steeds gedomineerd door de moderne metafysica. *Kenosis* en de incarnatie zijn iconen van het zijnsverstaan en tonen de secularisatie als nihilistische bestemming van het zijnsgebeuren. Het is de filosofie, meer bepaald Vattimo's *pietas*, die voorschrijft hoe de theologie, geloof en kerk zich moeten herprofilieren conform de actualiteit zoals gediagnosticeerd door *pietas*. Deze houding is typisch voor de moderne kanteling waar de filosofie dus van *ancilla* tot *dominatrix theologiae* werd. Het secularisatiemodel van Vattimo kan immers worden samengevat in volgende tautologie: de nihilistische filosofie erkent haar christelijke afkomst op voorwaarde dat die laatste nihilistisch wordt gelezen. Door de dominantie van de nihilistische imperatief komt echter *caritas* plots als een metafysisch c.q. epistemo-theologisch principe in de filosofie aan. *Pietas* ligt in een metafysische mentaliteit verankerd waardoor ze zichzelf aan de oorsprong frustreert. Zo is dan niet zozeer de verhouding tussen metafysica en het 'voorbij', maar wel die tussen filosofie en theologie het eigenlijke probleem. Dit ligt gevoelig omdat wat ik hier het eigenlijke probleem noem, Vattimo's oplossing was voor het probleem van de eerstgenoemde verhouding, namelijk van het 'einde' van de metafysica. Vattimo's oplossing voor het probleem van 'voorbij' de metafysica bestaat in een nihilistische *caritas*, dus in een secularisatie die filosofie en theologie aan een nihilistische imperatief onderwerpt omdat het zo beschikt zou zijn door een God bij wie die beschikking *kenosis* heet. Die beschikking krijgt bij Vattimo iets arbitrairs omdat ze op een tautologie berust: *pietas* onderkent *caritas* als haar afkomst in die zin dat *caritas* zelf *pietas* heeft bestemd. Wat *pietas* ontsluit is dus haar eigen legitimatie, hetgeen de structuur van een *petitio principii* heeft.



Eigenlijk wordt in deze termen veeleer hét godsdienstfilosofisch probleem van vandaag in plaats van zijn oplossing geformuleerd. Wellicht dient de oplossing gezocht te worden in een laatmoderne verhouding tussen filosofie en theologie die het probleem van de verhouding tussen metafysica en ‘voorbij’ ineens meeneemt. Het Franse differentiedenken of de hedendaagse continentale godsdienstfilosofie lijkt hiervoor de meest geschikte kandidaat<sup>27</sup>. Vattimo kan zeker niet beweren dat de voogdij van filosofie over theologie en de daarmee samenhangende betekenissen of toestanden van secularisatie een definitieve verworvenheid uitmaken. Die verhouding kan wijzigen, net zoals de secularisatie kan aflopen en uitmonden in iets anders dan nihilisme, wanneer bijvoorbeeld ‘desecularisatie’ binnen het filosofische zicht komt.

Voor Vattimo is de verzwakking dé term die de verhouding kan uitzeggen en dus de kloof kan dichten tussen de hermeneutische ervaring van het behoren tot het zijn enerzijds en de religieuze ervaring van creatuurlijkheid anderzijds. Zo lijkt voor Vattimo de wederzijdse verzwakking van theologie en filosofie de enige mogelijke dialoogvorm. Voor hem is dus de wenselijkheid van die dialoog tevens een argument voor het zwakke denken. In die zin vermijdt Vattimo twee extreme modellen, waarbij enerzijds theologie en filosofie perfect complementair blijven als de waarheid van het boven- resp. benedenmaanse, of anderzijds beide restloos in elkaar opgaan, een risico dat sommige postmoderne theologieën en de pseudo-intellectuele New Age lopen. Wat Vattimo echter niet vermijdt, zelfs propageert, is een osmose waardoor theologische inhouden als *caritas* en *kenosis* het filosofisch vertoog worden binnengehaald om dan via *pietas* opnieuw het theologisch discours te infiltreren en zelfs te determineren. Het is dan de vraag of zo iets bevorderend of fnuikend werkt voor een van beide of beide disciplines.

Laat mij het probleem van de verhouding tussen filosofie en theologie bij Vattimo aanvatten bij de titel die ons op het spoor van dit uitdagende denken zette: *credere di credere*. Hierlangs kan ik bij de kern van Vattimo’s denken aankomen: de verhouding tussen die twee vormen van geloven: de filosofische en de theologische, het denken en het geloven, de *ratio* en de *fides*<sup>28</sup>.

In *Credere di credere* – vertaald als *Ik geloof dat ik geloof* – zegt Vattimo dat hij niet langer als filosoof spreekt, het academisch vertoog maakt plaats voor een belijdenis. Maar deze belijdenis blijft halfweg steken in een “Ik geloof dat ik geloof” omdat zij gedomineerd blijft door de filosofie. Het feit dat het om een zwakke versie van filosofie gaat, verandert aan deze kwestie weinig. Het eerste geloof (“Ik geloof ...”) is de gematigde filosofische reflectie, de *pietas*. Het tweede geloof (“... dat ik geloof.”) is de godsdienstige houding in de laatmoderniteit die zich overgeeft aan de secularisatie als cultureel proces. Het laatmoderne geloof is dus per definitie zwak aangezien het ontsloten én omsloten

wordt door het zwakke denken. Enkel *pietas* kan immers *caritas* nihilistisch formuleren. Waar het zwakke denken in het begin werd aangebracht als een ‘riskante interpretatie’, wordt Vattimo gaandeweg strenger – en minder zwak – tot waar hij beweert dat de zwakke denkers de plicht en het recht hebben elk denken en geloven dat ingaat tegen zijn secularisatiemodel, te verwerpen. Dit leidt ertoe dat hij zich *als filosoof*, niet als theoloog of gelovige, het recht toe-eigent het Kerkelijk Magisterium te veroordelen.

Vattimo spreekt veel over de impact van het eerste “Ik geloof ...” op het tweede “... ik geloof”, dus over het zwakke en vriendelijke geloof, maar nergens over de omgekeerde impact, alhoewel dat nu juist de grote lijn in zijn actuele filosofie is. Als *pietas* ontdekt de filosofie haar religieuze wortels, de filosofie wordt bestemd door de christelijke traditie die secularisatie is. Het eerste “Ik geloof ...” als zwak statement is dan het effect van het tweede “... dat ik geloof” als horigheid aan de christelijke traditie. Hier legt secularisatie de nihilistische imperatief op als ontubbeling van het “ik geloof” én de onderschikking van het geloof aan de zwakke rede. Het eerste geloof houdt het tweede ervan weg een geloof-‘in’ te worden.

Zijn God en zijn transcendentie *per se* en totaal onderhevig aan de processen die binnen het blikveld van de filosofie (en de menswetenschappen) vallen? Is God onderhevig aan metafysische slijtage of is dat laatste een louter cultuurhistorisch fenomeen dat daardoor ook alleen een cultuurhistorisch Godsbeeld raakt? Is het bannen van het mysterie niet net een modern-metafysische houding? Het mysterie toelaten zolang het zich bereid verklaart geseclariseerd te worden, getuigt toch van (moderne) metafysiek. Bij Vattimo wordt seculariseerbaarheid het demarcatie criterium om door de theologie als waar christelijk geloof te mogen worden erkend. De theologie moet haar mysteries uitleveren aan de nihilistische hermeneutiek.

Toont de theologie dan nergens een eigenheid die haar vrijwaart van totale onderwerping aan de filosofie? Is het kruis niet net datgene dat verhindert dat *kenosis* oplost in secularisatie en alleen nihilistisch-caritatieve sporen nalaat? Is het kruis niet het *skandalon*, het anti-teken dat erop hamert, in Paulinische zin, dat de wereld nooit op zichzelf kan sluiten zonder ten onder te gaan, in elke zin van het woord<sup>29</sup>? Staat niet het kruis altijd deels buiten elke hermeneutiek omdat de wijsheid van God en de dwaasheid van de mens (1Kor1:17-2:16) niet vatbaar zijn voor filosofische analyse of synthese? Heeft het zin het kruis en de glorie restloos te willen seculariseren? Ger Groot formuleert dergelijke vraag in de neerslag van een gesprek met Vattimo als volgt: “Is godsdienst, vooral de katholieke godsdienst, niet méér dan een wijsgerig principe van rationele bescheidenheid? Wil het ook geen *waarheid* zijn [...], hoezeer Vattimo ook volhoudt dat met het christendom

elke transcendentie zichzelf – in de dood van Jezus Christus – ontledigd heeft? Hoe zit het, ten slotte, met het geloofsgeheim dat de Kerk pretendeert van generatie op generatie over te dragen, en dat door Vattimo geheel lijkt te worden gereduceerd tot de receptiegeschiedenis daarvan”? (*Zwak geloof*, 31). Helaas biedt Vattimo de toehoorder, ondanks vermete pogingen van Groot, hierop slechts een sterk ontwijkend antwoord. Dit doet mij (en anderen) vermoeden dat Vattimo zich eerder laat leiden door een mediatieke en trendy *political correctness* dan door filosofische scherpzinnigheid en intellectuele *fair play*.

Deze bedenkingen, samen met de vraag of het nietige, zoals de kenotische theologie dat denkt, wel strookt met Vattimo's nihilistische (en eenzijdige) interpretatie, doen vermoeden dat de referent van de theologie kwetsbaarder, aanwezig, verbondener, 'verschilliger', eerbiedwaardiger is dan die van de laatmoderne filosofie. Er wordt dan nog niet eens over een theologische transcendentie en objectiviteit gesproken, die anders kan zijn dan die van de filosofie. Want als we de metafysica en de onto-theologie toch moeten achterlaten, bestaat er ook geen enkele reden meer om de theologie en de filosofie dezelfde objectiviteit of transcendentie toe te wijzen.

In elk geval lijkt Vattimo staande te willen houden dat de theologie niet onafhankelijk van de filosofie kan fungeren. Het is de filosofie die de secularisatie constateert en daarin een plaats en een rol ziet voor de theologie, die ook gecontamineerd is door de secularisatie. Immers, openbaring is secularisatie, dat wil zeggen dat openbaring het zijn tot secularisatie roept. "Deus *caritas* est" kan door een filosofische bril inderdaad gelezen worden als secularisatie *à la* Vattimo. Maar de theologie lijkt mij het recht te hebben haar vanuit academisch standpunt autonome en vanuit confessioneel standpunt theonome interpretatie, die constitutioneel anders is, geldig te noemen. Uiteraard heeft de filosofie ook nog eens het recht een andere dan Vattimo's interpretatie aan te reiken waardoor ze zelf niet aan de verzwakking is gebonden. Wanneer de theologie vanonder het (epistemo-theologische) juk van de (zwakke) filosofie raakt, zou zij een alternatief denken van de secularisatie kunnen aanvoeren dat door de filosofie in termen van desecularisatie wordt verstaan.

Juist om te vermijden dat zo'n spoor wordt ontsloten, gaat Vattimo erg ver in zijn radicalisering van de secularisatie. Maar intussen maakt hij wel fouten. Vattimo's verzwakking struikelt over de eengemaakte metafysica, zijn *pietas* over het eengemaakte geweld en zijn *caritas* over de eengemaakte transcendentie. Metafysica, geweld en transcendentie werden vervolgens verder vereenzelvigd om verzwakking, *pietas* en *caritas* in elkaars nabijheid te brengen. De filosofische gedachtegang van Vattimo rust dus, weerom, op verregaande, maar zeer impliciete, metafysische operaties. Verder steunen die vereenzelvingen op een

lineaire reductie van *kenosis* en menswording. Passie, kruis en verrijzenis worden maar toegelaten in nihilistische *caritas* voorzover ze zich onderwerpen aan de secularisatie. Binnen epistemo-theologisch bereik kunnen dat amper méér zijn dan literaire effecten.

Anderzijds denkt Vattimo secularisatie dan weer niet radicaal genoeg door. Hierboven werd al aangehaald hoe Vattimo secularisatie zelf ontslaat van secularisering. Nu, zoals John Milbank constateert<sup>30</sup>, het postmoderne rekent met zowat het hele moderne programma af behalve het secularisme. Een werkelijk radicale secularisatie à la Vattimo zou met andere woorden ook de secularisatie zelf moeten seculariseren of verzwakken in naam van *caritas*, wat John Caputo eveneens suggereert<sup>31</sup> en wat Vattimo nu net niét doet. Zoals gezegd moet dat wellicht worden geweten aan zijn vastberadenheid om de terugkeer weg te houden van elke desecularisatie. Dit prijsgeven van de radicaliteit van de secularisatie aan haar ideologische erfenis plaatst Vattimo helemaal binnen de moderniteit, met het zwakke denken in de rol van arbiter die zich het recht toegekend weet over de legitimiteit van (onder meer) de religie te kunnen beslissen.

Wanneer *pietas* en *caritas* samen in het denken verschijnen en tonen dat de ware ethische opdracht van de laatmoderniteit erin bestaat de joods-christelijke traditie te denken, dan kan dit eigenlijk niet als een “Ik geloof dat ik geloof”, waarbij diezelfde traditie zou ‘rechtvaardigen’ dat zij wordt gegijzeld door de filosofie. Die traditie moet tegenover de filosofie, juist gezien de religieuze bestemming van die filosofie, een eigen stem behouden die in de theologie kan klinken.

\*\*\*

Men kan de waarde van Nietzsche en Heidegger voor het denken over de verhouding tussen filosofie en theologie of geloof moeilijk overschatten. Girard noemde zelfs Nietzsche de grootste theoloog van het Christendom sedert Paulus. Hoewel ze het wellicht niet zo hebben bedoeld, vormt de analyse van de dood van God en van de onto-theologie als facet van een metafysica die aan haar ‘eind’ komt een ongemeen boeiende uitdaging aan het adres van de theologie. De vraag is of Vattimo, die zich expliciet in de voetsporen van beide denkers plaatst, deze uitdaging verder aanscherpt. Het woord ‘epistemo-theologie’ uit de ondertitel laat terecht vermoeden dat ik dat betwijfel. Vattimo’s bewering dat Nietzsche en Heidegger in voornoemde analyses de volle betekenis van de impact van het christendom op de metafysica onderschatten, lijkt mij vergezocht. Zeker wanneer zou blijken, wat ik hier als conclusie formuleer, dat Vattimo’s secularisatiebegrip eerder een stap terug dan wel vooruit betekent in de dialoog tussen filosofie en theologie. Immers, als ik mijn hele betoog zou samenvatten in één kritiek, dan

besluit ik dat Vattimo zich helemaal invoegt in de zijnsvergetelheid. Deze veronachtzaming is hier een maat voor de onwil de geheime prijs te wegen die betaald wordt voor de filosofische accaparatie van het theologisch vertoog.

Noten :

1 Het is uiteraard niet onproblematisch om over ‘dé’ transcendentie te spreken. Onlangs nog maar publiceerden Willie van der Merwe en Wessel Stoker twee maatgevende studies over de complexiteit en veelgelaagdheid van dit begrip: *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics* (Rodopi, Amsterdam, 2012) en *Culture and Transcendence. A Typology of Transcendence* (Peeters, Leuven, 2012). Hier voel ik me evenwel verplicht om voorbij die subtiliteit, een ‘Heideggeriaanse’ houding aan te nemen en over ‘dé’ transcendentie, alsook over ‘dé’ metafysica te spreken.

2 Girard R.; Vattimo G., *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, 2006, Massa – vert. *Waarheid of zwak geloof? Dialoog over het christendom en relativisme*, 2008, Kapellen.

3 Gekende voorbeelden zijn de Onbewogen Beweger, het Ene, de Natuurwet, de Rede, de Geest, de Wil ... maar ook de Materie, de Energie, het Atoom, de basisvergelijking van de Unified Field Theory, Evolutie ... en uiteraard God. De logica waardoor de grond een systeem genereert kan bv. deductie zijn of dialectiek.

4 Voor Heidegger’s begrippen afgrond (Ab-grund) en stap-terug (Schritt zurück), zie *Der Satz der Identität* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 41vv) en *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 58vv) – vert. *Identiteit en differentie* (tweetalige editie), Amsterdam, p. 27vv; 55vv.

5 Voor Heidegger’s uitwerking van de onto-theologie, zie eveneens *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 63vv) – vert. *Identiteit en differentie*, Amsterdam, p. 63vv.

6 1996, Milaan – vert. 1998, Amsterdam.

7 Vandaar de gelukkige vertaling in het Nederlands en de minder geslaagde vertaling in Engels (*Belief*), Frans (*Espérer croire*) of Duits (*Glauben – Philosophieren*).

8 Het ‘einde’ van de metafysica is een eerder ingewikkeld thema. Het kan immers niet gaan om een chronologisch vaststelbaar einde, omdat dergelijke vaststelling net typisch is voor de metafysica. Het kan ook niet gaan om een opheffing van de metafysica, omdat dergelijk initiatief typisch is voor de moderne metafysica. Het einde van de metafysica vaststellen of inzetten zou telkens het denken onmiddellijk en onvermijdelijk weer helemaal binnen de metafysica voeren. Het ‘einde’ van de metafysica als thema wordt door Nietzsche, Heidegger en Derrida opgenomen en centraal in hun denken geplaatst. Het gaat er om de ‘dood van God’ als niet zozeer de installatie van nieuwe werkelijkheidsstructuren en kensystemen dan wel het wegvallen van een centrale coördinatie (Nietzsche) waarbij dan inderdaad de nihilistische tendens van het Westers denken, het verval van het zijn zichtbaar wordt (Heidegger) en waarbij tevens de grenzen van het metafysisch actieradius zichtbaar worden (Derrida). Om te vermijden dat het einde van de metafysica in zichzelf keert en dus paradoxaal genoeg niet loskomt uit de metafysica, dient dat ‘einde’ einde-loos te zijn en valt het niet binnen de zelfbepaling van de metafysica te thematiseren. Het ‘einde’ van de metafysica is eerder een proces van *Verwindung*, verzwakking, deconstructie. Het kan zelfs

niet met zekerheid worden gesteld dat de metafysica ooit volledig zal zijn verdwenen. ‘Voorbij’ de metafysica denken impliceert een ‘stap terug’ (zie noot 4), een halt houden vóór de logisch-rationele totaaluitleg van het probleem van de metafysica en het denken afbuigen naar het ongedachte, naar het ontkende, naar het vergetene.

9 Dat kan letterlijk worden begrepen als de waarde die een variabele kan aannemen in de vergelijking voor het ‘industriële-militair’ complex, een huiveringwekkend bedoelde term om het huidig socio-politico-economisch bestel te duiden. In de zijnsvergetenheid van het wetenschappelijk-technologisch bestand, stellen Heidegger en Vattimo, komt zelfs het zijnde niet meer ter sprake – laat staan het zijn als zijnde. De dieptestructuren van de hoogdagen van de metafysica zijn verworpen tot het oppervlak van een nihilistische wereld, waarin zijnden alleen nog waarden kunnen aannemen van variabelen in vergelijkingen die het *Human Resources Management* regisseren. Dat moet niet strikt algebraïsch worden begrepen: in de globaliserende markt worden mensen steeds meer gereduceerd tot kwantificeerbare categorieën, tot waarden dus, zij het als producent of als consument. In dergelijke ‘waardigheid’ zijn mensen perfect inwisselbaar geworden.

10 Voor Heidegger’s denken over technologie, het hoogste gevaar dat erin schuilgaat en de vrijheid als ontologische – dus niet ontische c.q. psychologische – categorie, zie diens *Der Frage nach der Technik* (1953, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe* 7, pp. 5-36) – ‘De vraag naar de techniek’ in *De techniek en de ommekeer*, 1973, Tielt, pp. 29-56.

11 Dit betekent in de eerste, voor-technische plaats dat het aan onze evidenties ontsnapt. Ons denken vertoont namelijk de onontkoombare en historisch bestemde reflex om elke situatie te herleiden tot een probleem dat een wetenschappelijk-technische oplossing vergt. Deze basisstructuur van de werkelijkheid ervaren we als ‘evident’. Het is nu net deze evidentie die Heidegger en Derrida aan de kaak stellen, waardoor ze in mijn optiek net een filosofische grens tekenen voorbij de welke iets zichtbaar wordt dat tot het theologisch bereik hoort.

12 Als de metafysica het zijn vergeet ten voordele van de zijnden, zodat het zijn zelf alleen nog op de wijze van een zijnde wordt gedacht, dan betekent het zijn inderdaad letterlijk niets (niet-iets, geen zijnde) voor de metafysica. Heidegger’s denken voorbij de metafysica vindt net in dat niets het zijn terug als wezenlijke bestemming van de mens. De mens en het zijn vinden elkaar pas daar waar de metafysica niets te zoeken heeft.

13 Vattimo is niet de enige die een verband tussen metafysica en geweld onderkent, dat doen Heidegger, Levinas en Derrida ook. Hij is wel de eerste die metafysica en geweld dermate vereenzelvigd dat alle metafysica gewelddadig is en elke gewelddaad per se metafysisch gemotiveerd is.

14 De vraag stelt zich evenwel of de rijke betekenissen van het niets en het nietige in de exegeze van de kenotische bijbelfragmenten wel restloos op te sluiten zijn in een filosofisch nihilisme à la Vattimo. De exegetische betekenis van *kenosis* vinden we bij Paulus in diens Filippenzenbrief (Fil 2:6-11) als de zelfontlediging van God. Vattimo’s eenzijdige lezing doet echter weinig recht aan de theologische rijkdom van dit begrip. Ten eerste is het niet God die massief indaalt in de wereld, maar is het binnen het trinitaire gebeuren de Zoon die mens wordt, niet de Vader of de Geest. Dat lijkt haarkloverij, maar is zeer pertinent in het begrijpen van Fil 2:9, waar de Zoon wordt verheven. Dat laatste laat Vattimo zonder enige uitleg, dus willekeurig, helemaal weg in zijn lezing van de *kenosis* zodat die restloos past in zijn secularisatiemodel. Ten tweede bestaat de *kenosis* uit een dubbele beweging, eerst de menswording (dienen) en dan de vernedering tot het kruis (gehoorzamen). Ten derde is door de incarnatie het christendom niet langer de religie van het (loutere) Boek geworden

maar de godsdienst van de Levende. De Bijbelse *caritas* staat niet louter ‘genoteerd’, dat woord is net vlees geworden. Daardoor kan *caritas* nooit worden herleid tot de Wet. Vattimo seculariseert het woord tot een filosofisch duidbare term. Op die manier kan de waarheid nooit meer zijn, in de woorden van Heidegger aan het eind van *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 77) – *Identiteit en differentie* (p. 87), de god waartoe de mens bidt, die hij offers brengt, waarvoor hij op de knieën valt, musicceert en danst. Zo gaat iets essentieels van het christendom verloren.

Velen drukken hun twijfel uit bij de theologische slordigheid van Vattimo. Caputo verklaart zich bezorgd om de ‘onbedachtzaamheid’ in zijn theologische ‘bemoeienissen’ (Caputo J. e.a., *After the death of God*, 2007, New York, 78). Hij lijkt eerder bekommerd om zijn ‘cultural correctness’ of zelfs ‘trendiness’ (Loose D., ‘De visie van de tijgerkat. Aantekeningen bij Gianni Vattimo’s *Christendom voorbij de metafysica*’ in Groot G. e.a., *Een zwak geloof. Christendom voorbij de metafysica*, 2000, Kampen, 47) dan met theologische nauwgezetheid. Ook Frits de Lange bemerkt zijn “gebrek aan theologisch vakmanschap” en de “nogal botte en onbedachtzame manier waarop Vattimo de bijbelse traditie en de theologische taal van *caritas*, God en incarnatie interpreteert” (de Lange F., ‘Kenotic ethics: Gianni Vattimo, reading the <signs of the time>’ in Zijlstra O. (red.), *Letting go: Rethinking kenosis*, 2002, Bern, 27). Voor een uiterst summiere confrontatie van Vattimo’s filosofische accaparatie van *kenosis* met de theologische duiding ervan bij Hans Urs von Balthasar, die zeer goed vertrouwd was met Heidegger’s denken, zie Meganck, 2005, pp. 151-155.

15 Zie noot 8.

16 Dat ‘iets’ zal echter voor de filosofie een ‘niets’ blijven, in de betekenis die Nancy eraan bedoelt in *La Déclousion : Déconstruction du Christianisme* (2005, Parijs, p. 39). Bij Nancy gaat het bij het christendom om het niet als basisthema van de schepping, niet het niets van het nihilisme dat het niets als principe aanvoert, maar het niets dat van bij het begin de principes ledigt. Door dit *rien* niet te thematiseren en het niets alleen binnen de laatmoderne filosofie onder te brengen, gaat Vattimo volledig aan de mogelijkheid van enige autonomie voor de theologie voorbij. De Schepper en de schepping zijn immers bij Vattimo volop metafysica die weliswaar op dat eigenste moment aan nihilistische tendensen onderhevig raakt. Waar Vattimo het ‘ex nihilo’ van de schepping wellicht als het toppunt van arbitrariteit als categorie van het sacrale zal duiden, sluit Nancy in zijn analyse nauwer bij de theologie aan door het ‘nihil’ van de schepping in het register van het om-niet, *umsonst* te lezen.

17 Op dat eigenste moment waarop het scientistisch vooroordeel jegens de religie bijna gemeengoed is geworden, viel de wetenschap, c.q. de fysica als prototype van geldige kennis, van haar epistemologisch voetstuk door toedoen van ontwikkelingen in de thermodynamica, de relativiteitstheorie en de quantummechanica. Aloude metafysische categorieën die het denken eeuwenlang beheersten bleken door haar ultieme belichaming, de fysica dus, onderuitgehaald. Processen die gepaard gaan met hoge energieën en snelheden binnen heel klein (subatomair) of heel groot (kosmologisch) bereik bleken niet te kunnen worden beschreven aan de hand van begrippen als gelijktijdigheid, invariantie, causaliteit, lokalisatie, behoud ... Niet alleen de waarden van de variabelen verloren hun eenduidigheid (relativiteit), zelfs de variabelen zelf verloren hun betekenis (quantummechanica, althans in haar Kopenhaagse interpretatie). Hierdoor moest het denken ook het grote verlichte dogma loslaten, namelijk dat van de ultieme rationele

verklaarbaarheid van de werkelijkheid. Hoe verdeeld de moderne filosofie ook mocht zijn (bv. empirisme versus innativisme), in één zaak is zij absoluut solidair: de rationele aard van de werkelijkheid. Het sciëntisme is zelf geen wetenschappelijke propositie, dus volgens haar eigen reglement geen geldige kennis. Toch is haar dogma haar dierbaarder dan alle waarheid die zij verstrooit over de wetenschappelijke paradigmata en theorieën.

18 Vert. *De vrolijke wetenschap*, 1999/2003, Amsterdam/Antwerpen

19 Ik betwijfel of Vattimo dit wel juist inschat. Immers, de moderniteit is ook net de periode en de mentaliteit waar de menswetenschappen worden herschreven in hun experimentele en statistische gedaante. Hiermee vervalt eigenlijk het fundamentele onderscheid tussen beide methoden, zoals Heidegger ook aangeeft in *Die Zeit des Weltbildes* (1938, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe* 5, pp. 75-113) – *De tijd van het wereldbeeld* (1983, Tielt). Op het ogenblik, paradoxaal genoeg, dat de thermodynamica, de relativiteitsfysica en de quantummechanica het failliet tonen van het sciëntisme en het einde van de universaliteitsaanspraken van natuurwetenschappelijke kennis inluiden, slaan de menswetenschappen dezelfde weg in als de ‘klassieke fysica’. Dat de filosofie reeds een eeuw lang de objectiviteitsaanspraken van het zogenaamde prototype van degelijke en geldige kennis onderuit heeft gehaald, is nog niet tot het technisch-wetenschappelijk bewustzijn doorgedrongen.

20 De ‘positiviteit’ waarvan hier sprake heeft niets met positivisme te maken. Het gaat om, ten eerste, de erkenning van de terugkeer, niet als feit maar als betekenisrijke ervaring, ten tweede, de erkenning van de morele meerwaarde van die ervaring en, ten derde, de onomkeerbaarheid van (de ervaring van) de terugkeer.

21 De idee van het zijn als gave heeft de filosofie te danken aan Heidegger. De godsdienstfilosofische uitwerking ervan komt vooral toe aan Jean-Luc Marion en diens verkenningen van *don*, *par-don* en *aban-don*.

22 Deze term werd door Rorty geïmporteerd in de filosofie. Ondanks de vroege kritiek op de vitalistische metafysiek in Rorty, ontsloeg Vattimo hem nadien van het label ‘metafysicus’, hoewel hij zijn twijfels had bij Rorty’s loslaten van de ontologie en de religie, hetgeen zijn denken alleen maar iets arbitrairs en dus toch weer metafysisch gaf.

23 Secularisatie is in die zin eigen aan het christendom dat in andere religies elke god strikt vasthoudt aan zijn oorspronkelijke privileges. Zij blijven steeds (gedeeltelijk) buiten de geschiedenis staan. Alleen de God van het christendom geeft zichzelf helemaal in zijn openbaring. Net in die zin is de God van de christenen machtiger dan de almachtige goden uit de religies. Hij kan immers afstand doen van de almacht en toont zo dat hij niet constitutioneel onderworpen is aan een aan hemzelf toegedichte heilseconomie. Een God van de wet en haar rituelen is aan die wet gehouden – zij het niet als subject. Een religieuze God bezit geen enkele vrijheid ten aanzien van de wet. Wie de wet onderhoudt, verdient de eeuwige zaligheid, wie haar overtreedt, wacht de eeuwige verdoemenis. Zo’n God kan niet vergeven, noch kan hij het kwade hart dat achter een feilloos aangehouden formalisme schuilt, vermanen.

24 De vergelijking gaat hier op in zover het bij Vattimo gaat om de gangbare betekenissen binnen de wereld (namelijk de epistemische flux of plasma) als immanent, dus gesloten systeem waaruit geen betekenis wegkomt, noch betekenis van buitenaf kan worden ingevoegd.

25 Moyaert P., ‘Over de naastenliefde’ in: *Tijdschrift voor filosofie*, 56 (2) 1994, pp. 209-236.



26 Symptomatisch of minstens verhelderend in een onderzoek naar de verhouding tussen filosofie en theologie kan de actuele preoccupatie van het kerkelijk leergezag met bio-ethische kwesties en seksuele moraal zijn. Deze preoccupatie ‘verbergt’ op ambigue wijze de ware betekenis van het vlees in die verhouding door die betekenis enerzijds te versluieren achter een ethiek die ze niet uit de Bijbel dan wel uit de metafysica van de natuurwet haalt en anderzijds toch in haar eigenste wezen te bewaren.

27 Momenteel lijkt de continentaal gevoede godsdienstfilosofie zich op te splitsen in drie kampen. Het ene blijft erbij dat het Franse denken nog niet is uitgewerkt en nog verder dient te worden ontwikkeld. Beide andere situeren zich eerder in het Anglo-Amerikaanse denken en staan lijnrecht tegenover elkaar. De enen beweren dat, wil de continentale godsdienstfilosofie haar relevantie niet opofferen aan een dreigend nihilisme, zij de speculatieve traditie van de moderniteit weer moet opnemen na een inmiddels afgelopen periode van postmoderne correctie. De anderen beweren dat de godsdienstfilosofie dan radicaal het niet-speculatieve, ethische pad van de ander moet denken, degene die niet tegenover mij staat maar die ik evenmin tot mezelf kan herleiden. Eigenlijk bestaat er nog een vierde kamp, die de godsdienstfilosofie wil laten dicteren door de theologie, met de vraag of dat dan niet inderdaad eerder christelijke filosofen of (onto-)theologen zijn dan wel godsdienstfilosofen.

28 Gezien de gespannen verhouding van Vattimo met het Vaticaan en Vattimo’s intellectueel onwaardige houding tegenover het kerkelijk leergezag, leek het niet echt opportuun om zijn denken ook nog eens te confronteren met de encycliek *Fides et ratio*.

29 Heidegger wijst er geregeld op dat de waarheid van het zijn niet tussen de zijnden moet gezocht worden. Ook Wittgenstein schrijft in zijn *Tractatus logico-philosophicus* (6.41) dat de betekenis van de wereld buiten móét liggen.

30 ‘The end of Enlightenment: Post-modern or post-secular?’ in: *Concilium* 6 (1992) pp. 39-48.

31 Caputo J.; Vattimo G., *After the death of God*, 2007, New York, p. 83vv.