

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT GODGELEERDHEID



De laatste god
in Martin Heideggers *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*
Een filosofische bijdrage aan de theologie

Verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Licentiaat in de Godsdienstwetenschappen

Promotor

door

Prof. Dr. M. Moors

Kristien Justaert

Leuven, 2004

WOORDEN VAN DANK

Denken, lezen en schrijven over de filosofie van Martin Heidegger en haar betekenis voor de theologie, vraagt tijd. Een tijd die ik niet heelhuids zou doorgekomen zijn zonder de steun van vele mensen. Enkelen onder hen wil ik op deze plaats uitdrukkelijk bedanken.

Op de eerste plaats dank ik mijn ouders, broers en zussen. In het bijzonder wil ik hier mijn zus Marjan bedanken die met haar scherpe blik orde schiep uit de chaos van iets dat mijn bibliografie moest voorstellen.

Zonder mijn promotor, prof. Martin Moors, had deze thesis nooit het daglicht gezien. Ik beseft dat het niet altijd gemakkelijk geweest moet zijn, een studente te begeleiden die niet de voorkennis had van iemand die filosofie studeert. Zijn bemerkingen waren steeds zeer verrijkend voor mij.

Van mijn vrienden en vriendinnen die ik allemaal zeer dankbaar ben omdat ze er zijn, wil ik er toch een paar bij name noemen:

Katrijn Van Bouwel dank ik omdat ze deze zomer tot een onvergetelijke thesiszomer heeft weten te maken. Eva De Clercq verdient mijn eeuwige dankbaarheid omwille van haar onvoorwaardelijke steun; Sien Van den Hoof en Myriam Martins Gistelinck dank ik omdat ze er altijd zijn voor mij, al zo lang. De warmte en gastvrijheid van Ine Biront en Alessandro hebben dit jaar veel voor mij betekend. Ook de vriendschap van Evelien Hauwaerts, Joanna Merckx, Lien Huenaerts en Heidi Van Berghen was erg belangrijk (en is dat nog steeds). Ook mijn kotgenoten ben ik heel dankbaar voor de warme sfeer die ze gecreëerd hebben.

Steve Velleman wil ik bedanken met de woorden van Dietrich Bonhoeffer: “Mann kann über diese Dingen nicht schreiben, ohne daß das Gefühl der Dankbarkeit für alle in diesen Jahren bewahrte und bewährte Gemeinschaft des Geistes und des Lebens, jedes Wort begleitet”.

INHOUDSTAFEL

De laatste god in Martin Heideggers *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*: Een filosofische bijdrage aan de theologie

WOORDEN	VAN	DANK
II		
INHOUDSTAFEL		
III		
BIBLIOGRAFIE		
V		
INLEIDING		
<i>Philosophia ancilla theologiae?</i>		XV
HOOFDSTUK	1	OP DE GRENS
1		
1.1. Inleiding		1
1.2. Heideggers woord over de theologie		3
1.2.1. Logos als wetenschap		4
1.2.2. Theologie en onto-theologie		7
1.2.3. Logos als gebeuren		8
1.2.4. Besluit		11
1.3. <i>Beiträge zur Philosophie</i> : bijdragen aan de theologie?		13
HOOFDSTUK 2	DE AANVANG EN HET AANVANKELIJK DENKEN	15
2.1. Inleiding		15
2.2. <i>Das Öffentliche: die Beiträge</i>		16
2.2.1. Taal		17
2.2.2. Structuur		21
2.3. <i>Das Wesentliche: das Ereignis</i>		24
2.3.1. De eerste aanvang		25
2.3.2. De andere aanvang		28
2.3.2.1. Grondstemming		28

2.3.2.2. Het aanvankelijk denken en de godsvraag	29
--	----

HOOFDSTUK 3 DE TIJD-RUIMTE: EEN ‘PLAATS’ VOOR HET GODDELIJKE?	33
---	----

3.1. Inleiding	33
3.2. In (de) waarheid geloven	35
3.3. De weg van de waarheid	36
3.4. De topologie van het Seyn	41
3.4.1. De afgrondelijke waarheid van het Seyn	42
3.4.2. Tijd-speel-ruimte	44
3.4.2.1. De topologie van de tien geboden	47
3.4.2.2. Over de goddelijke namen	52
3.4.3. Positieve en negatieve theologie vanuit <i>Ereignis</i>	57
3.5. Er-zijn	60
3.5.1. Er-zijn en weg-zijn: de verhouding van de mens tot <i>Ereignis</i>	60
3.5.2. Het er-zijn in de apostel Paulus	62

HOOFDSTUK	4	DE	LAATSTE	GOD
63				

4.1. Inleiding	63
4.2. De wenk	65
4.2.1. De weigering	67
4.2.2. De voorbijgang	70
4.3. De laatste god en het laatste oordeel	73
4.3.1. Het laatste	74
4.3.2. Wat is het wezen van de laatste god?	79
4.3.3. Beslissing - de tijd van het zijn	82
4.4. De laatste god en het Seyn	85

CONCLUSIE

Bouwen op de af-grond	90
-----------------------	----

BIBLIOGRAFIE

A. WERKEN VAN MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, M.,

- , *Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser*, ZDF, 25.09.1969, op de cassette *Von der Sache des Denkens. Vorträge, Reden und Gespräche* (Stimmen der Philosophie), Der Hörverlag (Productie ZDF), 1969.
- , *Wat is metafysica?* Vertaling VAN NIEROP, M.S.G.K., inleiding, commentaar & bijlagen ALER, J.M.M. (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tielt, 1969.
- , *Brief over het humanisme.* Vertaling BUIJSSEN, G.H., inleiding & commentaar KOCKELMANS, J.J.G.A. (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tielt, 1973.
- , *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt a.M., 1976.
- , *Holzwege* (GA 5), Frankfurt a.M., 1977.
- , *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39), Frankfurt a.M., 1980.
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), Frankfurt a.M., 1981.
- , *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe (GA 13), Frankfurt a.M., 1983.
- , *Seminare* (GA 15), Frankfurt a.M., 1986.
- , *Schelling: Vom Wesen der menschliche Freiheit (1809) – Sommersemester 1936* (GA 42), Frankfurt a.M., 1988.
- , *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34), Frankfurt a.M., 1988.

- , *Het einde van de filosofie en de opgave van het denken*. Vertaald door GEERLINGS, E. & WILDSCHUT, M. Amsterdam, 1988.
- , *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), Frankfurt a.M., 1989.
- , *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), Frankfurt a.M., 1994.
- , *Besinnung* (GA 66), Frankfurt a.M., 1997.
- , *Zijn en tijd*. Vertaling WILDSCHUT, M., Nijmegen, 1998.
- , *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), Frankfurt a.M., 1998.
- , *Identiteit en differentie. Tweetalige editie*. Vertaling ISSSELING, S., Amsterdam, 2001.
- , *Het begrip van de tijd/ Fenomenologie en theologie*. Vertaling VAN SLUIS, J. & DENKER, A. (Heidegger-reeks), Budel, 2001.
- , *Over het wezen van de grond; Over het wezen van de waarheid*. Vertaling VAN VEGHEL, H. (Heidegger-reeks), Budel, 2001.
- , *Alleen nog een god kan ons redden. Martin Heidegger in gesprek met Der Spiegel*. Inleiding DE VISSCHER, J., vertaling BEERS, P., Kapellen, 2002.

B. ANDERE GERAADPLEEGDE WERKEN

- BEAUFRET, J., FÉDIER, F., LEVINAS, E. & KEARNEY, R. (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Parijs, 1980.
- BEINERT, W. & SCHÜSSLER FIORENZA, F. (ed.), *Handbook of Catholic Theology*, New York, 2000.
- BOEHM, R., *De kritiek van Lévinas op Heidegger*, in *Tijdschrift voor filosofie* 25, (1963), 585-604.
- BOEVE, L., *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?*, Kapellen, 1999.

—, *De weg, de waarheid en het leven. Religieuze traditie en waarheid in de postmoderne context*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997), 164-188.

BRAUN, H.-J. (ed.), *M. Heidegger und der christliche Glaube*, Zurich, 1990.

BRITO, E., *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997), 352-374.

—, *Le dernier Dieu dans les "Contributions à la philosophie" de Martin Heidegger*, in *Eglise et Théologie* (28) 1997, 45-75.

—, *Heidegger et l' hymne du sacré*, Leuven, 1999.

—, *Déification, dédivinisation et divinisation selon Heidegger* in *Studia Phaenomenologica* 1 (2001), 197-223.

BUBER, M., *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel (Moses)*, München, 1964.

BULHOF, I. N. & TEN KATE, L. (ed.), *Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*, Kampen, 1992.

BURGGRAEVE, R., *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van bijbels denken*, Leuven, 2000.

CAMPERT, R., *Vogels vliegen toch*, Amsterdam, 1951.

CAPUTO, J., *Meister Eckhart and the Late Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought*, in *The Journal of the History of Philosophy*, 12 (1974), 479-495; 13 (1975), 61-80.

—, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athene - Ohio, 1978.

—, *Demythologizing Heidegger, Alètheia and the History of Being*, in *Review of Metaphysics*, 41 (1987-1988), 519-546.

—, *Heidegger and Theology*, in GUIGNON, C.B. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, UK, 1993, 270-288.

—, *Heidegger's Gods. From Demythologizing to Remythologizing*, in CAPUTO, J., *Demythologizing Heidegger*, Bloomington – Indianapolis, Indiana, 1993, 169-185.

- , *People of God, people of being: the theological presuppositions of Heidegger's path of thought*, in FAULCONER, J.E. & WRATHALL, M.A. (ed.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge, 2000.
- CASTELEIN, T.-L., *'Heimkunft/An die Verwandten': een ontmoeting tussen Hölderlin en Heidegger* (onuitgegeven licentiaatsverhandeling), Leuven, 2002.
- CORIANDO, P.-L., *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (vom Ereignis)"*, München, 1998.
- COURTINE, J.F., *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Parijs, 1990.
- , *Les traces et le passage du Dieu dans les "Beiträge zur Philosophie" de Martin Heidegger*, in OLIVETTI, M.M. (ed.), *Filosofia della Rivelazione. Archivio di Filosofia* 62 (1994), 519-538.
- CRÉTELLA, H., *La théologie de Heidegger*, in *Heidegger Studies* 6 (1990), 11-25.
- CROWNFIELD, D.R., *The Question of God: Thinking after Heidegger*, in *Philosophy Today* 40 (1996), 47-54.
- , *The Last God*, in SCOTT, C.E., et al. (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001.
- DE BOER, T., *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, 's-Gravenhage, 1989.
- , *Inleiding tot E. LEVINAS, God en de filosofie* (Sleutelteksten in godsdienst en filosofie 5), 's-Gravenhage, 1990.
- , *Van Brentano tot Levinas*, Meppel, 1991.
- DELFGAAUW, B., *De religieuze vraag als kernpunt van het denken van M. Heidegger*, in *Tijdschrift voor de filosofie*, 16 (1954), 85-102.
- EMAD, P., *The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie – Der Anklang. Directives for its Interpretation*, in *Heidegger Studies* 7 (1991) 15-35.

- , *A conversation with Friedrich-Wilhelm von Herrmann on Heidegger's 'Beiträge zur Philosophie'*, in HOPKINS, B.C. (ed.), *Phenomenology. Japanese and American Perspectives*, Dordrecht, 1999, 145-166.
- , *On the Inception of Being-Historical Thinking and its Unfolding as Mindfulness*, in *Heidegger Studies* 16 (2000), 55-71.
- ESPOSITO, C., *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, in *Heidegger Studies* 11 (1995), 33-60.
- , *Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*, in CORIANDO, P.-L. (ed.), *"Herkunft aber bleibt stets Zukunft"; Martin Heidegger und die Gottesfrage* (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe, Band 5), Frankfurt a.M., 1998.
- EYNIKEL, E., NOORT, E., BAARDA, T. & DENAUX, A. (ed.), *Internationaal commentaar op de bijbel (Band I)*, Kampen-Averbode, 2001.
- FAULCONER, J.E. & WRATHALL, M.A. (ed.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge, 2000.
- FEHÉR, I.M., *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy. Philosophy, Theology and Religion in his Early Lecture Courses up to Being and Time*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995), 189-228.
- FIGAL, G., *Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's Contributions to philosophy*, in SCOTT, C.E., et al. (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001.
- FLAKE, O., *Der letzte Gott. Das Ende des theologischen Denkens*, Hamburg, 1961.
- FORD, D. (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2^{de} ed., Oxford, 1997.
- GANDER, H.-H. (ed.), *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie, Kunst, Medizin* (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe 1), Frankfurt a.M., 1991.
- HOSINSKI, T.E., *Wat gebeurt er in Gods naam?*, Baarn/Kapellen, 1999.
- HÜBNER, H., *"Vom Ereignis" und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu den "Beiträgen zur Philosophie"*, in CORIANDO P.-L. (ed.), *"Herkunft bleibt aber stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage* (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe, Band 5), Frankfurt a.M., 1998, 135-158.

- , *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott. Theologische Besinnung über Heideggers "Besinnung" (Band 66)*, in *Heidegger Studies* 15 (1999), 127-151.
- , *Seynsgeschichtliches und theologisches Denken. Kritische und unkritische Anmerkungen zu "Die Überwindung der Metaphysik"*, in *Heidegger Studies* 18 (2002), 59-87.
- LISSELING, S., *Heidegger. Denken en danken. Geven en zijn*, Antwerpen, 1964.
- , *Het zijn en de zijnden. Een studie over de ontologische differentie bij Martin Heidegger*, in *Tijdschrift voor filosofie* 28 (1966), 3-51.
- JONKERS, P., *Op zoek naar een waarheid die verplicht*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997) 194-205.
- KETTERING, E., *Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung*, in PÖLTNER, G. (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen – Keulen, 1991.
- KOVACS, G., *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston, Illinois, 1989.
- , *The Leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in *Man and World* 25 (1992), 39-59.
- , *An invitation to think through Heidegger's 'Beiträge zur Philosophie'*, in *Heidegger Studies* 12 (1996), 17-36.
- KULÜKE, H., *Die Bedeutung der "Beiträge zur Philosophie" Martin Heideggers für die Gottesfrage. Impulse des Seynsgeschichtlichen Denkens*, Rome, 1994.
- LAW, D.R., *Negative Theology in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000) 139-156.
- LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, 1961.
- , *Transcendance et hauteur*, in *Bulletin de la Société française de philosophie* 56 (1962), 89-113.
- , *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974.
- , *Le Temps et l'Autre*, PUF, Parijs, 1983.

- , *De Dieu qui vient à l'idée*, Parijs, ²1986.
- , *De totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit*. Vertaling DE BOER, T. & BREMMERS, C., aantekeningen DE BOER, T., Baarn, 1987.
- , *Le temps et l'autre*, Parijs, ⁸2001.
- MACQUARRIE, J., *Heidegger and Christianity*, Londen, 1994.
- MARION, J.-L., *De la "mort de Dieu" aux noms divins. L'itinéraire théologique de la métaphysique*, in *Laval théologique et philosophique*, 41 (1985), 25-41.
- MÜLLER, C., *Der Tod als Wandlungsmittle. Zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"* (Philosophische Schriften Band 38), Berlijn, 1999.
- O'LEARY, J.ST., *Topologie de l'être et topografie de la Révélation*, in KEARNEY, R. & O'LEARY, J. ST. (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Parijs, (1980), 194-237.
- PÖGGELER, O., *Martin Heidegger. De weg van zijn denken*. Vertaling MOK, M. (Aula 424), Utrecht-Amsterdam, 1969.
- , *Heidegger und die hermeneutische Theologie*, in JÜNGEL, E., et al.(ed.), *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling*, Tübingen, 1982.
- , *Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege*, in BIEMEL, W. & VON HERRMANN, F.-W. (ed.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger*, Frankfurt, 1989, 3-24.
- PÖLTNER, G. (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen – Keulen, 1991.
- PRUDHOMME, J.O., *The Passing-by of the Ultimate God. The Theological Assessment of Modernity in Heidegger's 'Beiträge zur Philosophie'*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 61 (1993), 443-454.
- RAMSEY, I.T., *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londen, ²1969.
- RICHARDSON, W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, 1963.
- , *Heidegger and Theology*, in *Theological Studies* 26 (1965), 86-100.

- , *Dasein and the Ground of Negativity. A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony*, in *Heidegger Studies* 9 (1993) 35-53.
- ROBINSON, J.M. & COBB, J.B. (ed.), *The late Heidegger and theology*, New York, 1963.
- SAFRANSKI, R., *Heidegger en zijn tijd*. Vertaling WILDSCHUT, M., Amsterdam, ³2002.
- SCHALOW, F., *Heidegger and the Quest for the Sacred. From Thought to Sanctuary of Faith*, Dordrecht, 2001.
- SCOTT, C.E., et al. (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy (Studies in Continental Thought)*, Bloomington, Indiana, 2001.
- SCHILLEBEECKX, E., *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989.
- SEIDEL, G., *A Key to Heidegger's Beiträge*, in *Gregorianum* 76 (1995), 363-372.
- , *Heidegger 's Last God and the Schelling Connection*, in *Laval Théologique et Philosophique* 55 (1999/1) 85– 98.
- , *The Last Heidegger*, in *Idealistic Studies* 32 (2002), 63-71.
- SICHÈRE, B. *Seul un Dieu peut encore nous sauver. Le nihilisme et son envers*, Parijs, 2002.
- STENSTAD, G., *The last God. A Reading*, in *Research in Phenomenology* 23 (1993), 172-184.
- , *The Turning in Ereignis and Transformation of Thinking*, in *Heidegger Studies* 12 (1996), 83-94.
- THURNHER, R., *Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie*, in *Heidegger Studies* 8 (1992), 81-102.
- TIJMES, P., *Gagarin en de Heimat: Levinas contra Heidegger*, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 85 (1993), 336-345.
- TRACY, D., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981.
- VALLEGA, A., “*Beyng-Historical Thinking*” in *Contributions to Philosophy*, in SCOTT, C.E., et al. (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001.

- VALLEGA-NEU, D., *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction*, Bloomington, Indiana, 2003.
- VAN DER VEKEN, J., 'Liefde heerst niet, is niet onbewogen'. *Kennismaking met het proces-denken van A.N. Whitehead en Ch. Hartshorne*, in *Collationes* 8 (1978), 5-22.
- , *De particulariteit van de godsdienst en de universaliteit van de rede*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997), 189-193.
- VAN DE WIELE, J., *De metafysica en het godsprobleem. Een Gesprek met Martin Heidegger*, in MOORS, M. & VAN DER VEKEN, J.(ed.), *Naar leeuweriken grijpen. Leuvense opstellen over metafysica* (Wijsgerige verkenningen 13), Leuven, 1994, 175-202.
- VAN VEGHEL, H., *Op goddelijke grond. Heidegger over de theologische fundering van de filosofie*, Budel, 1999.
- VATTIMO, G., *Ik geloof dat ik geloof*. Vertaald door JANSSEN-BELLA, L., Amsterdam, 1998.
- , *Hos mè. Heidegger en het christendom*, in VATTIMO, G., *Het woord is geest geworden. Filosofie van de secularisatie*. Vertaald door DE VALK, J.J.M., Kampen, 2003.
- VEDDER, B., "Wat is dat, theologie?" *Over het theologiebegrip in het denken van Martin Heidegger*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 40 (1979), 380-402.
- , *Heideggers 'laatste god'*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 52 (1991) 238-253.
- , *Verlangen naar de komst van de goden. Heideggers visie op een dichterlijke theologie*, in ALER, J. (ed.), *Martin Heidegger 1889-1976. Filosofische weerklank in de Lage Landen*, Amsterdam, 1991, 93-108.
- , *Heidegger's notion of the last God and revelation*, in OLIVETTI, M.M. (ed.), *Filosofia della Rivelazione. Archivio di Filosofia* 62 (1994) 553-564.
- , *Godsdienstfilosofie tussen ontologie en theologie*, in *Tijdschrift voor filosofie* 66 (2004), 99-118.
- VERGOTE, A., *Filosofisch geloof, religieus geloof*, in *Tijdschrift voor filosofie* 61 (1999), 215-234.

- VISKER, R., *Zin en geldigheid. Van een politiek naar een ehtiek van de waarheid en verder*, in VAN HAUTE, PH. & ISSELING, S. (ed.), *Deconstructie en ethiek*, Leuven, 1992.
- , *In respectful contempt: Heidegger, appropriation, facticity*, in FAULCONER, J.E. & WRATHALL, M.A. (ed.) *Appropriating Heidegger*, Cambridge, 2000.
- VON FALKENHAYN, K., *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Philosophische Schriften Band 52, Berlin, 2003.
- VON HERRMANN, W.-F., *Von "Sein und Zeit" zum "Ereignis"*, in GANDER, H.-H. (ed.), *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie, Kunst, Medizin* (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe 1), Frankfurt a.M., 1991.
- , *Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken*, in PÖLTNER, G. (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen-Keulen, 1991.
- , *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Frankfurt a.M., 1994.
- , *Die 'Beiträge zur Philosophie' als hermeneutischer Schlüssel zur Spätwerk Heideggers*, in HAPPEL, M. (ed.), *Heidegger-neu gelesen*, Würzburg, (1997), 75-86.
- , *Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*, in SCOTT, C.E., et al. (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indianapolis, 2001.
- VON SCHELLING, F.W.J., *Schellings Werke VIII*, München, 1965.
- WAAIJMAN, K., *De betekenis van de naam Jahwe*, Kampen, 1984.
- WELTE, B., *God in Heidegger's Thought*, in *Philosophy Today* 26 (1982), 85-100.
- WHITEHEAD, A.N., *De dynamiek van de religie*. Vertaald en van commentaar voorzien door VAN DER VEKEN, J., Kapellen/Kampen, 1988.
- WOOD, D., *The Performative Imperative. Reflections on Heidegger's Contributions to Philosophy (From Eventuation)*, in WOOD, D., *Thinking after Heidegger*, Cambridge, UK, 2002, 153-189.
- WUCHERER-HULDENFELD, A.K., *Fussfassen im anderen Anfang. Gedanken zur Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie*, in CORIANDO, P.-L. (ed.), *"Herkunft aber bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt a.M., 1998, 159-181.

ZIMMERMAN, M.E., *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athene, 1981.

INLEIDING

Philosophia ancilla theologiae?

De grote filosofie heeft altijd gecirkeld om een goddelijk geheim waarover de religie het heeft¹.

“Waarom leest de theoloog nu filosofen? Wat hoopt hij of zij van hen te leren? Waarom zijn ze niet uit te bannen uit zijn of haar theologiseren?”². Hoewel dit niet de kernvragen van deze eindverhandeling vormen, ligt een positief gekleurd antwoord op die vragen aan de basis van deze tekst. Zowel de theologische als de filosofische discipline lijken uitspraken te doen over de ultieme betekenis van het menselijk bestaan, zij het elk via een andere methode. Martin Heidegger is het echter niet eens met de visie op de verhouding tussen theologie en filosofie als “strijd tussen twee wereldbeschouwelijke posities”. Hij noemt deze opvatting zelfs “vulgar”³. Wel is hij de mening toegedaan dat de filosofie kan ‘helpen’ om de geloofsinhoud meer communicabel te maken voor de ‘buitenwereld’. Filosofen verwoorden immers bij uitstek de intellectuele tijdsgeest. Daardoor kunnen zij een begrippenkader aanbieden waarin de theoloog zijn geloof aan anderen kan meedelen. Zo’n begrippenkader is nodig, omdat het een taal is waarmee mensen met verschillende overtuigingen met elkaar in dialoog kunnen treden.

De filosofie in de rol van dienstmaagd kan voor de theologie bijgevolg van grote betekenis zijn, maar Heidegger leert ons ook nog iets anders: namelijk dat er binnen de filosofie zelf ook nood kan zijn aan een god. Het gaat dan niet om een persoonlijke god, zoals de christelijke God met een leer en een cultus, een God die zich ten gepaste tijde aan de mens openbaart. De *laatste god* die een plaats krijgt in Martin Heideggers *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* schittert door zijn ‘voorbijgaan’, door zijn ‘weigeren’, zijn ‘verte’ en zijn afwezig-zijn. Is het woord ‘god’ dan niet misleidend - gezien alle verkeerde associaties die het oproept? Is het misschien toch een vergissing om als theoloog na te denken over deze laatste god?

De bedoeling van deze verhandeling is aan te tonen dat de laatste god – als *filosofisch* begrip – wel degelijk een bijdrage kan leveren aan de theologie. Bovendien zal

¹ A. VERGOTE, *Filosofisch geloof, religieus geloof*, in *Tijdschrift voor Filosofie* 61 (1999), p. 215.

² L. BOEVE, *De weg, de waarheid en het leven. Religieuze traditie en waarheid in de postmoderne context*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997), p.182.

³ M. HEIDEGGER, *Fenomenologie en theologie*, in M. HEIDEGGER, *Het begrip van de tijd/Fenomenologie en theologie*. Vertaling J. VAN SLUIS en A. DENKER (Heidegger-reeks), Budel, 2001, p. 33.

blijken dat de naam ‘laatste god’ niet bedoeld is om al onze denkkaders met betrekking tot het goddelijke te tarten of te misleiden, maar eerder om ze open te breken.

Het eigenlijke onderwerp van deze verhandeling is dus de ‘laatste god’ in Heideggers *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Dit onderwerp is omwille van een aantal redenen problematisch. Ten eerste kan er niet echt sprake zijn van een ‘onderwerp’. De ‘laatste god’ is geen object dat op zich bestudeerd en gedacht kan worden. Zoals we zullen zien onttrekt deze god zich immers aan elk beeld dat van hem gemaakt zou kunnen worden. We kunnen hoogstens *naar de laatste god toe* denken. Vervolgens is dit denken zelf een obstakel. Het gebeuren waarin de laatste god een plaats kan hebben, verdraagt geen ‘rekenend denken’. Het toekomstige denken dat Heidegger op het oog heeft, is geen logisch redeneren, het is “een gedachte-gang”⁴. Het denken van de dynamiek van het zijn, *Ereignis*, is een bezinnend denken. Ondoordachte connotaties met ‘bezinnen’ als vaag, zweverig en niet-wetenschappelijk moeten echter achterwege gelaten worden. Zij negeren de ontologische differentie en beoordelen het denken met criteria die behoren tot de zijnden. Heideggers ‘zijnsgebeuren’, het gebeuren van het *Seyn* zoals hij dat in archaïsche spelling schrijft, denkt de ontologische differentie vanuit een oorspronkelijk *aan elkaar toebehoren* van zijn en zijnden. Het *Seyn* is het antwoord op de vraag die Heidegger stelt in *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*: “Wat te denken van de differentie als zowel het zijn als het zijnde, ieder op zijn eigen wijze, *vanuit de differentie* verschijnen?”⁵. We hebben ervoor gekozen in deze tekst de archaïsche, Duitse schrijfwijze voor het woord *Seyn* te behouden, om het onderscheid met het ‘zijn’ te behouden en te benadrukken. In het vervolg schrijven we het woord ook niet meer cursief. Het *Seyn* is een gebeuren dat het zijn en de zijnden samen denkt. Binnen dit gebeuren, dat Heidegger *Ereignis* noemt, is er een ‘plaats’ voor het goddelijke. “De god komt in de filosofie door het uitdragen [*Austrag*], dat we in eerste instantie als de hoofdplaats van het wezen van de differentie van zijn en zijnde denken”⁶. De god komt dus in de filosofie via het *Seyn*, een stelling die de kern zal uitmaken van deze verhandeling. Ook de term *Ereignis* laten we onvertaald om de rijkdom die vervat zit in het deelwoord *-eignis* (van *zu-eignen*, toe-eigenen) tot zijn recht te laten komen.

In de *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* komen grote thema’s aan bod zoals het Seynsgebeuren, het goddelijke en de waarheid. Heidegger wil zich niet verliezen in het ontvouwen van één enkele gedachtegang. De gehele breedte van de zijnsvraag moet omspannen blijven en het is binnen deze vraag naar het ‘zijn’ dat de vraag naar het goddelijke gesteld kan worden.

De doelstelling van deze verhandeling is niet om een bespreking te geven van het hele boek. Voor een integrale *close reading* van de *Beiträge* zouden meerdere thesen vereist zijn. We willen enkel aan de hand van dit werk proberen aan te tonen hoe

⁴ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (GA 65) (voortaan afgekort met BzP), Frankfurt a.M., 1989, p. 3: “Das künftige Denken ist Gedanken-Gang”.

⁵ M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie. Tweetalige editie*. Vertaling S. ISSELING, Amsterdam, 2001, p. 75.

⁶ M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*, p. 87.

Heidegger een plaats geeft aan het goddelijke binnen zijn denken. Daarvoor is het noodzakelijk ons toe te leggen op dit denken enerzijds en op de aard van het goddelijke anderzijds. Gaandeweg zal duidelijk worden waarom het bestuderen van een ontoegankelijk werk als de *Beiträge* – alsof het thema ‘God’ nog niet ontoegankelijk genoeg is – toch betekenisvol kan zijn. De studie van dit boek is een moeilijke weg, een weg die niet gemakkelijk begaanbaar is voor ons, die gewend zijn te denken vanuit een logisch, rekenend perspectief. Het is een weg die nooit af is. In de geest van Heidegger kunnen we deze eindverhandeling dus slechts als een *ontwerp* beschouwen. Zelf schreef hij immers in de *Beiträge*: “De tijd van het bouwen van de wezensgestalte van de zijnden vanuit de waarheid van het Seyn is nog niet gekomen. Ondertussen moet de filosofie in de overgang naar de andere aanvang een wezenlijke taak vervuld hebben: het ontwerp [maken], d.i. het grondgevend openen van de tijd-speel-ruimte van de waarheid van het Seyn”⁷. De grond, de tijd-speel-ruimte en de waarheid zijn begrippen die we zullen tegenkomen op onze denkweg die naar de laatste god leidt.

Het filosofisch gehalte van deze verhandeling is tamelijk hoog. We willen immers Heideggers denkweg naar de laatste god toe volgen en daarvoor moeten we ons vooral op het domein van de filosofie bewegen. Een eerder wijsgerige aanpak is dus noodzakelijk. Naar ons gevoel kan de filosofie de taal aanreiken om *waarachtig* - vanuit wat Heidegger ‘de waarheid van het Seyn’ noemt - te spreken over het geloof. Als de theologie zich niet wil gronden in een filosofisch discours, dreigt ze een afgesloten domein te worden dat niet meer aan externe criteria getoetst kan worden. Het is echter allerm minst de bedoeling om de theologie van haar eigenheid te beroven of haar te herleiden tot een filosofie. Heideggers filosofie opent slechts de ruimte voor het goddelijke en dit goddelijke is op zijn beurt de grond voor elke theo-logie. De precieze aard van deze grond zal centraal staan in deze verhandeling.

God en de theologie zijn altijd aanwezig geweest in het denken van Martin Heidegger. Daarom beginnen we deze verhandeling met een hoofdstuk over Heideggers verhouding tot het spreken over God. Vanaf het tweede hoofdstuk leggen we ons toe op de *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, het werk dat “het meest van alle gekende werken van Heidegger aandacht besteedt aan de vraag naar god”⁸. We geven aan welk denken het Seynsgebeuren vereist en in welke zin dit andere denken zijn sporen heeft nagelaten in de taal en de structuur van de *Beiträge*. In hoofdstuk drie bespreken we de tijd-speel-ruimte en het waarheidsbegrip dat daarmee samenhangt, als mogelijksvoorwaarde om over te gaan naar hoofdstuk vier, dat de titel ‘de laatste god’ draagt. Tot slot gaan we bij wijze van conclusie kort in op de manier waarop volgens ons Heideggers denken vruchtbaar kan zijn voor de theologie. De methode die we gebruiken is de literatuurstudie.

⁷ BzP, p. 5: “Die Zeit der Erbauung der Wesensgestalt des Seienden aus der Wahrheit des Seyns ist noch nicht gekommen. Inzwischen muß die Philosophie im Übergang zum anderen Anfang ein Wesentliches geleistet haben: den Entwurf, d.h. die gründende Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes der Wahrheit des Seyns”.

⁸ Cf. D. CROWFIELD, *The Question of God. Thinking after Heidegger*, in *Philosophy Today* 40 (1996), p. 47: “The *Beiträge* contains by far the most attention to the question of god of any of Heidegger’s known works”.

De reikwijdte van de verschillende themata in de *Beiträge* brengt echter een aantal beperkingen met zich mee. In een thesis over één van Heideggers werken verwacht men meestal uiteenzettingen over de angst, het niets, het geweten, de zorg, kortom over alle belangrijke (en bekende) thema's uit *Sein und Zeit*. Het zijn concepten die doorheen heel Heideggers denkweg aan bod bleven komen. We hebben er echter voor gekozen om vooral de plaatsen waar het goddelijke ter sprake komt, voor het voetlicht te brengen. De talrijke banden die Heidegger heeft met het religieuze discours van de bijbel en met andere denkers kunnen evenwel niet allemaal uitgebreid uitgewerkt worden. Om de innerlijke samenhang van dit werk niet in het gedrang te brengen hebben we bijvoorbeeld enkele links met de bijbel aangehaald, maar niet in detail uitgewerkt. Ook de overeenkomsten en verschillen met de joodse filosoof Emmanuel Levinas werden slechts besproken in de mate dat zij een verheldering waren voor Heideggers denken in de *Beiträge*. Een studie van het verband tussen Heideggers *Beiträge* en de werken van hedendaagse filosofen en theologen zoals Jean-Luc Marion en Gianni Vattimo is eveneens materiaal voor verder onderzoek. Andere werken van Heidegger werden vermeld wanneer zij denkbewegingen van de *Beiträge* scherper konden stellen.

Aan het eind van de inleiding, bij het aanvangen van deze eindverhandeling, kunnen we alleen nog de hoop uitspreken dat wat volgt niet *één van de vele misduidingen van het laatste* is⁹.

⁹ Cf. BzP, p. 405: “Das Letzte entzieht sich deshalb aller Rechnung und muß deshalb die Last der lautesten und häufigsten Mißdeutung ertragen können”. Dit citaat komt uit het hoofdstuk over de laatste god. De betekenis ervan zal in de loop van de verhandeling duidelijker worden.

HOOFDSTUK 1 OP DE GRENS

1.1. INLEIDING

Wanneer hij in 1919 breekt met ‘het systeem van het katholicisme’, is Heidegger dertig jaar oud en privaattoecent bij Edmund Husserl, de vader van de fenomenologie. De breuk met het kerkelijk instituut zal hem er echter niet van weerhouden zich gedurende zijn hele leven op een of andere manier te verhouden tot de theologie, God en het goddelijke. De vraag naar het ‘zijn’ mag dan wel de leidende ster¹⁰ zijn aan Heideggers hemel, God, Kerk en theologie vormen een niet te verwaarlozen bijdrage op aarde. Martin Heidegger wordt geboren in het jaar 1889 onder de (katholieke) kerktoren van Meßkirch. Hij groeit op naast het kerkje als zoon van de koster. De Kerk betaalt zijn studies en na het voltooien van zijn opleiding aan het gymnasium, treedt Heidegger in bij de Jezuïeten. In 1919 schrijft hij – inmiddels uitgetreden: “Epistemologische inzichten die zo ver reiken als de theorie van historische kennis, hebben het *systeem* van het katholicisme problematisch en onaanvaardbaar gemaakt voor mij – maar niet het christendom en de metafysica (dat laatste, vanzelfsprekend, in een nieuwe betekenis)”¹¹. Heidegger bekeert zich tot het protestantisme en verlegt zijn studie van Thomas van Aquino en Duns Scotus naar Luther en Kierkegaard. De ‘nieuwe metafysica’ die hij in zijn brief aan Krebs aankondigde, moet gebouwd zijn op het leven zelf. Vanuit de factische levenservaring wil Heidegger op zoek gaan naar het wezen van het christendom.

Nog later bekritiseert Heidegger het hele christendom vanuit zijn bekommernis om het ‘zijn’. Volgens hem behoort deze religie tot de ‘oude’, westerse metafysica die zich enkel met de zijnden bezighoudt. In dit starre denken is God het hoogste zijnde. Het ‘zijn’ wordt vergeten en het christendom helpt deze vergetelheid in stand houden. Los van elk kerkelijk instituut vindt het goddelijke via een andere toegangsweg dan toch nog een plaats in Heideggers denken. Vanaf de jaren 1936-1938, de periode waarin *Beiträge zur Philosophie* geschreven werd, komt er opnieuw een ‘goddelijke god’¹² in Heideggers filosofie. In 1976 krijgt Heidegger een katholieke begrafenis.

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), Frankfurt a.M., 1983 p. 7: “Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt Stehen bleibt”.

¹¹ M. HEIDEGGER aan priester E. KREBS, geciteerd in J. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, in C.B. GUIGNON (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, UK, 1993, p. 272: “Epistemological insights, extending as far as the theory of historical knowledge, have made the *system* of Catholicism problematic and unacceptable to me – but not Christianity and metaphysics (the latter, to be sure, in a new sense)”.

¹² Deze uitdrukking gebruikt HEIDEGGER in *Identiteit en differentie*. Vertaling S. ISSELING, Amsterdam, 2001, p. 87. Het zinsdeel is een parafrase op de beroemde vraag van HEIDEGGER in datzelfde boek, p. 63: “Hoe komt de God in de filosofie?”.

Bij het vragen naar de verhouding tussen filosofie en theologie in het denken van Martin Heidegger, zijn er twee mogelijke wegen te bewandelen. Ten eerste kunnen we voor onze vraagstelling vertrekken vanuit Heideggers eigen denken: waar en wanneer komen God, het goddelijke of de theologie aan bod in Heideggers filosofie? Wat verstaat Heidegger onder theologie? Hoe ziet hij de verhouding tussen beide disciplines?

Of we kunnen reeds uitgaan van een bepaalde band tussen filosofie en theologie en de vraag stellen wat de theologie dan kan ‘doen’ met Heideggers denken. Heidegger zelf zag deze ‘toepassing’ van zijn denken op de theologie als een soort van analogie. “De analogie die door Heidegger gesuggereerd werd in 1960, bij de samenkomst van de ‘oude Marburgers’ was dat filosofisch denken staat tot ‘zijn’ zoals theologisch denken staat tot de zichzelf openbarende God”¹³. In dit hoofdstuk willen we ons toespitsen op de eerste, interne vraagstelling door na te gaan hoe Heidegger theologie begrepen heeft tijdens zijn denkweg. De tweede mogelijke vraag, de vraag naar de betekenis en toepassingen van Heideggers gedachtegoed voor de theologie, kan in deze eindverhandeling niet *in extenso* behandeld worden. In de verschillende hoofdstukken worden wel hints gegeven die de door Heidegger gesuggereerde analogie in de praktijk omzetten en in de conclusie zullen nog enkele relevante ‘toepassingsmogelijkheden’ aangehaald worden.

Ondanks de prominente plaats die theologie in zijn leven innam, is Heideggers filosofie geen theologie. Belangrijke vragen dringen zich op bij het formuleren van deze these. Om te beginnen: wat is theologie dan voor Heidegger? Waarom heeft Heidegger überhaupt gesproken over het goddelijke en de goden? Heeft de theologie wel een filosofie nodig om haar zaak uit te leggen, te onderbouwen of te verdedigen?

John Caputo beschouwt de christelijke theologie en haar joodse wortels als het ‘ongedachte’ in Heideggers filosofie¹⁴, datgene “van waaruit het gedachte zijn ruimte ontvangt om te zijn wat het is”¹⁵. Enkel met het joods-christelijk gedachtegoed op de achtergrond is een waarachtige interpretatie van Heideggers denken mogelijk, hoewel dit ‘slechts’ op verborgen wijze, in de marges, ‘daar’ is. Ook Heidegger zelf erkent dat hij “zonder deze theologische herkomst nooit op de weg van het denken zou geraakt zijn. Herkomst blijft echter steeds toekomst”¹⁶. De laatste toevoeging is opmerkelijk, als wilde Heidegger hiermee zeggen dat hij in zijn denken noodzakelijk weer moest uitkomen bij datgene waar het allemaal mee begonnen is, de theologie. Zo bekeken krijgt de theologie

¹³ J.B. COBB, *Is the Later Heidegger Relevant for Theology?*, in J.M. ROBINSON & J.B. COBB (ed.), *The Later Heidegger and Theology* (New Frontiers in Theology Vol. 1), New York – Evanston – Londen, 1963, p. 190: “The analogy suggested by Heidegger at the 1960 meeting of ‘old Marburgers’ was that philosophical thinking is to being as theological thinking is to the self-revealing God”.

¹⁴ J. CAPUTO, *People of God, people of being. The theological presuppositions of Heidegger’s path of thought*, in J.E. FAULCONER & M.A. WRATHALL (ed.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge, 2000, p. 85: “These unmistakable theological presuppositions constitute what Heidegger himself would call *das im Sagen Ungesagte*, what is unsaid and unthought in what someone says and thinks...”.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie. Tweetalige editie*. Vertaling S LISSELING, Amsterdam, 2001, p. 52: “... wir suchen die Kraft [des früheren Denkens] nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt”.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), Frankfurt a.M., 1985, p.96: “Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft bleibt aber stets Zukunft”.

een minstens even belangrijke plaats toebedeeld in Heideggers denkweg als zijn uitgesproken filosofie zelf. Het samenspel van ‘gedachte’ en ‘ongedachte’ is bovendien de kern in de vraag naar de waarheid van het zijn. Dit zal duidelijk worden in hoofdstuk 3.

Theologie is bij Heidegger echter niet alleen ongedacht. De christelijke grondervaring, de theologie en het goddelijke komen ook expliciet aan bod in zijn denken. In plaats van op zoek te gaan naar verborgen joods-christelijke elementen en motieven die opduiken in Heideggers geschriften (zoals Caputo dit doet in zijn artikel) zal dit korte onderzoek zich richten op wat Heidegger zelf denkt en schrijft.

1.2. HEIDEGGERS WOORD OVER DE THEO-LOGIE

In het postuum gepubliceerde interview met het Duitse blad *Der Spiegel* spreekt Heidegger de bekende woorden *nur noch ein Gott kann uns retten*¹⁷. Wat hij daarmee bedoeld kan hebben, zal de kern uitmaken van ons betoog over de laatste god (cf. hfst. 4). Crétella doet in zijn artikel al een poging om enige verduidelijking te brengen in deze uitspraak. Hij biedt een verheldering die kan helpen om Heideggers visie op de relatie tussen het denken en het goddelijke te begrijpen. Hoewel hij zijn artikel schreef toen de *Beiträge* nog niet gepubliceerd was, verbindt Crétella’s interpretatie het goddelijke met het denken. Zo komt hij dicht bij wat theo-logie voor Heidegger betekende. “We zijn gered als we erin slagen om te denken (...). Denken is altijd denken *dank zij* ‘een god’”¹⁸. Heidegger zelf benadrukte ook het gave-aspect van het denken: “Wijzelf hebben nooit gedachten. De gedachten komen tot ons”¹⁹. Daarom willen we de positie van Heidegger ten aanzien van de theo-logie bespreken aan de hand van zijn opvattingen over de *logos*. “Elk waarachtig woord, elke gedachte, elke authentieke ervaring van het denken hebben als gemeenschappelijke mogelijksvoorwaarde onze confrontatie met ‘een god’”²⁰.

In zoverre de theologie een *logos* is, kan men erover nadenken en naarmate het statuut van de *logos* wijzigt, verandert ook de theologie. “Zichtbaar zal worden dat theologie voor Heidegger niet op de eerste plaats gezien wordt als een denken over God, maar dat theologie op de eerste plaats een leer is, een *logos*”²¹. *Logos* betekent echter niet *alleen* ‘leer’. Wat theologie bij Heidegger betekent, zullen we verduidelijken vanuit een verdieping van het *logos*begrip. In navolging van Ben Vedder maken we een onderscheid tussen drie manieren waarop de *logos* begrepen kan worden en werken deze verder uit.

¹⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Alleen nog een god kan ons redden. Martin Heidegger in gesprek met Der Spiegel*. Inleiding J. DE VISSCHER, vertaling P. BEERS, Kapellen, 2002.

¹⁸ H. CRÉTELLA, *La théologie de Heidegger*, in *Heidegger Studies* 6 (1990), p.22: “Nous sommes sauvés, si nous arrivons à penser (...). Penser, c’est toujours penser *grâce à* ‘un dieu’”.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), Frankfurt a.M., p. 78: “Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns”.

²⁰ H. CRÉTELLA, *La théologie de Heidegger*, p. 25: “Toute véritable parole, toute pensée, toute exercice propre de penser ont pour condition de leur commune possibilité notre confrontation avec ‘un dieu’”.

²¹ B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*” *Over het theologiebegrip in het denken van M. Heidegger*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 40 (1979), p. 380.

Het onderscheidend principe is – zoals we zullen aantonen – de ontologische differentie. Door het logosbegrip als rode draad te nemen, sluiten we ons aan bij Delfgaaus these “dat de religieuze problematiek van de latere periode een continue ontwikkeling van Heideggers denken betekent”²². Er is geen radicale breuk in de evolutie van Heideggers visie op theologie en religie.

In een eerste fase wordt logos zuiver beschouwd als ‘leer’ over de zijnden. Toegepast op de theo-logie betekent dit de leer over het geloof. Theologie en filosofie zijn twee disciplines die volledig van elkaar gescheiden zijn. De filosofie biedt echter verheldering met betrekking tot de grondbegrippen van de theologie. In die zin staan beide disciplines toch nog met elkaar in verbinding. Ten tweede constateert Heidegger dat de traditionele filosofie zich beperkt heeft tot een leer over de zijnden, wat betekent dat de theologie een deel geworden is van de westerse metafysica. De ontologische differentie is in de vergeethoek geduwd, de metafysica is een onto-theologie geworden. In de derde, post-metafysische fase denkt Heidegger de theo-logie vanuit het Seynsgebeuren. Binnen het Seynsdenken is de logos de aanreikende grond, het aanwezig brengend gebeuren. Alle goden, ook de christelijke God, komen nu in een ander licht te staan.

1.2.1. Logos als wetenschap

De grondbetekenis van logos in *Sein und Zeit* wordt bepaald als ‘rede’, in de letterlijke betekenis van het woord. De rede laat zien waarvan er sprake is. “Λογος als rede wil veeleer zoiets zeggen als δηλουν, openbaar maken van datgene waarvan in de rede ‘sprake’ is. Aristoteles heeft die functie van de rede pregnanter geëxpliceerd als αποφαινεσθαι”²³. De logos maakt openbaar, toont iets. “En omdat de functie van de logos is gelegen in het eenvoudigweg laten zien van iets, in het *laten vernemen* van het zijnde, kan λογος *Vernunft* betekenen”²⁴. Heidegger localiseert de logos in het zijnde dat aan het licht gebracht wordt. Het gevolg van dit logos-verstaan is dat de theologie bepaalde zijnden moet uitleggen, namelijk de zijnden die behoren tot het gebied van het geloof. “Theologie wordt begrepen als een logos, dat is het doen van uitspraken; als zodanig is het een uitleggen van het voorverstaan dat haar eigen is. De meest toegespitste verklaring van Heidegger over theologie in *Sein und Zeit* is, dat zij een uitleg is vanuit het geloof. Het uitleggen zou gebaseerd moeten zijn op een verstaan dat altijd reeds gegeven is”²⁵. In de

²² B. DELFGAAUW, *De religieuze vraag als kernpunt van het denken van Martin Heidegger*, in *Tijdschrift voor filosofie* 16 (1954), p. 85: “In de Heidegger-interpretatie staan twee richtingen scherp tegenover elkaar. De eerste richting is van mening, dat *Sein und Zeit* en de andere geschriften uit dezelfde tijd een atheïstische en nihilistische wijsbegeerte bevatten en dat de religieuze problematiek in het latere werk van Heidegger enkel uit een breuk in Heideggers ontwikkeling te verklaren is. De tweede richting meent, dat de religieuze problematiek van de latere periode een continue ontwikkeling van Heideggers denken betekent. Deze laatste gedachtegang zal hier verdedigd worden”.

²³ M. HEIDEGGER, *Zijn en tijd*. Vertaling M. WILDSCHUT, Nijmegen, 1998, p.55 (voortaan ZT).

²⁴ ZT, p. 57

²⁵ B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*”, p. 384.

lezing *Phänomenologie und Theologie* die net als *Sein und Zeit* uit het jaar 1927 stamt, definieert Heidegger dit geheel van zijnden, het onderzoeksgebied van de theologie, als christelijkheid [*Christenheit*]. “Theologie is een theoretisch weten van dat, wat het christendom tot een oorspronkelijke historische gebeurtenis laat worden. Zij is een weten van dat, wat we eenvoudigweg christelijkheid noemen”²⁶. Even verder in de tekst blijkt dat ‘christelijkheid’ staat voor het geloof in Christus. “Het geheel van de zijnden dat door het geloof wordt onthuld, is het thema van de theologie”²⁷.

Voor vele theologen, waaronder ook Bultmann, was het verschijnen van *Sein und Zeit* aanleiding om het theologisch programma in het licht van Heideggers bestaansanalyses te herformuleren. De nieuwe taak van de (protestantse) theologie zou erin bestaan de grondstructuren van de christelijke existentie bloot te leggen via de methode van de demythologisering. Dan zou ook de kern van de christelijkheid, het kerygma, opnieuw in zijn zuivere vorm kunnen verschijnen. “Wat *Sein und Zeit* ontdekt had, zei Bultmann, was precies de structuur van de religieuze en christelijke existentie maar dan zonder het ontisch-mythische wereldbeeld dat een specifiek kenmerk was van kosmologieën uit de eerste eeuw”²⁸. Het project dat al door Heidegger zelf aangevat was in zijn lessenreeks over Paulus en Augustinus - die in het jaar 1921 verscheen onder de titel *Phänomenologie des religiösen Lebens*²⁹ - werd nu door Bultmann en de zijnen overgenomen en verdergezet. *Sein und Zeit* moest worden toegepast op de oerchristelijke ervaring zoals die beschreven werd in het Nieuwe Testament. “De taak van de theologie, nu gewapend met de heideggeriaanse existentiaalanalyse, is de canonieke evangeliën te deconstrueren en te demythologizeren om hun *kerygma* te herontdekken, de levende existentiële christelijke boodschap die er een is van existentiële bekering (*metanoia*) en van authentiek leven in het gezicht van onze eindigheid en schuld, een taak die elke mens onder ogen moet zien”³⁰.

Met de opvatting van logos die Heidegger hanteert ten tijde van *Sein und Zeit*, moeten we dus met Vedder concluderen dat theologie een “wetenschappelijke uitleg van het geloof is, vanuit het geloof en ten dienste van dit geloof”³¹. Als dusdanig heeft theologie als positieve wetenschap “meer gemeen met de chemie en de wiskunde dan met

²⁶ M. HEIDEGGER, *Fenomenologie en theologie*, in M. HEIDEGGER, *Het begrip van de tijd/Fenomenologie en theologie*. Vertaling J. VAN SLUIS & A. DENKER, Budel, 2001, p. 38.

²⁷ B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*”, p. 385.

²⁸ J. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 274-275: “What *Being and Time* had discovered, Bultmann said, was the very structure of religious and Christian existence but without the onico-mythical worldview that was an idiosyncratic feature of first-century cosmologies”.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt a.M., 1995. Cf. J. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, p. 273: “The nearest prototype of the ‘destruction of the history of ontology’ in ‘Being and Time’, and of what was later called ‘overcoming metaphysics’, was this essentially theological project of 1919 in which Heidegger set out to recover the original categories of factual Christian life”.

³⁰ J. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, p. 275: “The task of theology, armed now with the Heideggerian analytic of existence, is to deconstruct and demythologize the canonical Gospels in order to retrieve their *kerygma*, the living-existential Christian message, one of existential conversion (*metanoia*), of becoming authentic in the face of our finitude and guilt, a task that faces every human being”.

³¹ B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*”, p. 386.

de filosofie³². Door het domein van de theologie zo scherp af te bakenen, dreigt elke dialoog met andere domeinen onmogelijk te worden. Kan theologie dan enkel en alleen zinvol zijn voor de gelovige? De banden met de filosofie lijken volledig doorgesneden te zijn. Dit is echter niet het einde van het verhaal. “In de muur die zo opgetrokken wordt tussen filosofie en de christelijke theologie wordt langs een andere weg – die van het onderzoek naar grondbegrippen – weer een doorgang gevonden³³. Heideggers filosofie mag dan a-theïstisch zijn, zij is dit enkel in methode: “Het atheïsme dat Heidegger onderschrijft is enkel methodologisch. Dit wil zeggen dat het verwijst naar een zekere attitude of gedrag en dat het vereist deze attitude aan te nemen, namelijk de houding om niets blind over te nemen van de traditie of van autoriteiten³⁴.”

Als theologie beschouwd wordt als een positieve – ontische - wetenschap, dan kan volgens Heidegger de enige taak van de filosofie – de ontologie - er nog in bestaan, de begrippen waarop theologische discours steunen, te verhelderen. “De filosofie is het mogelijke, formeel aanduidende ontologische correctief van de ontische, en wel voorchristelijke inhoud van de theologische grondbegrippen. Filosofie kan echter zijn wat zij is, zonder dat zij factisch als dit correctief fungeert³⁵. Hoewel beide disciplines strikt gescheiden zijn, heeft de theologie de filosofie wel nodig om zich als wetenschap te conceptualizeren. “Geloof is de existentiële vijand van filosofie, maar het moet omgaan met de vijand als het een conceptuele theologische vorm wil aannemen³⁶.”

Het is het begrip logos zelf dat ons uit deze schijnbare impasse³⁷ in de verhouding tussen theologie en filosofie helpt. Het maken van de ontologische differentie dwingt

³² M. HEIDEGGER, *Fenomenologie en theologie*, p. 35. Zie ook B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*”, p. 385: “De theologie is in dit perspectief een wetenschap van de zijnden. Zij staat als zodanig dichter bij de natuurkunde dan bij de filosofie. Natuurlijk is dit extreem gesteld. Het gaat erom de populaire opvatting omtrent theologie en filosofie te doorbreken, alsof beide hetzelfde tot thema hebben, de een vanuit de rede en de ander van uit het geloof”.

³³ H. VAN VEGHEL, *Op goddelijke grond. Heidegger over de theologische fundering van de filosofie*, Budel, 1999, p. 90.

³⁴ I.M. FEHÉR, *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy. Philosophy, Theology and Religion in his Early Lecture Courses up to Being and Time*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995), p. 219: “The atheism Heidegger proclaims is only methodological, that is, it refers to, and urges the adoption of, a certain attitude or compartment, that of not taking over anything blindly from the tradition, from the authorities.”

³⁵ M. HEIDEGGER, *Fenomenologie en theologie*, p. 52.

³⁶ J. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, p. 276: “Faith is philosophy’s existentiële enemy, but it must consort with the enemy if it wants to assume conceptual theological form”. Hübner erkent deze afhankelijkheid in het volgende citaat: H. HÜBNER, *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott. Theologische Besinnung über Heideggers “Besinnung” (Band 66)*, in *Heidegger Studies* 9 (1999), p.139: “Was meint der Theologe, wenn er sagt: “Gott ist”? Dass er diese Frage nicht beantworten kann, ohne das philosophische Fragen nach dem Sein zur Kenntnis zu nehmen, liegt auf der Hand. Der Theologe ist also bei der theologischsten Frage (wenn man das Wort “theologisch” steigern darf) auf das Gespräch mit der Philosophie angewiesen; die theologischste aller theologische Fragen bedarf also auch des philosophischen Denkens”.

³⁷ In haar omvangrijke studie over de verhouding van filosofie en theologie in Heideggers denken, haalt Gethmann-Siefert dit probleem ook aan: “Es stellt sich die Frage: ist die Theologie damit zurückverwiesen in ein Sprechen über den eigenen Bereich für den einzelnen Glaubenden und für den, der Gott in persönlicher Erfahrung nahe ist oder in ausgezeichneten Situationen seines Lebens nahe war? (...) Da ein solches Verlassen des philosophischen Anliegens überhaupt bei Heidegger nicht ohne Weiteres anzunehmen ist, muß untersucht werden, ob sich (...) in den vorausgehenden Aussagen zum Heilen, Heiligen, Göttlichen und Gott nicht vielleicht eine modifizierte Möglichkeit ergibt, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie zu entscheiden”. Cf. A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, München, 1974, p. 8.

Heidegger er immers toe ‘logos’ vanuit een oorspronkelijker licht te bekijken, vanuit het licht van het ‘zijn’. Alvorens hierover te kunnen denken, is het echter noodzakelijk eerst de zijnsvergetelheid scherp te stellen. Wat heeft het mogelijk gemaakt om de betekenis van logos tot het domein van de zijnden te beperken? De ‘ontische’ logos wordt geproblematiseerd en daarmee wordt meteen ook de theo-logie in vraag gesteld. De bovenstaande betekenis van theologie heeft echter geenszins afgedaan met deze kritiek. De ontologische differentie maakt het verschil tussen de zijnden en het zijn, maar schrijft daarom de zijnden niet af. Waarheid moet immers geborgen worden in de zijnden. Dat Heidegger zijn visie over de plaats van theologie niet herziet, maar eerder uitbreidt, wordt ondersteund door de relatief late verschijningsdatum van de tekst *Phänomenologie und Theologie*³⁸.

1.2.2. Theologie en onto-theologie

Het merendeel van de geschiedenis van de westerse filosofie gaf Heidegger geen antwoord op zijn levensvraag, de vraag naar het ‘zijn’. Met uitzondering van enkele oude Grieken is de hele westerse metafysica één grote beweging naar de zijnden toe, weg van het ‘zijn’ zelf. In plaats van de wortel van de boom te zijn die vertakt in de verschillende wetenschapsdomeinen en deze domeinen voedt³⁹, vergeet de filosofie de grond van alles, het zijn. De ontologische differentie wordt genegeerd met als gevolg dat de metafysica zich enkel nog met de zijnden gaat bezighouden, net zoals de theologie een wetenschap van zijnden is. Theologie wordt zo een moment van de metafysica⁴⁰. Wanneer de filosofie de vraag stelt naar het hoogste en het ultieme zijnde, komt zij immers bij God terecht, en zo bij de theologie. De filosofie wordt onto-theologie. De beperking – niet de fout⁴¹ – ligt

³⁸ Vgl. A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, p. 7-8: “Die nachträgliche Publikation der frühen Schrift [Phänomenologie und Theologie] allein legt schon die Vermutung nahe, daß das zu Anfang erörterte systematische Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht suspendiert, sondern im weiteren Denken vertieft wurde. (...) Die vordringliche Schwierigkeit, auf die die Annahme einer Konsistenz und kontinuierlichen Weiterentwicklung der Heideggerschen Gedanken zum Verhältnis von Philosophie und Theologie dabei stößt, ist die Verschiedenartigkeit der Heideggerschen Aussagen selbst. (...) Die späteren Versuche, Aussagen über die Erfahrbarkeit Gottes anhand der Analyse von dichterischen oder frühen philosophischen Darstellungen der Gotteserfahrung zu machen, zeigen zunächst nicht den umfassenden Anspruch wie die Aussagen von Phänomenologie und Theologie, die Wissenschaftlichkeit jeden Redens über Gott zu überprüfen”.

³⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Inleiding (1949) op ‘Wat is metafysica?’*. Vertaling M.S.G.K. VAN NIEROP, inleiding, commentaar en bijlagen J.M.M. ALER (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tiel, 1973, p. 55: “Toch spreekt de metafysica, als zij haar antwoorden geeft op haar eigen vraag naar het zijnde als zodanig, juist uit het gebeuren, dat het Zijn zich openbaart, al slaat zij op deze gebeurtenis geen acht. Daarom kan nu de waarheid van het Zijn de grond heten, waarin de metafysica – die wortel van de boom der filosofie – haar houvast vindt en waaruit zij wordt gevoed”.

⁴⁰ Cf. B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*”, p. 386.

⁴¹ In zijn proefschrift over Heidegger wijst Harald van Veghel erop dat Heidegger met *Sein und Zeit* eigenlijk het “prototype van een ontotheoloog” werd. Hij begreep het zijn immers vanuit een zijnde, het *Dasein*. Heideggers positie ten opzichte van de metafysica als onto-theologie kan volgens Veghel dus geen positie van kritiek geweest zijn. Cf. H. VAN VEGHEL, *Op goddelijke grond. Heidegger over de theologische fundering van de filosofie*, Budel, 1999, p. 330: “Met de manier waarop Heidegger in zijn vroege werk het

dus niet bij de theologie, maar bij de filosofie. De logos wordt enkel gezien als een leer over de zijnden. “De logos is een ding geworden, een zijnde dat door de mens gebruikt kan worden voor mededelingen en communicatie”⁴². De metafysica vraagt niet naar de oorspronkelijke logos die de leer over de zijnden mogelijk maakt. Het verschil tussen ‘zijn’ en zijnden wordt veronachtzaamd, is *ongedacht*. “Heidegger begrijpt de metafysica vanuit de stap terug als de vraag naar het zijnde als zodanig en als de vraag naar de totaliteit van de zijnden (...). Theologie slaat hier dan op de uitleg van de oorzaak van de zijnden als God”⁴³. De taak van de theologie, die nu een deel van de metafysica geworden is – omwille van de aard van de metafysica zelf – is opnieuw naar de oorsprong van haar logos te vragen. “Eerst moet de theologie als moment van de metafysica in kaart gebracht worden en vervolgens moet men gaan naar de bron van de theologie”⁴⁴. De logos is immers niet enkel een zijnde, maar in de oorspronkelijke betekenis is de logos ook dat wat de zijnden *verzamelt* en zichtbaar maakt. Het is precies dat wat de metafysica over het hoofd heeft gezien. De zijnsvergetelheid heeft de eenzijdigheid van de theologie als wetenschap van het hoogste zijnde mogelijk gemaakt.

1.2.3. Logos als gebeuren

De latere Heidegger schenkt enkel nog aandacht aan de logos voorbij de ontologische differentie, in het gebied van het Seyn. De logos wordt niet meer beschouwd als voorhanden, maar krijgt betekenis als ‘aanreikende grond’. “In de grond van de zaak, in de oer-zaak, stoot Heidegger op een logos die geen gebruiksmiddel meer is van de mens, maar een logos die zich aandient als een oorspronkelijk aanreiken van grond”⁴⁵. Als we via de taal op zoek gaan naar de oorsprong van logos, zien we dat *λογος* afkomstig is van het werkwoord *λεγειν*, dat spreken, maar ook verzamelen betekent. De oorspronkelijke logos laat zich dus “allereerst ervaren als een verzamelen”⁴⁶. Door een *uitspraak* te doen, verzamelen wij immers ook een aantal woorden tot een betekenisvol geheel. Wat is nu de taak van de theo-logie? De logos met betrekking tot de goden verzamelt de goden. “In het spreken van de logos komen de goden in hun aanzijn”⁴⁷. Een wezenlijk aspect van de oorspronkelijke logos is bovendien dat zij aan elk menselijk spreken voorafgaat. De mens weet zich omgeven door een taal die er eerder was dan hemzelf. “De mens staat, in een

Dasein in de filosofie centraal stelt, plaatst hij zich in continuïteit met de subjectsfilosofie, en met name ook in continuïteit met wat hij in zijn later werk aanduidt als ‘ontotheologie’. (...) Vanuit de hermeneutiek van het Dasein bezien, verliest Heideggers latere spreken van ontotheologie het karakter van kritiek op een aan zijn denken extrinsiek fenomeen. (...) ‘Onto-theo-logie’ is dan niets anders dan een vertaling van ‘*fundamenteel-ontologie*’, het fundamentele is nu vertaald als het theologische, het funderende moment is aangewezen als een goddelijke fundament”.

⁴² B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*”, p. 391.

⁴³ B. VEDDER, *Id.*, p. 390.

⁴⁴ B. VEDDER, *Id.*, p. 388.

⁴⁵ B. VEDDER, *Id.*, p. 393.

⁴⁶ B. VEDDER, *Id.*, p. 393.

⁴⁷ B. VEDDER, “*Wat is dat, theologie?*”, p. 396.

situatie waarin er altijd al gesproken is. De traditie van de taal waarin de mens staat, en de omgeving waarin hij opgroeit, zijn reeds lang aan het woord geweest. De taal is altijd eerder en vroeger, zij is apriori⁴⁸. Om over de goden te kunnen spreken, moet de theoloog in de allereerste plaats dus luisteren. De luisteraar bij uitstek, degene die de verhouding tussen woord en werkelijkheid het beste kent, is de dichter. Hij kan luisteren naar de taal. Waarachtig spreken over de goden is volgens Heidegger dan ook alleen maar voorbehouden voor de dichters. Hun woord, “waarin de goden worden genoemd, wordt niet ervaren als een verrichting van de mens, maar als een antwoord op een oproep van de goden”⁴⁹. Heideggers visie op theologie als dichterlijke aangelegenheid werd sterk beïnvloed door de dichter Hölderlin, die door Heidegger in de *Beiträge* de “meest toekomstige”⁵⁰ genoemd wordt. Hölderlin is van alle toekomstigen degene die het best voorbereid is op het voorbijgaan van de god en op het luisteren naar zijn woord. De ware theoloog is voor Heidegger ook een dichter. Hij is in de eerste plaats iemand die luistert naar het woord van (de) god. Dit impliceert dat het woord van de theoloog gegrond is in zijn luisteren en bijgevolg in het zwijgen. In het religieuze discours is de profeet de figuur die het best aansluit bij deze beschrijving.

De theoloog weet zich opgeroepen door de goden om de naam van de goden te verkondigen. De verkondiger moet aldus op de eerste plaats een luisterende zijn; hij weet het woord te ontvangen en aangereikt te krijgen als een geschenk en als een gave. Theologie is bij de latere Heidegger op de eerste plaats verkondigen vanuit het zich aangeroepen weten, zonder betrekking op geloofsleer of kerk⁵¹.

De theoloog dicht een lied over de goden, maar wat is dan de opgave van de filosofie? “Heidegger stapt niet over van filosofie naar theologie, maar het geloof wordt in de filosofie hernomen om het vervolgens op een oorspronkelijker wijze aan de orde te stellen”⁵². Bij deze opvatting van logos als grond blijft het verschil tussen theologie en filosofie gehandhaafd, maar zijn beide disciplines ook sterk van elkaar afhankelijk. De taak van de filosoof is niet het dichten. Dat doet de theoloog. De filosofie moet een ruimte creëren waarin theologie mogelijk is, zowel als wetenschap van zijnden als in de hoedanigheid van een dichten. In de *Beiträge* spitst Heidegger zijn denken toe op deze ruimte. De filosofische ruimte waarin over god of de goden gesproken kan worden, is een centraal thema in deze verhandeling. “Het noemen, d.i. het roepen en de inhoudelijke uitleg van het heilige (en de bemiddeling van het heilige onder het volk) is de opgave van dichters, niet van denkers. Opgave van de denkers is alleen het plaats maken voor het

⁴⁸ B. VEDDER, *Verlangen naar de komst van de goden. Heideggers visie op een dichterlijke theologie*, in J. ALER (ed.), *Martin Heidegger 1889-1976. Filosofische weerklank in de Lage Landen*, Amsterdam, 1991, p. 97.

⁴⁹ B. VEDDER, *Verlangen naar de komst van de goden*, p. 103.

⁵⁰ BzP, p. 401: “Hölderlin ist der Zukünftigste”.

⁵¹ B. VEDDER, *Verlangen naar de komst van de goden*, p. 107. Vedder verwijst hier naar M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*. Vertaling S. ISSSELING, Amsterdam, 2001, p. 61: “Aanvankelijk betekent θεολογος , θεολογια het mythisch-dichtende spreken over de goden zonder betrekking tot een geloofsleer en een kerkelijke doctrine”.

⁵² H. VAN VEGHEL, *Op goddelijke grond*, p. 98.

‘oord’ van het heilige en het wijzen naar de dimensie van het heilige⁵³. De relatie tussen filosofie en theologie wordt nu de relatie tussen denken en dichten.

In Heideggers denken over theo-logie kunnen we, met Caputo, een verschuiving zien van demythologisering naar remythologisering. Van een zoektocht naar de grondslagen van de christelijke oerervaring grijpt Heidegger terug naar de mythen, dit keer onder invloed van Hölderlin met een meer Grieks-mythologische inslag in plaats van een joods-christelijke. Er waait een nieuwe mystieke wind door Heideggers denken wanneer hij het heeft over de aan- en afwezigheid van de goden die bezongen wordt door de dichters. Het goddelijke wordt los van het kerkelijk instituut gedacht. Zo komt de invloed van een oude liefde van Heidegger, Meister Eckhart, terug in de dichterlijke theologie van de latere Heidegger⁵⁴. In geen geval keert Heidegger echter terug naar het geloof van zijn jeugd. Het mystieke en mythische element heeft eerder betrekking op het Seyn⁵⁵, niet op God. De god die kan verschijnen bepaalt de geschiedenis niet (zoals de joods-christelijke God dat volgens de gelovigen wel doet), maar is afhankelijk van de geschiedenis van het Seyn.

1.2.4. Besluit

⁵³ E. KETTERING, *NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen*, p. 11: “Das Nennen, d.h. die inhaltliche Explikation des Heilige (und die Vermittlung des Heiligen ins Volk) ist Aufgabe des Dichters, nicht des Denkers. Aufgabe des Denkers ist allein das Erörtern der Ortschaft des Heiligen und die Einweisung in die Dimension des Heiligen”.

⁵⁴ Meer hierover, cf. J. CAPUTO, *Meister Eckhart and the Late Heidegger. The Mystical element in Heideggers Thought*, in *The journal of the History of Philosophy* 12 (1974),479-494;13 (1975), 61-80.

⁵⁵ John Caputo bekritiseert Heidegger op dit punt. Hij zegt dat Heidegger met zijn nieuwe ‘mythe van het Seyn’ de bijbelse ervaring helleniseerde en zo een alternatieve heilsgeschiedenis probeerde op te bouwen. Zoals in hoofdstuk twee echter zal worden aangetoond, vraagt *Ereignis* zelf om een nieuwe, bezinnende taal. Het Seyn geeft te denken en we zullen zien dat de ‘andere aanvang’ die Heidegger maakt met zijn zogenaamde ‘alternatieve heilsgeschiedenis’ niet zomaar te herleiden is tot een afkooksel van de christelijke theologie. Het lijkt ons noodzakelijk om het denken van Heidegger in de mate van het mogelijke van binnenuit te benaderen. Niet door onderliggende motieven eruit te distilleren en te analyseren, maar door het denken te benaderen als een geheel, komen we ons inziens tot het beste begrip van Heideggers denken. Vgl. J. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, p. 280: “It is clear to everyone but Heidegger’s most fanatic disciples that he is clearly Hellenizing and secularizing a fundamentally biblical conception of the history of salvation. He was in the most literal sense building a rival *Heilsgeschichte* to the biblical one that he had discovered in his New Testament studies”.

Zo is Heideggers filosofie inderdaad geen theologie, maar wordt het de taak van het denken om de nood⁵⁶ aan een godsspreken te creëren, om een plaats te maken voor het goddelijke. “De godsvraag is voor Heidegger ingebed in de omvattende zijnsvraag. Dit wil zeggen dat de godsvraag pas gesteld kan worden nadat de zijnsvraag is uitgeklaard”⁵⁷. Kovacs formuleert het zo: “De ‘plaats’, het ‘waar’ van de heideggeriaanse vraag naar God is het onderzoek naar de vraag naar het Seyn, het meditatieve denken van de ontologische differentie”⁵⁸. Voor Heidegger kan het goddelijke meer nabij zijn aan het denken dan aan het geloven, wanneer het “als wezen haar herkomst ontvangt uit de waarheid van het Zijn en het Zijn als toe-eigenende aanvang anders ‘is’ dan een grond of de oorzaak van de zijnden”⁵⁹. Het is dan ook precies het god-loze denken, dat God niet meer als hoogste zijnde denkt, dat een opening kan maken voor een goddelijke God. God is dood, tenminste toch de metafysische God, de God die het hoogste zijnde is, de sluitsteen van Zijn eigen schepping. Postmoderne theologen als Vattimo erkennen dit en slaan vervolgens de weg van het zwakke geloof in, de weg van de gelovige die wars van elk metafysisch denken toch nog gelooft. Heidegger beweert echter dat het denken zelf, het Seynsdenken, aan het goddelijke en de mens vrijheid geeft. “*Also ist Gott nicht tot*”⁶⁰.

Heideggers positie ten aanzien van het spreken over een god of het goddelijke laat zich dus in drie dimensies categoriseren, dimensies die overeenkomen met de betekenissen die aan het begrip ‘logos’ kunnen worden toegeschreven. Het ene begrip logos is dan ook wat deze posities met elkaar verbindt. Ten eerste is er Heideggers verhouding tot de (christelijke) theologie als wetenschap. De filosofie houdt zich expliciet buiten de theologie zelf, verhoudt zich slechts hiertoe. Ten tweede brengt de eigen structuur van de metafysica een bepaald wijsgerig godsbegrip met zich mee, namelijk God als *causa sui* die de sluitsteen is van het metafysische bouwwerk. In dit geval is de god reeds in de filosofie toegekomen, maar wel als zijnde in een filosofie die zich enkel bezighoudt met de zijnden. Het Seynsdenken biedt tenslotte een plaats waar een god kan toekomen, maar dit keer voorbij de ontologische differentie. Het goddelijke waar Heidegger het over heeft is dan ook van een totaal andere aard dan het wijsgerig godsbegrip van de onto-theologie. De god kan toekomen in het Seynsdenken en de dichter kan erover dichten. Het is de derde dimensie die wij in deze verhandeling onder de loep zullen nemen. De andere aspecten van Heideggers theo-logie worden hiermee echter niet teniet gedaan. Theologie als

⁵⁶ De ‘nood’ is een kernbegrip in de *Beiträge*. Het wordt verder verduidelijkt in hfst. 4, p. 63 n. 316.

⁵⁷ E. KETTERING, *NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen*, p. 11: “Die Gottesfrage ist für Heidegger in die umfassende Seinsfrage eingebettet, d.h. sie kann erst entschieden werden, nachdem die Seinsfrage geklärt ist”.

⁵⁸ G. KOVACS, *The Question of God in Heidegger’s Phenomenology*, Evanston, Illinois, 1989, p. 36: “The ‘place’, the ‘where’, of the Heideggerian question of God is the examination of the question of Being, the meditative thinking of the ontological difference”.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), Frankfurt a.M., 1983, p. 153: “Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt. Sie ist sogar dem Denken näher als dem Glauben, wenn anders die Gottheit als Wesendes seine Herkunft aus der Wahrheit des Seins empfängt und das Sein als ereignender Anfang Anderes ‘ist’ denn Grund und Ursache des Seienden”.

⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), p. 153.

wetenschap heeft nog steeds haar plaats en kan worden her-betekend vanuit het Seynsdenken, precies omdat het logosbegrip niet meer beperkt is tot de betekenis van ‘leer’, maar daarnaast ook een ‘grond’ voor de zijnden kan zijn. Heideggers godsspreken binnen het Seynsdenken is zeker geen theologie, maar kan hiermee wel in verband gebracht worden.

De rode draad van de logos voerde ons van de positieve theologie, de theologische wetenschap, doorheen de zijns- en godverlatenheid naar het Seynsdenken waar er opnieuw plaats is voor een goddelijke god. Het is dan ook dit Seynsdenken dat de grond (of, zoals we later uitgebreid zullen aantonen, de af-grond) kan bieden waarop theologie een waarachtig spreken over een god kan zijn – zowel positief, als geborgen in de zijnden, als negatief, als weigering van het goddelijke om gevat te worden binnen het menselijk denken. Een positief spreken is echter, zoals al aangetoond werd, niet de taak van de filosoof, maar van de dichter. De filosoof denkt de ruimte waar de dichter over de god kan dichten. Met betrekking tot het statuut van de (christelijke) theologie kunnen we dus zeggen dat Heideggers filosofie een grond kan bieden van waaruit positieve en negatieve theologie worden samen gedacht.

De ontologische differentie – die we in het begrip ‘logos’ aan het werk hebben gezien – verbindt de drie dimensies of momenten in het denken met elkaar. De vraag naar het zijn *voorbij* de ontologische differentie – het Seyn dus - is immers altijd de achter-grond geweest van Heideggers denken, ook met betrekking tot het spreken over de god(en), de theologie.

Waarover Heidegger ook spreekt, het is altijd zijn bedoeling om tot de ‘oorspronkelijke ervaring’ te komen die voorafgaat aan de ontwikkeling van de westerse filosofie als metafysica (het eerste moment); dan wijst hij ons op de verandering die gebracht werd in de geschiedenis van de westerse filosofie als metafysica (het tweede moment); tenslotte leidt hij ons naar een nieuwe ervaring van de ‘oorspronkelijke ervaring’ (het derde moment). Dit is veel meer dan alleen een methodologische procedure. Het is, inderdaad, de benadering tot de vraag naar het Seyn, die voortkomt uit de ontologische differentie. Hier stoten we op de unieke problematiek van Heidegger⁶¹.

De vraag naar God, altijd verbonden met de vraag naar het ‘zijn’, heeft Heidegger op zijn hele denkweg begeleid. Bij uitstek komt ze aan bod in de *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. In de rest van deze eindverhandeling zullen wij de weg van de *Beiträge* volgen om uiteindelijk de laatste god op het spoor te komen.

1.3. *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*: BIJDAGEN AAN DE THEOLOGIE?

⁶¹ G. KOVACS, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, p. 11: “No matter what Heidegger is speaking about, it is always his intention to arrive at the ‘original experience’ that precedes the development of Western philosophy as metaphysics (the first moment); he then points out the change brought about in the history of Western philosophy as metaphysics (the second moment); finally, he leads us to a new experience of the ‘original experience’ (the third moment). This is much more than a simple methodological procedure. This is, indeed, the approach to the question about Being; this is the coming about of the ontological difference. Here we have (...) the unique problematic of Heidegger”.

In zijn interpretatie van Heidegger steunt de Franse filosoof en theoloog Jean-Luc Marion op Heideggers uitspraak: “Als ik nog een theologie moest schrijven, waartoe ik me soms uitgedaagd voel, dan zou het woord ‘zijn’ daarin niet mogen voorkomen”⁶². In die tijd – 1951 - sprak Heidegger al lang niet meer over het zijn. Hij dacht voorbij de ontologische differentie aan het gebeuren dat aan de basis ligt van het onderscheid tussen zijn en zijnden, het Seyn of het zijn-doorstreept. Hoewel Heidegger in de *Beiträge zur Philosophie* niet altijd consequent is, gebruikt hij meestal het woord ‘Seyn’. In zijn spreken over de laatste god (in het zevende hoofdstuk van de *Beiträge*) komt het woord ‘zijn’ niet voor.

Als geen ander beseft Heidegger echter dat zijn tekst nog niet klaar was voor deze wereld. De *Beiträge* werd geschreven in de jaren 1936-1938, maar pas gepubliceerd in 1989 – nog vroeger dan Heidegger dit zelf voorzien had. In zijn visie was de filosofie nog niet klaar om, na Nietzsche, opnieuw over een god te spreken. Heidegger beschouwde de *Beiträge* dan ook als een voorbereidend werk. Het gaat nog maar om ‘bijdragen’ aan de zaak en aan de waarheid van het Seyn kunnen nooit genoeg bijdragen geleverd worden. “Gering blijft het vermoede denken vooral, omdat zijn opgave slechts voorbereidend, niet stichtend van aard is. Het neemt genoeg met het wekken van een bereidheid van de mens voor een mogelijkheid, waarvan de contouren vaag zijn, waarvan de komst ongewis blijft”⁶³. Ook het motto dat aan de *Beiträge* voorafgaat, wijst op het voorbereidend karakter van het werk: “Wat lang talmende terughoudendheid niet ter sprake heeft gebracht, wordt hier – in aanduidingen vastgehouden – tot richtsnoer voor nader uitwerking”⁶⁴.

In de *Beiträge* bevinden we ons in het domein van het Seyn, voorbij de metafysica zoals die door Heidegger begrepen wordt als onto-theologie. Het Seynsdenken, dat we in het volgende hoofdstuk zullen bespreken, vormt dus een post-metafysische toegang tot (een) god. “Hoe moeten we nu de goden denken? Niet uit ‘religie’; niet als voorhanden; niet als noodhulp van de mens, maar uit het Seyn, als beslissing over dit Seyn die komt in de uniciteit van het *laatste*”⁶⁵. Het thema van de laatste god en de beslissing wordt in hoofdstuk vier behandeld.

Heidegger maakt een verschil tussen enerzijds het wijsgerig godsbegrip – dat hij verbindt met de westerse metafysica – en anderzijds wat hij in *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* de ‘goddelijke god’ noemt, in de *Beiträge* de ‘laatste god’. “Het onderscheid tussen de ‘goddelijke god’ en de ‘god van de filosofie’, zoals dat uit

⁶² M. HEIDEGGER, *Seminare* (GA15), Frankfurt a.M., 1986, p. 437: “Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort ‘Sein’ nicht vorkommen”. Het seminarie waarnaar hier verwezen wordt, vond plaats in Zürich, november 1951.

⁶³ M. HEIDEGGER, *Het einde van de filosofie en de opgave van het denken*. Vertaald door E. GEERLINGS & M. WILDSCHUT, Amsterdam, 1988, p. 18.

⁶⁴ BzP, p. XVII: “Hier wird das in langer Zögerung Verhaltene andeutend festgehalten als Richtsheit einer Ausgestaltung”.

⁶⁵ BzP, p. 508: “Wie aber die Götter? Nicht aus ‘Religion’; nicht als Vorhandenes; nicht als Notbehelf des Menschen, sondern aus dem Seyn, sondern als dessen Entscheidung, künftig in der Einzigkeit des *Letzten*”.

Heideggers kritiek op de onto-theologie naar boven kwam, is van groot belang voor het andere theologische paradigma dat hij biedt⁶⁶. Uit ons onderzoek zal blijken dat het paradigma waarover Turnher spreekt eerder een filosofisch paradigma is waar ‘plaats’ gedacht kan worden voor het goddelijke. Ten tweede leidt het onderscheid tussen de ‘laatste god’ en de ‘god als hoogste zijnde’ niet tot een afwijzen van het laatstgenoemde wijsgerige godsbegrip, maar eerder tot een herziening ervan. “Deze overwinning [van de westerse metafysica] (*geen vernietiging maar een andere manier van begrijpen*) opent de mogelijkheid voor een nieuwe benadering tot het godsprobleem in het licht van het nieuwe Seynsbegrip⁶⁷”.

Het beeld dat Heidegger in de *Beiträge* schetst van de laatste god is overigens nauwelijks een beeld te noemen. Heidegger lijkt “een religie zonder positieve leer⁶⁸ te willen stichten. De laatste god is een god die als ‘weigering’ en als ‘voorbijgang’ gekarakteriseerd wordt.

Alvorens een oordeel te kunnen uitspreken over wat voor bijdrage de *Beiträge* kan betekenen voor de theologie, moeten we nagaan welke weg Heidegger precies gegaan is met ‘de laatste god’. Hoe is hij gekomen tot dit denken?

De twee volgende hoofdstukken zijn gewijd aan een studie van de mogelijkheidsvoorwaarden voor het denken over de laatste god. In hoofdstuk twee wordt allereerst ingegaan op de aard van denken die het Seynsgebeuren verlangt. Hoofdstuk drie onderzoekt *waar* dit denken ‘plaats’-heeft, in welke ontologische regio we ons bevinden met het Seynsdenken.

⁶⁶ R. TURNHER, *Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie*, in *Heidegger Studies* 8 (1992), p. 100: “Die Unterscheidung zwischen dem ‘göttlichen Gott’ und dem ‘Gott der Philosophie’, wie sich aus Heideggers Kritik der Onto-Theologie ergeben hat, für sein theologisches Gegenparadigma von tragender Bedeutung ist”.

⁶⁷ G. KOVACS, *The Question of God in Heidegger’s Phenomenology*, Evanston, Illinois, 1989, p. 172: “This overcoming (not a destruction but a different mode of understanding) opens the possibility of a new approach to the problem of God in the light of the new understanding of Being” (eigen cursivering in de hoofdtekst).

⁶⁸ Een uitdrukking van R. SAFRANSKI, *Heidegger en zijn tijd*. Vertaling M. WILDSCHUT, Amsterdam, ³2002, p. 381.

HOOFDSTUK 2

DE AANVANG EN HET AANVANKELIJK DENKEN

2.1. INLEIDING

Het lijkt misschien paradoxaal om in een verhandeling over ‘de laatste god’ te spreken over ‘de aanvang’. Zoals in wat volgt echter duidelijk zal worden reikt de aanvang tot diep in het wezenlijke en wordt het schijnbaar evidente – beginnen met de aanvang – een noodzaak voor een denken over het goddelijke. Waar moeten we volgens Heidegger met het denken beginnen zodat het een aanvang van het wezenlijke kan worden?

Heideggers denkweg beweegt zich steeds van het factische leven naar dat wat er de mogelijkheden voorwaarde voor is. Er is een denkdynamiek merkbaar van het zichtbare, het tastbare en het ervaarbare naar de *oorsprong* van die concrete zicht-, tast- en ervaarbaarheid. Het vertrekpunt van deze transcendentale gedachtegang is dus een aanwezigheidsdenken⁶⁹. Heidegger noemt dit de ‘eerste aanvang’. Voor hem is de eerste aanvang gelijk aan de onto-theologie van de westerse metafysica⁷⁰, waarvan de leidvraag luidt: “Wat is het zijnde?”. Een metafysica die God bepaalt als het hoogste zijnde is tegelijk ontologie en theologie⁷¹. Het zijn zelf geraakt dus achter de schermen, de concrete zijnden spelen de hoofdrol op het toneel van de metafysica, zodanig zelfs dat vergeten wordt dat er nog een ‘achter de schermen’ is. Wanneer het achterste doek echter opgaat, kan dit voorstellende denken zich een weg banen naar een andere aanvang⁷²: de overgang naar het aanvankelijk denken of het Seynsdenken wordt gemaakt. Als gevolg van deze overgang zal ook God niet meer louter als hoogste zijnde bepaald kunnen worden. “Want het onto-theo-logische karakter van de metafysica is voor het denken problematisch [bevragenswaardig] geworden, niet op grond van een of ander atheïsme maar vanuit de ervaring van een denken voor hetwelk de nog *ongedachte* eenheid van het wezen van de

⁶⁹ BzP, p.31: “Der erste Anfang denkt das Seyn als Anwesenheit aus der Anwesenheit, die das erste Aufleuchten *einer* Wesung des Seyns darstellt”. De titel van §87 van de *Beiträge* luidt overigens: “Die Geschichte des ersten Anfangs (die Geschichte der Metaphysik)” (BzP, p. 175). Cf. ook BzP, p. 32: “Das Wesen des Seyns besagt *nicht mehr nur* die Anwesenheit, sondern die volle Wesung des zeit-räumlichen Abgrundes und somit der Wahrheit” (eigen cursivering). Heidegger wijst het aanwezigheidsdenken als dusdanig niet af, maar hij ziet het slechts als een deel van de waarheid, als een eerste aanvang die opgenomen wordt (‘over-wonnen’) in het Seynsdenken. Sleutelbegrippen van het Seynsdenken zoals tijd-ruimte, afgrond en waarheid zullen in het volgende hoofdstuk verder uitgewerkt worden.

⁷⁰ Cf. BzP, p.423: “Der Name [Metaphysik] soll sagen, daß das Denken des Seins das Seiende im Sinne des Anwesend-Vorhandenen zum Ausgang und Ziel nimmt für den Überstieg zum Sein, der zugleich und sogleich wieder zum Rückstieg in das Seiende wird”.

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*. Vertaling S. ISSELING, Amsterdam, 2001, p.63: “Nu is echter de westerse metafysica, sinds haar begin bij de Grieken en nog niet gebonden aan deze titel, tegelijk ontologie en theologie”.

⁷² BzP, p. 4: “Die Beiträge fragen in einer Bahn, die durch den *Übergang* zum anderen Anfang, in den jetzt das abendländische Denken einrückt, erst gebahnt wird”.

metafysica zich in de onto-theo-logie getoond heeft”⁷³. Slechts wanneer de stap van de metafysica (als onto-theologie) naar het *wezen* van de metafysica (het Seynsdenken) gezet wordt, pas dan wordt met het denken een aanvang gemaakt.

Het dialectisch patroon dat zich voltrekt in de denkbeweging van de eerste naar de andere aanvang, van het openbare naar het wezenlijke, zal het *Leitmotiv* van dit hoofdstuk zijn. Toegepast op de *Beiträge* zelf, zal het eerste deel van dit hoofdstuk zich bijgevolg toelagen op het ‘zichtbare’ aspect van Heideggers zogenaamde tweede hoofdwerk (2.1.). De aanwezige taal en structuur van het boek wijzen vervolgens de weg naar het wezenlijke, naar dat wat de taal en de structuur precies proberen⁷⁴ bloot te leggen (2.2.). De eerste aanvang, de andere aanvang en hun onderlinge samenhang krijgen dan betekenis. Op het einde van het hoofdstuk zal dan worden aangetoond op welke manier het aanvankelijk denken de mogelijksvoorwaarde vormt voor het denken van de laatste god. Dit verklaart waarom het noodzakelijk is met de aanvang te beginnen en niet meteen over het goddelijke te spreken. Het verklaart ook waarom we het eerst moeten hebben over de taal alvorens tot de inhoud over te gaan.

2.2. DAS ÖFFENTLICHE: DIE BEITRÄGE

Reeds de titel van het centrale werk dat deze thesis leidt, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, draagt de dubbelheid in zich die de structuur van dit hoofdstuk bepaalt⁷⁵. De ‘Bijdragen’ (*Beiträge*) vormen een talig werk, een verzameling van woorden die verbonden worden en betekenis krijgen door de mogelijkheid die ze dragen iets over het wezenlijke, *Ereignis*, te onthullen. Ondanks het onderscheid dat gemaakt wordt tussen het materiële woord en de ‘diepere’ betekenis ervan, maakt de titel precies door de manier waarop hij samengesteld is duidelijk dat het geheel wel degelijk een poging is om iets te zeggen over wat *wezenlijk* is, namelijk over de waarheid van het Seyn (cf. infra, hfst.3). Later zal blijken dat dit bovendien geen ‘spreken over’ is, maar een ‘spreken vanuit’ – een denkend spreken. “Het woord onthult iets (bekends) en verhult daarmee iets dat in het denkende spreken in de openbaarheid gebracht zal worden.”⁷⁶ Wat uiteindelijk gezegd wordt, wordt niet bepaald door de denker, maar door dat wat gedacht wordt – door het te bedenken. Over het wezenlijke wordt niet gesproken, het wezenlijke spreekt. De denker is

⁷³ M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*, p. 63.

⁷⁴ BzP, p. 3: “Im Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken kann nur ein *Versuch* gewagt werden, aus der ursprünglicheren Grundstellung in der Frage nach der Wahrheit des Seyns zu denken”.

⁷⁵ BzP p. 80: “Das Ereignis. Dieses ist der wesentliche Titel für den Versuch des anfänglichen Denkens. Der öffentliche Titel aber darf nur lauten: *Beiträge zur Philosophie*”.

⁷⁶ BzP, p.83: “...das Wort selbst schon enthüllt etwas (Bekanntes) und verhüllt damit jenes, was im denkerischen Sagen ins Offene gebracht werden soll”.

‘spreekbuis’⁷⁷ van het zijnsgebeuren en de taal van het zijn klinkt niet altijd even vertrouwd in de oren van hen die gewend zijn enkel over de zijnden te spreken.

2.2.1. Taal

Lezen in de *Beiträge* gebeurt niet zomaar volgens het welbekende stramen van een zin ontcijferen, begrijpen waar het om gaat en dan overgaan naar de volgende zin en zo tot het einde van de tekst. Het lezen van dit werk is veeleer een onderneming, een engagement met Heideggers denken⁷⁸. De bevreemdende taal sleurt de lezer mee naar een plaats waar gedacht moet worden. Geen enkele vorm van didactiek begeleidt de lezer op zijn tocht doorheen het labyrint van de *Beiträge*. Op één niveau zou beweerd kunnen worden dat de taal van de *Beiträge* gewoon zo moeilijk en quasi onbegrijpelijk is, dat ze de lezer dwingt om erover na te denken – wil hij er iets van begrijpen. Op een ander niveau kan het ook zijn dat de zaak van het denken, de waarheid van het Seyn, noodzakelijk vraagt om zulke ‘performatieve’ taal. “De *Beiträge* behoren tot die manuscripten waarin Heidegger zonder enige terughoudendheid en tot in het uiterste gaand, de taal spreekt die van hem verlangd wordt vanuit de zaak zelf”⁷⁹. De zaak van het denken voltrekt zich in haar taal, zodanig dat het onderscheid tussen vorm en inhoud verdwijnt. “De taal heeft hier wezenlijk te maken met het toe-eigeningsgebeuren en wordt hierdoor gevormd”⁸⁰. Vallega-Neu spreekt van een poëtisch taalgebruik⁸¹, een term die afgeleid is van het Griekse werkwoord ποιειν, dat ‘maken’ of ‘doen’ betekent. De taal van de *Beiträge* wordt ‘gemaakt’ door de aard van de zaak zelf: de woorden, de zinnen en de gehele compositie vormen één lange toeroep [*Zuruf*]⁸² van de waarheid van het Seyn waarop de enig mogelijke reactie van zij die de toeroep horen, die van een ontwerp [*Entwurf*] is. Dit betekent dat een studie van de *Beiträge* allerminst vrijblijvend is, maar vraagt om de voltrekking van haar inhoud.

⁷⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Brief over het humanisme*. Vertaling G.H. BUIJSSEN, inleiding & commentaar J.J.G.A. KOCKELMANS (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tiel, 1973, p. 53: “De mens is de herder van het Zijn. Met dit ‘minder’ schiet de mens er niets bij in, maar hij wint, doordat hij tot de waarheid van het Zijn komt. Hij verkrijgt de wezenlijke armoede van de herder, wiens waardigheid daarin bestaat, dat hij door het Zijn zelf tot de bewaring van zijn waarheid is geroepen”.

⁷⁸ Vgl. C.E. SCOTT in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001, p.4: “Reading *Contributions* is a joint enterprise, an engagement with Heidegger's thought”.

⁷⁹ F.-W. VON HERRMANN, *Von “Sein und Zeit” zum “Ereignis”*, in H.-H. GANDER (ed.), *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie-Kunst-Medizin, Messkircher Vorträge 1989*, Martin Heidegger-Gesellschaft 1, Frankfurt a.M., 1991, p. 44: “Die ‘Beiträge’ gehören zu jenen Manuskripten, in denen er rückhaltlos und bis ins Äusserste gehend die Sprache spricht, die ihm von der Sache her abverlangt wird”.

⁸⁰ H. KULÜKE, *Die Bedeutung der “Beiträge zur Philosophie” Martin Heideggers für die Gottesfrage. Impulse des Seynsgeschichtlichen Denkens*, Rome, 1994, p. 15: “Die Sprache hat hier wesentlich mit dem Ereignisgeschehen zu tun und ist durch dieses geprägt”.

⁸¹ Het opmerkelijke taalgebruik van Heidegger in de *Beiträge* wordt meer uitgediept in de bijdrage van D. VALLEGA-NEU, *Poietic Saying*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, 66-80.

⁸² Zie BzP, p.56: “Der Entwurf des Wesen des Seyns ist nur Antwort auf den Zuruf”.

Al in *Sein und Zeit* maakt Heidegger gewag van een toeroep, namelijk die van het geweten. Terecht merkt Crownfield op dat de toeroep van het geweten in *Sein und Zeit* de roep is van het erzijn tot zichzelf, terwijl het in de *Beiträge* over de toeroep van het Seyn gaat⁸³. Als we dit gegeven echter plaatsen in het licht van Heideggers zogenaamde *Kehre*, kunnen we stellen dat de toeroep uit *Sein und Zeit* geen andere toeroep is, maar in de *Beiträge* een bredere ‘seynsgeschiedliche’ betekenis ontvangt. In *Sein und Zeit* draagt de roep van het geweten ertoe bij dat de betovering van de mens door het ‘men’ doorbroken wordt. “ (...) omdat het [erzijn] in het men is *verloren*, moet het zichzelf eerst *vinden*. Om *zichzelf* hoe dan ook te kunnen vinden, moet het in zijn mogelijke eigenlijkheid aan zichzelf ‘getoond’ worden”⁸⁴. De stem van het geweten toont aan het erzijn de mogelijkheid van het zichzelf-zijn, het niet-opgeslorpt zijn door het men. Met de *Zuruf* van de waarheid van het Seyn in de *Beiträge* die klinkt doorheen de poëtische taal van het werk wordt de overgang naar de andere aanvang gemaakt.

Poëtische taal verschilt van propositionele taal in die zin dat het eerstgenoemde taalgebruik niet *over iets* spreekt, maar *vanuit* een gebeuren opwelt en dit gebeuren zo tot haar wezen laat komen. Poëtische taal gaat voorbij aan de logica van ons ‘alledaagse’ wetenschappelijk taalgebruik, waarin een subject van op een afstand spreekt over een object.

“Logically odd,”⁸⁵ zo karakteriseert Ian T. Ramsey⁸⁶ ook religieuze taal. Net als in de *Beiträge* gaat het in religieuze taal om meer dan perceptieve taal⁸⁷, meer dan object-taal⁸⁸, meer dan “straightforward language”⁸⁹: het wezenlijke verhult zich *achter* en *als* het openbare. Van “semantische magie”⁹⁰ kan echter geen sprake zijn, want God is net zomin onderworpen aan de scheppende macht van het woord als de waarheid van het Seyn bepaald wordt door de maat van de mens.

⁸³ D. CROWNFIELD, *The Last God*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, p.214-215: “In *Being and Time*, ‘conscience’ is the call of being-there to intself (...). In *Contributions*, the call is at the same time he call of be-ing”.

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Zijn en tijd*. Vertaling M. WILDSCHUT, Nijmegen, 1998, p.340.

⁸⁵ I. T. RAMSEY, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londen, ²1969, p. 38.

⁸⁶ In een tijdsgeest van logisch empirisme en linguïstische analyse ging Ramsey op zoek naar een model om theologische uitspraken vanuit empirisch perspectief te begrijpen. Ramsey bedacht een model om de link te leggen tussen de gewone taal van mensen, die voornamelijk steunt op zintuiglijke ervaring, en religieuze taal. Het *disclosure*-model gaat uit van een taal die weliswaar gevat zit in een tijd-ruimtelijke situatie, maar deze ook overstijgt. *Disclosure* betekent ontsluiting of ontberging en het model kan onderscheiden worden van bijvoorbeeld het analogie-model of het afbeelding-model. Bij het analogie-model wordt de kloof taal-werkelijkheid te groot, het tweede model is onhoudbaar als men in het denken verder wil reiken dan het zintuiglijke. Transcendentie van het object is dan immers niet mogelijk. In het *disclosure*-model wordt daarentegen via de taal het wezenlijke ontsloten. Het is precies vanuit een situatie van *disclosure* dat volgens Ramsey religieuze taal ontstaat. Religieuze taal bezit de twee kanten van het bekende dubbeltje: de ontsluiting geeft ons een inzicht (‘discernement’ - *Zuruf*) ‘van buitenaf’ en doet van zich spreken en handelen (‘commitment’ - *Entwurf*). Jezus’ “Ga heen en bekeert u” of de woorden van de priester tijdens het eucharistiegebed “dit is mijn bloed”, zijn voorbeelden van zinnen waardoor een mogelijke *disclosure* van de christelijke God kan plaatsvinden.

⁸⁷ I. T. RAMSEY, *Religious Language*, p. 43.

⁸⁸ I. T. RAMSEY, *Religious Language*, p. 38.

⁸⁹ I. T. RAMSEY, *Religious Language*, p. 91.

⁹⁰ I. T. RAMSEY, *Religious Language*, p. 79.

De menselijke pogingen om het onzegbare te zeggen uitend zich bij uitstek in het dichten en het mag dan ook niet verwonderen dat (de latere) Heidegger theologie onder meer zag als dichtkunst.⁹¹ “Aanvankelijk betekent θεολογος, θεολογια het mythisch-dichtende spreken over de goden zonder betrekking tot een geloofsleer en een kerkelijke doctrine”⁹².

Ik geloof in een rivier
die stroomt van zee naar de bergen
ik vraag van poëzie niet meer
dan die rivier in kaart te brengen...⁹³

dicht Remco Campert en hij titelt zijn gedicht niet voor niets “Credo”. Het heilige en het goddelijke komen bij Heidegger ter sprake in verband met het dichten en niet in een of andere beschouwing over wetenschappelijke theologie zoals wij die begrijpen. In het eerste hoofdstuk werd al duidelijk dat Heidegger de theologie als wetenschap strikt scheidt van de filosofie (cf. 1.2.1.). Geïnspireerd door de dichter Hölderlin, noemt Heidegger het heilige de ruimte van de goden. Het benoemen, invullen en ‘beluisteren’ van die ruimte is de taak van de dichter. “Het vooruitwijzende noemen van het heilige als het instellen van een andere aanvang blijft aan de dichter voorbehouden. De denker moet er zich volgens Heidegger mee tevreden stellen, een nieuwe aankomst van het zijn voor te bereiden. Wat de denker kan doen, is alleen een wijzen naar de dimensie, waarin het heilige ervaren kan worden”⁹⁴. De denker kan dus enkel een ruimte maken voor de god(en), niet deze invullen met voorstellingen en beweringen. Over de ruimte die vrijgemaakt wordt door het denken om het heilige hierin te ontvangen zal het volgende hoofdstuk handelen. Eerst blijven we nog even stilstaan bij de taal die dit denken vereist.

Performatieve taal is onvervangbaar door beschrijvende taal omdat deze laatste geen transformatieve werking heeft in de dubbele betekenis van het woord: transformatief voor de lezer die erdoor *verandert* en transformatief voor de zaak zelf, die *doorheen de vorm* van de woorden als het ware ‘gebeurt’. “De taal van de *Beiträge zur Philosophie* blijft aldus bepalend bij elke poging ter interpretatie van dit werk, omdat deze taal reductie tot een andere taal weigert”⁹⁵. De taal die Heidegger spreekt in de *Beiträge* is een

⁹¹ Hiermee is ook duidelijk gemaakt dat Heidegger ons op het gebied van het goddelijke meer te leren heeft dan enkel op hermeneutisch gebied. Er zijn dus niet enkel structurele, maar ook inhoudelijke aspecten in Heideggers denken die in verband gebracht kunnen worden met een godsspreken. Deze worden vooral in de volgende hoofdstukken uitgewerkt.

⁹² M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*. Vertaling S. IJSELING, Amsterdam, 2001, p.61.

⁹³ R. CAMPERT, *Credo*, in *Vogels vliegen toch*, Amsterdam, 1951.

⁹⁴ E. KETTERING, *Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung*, in G. PÖLTNER (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen-Keulen, 1991, p. 21: “Das vorausschauende Nennen des Heiligen als *Stiften* eines anderen Anfangs bleibt dem Dichter vorbehalten, der Denker muß sich laut Heidegger damit bescheiden, eine neue Ankunft des Seins *vorzubereiten*. Was der Denker leisten kann, ist allein die Einweisung in diejenige Dimension, in der das Heilige überhaupt erfahren werden kann”.

⁹⁵ P. EMAD, *The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie – Der Anklang. Directives for its Interpretation*, in *Heidegger Studies* 7 (1991), p. 29: “The language of *Beiträge zur Philosophie* thus remains decisive for every attempt at interpreting this work, because this language resists reduction to another language”.

ontvangen taal die niet vanuit het subject zelf komt. Bijgevolg moet ze eerst gehoord worden. Ook hier weer zien we structurele parallellen met de taal van de goddelijke openbaring. Niet voor niets begint de joodse geloofsbelijdenis met het welbekende “Sjema, Israël”, “Hoor, Israël”⁹⁶ (Dtr 6, 4) en worden alle profeten eerst geroepen door de Heer alvorens ze tot verkondiging overgaan. Opvallend bij het lezen van de roepingsverhalen⁹⁷ van de profeten is het feit dat deze telkens *gedwongen* worden om het woord Gods uit te dragen. God ontnemt hen de zonden van hun lippen en doet deze overvloeien van Zijn woord (Jes 6,6). Enige vorm van vrije keuze is niet aan de orde: wie hoort, zal spreken. Maria sprak “Zie hier de dienaar van de Heer. Laat met mij gebeuren wat u gezegd hebt” (Lc 1, 38). Luther zei “Hier sta ik, ik kan niet anders” en Heidegger, voor wie Luther trouwens geen onbekende was, noemt hen de toe-komstigen, de ‘horigen’ die toebe-horen aan de waarheid van het Seyn en waaraan de wenk van de laatste god toe-komt.⁹⁸ “Nadat God vroeger vele malen en op velerlei wijze tot de vaders gesproken had door de profeten, heeft Hij nu, op het einde van de dagen, tot ons gesproken door de Zoon,” stelt de auteur van de brief aan de Hebreëen (1,1-2). In Hebr 2,1 geeft hij de raad “des te meer aandacht te schenken aan wat wij gehoord hebben, om niet uit de koers te raken”. God is niet identiek aan het Seynsgebeuren⁹⁹, maar laatstgenoemde voorbeelden hebben de bedoeling duidelijk te maken wat Seynsdenken precies is: een zich laten aanspreken door het Seyn. Net zoals het Woord van God op bemiddelde wijze tot de mens komt door de mond van Zijn profeten en uiteindelijk door Zijn Zoon, kunnen we ook “het Seyn (*Ereignis*) nooit onbemiddeld uitspreken en derhalve ook niet bemiddeld in de zin van door de opgevoerde ‘logica’ van de dialectiek. Elk spreken spreekt al *vanuit* de waarheid van het Seyn en kan nooit onmiddellijk overspringen naar het Seyn zelf. Het zwijgen heeft een hogere wet dan elke logica”¹⁰⁰.

Het spreken vindt met andere woorden zijn grond in het luisteren en dus in het zwijgen. Zo is duidelijk waarom de andere aanvang zich als zwijgen voltrekt.¹⁰¹ Ook hier weer kunnen we de parallel trekken tussen de stem van het Seyn uit de *Beiträge* en de stem

⁹⁶ Merk op dat het in de Griekse Ilias Homeros zelf is die de muze aanroept en dus niet omgekeerd (zie vers 1 van de Ilias: “Zing, o Muze,...”). Het aangesproken worden van buitenaf duidt erop dat men de universaliteit van het gezegde wil benadrukken. In een noot bij zijn vertaling van Whiteheads *Religion in the Making*, schrijft Jan Van der Veken hierover het volgende: “Profeten, zieners, gewijde schrijvers leggen er steeds de nadruk op, dat wat zij zien of zeggen niet hun eigen vinding is, maar dat het woord dat tot hen gericht wordt ‘van elders’ komt. (...) Dit behoort wezenlijk tot de retoriek van het profetische spreken. Dat God de mens ‘van buitenaf’ toespreekt, drukt op apologetische wijze uit dat de boodschap waarvan de profeet getuigenis aflegt, méér-dan-menselijke, d.i. echt universele draagwijdte heeft, omdat ze de aard van de werkelijkheid zelf uitdrukt.” Zie A.N. WHITEHEAD, *De dynamiek van de religie*. Vertaling en commentaar J. VAN DER VEKEN, Kampen/Kapellen, 1988, p. 36 n.15.

⁹⁷ Zie bijvoorbeeld Jes 6, Jer 1, Ez 1.

⁹⁸ BzP, p. 410: “Die Zu-Künftigen des letzten Gottes...”. Zie ook P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträgen zur Philosophie (vom Ereignis)”*, München, 1998, p. 19: “In den Zukünftigen wird das Sein desjenigen Da-seins vorentworfen, das sich eigens aus dem Ereignis, zugehörig dem Zuruf des Seins, vollzieht. Das Sein dieses Da-seins ist die Inständigkeit im Ereignis, in welcher der Wink des letzten Gottes auf sie zu-kommt”.

⁹⁹ Over (de) God en het Seyn, cf. 4.4., p. 85.

¹⁰⁰ BzP, p. 79: “Wir können das Seyn (Ereignis) nie unmittelbar sagen, deshalb auch nicht mittelbar im Sinne der gesteigerten ‘Logik’ der Dialektik. Jede Sage spricht schon aus der Wahrheit des Seyns und kann sich nie unmittelbar bis zum Seyn selbst überspringen. Die Erschweigung hat höhere Gesetze als jede Logik”.

¹⁰¹ BzP, p. 77: “...wie der andere Anfang als *Erschweigung* sich vollzieht”.

van het geweten uit *Sein und Zeit*. “Het geweten spreekt uitsluitend en voortdurend in de modus van het zwijgen”¹⁰².

De taal van de *Beiträge* is bovendien beslissend voor de structuur van het werk. In Otto Pöggelers ogen bestaat het boek echter uit een reeks van talloze aforismen¹⁰³, thetische uitspraken die zich telkens herhalen en op een zeer losse wijze aan elkaar geregen zijn. Als een profeet die in visioenen orakelt, voorspelt Heidegger de ondergang van een tijdperk¹⁰⁴. Op soms bezwerende toon spreekt hij over de noodzaak verder te gaan dan het rekenend denken en te vragen naar het wezen van de waarheid. Bepaalde passages mogen dan wel af en toe de indruk geven het verslag van een warrige pythia te zijn, bij nader inzien valt er echter wel degelijk een structuur te onderkennen in de *Beiträge* - ook al is het niet die van een systeem, maar die van een muziekstuk. Het lied van het Seyn vraagt immers niet om berekende analyses, maar om toehoorders van haar zang. “Elke bedachtzame interpretatie van dit werk moet zich buigen over zijn voegen [cf. infra] en hun volgorde als één geheel, moet rekening houden met het feit dat dit één boek is en geen goed geprogrammeerde bloemlezing”¹⁰⁵.

2.2.2. Structuur

Een fuga in zes stemmen: voor een pianist lijkt zoiets onspeelbaar, maar als compositie van een boek dat meer dan vijfhonderd bladzijden telt, zijn alle zes de stemmen noodzakelijk naar de inhoud. De verschillende stemmen in een fuga klinken ongeveer hetzelfde, maar zijn tevens van elkaar onderscheiden door de plaats in het stuk waar ze ingezet worden. Een fuga is geen systeem, maar daarom zeker niet zwak wat betreft structuur, opbouw en muzikaliteit. De manier waarop de stemmen in elkaar verweven zijn, bepaalt het karakter van de compositie en de stevigheid van het muziekstuk. Wat het denken betreft, is voor Heidegger “elke filosofie systematisch, maar niet elke filosofie een systeem”¹⁰⁶.

De *Füge*, de voegen of de samengevoegde stemmen die de compositie van de *Beiträge* uitmaken, zijn niet het resultaat van een rekenend denken. De stemmen in de compositie van de *Beiträge* zijn een “*Fügung* van het Seyn zelf, van de wenk en het

¹⁰² M. HEIDEGGER, *Zijn en tijd*. Vertaling M. WILDSCHUT, Nijmegen, 1998, p. 346.

¹⁰³ O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Theologie*, in E. JÜNGEL *et al.*(ed.), *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling*, Tübingen, 1982, p.30. Pöggeler noemt de *Beiträge* een ‘Aphorismenbuch’.

¹⁰⁴ Cf. BzP, p. 397: “*Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs*. (...) Dieser Untergang ist erstester Anfang”.

¹⁰⁵ G. KOVACS, *The Leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in *Man and World* 25 (1992), p.55: “Any thoughtful interpretation of this work ought to contend with its joinings and their order as a whole, with the fact that it is a main book and not a well-programmed anthology”.

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Schelling: Vom Wesen der menschliche Freiheit (1809) – Sommersemester 1936* (GA 42), Frankfurt a.M., 1988, p.51: “Jede Philosophie ist systematisch, aber nicht jede ist System”.

onttrekken van haar waarheid, en dus niet afdwingbaar”¹⁰⁷. In de *Beiträge zur Philosophie* wordt het voegwerk van het Seyn samengebracht in *der Anklang, das Zuspiel, der Sprung, die Gründung, die Zu-künftigen en der letzte Gott*. Zoals in een muzikale fuga, wordt “in elk van de zes voegen hetzelfde over hetzelfde gezegd, maar telkens vanuit een ander wezensbereik dat *Ereignis* aanwijst”¹⁰⁸. Een eerste hoofdstuk, *Vorblick*, en een laatste, *Das Seyn*, omkaderen het geheel. Een korte en voorlopige blik op elk van de zes ‘voegen’ geeft reeds een idee van de samenhang en de denkweg die gegaan wordt¹⁰⁹.

In de *Anklang* (reminiscentie¹¹⁰) geeft het Seyn hints doorheen de zijnsverlatenheid. De eerste aanvang stelt immers de zijnsvraag niet. We hebben te maken met een metafysica die enkel aandacht heeft voor de zijnden. Doorheen deze *Fug* “klinkt het wezen van het Seyn in de hoedanigheid van zijn ‘weigerung’”¹¹¹. Het beeld dat Heidegger van de zijnsverlatenheid schetst, toont ons een bepaalde manier van wezen van het Seyn, namelijk het on-wezen ervan.

Het spel tussen eerste en andere aanvang wordt uitgewerkt in de *Zuspiel* (toespeling). Vanuit de zijnsverlatenheid duiken vragen op. Zo wordt de overgang naar de andere aanvang voorbereid. Nadenken over het waarom van de metafysica van de zijnden, doet de nood ontstaan naar het zijn zelf te midden van de zijnsverlatenheid. Vanuit de andere aanvang wordt de *sprong* gewaagd in de afgrond van het Seyn. De mens wordt niet langer bepaald als animal rationale, maar maakt de sprong in het er-zijn dat aan het Seyn zelf toebehoort¹¹².

De afgrond van het Seyn is de tijd-ruimte waar de waarheid als waarheid van het Seyn¹¹³ haar grond vindt: *Gründung* (grondlegging). Als de overgang naar de andere aanvang gemaakt wordt, heeft er ook in de betekenis van waarheid een ommekeer plaats. Het waarheidsbegrip krijgt een andere betekenis in het licht van het zijnsgebeuren. In de tijd-ruimte van het Seyn kan waarheid immers niet meer enkel vanuit de zijnden bepaald worden. De propositionele waarheid heeft niet het laatste woord over wat waarheid is. De evolutie in Heideggers waarheidsbegrip en de betekenis van de af-grond hierin bespreken we in het volgende hoofdstuk.

¹⁰⁷ BzP, p. 81: “(...) eine Fügung des Seyns selbst (...), des Winkes und des Entzugs seiner Wahrheit, ein Nicht-erzwingbares”.

¹⁰⁸ BzP, p.81-82: “In jeder der sechs Fügungen wird über das Selbe je das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich dessen, was das Ereignis nennt”.

¹⁰⁹ Cf. bv. P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 18-19. Heidegger zelf ontvouwt het schema van de *Beiträge* drie maal in de “Vorblick” op p. 6, 9 en 82. Zelf maakt hij de toespeling op de muzikale vorm van de *fuga* niet, maar het leek ons verhelderend als beeld. Richardson en Kovacs doen dit overigens wel, respectievelijk in W.J. RICHARDSON, *Dasein and the Ground of Negativity. A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony*, in *Heidegger Studies* 9 (1993), p.37 en G. KOVACS, *The Leap for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in *Man and World* 25 (1992), p. 44.

¹¹⁰ Deze en de volgende vertalingen van de verschillende voegen komen van R. SAFRANSKI, *Heidegger en zijn tijd*. Vertaald door M. WILDSCHUT, Amsterdam, ³2002, p 385.

¹¹¹ F.-W. VON HERRMANN, *Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken*, in G. PÖLTNER (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen-Keulen, 1991, p.33: “In dieser klingt die Wesung des Seyns in der Weise seiner ‘Verweigerung’ an”.

¹¹² P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 19: “Er [der Sprung] springt weg von der metaphysischen Auslegung des Menschen als animal rationale und des Seins des Seienden als Vorhandenes hin in das dem Seyn selbst zugehörige *Da-sein*”.

¹¹³ BzP, p.9: “Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit der Seyns (das Da-sein)”.

De *toekomstigen* bewaren de waarheid van het Seyn in dit zijnsgebeuren. Zij zijn de toehoorders van de roep van het Seyn. Door hun toebehoren aan *Ereignis* komen zij voor de wenk van de *laatste god* te staan. Het spreekt vanzelf dat de *laatste god* nog uitgebreid aan bod zal komen in deze verhandeling. Alle sleutelbegrippen zoals ‘er-zijn’, ‘tijd-ruimte’ en bovenal ‘*Ereignis*’ worden eveneens in de loop van het betoog verder onder de loep genomen.

Ereignis of de waarheid van het Seyn wordt in deze thesis hoofdzakelijk bekeken in het licht van het hoofdstuk over de laatste god. Het is echter onmogelijk iets te begrijpen van de laatste stem als men geen begrip heeft van het andere denken dat vraagt om deze fuga van de waarheid van het Seyn: het Seynsdenken of het aanvankelijk denken. “De laatste god is niet het einde, maar de andere aanvang”¹¹⁴.

Wat is nu de aanvang en het aanvankelijk denken?

Dit denken is geen systematisch denken, het is van een “anderssoortige strengheid: de vrijheid van het voegen van zijn voegen”¹¹⁵ of anders gezegd: de strengheid van dit denken toont zich in de streng die gevlochten wordt met de verschillende stemmen. Als wetenschappelijk denken gekenmerkt wordt door *exactheid*, kunnen we zeggen dat het zijnsdenken om *strengheid* vraagt. Met de overgang naar de andere aanvang wordt het domein van de logica verlaten. In het voorgaande hebben we aangetoond dat deze ommekeer een andere taal en structuur met zich meebrengt. Propositioneel taalgebruik ruimt plaats voor een poëtische taal, de structuur van de voegen vervangt het gesloten systeem.

2.3. *DAS WESENTLICHE: DAS EREIGNIS*

¹¹⁴ BzP, p. 411: “Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang...”.

¹¹⁵ BzP, p. 65: “...ein andersartige Strenge: die Freiheit der Fügung seiner Fugen”.

“De grondstelling van het aanvankelijk denken luidt: *alles Wesen ist Wesung*”¹¹⁶. Elk wezen is een gebeuren. Het wezenlijke gebeurt als gebeuren. Het woord ‘wezen’ moet dus in werkwoordelijke zin begrepen worden. En dit wezen is de “tot het Seyn behorende, aan dit Seyn ontspringende waarheid”¹¹⁷. Het door mensen meest bevroegde aller tijden, de zin van het zijn, de waarheid van het zijn: dat is het meest bevragenswaardige. “De vraag naar de ‘zin’, dit wil zeggen naar de verklaring in ‘Zijn en tijd’, de vraag naar het gronden van het ontwerpbereik¹¹⁸, kort gezegd naar de *waarheid van het Seyn* is en blijft *mijn* vraag en is mijn *enige*, want zij betreft ook het meest *unieke*”¹¹⁹. De vraag waarrond Heideggers leven als filosoof altijd heeft gedraaid stelde zich vanuit een nood. Deze nood is het besef van de afwezigheid van het vragen¹²⁰ naar de zin van zijn. Om precies te zijn: de afwezigheid zelf, de zijnsverlatenheid, creëert een nood. Enkel de vraag naar het zijnde manifesteert zich nog in het denken en wel zo dat de vraag naar het zijn zelf hierdoor verhuld en vergeten wordt. Openheid voor dat wat zich verbergt en onthult, de waarheid als $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ¹²¹, wordt slechts gecreëerd door het steeds opnieuw vragen. Alleen dan kan het zijnde terug gezien worden *vanuit* de waarheid van het Seyn¹²² en niet meer vanuit zichzelf of in het licht van een hoogste zijnde. Het stellen van de waarheidsvraag is de eerste stap naar de andere aanvang.

De nood aan een andere aanvang die voorbij het zijnde denkt, komt dus voort uit de zogenaamde zijnsvergetelheid. Die zijnsvergetelheid “treedt indirect aan de dag, dat de mens altijd slechts het zijnde beschouwt en bewerkt”¹²³. De noodzakelijke taak van de filosofie is deze nood ‘uithouden’ en ‘begronden’, dit wil zeggen tot grond maken van de geschiedenis der mensheid¹²⁴. De vragende nood opent de mogelijkheid voor het gronden van de mens in het Seynsdenken. Aan negatieve connotaties van het woord ‘nood’ zoals ‘gebrek’ of ‘ellende’¹²⁵ moet voorbijgegaan worden, want daarover gaat het hier niet. De zijnsvergetelheid van de mensen die wortelt in de zijnsverlatenheid¹²⁶ brengt de nood naar een andere aanvang voort.

¹¹⁶ BzP, p. 66: “Der Grundsatz des anfänglichen Denkens lautet (...): alles Wesen ist Wesung”.

¹¹⁷ BzP, p. 259: “Wesung ist die zum Seyn gehörige, ihm entspringende Wahrheit selbst”.

¹¹⁸ BzP, p. 56: “Das Erdenken der Wahrheit des Seyns ist wesentlich Ent-wurf”.

¹¹⁹ BzP, p. 10: “Die Frage nach dem ‘Sinn’, d.h. nach der Erläuterung in ‘Sein und Zeit’ die Frage nach der Gründung des Entwurfbereichs, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist meine *einzigste*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*”.

¹²⁰ BzP, p. 11: “Im Zeitalter *der völligen Fraglosigkeit* von allem genügt es, *die* Frage aller Fragen erst einmal zu fragen”.

¹²¹ In punt 3.4.1., p. 42, wordt de waarheid als $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ besproken.

¹²² BzP, p. 11: “Die Aufgabe bleibt: *Die Wiederbringung des Seienden aus der Wahrheit des Seyns*”.

¹²³ M. HEIDEGGER, *Brief over het humanisme* (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tiel, 1973, p.50.

¹²⁴ BzP, p. 45: “Die Notwendigkeit der Philosophie besteht darin, daß sie als Besinnung jene Not nicht beseitigen, sondern ausstehen und begründen, zum Grund der Geschichte des Menschen machen muß”.

¹²⁵ BzP, p. 46: “Niemals aber darf sie [die Not] äußerlich und kurz rechnend genommen werden als ein Mangel, als Elend und dergleichen”.

¹²⁶ Over het verband tussen zijnsvergetelheid en zijnsverlatenheid zegt E. KETTERING het volgende: “Zum vollen Wesen der Seinsferne gehören sowohl der Entzug des Seins (die ‘Seinsverlassenheit’) als auch die ‘Seinsvergessenheit’ des Menschen.”, in G. PÖLTNER (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, p. 15. De zijnsverlatenheid ligt dus aan de oorsprong van de zijnsvergetelheid van de mens.

De andere aanvang heeft dus zijn kiemen in de zijnsverlatenheid en daarom mag die zijnsverlatenheid niet per se negatief opgevat worden¹²⁷. “Waar het om gaat is dat men aan dit vergeten niet kan ontsnappen, dat het geen schuld is die men had kunnen vermijden en die men na de metafysica, eens de metafysica overwonnen, beetje bij beetje zal kunnen aflossen tot men zich vrijgekocht heeft. Men kan zich niet vrijkopen. Vandaar dat het verwijt van Heidegger aan de metafysica niet is dat zij het zijn vergeten heeft, maar dat zij er niet in slaagde het zijn als vergeten te denken”¹²⁸. De zijnsverlatenheid, het zich-verbergen van de waarheid van het Seyn, maakt deel uit van deze waarheid. Om de andere aanvang en het Seynsdenken volledig te begrijpen is het noodzakelijk ook de eerste aanvang, die gekenmerkt wordt door de zijnsverlatenheid, onder de loep te nemen. “De oorspronkelijke toe-eigening van de eerste aanvang betekent een voet aan de grond zetten in de andere aanvang”¹²⁹. De eerste aanvang wordt dus niet naar het domein van de oppervlakkigheden verwezen en teniet gedaan door de andere aanvang, noch wordt de eerste aanvang in de andere opgenomen. “Derhalve is de *Auseinandersetzung* ook geen vijandigheid, niet in de zin van een grove afwijzing en ook niet op de wijze van een *Aufhebung* van de eerste in de andere”¹³⁰.

2.3.1. De eerste aanvang...

...Begint met de westerse metafysica - met de Griek Anaximander die voorzover bekend als eerste naar het ontstaan der dingen vroeg¹³¹ - en eindigt met Nietzsche. Met ‘metafysica’ bedoelt Heidegger de hele geschiedenis van de filosofie tot nu¹³². Aangezien waarheid al vanaf de Grieken geacht werd zich in het zijnde te bevinden, luidt de belangrijkste vraag die de filosofen zich stellen: “Wat is het zijnde?”. “De eerste aanvang ervaart en plaatst de waarheid in de zijnden, zonder naar de waarheid als dusdanig te vragen, omdat het onverborgene, het zijnde als zijnde, alles overheerst, omdat het ook het niets opslokt en teniet doet als ‘niet’ en ‘tegenover’”¹³³. Zo is het ‘logisch’ dat God in het denken van de eerste aanvang ‘het hoogste zijnde’ is – omdat de vraag naar het zijnde leidt

¹²⁷ BzP, p. 111: “*Seinsverlassenheit*: daß das Seyn das Seiende verläßt, dieses ihm selbst sich überläßt und es so zum Gegenstand der Machenschaft werden läßt. Dies alles ist nicht einfach ‘Verfall’, sondern ist die erste Geschichte des Seyns selbst, die Geschichte des ersten Anfangs und des von ihm Abkünftigen und so notwendig Zurückbleibenden”.

¹²⁸ R. VISKER, *Zin en geldigheid. Van een politiek naar een ehtiek van de waarheid en verder*, in PH. VAN HAUTE & S. LISSELING (ed.), *Deconstructie en ethiek*, Leuven, 1992, p. 134.

¹²⁹ BzP, p. 171: “Die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs bedeutet das Fußfassen im anderen Anfang”.

¹³⁰ BzP, p. 187: “Deshalb ist die Auseinandersetzung auch keine Gegnerschaft, weder im Sinne der groben Ablehnung noch in der Weise einer Aufhebung des ersten im Anderen”.

¹³¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege* (GA 5), Frankfurt a.M., 1977.

¹³² BzP, p.423: “Der Name ‘Metaphysik’ wird hier unbedenklich zur Kennzeichnung der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie gebraucht”.

¹³³ BzP, p. 179: “Der erste Anfang erfährt und setzt die Wahrheit des Seienden, ohne nach der Wahrheit als solcher zu fragen, weil das in ihr Unverborgene, das Seiende als Seiendes, notwendig alles übermächtig, weil es auch das Nichts verschlingt und als ‘Nicht’ und Gegen in sich einbezieht oder ganz vernichtet”.

naar de vraag naar de oorsprong van dat zijnde. De ontologie wordt zo in feite een theologie omdat God als sluitstuk van een leer over alle zijnden dienst doet. De metafysica vindt haar voltooiing in een alles verklarend scheppingsgeloof waardoor elk verder vragen overbodig is¹³⁴. Zijnsverlatenheid¹³⁵ heerst over het landschap van de christelijke ontotheologie. God wordt voorgesteld als de eerste oorzaak, het hoogste, de altijd-aanwezige en absolute. Hij is het enige Zijnde met een hoofdletter en wordt door Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* uiteindelijk dood verklaard. Het godsbeeld van de metafysica is het godsbeeld van een verabsoluteerd subject¹³⁶, gemaakt door de mens die zijn wereld wil beheersen. De ληθη in de αληθεια wordt veronachtzaamd en daardoor blijft de waarheid als on-verborgenheid zonder grond.¹³⁷ “Waarheid die gegrond is in de andere aanvang is waarheid die ongegrond bleef in de eerste aanvang, dit wil zeggen, waarheid als een gebeuren van onthulling *en* terugtrekking, waarheid als ontbergende verborgenheid”¹³⁸.

Evangelisch-Lutheraans theoloog Hans Hübner neemt de verdediging van de christelijke theologie op zich door te stellen dat christelijke theologie zowel structureel als inhoudelijk analogieën vertoont met Heideggers Seynsdenken – en dus niet enkel een ontotheologie is. “Het theologische denken is *in geen geval* een denken *over* God, waarbij deze laatste gedacht wordt als geobjectiveerd en daardoor als voor de geest beschikbaar object voor het analyserende denken. Noch Heideggers Seynsdenken, noch het theologische denken is betrokken op een *de-fin*-ierbaar zijnde”¹³⁹. Bovendien is het niet noodzakelijk om de scheppende God als allesverklarende oorzaak te interpreteren. Scheppen kan ook een terugtrekken betekenen, een plaats maken voor het geschapene om te zijn. Niet alleen Heidegger, maar ook de christelijke theologie zet zich dus in principe af tegen het

¹³⁴ Zie ook O. PÖGGELER, *Martin Heidegger. De weg van zijn denken*. Vertaling M. MOK (Aula 424), Utrecht-Amsterdam, 1969, p.206. Samenvattend zegt A.K. WUCHERER-HULDENFELD hierover in “*Fußfassen im anderen Anfang*”. *Gedanken zur Wieder-holung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie*, in P.-L. CORIANDO (ed.), “*Herkunft aber bleibt stets Zukunft.*” *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt a.M., 1998, p.166: “Der Gott der philosophischen Theologie ist nach Heidegger der zur Schöpfungsursache machenschaftlich umgebogene ungöttliche Gott der onto-theo-logisch verfaßten Metaphysik, die sich Gott im Sinne des Platonismus als das Unsinnlich-Transzendente und höchst denkbare Seiende sowie als *causa sui* und ontische *causa prima* vorstellt”.

¹³⁵BzP, p. 110: “Die Seinsverlassenheit geschah zuerst im Christentum und seiner Dogmatik, wonach alles Seiende in seinem Ursprung erklärt ist als ens creatum und wo der Schöpfer das Gewisseste ist, alles Seiende die Wirkung dieser seiendsten Ursache”.

¹³⁶ Beeld ontleend aan H. KULÜKE, *Die Bedeutung der “Beiträge zur Philosophie” Martin Heideggers für die Gottesfrage*, p. 67-68: “Heideggers Kritik am Gottesbild der Metaphysik schließt eine Kritik am Verständnis Gottes als Person, wie dies gerade im Christentum thematisiert wird, ein. Gott verstanden als Person ist eine unzulässige Verabsolutierung des Begriffs der Subjektivität. Gerade die Subjektivität gilt es zu überwinden”.

¹³⁷ D. VALLEGA-NEU, *Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2003, p. 70: “This truth remained ungrounded in the first beginning since truth (as unconcealment) was taken to be a characteristic of beings as such”.

¹³⁸ D. VALLEGA-NEU, *Heidegger’s Contributions to Philosophy*, p. 70: “Truth which is grounded in the other beginning is truth that remained ungrounded in the first beginning, i.e., truth as the occurrence of discovery (letting appear) and withdrawal, truth as unconcealing concealment”.

¹³⁹ H. HÜBNER, *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott. Theologische Besinnung über Heideggers “Besinnung”* (Band 66), in *Heidegger Studies* 15, p. 130: “Das theologischen Denken ist aber *auf keinen Fall* ein Denken *über* Gott, wobei dieser als verobjektivierter und somit gedanklich verfügbarer Gegenstand des analysierenden Denkens gedacht würde. Weder Heideggers seynsgeschichtliches Denken, noch das theologische Denken ist auf ein *de-fin*-ierbares Seiendes bezogen”.

metafysische godsdenken, tegen het begrijpen van God als hoogste zijnde, en maakt zo de sprong naar het “*seynsgeschichtliche Gottes-Denken*”¹⁴⁰. Met het Seynsdenken beoefent Heidegger een denken, of liever een denkend-vragen dat een mogelijkheid openlaat voor het goddelijke, maar Otto Pöggeler vraagt zich hierbij af of “Heidegger eigenlijk wel zo vraagt dat het antwoord van het christelijk geloof voor hem mogelijk is?”¹⁴¹. Bij deze kritiek dient opgemerkt te worden dat het vragen van Heidegger niet voortkomt uit een reeds bestaand antwoord, maar ontspringt uit de waarheid van het Seyn zelf. Of het christendom al dan niet een antwoord is op de vraag naar de waarheid van het Seyn is voor Heidegger in de *Beiträge* buiten beschouwing gebleven. Zoals hierboven uitgelegd, ontdekt Hübner wel sporen van het Seynsdenken binnen het christendom. Ook de link met het profetisch denken en spreken werd reeds gelegd. Dit zou betekenen dat het christendom (zoals elk spreken over het goddelijke) gegrond is - of toch zou moeten zijn - in de andere aanvang, daar waar de *Grundfrage* naar de waarheid van het Seyn de komst van het goddelijke voorbereidt. In het eerste hoofdstuk werd geargumenteed dat de theologie voor Heidegger ook altijd een wetenschappelijke component bevat. In tegenstelling tot Hübner beschouwt hij het christendom als een geheel van doctrines die de zijnsverlatenheid willen verhullen en ontkennen¹⁴². Heidegger oefent in de *Beiträge* dan ook kritiek uit op het rekenend denken dat heerst binnen het christendom.

Heidegger en Hübner hanteren duidelijk een ander begrip van wat christelijke theologie is. Het onderwerp van de *christelijke* theologie is voor Heidegger het geloof in Christus, de traditie, de bijbel en diens interpretaties en de theologische dogma's, kortom wat hij noemt de ‘christelijkheid’¹⁴³. De toegang tot de God van het christendom is altijd bemiddeld. Door het theologisch denken te vergelijken met het Seynsdenken wil Hübner misschien te veel voorbij gaan aan de wetenschappelijke discipline van de theologie. Hij begeeft zich dan op het terrein van de zogenaamde dichterlijke theologie, die voor Heidegger zeker niet als ‘christelijk’ te duiden is.

2.3.2. De andere aanvang

2.3.2.1. Grondstemming

¹⁴⁰P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 153.

¹⁴¹ O. PÖGgeler, *Martin Heidegger. De weg van zijn denken*. Vertaling M. Mok (Aula 424), Utrecht – Amsterdam, 1969, p. 207.

¹⁴² BzP, p. 115: “Die Seinsverlassenheit, die vielleicht am meisten verhüllt und verneint wurde durch das Christentum und seine verweltlichten Nachfahren”.

¹⁴³ Cf. 1.2.1., p. 5.

Het is opvallend dat Heidegger in verband met de aanvang altijd spreekt over de ‘eerste’ en de ‘andere’. Hij heeft het nooit over de ‘tweede’ aanvang. Gezien het Seynsdenken allesbehalve een rekenend denken is, mag dit ons echter niet meer verbazen. Zoals het metafysisch denken en het Seynsdenken elk gekenmerkt worden door een bepaalde structuur – respectievelijk het systeem en de fuga – zo worden de eerste en de andere aanvang ook gekleurd door een bepaalde stijl die correspondeert met een stemming. Terwijl de eerste aanvang gepaard gaat met de grondstemming van de verwondering over het zijn van de zijnden, slingert het denken in de andere aanvang heen en weer tussen de stemmingen van het schrikken, de terughoudendheid en de schroom. Het schrikken is het terugdeinzen voor het vertrouwde, “terug in de openheid van de aandrang van het zichverbergende”¹⁴⁴. In de terughoudendheid keert men zich naar dat wat zich verbergt, namelijk het wezen van het Seyn en de schroom is een wijze van nabij zijn tot dat wat het meest teruggetrokken is¹⁴⁵: het wezen van het Seyn en de laatste god. “Enkel vanuit de terughoudendheid komt de heerschappij van de laatste god tot stand; de terughoudendheid schept zowel voor de heerschappij als voor de laatste god, *de grote stilte*”¹⁴⁶.

Hoewel het aanduiden van de verschillende stemmingen het denken minder abstract kan maken, mogen de stemmingen zeker niet verward worden met psychologische toestanden. “Elk wezenlijk denken verlangt, dat haar gedachten en zinsneden telkens weer als erts uit de grondstemming geslagen worden. Als de grondstemming uitblijft, dan is alles een geforceerd gekletter van begrippen en lege woorden”¹⁴⁷. Een stemming is geen bepaald humeur dat het denken op dat moment richt en in zekere zin beperkt, het is “de versproeiing van het sidderen van het Seyn als Ereignis in het er-zijn”¹⁴⁸. Waar het schrikken en de schroom eerder leidstemmingen zijn die horen bij de zijnsverlatenheid, is de terughoudendheid grondstemming van de toekomstigen.¹⁴⁹ Enkel zij hebben genoeg afstand tot de zijnden om zich te bevinden binnen het bereik van de waarheid van het Seyn, waar de laatste god kan voorbijkomen. Zoals een profeet afstand moet nemen van zijn leven-in-bezit om spreekbuis van God te worden, is de toekomstige volledig ‘horig’ aan het Seynsgebeuren.

2.3.2.2. *Het aanvankelijk denken en de godsvraag*

Voor de christelijke theoloog is de andere aanvang tweeduizend jaar geleden te dateren.¹⁵⁰ Met de geboorte van Jezus zou volgens Hübner de andere aanvang van start zijn gegaan. De blijde boodschap “een kind is ons geboren” maakte een nieuw begin. Is

¹⁴⁴ BzP, p. 15: “Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Gelaüfigkeit des Verhaltens im Vertrauten, zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden...”.

¹⁴⁵ BzP, p.16: “Die Scheu ist die Weise des Sichnahens und Nahebleibens dem Fernsten als solchen...”

¹⁴⁶ BzP, p. 34: “Nur auf die Verhaltenheit trifft die Herrschaft des letzten Gottes; die Verhaltenheit schafft ihr, der Herrschaft, und ihm, dem letzte Gott, *die große Stille*”.

¹⁴⁷ BzP, p. 21: “Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden. Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen”.

¹⁴⁸ BzP, p. 21: “Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein”.

¹⁴⁹ BzP, p. 395: “Mit *einem* Wort aber ist sie [die Grundstimmung] kaum zu nennen, es sei denn durch den Namen Verhaltenheit”. Dit citaat komt uit § 249. “Die Grundstimmung der Zukünftigen”.

de andere aanvang echter wel historisch te dateren op één welbepaald tijdstip? Verwart Hübner hier ‘de godsvraag’ niet met ‘de herkomst of de oorsprong van een bepaalde religie’? Wat betekent die andere aanvang dan precies, als die door een theoloog met de geboorte van Christus gelijkgesteld kan worden? Is het gerechtvaardigd om een filosofisch begrip in een christelijke theologie binnen te brengen? Meteen raken we immers een hekel punt binnen de theologie: als de andere aanvang met Jezus van start ging, hoe zit het dan met de tijdstippen waarop andere religies zijn ontstaan of waarop andere profeten werden geboren? Bevatten zij dan niets van het wezenlijke? Een datum plakken op de andere aanvang lijkt eerder op een rekenend denken. Daarentegen schrijft Heidegger: “Het Seynsdenken staat buiten elke theologie en kent tegelijk ook geen atheïsme in de zin van een ‘levensbeschouwing’ of een leer naar die aard”¹⁵¹. Toch blijkt er in het Seynsdenken ruimte te zijn voor het goddelijke. Wat is de aard van dit Seynsdenken dat voorbijgaat aan elke theologie en het goddelijke toch toelaat? Waarom is voor Heidegger het Seynsdenken een noodzakelijke voorbereiding op een “goddelijke god”¹⁵²?

Het Seynsdenken is geen geloofsleer, het is niet verklarend of vanuit een geschiedenis beschrijvend – het is een poging tot *aanvankelijk* denken: in het Seynsdenken wordt de andere aanvang gedacht. “Wat is dan de *aanvang*, dat zij het hoogste van alle zijnden kan worden? Zij is het wezen van het *zijn* zelf. Maar deze aanvang kan pas voltrokken worden als de *andere* in overleg met de *eerste*. De aanvang – aanvankelijk begrepen – is het Seyn zelf”¹⁵³. In de aanvang die het Seyn zelf is, kan men de eerste van de andere aanvang onderscheiden, maar niet scheiden. Eerste en andere aanvang zijn immers aan elkaar toegewezen¹⁵⁴ en op elkaar aangewezen. Een terugkeer naar de eerste aanvang is noodzakelijk om er afstand van te kunnen nemen en om zo in te zien dat de vraag naar de waarheid als *αληθεια* ongevraagd gebleven is. Zoals het zijnde zijn mogelijksvoorwaarde vindt in het zijn (het zijn laat de zijnden zijn) en het zijn tegelijk niet zonder dit zijnde kan,¹⁵⁵ vindt de eerste aanvang haar grond in de andere, maar is de zijnsverlatenheid en de daarmee gepaard gaande nood voorwaarde voor de overgang naar het Seynsdenken. Het gronden van de eerste aanvang vindt plaats in de overgang van de *leidvraag* “Wat is het zijnde?” naar de *grondvraag* “Wat is de waarheid van het Seyn?”¹⁵⁶.

¹⁵⁰ HÜBNER, *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott*, p.134: ‘Die andere Anfang ist also für die christliche Theologie fast zweitausend Jahre früher zu datieren.’

¹⁵¹ BzP, p. 439: “Das seynsgeschichtliche Denken steht außerhalb jeder Theologie und kennt aber auch keinen Atheismus im Sinne einer ‘Weltanschauung’ oder einer sonstwie gearteten Lehre”.

¹⁵² Cf. M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*. Vertaling S. ISSSELING, Amsterdam, 2001, p. 87: “Derhalve is het god-loze denken dat de god van de filosofie, de god als *causa sui* moet prijsgeven, de goddelijke god misschien meer nabij. Dit wil hier alleen zeggen: dit denken is vrijer voor hem dan de onto-theo-logica zou willen toegeven”.

¹⁵³ BzP, p.58: “Was ist also die *Anfang*, daß er das Höchste alles Seienden werden kann? Er ist die Wesung des *Seins* selbst. Aber diese Anfang wird erst vollziehbar als der *andere* in der Auseinandersetzung mit dem *ersten*. Der Anfang – anfänglich begriffen – ist das Seyn selbst”.

¹⁵⁴ BzP, p. 5: “Aus dieser Zugewiesenheit des einen und des anderen Anfangs zueinander ist auch schon die Art der denkerischen Besinnung im Übergang bestimmt”.

¹⁵⁵ Dit geldt ook voor het Seyn, Cf. BzP, p. 30: “Das Seyn (als Ereignis) braucht das Seiende, damit es, das Seyn, wese”. Het verschil tussen ‘zijn’ en Seyn werd al vermeld in de inleiding, p. XVI.

¹⁵⁶ H. KULÜKE, *Die Bedeutung der “Beiträge zur Philosophie” Martin Heideggers fus die Gottesfrage*, p. 57: “Die Grundfrage, um die es Heidegger geht, nämlich die Frage nach dem Sein selbst, kann nur gestellt werden, wenn die Leitfrage eigens entfaltet und begriffen ist”.

De nood van het besef van zijnsverlatenheid doet de sprong wagen in de andere aanvang. Aanvankelijk denken of Seynsdenken betekent dus de *zijnsverlatenheid een plaats geven in het denken*. Het is een denken in erkenning van de weigering of het on-wezen van het Seyn.

In de inleiding die Heidegger schreef op zijn inaugurale lezing aan de universiteit van Freiburg uit het jaar 1929, “Wat is Metafysica?” – de inleiding dateert overigens uit 1949 - is het duidelijk dat Heidegger de metafysica op zich niet afwijst, maar haar opnieuw plaatst binnen het Seynsdenken: “Het Zijn wordt in zijn ontbergend wezen, dat wil zeggen in zijn waarheid, niet gedacht. Toch spreekt de metafysica, als zij haar antwoorden geeft op haar eigen vraag naar het zijnde als zodanig, juist uit het gebeuren, dat het Zijn zich openbaart, al slaat zij op deze gebeurtenis geen acht. Daarom kan nu de waarheid van het Zijn de grond heten, waarin de metafysica – die wortel van de boom der filosofie – haar houvast vindt en waaruit zij wordt gevoed”¹⁵⁷.

In de *Beiträge* laat Heidegger er echter geen twijfel over bestaan dat de westerse metafysica op zich – als een bepaalde manier van omgaan met het zijnde - heden ten dage onmogelijk geworden is, aangezien zij de vraag naar de waarheid niet heeft gesteld¹⁵⁸. De metafysica is een voorspel op *Ereignis* geworden¹⁵⁹.

Theologisch gezien betekent dit dat het ‘systeem van het katholicisme’ met haar dogma’s en rituelen niet meer kan voortbestaan als het zich niet grondt in het Seynsdenken. De zijnden op zich worden echter niet afgewezen. Het Seynsdenken vraagt eerder om een *andere verhouding* tot de zijnden: er mag niet meer gedacht worden in termen van rekenen, nutsvoorziening of systeem. Enkel de waarheid van het Seyn zelf kan de zijnden – ook het hoogste zijnde! - nog waarlijk doen oplichten.

Pas uit de waarheid van het Zijn kan het wezen van het heilige gedacht worden. Pas uit het wezen van het heilige is het wezen van de godheid denkbaar. Pas in het licht van het wezen van de godheid kan gedacht en gezegd worden, wat het woord ‘God’ moet aanduiden.¹⁶⁰

Het is duidelijk dat het *Seynsdenken geen theologie*¹⁶¹ is, hoewel zoals aangetoond in het theologisch denken sporen van dit Seynsdenken teruggevonden kunnen worden: dan is zij een gegronde theologie, gegrond in de waarheid van het Seyn. En voor Heidegger kan pas vanuit de waarheid van het Seyn het wezen van het heilige gedacht worden. Vanuit het denken zelf krijgt de zijnsvraag dus voorrang op de godsvraag.

¹⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Inleiding op ‘Wat is metafysica?’*. Vertaling M.S.G.K. VAN NIEROP, inleiding, commentaar en bijlagen J.M.M. ALER (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tielt, 1969, p. 55. Vgl. ook E. BRITO, *Le “dernier dieu” dans les “Contributions à la philosophie” de Martin Heidegger*, in *Eglise et Théologie* 28 (1997), p. 48: “La pensée ne s’éloigne pas de la métaphysique, mais retourne à son fondement, et dépasse ainsi la métaphysique vers ce quelque chose d’originel, qui a été oublié et caché dans la métaphysique et qui doit maintenant être ramené grâce à un ‘nouveau commencement’”.

¹⁵⁸ BzP, p. 183: “Die Metaphysik ist unmöglich geworden”.

¹⁵⁹ BzP, p. 174: “...was sich in der Geschichte der Metaphysik ereignet hat: das Vorspiel des Er-eignisses selbst als der Wesung des Seyns”.

¹⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Brief over het humanisme*, p. 62.

¹⁶¹ BzP, p. 439: “Das seyns-geschichtliche Denken steht außerhalb jeder Theologie”.

Het zou een misvatting zijn om heldere antwoorden te verwachten van het Seynsdenken. Het denken van de andere aanvang blijft immers altijd een vragen. Maar waartoe de andere aanvang? Waarom überhaupt een aanvang? Heidegger geeft ten antwoord: “Omdat enkel het grootse gebeuren van *Ereignis* ons nog kan redden uit de verlorenheid van het bedrijf van de banale gebeurtenissen en maakbare maatschappijen”¹⁶². Enkel via de andere aanvang kan het goddelijke nog verschijnen en daarom “kan alleen een god ons nog redden”¹⁶³.

De andere aanvang betekent dus een ander denken. Geen rekenend of berekend denken, geen voorstellend denken, maar een denken dat zich in zijn vragen voortdurend terug naar de bron keert. Al herbronnend kan het zijn terug oplichten in de zijnden en worden de zijnden geborgen in de waarheid van het Seyn. Het aanvankelijk denken zet een stap terug voor het Seynsgebeuren om het goddelijke hierin een plaats te kunnen geven en zo te gronden. Het gronden van het geloof in een denken gaat in tegen een zwak geloof, tegen een geloof dat “geloofd dat het gelooft”¹⁶⁴. Het goddelijke een plaats geven in het denken is precies mogelijk omdat het Seynsdenken zelf niet eigenmachtig ontworpen is door mensen, maar eerder antwoord is op de toe-roep [*Zuruf*]¹⁶⁵. De toe-roep van JHWH tot Zijn volk is mogelijkheidsvoorwaarde voor de joodse en de christelijke theologie, de toe-roep van de waarheid van het Seyn is mogelijkheidsvoorwaarde voor elke theologie.

“ ‘Mens’ en ‘God’ zijn lege woorden zonder geschiedenis, wanneer de waarheid van het Seyn zichzelf niet ter sprake brengt in hen”¹⁶⁶. De aanvang moet een ruimte openen, een tijd-ruimte waarin de waarheid van het Seyn als *Ereignis* kan ‘gebeuren’. En vanuit de waarheid van het Seyn kan het heilige en het goddelijke gedacht worden. Wat is nu de aard van die tijd-ruimte? Het lijkt een plaats te zijn die er tegelijk geen is, een veld, een bereik van waaruit de waarheid in zijn volle wezen – als onverborgenheid – verschijnt. Het is een veld dat de zijnden overstijgt, maar waarin de zijnden wel opgenomen kunnen worden. Enkel daar kan een god nog ontvangen worden.

Met het Seynsdenken is voor Heidegger de taak van de filosofie bepaald. Enkel in de overgang naar een andere aanvang kan de waarheid van het Seyn ‘gebeuren’. Over de aard van dit gebeuren en de plaats waar het zich voltrekt, zal het volgende hoofdstuk handelen.

¹⁶² BzP, p. 57: “Weil nur das größte Geschehen, das innigste Ereignis, uns noch retten kann aus der Verlorenheit in den Betrieb der bloßen Begebenheiten und Machenschaften”.

¹⁶³ M. HEIDEGGER, *Alleen nog een god kan ons redden. Martin Heidegger in gesprek met Der Spiegel*. Inleiding J. DE VISSCHER, vertaling P. BEERS, Kapellen, 2002.

¹⁶⁴ Naar de titel van een boekje van G. VATTIMO, *Ik geloof dat ik geloof*, Amsterdam, 1998. Vattimo noemt zich nochtans een leerling van Heidegger. In de lijn van diens kritiek op het christendom en Nietzsches uitspraak ‘God is dood’, pleit hij voor een kenotisch christendom. Volgens Vattimo is de secularisatie immers een ontwikkeling die inherent is aan het christendom: God moest sterven. Een meer gedetailleerde uitwerking van Vattimo’s interpretatie van Heidegger kan hier niet aan bod komen.

¹⁶⁵ BzP, p. 56: “Der Entwurf des Wesens des Seyns ist nur Antwort auf den Zuruf”.

¹⁶⁶ BzP, p. 476: “ ‘Der Mensch’ und ‘der Gott’ sind geschichtslose Worthülsen, wenn nicht die Wahrheit des Seyns in ihnen sich zur Sprache bringt”.

HOOFDSTUK 3
DE TIJD-RUIMTE:
EEN 'PLAATS' VOOR HET GODDELIJKE?

3.1. INLEIDING

In zijn werk *Beiträge zur Philosophie* doet Heidegger voor het eerst een poging de waarheid van het Seyn *einfach zu sagen*¹⁶⁷. ‘Eenvoudig gezegd’ betekent echter nog niet ‘eenvoudig gedacht of begrepen’. Zijn denken, zo beweert Heidegger in een interview, is “naar de zaak veel eenvoudiger, maar in het voltrekken ervan veel moeilijker geworden”¹⁶⁸. De moeilijkheid ligt onder meer hierin dat de vraag naar het wezen van de waarheid in de traditie van de westerse metafysica, die voor Heidegger een onto-theologie is, verborgen geraakt is. Deze metafysica komt immers voort uit het ‘ik’, het bewustzijn van de mens, van waaruit de omringende wereld als een object bestudeerd wordt. “Wat dit denken denkt, is de zuivere objectiviteit, die uit de subjectiviteit van het zuivere zelfbewustzijn ontspringt”¹⁶⁹. De waarheidsvraag zelf wordt niet gesteld, omdat men bij het denken juist *vertrekt* van de *zekerheid* van het ‘ik’, dat het mogelijk maakt de wereld buiten dit ‘ik’ op een betrouwbare manier te onderzoeken en te begrijpen. Omwille van deze objectivistische en subjectivistische vooronderstellingen wordt de vraag naar de verhouding van de mens tot de waarheid in de westerse metafysica nooit gesteld. Hieruit ontspringen nood en noodzaak om de overgang te maken naar de andere aanvang. “Het binnentreden van de mensheid in de geschiedenis van het Seyn is onberekenbaar, onvoorspelbaar; het vereist een te boven komen van de reductionistische visie op het wezen van de mens (gebaseerd op de subjectiviteitsfilosofie)”¹⁷⁰. Pas na het overwinnen van deze reductie is de mens in staat de vraag naar de waarheid van het Seyn te stellen. Opgave blijft dus het vragen en hiermee het “terugvoeren van de zijnden *vanuit* de waarheid van het Seyn”¹⁷¹. Zij die vragen naar de waarheid van het Seyn, zijn voor Heidegger dan ook degenen die waarachtig geloven. Geloof in de eigenlijke zin van het woord heeft niet meer de betekenis van het voor-waar-houden, maar van het zich-in-de-waarheid-bevinden¹⁷². Vanuit dit oorspronkelijk geloven en vragen kan Heidegger opnieuw over het goddelijke spreken. De dimensie van waaruit dit gebeurt, moet echter duidelijk voor ogen gehouden worden. Slechts vanuit de waarheid van het Seyn kan de mens zich wagen aan de vraag naar het goddelijke. Het kader waarin Heidegger aanwijzingen geeft met betrekking tot het goddelijke of de laatste god, is met andere woorden dat van een *Auseinandersetzung* met de metafysica als onto-theologie. Met het Seynsdenken wil hij, vertrekkend vanuit de westerse metafysica, de vraag naar het Seyn

¹⁶⁷ F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”*, Frankfurt a.M., 1994, p. 325: “In den ‘Beiträgen zur Philosophie’, deren schriftliche Abfassung 10 Jahre nach Abschluß des Druckmanuskripts von ‘Sein und Zeit’ begonnen wird, unternimmt Heidegger erstmals den ‘Versuch’, ‘die Wahrheit des Seins einfach zu Sagen’”.

¹⁶⁸ “...in der Sache vielmehr einfacher, aber in Vollzug vielmehr schwerder,” *Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser*, ZDF, 25.09.1969, op de cassette *Martin Heidegger, Von der Sache des Denkens. Vorträge, Reden und Gespräche* (Stimmen der Philosophie).

¹⁶⁹ F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, p. 374: “Was dieses Denken denkt, sein Gedachtes, ist die reine Objektivität oder Gegenständlichkeit, die aus der Subjektivität des reinen Selbstewußtseins entspringt”.

¹⁷⁰ G. KOVACS, *The Leap (der Sprung) for Being in Heidegger’s Beiträgen zur Philosophie (vom Ereignis)*, in *Man and World* 25 (1992), p.47: “The entrance of the human being into the history of Being is incalculable, unpredictable; it requires the overcoming of the reductionist view of the human being’s essence (based on the philosophy of subjectivity)”.

¹⁷¹ BzP, p. 11: “Gleichwohl bleibt die Aufgabe: *Die Wiederbringung des Seienden aus der Wahrheit des Seyns*”. (eigen cursivering in de Nederlandse vertaling).

¹⁷² Cf. BzP, §237: “Der Glaube und die Wahrheit”, p. 368-370.

opnieuw stellen.¹⁷³ Heidegger spreekt dus niet binnen een theologisch kader. De godspraak wordt bij Heidegger ‘slechts’ gesteld tegen de achtergrond van de vraag naar het wezen van de waarheid als *Ereignis*.¹⁷⁴ In *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* verwoordt Heidegger het primaat van de filosofie als volgt: “De vraag: hoe komt de god in de filosofie? kunnen we alleen dan op behoorlijke wijze doordenken wanneer juist dat voldoende opgehelderd wordt, *waarin* dan de god moet komen, namelijk de filosofie zelf”¹⁷⁵.

Elke zoektocht naar de betekenis van de *Beiträge zur Philosophie* voor het hedendaagse godsdenken dient zich in eerste instantie dus te wenden tot de waarheidsvraag. De waarheidsvraag wordt verbonden met een oorspronkelijk geloven, dat voor Heidegger verschilt van wat ‘men’ in de regel onder geloven verstaat (3.1.). Vervolgens geven we een korte bespreking van de evolutie in Heideggers waarheidsbegrip, omdat dit ons kan helpen beter te begrijpen wat hij precies bedoelt met de ‘waarheid van het Seyn’ in de *Beiträge zur Philosophie* (3.2.).

In een volgende beweging wenden we ons tot de vraag zelf, die een andere dimensie blootlegt, een ‘plaats’ die Heidegger de af-grond of de tijd-(speel-)ruimte noemt. Welke is deze ontologische regio die een ruimte opent voor het goddelijke en die tegelijk niet los staat van concrete tijd en ruimte? Wat is de aard van het gebeuren dat hier plaatsgrijpt, dat *Ereignis* genoemd wordt en dat het denken van Heidegger vanaf 1936 bepaalt? In wat volgt zal een poging ondernomen worden het topologische denken van de waarheid van het Seyn – dat in se een god-loos denken is¹⁷⁶ - uit te klaren (3.3.). Dan wordt ook duidelijker op welk punt het goddelijke precies ter sprake komt. Tenslotte komt de vraag naar de verhouding van de mens tot de waarheid van het Seyn aan bod – de vraag die vergeten wordt in het bovengenoemde subject-denken. Een onderzoek naar de betekenis van *Da-sein* in de *Beiträge*, zal uitwijzen dat we hier met een mensbeeld te maken hebben dat

¹⁷³ Cf. R. THURNHER, *Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Ontotheologie*, in *Heidegger Studies* 8 (1992), p. 83: “Die besagten Äußerungen Heideggers dürfen auch nicht isoliert genommen werden. Sie sind bestimmt durch den Rahmen seiner grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der Metaphysik”.

¹⁷⁴ Ook GEORGE KOVACS legt hier sterk de nadruk op in zijn werk *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston, Illinois, 1989. Zo lezen we bijvoorbeeld op p.36: “The ‘place’, the ‘where’ of the Heideggerian question of God is the examination of the question of Being, the meditative thinking of the ontological difference”. Later zal nog gewezen worden op de innige verbondenheid van de ontologische differentie met het verschijnen van de godspraak in het denken van de zogenaamde ‘latere Heidegger’.

¹⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie. Tweetalige editie*. Vertaling S. IJSELING, Amsterdam, 2001, p.65.

¹⁷⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*, p. 87: “Derhalve is het god-loze denken dat de god van de filosofie, de god als causa sui, moet prijsgeven, de goddelijke god misschien meer nabij”. Vgl. ook E. KETTERING, *Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung*, in G. PÖLTNER (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen – Keulen, 1991, p.11: “Heidegger bezieht weder für einen Theismus, Deismus oder Pantheismus noch für einen Atheismus Stellung. Ebenso fällt er keine Entscheidung zwischen den griechischen Göttern und dem christlichen Gott. Vielmehr charakterisiert er sein Denken als ‘gott-loses Denken’”.

fundamenteel verschilt van het naturalistische subject¹⁷⁷ (3.4.). De laatste god zelf zal in het volgende hoofdstuk aan bod komen.

3.2. IN (DE) WAARHEID GELOVEN

Sinds Augustinus' *De Trinitate* is het onderscheid tussen de geloofsact enerzijds (*fides qua*) en het instemmen met de geloofsinhoud anderzijds (*fides quae*) in elke theologie ingeburgerd geraakt. De eigenlijke act van het geloof steunt op goddelijke genade en openbaring, de Kerk zorgt voor het objectiveren van de relatie van de gelovige mens tot God door middel van het formuleren van dogma's. Geloof is niet zomaar een overtuiging, maar een intellectueel of gevoelsmatig instemmen met wat 'voor waar gehouden' wordt.¹⁷⁸ Het is een innerlijke zekerheid.

In het licht van het Seynsgebeuren krijgt geloven een andere betekenis. Het is niet meer een zich toevertrouwen aan een bepaalde belijdenis die onttrokken is aan het 'normale' weten, aan een belijdenis die de verklarende inzichten van de wetenschap overstijgt. In dat geval hangt geloof eigenlijk nog steeds af van een bepaalde wijze van kennis. Geloof is dan immers de tegenhanger van wetenschappelijke kennis. Het wezenlijke weten daarentegen is oorspronkelijker dan elk geloof. Het is een zich-bevinden *in* het wezen van de waarheid. "Als men echter het 'weten' in de gangbare betekenis van het voorstellen en het bezit van een voorstelling beschouwt, dan is evenwel het wezenlijke weten [*das wesentliche Wissen*] geen 'weten', maar een 'geloven'. Alleen heeft het woord dan een gans andere betekenis, niet meer het voor-waar-houden, maar het zich-in-de-waarheid-houden"¹⁷⁹. Heidegger maakt dus een onderscheid tussen twee modi van geloven. Ten eerste vernoemt hij het geloof als het voor-waar-houden van een aantal proposities. Dit is voor hem de meest gangbare betekenis van geloven. Het object van geloof kan bijvoorbeeld de christelijke God zijn. In dat geval is het een geloof dat voornamelijk overeenstemt met wat hierboven 'fides quae' genoemd werd en waarvoor de geloofsbelijdenis symbool bij uitstek is. Ten tweede wordt het wezenlijke weet hebben

¹⁷⁷ Reeds op de eerste bladzijde van de *Beiträge* schrijft Heidegger: "Nicht mehr handelt es darum, 'über' etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem 'vernünftigen Tier' (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt". Cf. BzP, p.3. J.-F. COURTINE schrijft in zijn artikel *Les traces et le passage du dieu dans les 'Beiträge zur Philosophie' de Martin Heidegger*, in *Archivio di Filosofia* 62 (1994), p. 534, het volgende: "La réflexion heideggérienne s'achemine donc vers une nouvelle 'définition' de l'homme: l'homme est désormais le veilleur ou la vigie du passage silencieux et inapparent du dieu".

¹⁷⁸ Cf. W. BEINERT in W. BEINERT & F. SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Handbook of Catholic Theology*, New York, 2000, onder het lemma "faith", p. 250-251: "In the Middle Ages, corresponding to the prevalent doctrinal-theoretical model of revelation, faith was conceived as an intellectual assent ('hold-to-be-true') to the truths pronounced authoritatively by the ecclesiastical magisterium".

¹⁷⁹ BzP, p. 369: "Nimmt man daher 'Wissen' im bisherigen Sinn des Vorstellens und Vorstellungsbesitzes, dann ist freilich das wesentliche Wissen kein 'Wissen', sondern ein 'Glauben'. Allein, dieses Wort [Glauben] hat dann einen ganz anderen Sinn, nicht mehr den des Für-wahr-haltens, (...) sondern den des Sich-in-der-Wahrheit-Haltens".

van het wezen van de waarheid een geloven, omdat men in verband met de waarheid niet meer enkel over een voorstellend weten kan spreken. Ook postmoderne theologen zijn er door een groeiend bewustzijn van het waarheidspluralisme toe aangezet hun begrip van geloofswaarheid te herzien, zodat bijvoorbeeld ook Boeve beweert dat “waarheid niet langer een zaak is van ware inhouden, maar meer weg heeft van een *verblijven in de waarheid*”¹⁸⁰. Voor Heidegger is ‘in de waarheid staan’ altijd een vragen. Het gaat er niet om dat de mens door zijn vragen alles zelf in de hand zou hebben. Waar het om draait is dat vragen een *opening* maakt waardoor de waarheid kan oplichten. En dit vragen is precies het oorspronkelijk geloven dat ons tot de topologie van het Seyn voert en zo tot de waarheid, want “wat waarheid zelf is, toont zich (...) precies in het begrijpen van de tijd-ruimte”¹⁸¹. De ware gelovigen zijn dan ook de vragenden.¹⁸²

3.3. DE WEG VAN DE WAARHEID

Met het *wesentliche Wissen* van de waarheid van het Seyn is echter nog niets gezegd over de waarheid zelf. Ook in verband met religie in het algemeen en het christendom in het bijzonder mag de waarheidsvraag niet omzeild worden. Christus is “de weg, de waarheid en het leven” (Joh 14, 6), wie in Hem gelooft, ‘heeft’ de waarheid en is in staat te ‘leven in waarheid’. “De waarheid van de christelijke traditie kenmerkt zich door haar universaliteitseis en haar band met het heil van mens en wereld”¹⁸³. Religieuze waarheid, universaliteit en heil vormen volgens Boeve de drieënheid in het debat rond geloof en waarheid¹⁸⁴. De waarheidsclaim van het christendom – en van elke religie – pretendeert een universele reikwijdte te hebben, maar tegelijkertijd krijgt ze slechts gestalte doorheen de geschiedenis in een particuliere traditie. De kern van het probleem van religieuze waarheid is voor Boeve dus de verhouding tussen universaliteit en particulariteit. Niet alleen historisch gezien, maar ook inhoudelijk grijpt het christendom terug naar een kern van particulariteit. “Ik ben koning: met geen andere bestemming ben Ik geboren en in de wereld gekomen dan om te getuigen van de waarheid,” zegt Jezus (Joh 18, 37) en met deze woorden lijkt het toppunt van de particulariteit van het christendom bereikt te zijn: God openbaart zich in de concrete mens Jezus Christus. De bovenstaande, aan Jezus toegeschreven belijdenis, wordt gevolgd door de beruchte vraag van Pilatus: “Waarheid? Wat is waarheid?” (Joh 18, 38). Met deze filosofisch aandoende vraag van Pilatus kunnen ook wij hier een overgang maken van de theologie naar de filosofie, van de *openbaring*

¹⁸⁰ L. BOEVE, *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?*, Kapellen, 1999, p. 80.

¹⁸¹ BzP, p.372: “Was Wahrheit selbst ist, läßt sich nicht zuvor zureichend für sich sagen, sondern gerade im Begreifen des Zeit-Raumes”.

¹⁸² BzP, p. 12: “Die Wahrheit des Seyns wird nur zur Not durch die Fragenden. Sie sind die eigentlich *Glaubenden*” en BzP, p. 369: “Die *Fragenden* dieser Art sind die ursprünglich und eigentlich *Glaubenden*”.

¹⁸³ L. BOEVE, *De weg, de waarheid en het leven. Religieuze traditie en waarheid in de postmoderne context*, in *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997), p.164.

¹⁸⁴ L. BOEVE, *De weg, de waarheid en het leven*, p. 164.

van de waarheid naar de vraag naar de waarheid over deze waarheid. Immers, “de filosofie kan geen genoegen nemen met een waarheid die ze in de cultuur aantreft, maar ze vraagt daar bovendien naar de waarheid over de waarheid, ze stelt de vraag waarom bepaalde inzichten die zich als waar aandienen, al dan niet waar zijn”¹⁸⁵.

De hamvraag is dus wat waarheid tot waarheid maakt of wat de mogelijkheidsvoorwaarden voor waarheid zijn. Geloofswaarheid wordt op deze manier niet ontdaan van haar eigenheid als theologische waarheid, als waarheid betrokken op God. Ze wordt immers niet gelegitimeerd langs een ‘andere’ – i.c. filosofische – waarheid om, ze wordt daarentegen bereflecteerd en eventueel grond gegeven door de filosofie.

Ook het revolutionaire waarheidsbegrip van Heidegger is gegroeid vanuit de vraag naar de ‘grond’ van de waarheid. Omdat de waarheid van het Seyn voor Heidegger de grond wordt om opnieuw over het goddelijke te spreken lijkt het ons noodzakelijk om kort dieper in te gaan op Heideggers waarheidsbegrip.

Al in *Sein und Zeit* (1927) plaatst Heidegger een aantal vraagtekens bij de gangbare opvatting over waarheid als “adaequatio intellectus et rei”. Waarheid is volgens deze uitdrukking niet te vinden in een object, maar in het oordeel hierover, dat ermee in overeenstemming moet zijn. “Iedere overeenstemming, dus ook ‘waarheid’, is een betrekking”¹⁸⁶. Het is precies met de vraag naar de ontologische voorwaarden van deze betrekking dat Heidegger een meer oorspronkelijk begrip van ‘waarheid’ wil blootleggen. Een ontleding van het “relationele geheel”¹⁸⁷ *adaequatio intellectus et rei* wijst op een dubbele betrekking: “Deze betrekking bestaat toch, en ze bestaat in factische oordelen niet alleen tussen de inhoud van het oordeel en het reële object, maar tegelijkertijd tussen de ideële inhoud en de reële voltrekking van het oordeel, en hier kennelijk nog ‘inniger?’”¹⁸⁸. Het oordeel of de uitspraak is betrokken op een ideële inhoud, die op haar beurt betrokken is op een reëel voorhanden object. Heidegger wil zich in § 44 van *Sein und Zeit* echter niet verdiepen in het probleem van de scheiding tussen ideëel en reëel object, waar het hem om gaat is “wanneer in het kennen zelf de waarheid fenomenaal expliciet wordt”¹⁸⁹. De waarheid, vervolgt Heidegger, komt naar boven in het *waar blijken* van een oordeel. “De relatie van overeenstemming moet dus in de fenomenale samenhang van het ‘blijken’ zichtbaar worden”¹⁹⁰. En wat precies *blijkt*, noemt Heidegger het ontdekkend-zijn. Het ontdekt-zijn van het zijnde is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het waar blijken van een uitspraak. “Het *waar-zijn (waarheid)* van de uitspraak moeten we begrijpen als ontdekkend-zijn”¹⁹¹. Door telkens naar de voorwaarde voor de mogelijkheid van een fenomeen te vragen, stoten we door tot het fundament van het fenomeen ‘waarheid’. De uiteindelijke grond van de waarheid als ontdekkend-zijn is tenslotte het in-de-wereld-zijn

¹⁸⁵ P. JONKERS, *Op zoek naar een waarheid die verplicht*, in *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997), p.197.

¹⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Zijn en tijd*. Vertaling M. WILDSCHUT, Nijmegen, 1998, p. 276 (voortaan ZT).

¹⁸⁷ ZT, p. 276.

¹⁸⁸ ZT, p. 277.

¹⁸⁹ ZT, p. 278.

¹⁹⁰ ZT, p. 278.

¹⁹¹ ZT, p. 279.

van het erzijn. “Het waar-zijn als ontdekkend-zijn is op zijn beurt ontologisch alleen maar mogelijk op grond van het in-de-wereld-zijn”¹⁹². Het in-de-wereld-zijn is de grondgesteldheid van het erzijn, want het erzijn is altijd al in de wereld. Waarheid wordt dus mogelijk gemaakt door het erzijn. “Waar-zijn als ontdekkend-zijn is een zijnswijze van het erzijn”¹⁹³. Het fenomenologisch onderzoek naar de oorsprong van de waarheid leidt met andere woorden tot de volgende stelling: “*Erzijn is ‘in de waarheid’*”¹⁹⁴. Dankzij de ontslotenheid van het erzijn, dankzij zijn in-de-wereld-zijn, is zijnsverstaan mogelijk. Tot het in-de-wereld-zijn van het erzijn behoort echter ook zijn *vervallenheid*. Het erzijn houdt zich bezig met het alledaagse, het vanzelfsprekende. “Tot de zijnsgesteldheid van het erzijn behoort het *vervallen*”¹⁹⁵. Daarom is het erzijn niet alleen in de waarheid, maar ook in de onwaarheid. “*Het erzijn is, omdat het naar zijn aard vervallen is, volgens zijn zijnsgesteldheid in de ‘onwaarheid’*”¹⁹⁶. De gedachte dat het erzijn in de waarheid én in de onwaarheid is, zal Heidegger ten volle doordenken in zijn tekst *Vom Wesen der Wahrheit*¹⁹⁷ (uit het jaar 1930). Zowel het wezen als het on-wezen van de waarheid maken deel uit van de ἀληθεια, van de waarheid begrepen als on-verborgenheid. Door in *Sein und Zeit* te spreken over de onwaarheid waarin het erzijn zich naar zijn aard bevindt, suggereert Heidegger al dat de ληθη constitutief is voor het volledig begrip van de waarheid.

Dat het waarheidsbegrip in *Sein und Zeit* wezenlijk verbonden is met het erzijn, wil niet zeggen dat waarheid subjectief is. “‘Ontdekken’ in de eigenlijke zin betekent juist dat het uitspreken aan de ‘subjectieve’ willekeur is onttrokken en het ontdekkende erzijn oog in oog staat met het zijnde zelf”¹⁹⁸. In *Vom Wesen der Wahrheit* stelt Heidegger dat de grond voor het ontdekkend-zijn in de vrijheid ligt. De juistheid van het oordeel is gegrond in het openstaan van het gedrag. Op die manier wordt het openbare tot ‘ijkmaat’ voor de overeenstemming en kan er geen sprake zijn van subjectieve willekeur. “De uitspraak heeft haar juistheid te danken aan het openstaan van het gedrag; want alleen hierdoor kan uiteindelijk het openbare tot ijkmaat worden”¹⁹⁹. De vrijheid als laten zijn van het zijnde is de grond van de mogelijkheid voor dit openstaan. Het misverstaan van de vrijheid als een eigenschap van de mens en daarmee het gelijkstellen van waarheid aan subjectieve willekeur is echter nooit ver weg. Heidegger geeft het wezen van de vrijheid een andere bepaling, een bepaling vanuit het wezen van de waarheid: “De vrijheid tot het openbare van de open dimensie laat het specifieke zijnde het zijnde zijn, dat het is”²⁰⁰. Vrijheid heeft niet op de eerste plaats te maken met de menselijke mogelijkheid om keuzen te maken,

¹⁹² ZT, p. 279.

¹⁹³ ZT, p. 281.

¹⁹⁴ ZT, p. 282.

¹⁹⁵ ZT, p. 283.

¹⁹⁶ ZT, p. 283.

¹⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt a.M., 1976.

¹⁹⁸ ZT, p. 289.

¹⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Over het wezen van de waarheid*, in M. HEIDEGGER, *Over het wezen van de grond; Over het wezen van de waarheid*. Vertaling H. VAN VEGHEL (Heidegger-reeks), Budel, 2001, p. 68 (voortaan WW).

²⁰⁰ WW, p. 71.

maar “het wezen van de vrijheid wordt in het perspectief van het wezen van de waarheid zichtbaar als het uitstaan in de ontborgenheid van het zijnde”²⁰¹. Waarheid en vrijheid zijn dus onlosmakelijk met elkaar verbonden. Vrijheid impliceert echter ook de mogelijkheid om het zijnde *niet* te laten zijn, “het zijnde wordt dan toegedekt en ontregeld. De schijn komt aan de macht. In haar komt het onwezen van de waarheid te voorschijn”²⁰². Heidegger radicaliseert de gedachte uit *Sein und Zeit* waarin waarheid en onwaarheid met elkaar verbonden worden in het erzijn. *Vom Wesen der Wahrheit* denkt onwaarheid als behorend tot de waarheid. In ἀληθεια zit ληθη. “De onwaarheid moet veeleer uit het wezen van de waarheid komen. Slechts omdat waarheid en onwaarheid *wezenlijk niet* onverschillig tegenover elkaar staan maar samen horen, kan überhaupt een waar oordeel in een scherpe oppositie tot het overeenkomstige onware oordeel geraken”²⁰³.

Het samen horen van waarheid en onwaarheid krijgt weerklank in de bepaling van het er-zijn als ek-sistentie. In het laten zijn van het zijnde door het ek-sisteren van het er-zijn vindt immers tegelijkertijd de verberging van het ‘zijnde in zijn geheel’ plaats. “Het er-zijn bewaart, voorzover het ek-sisteert, de eerste en ruimste on-ontborgenheid, de eigenlijke on-waarheid”²⁰⁴. Onwaarheid wordt begrepen als on-wezen van de waarheid, als de verborgenheid van het ‘zijnde in zijn geheel’. “De verborgenheid van het zijnde in zijn geheel, de eigenlijke on-waarheid, is ouder dan iedere openbaarheid van dit of dat zijnde”²⁰⁵. Het on-wezen kan dus op zijn beurt begrepen worden als vóór-wezen. Het ‘niet’-karakter van het onwezen wijst immers eerder op een ‘nog niet’, “op het nog niet ervaren bereik van de waarheid van het zijn”²⁰⁶. De ek-sistentie van het er-zijn laat het zijnde zijn, maar verbergt daarmee het ‘zijnde in zijn geheel’. De mens is echter niet altijd ek-sistent. Hij wendt zich in zijn alledaagsheid echter meestal tot het zijnde, maar dan ook enkel tot dit zijnde. De wezenlijke verberging wordt dan op haar beurt vergeten. Dit “verstard stil blijven staan bij het zijnde”²⁰⁷ en zo het vergeten van het geheim (de verborgenheid van de waarheid), noemt Heidegger de *insisterende ek-sistentie*. “De verberging als oergebeurtenis is in de vergetelheid gezonken”²⁰⁸.

Het tekort in de waarheid wordt vergeten en zorgt zo voor een dubbele verberging: een die in de waarheid zelf vervat zit en de tweede die deze verberging zelf in de duisternis zet. De verberging van de verberging, het vergeten van het geheim of de insisterende ek-sistentie, dat is wat er volgens Heidegger precies gebeurt in de westerse metafysica. “Het gebeuren van alêtheia brengt iets uit het verborgene aan het licht. Wat aan het licht komt, kan het geheim van de onverborgenheid doen vergeten. Geboeid door wat ontborgen is, vergeet de mens de oorsprong, nl. de verborgenheid. Hij gaat zozeer op in het ontbergen,

²⁰¹ WW, p. 72.

²⁰² WW, p. 74.

²⁰³ WW, p. 74-75.

²⁰⁴ WW, p. 77. Het er-zijn is niet de mens op zich, maar wel de wezensgrond van waaruit de mens eksisteert, uitstaat naar de zijnden. WW, p. 73: “In het Da-sein wordt voor de mens de sinds lang ongegronde wezensgrond bewaard, van waaruit hij vermag te exsisteren”.

²⁰⁵ WW, p. 77.

²⁰⁶ WW, p. 78.

²⁰⁷ WW, p. 79.

²⁰⁸ WW, p. 78.

dat hij het geheim dat eraan ten grondslag ligt vergeet”²⁰⁹. Maar zoals de andere aanvang de eerste niet waardeloos maakt, zo schrijft Heidegger het vergeten van het geheim niet af: “Ook in de insistente existentie heerst het geheim, maar als het vergeten en zo ‘onwezenlijk’ geworden wezen van de waarheid”²¹⁰.

In zijn artikel *De weg, de waarheid en het leven* verbindt Boeve het tekort in elke waarheid met het feitelijke pluralisme in waarheidsopvattingen. “Het verhaal van de ander (...) doet niet zozeer de waarheidsclaim van het eigen verhaal opgeven, maar wijst op het tekort in mijn waarheid, een tekort dat gezien het onvermijdelijk particuliere en contingente karakter van mijn verhaal onaanvulbaar is”²¹¹. Deze visie op (religieuze) waarheid is regelrecht heideggeriaans. Ze heeft tot gevolg dat het universele in een particuliere waarheidsclaim juist zit in het tekort van deze claim en niet zozeer in de (contextueel geboden) inhoud. Het mag dus niet verwonderen dat in de *Beiträge* de weigering zowel grondtrek is van de waarheid van het Seyn als van de laatste god (cf. 4.2.1.). In die zin kan men stellen dat de laatste god staat voor het principiële tekort in elke religie²¹². We zullen dit verder bespreken in het volgende hoofdstuk.

De weg van de waarheid wordt voortgezet met een bespreking van het waarheidsbegrip in de *Beiträge*. De ‘topos’ van dit waarheidsbegrip is het Seynsgebeuren zelf, *Ereignis*.

3.4. DE TOPOLOGIE VAN HET SEYN

De titel van deze paragraaf roept twee belangrijke vragen op. Ten eerste wordt met het woord ‘topo-*logie*’ gesuggereerd dat het Seyn zou beantwoorden aan een bepaalde structuur. Ten tweede lijkt deze structuur inhoudelijk overeen te komen met een ‘topos’, een plaats. Waarom spreekt Heidegger in verband met het Seyn over een plaats die er in de strikte – materiële - zin van het woord geen is? Wat betekent dit voor het Seyn?

“Heideggers zijndenken heeft wezenlijk een topologisch karakter. In het centrum hiervan staat het plaatsen van elke geschiedmatige [*geschichtliche*] plaats van het zijn,

²⁰⁹ P. TIJMES, *Gagarin en de Heimat. Levinas contra Heidegger*, in *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte* 85 (1993), p. 331.

²¹⁰ WW, p. 79.

²¹¹ L. BOEVE, *De weg, de waarheid en het leven*, p. 180.

²¹² Jan Van der Veken gaat in tegen de stelling dat elke religie getuigt van een waarheid die zich aan haar onttrekt. Cf. J. VAN DE VEKEN, *De particulariteit van de godsdienst en de universaliteit van de rede*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997), p. 192-193: “Het is niet waar dat de christelijke waarheid getuigenis aflegt van wat zich ultiem aan elke waarheidsaanspraak onttrekt. (...) De theoloog moet dus de moed hebben om niet weg te vluchten in een exaltatie van de Andersheid van God, alsof God ons niet in concreto en in particulariteit nabij gekomen zou zijn. Vanuit die particulariteit gaat Jezus naar ‘de anderen’: niet vanuit een gemis, een lacune, een tekort, maar vanuit de overvloeiende genade Gods”. We mogen echter niet vergeten dat het gaat om de genade van het *mysterie* Gods.

evenals het plaatsnemen van de verzamelde plaats van die plaatsen, alsook het opnemen van de mens in de plaats van zijn wonen²¹³. Ook Heidegger zelf gebruikte de term topologie als wezenskenmerk van zijn denken. “In zijn *laatste seminarie* noemt hij [Heidegger] behalve de ‘zin van zijn’ en de ‘waarheid van het zijn’ de ‘plaats van het zijn’, die het *topologische denken*, de *topologie van het Seyn* denkt. Dit wil zeker niet zeggen dat het topologische denken het Seynsdenken *vervangt*. Omdat de ‘plaats van het zijn’ enkel en alleen een *verheldering* van de ‘waarheid van het Seyn’ is, behoort het *topologische denken tot het seynsgeschiedliche denken*”²¹⁴. De waarheid van het Seyn vraagt dus vanuit haar aard om een topologische taal. Coriando bepaalt de hoofdvraag van haar werk *Der letzte Gott als Anfang* als volgt: “We vragen naar de hermeneutisch-fenomenologisch te plaatsen plaats van de laatste god in het *seynsgeschiedliche Ereignis*-denken”²¹⁵. Naar aanleiding van het woordgebruik van Frank Schalow in zijn *Heidegger and the Quest for the Sacred*²¹⁶, moeten we opmerken dat er een onderscheid bestaat tussen topologie en topografie. Schalow gebruikt namelijk herhaaldelijk de term *topographics of the divine*²¹⁷. Een topografie is eerder een soort schets die doet denken aan een plattegrond of aan een wegenkaart. Het woord ‘topologie’ suggereert daarentegen een rationele structuur en gaat uit van een bepaalde *logos* om het Seyn te begrijpen. Misschien is het wel gepast en doet het recht aan Heideggers denken om – Schalow volgend - in de context van het goddelijke over topografie te spreken en in verband met het Seyn over topologie. De denker kan volgens Heidegger immers alleen de topos voorbereiden waar het goddelijke kan toekomen. Heideggers filosofie *denkt god niet*, maar is een *denken naar-god-toe*.

Niet alleen de term waarmee over het Seyn gesproken wordt, maar ook het feit dat er aan het Seyn een structuur wordt toegeschreven, is opmerkelijk. Voor de joodse filosoof Emmanuel Levinas bijvoorbeeld, is het zijn zonder de zijnden een anonieme, opslokkende en vernietigende kracht die steeds overwonnen moet worden door het subject als zijnde. “Het zijn is het kwaad, niet omdat het eindig is, maar omdat het zonder limieten is”²¹⁸. Dit anonieme zijn noemt Levinas het *il y a*. Spreken over God kan enkel *au-delà de l’essence*,

²¹³ E. KETTERING, *NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung* in G. PÖLTNER (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen – Keulen, 1991, p.9: “Heideggers Seinsdenken hat wesentlich topologischen Character. In dessen Zentrum steht die Erörterung der je geschichtlichen Orte des Seins sowie der versammelnden Ortschaft dieser Orte sowie das Einweisen des Menschen in die Ortschaft seines Wohnens”.

²¹⁴ F.-W. VON HERRMANN, *Von “Sein und Zeit” zum “Ereignis”*, in H.-H. GANDER (ed.), *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie, Kunst, Medizin* (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe 1), Frankfurt a.M., 1991, p.47: “In seinem letzten Privatseminar (...), nennt er [Heidegger] außer den ‘Sinn von Sein’ und der ‘Wahrheit des Seins’ die ‘Ortschaft des Seins’, die das *topologische Denken*, die *Topologie des Seyns* denkt. Das besagt nun aber nicht, daß das topologische Denken das seynsgeschiedliche Denken *ablöst*. Weil die ‘Ortschaft des Seins’ lediglich eine *Erläuterung* der ‘Wahrheit des Seyns’ ist, gehört das *topologische Denken in das seynsgeschiedliche Denken*”.

²¹⁵ P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträgen zur Philosophie (vom Ereignis)”*, München, 1998, p. 59: “Wir fragen nach dem hermeneutisch-phänomenologisch zu er-örternden Ort des “letzten Gottes” im seynsgeschiedlichen Ereignis-Denken”.

²¹⁶ F. SCHALOW, *Heidegger and the Quest for the Sacred. From Thought to Sanctuary of Faith*, Dordrecht, 2001.

²¹⁷ Vgl. bijvoorbeeld F. SCHALOW, *Heidegger and the Quest for the Sacred*, p. xii, 133, 136.

²¹⁸ E. LEVINAS, *Le temps et l’autre*, Parijs, 82001, p. 29: “L’être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites”.

in het *autrement qu'être*²¹⁹. In zijn eerste hoofdwerk *Totalité et infini* duidt hij dit ‘anders dan zijn’ echter nog aan met ‘het ware zijn’. “Op vele plaatsen in *Totalité et infini* duidt Levinas dat wat buiten de totaliteit ligt, de exterioriteit, aan als ‘het zijn’. Dit in tegenstelling tot andere passages, waar dat aangeduid wordt als ‘aan gene zijde van het zijn’. Hij spreekt ook wel van ‘het ware zijn’ of het ‘zijn bij uitstek’ als het gaat om de sfeer aan gene zijde van de totaliteit. (...) Na *Totalité et infini* gebruikt Levinas alleen nog de termen ‘anders dan zijn’ of ‘aan gene zijde van het zijn’²²⁰. Ook Heidegger spreekt in verband met de andere aanvang niet meer over het ‘zijn’, maar over het Seyn.

3.4.1. De afgrondelijke waarheid van het Seyn

De vraag naar de waarheid van het Seyn dringt evenwel binnen in wat diep bewaard is; want de waarheid van het Seyn – als denken is ze het instaannde weten, hoe het Seyn ‘weest’ – rust misschien niet altijd bij de goden, maar behoort enkel toe aan het afgrondelijke voegwerk van het Seyn, waaraan zelfs de goden nog ondergeschikt zijn²²¹.

De topologie van het Seyn vormt voor Heidegger de mogelijkheidsvoorwaarde voor het spreken over het heilige, het goddelijke en de god.²²² “De god of de goden hebben het Seyn nodig als tijd-ruimte waarin zij aan het licht kunnen komen”²²³. In het hoofdstuk over de laatste god schrijft Heidegger dat “de god niet zal verschijnen in de ‘persoonlijke’, noch in de ‘op maat van de massa gesneden belevenis’, maar in de afgrondelijke ‘ruimte’ van het Seyn zelf”²²⁴. Over de betekenis van de laatste god zal uitgebreid nagedacht worden in het volgende hoofdstuk. Eerst wenden we ons tot deze op het eerste gezicht bevreedende topologie van de tijd-speel-ruimte en de betekenis van waarheid hierin.

²¹⁹ Vgl. E. LEVINAS, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974. Dit boek wordt algemeen beschouwd als Levinas' tweede hoofdwerk.

²²⁰ E. LEVINAS, *De totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit*. Vertaald door T. DE BOER & C. BREMMERS, aantekeningen T. DE BOER, Baarn, 1987, p. 15 n. 5.

²²¹ BzP, p. 6-7: “Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist freilich das Eindringnis in ein Verwahrtes; denn die Wahrheit des Seyns – als denkerische ist sie das inständliche Wissen, wie das Seyn west – steht vielleicht nicht einmal den Göttern zu, sondern gehört einzig dem Abgründigen jener Fügung, der selbst die Götter noch unterstehen”.

²²² Cf. F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, p.357: “Heidegger denkt somit ein dreifach gefügtes Gefüge: das Heilige, die Gottheit, der Gott oder die Götter. Der Wesensort dieses Gefüges ist die Wahrheit als die Lichtung des Seins”. In de *Beiträge* gebruikt Heidegger nergens de term “das Heilige”. Dit doet hij echter wel in twee werken die nauw samenhangen met de *Beiträge*, namelijk de *Brief über den Humanismus* (GA9) en de voordracht *Wozu Dichter?* die verscheen in *Holzwege* (GA5). In de *Brief over het humanisme* duidt Heidegger het heilige als “der Wesensraum der Gottheit” en het goddelijke als “die Dimension für die Götter und den Gott” (GA9, p.338). In *Wozu Dichter?* definieert hij het heilige als het bereik “worin selbst Gottheit noch west” (GA5, p.250).

²²³ D.R.LAW, *Negative Theology in Heidegger's Beitrüge zur Philosophie*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000), p. 150: “The God or gods need Being as the time-space (Zeit-Raum) in which they can come to light”.

²²⁴ BzP, p. 416: “(...) daß weder im “persönlichen” noch im “massenweisen” “Erlebnis” der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen “Raum” des Seyns selbst”.

“De waarheid van het Seyn behoort toe aan het afgrondelijke van de voeg”²²⁵. Bij die afgrondelijke voeg moeten we ons niets proberen ‘voor te stellen’. Heidegger wil met zijn denken immers tot in de grond van elk voorstellen reiken. Wat betekent het nu wanneer deze grond een af-grond is? Het wezen van de waarheid lijkt zich – bij wijze van analogie - niet (enkel) te bevinden in de stenen waarmee het ‘huis van het Seyn’ is opgebouwd, maar in de *voegen* die de stenen van het huis aan elkaar smeden. Waar het voorstellende denken zich blind staart op propositionele waarheden die hard zijn als steen, ligt het revolutionaire van Heideggers waarheidsbegrip hierin dat hij de aandacht vestigt op de kloof *tussen* de stenen. Toch zouden voeg en steen onlosmakelijk met elkaar verbonden moeten zijn. Zonder stenen immers geen voegen, “de af-grond is af-grond”²²⁶. Het wezen van de waarheid grond geven [*Gründung*] heeft bijgevolg een dubbele betekenis, namelijk “(a) de grond als grond-gevend laten zijn [*wesen* lassen] en (b) hierop als grond *bouwen*, iets van de grond brengen”²²⁷. Waarheid en grond zijn dus ook bij Heidegger met elkaar verbonden²²⁸, maar beide concepten zijn niet meer begrepen als altijd-aanwezige en vaststaande begrippen. Waarheid en grond krijgen in het licht van *Ereignis* een ander betekenis. “Een oorspronkelijker wezensbetrekking tussen grond en waarheid bestaat, maar *waarheid* begrepen als *lichtende verberging*”²²⁹. Door het opvatten van grond als af-grond en van waarheid als α -ληθεια of on-verborgenheid, wordt de component van ‘negativiteit’²³⁰ die al binnensloop in Heideggers denken ten tijde van *Sein und Zeit*, bevestigd. De dubbelheid van het ‘af’ en de ‘grond’ in de af-grond toont zich ook in het opvatten van de waarheid als on-verborgenheid of als gebeuren van lichtende verberging. “Zo is waarheid nooit enkel een oplichten [*Lichtung*], maar heeft ze haar wezen als verberging op een even oorspronkelijke en innige wijze als in het lichten. Beide, oplichten en verbergen, zijn niet twee, maar zijn het wezen van het ene, de waarheid zelf”²³¹. Het negatieve of verbergende karakter van de waarheid mag niet als ‘slecht’ opgevat worden. Het ‘niet’ behoort immers tot het wezen van het Seyn zelf²³². Zo mag ook de afgrond niet beschouwd worden als een “nee tegen elke grond als grondeloosheid, maar als een ja tegen de grond in zijn verte en afstand”²³³. Vanuit de wederzijdse betrokkenheid van waarheid en grond enerzijds en vanuit het oorspronkelijke begrip van beide concepten anderzijds, stelt Heidegger dat “de af-grond de meest wezenlijke *lichtende*

²²⁵ Cf. n.212.

²²⁶ BzP, p.379: “Der Ab-Grund ist Ab-Grund”. De wezenlijke cursivering is van Heidegger zelf.

²²⁷ BzP, p.307: “*Er-gründung*: a) den Grund als gründenden *wesen* lassen; b) auf ihn als Grund *bauen*, etwas auf den Grund bringen”.

²²⁸ BzP, p. 307: “Die Wahrheit ist *Grund* im ursprünglichen Sinne”.

²²⁹ BzP, p.308: “Ein ursprünglicher Wesensbezug zwischen Grund und Wahrheit besteht, aber *Wahrheit* begriffen als *lichtende Verberging*”.

²³⁰ Hierbij kunnen we verwijzen naar het artikel van W.J. RICHARDSON, *Dasein and the Ground of Negativity. A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony*, in *Heidegger Studies* 9 (1993), p. 35-52. Op p.44 staat bijvoorbeeld te lezen: “In other words, the aboriginal not that belongs to beon [Seyn] makes it negativised (das Nichthafte) through and through and becomes part of the bounty that beon [Seyn] reveals”.

²³¹ BzP, p. 349: “Wahrheit ist also niemals nur *Lichtung*, sondern west als *Verberging* ebenso ursprünglich und innig mit der *Lichtung*. Beide, *Lichtung* und *Verberging*, sind nicht zwei, sondern die *Wesung* des *Einen*, der *Wahrheit* selbst”.

²³² BzP, p. 388: “...das ursprüngliche Nicht, das zum Seyn selbst und somit zum *Ereignis* gehört”.

²³³ BzP, p. 387: “Abgrund ist nicht das Nein zu jedem Grund wie Grundlosigkeit, sondern das Ja zum Grund in seiner verborgenen Weite und Ferne”.

verbergung, het wezen van de waarheid”²³⁴ is, en dat de “waarheid en daarmee het wezen van de grond zich ontvouwen in de tijd-ruimte”²³⁵. Het topologisch karakter van de waarheid komt hiermee aan het licht.

De af-grond is het oorspronkelijke wezen van de grond. De grond is het wezen van de waarheid. Wanneer de tijd-ruimte als af-grond begrepen wordt en omgekeerd, wanneer vanuit de tijd-ruimte de af-grond beter bepaald wordt, dan opent zich hierdoor de wederzijdse betrokkenheid [kehrige Bezug] van de tijd-ruimte tot het wezen van de waarheid²³⁶.

3.4.2. Tijd-speel-ruimte

De grondbegrippen uit de *Beiträge zur Philosophie* hangen allemaal zeer nauw samen. Waarheid, af-grond en tijd-ruimte krijgen hun betekenis binnen de opvatting van zijn als *Ereignis*: Seyn²³⁷. Het ontrafelen van een van deze begrippen brengt dus automatisch alle andere mee in het vizier.

De tijd-ruimte – of de tijd-speel-ruimte - enigszins bevattelijk maken is geen sinecure. Heidegger is niet bepaald spaarzaam met neologismen in zijn poging door te stoten tot de kern van het Seyn, de oorsprongsgrond van alles. Geen term of concept roept een concreet beeld voor ogen en dat is ook de bedoeling, want datgene waar het concept (bijvoorbeeld tijd, ruimte, Seyn,...) naar wijst, is net de bron van de concrete voorstelling²³⁸. Paradoxaal genoeg wordt hier gesproken over de mogelijkheden-voorwaarden van het spreken.

Wat gebeurt er in *Ereignis*? Vallega²³⁹ spreekt van een op- en neerwaartse beweging van het Seyn, waarin de waarheid van het Seyn zich nu eens terugtrekt, dan weer oplicht. Stenstad²⁴⁰ noemt dit de oscillerende beweging van *Ereignis*. *Ereignis* ‘is’ niet, maar heeft plaats, beweegt, gebeurt, ‘weest’. “*Deze heen-en-weerbeweging van nodig hebben en*

²³⁴ BzP, p. 380: “Der Ab-grund ist die erstwesentliche *lichtende Verbergung*, die Wesung der Wahrheit”.

²³⁵ BzP, p.308: “Wahrheit und damit das Wesen des Grundes ent-fügt sich zeit-räumlich”.

²³⁶ BzP, p.379: “Der Ab-grund ist die ursprüngliche Wesung des Grundes. Der Grund ist das Wesen der Wahrheit. Wird daher Der Zeit-Raum als Ab-grund begriffen und kehrig vom Zeit-Raum her der Ab-grund bestimmter gefaßt, so eröffnet sich damit der kehrige Bezug und die Zugehörigkeit des Zeit-Raums zum Wesen der Wahrheit”.

²³⁷ “Das Seyn west als das Ereignis” klinkt als een motief doorheen het hele boek van de *Beiträge*. Zo bijvoorbeeld op p.30, p. 256, p. 260, p. 344 en in ongeveer dezelfde woorden bijvoorbeeld op p. 293 en p. 346.

²³⁸ BzP, p.372: “Raum und Zeit, je für sich vorgestellt und in der üblichen Verbindung, entspringen selbst aus dem Zeit-Raum, der ursprünglicher ist als sie selbst und ihre rechenhaft vorgestellte Verbindung”.

²³⁹ Cf. A. VALLEGA, “*Beyng-Historical Thinking*” in Contributions to Philosophy, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001, p.58: “It is this falling-rising motion of Beyng that characterizes beyng-historical thinking”.

²⁴⁰ Cf. G. STENSTAD, *The Turning in Ereignis and Transformation of Thinking*, in *Heidegger Studies* 12 (1996), p.87: “This oscillating can be articulated as if it were two separate movements, but it says in yet another way the simple complex movement in the web of relationality in which saying emerges into language

toebehoren is wat het Seyn als *Ereignis* uitmaakt²⁴¹. Het ‘nodig hebben’ gebeurt als het Seyn zich terugtrekt, het ‘toebehoren’ is verbonden met het oplichten van het Seyn. De beweging waarin het Seyn zich terugtrekt, maakt dus wezenlijk deel uit van *Ereignis*. Een ‘aanzelend zich-ontzeggen’ [*das zögernde Sichversagen*], zo noemt Heidegger *Ereignis* ook nog. De waarheid van het Seyn onttrekt zich, maar doet dit aanzelend zodat het oplichten ervan mogelijk is. “Het zich-ontzeggende ontzegt zich echter aanzelend en zo geeft het de mogelijkheid van schenking en toe-eigening²⁴². Het aarzelen wordt aldus verbonden met de flits waarin de waarheid kan oplichten. Het zich-ontzeggende aspect van *Ereignis* staat voor het moment waarop de waarheid ons ontruikt is. Dit is de *Entrückung*, het ontruikt-zijn van de waarheid van het Seyn, die samen met de *Berückung* of het betoverd-zijn als dynamische tegenhanger *Ereignis* uitmaakt²⁴³.

De tijd-ruimte is het toegeëigende doorklieven van de omkeringen van *Ereignis*, de ommekeer tussen toebehoren en toeroep, tussen zijnsverlatenheid en toewenken (het sidderen van het zwenken van het Seyn zelf!). Nabijheid en verte, leegte en schenking, zwenk en aarzeling; al deze mogen niet begrepen worden vanuit de gangbare voorstellingen van tijd en ruimte, maar omgekeerd, in hen ligt het verhulde wezen van de tijd-ruimte²⁴⁴.

Met enig voorbehoud kan de beschreven dynamiek van *Ereignis* in onderstaand schema weergegeven worden. De verschillende termen die hier in twee kolommen ondergebracht zijn mogen echter zeker niet beschouwd worden als synoniemen van elkaar (in de kolommen) of als behorend tot twee gescheiden categorieën (in de rijen). Wel zijn het allen wezensaspecten van de waarheid van het Seyn, die behoren tot een van de dimensies van de tijd-ruimte. In hun betrekking op elkaar en hun wederzijds verschijnen, vormen zij *Ereignis*. “*Ereignis* is als wezen van het Seyn in zichzelf een *slingerbeweging*, is in zich een ommekeer [kehrig], is de *ommekeer*”²⁴⁵. De mens kan zich vervolgens op tweeërlei wijze tot de waarheid van het Seyn verhouden: als er-zijn en als weg-zijn. In punt 3.4. gaan we hier uitvoeriger op in.

and echoes the movement, the turning in Ereignis”.

²⁴¹ BzP, p.251: “*Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zuhörens* macht das Seyn als Ereignis aus”.

²⁴² BzP, p. 384: “Das Sichversagen aber versagt sich zögernd, es schenkt so die Möglichkeit der Schenkung und Ereignung”.

²⁴³ Cf. A. VALLEGA, “*Beyng-Historical Thinking*” in Contributions to Philosophy in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, p. 58: “*Entrückung* refers to the withdrawing aspect of the truth of beyng, whereas *Berückung* refers to the rising or coming out that occurs in that withdrawal”. Vgl. ook BzP, p.384: “Das Sichversagen erfügt die Entrückung des Zeitigen, als *zögerndes* ist es zugleich ursprünglichste *Berückung*”.

²⁴⁴ BzP, p. 372: “Der Zeit-Raum ist die ereignete Erklüftung der Kehrbahnen des Ereignisses, der Kehre zwischen Zugehörigkeit und Zuruf, zwischen Seinsverlassenheit und Erwinkung (das Erzittern der Schwingung des Seyns selbst!). Nähe und Ferne, Leere und Schenkung, Schwung und Zögerung, all dieses darf nicht zeitlich-räumlich begriffen werden von den üblichen Zeit- und Raum-Vorstellungen her, sondern umgekehrt, in ihnen liegt das verhüllte Wesen des Zeit-Raumes”.

²⁴⁵ F.-W. VON HERRMANN, *Von “Sein und Zeit” zum “Ereignis”*, p.43: “...das Ereignis ist als *Wesung des Seyns* in sich Gegenschwingend, ist in sich *kehrig*, ist die *Kehre*”. VON HERRMANN verwijst hierbij naar BzP, p.261, waar te lezen staat: “...die Kehre, die eben das Wesen des Seins selbst als das in sich gegenschwingende Ereignis anzeigt”.

RUIMTE	TIJD
Lichtung	<i>Verbergung</i>
<i>Zögern</i>	<i>Sichversagen</i>
Zuruf	<i>Entwurf</i>
<i>Berückung</i>	<i>Entrückung</i>

Schema 1: Het spel van Ereignis

Hoe kan de tijd-ruimte verder ontsloten worden? *Elke* tijd en ruimte is een gestalte van de tijd-ruimte. Gezien onze interesse voornamelijk uitgaat naar de theo-logie, daar waar over (een) god gesproken wordt, zullen we ons begeven naar een welbepaalde tijd-ruimte en van daaruit een blik werpen op het oorspronkelijk waarheidsgebeuren.

Over waarheid moet gesproken worden vanuit concrete situaties. Het is van groot belang niet op een abstract niveau te blijven. De waarheid van het Seyn is immers altijd geborgen in het zijnde. De waarheid “*is* niet wezenlijk, als zij nooit tot haar wezen komt in het bergen ervan”²⁴⁶. Volgens Heidegger moet het mogelijk zijn “vanuit de ‘zijnden’ de weg naar het wezen van de waarheid te vinden en op deze weg het *bergen* van die waarheid zichtbaar te maken als een aspect dat ertoe behoort”²⁴⁷. Het is dank zij de waarheid die in de zijnden geborgen wordt dat we überhaupt weet kunnen hebben van *Ereignis*. De waarheid moet zodanig in de zijnde geborgen worden, dat “de betoverende eenvoud van haar wezen terug ontvouwd wordt, zodat ze voorbij elke techniciteit gaat en zich ontrukkt aan oppervlakkige belevenissen in de richting van een andere heerschappij, d.i. in het bereik van de heerschappij van de laatste god”²⁴⁸.

De tijd-speel-ruimte als structuur die aan de basis ligt van elke tijd en ruimte, moet begrepen worden als “plaats van het ogenblik [*Augenblicksstätte*] van *Ereignis*”²⁴⁹. Achter de concrete tijd en ruimte gaat dus geen eeuwige idee van tijd en ruimte schuil in de zin van een Platoonse ιδεα . Voor Heidegger is echter “het eeuwige niet het voort-durende, maar dat, wat zich in het ogenblik onttrekken kan, om eens terug te keren”²⁵⁰. Het eeuwige ligt met andere woorden vervat in een ogenblik. Dit inzicht zal eveneens van belang zijn bij de bespreking van de laatste god in het volgende hoofdstuk.

²⁴⁶ BzP, p.389: “Diese [die Wahrheit] *ist* nicht Wesung, wenn sie nie in der Bergung west”.

²⁴⁷ BzP, p.389: “Demnach muß es möglich sein (...) vom ‘Seienden’ her den Weg zur Wesung der Wahrheit zu finden und auf diesem Weg die *Bergung* als zur Wahrheit gehörig sichtbar zu machen”.

²⁴⁸ BzP, p. 241: “Es muß die Wahrheit des Seyns einrichten undbergen im ‘Seienden’ selbst, das so erst wieder – einrückend in das Seyn und dessen Befremdung – die berückende Einfachheit seines Wesens entfaltet und alle Machenschaft übergeht und dem Erleben sich entzogen hat in die Errichtung einer anderen Herrschaft, d.h. ihres Bereiches, den sich der letzte Gott er-eignet hat”.

²⁴⁹ BzP, p.323: “Der *Zeit-Raum* ist in seinem Wesen als *Augenblicksstätte* des Ereignisses zu entfalten”.

²⁵⁰ BzP, p.371: “Das Ewige ist nicht das Fort-währende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals wiederzukehren”.

3.4.2.1. De topologie van de tien geboden

De tocht van de Israëlieten doorheen de woestijn waar zij de tien geboden ontvangen zal onze tocht zijn naar een beter begrip van de waarheid van het Seyn en de plaats van het goddelijke hierin. Het is misschien niet evident om voor de uitleg van een heideggeriaans begrip een verhaal op te voeren dat de kern vormt van de joodse traditie. De Franse filosoof Paul Ricoeur verwijt Heidegger dat hij zich nooit heeft beziggehouden met zijn joodse wortels: “Waarom slechts nadenken over Hölderlin en niet over de psalmen, over Jeremia? Dat is mijn vraag”²⁵¹. Volgens John Caputo mogen we echter de stilzwijgende invloed van het joodse denken op Heidegger niet onderschatten. In zijn artikel *People of God, people of being: the theological presuppositions of Heidegger’s path of thought* schrijft hij: “Heidegger heeft een rivaliserend verhaal van het zijn geconstrueerd – structureel analoog aan het bijbelse model in al zijn belangrijkste punten, dit wil zeggen aan de verhalen van de joden en hun God in de Tenach”²⁵². Caputo ziet de joodse traditie dan ook als het ‘ongedachte’ bij Heidegger. “De joden, de bijbelse verhalen, behoren tot *das im Sagen Ungesagte*, wat niet gezegd en niet gedacht werd in wat Heidegger zelf zegt”²⁵³. Vanuit deze conclusie lijkt het ons voldoende verantwoord om een joods verhaal in verband met het Seynsdenken aan te halen, mocht deze ‘zijsprong’ vanuit de inhoud zelf niet voldoende gemotiveerd zijn.

De tijd-ruimte waarnaar we ons begeven is – uiteraard - een *welbepaalde* tijd en ruimte. Ze is gekleurd door het joodse geloof in JHWH. De gehele werkelijkheid en haar dynamiek wordt met andere woorden geïnterpreteerd en verklaard vanuit dit geloof. Elke ervaring ontvangt haar betekenis van de joodse God zelf. In wat volgt is het de bedoeling een analogie aan te tonen tussen de manier waarop de joodse gelovigen over hun God spreken en de wijze waarop Heidegger elke tijd-ruimte structureert. De tekst zelf (Ex 19, 16-20) is volgens exegeten een vervlechting van twee verhalen over de theofanie²⁵⁴. Bij de Jahwist heeft Gods verschijning op de Horeb het karakter van een vulkanische eruptie. Het schenken van de tien geboden gaat gepaard met vuur, rook en een bevende berg. Verzen 16a, 18 en 20 zijn vermoedelijk van de hand van de Jahwist. De Eloïst gaf het hele gebeuren een militaire tint, met zijn bazuïngeschal en opstelling van het volk Gods aan de voet van de berg, als was het Zijn leger. Van hem is ook het beeld afkomstig van God die in een wolk aanwezig is. De verzen 16b, 17 en 19 worden toegeschreven aan de Eloïst. In de eindredactie van de bijbel zijn de verhalen van beide auteurs echter tot één geheel

²⁵¹ P. RICOEUR aan Heidegger in J. BEAUFRET, F. FÉDIER, E. LEVINAS & R. KEARNEY (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Parijs, 1980, p. 17: “Pourquoi réfléchir seulement sur Hölderlin et non pas sur les Psaumes, sur Jérémie? C’est là ma question”.

²⁵² J. CAPUTO, *People of God, people of being: the theological presuppositions of Heidegger’s path of thought*, in J.E. FAULCONER & M.A. WRATHALL (ed.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge, 2000, p.89: “Heidegger has constructed a rival narrative of being – structurally analogous in all of its main points to the biblical model, that is to the narratives of the Jews and their God in the Tanach”.

²⁵³ J. CAPUTO, *People of God, people of being.*, p. 89: “The Jews, the biblical narratives, belong to *das im Sagen Ungesagte*, what is unsaid and unthought in what Heidegger himself says”.

²⁵⁴ Voor deze paragraaf, zie J.F.CRAGHAN, *Exodus*, in E. EYNIKEL, E. NOORT, T. BAARDA & A. DENAUX (ed.), *Internationaal commentaar op de bijbel (Band I)*, Kampen-Averbode, 2001, p.494.

verwerkt. Alle gebruikte metaforen en beelden hebben hun eigen plaats in de loop van het relaas. Om te achterhalen wat dit verhaal ons kan vertellen over de structuur van het Seynsgebeuren en het goddelijke kiezen we voor een synchrone benadering van de tekst. In een synchrone bijbellezing wordt de voorliggende tekst door de exegeet als een geheel gelezen, terwijl een diachrone lezing eerder de ontstaansgeschiedenis van de tekst in haar verschillende fasen uiteen zal proberen te rafelen.

Het volk is weggetrokken uit Egypte en zwerft door de leegte van de woestijn. De mensen morren²⁵⁵ omdat de Heer hen aan hun lot overlaat, omdat er geen voedsel en geen drank is. Ze zijn niet alleen van God verlaten, ze zijn van alles verlaten. De Sinaiwoestijn is één grote leegte. Dan bereiken ze de berg Horeb of Sinai. Wat hier gebeurt, zal de kern van het joodse geloof blijven uitmaken.

Op de derde dag, vroeg in de ochtend, begon het te donderen en te bliksemen. Boven de berg hing een dichte wolk, machtig bazuingeschal weerklonk, en alle mensen in het kamp beefden van angst. Toen voerde Mozes het volk uit het kamp naar buiten, God tegemoet. Aan de voet van de berg bleven zij staan. De Sinai was geheel in rook gehuld, omdat de Heer in vuur was neergedaald. De rook steeg omhoog als de rook van een smeltoven. Heel het volk was met ontzetting geslagen. Bazuingeschal weerklonk, luider en luider. Mozes sprak, en de stem van God antwoordde hem. Want de Heer was neergedaald op de Sinai, op de top van de berg. En de Heer riep Mozes naar de top van de berg en Mozes ging naar boven. (Ex 19, 16-20)

Op dat eigenste moment ontvangt Mozes de tien geboden van God. Hij kerft ze in twee stenen tafelen die de Israëlieten zullen begeleiden tot in het Beloofde Land en die daar hun plaats zullen krijgen in de tempel. Met de theofanie middenin de woestijn, waarin Hij zegt “Ik ben JHWH uw God” (Ex 20, 2), maakt JHWH de joden tot uitverkoren volk: “U zult geen andere goden hebben ten koste van Mij” (Ex 20, 3). Het joodse volk behoort toe aan JHWH. De tien geboden die de Heer in de woestijn aan hen schenkt, zullen de stenen worden waaruit de joden hun maatschappij in het Beloofde Land willen opbouwen.

Op het toe-spreken [*Zuruf*] van de onzichtbare JHWH van op de berg Sinai, waarmee Hij het volk aan zich doet toebehoren [*Zugehörigkeit*], antwoordt het volk met het opstellen [*Entwurf*] van de tien geboden op twee stenen tafelen. Het is een menselijke poging de ontvangen waarheid te “bergen in het zijnde”²⁵⁶. JHWH zelf verschijnt op een berg in de woestijn, volgens Ex 19, 20 daalt Hij neer in vuur en Hij maakt de berg tot een heilige plek (Ex 19, 23). De beelden die de auteur van het boek Exodus gebruikt zijn zeer sprekend en laten ons toe iets dichterbij de dynamiek van *Ereignis* te komen. Bovendien zijn metaforen als ‘vuur’, ‘wolk’ en ‘berg’ Heidegger zelf helemaal niet vreemd. In de *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*²⁵⁷ geeft Heidegger een eigenzinnige interpretatie

²⁵⁵ Vgl. Ex 14, 11; 15, 24; 17, 3.

²⁵⁶ BzP, p.391: “Zu aller Bergung der Wahrheit in das Seiende gehören in je verschiedener Weise Entwurf und Ausführung”.

²⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), Frankfurt a.M., 1981.

van enkele van Hölderlins gedichten, waaronder *Heimkunft/An die Verwandten*²⁵⁸. Dit gedicht uit het jaar 1801 gaf voor Heidegger de aanleiding zich te bezinnen over het dichten. Het benoemen van het heilige en het goddelijke blijft voor Heidegger de taak van de dichters. De denker kan met zijn denkwerk ‘slechts’ de dimensie van het heilige openleggen²⁵⁹.

In zijn beschouwingen rond *Heimkunft/An die Verwandten* verdiept Heidegger de termen ‘wolk’, ‘vuur’ en ‘berg’ op een eigenzinnige manier. “*Die Wolke dichtet,*”²⁶⁰ schrijft hij dubbelzinnig. De wolk staat enerzijds symbool voor de dichtende dichter, anderzijds dicht de wolk ook echt, hij sluit het zicht vanuit het dal op de hemel af. Net zoals de wolk is de dichter in staat naar de hemel te kijken. Het gedicht zelf is echter niet afkomstig uit de wolk, het kan slechts ontvangen worden door degene die zich in de wolk ophoudt. “Het gedicht komt niet uit de wolk. Het komt over haar als datgene waarop de wolk wacht. De heldere plek [*offene Helle*], waarin de wolk verwijlt, vrolijkt dit wachten op”²⁶¹. Het gedicht komt dus met andere woorden niet uit de dichter zelf, het is een gave die komt van datgene waar de dichter een zicht op heeft vanuit zijn wolk. “De wolk wijst, in zoverre ze dicht, naar het *Heitere*”²⁶². Dit *Heitere* (het opgehelderde, het opklaren) is hetzelfde als het heilige: “ ‘Het hoogste’ en ‘het heilige’ is voor de dichter hetzelfde: het *Heitere*”²⁶³. Het bijbelvers Ex 20, 21 kunnen we nu met een heideggeriaanse blik lezen: “Terwijl het volk op een afstand bleef, ging Mozes de donkere wolk in waar God was”. Mozes moet tot in de wolk gaan om toegang te hebben tot het heilige. Hier is God aanwezig en hier gebeurt de gave van de tien geboden. Ook het vuur kan het *Heitere* of het heilige openen. Heidegger heeft het wel over het vuur uit de haard: “De haard hoedt de steeds bewaarde gloed van het vuur, dat, wanneer het ontvlamt, de lucht en het licht in het *Heitere* opent”²⁶⁴. Zo kan ook het vuur tot metafoor voor de goddelijke aanwezigheid dienen. In Ex 19, 17 lezen we: “De Sinai was geheel in rook gehuld, omdat de Heer in vuur was neergedaald”. Mozes is – in het ‘heideggeriaans’ gezegd – een ware dichter die het woord van God bewaart en doorgeeft. “Het woord van de zanger bewaart het spoor

²⁵⁸ Voor deze uitweiding heb ik gebruik gemaakt van de onuitgegeven licentiaatsverhandeling van TAMMY-LYNN CASTELEIN, *‘Heimkunft/An die Verwandten’: een ontmoeting tussen Hölderlin en Heidegger*, Leuven, 2002, vooral p. 67-91.

²⁵⁹ Vgl. de reeds geciteerde woorden van E. KETTERING, *NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung*, in G. PÖLTNER, *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wenen-Keulen, 1991, p.11: “Das Nennen, d.h. das Rufen und die inhaltliche Explikation des Heiligen und die Vermittlung des Heiligen ins Volk ist Aufgabe des Dichters, nicht des Denkers. Aufgabe des Denkers ist allein das Erörtern der Ortschaft des Heiligen und die Einweisung in die Dimension des Heiligen”.

²⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 15.

²⁶¹ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 16: “Das Gedichtete kommt nicht aus der Wolke. Es kommt über sie als das, dem die Wolke entgegenweilt. Die offene Helle, in der die Wolke verweilt, heitert dieses Verweilen auf”.

²⁶² M. HEIDEGGER, *Erläuterungen*, p. 17: “Die Wolke zeigt, indem sie dichtet, hinauf in das Heitere”.

²⁶³ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen*, p. 18: “ ‘Das Hochste’ und ‘das Heilige’ ist für den Dichter das Selbe: die Heitere”.

²⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen*, p. 23: “Der Herd hütet die stets gesparte Glut des Feuers, das, wenn es entflammt, die Lüfte und das Licht in die Heitere öffnet”.

van het heilige”²⁶⁵. Inhoudelijk gezien stellen de in Exodus gebruikte metaforen alles in het werk om aan te tonen dat het goddelijke daar nabij is.

Ook in de structuur waarin het geheel gegoten is, vinden we sporen terug van de lichtende verberging die de waarheid is. De waarheid van de tien geboden wordt dus niet bepaald door Mozes of door joodse wetgeleerden, maar door de stem in de woestijn (een niemandsland dat losstaat van elke concrete natie!), door de in rook gehulde onzichtbare God die in een moment van *Lichtung* tot zijn volk sprak.²⁶⁶

Analoog met schema 1 is het mogelijk dit voor het jodendom stichtend gebeuren, als volgt te begrijpen:

RUIMTE	TIJD
Zuruf	Entwurf
Stem van JHWH	Tien geboden
Woestijn	Tempel

Schema 2: Ereignis en de tien geboden

Hoewel de gehele werkelijkheid in dit verhaal door de joden als goddelijk gekwalificeerd wordt, is *Ereignis* of het Seyn bij Heidegger niet gelijk aan God. Geschiedenis is niet altijd heilsgeschiedenis. Von Herrmann noemt dit de theologische differentie: “Het zijn zelf en de god zijn wezenlijk gescheiden, *different*”²⁶⁷. Toch kan *Ereignis* plaats geven aan het goddelijke, in de *Beiträge* de ‘laatste god’ genoemd. Zoals ook in de structuur van het besproken verhaal het geval is, zal het goddelijke zich openbaren in de toeroep. Het exodusverhaal laat JHWH tot Mozes spreken van op een berg. De bergtop, die zich boven de wolk bevindt, wordt hierdoor de plaats van het heilige. Bij Heidegger zijn de wenken van de laatste god zijn diens toeroep. De goddelijke toeroep kleurt de tijd-ruimte: de tijd-ruimte wordt het heilige. In zijn voorbijgang immers draagt de laatste god zijn bepalende kracht over aan *Ereignis*²⁶⁸. Bovenstaande vergelijking heeft allerminst de bedoeling JHWH gelijk te stellen met de laatste god, wel wil ze de *locus* aanduiden waar het goddelijke zich precies kan openbaren. In het hoofdstuk over de laatste god schrijft Heidegger bovendien expliciet dat er voor de laatste god niet alleen een tafel met geboden nodig is, maar een standvastiger zijnde om zijn voorbijgang grond te geven.

²⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1980, p. 270: “Das Wort des Sängers hält noch die Spur des Heiligen”.

²⁶⁶ CAPUTO verdedigt de stelling dat de betekenis die Heidegger geeft aan taal als een *Sagen* en een *Anspruch*, verwant is met het Hebreeuwse begrip van *Davar*, woord. Cf. J. CAPUTO, *People of God, people of being: the theological presuppositions of Heidegger's path of thought* in J.E. FAULCONER & M.A. WRATHALL (ed.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge, 2000, p. 92: “Instead of showing himself, God *speaks* which demands a hearing and a response. Revelation, as the word of god is at the same kind a word *to* humankind”.

²⁶⁷ F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt a.M., 1994, p. 385: “Das Sein selbst und der Gott sind wesenhaft gescheiden, *different*”.

²⁶⁸ Cf. BzP, p. 416: “Der *letzte* Gott ist kein Ende, sondern das Insichenschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Übertagen alles dessen, was schon als Künftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft überantwortet ist”.

We moeten het gronden van de waarheid voorbereiden en het zou erop kunnen lijken alsof daardoor het eren en het behoeden van de laatste god reeds bepaald zouden zijn. Terzelfder tijd moeten we er echter mee rekening houden dat de berging van de waarheid van het Seyn in het zijnde en daarmee de berging van de geschiedenis van het behoeden van de god en de wijze waarop hij ons als grondlegger van het er nodig heeft, allereerst door de laatste god zelf verlangd wordt; verlangd wordt *niet alleen een tafel met geboden*, maar oorspronkelijker, een standvastigheid van het zijnde – en van de mens hier middenin – voor de voorbijgang van de laatste god.²⁶⁹

Heidegger verbindt de voorbijgang van de laatste god met de tafels van de tien geboden die Mozes ontving. “Na deze theofanie keert Mozes terug naar het volk met zijn transcriptie van de vernieuwde geboden. De wending naar de toekomst die wordt opgeroepen door de god die voorbijgaat, is uitgetekend in de tafel met geboden”²⁷⁰. Een tafel met geboden is echter niet genoeg om de waarheid te bergen in het zijnde. Er moet een wezenlijke ommekeer plaatsvinden. “Deze voorbijgang [van de laatste god] kan momentane sporen achterlaten, zoals een tafel van geboden. Maar terzelfder tijd is dit ook een voorbij gaan, een in de steek laten, een dood van god, een blootstellen aan onontkoombare weigering”²⁷¹. Niet alleen de tien geboden als spoor, maar ook de weigering is wezenlijk aan de laatste god. De weigering van de laatste god bespreken we in het volgende hoofdstuk.

Historisch-kritische exegese is in het bovenstaande niet aan de orde geweest. Het lag dan ook niet in onze bedoeling te achterhalen wanneer het verhaal van de uittocht neergeschreven werd en door hoeveel auteurs dit werk verricht geweest is. Enerzijds was dit een poging het begrip van de tijd-ruimte te verhelderen aan de hand van een concrete tijd en ruimte. In het zijnde werd naar sporen van de waarheid van het Seyn gezocht. Anderzijds werpt het Seynsdenken een nieuw licht op het overbekende exodusverhaal of beter gezegd, doet dit Seynsdenken het oorspronkelijke licht van de waarheid van de tocht naar het Beloofde Land opnieuw schijnen.

²⁶⁹ BzP, p. 413: “Wir müssen die Gründung der Wahrheit vorbereiten, und das sieht so aus, als werde damit schon die Würdigung und damit die Bewahrung des letzten Gottes vorbestimmt. Wir müssen zugleich wissen und uns daran halten, daß die Bergung der Wahrheit in das Seiende und damit die Geschichte der Bewahrung des Gottes erst durch ihn selbst und die Weise, wie er uns als da-seinsgründende braucht, gefordert wird; gefordert nicht nur eine Gebotstafel, sondern ursprünglicher und wesentlich so, daß sein Vorbeigang eine Beständigung des Seienden und damit des Menschen inmitten seiner fordert” (eigencursivering in hoofdtekst).

²⁷⁰ D. CROWNFIELD, *The Last God*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001, p. 223: “After this theophany (...), Moses returns to the people with his transcription of the renewed commandments. The turning toward the future that recalls the god that has passed by is traced in the table of the commandments”.

²⁷¹ D. CROWNFIELD, *The Last God*, p. 222: “This passing may leave momentous traces, such as a table of commandments. But at the same time it is a passing away, an abandonment, a death of god, an exposure to ineluctable refusal”.

3.4.2.2. Over de goddelijke namen

In een iets uitgebreider beweging gaan we in wat volgt dieper in op het verschijnen van de goddelijke namen in het Oude Testament. Meer specifiek volgt een kort onderzoek naar het *samen* voorkomen van de namen JHWH en Elohim in het eerste scheppingsverhaal (Gn.1,1-2,4). Wat leren beide namen ons over het goddelijke? Wat kan het - in het licht van *Ereignis* - betekenen, dat zij naast elkaar staan in de bijbel? Nadat eerst het grote belang van de naamgeving in de joods-christelijke cultuur is aangegeven, volgt een bespreking van het scheppingsverhaal. Exegeten schrijven het voorkomen van twee verschillende namen aan twee verschillende auteurs toe, maar het kan geen toeval zijn dat de redacteur van het scheppingsverhaal beide namen heeft laten staan. Het is dit schijnbaar onbelangrijke punt dat we aangrijpen om over *Ereignis* te spreken: “de bijbel geeft te denken”²⁷². Beide namen kunnen verbonden worden met twee ‘aspecten’ van God, aspecten die - zoals we zullen zien - niet alleen in het Oude Testament terug te vinden zijn. In een doorwerking van het thema proberen we aan te tonen hoe de spanning die we aanraken met het denken over de goddelijke namen terugkomt bij andere denkers doorheen de geschiedenis. Vanzelfsprekend kan dit slechts een summier onderzoek zijn, waarvan de bedoeling niet verder kan reiken dan “vanuit de ‘zijnden’ de weg naar het wezen van de waarheid te vinden”²⁷³.

Nomen est omen

Iemands naam is een bevestiging van zijn bestaan als persoon. De anderen kunnen hem aanspreken, kunnen over hem spreken. Met zijn naam heeft hij een welbepaalde, eigen plaats gekregen in de leefgemeenschap waarin hij geboren is. In de joodse gemeenschap is de verbinding tussen naam en identiteit zeer sterk aanwezig. “Het Hebreeuwse woord voor naam is *sjem*. De grondbetekenis van dit oersemitische woord is waarschijnlijk: teken, kenteken, markeringsteken. Hiermee is een belangrijk aspect onder woorden gebracht: een *sjem* is een teken waarmee een persoon of een zaak wordt *kenmerk-t*”²⁷⁴. Reeds in oudtestamentische tijden bood de naam van een individu tevens inzicht in zijn ‘levensopdracht’, zijn roeping, zijn status binnen de gemeenschap. Soms veranderde men zijn naam in het licht van een nieuw inzicht, een nieuwe levensvulling. Zo werd aartsvader Jakob na zijn gevecht met de engel van God ‘Israël’ genoemd, ‘God strijdt’ (Gn 32, 23-33). Als de naam bij de Israëlieten naar het wezen van iemands leven verwijst, dan is duidelijk dat de naam der namen, de naam van hun God, naar het wezen van de joodse God zal pogen te wijzen.

²⁷² Cf. R. BURGGRAEVE, *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van bijbels denken*, Leuven, 2000, p. 16.

²⁷³ BzP, p.389: “...vom ‘Seienden’ her den Weg zur Wesung der Wahrheit zu finden”.

²⁷⁴ K. WAAIJMAN, *De betekenis van de naam Jahwe*, Kampen, 1984, p. 10.

In het Oude Testament wordt God aangeropen met vele namen, zoals ‘de Barmhartige’, ‘de Almachtige’, ‘Koning der Hemelen’. Stuk voor stuk wordt met deze namen de in die context in het oog springende eigenschap van de joodse God gevat. De meest voorkomende namen zijn echter ‘God’ of ‘Heer’, de vertalingen van respectievelijk het Hebreeuwse ‘Elohim’ en het tetragrammenon ‘JHWH’. Wat kan de betekenis van deze godsnamen zijn – voor de jood van toen en voor ons nu?

“Wanneer men in het bijbels Hebreeuws wil vragen hoe iemand heet, dan zegt men nooit zoals hier ‘Wat is zijn naam?’ of ‘Wat is jouw naam?’, maar ‘Wie ben je?’, ‘Wie is hij?’, ‘Zeg mij jouw naam’. Waar echter het woord ‘wat’ in combinatie met het woord ‘naam’ opduikt, dan wordt gevraagd naar wat zich in de naam *toont of verbergt*”²⁷⁵.

In wat volgt zal een poging gedaan worden de waarheid (als *lichtende verberging*) van de godsnamen JHWH en Elohim te achterhalen en in het licht hiervan het godsbeeld van het eerste scheppingsverhaal (Gn 1,1 – 2,4) te verhelderen.

JHWH en Elohim

De God van de bijbel is JHWH, de god die zich in de geschiedenis heeft geopenbaard aan Mozes en zijn volk en aan de profeten. De concrete ervaring van JHWH, de god van de bevrijding, deed bij de Israëlieten het besef ontstaan dat ze voor hun bestaan en voor hun leven afhankelijk waren van deze God. Zij drukten dit uit door God hun schepper te noemen. De scheppingsverhalen ontstonden in de periode van de ballingschap, de periode waarin Israël de bevrijding uit de onderdrukking meer dan nodig had. In het eerste scheppingsverhaal wordt in het Hebreeuws echter de naam Elohim gebruikt voor God. Elohim zou dan geïnterpreteerd kunnen worden als de God die boven de tijd staat, als degene die als Schepper de mogelijksheidsvoorwaarde voor de tijd in zich heeft. Elohim is niet alleen de schepper van het uitverkoren volk, de schepping is een universeel gegeven. Is dit een andere naam om een ander aspect van god uit te drukken? JHWH als God van de (joodse) geschiedenis, Elohim als God van de schepping? Is JHWH een particulier God – terwijl Elohim het universele benadrukt? De schepping is immers een universeel verbond, het gaat niet alleen om het joodse volk.

Men zou natuurlijk kunnen opwerpen dat de naam Elohim stamt uit een andere context en tijd en dus niet in verband gebracht mag worden met JHWH²⁷⁶, maar het feit dat beide namen onder eenzelfde eindredactie zijn blijven bestaan in de bijbel, duidt erop dat we deze twee ‘tekens’ van God ernstig moeten nemen. Bovendien worden in het tweede

²⁷⁵ M. BUBER, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel (Moses)*, München, 1964, p. 58: “Aber wenn man in biblischem Hebräisch fragen will, wie einer heißt, sagt man nie wie hier ‘Was (mah) ist sein Name?’ oder ‘Was ist dein Name?’, sondern ‘Wer (mi) bist du?’, ‘Wer ist er?’, ‘Welcher (mi) ist dein Name?’, ‘Sage mir deinen Namen’. Wo das Wort ‘was’ mit dem Wort ‘Namen’ verbunden erscheint, wird danach gefragt, was sich im Namen *ausspricht oder verbirgt*” (eigen cursivering).

²⁷⁶ In Babylonië was de naam ‘El’ of haar meervoud ‘Elohim’ de gebruikelijke aanduiding van (een) god. Men spreekt in dit verband van twee onderscheiden redacties van de Torah, namelijk die van de Jahwist en (waarschijnlijk) iets later de bewerking van de Elohist. Zij gebruikten elk een andere godsnaam, maar toch heeft de Elohist de naam JHWH laten staan in de teksten die hij bewerkt heeft en gezien het hier over heilige geschriften gaat, mogen we dit niet als een vergeetachtigheid beschouwen.

scheppingsverhaal beide namen – zoals in het hele Oude Testament trouwens regelmatig voorkomt – naast elkaar gebruikt, wat erop duidt dat ze niet los van elkaar gezien mogen worden, ook al zijn ze misschien in andere contexten ontstaan²⁷⁷. Opnieuw kan een synchrone bijbellezing kan heel wat onderliggende structuren aan het licht brengen. Structuren die in dit geval vruchtbaar kunnen zijn voor ons denken omtrent het godsbeeld in het Oude Testament en de tijd-ruimte die hiervan de oorsprong is.

De namen JHWH en Elohim staan echter niet altijd netjes naast elkaar in evenwicht. Doorheen de loop der tijden werd de ene naam meer gebruikt dan de andere of omgekeerd – al naargelang de godservaring in die periode en context.

“Binnen het jodendom zelf konstateren we na de ballingschap een sterke tendens het transcendente karakter van God te benadrukken. Er ontstaat om die reden voorkeur voor de naam God, *Elohim*. (...) Jahwe (voor zover dit woord nog *direkte* zeggingskracht had) benadrukte sterk de aanwezigheid van God”²⁷⁸.

De afwezigheidservaring van God werd sterker, en geleidelijk aan verdween de naam JHWH uit het publieke. God werd de ‘Onnoembare’, uit eerbied voor ‘de Heer’, *Adonai*, mocht het vierletterwoord niet meer over iemands lippen vloeien: “(...) de Naam heeft zich in een proces van één à twee eeuwen teruggetrokken uit de ‘akoestische sfeer’. (...) Opvallend in dit opzicht is ook het veelvuldig gebruik van *Elohim* in de wijsheidstraditie. Jahwe komt daar spaarzaam voor. Mogelijk heeft de meer universele strekking van *Elohim* (de Machtige die allesoverstijgend heerst over de schepping en over de mensheid) bevordert dat deze term frekwenter wordt gebruikt”²⁷⁹.

Doorwerking²⁸⁰

De twee namen van God, nu eens apart voorkomend, dan weer tezamen, hebben de onderzoekers altijd al gefascineerd²⁸¹.

In zijn *Weltalter*, een werk dat handelt over de zich ontwikkelende God, stelde de Duitse filosoof Schelling zich de vraag naar de verhouding tussen eeuwigheid en tijdelijkheid. Gelovend in een levende God, probeerde hij het zich-temporaliseren van de eeuwigheid²⁸² te denken. Opvallend is dat hij zich hierbij liet helpen door een exegese van het gebruik van de namen Elohim en JHWH in het Oude Testament.

De rechtvaardiging voor het aanhalen van een Duits filosoof uit de 19de eeuw in verband met de bijbel, vinden we bij Courtine: “Een gedetailleerd onderzoek naar de verschillende

²⁷⁷ De Willibrordvertaling van 1995 schrijft dan ‘de HEER God’, waarbij ‘de HEER’ de gebruikelijke vertaling is voor het Hebreeuwse JHWH en ‘God’ voor Elohim.

²⁷⁸ K. WAAIJMAN, *De betekenis van de naam Jahwe*, p. 137.

²⁷⁹ K. WAAIJMAN, *De betekenis van de naam Jahwe*, p. 138.

²⁸⁰ In het volgende deeltje halen we twee filosofen aan bij wie dezelfde thematiek op een opvallende manier aan bod komt. Het is uitdrukkelijk niet de bedoeling diep in te gaan op de filosofie van beide denkers, zij worden hier enkel kort aangehaald bij wijze van voorbeeld.

²⁸¹ F. W. J. VON SCHELLING, *Schellings Werke VIII*, München, 1965, p. 272.

²⁸² Bedenk dat de eeuwigheid zich voor Heidegger voordoet *in* en *als* ogenblik, cf. BzP p. 371, geciteerd in n.241.

interpretaties van Ex 3, 14 [waar God Zijn naam JHWH openbaart] zou noodzakelijk ook de filosofen moeten ondervragen. De metafysica – zelf in haar constitutie bepaald als onto-theologie – loopt immers terug tot de woorden in *Exodus* (al is het maar bij wijze van voorbeeld), die altijd in filosofische termen geïnterpreteerd zouden worden²⁸³. Schellings bespiegelingen over de godsnamen worden door Courtine als volgt samengevat:

“JHWH is de eigenlijke en absolute Naam, het Woord (Wort), datgene waarlangs de goddelijke substantie zich kan uitdrukken, zich kan laten kennen. JHWH is de naam van Elohim – Elohim noemt zichzelf: JHWH. Het is in naam van JHWH, onder de naam van JHWH, dat hij komt te spreken²⁸⁴. JHWH wordt beschouwd als de God met een naam, de God die spreekt, het gezicht van de naamloze Elohim.

Schelling verwijst in dit verband ook naar Dt 28,58, waar we kunnen lezen: “Als u al de geboden van deze Wet, die in dit boek staan opgetekend, niet nauwgezet volbrengt in ontzag voor de verheven en ontzagwekkende naam van JHWH, uw Elohim...”.

Andere bijbelpassages brengen dit onderscheid nog duidelijker naar voren. Zo bijvoorbeeld Ex 6, 2-3, waar de verschillende godsnamen rechtstreeks uit het Hebreeuws vertaald worden: “En Elohim sprak tot Mozes en Hij zei: ‘Ik ben JHWH uw El. Ik ben verschenen aan Abraham, Isaak en Jakob als El Sjaddai [de almachtige], maar mijn naam JHWH heb ik aan hen niet geopenbaard”.

Dit zijn mensen die over hun God spreken, over hoe zij Hem ervaren. Zoals blijkt uit bovenstaand citaat, zijn ze er zich wel van bewust dat God niet te vangen is onder één noemer.

Een parallelle opvatting die deze spanning kan verduidelijken, vinden we terug bij de procesfilosoof Whitehead, bij wie God “iedere temporele, kortdurende gebeurtenis schept, niet door te bepalen wat ze zal zijn, maar door die gebeurtenis reëel mogelijk te maken²⁸⁵. Whitehead onderscheidt een primordiale en een consequente natuur bij God. De primordiale natuur wordt door Jan Van der Veken als volgt gedefinieerd: “Er is een *aspect* in God dat volledig onafhankelijk is van de wereld. Het feit namelijk dat God de Heer is van de mogelijkheden en aan elk gebeuren, aan elke actuele entiteit, de mogelijkheid biedt zichzelf te worden²⁸⁶. De parallel tussen het primordiale karakter van Whiteheads God en Elohim van de bijbel springt in het oog. Gods consequente natuur is dan JHWH, de God die zich voor de joden aanwezig stelt in de geschiedenis. “De eeuwige God [Elohim] wordt de God van het Verbond [JHWH]”²⁸⁷.

²⁸³ J.-F. COURTINE, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Parijs, 1990, p. 205: ‘Ainsi une enquête rigoureuse sur les différentes interprétations d’Exode III, 14, devrait-elle nécessairement interroger les philosophes, pour autant que la métaphysique, elle-même déterminée constitutionnellement comme onto-théologie, recourt traditionnellement, fût-ce seulement à titre d’illustration, à la parole de l’*Exode* qui aura été toujours préalablement préinterprétée en termes philosophiques.’

²⁸⁴ J.-F. COURTINE, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, p. 217: ‘YHWH est proprement et absolument le Nom, le Mot (*Wort*), ce par quoi la substance divine peut s’exprimer, se faire connaître. YHWH est le nom d’Elohim – Elohim se nomme: YHWH. C’est au nom de YHWH, sous le nom de YHWH qu’il vient à la parole.’

²⁸⁵ T.E. HOSINSKI, *Wat gebeurt er in Gods naam?*, Baarn/Kapellen, 1999, p. 217.

²⁸⁶ J. VAN DER VEKEN, ‘Liefde heerst niet, is niet onbewogen’. *Kennismaking met het proces-denken van A.N. Whitehead en Ch. Hartshorne*, in *Collationes* 8 (1978), p. 14.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.15.

Het is duidelijk dat er geen sprake is van polytheïsme, zowel de bijbel als Whiteheads filosofie hebben het over twee *aspecten* van God: “God in zijn primordiale natuur is het conceptueel ‘vatten’ en ordenen van het rijk van de mogelijkheden. In zijn consequente natuur vat God ook de actualiteit van de wereld. De primordiale en consequente natuur bestaan niet op zichzelf. In die zin is het een ‘distinctio rationis’”²⁸⁸.

“De God (Elohim) van de schepping is dezelfde God (Jahwe) die de scheppingsmachten ten dienste stelt van de bevrijdingsgod,” merkt ook Burggraeve op in zijn analyse van het Jona-verhaal, waarin beide godsnamen voorkomen.²⁸⁹

Opnieuw is het mogelijk een spanning aan te duiden die Heidegger de dynamiek van de *Kehre* in *Ereignis* zou noemen. Het is een noodzakelijke spanning. Beide godsnamen zijn nodig om aan theo-logie te doen, God heeft noodzakelijk zowel een primordiale als een consequente natuur, net zoals beide aspecten van *Zuruf* en *Entwurf*, van *Berückung* en *Entrückung*, de tijd-ruimte constitueren.

RUIMTE	TIJD
Zuruf	Entwurf
Elohim	JHWH
God vóór de schepping	God van de geschiedenis
Primordiale natuur van God	Consequente natuur van God

Schema 3: Ereignis en het benoemen van God

3.4.3. Positieve en negatieve theologie vanuit *Ereignis*

Anders dan in de situaties die hierboven besproken zijn, wil Heidegger aan het goddelijke waarover hij in de *Beiträge* spreekt naam noch eigenschappen toeschrijven. Hij spreekt enkel over de laatste god (met een kleine ‘g’), die helemaal anders is dan de andere goden. Als motto bij het hoofdstuk over de laatste god schrijft Heidegger: “De laatste god. De gans andere tegenover de goden die geweest zijn, vooral tegenover de christelijke”²⁹⁰. Deze god is het verst verwijderd, hij komt als laatste. De laatste god is dus niet *Ereignis*, maar kan hierin wel verschijnen (of liever gezegd: voorbijgaan, zie 4.2.2). Is Heideggers laatste god vergelijkbaar met de God waarover men in de negatieve theologie spreekt? Zo

²⁸⁸ A.N. WHITEHEAD, *De dynamiek van de religie*. Vertaald en van commentaar voorzien door J. VAN DER VEKEN, Kapellen/Kampen, 1988, p. 178 noot 29.

²⁸⁹ R. BURGGRÆVE, *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van bijbels denken*, Leuven, 2000, p. 233-234.

²⁹⁰ Cf. BzP, p. 403: “Der letzte Gott. Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen”.

stelt bijvoorbeeld Emilio Brito dat “de ‘theologie’ die Heidegger schetst eerder ‘negatief’ blijft”²⁹¹. Elk positief godsspreken wordt dan een menselijke *Entwurf* die bouwt op een *Zuruf* waarin de god verschijnt, maar waarover men niet in een objectiverende taal kan spreken. “De religieuze dogma’s zijn pogingen om in precieze termen de waarheden te formuleren die ontsloten zijn in de religieuze ervaring van de mensheid,”²⁹² stelt Whitehead. Religieuze ervaring is voor hem een “*onmiddellijk* inzicht in het uiteindelijk karakter van het universum”²⁹³. Weer kunnen we herhalen dat de goddelijke toeroep de tijd-ruimte een kleur geeft of het karakter ervan bepaalt, maar dat de toeroep niet identiek is aan de tijd-ruimte. Op analoge wijze bepaalt de religieuze ervaring het formuleren van dogma’s, maar is ze niet hetzelfde. Zoals JHWH die in vuur neerdaalt op de Horeb, zoals Elohim en zoals de primordiale natuur van God, kan Heideggers laatste god misschien geïnterpreteerd worden als de *mogelijkheidsvoorwaarde* voor elk door mensen ontworpen godsbeeld²⁹⁴.

In zijn *Mensen als verhaal van God* wijst ook Edward Schillebeeckx op het noodzakelijk te maken onderscheid tussen de goddelijke werkelijkheid en de menselijke godsbeelden hiervan.

We kunnen en moeten een onderscheid invoeren tussen wat men noemen kan de ‘reële referent’ (in dit geval: de godswerkelijkheid zelve) en de ‘ideële referent’ of ook de ‘beschikbare referent’ (onze godsvoorstellingen en –beelden). Dit onderscheid is niet eigen aan de religieuze kennis. In alle vormen en lagen van menselijke, spontane en wetenschappelijke kennis, is dat onderscheid, al dan niet bereflecteerd, terug te vinden. (...) Ik geloof dat we hier stoten op een fundamenteel model.²⁹⁵

Is de laatste god dan de goddelijke werkelijkheid die aan de basis ligt van de godsbeelden waartoe wij ons biddend richten, is de laatste god dan het “niet-projectieve werkelijkheidsmoment” in het godsgeloof, dat “de richting van onze godsbeelden bepaalt”²⁹⁶?

David R. Law zoekt in zijn artikel *Negative Theology in Heidegger’s Beiträge zur Philosophie* op twee niveaus parallellen tussen het godsspreken van Heidegger in de *Beiträge* en negatieve theologie. Vooreerst kan men Heideggers schroom met betrekking tot het spreken over het Seyn in verband brengen met de terughoudendheid in elke menselijke poging betekenisvol over God te spreken. De moeilijkheid om het onzegbare te zeggen heeft Heidegger gemeen met elke theoloog. “Zowel van Heidegger als van de negatieve theologen kan gezegd worden dat ze ruimte vrij maken, de een voor het Seyn, de ander voor God”²⁹⁷. Op een tweede, iets diepgaander niveau lijken er op het eerste zicht

²⁹¹ E. BRITO, *Le “dernier dieu” dans les “Contributions à la philosophie” de Martin Heidegger*, in *Eglise et théologie* 28 (1997), p. 74: “La ‘théologie’ que Heidegger esquisse demeure le plus souvent ‘négative’”.

²⁹² A.N. WHITEHEAD, *De dynamiek van de religie*, p. 65.

²⁹³ Cf. commentaar J. VAN DER VEKEN bij A.N. WHITEHEAD, *De dynamiek van de religie*, p.64.

²⁹⁴ Deze en andere mogelijke interpretaties van de laatste god zullen in het volgende hoofdstuk onder de loep genomen worden.

²⁹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, p. 91.

²⁹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, p.94.

²⁹⁷ D.R. LAW, *Negative Theology in Heidegger’s Beiträge zur Philosophie*, p.150: “Both Heidegger and the negative theologians can be said to be clearing space for, on the one hand, Being and, on the other hand,

parallellen te zijn tussen Heideggers notie van de laatste god in de *Beiträge* en het godsbeeld van de negatieve theologie. God gaat alle zijnden te boven²⁹⁸ en ook de laatste god komt pas ter sprake voorbij de ontologische differentie. In die zin kan gezegd worden dat Heidegger “de zaden plant voor een postmoderne theologie die een gevoel voor het goddelijke mysterie kan heropwekken, of de religieuze ervaring van de ‘gans andere’ kan herbevestigen²⁹⁹”. Ook Kovacs ziet in Heideggers denkweg een herontdekking “van de ‘totale-andersheid’ van de waarlijk goddelijke God”³⁰⁰. Er blijft echter een belangrijk verschil. De transcendente orde wordt voor de theoloog en de gelovige het principe waarop de menselijke werkelijkheid gebouwd moet worden, terwijl Heidegger duidelijk stelt dat de laatste god het Seyn nodig heeft³⁰¹. De laatste god staat niet boven elke tijd en ruimte, maar heeft deze juist nodig om ‘voorbij te kunnen gaan’. In het volgende hoofdstuk gaan we dieper in op de laatste god en zijn verhouding tot het Seyn. “Leeft de god of zal hij dood blijven? Hierover wordt niet beslist door de religiositeit van de mens, en nog minder door de theologische aspiraties van de filosofie en de natuurwetenschappen. Als god god is, dan komt hij aan vanuit de constellatie van het Seyn en ook binnen in dit Seyn”³⁰².

Dit cruciale verschil tussen de betekenis van de laatste god en de God van de negatieve theologie zal aanleiding geven tot de specifieke interpretatie die we van de laatste god zullen geven in het volgende hoofdstuk. De God van de negatieve theologie wordt immers nog steeds geïnterpreteerd in termen van het positieve, christelijke godsbeeld. Hieraan wil Heidegger met zijn *laatste* god voorbij gaan. De reden waarom hij in negatieve termen over de laatste god spreekt, is omdat er *in* de filosofie volgens Heidegger geen ‘plaats’ is voor een positief godsspreken. De filosofie – het Seynsdenken – legt hiervoor enkel de ruimte open.

Toch kan van de tijd-ruimte gezegd worden dat ze ook aan de oorsprong ligt van het positief spreken over het goddelijke. Grond geven aan de af-grond betekent immers ook hierop bouwen. *Zuruf* brengt *Entwurf* met zich mee. De sporen die het voorbijgaan van de god achterlaat, moeten geborgen worden in de zijnden. De laatste god is dus niet gelijk aan de tijd-ruimte of aan *Ereignis*.

God”.

²⁹⁸ Over de visie van Heidegger op de christelijke notie van transcendentie, zie BzP, p. 24-25 en p. 216-217. Veel hangt af van wat men precies onder ‘transcendentie’ verstaat, cf. 4.4., p. 85 e.v..

²⁹⁹ F. SCHALOW, *Heidegger and the Quest for the Sacred. From Thought to the Sanctuary of Faith*, Dordrecht, 2001, p. 131: “Heidegger plants the seeds for a postmodern theology which can restore a sense of the divine mystery, or reaffirm the religious experience of the ‘wholly other’”.

³⁰⁰ G. KOVACS, *The Question of God in Heidegger’s Phenomenology*, Evanston, Illinois, 1989, p.22: “[Heidegger] comes through a ‘devaluation’ of the metaphysical God to a rediscovery of the ‘wholly-otherness’ of the truly divine God”.

³⁰¹ BzP, p.415: “...da der Gott das Seyn braucht...”.

³⁰² M. HEIDEGGER, *Die Kehre*, in M. HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)*, Frankfurt a.M., 1994, p. 77: “Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seyns und innerhalb ihrer”.

In de bovenstaande ontvouwing van de tijd-speel-ruimte hebben we een plaats voor het goddelijke ontdekt. Het is een ‘plaats’ die het goddelijke nodig heeft om voorbij te komen. Naast de tijd-ruimte en de laatste god ontbreekt echter nog een derde partij in het drieliek van de waarheid van het Seyn en dat is het er-zijn. “De verhouding van het er-zijn tot het Seyn behoort tot het wezen van het Seyn zelf, wat ook als volgt gezegd kan worden: het Seyn heeft het er-zijn nodig”³⁰³.

3.5. ER-ZIJN

3.5.1. Er-zijn en weg-zijn: de verhouding van de mens tot *Ereignis*

“Slechts op grond van het er-zijn komt het Seyn tot de waarheid”³⁰⁴. In *Sein und Zeit* werd het menselijk bestaan als erzijn het ontologisch-existenciaal thema van onderzoek. Het erzijn is het enige zijnde dat de zijnsvraag kan stellen. Een bespreking van de *Daseinsanalyse* die Heidegger maakte in *Sein und Zeit* is echter niet aan de orde in een verhandeling over de betekenis van de *Beiträge* voor het spreken over (een) god. Toch is het van belang de aandacht te vestigen op de accentverschuiving in het *Daseins*begrip, die concreet resulteerde in het plaatsen van een koppelteken tussen ‘Da’ en ‘sein’. “Het er-zijn in ‘Zijn en Tijd’ staat nog in het gezichtspunt van het ‘antropologische’ en ‘subjectivistische’ en het ‘individualistische’ en zo verder, en toch is van dit alles het tegendeel bedoeld”³⁰⁵. Het er-zijn wordt de ontologisch-existenciale grond van de nieuwe mens. Het is de “wezenlijke grond van het toekomstige mens-zijn”³⁰⁶. Het er-zijn is dus niet die nieuwe mens zelf. Vanuit de wezenlijke grond wordt het er-zijn bepaald als “1. de zoeker van het Seyn (*Ereignis*); 2. de bewaarder van de waarheid van het Seyn; 3. de wachter van de stilte van de voorbijgang van de laatste god”³⁰⁷. In het zoeken herkennen we het vragen, in het bewaren en wachten het gronden – twee wezenlijke aspecten van het wezen van de waarheid die hierboven reeds besproken werden. Heidegger her-denkt “de

³⁰³ BzP, p.254: “Der Bezug des Da-seins zum Seyn gehört in die Weung des Seyns selbst, was auch so gesagt werden kann: das Seyn braucht das Da-sein”.

³⁰⁴ BzP, p. 293: “Nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit”.

³⁰⁵ BzP, p.295: “Das Da-sein steht in ‘Sein und Zeit’ noch im Anschein des ‘Anthropologischen’ und ‘Subjektivistischen’ und ‘Individualistischen’ u.s.f., und doch ist von allem das Gegen-teil im Blick”.

³⁰⁶ BzP, p.294: “Da-sein: der in der Gründung wesende Grund des künftigen Menschseins”.

³⁰⁷ BzP, p.294: “1. der Sucher des Seyns (*Ereignis*); 2. der Wahrer der Wahrheit des Seins; 3. der Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes”.

existentiale analyse van *Sein und Zeit* in het licht van het denken van *Ereignis* (als een woord voor het Seyn) en radicaliseert de notie van het erzijn als zoeker en bewaarder van het Seyn³⁰⁸.

Het koppelteken tussen ‘er’ en ‘zijn’ legt nadruk op beide componenten, maar wat of waar is dit ‘er’? “Het er is de grond van de meer oorspronkelijk gedachte *αληθεια*”³⁰⁹. Het ‘er’ is gelijk aan de tijd-ruimte, de af-grond waar de waarheid als lichtende verberging haar wezen vindt. De vraag naar de verhouding tussen mens en waarheid is dus dezelfde als de vraag naar de verhouding tussen mens en er-zijn. “Mens en er-zijn staan in een wezenlijke betrekking tot elkaar, in zoverre het er-zijn de grond van de mogelijkheid van de toekomstige mens betekent en in zoverre de mens toekomstig *is*. Dit is het geval wanneer de mens het ‘er’ om te zijn in zich opneemt, dus wanneer hij zich begrijpt als wachter van de waarheid van het Seyn. Dit wachterschap is aangeduid als de ‘zorg’”³¹⁰. De toekomstige mens is een veranderde mens. Zijn grond wordt niet meer bepaald door zijn eigen ‘ik’, maar door het ‘er’.

“Het wezen van het er-zijn en daarmee de hierop gegronde geschiedenis is de berging van de waarheid van het zijn, de laatste god, in het zijnde”³¹¹. De waarheid van het Seyn is dus wezenlijk verbonden met het er-zijn. Zoals reeds gezegd³¹² kan de mens zich echter op twee manieren tot de waarheid van het Seyn verhouden. “Het er-zijn in de mens”³¹³ geeft de waarheid van het Seyn een grond en bergt deze waarheid in de zijnden, maar “we zijn meestal en überhaupt nog in het weg-zijn”³¹⁴. Waar het er-zijn de openheid voor het wezen van de waarheid is, betekent weg-zijn “het aansturen op *de geslotenheid van het geheim en van het zijn*, de zijnsvergetelheid”³¹⁵. De mens als weg-zijn is het subject dat zich schijnbaar enkel met de zijnden-op-zich bezighoudt. Het Seyn wordt verdrongen, “het onttrekt zich als we het direct willen aanvatten, omdat alles wat we aanvatten juist daardoor tot iets zijnds wordt, tot een voorwerp dat we binnen de systematiek van onze kennis of onze waarden kunnen vertalen, classificeren, analyseren, als maatstaf kunnen nemen en appellatief kunnen doorgeven”³¹⁶. Het is de *weigerung* van het Seyn. De volledige verberging van het Seynsgebeuren betekent echter niet dat weg-zijn geen deel uit zou maken van *Ereignis*. Weg-zijn en er-zijn vormen als het ware twee kanten van het dubbeltje van *Ereignis*, de tijd-ruimte of de af-grond. “Weg-zijn benoemt een wezenlijke

³⁰⁸ G. KOVACS, *The Leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, in *Man and World* 25 (1992), p.45: “[Der Gründung] rethinks the existential analysis of SZ in the light of the thought of appropriation as a word for Being and radicalizes the notion of Dasein as the seeker and guardian of Being”.

³⁰⁹ BzP, p.296: “Das Da aber ist (...) der Grund der ursprünglicher gedachten *αληθεια*”.

³¹⁰ BzP, p.297: “Gleichwohl stehen Da-sein und Mensch in einem wesentlichen Bezug, sofern das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet und der Mensch künftig *ist*, indem er das Da zu sein übernimmt, gesetzt, daß er sich als den Wächter der Wahrheit des Seyns begreift, welche Wächterschaft angezeigt ist als die ‘Sorge’”.

³¹¹ BzP, p.308: “Das Wesen des Da-seins und damit der auf es gegründeten Geschichte ist die Bergung der Wahrheit des Seins, des letzten Gottes, in das Seiende”.

³¹² Cf. supra, p. 46, 3.4.2.

³¹³ BzP, p.301: “Das Da-sein im Menschen”.

³¹⁴ BzP, p.301: “Wir sind zumeist und überhaupt noch im Weg-sein...”.

³¹⁵ BzP, p. 301: “Das Weg-sein: die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins betreiben, Seinsvergessenheit”.

³¹⁶ R. SAFRANSKI, *Heidegger en zijn tijd*. Vertaling M. WILDSCHUT, Amsterdam, ³2002, p. 380.

wijze waarop de mens zich tot het er-zijn verhoudt en moet verhouden – noodzakelijk zo – en er-zijn zelf ondergaat daarmee een noodzakelijke bestemming³¹⁷. Het er-zijn wordt zo de openbaring van het zich-verbergende – het Seyn –, maar het weg-zijn als weigering is de “grondtrek van het zich verbergen, *waarvan* de openbaarheid het oorspronkelijke wezen van de waarheid van het Seyn uitmaakt³¹⁸. De weigering is de grondtrek van het Seyn, omdat de mens meestal weg-zijn is. De laatste god kan echter alleen voorbereid worden door ‘er’ te zijn en dit omvat het overstijgen van het subject³¹⁹. Zo wordt de mens uiteindelijk opnieuw ‘gedefinieerd’. Hij is niet meer enkel het resultaat van toevallige natuurlijke selectie, hij is niet meer enkel het alles bepalende en –verklarende subject dat de wereld buiten hem beheerst. De mens wordt door Heidegger in zijn wezen bepaald als “wachter van de stille voorbijgang van de laatste god”³²⁰.

3.5.2. Het er-zijn in de apostel Paulus

Op het moment dat de apostel Paulus – toen nog Saulus geheten – van Jeruzalem naar Damascus in Syrië reisde, was hij een ontwikkelde jood en een berucht vervolger van christenen. Op zijn *weg*³²¹ werd hij echter plots getroffen door een hemels licht en hij viel op de grond. Hij hoorde de stem van Jezus, die zich openbaarde als de Messias. Zien kon hij echter niets, drie dagen lang was hij blind. De ervaring maakte van Paulus een ander mens.³²² “Ikzelf leef niet meer, Christus leeft in mij” (Gal 2,20). Op grond van deze openbaring stond van dan af Paulus’ leven in dienst van de verkondiging van de blijde boodschap. “God, die mij had *uitgekozen*, nog in mijn moeders schoot, en die mij heeft *geroepen* door zijn genade, besloot zijn Zoon aan mij te *openbaren* om Hem onder de heidenvolkeren te *verkondigen*” (Gal 1, 15-16). Paulus is gestorven³²³ met Christus en werd in Hem herboren. Hij werd een nieuw mens en zo roept hij ook anderen op: “Bekleed

³¹⁷ BzP, p.302: “Das Weg-sein wird zur Nennung einer wesentlichen Weise, wie der Mensch sich und zwar notwendig zum Da-sein verhält und halten muß, und dieses selbst erfährt damit eine notwendige Bestimmung”.

³¹⁸ BzP, p.406: “Die Verweigerung ist der (...) der Grundzug des Sichverbergens, *dessen* Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht”.

³¹⁹ BzP, p.303: “Das ‘Seyn’ ist nicht eine Gemächte des ‘Subjekts’, sondern das Da-sein als Überwindung alles Subjektivität entspringt der Wesung des Seyns”.

³²⁰ BzP, p.23: “...der Mensch als Gründer des Da-seins zum Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes werden muß.” J.-F. COURTINE schrijft in zijn artikel *Heidegger. Traces et passage du dieu* het volgende: “La réflexion heideggérienne s’achemine donc vers une nouvelle ‘définition’ de l’homme: l’homme est désormais le veilleur ou la vigie du passage silencieux et inapparent du dieu”.

³²¹ Cf. BzP, p. 323: “Ist nämlich das Da-sein als der schaffende Grund des Menschseins erfahren und damit zum Wissen gebracht, daß das *Da-sein* nur *Augenblick* und *Geschichte* ist, dann muß das gewöhnliche Menschsein von hier aus als *Weg-sein* bestimmt werden. Es ist “*weg*” *aus* dem Beständnis des Da und ganz nur beim *Seienden als dem Vorhandenen* (Seinsvergessenheit). Der Mensch ist das *Weg*”.

³²² Het bekeringsverhaal van Paulus wordt in de Handelingen der Apostelen drie keer verhaald, min of meer op dezelfde wijze: Hnd. 9, 3-9; Hnd. 22,6-11 en Hnd. 26, 12-16.

³²³ Voor Heidegger is de dood de hoogste wijze van er-zijn, cf. BzP, p. 325: “*Vorlaufen in den Tod* ist nicht Wille zum Nichts im gemeinen Sinne, sondern umgekehrt höchstes *Da-sein*, das die Verborgenheit des Da mit in die Inständigkeit des Bestehens der Wahrheit einbezieht”.

u met de nieuwe mens” (Ef 4,24) en “Trek de oude mens met zijn gedragingen uit” (Kol 3, 9). Roeping en verkondiging staan op een rechte lijn bij Paulus. Hij werd weggerukt uit zichzelf in het er-zijn, in ‘het zich openende midden van het spel van toeroep en toebehoren’³²⁴.

“Zo is het er-zijn het *tussen* tussen mensen en goden”³²⁵. Het ‘tussen’ is de ruimte waar goden en mensen elkaar kunnen ontmoeten. Daarom was het noodzakelijk eerst deze ruimte open te leggen, alvorens ons tot de goden en de laatste god zelf te wenden. Het volgende hoofdstuk wil nog dieper in *Ereignis* reiken om daar de vraag te stellen: wat is het wezen van de laatste god?

³²⁴ BzP, p.311: “Das Da-sein ist der Wendungspunkt des Ereignisses, die sich öffnende Mitte des Widerspiels von Zuruf und Zugehörigkeit”.

³²⁵ BzP, p.311: “So ist das Da-sein das *Zwischen* zwischen den Menschen (...) und den Göttern (...)”.

HOOFDSTUK 4

DE LAATSTE GOD

4.1. INLEIDING

Het denken heeft zijn taak vervuld met het betreden van de tijd-ruimte en het begrijpen van de structuur hiervan. Het ogenblik van *het laatste* is nu aangebroken. Door het meest bevragenswaardige te bevragen, namelijk de waarheid van het Seyn, heeft de filosofie opnieuw een *nood*³²⁶ gecreëerd. Ergens in het denken, voorbij alle hedendaagse paradigma's van wetenschap, techniek en *Machenschaft*³²⁷, in het Seynsgebeuren zelf dat zich veelal aan ons onttrekt³²⁸, is een ruimte ontstaan waarin het goddelijke zijn opgang kan maken. Wie is deze laatste god? Of om het op een meer heideggeriaanse manier in werkwoordelijke (dynamische) zin te stellen: wat is het wezen van de laatste god? De vraag naar de laatste god duikt in Heideggers denken zoals reeds gezegd niet zozeer op als een theologische vraag. Het is eerder de vraag naar een *mogelijkheid van het Seyn* zelf³²⁹, naar de laatste god als gestalte van de waarheid van het Seyn³³⁰.

In de *Beiträge* vervult het hoofdstuk VII over de laatste god – in de structuur de zesde voeg - een sleutelrol. “De zesde voeg, ‘de laatste God’ genaamd (*der letzte Gott*), is niet slechts een laatste thema in de gehele structuur van de zes voegen; het is een element dat essentieel is voor de hele orde van de voegen en er doorheen loopt als een rode draad.”³³¹ Ook Constantino Esposito wijst op het belang van deze tekst door te stellen dat de laatste god

³²⁶ De god en de goden hebben *nood* aan het Seyn om te kunnen verschijnen en het is het denken dat deze nood een plaats geeft. Zie ook BzP, p.471: “Das Seyn ist Not der Götter”. Voor Heidegger is het deze nood aan het Seyn (te midden van de zijnsverlatenheid) die de filosofie nood-zakelijk maakt. Vgl. BzP, p. 99: “Diese Not, als Grund der Notwendigkeit der Philosophie, wird erfahren durch das Erschrecken im Jubel der Seinszugehörigkeit, die als ein Winken die Seinsverlassenheit ins Offene rückt”.

³²⁷ De *Machenschaft* is een belangrijke term in de *Beiträge*. Met deze term wil Heidegger aanduiden dat alles maakbaar en manipuleerbaar geworden is. Cf. F.-W. VON HERRMANN, *Von “Sein und Zeit” zum “Ereignis”*, in H.H. GANDER (ed.), *Von Heidegger her* (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe, Band 1), Frankfurt a.M., 1989, p.45: “Es ist das Seiende, das ‘ist’ aus dem *Un-wesen* des Seyns, dem Heidegger die seynsgeschichtlichen Namen deer ‘*Machenschaft*’ und des ‘*Riesenhaften*’ gibt”. Over *Machenschaft*, zie BzP p. 130-134.

³²⁸ BzP, p.27: “Das Ereignis bleibt das Befremdlichste.”

³²⁹ C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, in *Heidegger Studies* 11 (1995), p. 33: “Insofern wird der ‘letzte Gott’ nicht so sehr, oder nicht zuvörderst, als eine ‘theologische’ Frage im Inneren des Heideggerschen Denkens zu verstehen sein, sondern als *die* Frage nach der eigentlichen Möglichkeit – insofern *geschichtlich* – des Seins selbst”.

³³⁰ BzP, p. 96: “...das Ereignis als der Wesung der Wahrheit des Seyns in der Gestalt des letzten Gottes”.

³³¹ G. KOVACS, *The Leap (der Sprung) for Being in Heidegger’s Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Man and World* 25 (1992), p. 46: “The sixth joining, named “the last God” (der letzte Gott), is not at all just a last item in the entire structure of the six joinings; it is an element that is essential to the entire order of joinings and runs through all the joinings”.

de sleutel vormt om de waarheid van het Seyn als *Ereignis* te denken³³². De waarheid van het Seyn krijgt immers grond in de tijd-ruimte van “de stilte van de voorbijgang van de laatste god”³³³. In dit hoofdstuk zal aangetoond worden hoe cruciaal het thema van de laatste god is, enerzijds als een accentuering van de vraag naar de waarheid van het Seyn³³⁴, anderzijds voor de mogelijke gevolgen hiervan voor het godsdenken in het algemeen.

Voor de opbouw van dit hoofdstuk volgen we net als in het tweede hoofdstuk de transcendentale weg van de fenomenen naar de mogelijkheidsvoorwaarden ervan. Het ‘fenomeen’ waardoor de laatste god ons verschijnt is de wenk. Een bespreking van de wenk zal aantonen dat in het fenomeen zelf al het wezen van de laatste god vervat zit (4.2.). In een volgende punt bepalen we dan het wezen van de laatste god als beslissing over de goden. Aan de hand van theologische metaforen als het laatste oordeel en de eschatologie zal deze abstract aandoende bepaling duidelijker gemaakt worden (4.3.). Dan keren we terug naar de plaats waar de laatste god voorbij kan komen. Het verband tussen de god en het Seyn brengt ons tot de vraag naar de transcendentie van de laatste god. In welke mate is de laatste god transcendent of immanent aan de ons vertrouwde wereld? Kunnen we in verband met de laatste god nog in deze categorieën spreken? Hier vindt een bespreking van de ‘goden’ hun plaats (4.4.). In zijn poging het goddelijke een plaats te geven in het denken, gaat het Heidegger vooral om “een vragen, dat geen beoogde daad van een enkeling of een beperkte berekening van een gemeenschap is, maar vóór alles het *verderwenken van een wenk*, die uit het meest bevragenswaardige komt en hieraan toegewezen blijft”³³⁵.

4.2. DE WENK - ...en Hij woont in ontoegankelijk licht (1 Tim, 16)

³³² C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, p.33: “Tatsächlich ist der ‘letzte Gott’ – dies ist die Hypothese unserer Interpretation – der Schlüssel dafür, das ‘Wesen’ des Seins, d.h. seine eigenste Wahrheit, als Er-ignis umzudenken.” In haar artikel *The Last God – A Reading*, schrijft GAIL STENSTAD hierover op p. 172: “The relative brevity of this saying of the last god in no way invites us to overlook or minimize its weight in the conjoining which is at work in the thinking of the *Beiträge*.” Cf. G. STENSTAD, *The Last God. A Reading*, in *Research in Phenomenology* 23 (1993), p. 172.

³³³ Zie BzP, p. 412: “Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott und d.h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs.” Op basis hiervan geeft Günter Figal zijn interpretatie van de laatste god als “what gives to understand the open time, the space-time of Dasein and being,” zie G. FIGAL, *Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger’s Contributions to philosophy*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001, p.207. Verder in dit hoofdstuk zal deze interpretatie uitgebreider worden besproken.

³³⁴ Formulering van COURTINE, die in zijn artikel de vraag stelt naar de zin van het uitvinden van een nieuwe god: p.519: “S’agit-il d’une nouvelle ‘mythologie’ qui, loin d’accentuer la *Fragwürdigkeit* de l’être et de sa vérité, menace bien plutôt de la faire retomber dans l’ontico-idéologico-politique?”. Cf. J-F. COURTINE, *Les traces et le passage du Dieu dans les Beitrüge zur Philosophie de Martin Heidegger*, in M.M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della Rivelazione. Archivio di Filosofia* 62 (1994), p. 519.

³³⁵ BzP, p.4: “Gesagt wird in der Vorübung ein Fragen, das nicht ein bezwecktes Tun eines Einzelnen und keine beschränkte Berechnung einer Gemeinschaft ist, sondern vor all dem das Weiterwinken eines Winkes, der aus dem Fragwürdigsten kommt und diesem zugewiesen bleibt”. (Eigen cursivering in de vertaling.)

“De laatste god heeft zijn wezen in de wenk”³³⁶. Onze toegangsweg tot de laatste god is dus de wenk. “De wenk is de wijze waarop de laatste god zich aan de denkenden geeft, de wijze waarop hij voor het Seynsdenken van *Ereignis* ‘is’”³³⁷. Heidegger spreekt in de *Beiträge* niet over het ‘zijn’ van de laatste god, maar wel over zijn ‘wenken’. In het pre-ontologisch zijnsverstaan (de alledaagse betekenis) is een wenk een soort teken, een gebaar dat verwijst naar iets anders dat niet onmiddellijk aanwezig is. Dat er bij nader inzien een onderscheid bestaat tussen teken, verwijzing en wenk konden we al afleiden uit *Sein und Zeit*, waar Heidegger in §17 de ontologische herkomst van verwijzing en teken wil blootleggen³³⁸. Verwijzen is volgens Heidegger een vorm van betrekken³³⁹. “Betrekking is een formele bepaling die via ‘formalisering’ aan elk soort samenhang, ongeacht de inhoud en zijnswijze ervan, direct kan worden afgelezen”³⁴⁰. Ook de wenk is een vorm van betrekking. Het wenken is immers altijd een wenken *naar* of een wenken *tot*. Hier stelt zich evenwel de vraag of de formele bepaling van de wenk tot datgene *waarnaar* gewenkt wordt inderdaad *direct duidelijk* is in het wenken zelf. We zullen zien dat dit niet het geval is. In *Sein und Zeit* is het ‘tuig’ waaraan verwijzingen vastplakken, het ‘teken’. Het grootste verschil tussen ‘teken’ en ‘wenk’ bestaat erin dat een teken de omringende wereld “in een nadrukkelijk ‘overzicht’ brengt”³⁴¹. Een teken brengt een bepaalde betekenis van iets anders in de omringende wereld aan het licht. “Een teken is geen ding dat tot een ander ding in een aanwijzende betrekking staat, maar een tuig dat binnen de omzichtigheid nadrukkelijk een tuiggeheel aan het licht brengt, en wel zodanig dat zich daarmee tevens de wereldlijkheid van het terhandene meldt”³⁴². Een wenk ontsluit geenszins onmiddellijk de betekenis van een tuiggeheel of iets dat terhanden zou zijn (de zogenaamde *Um-welt*). “Het in de wenk openbaar gemaakte, het ‘bedoelde’ van de wenk, is weliswaar in zeker zin wel ‘daar’ en ‘dichterbij’ - als een teken zijn be-tekende tenminste dichterbij kan brengen - maar tegelijkertijd zo, dat de verwijzing van de wenk naar zijn ‘bedoelde’ *in de wenk zelf* opgaat en geen verdere ontcijfering, een – of meerduidig, toelaat”³⁴³. Er ontstaat met andere woorden een spanning tussen het openbare en het verbergende karakter van de wenk. Op zijn zachtst gezegd roept de wenk daardoor op tot *opmerkzaamheid*³⁴⁴. Het dubbele karakter van de wenk kan inhoudelijk echter nog meer opgehelderd worden.

³³⁶ BzP, p. 409: “Der letzte Gott. Seine Wesung hat er im Wink...”.

³³⁷ P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, München, 1998, p. 84: “Der Wink ist die Weise, wie sich der letzte Gott dem Denkenden gibt, die Weise, wie er für das seinsgeschichtliche Denken des Ereignisses ‘ist’”.

³³⁸ M. HEIDEGGER, *Zijn en tijd* (vert. M. Wildschut), Nijmegen, 1998, p. 108-116 (voortaan afgekort als ZT).

³³⁹ ZT, p. 109: “Verwijzen is, uiterst formeel opgevat, een betrekken”.

³⁴⁰ ZT, p. 109.

³⁴¹ ZT, p.112.

³⁴² ZT, p. 112.

³⁴³ P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 65: “Das im Wink Eröffnete, das ‘Gemeinte’ des Winkes, ist hingegen zwar in einem gewissen Sinne schon ‘da’, und zwar ‘näher’, als ein Zeichen je sein Be-zeichnetes herbeizuführen vermöchte, dies aber zugleich so, daß die Verweisung des Winkes auf sein Gemeintes *im Wink selbst* aufgeht und keine weitere ‘Entzifferung’, sei dies eine ein- oder vieldeutige, zuläßt”.

³⁴⁴ P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 69: “Er [der Wink] ruft auf zur Aufmerksamkeit, die sein *Geschehen* selbst verlangt”.

Niet alleen de laatste god, maar ook de tijd-ruimte wordt in de *Beiträge* in verband gebracht met de wenk: “de wenk is het aarzelend-zichontzeggen”³⁴⁵. In het stuk van de *Beiträge* dat aan de tijd-ruimte gewijd is (§242. *Der Zeit-Raum als der Ab-grund*), definieert Heidegger de wenk als volgt: “[De wenk] is het zich openen van het zichverbergende als zodanig en wel het zich openen *voor* en *als* de toe-eigening [*Ereignung*], als toeroep in het toebehoren aan *Ereignis* zelf, d.i. om het er-zijn als het beslissingsbereik voor het Seyn grond te geven”³⁴⁶. De wenk van het Seyn opent de tijd-ruimte en heeft dezelfde *kehrige* structuur van lichte en verberging als deze tijd-ruimte³⁴⁷.

Het ‘zijn’ van de laatste god, zijn wezen – in de zin van ‘gebeuren’ - dat gegrond moet worden, is in de taal van de ‘*Beiträge*’ de *wenk*. De wenk is echter niet slechts de wenk van de laatste god, maar de wenk *van het Seyn*, waarin de wenk van de laatste god³⁴⁸ ingebed is. De wenk van het Seyn is het aarzelende zich-ontzeggen als af-grond van de tijd-ruimte.³⁴⁹

De wenk van de laatste god vertoont eveneens die vorm van dialectiek. “In het wezen van de wenk ligt het geheim van het samengaan van de innigste nabijheid en de verste verte, waartussen de uitgestrekte wijidheid van de tijd-speel-ruimte opgemeten wordt”³⁵⁰. De wenk van de laatste god is ingebed in de tijd-speel-ruimte en de innigste nabijheid en de verste verte staan voor “het gebeuren en het uitblijven van zowel de aankomst als de vlucht van de goden die eens waren en hun verborgen gedaanteverwisseling”³⁵¹. In de wenk toont het goddelijke zich, maar onttrekt het zich ook. Figal concludeert hieruit dat de wenk van de laatste god “een openheid is, enkel gekenmerkt door mogelijkheden”³⁵². Zijn bepaling van de wenk als “*to*

³⁴⁵ BzP, p. 383: “Der Wink ist das zögernde Sichversagen”. Zie hoofdstuk 3, p. ...?

³⁴⁶ BzP, p. 385: “Dieser ist das Sicheröffnen des Sichverbergenden als solchen und zwar das Sichöffnen für und als die Er-eignung, als Zuruf in die Zugehörigkeit zum Ereignis selbst, d.h. zur Gründung des Da-seins als des Entscheidungsbereichs für das Seyn”.

³⁴⁷ De structuur van de tijd-ruimte werd onder de loep genomen in 3.4.2., p. 44 e.v..

³⁴⁸ De interpretatie van deze alinea hangt af van de vraag of de genitief in de uitdrukkingen “de wenk van het Seyn” en “de wenk van de laatste god” een subjectsgenitief is of een objectsgenitief. Aangezien de laatste god zijn wezen heeft in en als *Ereignis*, zijn de wenk van het Seyn en de wenk van de laatste god geen twee verschillende gebeurtenissen (Cf BzP, p. 24: “In der Wesung der Wahrheit des Seyns, *im* Ereignis und *als* Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott”). Bij de voorbijgang van de laatste god in *Ereignis* (de laatste god heeft het Seyn nodig), wenkt het Seyn als laatste god. Noch het Seyn, noch de laatste god mogen echter gedacht worden als altijd aanwezige essenties. De wenk van het Seyn mag ook niet steeds gelijk gesteld worden aan de wenk van de laatste god. Het wenken van de laatste god is het al dan niet aankomen of vluchten van de goden. Zo doet de wenk van de laatste god de wenk van het Seyn op een bepaalde manier begrijpen, namelijk als beslissing over de goden.

³⁴⁹ P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 59: “Das Sein des letzten Gottes, seine zu gründende geschichtliche Wesung, ist in der Sprache der ‘Beiträge’ der *Wink*. Der Wink ist aber nicht nur Wink des letzten Gottes, sondern (...) der Wink *des Seyns*, in welchem der Wink des letzten Gottes eingebettet ist. Der Wink des Seyns ist aber die zögernde Versagung als der Ab-grund des Zeit-Raums”.

³⁵⁰ BzP, p. 408: “Im Wesen des Winkens liegt das Geheimnis der Einheit innigster Näherung in der äußersten Entfernung, die Ausmessung des weitesten Zeit-Spiel-Raumes des Seyns”.

³⁵¹ Cf. BzP, p. 409: “Der letzte Gott. Seine Wesung hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der Gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung”.

³⁵² G. FIGAL, *Forgetfulness of God. Concerning the Center of Heidegger’s Contributions to Philosophy*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001, p. 206: “The hint of the last god is an openness that is marked only by possibilities”.

*give to understand*³⁵³ houdt rekening met deze openheid, maar schenkt naar ons gevoel niet genoeg aandacht aan de structuur van het wenken zelf. Deze structuur zal hieronder verder uitgewerkt worden aan de hand van twee sleutelbegrippen uit het Seynsdenken van Heidegger: de weigering en de voorbijgang. Zij behelzen de mogelijkheden die de wenk ons geeft. In 4.3. bespreken we het verband tussen de god en de goden, door de wenk en daarmee het wezen van de laatste god te bepalen als het beslissingsmoment over de goden.

Met de term ‘wenk’ is reeds duidelijk dat de laatste god in geen geval altijd ‘daar’ is. Hij ‘is’ zelfs niet, hij ‘wenkt’. Zoals we in 4.2.3. nog zullen zien, is de laatste god ‘van voorbijgaande aard’.

4.2.1. De weigering

Op het eerste gezicht lijkt het een vreemde gedachte dat de laatste god zich net als het Seyn enerzijds zou terugtrekken en dat deze god anderzijds ook zou ‘voorbijgaan’. De weigering van het Seyn werd in het vorige hoofdstuk omschreven als de toewending naar de zijnden. Omdat de mens zich meestal bevindt in een toestand van zijnsvergetelheid, is de weigering de grondtrek van het Seyn. Wat Heidegger de ‘eerste aanvang’ noemt, de ontotheologie of de westerse metafysica: het zijn allemaal uitingen van de weigering van het Seyn. “De versluiering van het onzijdige als zodanig, de ongebondenheid en verspilling van het Seyn behoort tot de waarheid van het Seyn, tot de weigering. Allereerst moeten we de zijnsverlatenheid uitstaan”³⁵⁴. Binnenin het Seynsgebeuren dat zich veelal terugtrekt, moet de weigering van de laatste god begrepen worden. “Het wenken van de laatste god valt mensen enkel ten deel als zij de uiterste nood van de uiterste zelf-weigering van het Seyn ervaren”³⁵⁵. De weigering van het Seyn en de weigering van de laatste god zijn innig met elkaar verbonden: “De weigering [van de laatste god] is de hoogste adel van de gave en de grondtrek van het zich-verbergen [van *Ereignis*], waarvan de openbaring het oorspronkelijke wezen van de waarheid van het Seyn constitueert. Enkel zo wordt het Seyn de bevreemding zelf, de stilte eigen aan de voorbijgang van de laatste god”³⁵⁶.

De weigering is een manier waarop de laatste god nabij is, maar dan op verborgen wijze. “Het woord weigering – een basiswoord van het Seynsdenken – heeft veel betekenissen, die

³⁵³ G. FIGAL, *Forgetfulness of God*, p. 206. Voor zijn bepaling van de wenk steunt Figal op een citaat van Heidegger zelf, cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34), Frankfurt a.M., 1988, p. 18: “Der Anblick will nicht für sich allein stehen; er gibt einen *Wink*: dahin, *daß* es etwas und *was* es bei diesem Anblick und durch diesen Anblick zu *verstehen* gibt”.

³⁵⁴ BzP, p. 406: “Aber dieser Wahrheit des Seyns, der Verweigerung, gehört zu die Verschleierung des Unseienden als solchen, die Losgebundenheit und Verschleuderung des Seyns. Jetzt erst muß die Seinsverlassenheit bleiben”.

³⁵⁵ D. VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contribution's to Philosophy*, Bloomington-Indianapolis, 2003, p. 103: “The hinting of the last god befalls humans only if they experience the utmost distress out of be-ing's utmost self-refusal”.

³⁵⁶ BzP, p.406: “Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Gründung des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht. So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes”.

allen behoren tot het ene maar meervoudige wezenskarakter van verbergen en ontbergen van het Seyn³⁵⁷. De theologische consequentie van de weigering of de terugtrekking van de laatste god is een terughoudendheid bij het benoemen van het goddelijke. “De laatste god manifesteert noch openbaart zichzelf; hij trekt zich terug – en dit betekent ook dat hij zich onttrekt van een mythische opvatting in een figuur en van een bepaling in filosofische concepten, in zoverre deze determinatie bereikt wordt doorheen een interpretatie van zijnden in hun geheel, doorheen een ontologie³⁵⁸. Ook Frank Schalow stemt in met deze interpretatie van de weigering. “Door te alluderen op de laatste god maakt Heidegger expliciet dat we het heilige enkel van nabij ervaren door de tegenbeweging te bevestigen, die zich toont in de afstand van dit heilige. Het dubbele spel van aanwezigheid-afwezigheid impliceert dat Gods grootheid in zijn intrinsiek mysterie ligt³⁵⁹. De knipoog naar een negatieve theologie is overduidelijk, maar de laatste god kan niet enkel in negatieve termen gevat worden. De wenk van de laatste god omvat immers ook diens voorbijgang. Dit wil echter niet zeggen dat Heidegger een soort positieve theologie in het leven wou roepen. Voor Heidegger is theologie immers een zaak van dichters. Bovendien lijken weigering en voorbijgang elkaars tegengestelden te zijn, maar in feite hangen ze nauw samen. “Wanneer de weigering begrepen wordt als het hart van het Seyn, dan zijn we blootgesteld aan de stilte van de voorbijgang van de laatste god³⁶⁰. De voorbijgang kan enkel in stilte gebeuren aangezien het goddelijke zich steeds opnieuw terugtrekt. We vinden deze gedachte ook terug in de bijbel, waar Mozes God alleen “van achteren” kan zien:

Mozes vroeg: ‘Laat mij uw heerlijkheid zien. Hij antwoordde: ‘Ik zal in mijn goedheid aan u voorbijgaan en in uw bijzijn de naam Heer uitroepen. Want Ik schenk genade aan wie Ik wil en barmhartigheid aan wie Ik wil. Maar Hij voegde eraan toe: ‘Mijn gelaat kunt u niet zien, want geen mens kan mijn gelaat zien en in leven blijven’. Toen sprak de Heer: ‘Hier bij Mij is nog plaats; kom op de rots staan. Wanneer mijn heerlijkheid voorbijgaat, zal Ik u met mijn hand beschermen. Als Ik mijn hand terugtrek, kunt u Mij van achteren zien, want mijn gelaat kan niemand zien’. (Ex 33, 18-23)

Courtine merkt op dat deze passage Heidegger overigens helemaal niet vreemd was. “Deze klassieke plaats uit de Schrift werd door Heidegger becommentarieerd in Marburg, in

³⁵⁷ F.-W. VON HERRMANN, *Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington – Indianapolis, 2001, p. 114: “The word refusal – a basic word of being-historical thinking – has many meanings, all of which belong to the one but manifold swaying-character of sheltering-concealing of be-ing”.

³⁵⁸ G. FIGAL, *Forgetfulness of God. Concerning the center of Heidegger's Contributions to Philosophy*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, p. 199: “The last god does not manifest, does not reveal itself; it withdraws itself – and this means also that it withdraws from its mythical conception into a figure and from determination in philosophical concepts, insofar as this determination is obtained through an interpretation of beings as a whole, through an ontology.”

³⁵⁹ F. SCHALOW, *Heidegger and the Quest for the Sacred*, Dordrecht, 2001, p. 153: “In alluding to the last god, he [Heidegger] makes explicit that we experience the holy as near to us only by affirming the counter movement which establishes its distance. The double play of presence-absence implies that God's grandeur lies in its inherent mystery”. Over de verhouding ‘god’ en het ‘heilige’, cf. p.42 n.213.

³⁶⁰ D. CROWNFIELD, *The Last God*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington – Indianapolis, 2001, p. 220: “When refusal is understood as the heart of be-ing, we find ourselves exposed to the silence of the passing of the last god”.

een seminarie in het jaar 1924, onder de leiding van Bultmann, naar aanleiding van Luthers interpretatie van *Genesis 3*³⁶¹.

Kunnen we de terugtrekking van het goddelijke beschouwen als een theologische anachorese? De uitdrukking ‘weigering van de laatste god’ laat zowel een objectsgenitief als een subjectsgenitief toe. De terugtrekking van de god zelf en het daarmee op de voorgrond laten van de zijnden worden mede veroorzaakt door de toewending van de mens naar de zijnden (de weigering van god met ‘god’ als genitivus objectivus). Figal suggereert alleszins dat, hoewel de laatste god gedacht werd vanuit een negatieve ervaring – de weigering als vlucht van de oude goden – de ervaring wel van die aard is dat ze plaats maakt voor iets positiefs³⁶². De vlucht van de goden is dan een ervaring van mogelijkheden³⁶³. “De weigering als wezen van het Seyn is de hoogste werkelijkheid van het hoogst mogelijke *als* mogelijke en is daarmee als eerste noodzakelijk”³⁶⁴. In 4.4. gaat we dieper in op deze vlucht van de goden.

Impliceert de weigering van de laatste god een soort onvermogen van de kant van de mens - een onvermogen om toegang te hebben tot het goddelijke? Heidegger lijkt eerder te willen zeggen dat de weigering juist de *mogelijkheidsvoorwaarde* is voor deze toegang. Het wezen van de laatste god, zijn wenken als samenspel van weigering en voorbijgang, maakt een oorspronkelijker opvatting over het goddelijke mogelijk.

Kunnen de goden enkel verschijnen als zij die ‘geweest zijn’ of ‘die vluchtten’, zodat de religieuze ervaring nu niets meer kan zijn dan de ervaring van een god die zich terugtrekt in zijn ‘voorbijgaan’, een god waartoe geen cultus, geen geloof, geen traditie behoort? Of is het niet eerder het geval dat, wat Heidegger probeert te bereiken in het denken van de laatste god, dát precies de goddelijkheid is *waarin* men de figuren van de mythes en de openbaring zou moeten terugbrengen – het eerste en oorspronkelijke dat betekenis geeft aan mythe en openbaring als de open ruimte waarin zij hun oorsprong vinden?³⁶⁵

4.2.2. De voorbijgang

³⁶¹ J.-F. COURTINE, *Les traces et le passage du dieu dans les* Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger, in M.M. Olivetti (ed.), *Filosofia della Rivelazione, Archivio di Filosofia* 62 (1994), p. 524: “Ce lieu scripturaire classique est commenté par Heidegger à Marbourg, dans un séminaire de 1924, sous la direction de Bultmann, à propos de l’interprétation par Luther de *Genèse 3*”.

³⁶² Cf. G. FIGAL, *Forgetfulness of God*, in C.E. SCOTT et al. (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington – Indianapolis, 2001, p. 200: “This god is thought out of a negative experience, but the experience of it is itself such that the negative concepts ought to yield something positive for understanding”.

³⁶³ Cf. G. FIGAL, *Forgetfulness of God*, p. 203: “The flight of the gods is an experience of possibility”.

³⁶⁴ BzP, p. 294: “Die Verweigerung als Wesung des Seyns ist die höchste Wirklichkeit des höchsten Möglichen *als* des Möglichen und ist damit die erste Notwendigkeit”.

³⁶⁵ G. FIGAL, *Forgetfulness of God*, p. 210: ““Can they [de goden] appear only as those ‘that have been’ or ‘that fled’, so that now the religious experience cannot be anything more than the experience of a god that withdraws in its ‘passing’, a god to which no cult, no faith, no tradition belongs anymore? Or is it not the case that Heidegger attempts to grasp in thinking as the last god is precisely that godliness into which one ought to bring back the figures of myth and revelation – the first and originary that gives sense to myth and revelation as the free space in which they originate?” (eigen cursivering).

Heideggers laatste god verschijnt niet, hij gaat voorbij³⁶⁶. En om voorbij te kunnen gaan, heeft deze laatste god het Seyn als *Ereignis* nodig³⁶⁷. “De laatste god is niet *Ereignis* zelf, maar is hiervan wel afhankelijk omdat de grondlegger van de plaats van zijn voorbijgang ertoe behoort”³⁶⁸. Het er-zijn, dat tot *Ereignis* behoort, bereidt de voorbijgang van de laatste god voor. (cf. supra, 3.5.).

In dit onderdeel zullen we ons dus eerst richten op de voorbijgang zelf en in een volgende punt (4.4.) het verband tussen de voorbijgang en *Ereignis* verder uitwerken.

“Men moet het wezen zelf van god als ‘voorbijgang’ denken, zijn waarheid als een voorbij gaan...”³⁶⁹. Hoe moeten we dit begrijpen vanuit een traditioneel godsbeeld dat een eeuwige, onveranderlijke en altijd-aanwezige God voor ogen heeft?

Ten eerste vloeit de notie van voorbijgang als wezenlijke bepaling van het goddelijke voort uit de evolutie in Heideggers waarheidsbegrip, die in het vorige hoofdstuk besproken werd. Heidegger beschouwt waarheid als *lichtende verbergung*. De waarheid van het Seyn kent een moment van inzicht en klaarheid, maar ook een moment van tekort. De wenk als voorbijgang en weigering vertoont een gelijkaardige structuur. De laatste god wordt dan ook verbonden met de waarheid van het Seyn. Door het ‘over-winnen’ van de onto-theologie kan het goddelijke niet meer oorspronkelijk bepaald worden als het hoogste zijnde dat altijd en eeuwig aanwezig is. Net zoals de eeuwigheid in het Seynsdenken een ogenblik is³⁷⁰, is het zijn van de god ‘van voorbijgaande aard’. “De beweging voorbij de traditionele onto-theologische fundering van het zijn vereist een denken voorbij de notie van een eerste, hoogste, absoluut, creatief zijnde. Het zijn historisch en temporeel begrijpen is voorbijgaan begrijpen als behorend tot het zijn; de god gaat dus voorbij in een ironische ambiguïteit tussen voorbijgaan als ophouden te zijn en voorbijgaan in de betekenis van ‘voorbij komen’”³⁷¹.

De voorbijgang van God is bovendien een niet onbekend bijbels beeld uit het verhaal van de uittocht van de joden uit Egypte dat de heideggeriaanse betekenis ervan kan verhelderen. De dubbele betekenis van ‘voorbijgaan’ is immers ook in het boek Exodus aanwezig. In het Hebreeuws luidt het woord voor ‘voorbijgaan’, *pasach*. (Het woord *pesach*, pasen is hiervan afgeleid.) Met *Pesach* herdenken de joden dat God alle eerstgeborenen van de Egyptenaren strafte, maar aan hun eigen huizen ‘voorbijging’. God zag het bloed aan hun

³⁶⁶ J.-F. COURTINE, *Les traces et le passage du Dieu dans les Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger*, p. 533: “Passage et non pas ‘parousie’; en effet, et en rigueur de termes, le dernier dieu ne se manifeste pas, il est présent à travers des signes.” Vgl. BzP, p. 409: “Seine Wesung hat er in der Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung.”

³⁶⁷ Cf. supra, 4.1., p.63 n.317.

³⁶⁸ BzP, p. 409: “Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenez, dem der Dagründer zugehört”.

³⁶⁹ C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers “Beiträge zur Philosophie*, p. 50: “Man muss Gottes Wesen selbst als ‘Vorbeigang’ denken, seine Wahrheit als ein Gehen vorbei...”

³⁷⁰ Cf. n.241 (p.47) en n. 273 (p.55) en BzP, p. 371: “Das Ewige ist nicht das For-währende, sondern jenes, was sich im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals wiederzukehren”.

³⁷¹ D. CROWFIELD, *The Last God*, in C.E. SCOTT et al. (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington – Indianapolis, 2001, p. 225: “To move beyond the traditional onto-theo-logical foundation of being requires moving beyond the notion of a first, highest, absolute, originative being. To understand being historically and temporally is to understand passing as integral to being; the god is thus passing in an ironic ambiguity between passing as ceasing to hold absolute sway and passing in the sense of ‘coming to pass’”.

deuren, maakte zo het onderscheid tussen joodse families en Egyptische gezinnen en sloeg de joden over. “Want als de Heer rondgaat om Egypte te slaan en het bloed ziet aan de beide posten van de deur, dan zal de Heer uw deur voorbijgaan en Hij zal de verdere niet toestaan in uw huis te komen om u te slaan” (Ex 12, 23). Hierop mochten de joden hun slavenbestaan in Egypte achter zich laten en konden zij op weg gaan naar het Beloofde Land. De goddelijke voorbijgang betekende voor het joodse volk hun bevrijding. *Pesach* als voorbijgang van God is dus onlosmakelijk verbonden met Gods aanwezigheid en bevrijdend optreden.

Het voorbijgaan van de god als bijbels beeld krijgt bij Heidegger een filosofisch-paradigmatische betekenis die het ook mogelijk maakt het bijbels beeld zelf te verdiepen. Heideggers Seynsdenken en zijn waarheidsbegrip maken het denken van het goddelijke als voorbijgang noodzakelijk. Ondanks de vruchtbare parallel tussen Heideggers notie van de voorbijgang van de laatste god en het bijbelse *pesach* werd Heidegger niet – althans niet rechtstreeks – geïnspireerd door de bijbel, maar wel door de dichter Hölderlin. Heidegger deelde met Friedrich Hölderlin de gedachte van het tijd-gebonden en dus voorbijgaand ‘karakter’ van het goddelijke. “In het grond-woord [voorbijgang], dat weliswaar zelf in dialoog met de gedichten van Hölderlin gedacht werd, zit de gedachte van de *Geschichtlichkeit van het goddelijke* vervat. Het is deze gedachte waarin bij uitstek de grondervaring van het *seinsgeschichtliche* godsdenken besloten ligt”³⁷².

Kunnen we de voorbijgang van de laatste god nu ‘gewoon’ gelijk stellen aan een religieuze ervaring, aan het moment van *Berückung* door het goddelijke, het moment van “onmiddellijk inzicht in het universum”³⁷³ dat bepalend is voor de beginselen waarop de religie gebouwd is? De toeroep, die we in het vorige hoofdstuk geassocieerd hebben met het moment van *Berückung* in de tijd-ruimte, heeft in elk geval wezenlijk te maken met de voorbijgang van de laatste god: “*Ereignis* heeft het er-zijn nodig om het binnen het bereik van de toeroep te brengen en zo tot de voorbijgang van de laatste god”³⁷⁴. In zijn interpretatie van de toeroep in de *Beiträge*, schrijft Figal:

[Heidegger] maakt mogelijk dat de plaats van elke religieuze ervaring in een fundamenteel nieuwe weg manifest wordt. Door terzelfder tijd die plaats aan te duiden als de oorsprong van filosofische ervaring – er-zijn als open plaats van het Seyn – maakt hij de gemeenschappelijke wortel van filosofie en religieuze ervaring denkbaar. Aldus toont hij dat religieuze ervaring een filosofisch denken nodig heeft, zodat die ervaring niet gevangen geraakt in foute objectiverende voorstellingen en zodat de ‘dialoog’ tussen god en de mensen in relatie tot een figuur die deze wereld overstijgt en zich hierin manifesteert niet verkeerd geïnterpreteerd wordt³⁷⁵.

³⁷² P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, München, 1998, p. 60: ““In diesem Grund-Wort [Vorbeigang], das freilich selbst im Gespräch mit der Dichtung Hölderlins gedacht ist, spricht sich der Gedanke der *Geschichtlichkeit des Gotthaften* aus, in welchem Gedanken aber die Grunderfahrung des seinsgeschichtlichen Gottes-Denkens schlechthin beschlossen liegt”. Ook Courtine bevestigt dit. Zie J.-F. COURTINE, *Les traces et le passage du dieu*, p. 524: “Il est clair que pour Heidegger, la véritable ‘source’ de ce thème de passage du dieu est bien plutôt Hölderlin que l’Ancien Testament”.

³⁷³ A.N. WHITEHEAD, *De dynamiek van de religie*. Vertaling J. VAN DER VEKEN, Kapellen – Kampen, 1988, p. 67.

³⁷⁴ BzP, p. 407: “Das Ereignis muß das Dasein brauchen, seiner bedürftend es in den Zuruf stellen und so vor den Vorbeigang des letzten Gottes bringen”.

³⁷⁵ G. FIGAL, *Forgetfulness of God*, p. 209-210: “He allows the place of all religious experience to become manifest in a fundamentally new way. By designating, at the same time, this place as the origin of philosophical

Een religieuze ervaring is evenwel een menselijk gebeuren dat meestal sterk verbonden is met de traditie waarin men leeft. In geval van de toeroep van de laatste god daarentegen is het nog maar de vraag of die wel gehoord zal worden³⁷⁶. Bovendien staat de laatste god buiten elke vorm van theïsme. Het is dus met groot voorbehoud dat het voorbijgaan van de laatste god vergeleken mag worden met een religieuze ervaring. De religieuze ervaring van mystici sluit wellicht nog het best aan bij wat Heidegger bedoelt met hen die de toeroep horen. De mystieke ervaring is in eerste instantie immers een onmiddellijk contact met het goddelijke dat los staat van elke traditie³⁷⁷.

Inhoudelijk is de bijbelse betekenis van voorbijgang ook verbonden met wat Heidegger eraan toeschrijft. “Met deze thematisering van de laatste god die wezenlijk voorbijgang, transitie is, associeert Heidegger de problematiek (opgefrist door het werk in Marburg rond Aristoteles en de Heilige Paulus) spontaan met *καίρος* en *κρίσις*: het uur van de beslissing, ons uur, is altijd het uur waarin de goden voorbijgaan en ons bezoeken”³⁷⁸. Niet alleen in het boek Exodus, maar ook in het Nieuwe Testament is het voorbijgaan van God dus gelinkt met onderscheid maken, *ent-scheiden* of beslissen. In punt 4.3. zullen we dieper ingaan op de aard van deze beslissing.

In het voorgaande hebben we geprobeerd een toegangsweg tot het denken van de laatste god te bespreken. Wenk, weigering en voorbijgang waren de sleutelbegrippen in ons discours. “De wenk is nog niet het voorbijgaan van de laatste god, wat de beslissing over het historische Seynsgebeuren zou betekenen, maar opent in de kloof van het Seyn de capaciteit [*Vermögen*] van die beslissing. De wenk als wezen van de laatste god verzamelt een ‘pluraliteit’ aan goden in de onbeslistheid – wat niet besluiteloosheid betekent – van de aankomst of vlucht. Hier rijst de vraag: hoe kan de singulariteit van de laatste god gelinkt worden aan de pluraliteit van de goden?”³⁷⁹. Heidegger geeft zelf het antwoord op deze

experience – Dasein as open site of ‘be-ing’ – he makes conceivable the common root of philosophy and religious experience. Thus he shows that religious experience needs philosophical thought in order not to get caught in inappropriate objectifying representations and in order not to misinterpret the ‘dialogue’ between god and humans in relation to a figure beyond this world that manifests itself in this world”.

³⁷⁶ BzP, p. 408: “Ob *dieser Zuruf* des äußersten Winkens, die verborgenste Ereignung, je noch offen geschieht oder ob die Not verstummt und alle Herrschaft ausbleibt und ob, wenn der Zuruf geschieht, er dann noch vernommen wird, ob der Einsprung in das *Da-sein* und damit aus dessen Wahrheit die Kehre noch Geschichte wird, darin entscheidet sich die Zukunft des Menschen”.

³⁷⁷ Het zou interessant zijn een vergelijking te maken tussen de mystici en Heideggers “Zu-künftigen”, zij die de toeroep horen en het voorbijgaan van de laatste god voorbereiden. De structuur van de religieuze ervaring van mystieke denkers wordt bovendien gereflecteerd in de structuur van de tijd-ruimte. Hun directe ervaring van het goddelijke (ruimte – *Zuruf*) wordt achteraf, na de extase van de vereniging met dit goddelijke, geplaatst en geïnterpreteerd binnen een christelijk kader (tijd – *Entwurf*).

³⁷⁸ J.-F. COURTINE, *Les traces et le passage du dieu*, p. 525: “A cette thématization du dernier dieu qui est essentiellement passage, transition, Heidegger associe tout naturellement la problématique, renouvelée dans le travail des années de Marbourg autour d’ Aristote et de saint Paul, du *καίρος* et de la *κρίσις* : l’heure décisive, notre heure, c’est toujours celle où les dieux passent et nous visitent”.

³⁷⁹ D. VALLEGA-NEU, *Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2003, p. 104: “The hinting is not yet the passing of the last god, which would mark the decision over be-ing’s historical occurring, but opens in the cleft of be-ing the capacity (*Vermögen*) of that decision. The hint as which the last god sways gathers a ‘plurality’ of gods in the undecidedness – which does not mean decisionlessness – of the arrival or flight. Here

vraag: “De veelheid van de goden is niet gebonden aan een getal maar aan de innerlijke rijkdom van het gronden en het afgronden eigen aan de plaats van het ogenblik, van het oplichten en verbergen van de wenk van de laatste god”³⁸⁰. De rijkdom die vervat ligt in de wenk van de laatste god geeft aanleiding tot het benoemen van verschillende goden. *De laatste god is met andere woorden een naam die enkel en alleen inhoud heeft als ‘goden’*. Toch is het benoemen van goden niet willekeurig. Het kan niet over om het even welke god gaan. De voorbijgang van de laatste god in de wenk markeert immers ook een beslissing.

4.3. DE LAATSTE GOD EN HET LAATSTE OORDEEL

“Maar waarom de god?”³⁸¹ Wat doet Heidegger uiteindelijk spreken over een god?³⁸² En wat betekent het dat deze god de laatste is? Eerder werd al over een laatste god gesproken, door Schelling bijvoorbeeld³⁸³ en ook door Otto Flake in zijn boek *Der letzte Gott: das Ende des theologischen Denkens*³⁸⁴. Dit laatste werk verscheen in het jaar 1961. Mochten we dus al op zoek gaan naar Heideggers bron voor deze term, dan moeten we hem zeker niet bij Flake zoeken. Overigens verstaat Flake onder de laatste god Jahwe, de joods-christelijke God. Zijn boek proclameert een soort levensfilosofie, ontdaan van alle goden. Flakes laatste god is letterlijk de laatste, na Jahwe is het gedaan met elke religie. Heideggers laatste god heeft duidelijk een heel andere betekenis.

4.3.1. Het laatste (als het ultieme en het diepste)

Hoe moeten we dit ‘laatste’ opvatten? Zeker niet binnen het domein van het ‘rekenen,’ dat we verlaten hebben met de overgang naar de andere aanvang. Heidegger verbindt ‘het laatste’ onmiddellijk met een beslissing: “Als we hier rekenend denken en het ‘laatste’ enkel zouden opvatten als een ophouden en einde, in plaats van als de uiterste en kortste beslissing met betrekking tot het hoogste, dan is elk weten van de laatste god onmogelijk. Hoe zou men immers willen rekenen in het denken van het goddelijke wezen, in plaats van onze manier van denken te veranderen en in overeenstemming te brengen met het

the question arises: How does the singularity of the last god relate to the plurality of the gods?”.

³⁸⁰ BzP, p. 411: “Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes”.

³⁸¹ BzP, p.508: “Warum aber der Gott?”

³⁸² Zo vraagt ook J.-F. COURTINE in *Les traces et le passage du dieu*, p. 522: “D’où vient le motif du dernier dieu? Ou, pour reprendre une formulation heideggérienne canonique: Comment le dernier dieu fait-il son entrée dans la pensée de l’être, ou de la vérité de l’être, ou encore de l’historialité de l’être?”

³⁸³ Cf. G. SEIDEL, *Heidegger ‘s Last God and the Schelling Connection*, in *Laval Théologique et Philosophique* 55 (1999), p. 85 – 98.

³⁸⁴ O. FLAKE, *Der letzte Gott. Das Ende des theologischen Denkens*, Hamburg, 1961.

bevreemdende en het onberekenbare?”³⁸⁵. Het laatste staat voor het ultieme, het diepste, het belangrijkste. Het staat ook voor datgene wat ons het meest vreemd is en daarom het verst verwijderd is. “Het laatste is dat wat de langste voorbereiding niet alleen nodig heeft, maar deze zelf *is*. Het is niet het beëindigen, maar de diepste aanvang die het verste reikt en zichzelf het moeilijkst begrijpt. Daarom onttrekt het laatste zich aan al het rekenen en moet het de last van de luidste en meest voorkomende misduidingen kunnen verdragen”³⁸⁶.

Stenstad parafraseert dit begrip van het laatste als volgt: “Wat hier het ‘laatste’ genoemd wordt is noch een einde noch een vervulling, maar eerder het diepste en meest verreikende begin”³⁸⁷. Courtine bevestigt deze interpretatie, maar voegt er nog een wezenlijk element aan toe. Dat de laatste god de laatste is, maakt ook mogelijk dat in zijn bereik alle goden worden verzameld en dat er een beslissing valt over hen. “Het laatste is dan ‘das Höchste’, niet een ultieme term die een einde of een ophouden markeert, maar eerder het *Gotteswesen* waarin zich de heterogene veelheid van de ervaringen van het goddelijke in een geheel verzamelt – ervaringen gedragen door zowel de Griekse als de bijbelse tradities”³⁸⁸. Het bijvoeglijk naamwoord ‘laatste’ blijkt dus helemaal niet zo ‘bijgevoegd’ te zijn als zijn grammaticale positie suggereert. Het feit dat het gaat om de laatste god en niet zomaar ‘het goddelijke’, ‘de god’ of de goden, is cruciaal voor het begrip van het wezen ervan. “De god, die in de geschiedenis van het Seyn binnentreedt – waarin hij voorbijgaat – is niet de ‘laatste’ in zoverre hij god is, maar is in tegendeel ‘god’ in zoverre hij eigenlijk laatst is, in hyper-metafysische zin, en d.i. niet als volle en hoogste aanwezigheid, maar als zuivere terugtrekking”³⁸⁹. De god die het laatst komt, de meest ultieme god of de diepste en verste god, is ook de god waarmee volgens Heidegger de beslissing zal vallen over de waarheid van de andere goden.

In het Grieks is ‘het laatste’ το εσχάτον, en in verband met het goddelijke is de naam ‘eschatologie’ dan snel genoemd. Het ‘reeds’ en het ‘nog niet’ van de christelijke eschatologie in verband met het Rijk Gods worden weerspiegeld in Heideggers bewering met betrekking tot het laatste als dat wat de langste voorbereiding nodig heeft (nog niet), maar

³⁸⁵ BzP, p. 406-407: “Der letzte Gott, wenn wir hier rechnerisch denken und dies ‘letzte’ nur als Aufhören und Ende nehmen statt als die äußerste und kürzeste Entscheidung über das Höchste, dann freilich ist alles Wissen von ihm unmöglich. Doch wie sollte man im Denken des Gotteswesens rechnen wollen, statt sich umzubesinnen auf die Gefahr eines Befremdlichen und Unberechenbaren?”

³⁸⁶ BzP, p. 405: “Das Letzte ist Jenes, was die längste Vor-lauferschaft nicht nur braucht, sondern selbst ist, nicht das Aufhören, sondern der tiefste Anfang, der am weitesten ausgreifend am schwersten sich einholt. Das Letzte entzieht sich deshalb aller Rechnung und muß deshalb die Last der lautesten und häufigsten Mißdeutung ertragen können”.

³⁸⁷ G. STENSTAD, *The Last God – A Reading*, in *Research in Phenomenology* 23 (1993), p. 173: “What is here called ‘last’ is neither an end (ceasing) nor a fulfillment, but rather the deepest and most far-reaching beginning”.

³⁸⁸ J.-F. COURTINE, *Les traces et le passage du dieu*, p. 532: “Le dernier, ce serait alors ‘das Höchste’, non pas terme ultime marquant une fin ou une cessation, mais plutôt le *Gotteswesen* en lequel se rassemblerait unitairement la multiplicité hétérogène des expériences du divin, véhiculées aussi bien par les traditions grecque et biblique”.

³⁸⁹ C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, in *Heidegger Studies* 11 (1995), p. 51: “Der Gott, der in die Seinsgeschichte eintritt – indem er vorbeigeht – ist nicht “letzter” insofern Gott (was noch eine Gründung transzendenten Typs implizierte), sondern ist im Gegenteil “Gott” insofern eigentlich letzter, in über-metaphysischem Sinn, und d.h. nicht als volle und höchste Anwesenheit, sondern als reiner Entzug”.

deze langste voorbereiding zelf ook is (reeds). Christelijke eschatologie spreekt de hoop uit op de komst van het Rijk Gods waarvan Christus *reeds* de vervulling is en waarvan hij de toekomst-verwachting open houdt (*nog niet*). Christus' volgelingen hebben de opdracht dit Rijk Gods verder op te bouwen. De voltooiing van het Rijk Gods ligt echter niet in mensenhanden. Daarom zal aan het einde der tijden Jezus Christus wederkeren (de zogenaamde parousie) om te oordelen en het Rijk Gods te vestigen op aarde. "Wanneer de Mensenzoon komt, bekleed met zijn heerlijkheid en rondom Hem alle engelen, dan zal Hij plaatsnemen op de troon van zijn heerlijkheid. Alle volkeren zullen vóór Hem bijeengebracht worden, en Hij zal ze van elkaar scheiden, zoals een herder de schapen van de bokken scheidt" (Mt 25, 31-32). Christus komt aan het einde der tijden en maakt de *Ent-scheidung*, Hij oordeelt over de mensen. Vooral in de brieven van de apostel Paulus is het einde der tijden verbonden met het laatste oordeel dat zal plaatsvinden op de 'dag van de Heer'. De apostel verbindt het laatste oordeel meestal met de wederkomst van Christus, de parousie (zie bv. 1 Kor 15,23 en 2 Tess 2,1 en 8,9).

Volgens Emmanuel Levinas hebben filosofen doorgaans niet veel op met eschatologie. "De eschatologie rekenen zij [filosofen] als vanzelfsprekend tot het rijk van de Mening, zij geldt als subjectieve en willekeurige waarzeggerij omtrent de toekomst, als vrucht van een openbaring zonder bewijzen, als schatplichtige van het geloof"³⁹⁰. Hoewel eschatologie ook door theologen vaak beschouwd wordt als een soort van aanvulling op rationele beweringen en evidenties, duidt Levinas erop dat dit niet de oorspronkelijke betekenis van eschatologie kan zijn. "Weliswaar schijnt de eschatologie in de godsdiensten en zelfs in de theologie als een soort orakel de wijsgerige evidenties 'te completeren'; (...) Haar ware strekking ligt ergens anders"³⁹¹. De betekenis van eschatologie ligt hierin dat zij de totaliteit van het geheel van zijnden – voor Levinas de oorzaak van elke oorlog³⁹² - doorbreekt. "De eschatologie brengt een relatie tot stand met het zijn aan gene zijde van de totaliteit of de geschiedenis en niet met het zijn aan gene zijde van verleden en heden"³⁹³. Ook Levinas wil de 'leer over de laatste dingen' dus niet in een rekenende zin opvatten. Eschatologie speelt zich niet af in de toekomst, het is eerder een soort van toe-komst in de totaliteit. Dat het gaat om iets dat buiten de totaliteit staat, wil echter niet zeggen dat eschatologie zich buiten de geschiedenis, los van tijd en ruimte, zou afspelen. "Het ['aan gene zijde van' de totaliteit] wordt *binnen* de totaliteit en de geschiedenis, *binnen* de ervaring weerspiegeld"³⁹⁴. Zoals reeds benadrukt in het vorige hoofdstuk noemt Levinas aanvankelijk het 'aan gene zijde van de totaliteit', 'het ware zijn' of 'het zijn bij uitstek'³⁹⁵. Pas later werd dit het *au-delà de l'être*. We zouden dit kunnen vergelijken met Heideggers *Seyn*. Eschatologie speelt zich dan hier af.

³⁹⁰ E. LEVINAS, *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Vertaling T. DE BOER & C. BREMMERS, Baarn, 1987, p.15.

³⁹¹ E. LEVINAS, *De totaliteit en het Oneindige*, p. 15-16.

³⁹² Cf. E. LEVINAS, *De totaliteit en het Oneindige*, p. 14: "Het gezicht van het zijn dat zich laat zien in de oorlog, vindt zijn bepaling in het totaliteitsbegrip dat de westerse filosofie beheerst".

³⁹³ E. LEVINAS, *De totaliteit en het Oneindige*, p. 16.

³⁹⁴ E. LEVINAS, *De totaliteit en het oneindige*, p. 16.

³⁹⁵ Cf. 3.4., p. 42.

Het eschatologische ontrukkt, als het ‘aan gene zijde’ van de geschiedenis, de zijnden aan de rechtsbevoegdheid van de geschiedenis en de toekomst – het wekt hun volle verantwoordelijkheid en roept daartoe op. Door de geschiedenis in haar geheel aan het oordeel te onderwerpen, vanuit een standpunt buiten de oorlogen die er de slotsom van vormen, hergeeft het aan ieder moment zijn volle betekenis op dat moment zelf; alle zaken zijn rijp om voor het gerecht gehoord te worden. Niet het laatste oordeel telt, maar het oordeel over alle momenten in de tijd waarin men de levenden oordeelt³⁹⁶.

De laatste god heeft het Seyn nodig, herhaalt Heidegger verschillende keren. Door zijn voorbijgang komen de zijnden in een nieuw licht te staan, in het licht van de waarheid van het Seyn. “De laatste god is niet het einde maar het zich melden van de aanvang. (...) Afkomstig uit een door de ‘metafysica’ [onto-theologie] bepaalde positie tot het zijnde, zullen we het andere alleen maar langzaam en met veel moeite te weten komen. Dat betekent dat de god niet zal verschijnen in de ‘persoonlijke’ noch in de ‘op maat van de massa gesneden belevens’, maar in de afgrondelijke ‘ruimte’ van het Seyn zelf”³⁹⁷. Het is mogelijk om Levinas’ opvattingen over eschatologie te vergelijken met het toe-komen van de laatste god van Heidegger in het Seyn. Hoewel Levinas een groot criticus was van Heidegger³⁹⁸ en hij diens zijnsbegrip uit *Sein und Zeit* zelf totaliserend achtte, blijkt uit de *Beiträge zur Philosophie* dat wat Heidegger omschrijft als de westerse metafysica toch gelijkenissen vertoont met Levinas’ totaliteit. Een door de ‘metafysica’ bepaalde positie tot het zijnde heeft doorheen de geschiedenis geleid tot de zijnsvergetelheid en het overheersen van de technologie. De mens wordt een radar in de technologische machine die de macht van hem heeft overgenomen. Het gebeuren van het Seyn, *Ereignis*, wordt vergeten en trekt zich terug. Als we bovendien nagaan wat Levinas precies bedoelt met de ‘totaliteit’ die hij zo wil bestrijden, blijkt dit te duiden op ‘het zijn van het zijnde’. Dit is precies wat Heidegger zelf ook wil overwinnen met het maken van de ontologische differentie. Aandacht hebben voor het zijn van het zijnde is kenmerkend voor de zijnsvergetelheid, waarboven het *zijn zelf* uitstijgt. “Het heeft er de schijn van als zou Levinas, door het tegenover mekaar stellen van de ‘totaliteit’ en van het ‘oneindige’, waardoor hij zijn tegenstelling tot Heidegger wil uitdrukken, niet anders doen dan het heideggeriaanse beginsel van de ‘ontologische differentie’ hernemen. Zou dus geheel de tegenstelling tussen Levinas en Heidegger van meet af aan berusten op een misverstand?”³⁹⁹. Na *Totalité et infini* sprak Levinas zoals gezegd niet meer over het ‘ware zijn’ of het ‘zijn bij uitstek’ als hij datgene bedoelde wat de totaliteit

³⁹⁶ E. LEVINAS, *De totaliteit en het Oneindige*, p. 16.

³⁹⁷ BzP, p. 416: “Der letzte Gott ist kein Ende, sondern das Insichschwingen des Anfangs (...). Herkunftig aus einer durch die ‘Metaphysik’ bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, daß weder im ‘persönlichen’ noch im ‘massenweisen’ ‘Erlebnis’ der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen ‘Raum’ des Seyns selbst”.

³⁹⁸ Volgens THEO DE BOER is het grootste verschil tussen de posities van Heidegger en Levinas als volgt te verwoorden: “Bij Levinas staat niet de waarheid of onverborgenheid van het zijn centraal, maar de werkelijkheid van vervolgdde mensen in de dagelijkse geschiedenis van de wereld. Wat Levinas aan de traditionele metafysica verwijt, is niet dat zij de waarheid van het zijn vergeten is, maar de waardigheid van de andere mens”. P. TIJMES vat hier de visie van De Boer samen in *Gagarin en de Heimat: Levinas contra Heidegger*, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 85 (1993), p. 338. Tijmes verwijst hier naar T. DE BOER, *Van Brentano tot Levinas*, Meppel, 1991, p. 160.

³⁹⁹ R. BOEHM, *De kritiek van Levinas op Heidegger*, in *Tijdschrift voor filosofie* 25 (1963), p. 586.

transcendeerde. Het ‘anders dan zijn’ werd alles wat buiten de totaliteit viel. Ook Heidegger was na *Sein und Zeit* niet meer tevreden met ‘het zijn’. In zijn ‘latere’ werken, waaronder ook de *Beiträge*, gebruikt hij een archaische spelling ‘Seyn’ of ‘zijn’-doorstreept, om het Seynsgebeuren te benadrukken. Heidegger wil de ontologische differentie denken vanuit een oorspronkelijk aan-elkaar-toebehoren van zijn en zijnden. Deze oorsprong is wat Heidegger aanduidt met het Seyn⁴⁰⁰. We moeten hier echter nuanceren. Voor Heidegger transcendeert het zijn (Seyn) immers het geheel van de zijnden, voor Levinas is het het zijnde – de Ander – dat het zijn als totaliteit doorbreekt en overstijgt. In het ‘anders dan zijn’ van Levinas zijn er enkel nog zijnden. Heideggers Seyn is een topologisch gebeuren waarvan de aard in het vorige hoofdstuk besproken werd. Het grootste verwijt van Levinas aan Heidegger is dan ook diens ontologische reductie: Heidegger wendt zich na het maken van de ontologische differentie enkel nog tot het zijn. “Het primaat van de heideggeriaanse ontologie berust niet op de gemeenplaats ‘om het zijnde te kennen moet men het zijn van het zijnde begrepen hebben’. De prioriteit van het zijn stellen ten opzichte van het zijnde, is al een uitspraak over het wezen van de filosofie; de relatie met *iemand* die een zijnde is (de ethische relatie) ondergeschikt maken aan een kenrelatie, aan de relatie met het *zijn van het zijnde*, maakt de rechtvaardigheid ondergeschikt aan de vrijheid. Het zijn, onpersoonlijk als het is, maakt immers de greep op het zijnde, de overheersing ervan mogelijk”⁴⁰¹. De ethiek, die het zijn als totaliteit transcendeert, is de kritiek waaraan de ontologie onderworpen is. “Levinas kritikeert Heidegger op grond van diens eigen grondgedachte van een ontologische differentie”⁴⁰². Het ‘anders dan zijn’ dat concreet wordt in het Gelaat van de Ander dat een ethisch appèl op mij uitoefent, is het eschatologisch element dat kritiek uitoefent op het zijn van de zijnden in hun totaliteit. Uit wat volgt zou moeten blijken dat de laatste god die voorbijkomt in het Seyn, het eschatologisch element is dat beslist over de onto-theologische metafysica⁴⁰³.

Een ander wezenlijk verschil tussen beide denkers is Levinas’ grotere zekerheid van het eschatologisch gebeuren. Het gelaat van de Ander is⁴⁰⁴ onherroepelijk daar en zal de totaliteit radicaal doorbreken. De wenk van de laatste god komt aarzelend op ons toe en het is maar de vraag of ze dan gehoord zal worden. “Zal de toeroep van de uiterste wenk, de meest verborgen toe-eigening, alsnog in de openbaarheid treden? Of zal de nood verstommen en elk heersen van de waarheid van het Seyn daardoor uitblijven? En als de toeroep toch geschiedt,

⁴⁰⁰ In *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, een tekst uit 1956/57, denkt Heidegger voorbij de ontologische differentie. Cf. M. HEIDEGGER, *Identiteit en differentie*. Vertaling S. LISSELING, Amsterdam, 2001, p. 75: “Wat te denken van de differentie als zowel het zijn als het zijnde, ieder op zijn eigen wijze, vanuit de differentie verschijnen? Om aan deze vraag te voldoen, moeten wij ons eerst ten aanzien van de differentie in een zakelijk ‘tegenover’ begeven dat aan de eis van de zaak beantwoordt. En dit tegenover opent zich voor ons wanneer wij de stap terug voltrekken. Want door de afstand die hierdoor tot stand komt, ontstaat eerst het nabije als zodanig, verschijnt voor het eerst de nabijheid. Door de stap terug laten wij de zaak van het denken, zijn als differentie [Seyn], in een tegenover vrij, en dit tegenover kan volkomen zonder objectivering blijven”.

⁴⁰¹ E. LEVINAS, *De totaliteit en het oneindige*, p. 44.

⁴⁰² R. BOEHM, *De kritiek van Levinas op Heidegger*, p. 602.

⁴⁰³ Deze korte uitweiding over mogelijke parallellen tussen het denken van Heidegger en dat van Levinas is natuurlijk geenszins volledig. Een meer gedetailleerde uitwerking behoort echter niet tot het bestek van deze eindverhandeling.

⁴⁰⁴ Dit ‘is’ is een axiomatisch ‘is’ bij Levinas en het onherroepelijk karakter van het ethisch appèl is semantisch onderworpen aan dit (ethisch) axioma. Bij Heidegger is de uiterste wenk niet ethisch axiomatisch. De wenk van de laatste god kan wel axiomatisch begrepen worden, maar dan in functie van een filosofisch-oorspronkelijk denken. Cf. 4.3.3., over de interpretatie van de laatste god als beslissing over de goden.

zal hij dan nog gehoord worden? Wordt de sprong in het er-zijn gemaakt zodat de ommekeer geschiedenis zal worden? Van dit alles hangt de toekomst van de mensheid af”⁴⁰⁵.

Met ‘de laatste’ is dus al veel gezegd over de laatste god. Hij komt niet binnen een bepaald aantal jaren, wanneer het einde der tijden zou plaatsvinden. Als hij wenkt, doorbreekt de laatste god het Seynsgebeuren. Een andere aanvang ‘begint’. Het oordeel van de laatste god betekent een ommekeer in de geschiedenis. “De laatste god is niet het einde, maar de andere aanvang van onmetelijke mogelijkheden van onze geschiedenis”⁴⁰⁶.

4.3.2. Wat is het wezen van de laatste god?

Het is *tijd* om opnieuw over de *toe-komst* van de god te spreken. Academicsi doen dit in vele tongen en talen en dat mag ons niet verwonderen gezien de “innerlijke rijkdom van (...) de wenk van de laatste god”⁴⁰⁷. Velen zijn het erover eens dat Heidegger duidelijk is met betrekking tot wat de laatste god *niet* is⁴⁰⁸: “De meest unieke uniciteit van de laatste god staat buiten elke rekenende bepaling aangeduid met de termen ‘monotheïsme’, ‘pantheïsme’ en ‘atheïsme’”⁴⁰⁹. Het meest wezenlijke ‘kenmerk’ van de laatste god is bovendien zijn weigering, een niet-komen. Zijn voorbijgang gebeurt in stilte, een niet-spreken. “De heideggeriaanse bepalingen blijven meestal vrijwillig negatief: de post-metafysische god, als hij moet verschijnen, kondigt zich eerst slechts aan als onbekende god, essentieel anoniem, in elk geval vreemd aan elke ingestelde Kerk”⁴¹⁰.

Misschien is het de herinnering aan de weigering van het Seyn die Heinrich Kulüke deed beweren dat “de laatste god begrepen kan worden als uitdrukking voor het wezen van het Seyn zelf”⁴¹¹. Hoewel de laatste god beschouwd kan worden als een mogelijkheid van de waarheid van het Seyn of van het wezen van het Seyn – zoals ook Esposito dat beweert⁴¹² -

⁴⁰⁵ BzP, p. 408: “Ob dieser Zuruf des äußersten Winkens, die verborgenste Ereignung, je noch offen geschieht oder ob die Not verstummt und alle Herrschaft ausbleibt und ob, wenn der Zuruf geschieht, er dann noch vernommen wird, ob der Einsprung in das Da-sein und damit aus dessen Wahrheit die Kehre noch Geschichte wird, darin entscheidet sich die Zukunft des Menschen”.

⁴⁰⁶ BzP, p. 411: “Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte”.

⁴⁰⁷ Cf. BzP, p. 411: “Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes”.

⁴⁰⁸ G. STENSTAD, *The Last God – A Reading*, in *Research in Phenomenology* 23 (1993), p. 175: “Heidegger is very clear about what the last god is *not*”.

⁴⁰⁹ BzP, p. 411: “Der letzte Gott hatt seine Einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel ‘Monotheismus’, ‘Pan-theismus’ und ‘A-theismus’ meinen”.

⁴¹⁰ J.-F. COURTINE, *Les traces et le passage du dieu dans les ‘Beiträge zur Philosophie’ de Martin Heidegger*, in *Archivio di Filosofia* 62 (1994), p. 531: “Les déterminations heideggériennes demeurent le plus souvent volontairement négatives: le dieu post-métaphysique, s’il doit apparaître, ne s’annonce d’abord que comme dieu inconnu et essentiellement anonyme, étranger en tout cas à toute église instituée”.

⁴¹¹ H. KULÜKE, *Die Bedeutung der ‘Beiträge zur Philosophie’ Martin Heideggers für die Gottesfrage. Impulse des seynsgeschichtlichen Denkens*, Rome, 1994, p. 12: “Der ‘letzte Gott’ kann verstanden werden als Ausdruck für die Wesung des Seyns selbst”.

⁴¹² Cf. n.320, p.63.

kan hij zeker niet zonder meer gelijk gesteld worden hieraan. Von Herrmann drukt erop dat de laatste god vanuit het wezen van het Seyn (*Ereignis*) kan verschijnen. We kunnen dus besluiten dat de god niet gelijk is aan het wezen van het Seyn, maar dit wel nodig heeft om in het gebeuren te kunnen ‘wenken’.

Onder het leidwoord de ‘laatste god’ denkt Heidegger het mogelijke verschijnen van een god uit *Ereignis* als het wezen van het Seyn. (...) De in het denken van de ontologische differentie gedachte god is ook verschillend van het Seyn als *Ereignis*, maar zo, dat de god binnen het wezen van het Seyn en zijn waarheid verschijnt. Dat is de *theologische differentie* van god en de waarheid van het Seyn⁴¹³.

Ook Hübner onderschrijft de theologische differentie in zijn artikel *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott*: “De laatste god is de uit het Seyn verschijnende⁴¹⁴ god”⁴¹⁵. In het volgende punt gaan we dieper in op de theologische differentie. Zoals de titel van het artikel al aangeeft, gaat Hübner op zoek naar verbanden tussen de *Beiträge* en het christendom, met andere woorden tussen de laatste god en de christelijke god. Dat de laatste god in het Seyn verschijnt, staat volgens Hübner in bedekte termen ook te lezen in Joh 1,14. “Het woord is vlees geworden” wil zoveel zeggen als “Eeuwigheid werd tijd en geschiedenis”⁴¹⁶. De auteur wijst in zijn artikel op de vele structurele gelijkenissen die Heideggers Seynsdenken met het theologische denken uit de traditie vertoont, maar ook inhoudelijk stelt hij dat “de andere aanvang in christelijk-theologische zin begrepen de incarnatie is”⁴¹⁷. Dit wil niet zeggen dat de laatste god gelijk is aan Jezus Christus, maar dat er volgens Hübner een analogie bestaat tussen de laatste god in het Seynsdenken en Christus in de christelijke theologie. George Seidel gaat nog een stap verder door de *Beiträge* te beschouwen als *bijdragen* aan de christologie⁴¹⁸. *Ereignis* wordt vertaald als *Event* en gelezen als *Christ Event*⁴¹⁹. Hij zegt ronduit dat “de christologie van de *Beiträge* een logos-christologie is”⁴²⁰ en meer bepaald een christologie van de proloog van het Johannesevangelie. Seidel ziet Heideggers onderscheid tussen de eerste en de andere aanvang geconcretiseerd als respectievelijk de schepping en de incarnatie. “De eerste aanvang is de schepping. (...) De ‘andere aanvang’ (incarnatie) [is] als de echo van de ‘eerste aanvang’ (schepping)”⁴²¹. Het

⁴¹³ F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie’*, Frankfurt a.M., 1994, p. 366: “Unter dem Leitwort des ‘letzten Gottes’ denkt Heidegger das mögliche Erscheinen eines Gottes aus dem Ereignis als der Wesung des Seins. (...) Der im Denken der ontologischen Differenz gedachte Gott ist auch vom Sein als Ereignis different, aber so, daß dieser Gott innerhalb der Wesung des Seins und seiner Wahrheit erscheint. Das ist die *theologische Differenz* von Gott und Wahrheit des Seins”.

⁴¹⁴ Hübner had hier volgens ons beter ‘voorbijgaande’ in plaats van ‘verschijnende’ geschreven. Vgl. 4.2.2.

⁴¹⁵ H. HÜBNER, *Martin Heideggers letzte Gott und der christliche Gott*, in *Heidegger Studies* 15 (1999), p.150: “Der letzte Gott ist der aus dem Seyn erscheinende Gott...”.

⁴¹⁶ Cf. H. HÜBNER, *Id.*, p. 150: “*Ewigkeit wurde Zeit und Geschichte*”.

⁴¹⁷ Cf. H. HÜBNER, *Id.*, p. 150: “Der andere anfang ist im christlichen theologischen Denken die in diesem Sinne begriffene Inkarnation, im Sinne des seynsgeschichtlichen Denkens Heideggers hingegen das ‘Erstehen’ des letzten Gottes”.

⁴¹⁸ G. SEIDEL, *A Key to Heidegger’s Beitrage*, in *Gregorianum* 76 (1995), p. 365: “...Heideggers *Beiträge* represents *Contributions* towards a Christology”.

⁴¹⁹ G. SEIDEL, *Id.*, p. 365: “For Event one may, perhaps, read the Christ Event”.

⁴²⁰ G. SEIDEL, *Id.*, p. 366: “The Christology of the *Beiträge* (...) is a Logos Christology”.

⁴²¹ G. SEIDEL, *Id.*, p. 366: “The first beginning is Creation. (...) The ‘other’ beginning (Incarnation) as the echo of the “first beginning” (Creation)”.

Seynsdenken waarin de laatste god voorbijgaat, staat voor Heidegger zelf echter buiten de christelijke theologie⁴²². Het onderwerp van de christelijke theologie is immers het verhaal over een persoonlijke God met welbepaalde eigenschappen en een boodschap. Het Seynsdenken is een manier om over het goddelijke te spreken *binnen de filosofie*. Christus gelijk stellen aan de laatste god maakt christelijke theologie onmogelijk, zoals we nog zullen argumenteren in onze bepaling van de laatste god als moment van beslissing over de goden. Filosofen denken de ruimte waarin het goddelijke kan voorbijgaan, maar vullen deze niet in. De laatste god verdraagt geen positief spreken, geen leer of geen systeem. “De laatste god is geen god die mens geworden is, maar betekent, dat de mens eigenlijk tot zichzelf komt in het niet-zijn van de god”⁴²³. Dit niet-zijn moet begrepen worden als zijn voortdurende terugtrekking en weigering. In verband met Christus kunnen we dus hoogstens beweren dat de laatste god in zijn beslissing over vlucht en aankomst van de goden, *Christus tot Christus maakt*. Heidegger ontwikkelde in de *Beiträge* geen christologie, wel een Seynsdenken van waaruit de figuur van Christus betekenis kan krijgen. David Law acht Seidels interpretatie van de laatste god als Christus onwaarschijnlijk, “omwille van Heideggers kritiek op het christendom in de *Beiträge* en, boven alles, in het licht van de blijkbaar anti-christelijke ondertitelt of motto van het hoofdstuk ‘De laatste God’, namelijk: ‘de gans andere tegenover de [Goden] die geweest zijn, vooral tegenover de christelijke God’ (*Beiträge*, p.403)”⁴²⁴.

Ben Vedders interpretatie van de laatste god sluit strikter aan bij de tekst van de *Beiträge*. Terecht duidt hij de laatste god in de *Beiträge* als “een metafoor voor datgene wat de mens in het beslissingsmoment overvalt, waarin heel andere mogelijkheden en een andere oorsprong zichtbaar wordt”⁴²⁵. Het woord ‘metafoor’ is wellicht te sterk, want het suggereert dat ‘god’ even goed vervangen zou kunnen worden door een andere beeldspraak. Heidegger sprak over de god vanuit een nood om de diepste waarheid met betrekking tot *Ereignis* aan het licht te brengen. De laatste god lijkt ons dus geen metafoor te zijn voor het beslissingsmoment, maar dit beslissingsmoment zelf. Vedder bevestigt dit in het vervolg van zijn artikel: “De laatste god is een beslissingsmoment dat door de ervaring van het nihilisme vraagt naar het aanbreken van een ogenblik waarin een andere mogelijkheid van het Seyn zichtbaar wordt”⁴²⁶.

Het ogenblik is gekomen om na te gaan wat Heidegger precies bedoelt met de beslissing. “Wat betekent het, wanneer de laatste god juist zó genoemd moet worden, omdat

⁴²² Cf. BzP, p. 439: “Das Seynsgeschichtliche Denken steht außerhalb jeder Theologie”.

⁴²³ C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie’*, in *Heidegger Studies* 11 (1995), p. 52: “Der letzte Gott ist also nicht ein Mensch gewordener Gott, sondern bezeichnet, daß der Mensch eigentlich zu sich selbst kommt im Nicht-sein des Gottes”

⁴²⁴ Cf. D.R. LAW, *Negative Theology in Heidegger’s Beitrüge zur Philosophie*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000), p. 147: “Seidel interprets the phrase christologically. It is Christ who is the last God. This interpretation seems unlikely, however, in view of Heidegger’s critique of Christianity in the *Beitrüge* and, above all, in light of the apparently anti-Christian subtitle or motto of the chapter entitled ‘The Last God’, namely, ‘the quite different God against those [Gods] who have been, especially against the Christian God’ (*Beitrüge*, 403)”.

⁴²⁵ B. VEDDER, *Heideggers ‘laatste god’*, in *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 52 (1991), p. 252.

⁴²⁶ B. VEDDER, *Heideggers ‘laatste god’*, p. 252. Vedder gebruikt het woord ‘Zijn’, waar wij voor de consistentie van het geheel van de tekst voor ‘Seyn’ gekozen hebben.

de beslissing over de goden het er-zijn uiteindelijk *onder* en *tussen* hen leidt en op deze wijze de uniciteit van het goddelijk wezen tot in het *hoogste* verheft?”⁴²⁷.

4.3.3. Beslissing – de tijd van het zijn

Bij het horen van het woord ‘beslissing’ denken wij automatisch aan een keuze, een menselijke daad die het ene verkiest boven het andere. Een beslissing wordt mogelijk gemaakt door de menselijke vrijheid en situeert zich dus op het antropologische domein. Heidegger wil doordringen tot de oorspronkelijke betekenis van de beslissing die opwelt uit het Seynsgebeuren. “Het is weliswaar nauwelijks mogelijk om het *seynsgeschiedliche* wezen van de beslissing naderbij te komen, zonder toch niet uit te gaan van mensen, van ons, en bij ‘beslissing’ aan keuze, besluit, aan de bevoorrechting van het ene en het achteruitstellen van het andere te denken. Op den duur stoot men dan op de vrijheid als oorzaak en vermogen van de beslissing en wordt de beslissing verdrongen naar het ‘moreel-antropologische’”⁴²⁸. Het Duitse woord voor beslissing is *Entscheidung* en Heidegger speelt met de component van het ‘scheiden’ om aan te tonen waartoe de oorspronkelijke beslissing zal leiden. De beslissing betekent een uit-elkaar-treden of een scheiding “waardoor het opene in het spel komt als een lichten voor het zichverbergende en nog on-besliste [*Un-entschiedene*], het toebehoren van de mens aan het Seyn als degene die grond geeft aan zijn waarheid en het toegewezen zijn van het Seyn tot in de tijd van de laatste god”⁴²⁹. In de beslissing komt de oorspronkelijke bestemming van de mens aan het licht.

Hiermee is duidelijk *waarom* er een beslissing moet genomen worden, namelijk om het wezen van de mens vanuit het Seynsgebeuren te her-denken. Om te verhelderen *waarover* precies beslist wordt, verwijst Heidegger eerst naar ‘meerdere beslissingen’ die als een noodzakelijk gevolg ontspringen aan de beslissing. Zal de mens subject blijven of zal hij het er-zijn grond geven? Zal waarheid gedefinieerd worden als juistheid - tegen de achtergrond van een voorstellend denken - of zal ze haar oorspronkelijk wezen als $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, als lichten voor het zichverbergende, ontvangen? Zal het seculariseren van de zijnden door het christianiseren van de cultuur triomferen of zal de nood van de on-beslistheid over nabijheid en verte van de goden een beslissingsbereik voorbereiden?⁴³⁰ Uiteindelijk zijn al deze

⁴²⁷ BzP, p. 406: “Wie aber, wenn der letzte Gott so genannt werden muß, weil zuletzt die Entscheidung über die Götter unter und zwischen diese bringt und so das Wesen der Einzigkeit des Gotteswesens ins Höchste hebt?”.

⁴²⁸ BzP, p. 87: “Zwar ist es kaum möglich, dem seynsgeschichtlichen Wesen der Entscheidung nahe zu kommen, ohne nicht doch von Menschen, von uns, auszugehen und bei der ‘Entscheidung’ an Wahl, Entschluß, an die Bevorzugung des Einen und die Hintansetzung des Anderen zu denken und am Ende auf die Freiheit als Ursache und Vermögen zu stoßen und die Frage nach der Entscheidung in das ‘Moralisch-Anthropologische’ abzufrängen”.

⁴²⁹ Cf. BzP, p. 88: “das Auseinandertreten selbst, das scheidet und im Scheiden erst in das Spiel kommen läßt die Er-eignung eben dieses im Auseinander Offenen als der Lichtung für das Sichverbergende und noch Un-entschiedene, die Zugehörigkeit des Menschen zum Seyn als des Gründers seiner Wahrheit und die Zugewiesenheit des Seyns in die Zeit des letzten Gottes”.

⁴³⁰ Cf. BzP, p. 90-91, “§44. Die ‘Entscheidungen’”. De beslissing om de overgang te maken naar de andere aanvang heeft gevolgen op elk domein van het leven. Naast de genoemde onder-scheidingen heeft de beslissing ook repercussies op de betekenis van kunst, de geschiedenis, de natuur.

beslissingen betrokken op één vraag: “of het Seyn zich definitief zal onttrekken, dan wel of dit onttrekken als weigering de eerste waarheid wordt en de andere aanvang van de geschiedenis betekent”⁴³¹. De beslissing markeert dus de overgang van de eerste naar de andere aanvang. In die zin is de beslissing een scheppend gebeuren: ze opent de tijd-ruimte, de plaats van het ogenblik⁴³².

Het ogenblik van de voorbijgang van de laatste god en de beslissing die deze neemt over de goden komt dus voort uit de eerste beslissing, die over Seyn of niet-Seyn⁴³³. Wanneer het ogenblik van de voorbijgang niet onopgemerkt ‘voorbijgaat’, kan een ander tijdperk aanvangen, of beter gezegd, een andere Seynsgeschiedenis⁴³⁴.

In een studie naar de betekenis van de termen *Augenblick* en *Kairos* bij Heidegger, duidt Katharina von Falkenhayn op enkele verbanden tussen ‘ogenblik’ en ‘beslissing’ die voor ons van betekenis kunnen zijn⁴³⁵. Heidegger definieert *Ereignis*, het gebeuren van het Seyn, immers als “plaats van het ogenblik van de beslissing over nabijheid en verte van de laatste god”⁴³⁶. Het antieke begrip van ‘kairos’ heeft volgens von Falkenhayn een tijd-ruimtelijke betekenis die Heidegger zeker niet onbeïnvloed heeft gelaten. “Het ‘kairos’ betekent in de klassieke oudheid ‘tijd voor...’ een beslissing, een handeling, een gebeurtenis. (...) Het begrip ‘kairos’ staat voor de rechtvaardige tijd, die van buitenaf op de mens toekomt”⁴³⁷. De ruimtelijke betekenis verbindt het ‘kairos’ aan een bepaalde plaats zodat het geen abstract concept blijft. “De ruimtelijke betekenis van ‘kairos’ bestaat voornamelijk hierin, dat het kairos de voor de beslissing staande mens niet als abstracte entiteit treft, maar als factisch-concrete, in een factische situatie levende persoon”⁴³⁸. Voor Heidegger betekent het ogenblik van de beslissing zoals reeds gezegd de overgang naar de andere aanvang, naar een tijd waarin de concrete zijnden hun oorspronkelijke betekenis ontvangen: de tijd van het Seyn⁴³⁹. Het is ‘daar’ en ‘dan’ dat de wenk van de laatste god ontvangen kan worden. Na 1936 meed Heidegger echter het gebruik van het woord ‘kairos’. Hoewel beide concepten veel parallellen vertonen, gebruikte hij in het vervolg de term ‘*Augenblick*’. Ook in de *Beiträge*

⁴³¹ Cf. BzP, p. 91: “Alle diese Entscheidungen, die dem Schein nach viele sind und verschiedene, ziehen sich auf die eine und einzige zusammen: ob das Seyn sich entgültig entzieht *oder* ob dieser Entzug als Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird”.

⁴³² Cf. BzP, p. 98: “Die Entscheidung *muß jenen Zeit-Raum*, die Stätte für die wesentliche Augenblicke schaffen”.

⁴³³ Cf. BzP, p. 101: “§47. Das wesen der Entscheidung: Sein oder Nichtsein”. Heidegger verwijst naar BzP, p. 146: “Seyn oder Nichtseyn”, wat ons doet vermoeden dat het hier over het Seyn gaat als gebeuren voorbij de ontologische differentie en niet ‘slechts’ over *Sein* in onderscheid met *Seienden*.

⁴³⁴ Cf. BzP, p. 158: “Welcher Zukünftige gründet diesen Augenblick des Vorbeigangs zum anderen Anfang eines anderen ‘Zeitalters’, will sagen: einer anderen Geschichte des Seyns?”.

⁴³⁵ Cf. K. VON FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers* (Philosophische Schriften Band 52), Berlijn, 2003.

⁴³⁶ BzP, p. 230: “Das Seyn aber west als das Ereignis, die Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes”.

⁴³⁷ K. VON FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos*, p. 35: “Der ‘Kairos’ bedeutet in der Antike ‘Zeit für...’ eine Entscheidung, eine Handlung, ein Ereignis. (...) Der Begriff ‘Kairos’ steht für die rechte Zeit, die von außen an den Menschen herangetragen wird”.

⁴³⁸ K. VON FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos*, p. 36: “Die räumliche Bedeutung von ‘Kairos’ besteht aber vor allem darin, daß der Kairos den vor einer Entscheidung stehenden Menschen nicht als abstrakte Entität betrifft, sondern als faktisch-konkrete, in einer faktischen Situation lebende Person”.

⁴³⁹ BzP, p. 508: “Dieser Augenblick ist *die Zeit des Seins*”.

komt het ‘*Augenblick*’ vaak aan bod, in verband met de ‘plaats van het ogenblik van de voorbijgang’. Redenen voor deze verandering waren waarschijnlijk connotaties van ‘kairos’ met het christendom en met Aristoteles, die Heidegger wilde vermijden. Toch vertoont het begrip *Augenblick* volgens Zimmerman niet te verwaarlozen gelijkenissen met het nieuwtestamentische kairos⁴⁴⁰. In het Nieuwe Testament wordt onderscheid gemaakt tussen de ‘tijd’ (χρνος) en de ‘vervulde tijd’ (καιρος) die aangebroken is met de menswording van God in Christus. Met Heideggers ‘ogenblik’ is ook een andere aanvang van start gegaan. “Het kairos is de tijd, die een goddelijke beslissing maakt tot een moment dat de heilsgeschiedenis bepaalt”⁴⁴¹. Het ogenblik van de voorbijgang van de laatste god gebeurt eveneens als een beslissing. De tijd-ruimte waarin de laatste god voorbijgaat, het heilige, is het beslissingsbereik waar de beslissing over vlucht en aankomst van de goden valt. “De laatste god wordt in de *Beiträge* gedacht als een temporeel gebeuren dat plaatsvindt als een beslissing. Het beslissende gebeuren kondigt zichzelf aan in een wenk (een wenken) vanuit de weigering van het Seyn”⁴⁴². Beslissingen moeten vallen, zo zegt Heidegger, om het wezen van de mensheid te herbepalen op een oorspronkelijke manier. De naturalistische definiëring van de mens moet herzien worden in het licht van het Seyn. Met de beslissing breekt een nieuwe tijd aan, geen ‘rekenende’ tijd zoals de χρνος, maar de tijd van het Seyn. Dit komt overeen met Heideggers interpretatie van het kairosbegrip bij Paulus. “In de ‘fenomenologische uitleg van de eerste brief aan de Thessalonicenzen’ toont het ‘kairos’ zich als tijd, waarvoor niet het ‘wanneer’ beslissend is, maar *hoe* de mens zich in het factische voltrekken van zijn leven, verhoudt tot de tijd van de parousie, van de wederkomst van de Heer”⁴⁴³.

Tot besluit kunnen we stellen dat met de beslissing de *vergeten oorsprong*⁴⁴⁴ terug aan het licht komt. De beslissing opent immers de plaats van het ogenblik. Door het ‘ogenblik’ te vergelijken met het nieuwtestamentische ‘kairos’ werd onze interpretatie van de beslissing als overgang naar een nieuwe tijd, naar een andere aanvang, ondersteund. De beslissing over het Seyn en het niet-Seyn, over het al dan niet gebeuren van *Ereignis*, over het al dan niet aankomen en vluchten van de goden, is uiteindelijk één en dezelfde, *laatste* beslissing. “Beslissing gebeurt in de ontmoeting met het wenken van de laatste god. De beslissing wordt

⁴⁴⁰ Cf. M. E. ZIMMERMAN, *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athene, 1981, p.133-168.

⁴⁴¹ K. VON FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos*, p. 174: “Der Kairos ist die Zeit, die eine göttliche Entscheidung zu einem die Heilsgeschichte bestimmenden Moment macht”.

⁴⁴² D. VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy*, p. 102: “The last god is thought, in Contributions, as a temporal occurrence which occurs as a decision. Its decisive occurrence announces itself in a hint (a hinting) out of the withdrawal of being”.

⁴⁴³ K. VON FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos*, p. 175-176: “In der ‘phänomenologischen Explikation des ersten Briefes an die Thessalonicher zeigt sich der ‘Kairos’ als Zeit, für die nicht das ‘Wann’ entscheidend ist, sondern *wie* sich der Mensch in seinem faktischen Vollzug zur Zeit der Parousie, der Weiderkunft des Herrn, verhält”. Von Falkenhayn verwijst hier naar M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt a.M., 1995. Het zou interessant zijn Heideggers bemerkingen over ‘het einde der tijden’ die in dit laatstgenoemde werk (dat opgetekend werd in de jaren 1921/21) aan bod komen, te vergelijken met de ‘tijd van het Seyn’ en de beslissing als wezen van de laatste god.

⁴⁴⁴ Uitdrukking ontleend aan B. VEDDER, *Heideggers ‘laatste god’*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 52 (1991), p. 239.

evenwel niet ontvouwd vanuit mensen of goden, maar eerder voltrokken in hun ontmoeting in het midden van het wezen van het Seyn⁴⁴⁵. Het midden van het wezen van het Seyn is het beslissingsbereik, dat niet het resultaat is van een keuze of een wilsact, maar niettemin voorbereid kan worden. “Enkel door de voorbereiding op een aanhoudend vermoeden van de laatste god wordt dit beslissingsbereik toegankelijk⁴⁴⁶. De tijd-ruimte waar de laatste god voorbijgaat is de tijd-ruimte van de laatste beslissing⁴⁴⁷. “Het laatste is de uiterste en kortste beslissing met betrekking tot het hoogste⁴⁴⁸: het laatste oordeel over de toe-komst van goden en mensen. Zolang er goden vluchten van en aankomen in het beslissingsbereik, is de beslissing nog niet gevallen. Voor Heidegger is de onbeslistheid [*Unentschiedenheit*] een synoniem voor ‘de goden’. “De onbeslistheid over welke god en of een god, in uiterste nood weer kan oprijzen, vanuit welk wezen van de mens en op welke manier, dat wordt met de naam ‘goden’ aangeduid⁴⁴⁹.

Het beslissingsbereik waarin de goden verzameld worden en waarin de laatste god voorbijkomt, doet ons de vraag stellen naar het verband tussen de laatste god, de goden en het Seyn. “Het wezen van het Seyn in zijn hoogste roeping: als toe-eigening aan het beslissingsbereik over de godheid en de goden, de grond en de tijd-speel-ruimte, d.i. het er-zijn, in de eenmaligheid van zijn geschiedenis *toe* te eigenen⁴⁵⁰.

4.4. DE LAATSTE GOD EN HET SEYN (*EREIGNIS*)

Kan het ‘zijn’ aan de goden toegekend worden zonder het goddelijke te vernietigen? Reduceren we het goddelijke tot het menselijk denken door het te verbinden met het Seyn? Volgens Levinas is de tegenstelling tussen de ‘god van de filosofen’ en de ‘god van de theologen’ terug te brengen tot de idee van gelijkschakeling van denken en zijn. De identiteit van denken en zijn is voor hem de westerse rationaliteit. “Dit is geen formele gelijkstelling, maar aanduiding van een tendens of teleologie van het zijn dat zijn bestemming en bekroning vindt in het denken, in het onthuld worden⁴⁵¹. In *De Dieu qui vient à l'idée* stelt Levinas dat God ofwel gezien wordt als hoogste zijnde dat door het denken volledig gevat kan worden,

⁴⁴⁵ G. STENSTAD, *The Last God. A Reading*, in *Research in Phenomenology* 23 (1993), p. 178: “De-cision here is enjoined in the encounter with the beckoning of the last god. However, it does not unfold *from* humans or gods, but rather is enacted in their encounter in the midst of the *Wesung* of be-ing”.

⁴⁴⁶ BzP, p. 410-411.

⁴⁴⁷ BzP, p. 13.

⁴⁴⁸ BzP, p. 406-407.

⁴⁴⁹ BzP, p. 437: “Die Unentschiedenheit, welcher Gott und ob ein Gott welchem Wesen des Menschen in welcher Weise noch einmal zur äußersten Not erstehen werde, ist mit dem Namen ‘die Götter’ genannt”. Heidegger spreekt dus niet van een polytheïsme alsof het aantal goden en hun hoedanigheid vast zou staan. ‘Goden’ duidt enkel op een nog niet genomen beslissing.

⁴⁵⁰ BzP, p. 228: “Das Wesen des Seyns in seine höchste Berufung: als Er-eignung dem Entscheidungsbereich über die Gottheit der Götter, den Grund und den Zeit-Spiel-Raum, d.h. das Da-sein, in der Einmaligkeit seiner Geschichte *zuzueignen*”.

⁴⁵¹ T. DE BOER, *Inleiding tot E. LEVINAS, God en de filosofie*, Sleutelteksten in godsdienst en filosofie 5, 's-Gravenhage, 1990, p. 7.

ofwel dat God tot het domein van het irrationele verdrongen wordt en dus niet gedacht kan worden. In het eerste geval moet de filosofie God “kunnen omvatten indien die God tenminste een zin heeft. Maar, voorzover gedacht, wordt die God onmiddellijk binnen ‘de loop van het zijn’ geplaatst. Hij vestigt zich daar als het *zijnde* bij uitstek”⁴⁵². Dit is de God van de filosofen. Het is de God van Heideggers onto-theologie. “Het is niet toevallig dat de geschiedenis van de westerse filosofie op een vernietiging van de transcendentie is uitgelopen,”⁴⁵³ voegt Levinas daar aan toe. In het laatste geval valt het religieuze discours terug op het domein van de mening en het geloof. Toch steunt volgens Levinas ook deze laatste positie op de gelijkstelling van denken en zijn. “Een religieus denken dat zich beroept op religieuze ervaringen die zogenaamd onafhankelijk zouden zijn van de filosofie, is reeds, voor zover gefundeerd op de ervaring, gebonden aan het ‘ik denk’ en geheel geënt op de filosofie”⁴⁵⁴. De derde weg die Levinas in zijn werk poogt te bewandelen, moet dus de door Pascal beroemd geworden tegenstelling tussen de ‘god van de filosofen’ en de ‘god van de theologen’ in twijfel trekken. ‘Waar God mij te binnen schiet’ wordt de immanentie van de filosofie doorbroken, het ‘ik denk’ spat uit elkaar door het toekomen van een onherleidbare transcendentie. Transcendentie is voor Levinas het ‘anders dan zijn’, een begrip dat we eerder vergeleken hebben met Heideggers ‘Seyn’ (cf. 3.4.). Voor de formele structuur van deze transcendentie doet Levinas een beroep op Descartes’ idee van het Oneindige⁴⁵⁵ die het ‘ik denk’ radicaal doorbreekt. “Het idee van het Oneindige bestaat erin het onvatbare te vatten door het tegelijk zijn statuut van onvatbaarheid te verzekeren”⁴⁵⁶. Volgens ons is deze uitspraak vergelijkbaar met wat Heidegger bedoelt wanneer hij het heeft over de weigering van de laatste god en zijn voorbijgang in *Ereignis*, het gebeuren van het Seyn. Het Seynsdenken *denkt* immers de laatste god niet, het maakt plaats voor zijn voorbijgang. We moeten hier natuurlijk nuanceren en zeggen dat, waar Levinas het gelaat van de Ander als ethische toegangsweg tot het goddelijke omschrijft, Heidegger kiest voor een post-metafysisch ‘bergen van de waarheid van het Seyn in de zijnden’. Bovendien verbindt Heidegger het Seyn onmiddellijk met het (Seyns-)denken, terwijl Levinas eerder de nadruk legt op het doorbreken van het denken. We kunnen dit begrijpen wanneer we in het achterhoofd houden dat Levinas’ ‘denken’ overeenkomsten vertoont met Heideggers ‘westerse metafysica’. Heidegger schrijft: “Maar wanneer het Seyn de nood is van de god, wanneer het Seyn zelf zijn waarheid slechts vindt in het denken en wanneer dit denken

⁴⁵² E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Parijs, 1986, p. 95: “Le discours philosophique doit donc pouvoir embrasser Dieu – dont parle la Bible – si toutefois ce Dieu a un sens. Mais, pensé, ce Dieu se situe aussitôt à l’intérieur de la ‘geste d’être’. Il s’y situe comme *étant* par excellence”.

⁴⁵³ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 95: “Et ce n’est pas par hasard que l’histoire de la philosophie occidentale a été une destruction de la transcendance”.

⁴⁵⁴ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 103: “Une pensée religieuse qui se réclame d’expériences religieuses prétendument indépendantes de la philosophie, est déjà, en tant que fondée sur l’expérience, référée au ‘je pense’ et entièrement branchée sur la philosophie”. Zie ook p. 96: “En fait, tout en restant ou en se voulant hors de la raison, foi et opinion parlent le langage de l’être. Rien ne s’oppose moins à l’ontologie que l’opinion de la foi”.

⁴⁵⁵ Cf. E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 104: “Dans sa méditation sur l’idée de Dieu, Descartes a dessiné le parcours extraordinaire d’une pensée allant jusqu’à la rupture du *je pense*”.

⁴⁵⁶ E. LEVINAS, *Transcendance et hauteur*, in *Bulletin de la Société française de philosophie* 56 (1962), p. 98: “L’idée de l’infini consiste à saisir l’insaisissable en lui garantissant cependant son statut d’insaisissable”.

filosofie is (in de andere aanvang), dan hebben ‘de goden’ het Seynsdenken nodig, d.i., filosofie”⁴⁵⁷.

Heidegger brengt het Seyn dus niet alleen in verband met de laatste god, maar ook met de goden. De laatste god is echter niet één van de goden. De laatste god ‘is’ niet, de goden ‘zijn’ ook niet⁴⁵⁸. Het Seyn is met andere woorden zeker geen bepaling van de goden zelf. De goden zijn echter wel afhankelijk van het Seyn, ze hebben het Seyn nodig om tot zichzelf te komen. “ ‘De goden’ hebben het Seyn niet nodig als hun eigendom, waarin ze zelf een plaats vinden. ‘De goden’ hebben het Seyn nodig, om door dit Seyn, dat niet tot hen behoort, toch aan zichzelf toe te behoren”⁴⁵⁹. Het Seynsgebeuren, *Ereignis*, maakt het de goden mogelijk om te verschijnen. “Zonder Seyn is er geen ruimte voor God en de Goden”⁴⁶⁰. Bovendien ontvangt het Seyn pas zijn volle betekenis als het bepaald wordt als ‘nood van de goden’. “Het Seyn komt pas tot uiting in al zijn grootheid, wanneer het erkend is als datgene wat de god van de goden en al het goddelijke *nodig hebben*”⁴⁶¹. Bij het reflecteren over het verband tussen god en Seyn denken we spontaan aan de theologische spanning transcendentie – immanentie waarmee christenen de relatie van God tot de wereld (het zijn) trachten uit te drukken. De christelijke God overstijgt deze wereld maar tegelijkertijd leren we Zijn grootheid pas kennen doorheen zijn aanwezigheid in die wereld. De laatste god en de goden zijn niet gelijk aan het Seyn, maar hebben dit wel nodig om voorbij te komen. Er lijkt een parallel te zijn, maar Heidegger wijst er in de *Beiträge* op dat hij niet het christelijke begrip van transcendentie voor ogen heeft. De transcendentie die hij bekritiseert is een verwrongen transcendentie die alle gevaren die in het begrip vervat zitten, belichaamt. Voor Heidegger is het transcendent de God van het christendom. Deze transcendentie werd volgens hem echter vervangen door het volk dat zich als ziel en doel van de geschiedenis heeft aangesteld. Die schijnbaar anti-christelijke houding is echter, evenals het christelijk transcendentieconcept zelf, een uiting van liberalisme: de autonomie van de mens. “Deze anti-christelijke ‘wereldbeschouwing’ is slechts *schijnbaar* onchristelijk; ze komt immers *wezenlijk* overeen met de denkwijze die het ‘liberalisme’ kenmerkt”⁴⁶². De mens bepaalt de transcendentie die

⁴⁵⁷ BzP, p. 438-439: “Wenn aber das Seyn die Notschaft des Gottes ist, des Seyn selbst aber nur im Er-denken seine Wahrheit findet, dieses Denken aber die Philosophie (im anderen Anfang) ist, dann bedürfen ‘die Götter’ des seynsgeschichtlichen Denkens, d.h. der Philosophie”.

⁴⁵⁸ Cf. BzP, p. 244: “Das Seyn ist nicht und nie seiender als das Seiende, aber auch nicht unseiender als die Götter, weil diese überhaupt nicht ‘sind’”, alsook BzP, p. 240: “Denn niemals ist das Seyn eine Bestimmung des Gottes selbst, sondern das Seyn ist Jenes, was die Götterung des Gottes braucht, um doch und vollends davon unterschieden zu bleiben”.

Zie ook C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie’*, in *Heidegger Studies* 11 (1995), p. 53-54: “Gott braucht das Sein, nicht, um ein Seiendes zu werden – mithin hat Gott es nicht nötig *zu sein*: er besteht ganz und gar in diesem Brauchen, im diametral entgegengesetzten Sinn zu dem, wie das Seiende in Bezug zum Sein steht. Das Seiende nämlich ‘ist’ als solches, insofern es vom Sein verlassen ist; der Gott ‘ist nicht’, insofern er bedürftig des Seins ist”.

⁴⁵⁹ BzP, p. 438: “ ‘Die Götter’ bedürfen des Seyns nicht als ihre Eigentums, darin sie selbst einen Stand finden. ‘Die Götter’ brauchen das Seyn, um durch dieses, das ihnen nicht gehört, doch sich selbst zu gehören”.

⁴⁶⁰ B. VEDDER, *Heideggers ‘laatste god’*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 52 (1991), p. 246.

⁴⁶¹ BzP, p. 243: “Das Seyn gelangt erst in seine Größe, wenn es als Jenes erkannt ist, was der Gott der Götter und alle Götterung *brauchen*”.

⁴⁶² BzP, p. 24-25: “Diese gegenchristliche ‘Weltanschauung’ ist nur *scheinbar* unchristlich; denn sie kommt im *Wesenlichen* dennoch überein mit jener Denkart, die den ‘Liberalismus’ kennzeichnet”.

hem zelf moet bepalen. Zo wordt transcendentie slechts een idee dat zich doorheen de cultuur verwerkelijkt.

De laatste god en de goden verhouden zich niet tot het Seyn via de vorm van transcendentie dat door Heidegger onder vuur genomen werd. Het levinasiaanse begrip van transcendentie, het ‘anders dan zijn’ of het ‘ware zijn’, sluit eerder aan bij Heideggers denken⁴⁶³.

In de vorige paragraaf (4.3.3.) hebben we het wezen van de laatste god benaderd als moment van beslissing over de goden. “Wat leidt tot de theologie van de laatste god [is] de vlucht van de oude goden”⁴⁶⁴. Terecht gebruikt Figal in zijn vraag het woord theologie, dat we in zijn ‘oorspronkelijke’ betekenis moeten begrijpen. Het brengt immers meteen aan het licht waar het op aan komt in de verhouding tussen de laatste god en de goden. Zoals we in het eerste hoofdstuk gezien hebben, betekent ‘logos’ oorspronkelijk ook ‘het verzamelen en het ‘bewaren’”. “De laatste god verzamelt de meervoudige beweging die gemaakt wordt en voortkomt uit deze onbeslistheid”⁴⁶⁵. De laatste god is nodig om de ‘rijkdom aan goden’ te verzamelen en te bewaren. Hij maakt zijn opgang immers in de tijd-ruimte “waar de beslissing over de vlucht en aankomst van de goden zal vallen”⁴⁶⁶. De vlucht van de goden is een teken van zijnsverlatenheid⁴⁶⁷. Net zoals deze zijnsverlatenheid, moet “de vlucht van de

⁴⁶³ Emilio Brito is het hier niet mee eens. Een van de problemen van de *Beiträge* is volgens hem het onderliggende politieke karakter van het werk, dat de transcendentie teniet doet. Cf. E. BRITO, *Le “dernier Dieu” dans les “Contributions à la philosophie de Martin Heidegger, in Eglise et théologie* 28 (1997), p. 71: “On peut (...) être gêné par l’ambiguïté de la transposition théologico-politique qu’elle [la septième section des *Beiträge*] opère: malgré son annonce d’un dieu inconnu et essentiellement anonyme, on peut la considérer, avec Courtine, comme la tentative la plus radicale pour éliminer la transcendance, pour ôter à l’être-là sa dimension transcendentale et l’individuer ‘populairement’ à travers une détermination politique-communautaire en attente de son effectuation: celle du peuple emphatiquement ‘populaire’. Il s’agirait donc, pour l’auteur des *Beiträge*, de préparer le peuple à venir en le rassemblant, à la hauteur de son essence, dans une commune vocation”. Wij menen echter dat de *Beiträge* niet gereduceerd mag worden tot een politiek manifest. In zijn biografie over Heidegger ondersteunt Safranski deze mening. Vgl. R. SAFRANSKI, *Heidegger en zijn tijd*, Amsterdam, ³2002, p. 385-386: “Voor Heidegger is het inmiddels duidelijk geworden dat het nationaal-socialisme aan die *wezensnood* niets heeft kunnen veranderen. Integendeel: het behoort tot de *machinaties* en de totale mobilisering van de moderne tijd. (...) Die kritiek raakt evenwel het hele tijdperk. Ook de geestelijke en praktische stromingen die het nationaal-socialisme bestrijden worden vanuit het perspectief van het zijnsdenken verworpen. (...) Altijd gaat het er alleen maar om dat *het ‘subjectum’ mens zich als het midden van het zijnde* opwerpt (BzP, p. 443). Die *autonomie van de mens* noemt Heidegger *liberalisme* en daarom kan hij het op het volk geënte biologisme en racisme een *biologisch liberalisme* noemen”. Crownfield beschouwt de transcendentie die Heidegger aan de laatste god toeschrijft met de omschrijving “de gans andere” (BzP, p. 403) als problematisch. Een god die gans anders is dan alle goden dreigt helemaal met ‘niets’ identiek te zijn. Cf. D. CROWNFIELD, *The Last God*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington – Indianapolis, 2001, p. 218-219: “The very affirmation of one transcendent and ultimate god can be, in its most thoroughgoing form, the radical negation of all determinate and determinable gods, in the name of God. Such a ‘wholly other’ cannot be equated with a specific remembered deity, not even a biblical or Christian ‘God that has been’”.

⁴⁶⁴ G. FIGAL, *Forgetfulness of God. Concerning the Center of Heidegger’s Contributions to Philosophy*, in C.E. SCOTT *et al.* (ed.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2001, p. 200: “What leads to the theology of the last god: the flight of the old gods”.

⁴⁶⁵ G. STENSTAD, *The Last God. A Reading*, in *Research in Phenomenology* 23 (1993), p. 176: “‘The Last god’ gathers the manifold movement which enacts and emerges from this undecidability”.

⁴⁶⁶ BzP, p. 405: “Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter”.

⁴⁶⁷ Cf. BzP, p. 118: “Die besondere Verdeutlichung der Seinsverlassenheit als Zerfall des Abendlandes; die Flucht der Götter; der Tot des moralisch christlichen Gottes”.

goden ervaren en uitgestaan worden”⁴⁶⁸. Wanneer Heidegger zegt dat de goden nood hebben aan het Seyn, wil dit dus evenveel zeggen als ‘de overgang naar de andere aanvang moet gemaakt worden’. In de vlucht van de goden huist immers de goddelijkheid en de laatste god is nodig om deze ervaring te bewaren: “In het afstand doen van de oude goden, het verdragen van deze afstand, ligt het *bewaren* van hun goddelijkheid”⁴⁶⁹.

Nergens specificceert Heidegger *welke* goden hij bedoelt. Dit mag ons niet verbazen; het kan niet de bedoeling zijn dat de goden geteld en gerangschikt worden. Hun veelheid is immers bepaald door de innerlijke rijkdom van de wenk van de laatste god. Met de goden kunnen we bij Heidegger wel een bepaalde vorm van immanentie ontdekken. “De wenk van de laatste god is geen transcendent gebeuren voorbij de zijnden maar gebeurt alleen doorheen zijnden,” want de waarheid van het Seyn moet geborgen worden in de zijnden. “De pluraliteit van de goden in hun aankomst en/of vlucht wijst op de meervoudigheid in de wijzen van dit ‘bergen’”⁴⁷⁰. Hoewel het waarschijnlijk is dat Heidegger in zijn spreken over de goden door Hölderlin geïnspireerd werd, moet zijn begrip van de goden niet tot dat van Hölderlin worden teruggevoerd. In de laatste god die het Seyn nodig heeft om de goden te kunnen verzamelen, zien we een mogelijkheid om over de pluraliteit van de godsdiensten te denken. De God van het christendom, die van het jodendom, de islam en andere godsdiensten, zijn de wijzen waarop de laatste god immanent is aan deze wereld. “Het wezen van het Seyn is niet zelf de laatste god, maar het wezen geeft grond aan het bergen en daarmee aan de scheppende bewaring van de god, die slechts in werk en offer, daad en denken het Seyn *doordringt met zijn goddelijkheid*”⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ BzP, p. 27: “Die Flucht der Götter muß erfahren und ausgestanden werden”.

⁴⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (GA39), Frankfurt a.M., 1980, p. 95: “Das Verzichtenmüssen auf die alten Götter, das Ertragen dieses Verzichtes ist das *Bewahren* ihrer Göttlichkeit”.

⁴⁷⁰ D. VALLEGA-NEU, *Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2003 p. 104: “The hint of the last god is not a transcendent occurrence beyond beings but only occurs through beings. The plurality of gods in their arrival and/or flight points to the manifoldness of modes of sheltering”.

⁴⁷¹ BzP, p. 262: “Diese Wesung des Seyns ist nicht selbe der letzte Gott, sondern die Wesung des Seins gründet die Bergung und damit schaffende Verwahrung des Gottes, der je nur in Werk und Opfer, Tat und Denken das Seyn *durchgottet*”.

CONCLUSIE

Bouwen op de af-grond

“ ‘Die Götter’ bedürfen der Philosophie,”⁴⁷² schrijft Heidegger. Met deze uitspraak reikt hij alle elementen aan die cruciaal geweest zijn in ons betoog over de *Beiträge zur Philosophie* en de laatste god: de god(en), de filosofie (het Seynsdenken) en de nood die het verband tussen beide uitdrukt. Met de *Beiträge* heeft Heidegger geen theologie geschreven. Zijn vertrekpunt was de vraag naar het zijn, niet de godsvraag. Bij het vragen naar de waarheid van het Seyn stootte hij op een ontologische regio: de tijd-ruimte. Dit concept is de kern van Heideggers denken gebleken. Het geheim van het Seyn zit in het spel van de tijd-ruimte, in het oplichten en het verbergen van de waarheid hierin. De grond van alles is eigenlijk een af-grond, een grond die zich terugtrekt. Om dit ontologisch veld – of liever: de ontologische kloof - überhaupt te kunnen blootleggen is een ander denken vereist, het Seynsdenken.

⁴⁷² BzP, p. 439.

We zijn daarom begonnen met na te gaan wat Seynsdenken of aanvankelijk denken precies betekent. Heidegger wil aansturen op een ommekeer in het zijn en het denken, een ‘andere aanvang’ van de geschiedenis. De andere aanvang blijft niet stilstaan bij de zijnden, maar keert zich naar het Seynsgebeuren om door te dringen tot de waarheid van het Seyn. Vanuit dit gebeuren, dat Heidegger *Ereignis* noemt, komen de zijnden in een ander daglicht te staan. Een performatieve taal bijvoorbeeld, die spreekt vanuit de bron van het Seyn, behoedt en bewaart de waarheid in haar woorden.

De overgang naar de andere aanvang wordt ingezet met het vragen naar het Seyn. Het voorstellend of rekenend denken waarvan de westerse metafysica zich bedient, creëert een zijnsverlatenheid. Te midden van die verlatenheid ontstaat een nood die de mens doet vragen naar wat er achter de zijnden ligt. De sprong naar de ontologie kan worden gewaagd en we belanden in de tijd-ruimte.

De topologie van het Seyn is voor Heidegger de mogelijksvoorwaarde om te spreken over het goddelijke. De laatste god is een mogelijkheid van het Seyn zelf. Het is een gestalte van de waarheid van het Seyn waarmee een beslissing genomen wordt over de goden. Hoewel we in de loop van ons betoog parallellen met het theologisch discours besproken hebben, resulteert het voorbijgaan van de laatste god in *Ereignis* niet in een positief godsspreken. Zoals we gezien hebben is de weigering een wezenskenmerk van de laatste god. Deze god is de *laatste* – de ultieme -, die zich onttrekt aan elk rekenend denken en slechts een wenk geeft in het Seynsgebeuren. Heidegger beschreef in de *Beiträge* een filosofische ruimte waarin er plaats is voor het goddelijke. Het Seynsdenken is een manier om over het goddelijke te spreken *binnen* de filosofie. Hiermee heeft hij tevens de grenzen van de filosofie aangegeven. “Heideggers doel is niet om het geloof in god(en) te herstellen of te doen wantrouwen, maar om formeel de grenzen aan te duiden waarin de vraag naar god(en) oprijst en ingebed is”⁴⁷³. Op die manier kan de filosofie in nauw contact komen met het goddelijke. De taak van de filosofie is dus het Seynsdenken. Enkel als met dit Seynsdenken de overgang naar de andere aanvang gemaakt wordt, kan de waarheid van het Seyn ‘gebeuren’. De aard van dit gebeuren en de plaats waar het zich voltrekt, zijn duidelijk geworden bij het denken over de structuur van de tijd-ruimte. De waarheid over de waarheid, de grond van elke waarheid, is een af-grond. In de waarheid zit een component van verberging, een ‘niet’, die ervoor zorgt dat waarheid niet meer enkel een eigenschap is die aan proposities en objecten kan worden toegekend. Het ongreepbare in de waarheid is echter geen tekort in de zin van een ‘gebrek’. De $\lambda\eta\theta\eta$ behoort tot de volheid van de $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. De verberging in de waarheid maakt haar tot een gebeuren van on-verborgenheid, van verbergen en oplichten. De waarheid van het Seyn als een af-grond beschouwen heeft verstrekkende gevolgen. Aan het grond geven [*Gründung*] schrijft Heidegger immers twee betekenissen toe⁴⁷⁴. Enerzijds bestaat het gronden in het ‘laten zijn’, anderzijds is het ook een ‘bouwen’.

⁴⁷³ G. FIGAL, *Forgetfulness of God*, p. 213: “Heidegger’s aim is not to vindicate or discredit faith in god/s, but formally to indicate the extremities in which the question of god/s arises and is contextualized”.

⁴⁷⁴ Cf. 3.4.1., p. 43.

Bouwen op de af-grond is dus de boodschap. De bouwstenen die we aangereikt hebben en de af-grond die afgetast is, zijn klaar om bewerkt te worden. Aan het eind van deze verhandeling willen we dan ook nog enkele theologische perspectieven aanhalen. Het is immers aan de theologen om de ruimte die Heidegger met zijn denken gemaakt heeft, in te vullen. “De oproep [voor de theologische reflectie] ligt in de mogelijkheid die vervat is in Heideggers notie van het voorbijgaan van de laatste god. Deze mogelijkheid houdt zowel een theologische beoordeling van de moderniteit in, als een indicatie over hoe theologische reflectie mogelijk is binnen onze huidige situatie”⁴⁷⁵.

Het is in dit besluit niet mogelijk om meer dan een schets te maken van de theologische huizen die gebouwd kunnen worden met de stenen en de voegen van Heideggers denken over de laatste god⁴⁷⁶.

Na deze lange reflectie over de laatste god kunnen we ons afvragen of Heidegger wel een nieuwe god moest ‘uitvinden’. Is er nog niet genoeg religieuze diversiteit in het theologische landschap? Of kunnen we met de laatste god misschien de feitelijke religieuze pluraliteit herdenken? “De veelheid van de goden is niet gebonden aan een getal maar aan de innerlijke rijkdom van het gronden en het afgronden in de plaats van het ogenblik van het oplichten en de verberging van de wenk van de laatste god”⁴⁷⁷.

De tijd-ruimte biedt bij uitstek een plaats voor interreligieuze dialoog. We hebben immers de voorbijgang van laatste god benaderd als beslissingsmoment over de goden.

De tijd-ruimte is letterlijk de speel-plaats voor de goden en de laatste god is het kritisch moment in elke religie. De absolute en eeuwige waarheid die de verschillende religies claimen, licht bij Heidegger op in een moment van beslissing. De laatste god als oplichten van de waarheid van het Seyn verheft de religies naar het domein van de tijd-ruimte waar hij voorbij kan komen en door zijn voorbijgang de religies in een nieuw daglicht plaatst. Elke religie ontvangt haar waarheid - haar lichtende verberging – vanuit de tijd-ruimte. De waarheid van religies is dus wel degelijk eeuwig, maar dan in de heideggeriaanse zin begrepen, namelijk als moment. Vanuit zijn nieuwe waarheidsbegrip, dat grond krijgt in de tijd-ruimte, worden volgens ons nieuwe wegen geopend voor een interreligieuze dialoog.

De interreligieuze dialoog zou zo gevoerd kunnen worden op een ontologisch niveau. De verschillende religies hebben tot taak na te denken over wat hun waarheid tot waarheid maakt. Zo komen ze onvermijdelijk terecht in de tijd-speel-ruimte, binnen het beslissingsbereik. Mogelijkheidsvoorwaarde is het erkennen van de tijd-ruimte, dit wil zeggen het stellen van de vraag naar de grond van hun waarheidsclaim. Omdat de laatste god

⁴⁷⁵ J. O. PRUDHOMME, *The Passing-By of the Ultimate God. The Theological Assessment of Modernity in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, in *Journal of the American Academy of Religion* 61 (1993), p.443: “The appeal lies in the possibility that embedded in Heidegger's notion of the passing-by of the ultimate God is both a theological assessment [beoordeling] of modernity, and an indication of how theological reflection might be possible within our contemporary situation.”

⁴⁷⁶ Cf. 3.4.1., p. 43, waar betoogd wordt dat de waarheid niet enkel in de zichtbare stenen te vinden is, maar ook in de voegen die de stenen van het huis aan elkaar smeden.

⁴⁷⁷ BzP, p. 411: “Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes”.

een filosofisch concept is, blijft de interreligieuze dialoog niet beperkt tot het praktische niveau. Ook de waarheidsvraag komt aan bod. De feitelijke religieuze pluraliteit wordt in de tijd-ruimte her-dacht. Rivaliserende waarheidsclaims zijn gegrond in de rijkdom van de wenk van de laatste god. In de tijd-ruimte kunnen universaliteit van een waarheidsclaim en particulariteit van een historisch en contextueel bepaalde religie samengaan. De verschillende religies beschikken niet elk over een deel van de waarheid, maar belijden de volledige waarheid als on-verborgenheid. Paradigma's als exclusivisme, inclusivisme en pluralisme worden hiermee overstegen.

Als de laatste god het beslissingsmoment is over de goden, dus ook over de christelijke god, dan ontvangt Jezus Christus zijn volle betekenis vanuit de tijd-ruimte. We hebben aangetoond dat de laatste god niet gelijk is aan Jezus Christus, maar Christus tot Christus maakt.

Heidegger heeft een ontologische basis aangereikt *waarin* negatieve theologie een plaats heeft, en *van waaruit* een positieve theologie mogelijk is. Deze laatste vorm van godsspreken is niet meer de taak van de filosofen, maar vindt wel haar (af-)grond in de filosofie. Voor Heidegger is een positief godsspreken binnen het Seynsdenken niet mogelijk. Positieve theologie vanuit het Seynsgebeuren kan enkel een dichten zijn; op ontisch niveau is positieve theologie een wetenschap – de wetenschap die de oerchristelijke ervaring bestudeert zoals die aan de grond ligt van de bijbelse teksten.

Met de laatste god heeft Heidegger *in* het denken een plaats gemaakt voor de *gans andere*. Als aan de tijd-ruimte grond gegeven wordt in het denken kan er weer gebouwd worden. Enkel zo kan de waarheid van het Seyn geborgen worden in de zijnden.