

Alleen nog wereld?

Een bespreking van Erik Megancks *Religieus atheïsme. (Post)moderne filosofen over God en godsdienst*

JOERI SCHRIJVERS

Skool vir Filosofie

Noord Wes-Universiteit

Potchefstroom

Suid-Afrika

E-pos: schrijversjoeri@gmail.com



Joeri Schrijvers

JOERI SCHRIJVERS is buitengewone professor in die Skool vir Filosofie van die Noord-Wes Universiteit in Potchefstroom. Hy is die outeur van *Between Faith and Belief. Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life* (SUNY Press, 2016) en, meer onlangs, *De filosoof van de liefde. Ludwig Binswanger in gesprek met de hedendaagse filosofie* (Noordboek, 2021). Hy het verskeie artikels gepubliseer oor kontinentale godsdienstilosofie en kontinentale filosofie, sowel as teologie in die algemeen.

JOERI SCHRIJVERS is Extraordinary Professor of the School of Philosophy of the North-West University in Potchefstroom. He is the author of *Between Faith and Belief. Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life* (SUNY Press, 2016) and, more recently, *De filosoof van de liefde. Ludwig Binswanger in gesprek met de hedendaagse filosofie* (Noordboek, 2021). He published many articles on continental philosophy of religion and continental philosophy, and theology, in general.

Met *Religieus atheïsme. (Post)moderne filosofen over God en godsdienst* heeft Erik Meganck een sterk werk afgeleverd. Het boek bevat een diepgaande bespreking van die filosofen die, vanaf de moderniteit, doorgaans als atheïst worden omschreven: het boek begint bij Ludwig Feuerbach en eindigt met een analyse van het atheïsme in het werk van Jacques Derrida. Megancks werk is niet zonder meer een inleiding, al kan men merken dat jarenlange ondervinding hebben bijgedragen tot de heldere formulering van een toch vaak moeilijke gedachtegang. Al kan het werk zeker dienen als eerste kennismaking met het vakgebied van de continentale godsdienstfilosofie, toch moet ook worden gezegd dat men hier te maken heeft met een diepgaande, en bij wijlen inspirerende, verwerking van de ideeën van de voornaamste denkers van de Westerse cultuur. Het moge duidelijk zijn dat Meganck niet zomaar een boek heeft gepubliceerd. Integendeel, het gaat hier om de vrucht van jarenlange denkwerk van

een man die overduidelijk iets te zeggen heeft. Hier wordt dus geen publicatielijst aangevuld, maar wel degelijk een idee gepubliceerd en een oproep om mee te denken gelanceerd. In wat volgt, nemen wij deze taak dan ook graag op, al zullen we uiteraard ook stilstaan bij de voornaamste denkpijlers van dit mooie boek.

Een van de centrale punten van het boek is het verdwijnen van de schotten tussen de filosofie en de theologie na het einde van de moderniteit, vandaag dus. Die vriendschap tussen de filosofie en de theologie, waarbij de ene niet zonder meer de verdediger is van de “rationaliteit” en de andere niet zomaar aanhanger van deze of gene “openbaring”, is voor Meganck het gevolg van een gebeuren in onze Westerse cultuur. Hoe komt het, bijvoorbeeld, vraagt hij dat de te bespreken atheïstische filosofen er niet in geslaagd zijn om de religie uit onze seculiere cultuur te bannen? Dat komt, stelt Meganck onomwonden, omdat dit ook helemaal niet hun bedoeling was. Integendeel, *wat precies te denken geeft*, is dat het werk van deze “zogenaamd goddeloze reuzen toch religiositeit, zelfs nadrukkelijk christendom, ademt” (11). Dat laatste is het hoofddoel van dit boek. Een ander doel is de karikatuur die van deze zogenaamde atheïsten werd gemaakt, te ontcrachten, al heeft Meganck (gelukkig) niet het geduld om uitgebreide analyses van hedendaagse epigonen van dit soort oppervlakkig atheïsme (zoals men dat vindt bij Richard Dawkins) aan te bieden. Meganck vindt dit soort atheïsme filosofisch simpelweg niet interessant – en niet ten onrechte. Wie op de godsvraag slechts kan antwoorden dat God niet bestaat, die heeft de vraag niet goed begrepen.

Sowieso komen er vragen op ons af. De “apostelen”, zoals Meganck de twaalf filosofen die hij bespreekt graag noemt, spreken immers *na* of *vanuit* een gebeuren dat “een traditionele manier van denken aan het wankelen” (13) heeft gebracht. Een dergelijke traditionele manier is, bijvoorbeeld, om een dialoog tussen aan de ene kant de rede en aan de andere kant het geloof te zien. Het gebeuren waarvan sprake heeft in de filosofie “de dood van God” als naam gekregen of, ietwat minder metaforisch, het einde van de metafysica, waarbij men dacht de waarheid van deze, onze wereld, buiten die wereld te moeten plaatsen.

Megancks stijl is soms ietwat eigengereid te noemen: hij neemt geen blad voor de mond. Tere zieltjes zullen hier en daar op de (lange) tenen worden getrapt. Zelf geeft Meganck ook aan “eigenzinnig” (12) te werk te gaan: de lezer, hij of zij, weze dus gewaarschuwd. Toch komt men in dit vakgebied nog slechts zelden *stemmen* tegen. Die vindt men hier. En wat humor, zo hier en daar, ook daar is de filosofie alleen maar bij gebaat.

Meganck maakt er verder geen geheim van het Franse differentiedenken aan te hangen – Derrida werd al vernoemd, maar ook Jean-François Lyotard en Jean-Luc Nancy passeren de revue. Reeds in de inleiding geeft Meganck te kennen dat dit denken voor hem “wezenlijk religieus van register” (14) is en dat maakt dit boek zo bijzonder en zo interessant. Hoe komt het dat wij niet van het christendom verlost geraken *zelfs indien wij dit zouden willen*? Dat is echter nog niet de insteek van Meganck: “het gaat [hier] om een filosofisch atheïsme dat zich met een open geest en in hechte vriendschap laat informeren door de theologie – en omgekeerd” (*ibid.*). Deze denkers, volgens Meganck, willen zich immers helemaal niet aan God en godsdienst onttrekken en hebben dat dan ook helemaal niet gedaan. Integendeel, vele van deze denkers hebben als vertrekpunt genomen dat, ondanks de dood van God, “de naam God” nog steeds “circuleert” (*ibid.*). Dat er over God gesproken wordt, maakt dat wij niet over God kunnen zwijgen. Meganck ontwikkelt daarom naar eigen zeggen een religieuze filosofie:

[Dit] is geen denken dat wordt uitbesteed aan instituut en dogmatiek (metafysische of natuurlijke theologie) of aan evidentie en methode (wetenschappelijke ratio). Integendeel. Ze ervaart het denken als een gebeuren van ontvangen en teruggeven dat zich nooit laat vastzetten in een alomvattend systeem, maar steeds een bescheiden openheid bewaart.

De [...] apostelen in dit boek brengen, meestal ongewild, de filosofie weer bij de theologie.
(16)

Deze slotzinnen van de inleiding brengen meteen een eerste oneffenheid aan de oppervlakte. Als deze filosofen *ongewild* het christendom terug op de agenda plaatsen en als ook de atheïsten die God en godsdienst *moedwillig* wensen te ontronen hier niet in slagen, is er dan nog überhaupt een situatie denkbaar waarin de naam van God niet langer zou circuleren? Het lijkt er op van niet, maar wat als het circuleren van die naam het laatste, magere restje zou zijn van een christendom dat gedoemd blijkt te verdwijnen. Dat lijkt een van de ongedachte pistes in Megancks werk.

We gaan hier kort in op de verschillende hoofdstukken om dan wat uitgebreider aandacht te besteden aan de uitleiding, waarin Meganck nieuwe paden wenst te bewandelen. Het eerste hoofdstuk “Spiegel” handelt over Feuerbach. Van Feuerbach weten we dat hij dacht dat ‘god’ slechts een projectie zou zijn van de diepste verlangens van de mensheid. Toch is die godsdienst voor Feuerbach niet meteen een slechte zaak: zolang zij maar het belang van de Mens en de Mensheid dient! Meganck ziet in Feuerbachs benadering vooral een glasheldere reductie van een bepaald soort godsbeeld die zeker dienst doet als een kritiek op “een karikatuur van God” (27): een God die slechts het verlengstuk zou zijn van onze verlangens is inderdaad maar een weinig behartenswaardige God. Belangrijker nog dan die kritiek is de epistemologische werking van de reductie die men reeds bij Feuerbach kan zien: God zou *niets anders zijn* dan de projectie van onze wensen. Toch komt God telkens weer ter sprake: de “naam van God” onttrekt zich met een “weerloze hardnekkigheid” (28), die zich dus ook niet zomaar laat reduceren tot een illusie of projectie, aan elke conceptuele en analytische benadering. De godspraak, voor Meganck, blijkt van de orde van de verbeelding, van de mogelijkheid, van het “stel dat...”. Men herkent hier de invloed van religieuze denkers zoals John D. Caputo en Richard Kearney. Meteen ook laat Meganck in de christelijke kaarten kijken: het christendom heeft voor hem niet meteen een rol te spelen in het moderne “opvoeden van de mensheid”, geen rol in een drama dat naar een voltooiing van een abstracte mensheid zou leiden. Integendeel: christelijk is de (personalistische) aandacht voor de individuele ander, die nooit slechts onderdeel van “de mensheid” is, en zo als naaste en als broeder verschijnt.

Van Karl Marx herinneren we ons dat godsdienst “opium” van het volk zou zijn, meteen de titel van het volgende hoofdstuk. Na een gedegen analyse van Marx’ positie wijst Meganck op diens wat onderkende rol als profeet – zowel in religieuze als in politieke zin. Het gaat Marx immers niet om een louter afschaffing van wat hij de “bovenbouw” (kunst, cultuur, religie...) noemt, maar om een bovenbouw die, in een communistisch systeem, zonder vervreemding zou kunnen werken. Alleen weten we dat dit systeem er niet gekomen is, maar dan nog rest de vraag of er een “positieve impact van het christendom” (39) zou kunnen zijn op de geschiedenis en de samenleving. Dit is wat Marx heeft gemist (43). Meganck wijst graag op de rol van het christendom in “de organisatie van het onderwijs, armenhulp en ziekenzorg” (*ibid.*) maar ook op bijvoorbeeld de bevrijdingstheologie van Oscar Romero. Diens middenpositie tussen een kerk die meeheult met de wetten van de wereld en een kerk die deze wereld koste wat kost wil omverwerpen, blijkt aantrekkelijk voor Meganck. Zo’n positie betekent namelijk dat het zwaartepunt van de Kerk noch buiten noch binnen de wereld moet liggen. “De kerk houdt zich niet op in het andere *dan*, maar in het andere *van* de wereld” (41). Aandachtige lezers zullen hierin de taal van Jean-Luc Nancy herkend hebben. Wat rest, voor het christendom, is aldus Meganck een *bescheiden broederlijkheid* “die het leven van alle mensen wil verbeteren zonder een politieke revolutie te ontketenen” (44). Ten lange laatste, zo stelt Meganck, is het christendom realistischer dan het marxisme wanneer het stelt dat

spanningen in de wereld inherent veeleer dan tijdelijk zijn en deze “bijna *principeel* verdraagt” (*ibid.*). Het is ook omwille hierom, omwille van het feit dat wij postmodernen geen grote doelen en utopieën, meer willen bewerkstelligen, dat de politieke theologie de fraterniteit weer wil meenemen in het denken.

In “Sprong” bespreekt Meganck Soren Kierkegaard. Diens sprong in de religie krijgt hier een eigen invulling, en langzaam baant Meganck zich zo een weg naar zijn favoriete Franse differentiedenkers. Die sprong hier, namelijk, “gaat om het openen van een ‘eigen’ open, niet vooraf ingevulde positie waarop logica geen vat heeft” (55), een niet zomaar meelopen, ook, met de heersende ethische normen. We ontmoeten hier opnieuw iets van de weerloze hardnekkigheid die eerder al de godsvraag typeerde, want het is ook geen “sprong uit de ethiek, maar het riskante avontuur van een ethische bewogenheid die niet helemaal door de vigerende ethische norm wordt bepaald” (54). Een soort ethiek zonder ethiek? Ook dat is de continentale filosofie niet vreemd: denk aan Emmanuel Levinas die z’n hele leven over ethiek schreef maar niet één morele richtlijn achterliet. Met deze sprong in de religie meent Meganck aansluiting te vinden bij een bijbels denken, bijvoorbeeld bij de Bergrede waarin Christus stelt de Wet niet te willen wijzigen, maar wel “haar hele betekenis om te gooien (Mt. 5:17). Daarin schuilt in zekere zin ook Kierkegaards atheïsme: in het besef namelijk dat ook een kerk god niet kan in- en opsluiten. God ‘is altijd groter’ – een gedachte die Meganck later ook bij Anselmus zal aanstippen. Dan volgt een interessante vraag voor onze postmoderne samenleving: heeft die sprong nog zin als het niet duidelijk is uit wélk systeem in deze wereld we willen springen, nu namelijk al de “grote verhalen” geïmplodeerd zijn?

Een ideale vraag ook om naar die andere koorddanser over te gaan, Friedrich Nietzsche, die deze implosie vroeger dan anderen zag aankomen en meteen ook haar meest metaforische naam gaf: God is dood. Ook Nietzsche was een profeet, zegt Meganck (63). Een bepaald soort geloof en een bepaald soort opvatting van God en het goddelijke wordt na hem simpelweg onmogelijk. Over welke opvatting gaat het precies? Over die opvatting die denkt dat het “gebeuren van wereld” *buiten* die wereld “een ankerplaats” moet “installeren” (64) om inzichtelijk te worden, zoals in een zeker Platoons christendom de veranderlijkheid van de wereld en geschiedenis wordt “gestopt” (zoals een naaister een gat in een trui “stopt”) door een onveranderlijke instantie in te roepen die het hele veranderlijke gebeuren verklaart en begrondt. Met Nietzsche, lijkt Meganck het volgende te besluiten: “de idee van een ‘ware’ wereld, dus tegenover een schijnwereld heeft afgedaan, samen met de idee van God. Er is geen ware wereld en geen onware wereld meer, er is *alleen nog wereld*” (67, onze cursivering). Deze strategie, die uiteindelijk een manier is om via het denken dit gebeuren van wereld uit de weg te gaan, is “uitgewerkt”, zoals een medicijn is uitgewerkt. Meganck gebruikt het beeld van het uitgewerkt zijn van een bepaald soort denken liefst 22 maal in zijn hele boek!

Dat is niet meteen slecht nieuws. Nu de grond een afgrond geworden is, en de bijbehorende God ook maar een soort afgod, komen we op een plek, een wereld, “waar juist nieuwe betekenis kan verschijnen” (70). Ondanks het atheïsme van deze “apostelen”, hoeft dit niet het einde van de godsvraag te zijn: “Als [God] al bestaat, onttrekt hij zich opzettelijk aan het bereik van onze rede” (71). We zullen nog zien dat dit niet hoeft te betekenen dat de rede geen eind weegs kan gaan met deze vraag naar het goddelijke.

Meganck brengt nog twee zaken aan in verband met Nietzsche. Tegenover diens verheerlijking van de herenmoraal, waar de sterken de gelijkheid van een slavenmoraal proberen te boven te komen, stelt een recht begrepen christendom iets anders in: het gaat namelijk om het dragen van een gedeeld lot, van een tijdje samen in-de-wereld-zijn en een “liefdevol ingaan op wat het leven aandraagt [...] waarbij ik niet alleen mijn eigen lot moet dragen, maar ook

dat van een ander” (75). Hierin zit een christendom, op zijn minst een broederschap en gelijkheid, waarmee Nietzsche’s *amor fati* niet heeft afgerekend – misschien was deze laatste al te modern, te ik-gericht, om nog een gedeeld lot te bedenken?

Het is enigszins opvallend te noemen dat Meganck precies op dit punt de goddelijke *openbaring* behoeft, en bij Paulus’ correctie op de antieke wereld aanklopt. Met hun kardinale deugden (zoals moed, rechtvaardigheid...) kan men een samenleving bouwen en een wereld “doen lopen” maar maakt men deze nog niet tot een hemel (76). Voor het belang van Paulus’ theologale deugden (geloof, hoop, en liefde vooral) blijkt een “goddelijke invaring” (*ibid.*) nodig. Die openbaring, voor Meganck, is terecht geen systeem van regels en van dogma’s: het komt er met Mt. 18:30 op aan te zien dat God daar is waar twee of meer samen zijn én dat “het goddelijke van dit samenzijn [hem] niet zit in de optelling, maar in de liefde dat zo’n samenzijn doorademt” (76). Men mag en moet zich echter afvragen hoe “minimaal” (14) openbaring *in de filosofie* dan precies is. Meganck mag immers wel zeggen dat de theologie intussen ook geleerd heeft dat de openbaring niet zomaar samenvalt met een uitgewerkt geloofssysteem en hij mag ook aanstippen dat “de openbaring de manifestatie van God zelf is [:] God *is* zijn openbaring” (24), toch brengt hij intussen aardig wat Bijbelse formuleringen binnen. Ook vanuit de filosofie blijft een vraag: als God “slechts” het openbaren van die openbaring is, is hij dan niet ook *niets anders dan* die openbaring, openbaart God werkelijk niets anders dan het openbaren? – het lijkt alsof Meganck hier ietwat in de eigen staart bijt en een eigensoortig reductionisme aanbrengt. Enerzijds is die openbaring inderdaad “een zin die de wereld binnenkomt” (maar niet van de wereld is), anderzijds draagt die zin *bij voorkeur* toch de naam van de liefde (die *bij uitstek* door het christendom wordt binnengebracht), ook al zal Meganck aandacht genoeg hebben voor het kwaad, en voor al datgene dat een mens verdragen moet.

Over Freud, “Neurose”, is men best kort. We nemen, naast het gepeuter van de psychoanalyse, enkel mee dat ook Freud nog een bijzondere rol aan de naastenliefde gaf. Freud was een van de eersten die bezorgd bleek over de auto-destructieve neigingen van de mensheid, zoals na hem Heidegger dat was over het atoombomperk en vandaag Bruno Latour over de vernietiging van het klimaat. Freud zag opvallend genoeg maar één remedie in zijn *Het onbehagen in de cultuur* en dat was de christelijke naastenliefde (90).

Het volgende hoofdstuk, “Primitief”, handelt over Bertrand Russell die in dit boek als emblematisch geldt voor vele atheïsten vandaag. Interessant blijft Megancks stelling dat deze atheïsten vaak ageren tegen een *bepaalde* godsopvatting die vandaag noch door denkers noch door theologen gedeeld wordt. Die atheïstische kritiek is vaak terecht omdat ze “al de foute en ongeldige redenen tot geloven opsomt” (91). Ook de gelovige kan er wat van leren. Interessanter is echter Megancks, toch wat boude, bewering dat deze godsopvattingen nogal naïef zijn – in de zin van Ricoeurs eerste naïviteit (of nog erger). Meganck stelt: “de generatie die ’68 [...] kruiste, kreeg catechese tot 12 jaar en haakte daarna massaal af. Dat betekent dat hun theologische bagage vol kinderlijke én verouderde voorstellingen zat” (93, vgl. bij Sartre 143 en 148). Dat klopt gedeeltelijk en geeft alleszins te denken. Vraag blijft natuurlijk wel hoe en in welke mate deze kinderlijke catechese een reële afspiegeling is geweest van een denken dat toch eeuwenlang opgeld maakte en waarom precies dat denken zoveel tractie kreeg in de cultuur.

Megancks veroordeling van de wetenschappelijke rede – ten gunste van een “verbeeldende rede” (94) – is misschien wat hard, zeker in tijden van pandemie waar de wetenschappen toch de wereld draaiende houdt. Wel heeft Meganck overschot van gelijk wanneer hij stelt dat de wetenschap zich best tot het eigen vakgebied beperkt – een wetenschapper die zich ook theoloog

meent, wordt immers al snel ongeloofwaardig (zeker wanneer hij zou afrekenen met een catechese van erg lang geleden – ook het geloof evolueert en gaat mee met de tijd). Met Heidegger stelt Meganck dan ook dat de waarheid van de wetenschap weliswaar geldt binnen de wereld, maar daarom nog niet kan worden vertaald naar de wereld, in zijn totaliteit, zelf (97). Dan immers wordt het een metafysische bewering en moet de filosofie zich roeren. Met Derrida zal Meganck stellen dat diegenen die de hele existentie van de wieg tot de graf, en alles daartussenin, van bewijzen willen voorzien, uiteindelijk een eigenaardig soort voorkeur, om niet te zeggen een geloofsact (98), in het spel brengt, van de orde van “ik zou willen dat het leven zich tot een syllogisme liet herleiden zodat overal zekerheid kan worden bekomen”. Later heet het mooi: “Als het ‘ware’ het ‘gegronde’ is, dan is die grond zelf niet waar of onwaar. Waar en onwaar heeft niet op de eerste plaats te maken met overeenstemming met de feiten, maar over wat die overeenstemming nu juist inhoudt” (108).

Meganck laat in dit hoofdstuk echter niet na om er op te wijzen dat ook de notoire atheïst Russell, zoals Freud ook al, de naastenliefde inriep om de toenemende technologische samenleving in goede banen te leiden. Van belang voor deze bespreking van Megancks werk is echter de vooruitwijzing naar het “hypertheïsme” waarmee Meganck het boek ook zal besluiten. Deze schuilt in “de bijna onopgemerkte overgang van overtuiging (geloof) naar zekerheid (weten)” (102). Het is immers op dit precieze punt dat deze fel van leer trekkende atheïsten even hardleers worden als de theïsten en dogmatisten die zij bestrijden. Meganck besluit met een tegenvoorbeeld: het brandend kaarsje bij een ziekbed, wanneer de techniek niet langer hulp kan bieden. Dat is niet zomaar een instrumentele, magisch-realistische geloofspraktijk ten opzichte van de “ene heerser” van Thomas Nagel. Integendeel, “de kaars drukt hoop en vertrouwen uit, niet per se in Iets of Iemand [...] maar in een ‘goede afloop’, zonder te weten wat dat dan hoort te zijn” (103). Het mag nog minimaler: de kaars maakt de zin zichtbaar die tussen ons en de ziekte gewoonlijk onzichtbaar blijft. De kaars geeft zo licht aan het “gedeelde lot” dat we misschien niet lang meer zullen delen. Dat alles, volgens Meganck, geldt als het “dankend denken” (*ibid.*), dat zin weet te ontvangen en er voor openstaat.

In een intrigerend hoofdstuk over Wittgenstein, “Zwijgen”, zet Megancks tirade tegen de dominantie van de wetenschappelijke rede zich verder. Bij Wittgenstein vindt Meganck immers iemand die zelf de weg heeft afgelegde van een analytische, positivistische manier van denken naar de “verwondering en dankbaarheid” die Meganck als bron van de filosofie ziet (107). Wittgenstein legt het zoeken naar een externe garantie van ons spreken, onze taalspelen af, en vindt in het spreken, intern, een “pragmatisch moment” (112): het heeft zin, want we verstaan elkaar. Meganck opent hier een interessante denkpijpe door vergelijkingen te insinueren met Derrida’s belofte, Lyotards contract en Habermas’ engagement (*ibid.*). Religie voor Wittgenstein is een van de vele taalspelen, met een logica die intern weliswaar geldig is, maar nooit meer kan bogen (net zoals de andere taalspelen overigens) op het feit dat haar waarheid overeenstemt met een Iets of Iemand buiten de werkelijkheid van dat taalspel. Intussen schreef Wittgenstein toch maar mooi in z’n dagboeken “dat het geloof in God neerkomt op de erkenning dat er meer is dan alleen maar feiten” (117).

Megancks heideggeriaanse inspiraties moge duidelijk zijn. Het hoofdstuk “Niets” over de Duitse denker komt dan ook niet als een verrassing. Meganck vertrekt van Heideggers stelling dat de God van de filosofen een andere is dan diegene voor wie men kan bidden, knielen en dansen. Stilaan wordt Megancks kritiek op de wetenschappelijke rede iets genuanceerder. Wanneer zij namelijk in zekerheid vervalt en de gehele wereld in haar netten wil vangen, doet zij niets anders dan het oude “Hoogste Zijnde”, God genaamd, vervangen door het nieuw Hoogste Zijnde, namelijk de rede zelf (die evenmin nog écht bevraagd wordt).

Tegelijk vervalt de wetenschap in de moderniteit in een eigenaardig soort teleologie (die het alle andere taalspelen echter ontzegt). De wetenschappen zijn dan het eindpunt van een lange gang “richting de ware wereld” (121). Al het oude, het geheel aan tradities, verschijnt dan als “voorbijgestreefd” – een idee waarin men Bruno Latours kritiek op de moderniteit mag herkennen. Heideggers kritiek op de technologie zal zeggen: hoe meer we de wereld beheersen, hoe groter de vooruitgang – tot op een punt dat we beheerst worden door de drang tot het heersen over de wereld. Als alles maakbaar wordt, vergeten we wat aan de maakbaarheid ontsnapt.

Eigen aan Meganck is dat hij Heidegger leest als “religieus denker” (132). Hij heeft daarin geen ongelijk. Toch blijft Heidegger een denker en niet meteen een theoloog. Meganck maakt bijvoorbeeld het onderscheid tussen Kierkegaards “sprong” in het geloof en Heideggers “stap terug” in het denken van de metafysica (123): hier gaat het om datgene terug te roepen wat aan de beheersing van zijndes, van de wereld, ontsnapt. Dat “zijn”, anders dan de zijnden – het lijkt wel niets! – is misschien nog het belangrijkste. In zekere zin moeten we nog leren schrappen: zoals we leerden denken zonder God, zonder grond, zo moeten we vandaag nog leren denken zonder een (soms blind) geloof in technische rationaliteit: “achter het gebeuren van het zijn, dus achter het toebedeeld worden van de wereld, huist geen enkele instantie of mechanica die dat gebeuren regisseert” (127). Niets echter zegt dat dit gebeuren niet alles te maken heeft met wat de godsdienst genegen is. In zekere zin moeten we leren dat de wetenschappelijke rede ook maar een gestalte is van hoe het gebeuren van wereld vandaag aan ons verschijnt, ook maar “de manier waarop zijn en denken elkaar toebehoren in de tijd” (128). Het gaat er niet om in te zien dat deze wetenschap mogelijk van voorbijgaande aard is, het gaat er om terug zich te krijgen op “de dingen die voorbijgaan”. Die dingen zijn waar het denken op aanstuurt: onze existenties van zo’n zeventig jaar, onze vriendschappen die altijd slechts voorlopig zijn en in het teken staan van de dood, op de kaarsen ook die teken doen van het gedeelde lot van de mensen altoegaar.

Dat andere denken, dat “nieuw begin” om met Heidegger te spreken, “wenkt” en knipoogt. Het is die wenk die we moeten leren ontvangen en in dankbaarheid moeten aannemen – herinner u dat Meganck boven stiekem in deze dankbaarheid het begin van de filosofie wenst te zien. Het belooft niet de stabiele zekerheid van metafysica of wetenschap: het zegt niet dat de wereld zo voor eens en altijd is en zal zijn, maar poogt zicht te krijgen op het “vlieden van de tijd”, onze tijd. Ook de theologie, en haar metafysische bovenbouw, leek voor Heidegger van voorbijgaande aard. Maar, vraagt Meganck, “gaat God wel op in de christelijke theologie” en in de filosofie (130)? Meganck concludeert: “God hoeft geen zijnde te zijn, hetgeen perfect spoot met het monotheïsme dat zegt dat God niet tussen de zijnde moet worden gezocht omdat alleen God God is. [God] kan terugkomen in ander dan metafysisch register” (131).

Met Sartre, “Onvrij” neemt Meganck dan onze existentie in het vizier. Ook Sartres atheïsme was in grote mate een worsteling met het metafysische en theïstische wereldbeeld: dat Godsbeeld, namelijk, met een alziend, alwetend wereldoog aan de top, is niet te verzoenen met de menselijke vrijheid. Die vrijheid echter stond in het naoorlogse Frankrijk wel op de agenda: hoe kunnen we verder als al de grote systemen gefaald hebben en, wel, uitgewerkt zijn? Hoe de samenleving inrichten en de existentie bedenken? “De vraag [verschijnt] of ons leven betekenis heeft, dan wel krijgt” (137). Bij Sartre is het zijn, de zijnden (kortom: wereld) *stom* geworden: de wereld spreekt niet meer van God en de betovering van de geesten door de wetenschap is nog niet van die aard dat we ons niks anders dan “wetenschappelijke waarheid” kunnen voorstellen. Toch verwerd ook Sartres atheïsme nimmer tot de valse zekerheid die we vandaag bij atheïsten aantreffen (143). Tot in z’n laatste geschriften kan men een worsteling

ontdekken: Sartre was immers verstandig genoeg te weten dat ook het atheïsme niet helemaal “gegrond” kon worden. Dat zou namelijk beroep moeten doen op een zekerheid en noodzaak die lijnrecht tegenover de meer fundamentele vrijheid staat. Meganck concludeert dat voor Sartre het “beter” is “te doen alsof God niet bestaat, omdat die beslissing een beslissing voor vrijheid en verantwoordelijkheid is” (144).

Sartres tijdgenoot, Emmanuel Levinas staat uiteraard bekend om het “Gelaat”, dat poogt een ethisch moment in al ons denken en handelen te implementeren. In zekere zin is het voor Levinas enkel de ander die ons wegroept uit het mutisme van het zijn. In en door het gelaat wordt de zin van onze existentie “opgevorderd”. Ik mag dan wel geen schuld hebben aan de nood van de ander, maar zodra er dergelijke nood is, word ik beschuldigd als ik er niets aan zou doen. Zin en betekenis, voor Levinas, is er steeds enkel en alleen “tussen ons”. Belangrijk voor Meganck is uiteraard dat dit “tussen” onherleidbaar is: het valt niet samen met deze of gene ander. “Dit anders-zijn behoeft, verdraagt zelfs geen invulling, want elke invulling ervan is weer een toe-eigening. Het gaat om een onherleidbaarheid. Die is nooit letterlijk, fysiek zichtbaar” (155). Die andersheid is bij Levinas niet zomaar goddelijk. Integendeel, God blijft voor Levinas de “Gans Andere”. God blijft *zoveel mogelijk* – de interpretaties hierover verschillen nogal – buiten datgene wat “tussen ons” speelt: we kunnen het Gelaat wel weigeren, maar de kracht die ervan uitgaat, kunnen we niet overtreffen of teniet doen (158). Zij komt letterlijk van *God weet waar*. Het spoor van het gelaat leidt immers nooit tot God, maar altijd weer naar een ander gelaat. Daarmee toont Levinas – en hier is een ander favoriet woord van Meganck – “een verdwijnpunt in het denken, een opening waarlangs het denken niet kan binnendringen, waar alleen betekenis kan toekomen” (159). Daarmee komen we wel aan bij Levinas’ atheïsme: hier geen bidden, geen knielen! Enkel het in woord en daad bijstaan van de ander geldt als weg naar religie.

Lyotards “groot verhaal” is bekend: men kan zeggen dat het einde van die verhalen de doorwerking is van het einde van de metafysica. Lyotard meldde ook dat het christendom een dergelijk groot verhaal was. Meganck echter maakt een scherp onderscheid tussen de utopieën van de moderniteit, die allen een paradijselijke toestand voorzagen, en de christelijke eschatologie die “zelf niet binnen de geschiedenis [valt]” (164), niet “door mensenhanden” verwezenlijkt wordt. Hierin is het christendom anders dan de grote verhalen: het gaat “om een verregaand *verdragen* van het kwaad in de wereld” (*ibid.*). Ook later in het boek blijkt dat Meganck een scherp oog heeft voor het kwaad.

In Lyotard vindt Meganck wederom een partner om het wetenschappelijk bedrijf te kaderen. Lyotard stelt namelijk dat de wetenschap “haar legitimiteit, haar waarheidsclaim niet uit zichzelf haalt” (166). Deze komt namelijk van elders: van machtsspelen en *funding* (waar vaak de gewiekste wint en zelden de beste). Men kan in Lyotard hier een anticipatie zien van wat Bruno Latour vandaag doet met de wetenschap: ze letterlijk met de voeten op de grond plaatsen. Zo bestudeerde Latour maandenlang een labo, niet om het over haar resultaten te hebben, maar over haar airconditioning en de bureauopstelling van de onderzoekers! Men zou kunnen zeggen: er is onvoldoende bewijs voor het (wetenschappelijk) bewijs. Het succes van de wetenschap hangt af van andere zaken dan die wetenschappen zelf. Toch is Megancks houding ten opzichte van die wetenschappen enigszins ambivalent te noemen. Soms neigt hij naar een dualisme tussen het wetenschappelijke en het verbeeldende denken (wat niet helemaal overtuigt); soms, dan weer, is de kritiek dat de wetenschap zélf niet wetenschappelijk is; soms kent de wetenschap dan weer haar grenzen niet en begeeft zij zich teveel op filosofische terrein. Al die kritieken lezen echter wat futiel in een tijd, zoals gezegd, waarin diezelfde wetenschappen met rase schreden vaccins ontwikkelden tegen een wereldwijde ziekte. Dat lijkt er toch op

te wijzen dat *ook het denken* niet in een dualisme mag vervallen: het gaat er misschien om én de nood en werking van een (wetenschappelijk) systeem te bedenken én toch ruimte te laten voor het verbeelden van de “dingen die voorbijgaan”.

Van Lyotard neemt Meganck nog mee dat de postmoderniteit, getekend door het gebeuren van Auschwitz, een “modificatie” of “herschrijving” van de moderniteit is (172): een leren leven met uitgewerkte en potentieel gewelddadige systemen, zo u wil. Ook het denken wordt *historisch* en *contextueel*: “postmoderniteit markeert het ‘uiteenvallen’ van de geschiedenis in kleine narratieven, zonder centrale coördinatie, zonder overkoepelende pretentie” (*ibid.*). Het is Meganck, filosofisch, finaal te doen om de “erosie van de legitimatie” (173), elk “buiten” van de wereld dat zich roemt op haar tijdloze, onbevraagbare, eeuwige garantie van wat wij hier in het ondermaanse zoals beleven en bedenken, is ongeloofwaardig geworden. Dat hoeft niet het einde van elke religie te betekenen, misschien zelfs niet van het “overtuigde geloof” (172), zolang dat maar “de broederlijkheid in’t oog houdt” (*ibid.*), zouden wij wel toevoegen.

Lyotards paganisme is daarom ook niet meteen een atheïsme: het kán gelezen worden, stelt Meganck, als een vorm van polytheïsme en dus als een religieuze ontologie. Meganck komt nog een laatste keer terug op het christelijke narratief als een “anti-verhaal”, als het verhaal van Christus – de naam die bij Meganck duidelijk de voorkeur krijgt op, bijvoorbeeld, Jezus – die de potentiële absoluutheid van de (joods)Wet verbiedt zich te sluiten, “terwijl het christelijke verhaal van de liefde open staat, omdat liefde uiteindelijk toch ook ontvankelijkheid, gastvrijheid, openheid en dus gerichtheid op de ander impliceert” (177). Dat mag allemaal wel zo zijn, maar laat toch maar de broederlijkheid, en de gerichtheid op de ander, primeren.

Lyotards aandacht voor het gebeuren is een tweede aspect dat Meganck zal meenemen naar zijn conclusie. Het gebeuren is datgene dat buiten “de reductie van de werkelijkheid tot systeem, van het denken tot plannen” (169) valt. En Meganck voegt toe: dergelijke aandacht voor het gebeuren, “vergt dat geen ‘religieuze’ houding [bemerkt wel de aanhalingstekens! Wat betekent religieus hier precies?] ... een denken dat zich inlaat met het onmogelijke dat onder elke radar valt, vinden we dat niet in de bijbel?” (177).

Plots wordt Meganck inderdaad “religieus”. Hij leest bij Lyotard: “waarover gaat namelijk het postmoderne? Om het redden van de eer van de naam. Niet het redden van de naam, maar om de eer van de naam. Hoe geraakt de naam onteerd? Door de theïstische metafysica, neem ik aan” (178). We mogen niet vergeten dat voor Meganck “God bestaat omdat er over hem gesproken wordt” (115). Meganck doet dan zelf een voorstel hoe best, eervol, over God te spreken en dan gaat het snel – sneller dan het denken toelaat, vermoeden wij. Meganck beroept zich op 1 Fil 2: 5-11, maar wij horen toch vooral Levinas nog, en de weerbarstige hardnekkigheid van een alteriteit die zich niet vangen laat. In de Filippenzenbrief legt Christus alle namen (in zekere zin) van zich af. Meganck stelt: hij ver-niet (een woordspel waar Heidegger en Sartre voor nodig waren) zijn goddelijke vorm. Die vernedering, leerde Paulus, is echter meteen ook een verheffing. Niets goddelijker dan het weigeren van de goddelijkheid zou men kunnen zeggen. “Deze ver-nieting,” besluit Meganck, “betekende tegelijk het toebedeeld worden van de Naam boven alle namen [...] Dat het nieten een noemen is, noem dat noemen dan God” (178). Het is die laatste uitroep waarmee we Meganck zullen zien worstelen doorheen de rest van het boek – alsof hem iets ontviel, iets ongepast misschien, alsof iets *benoemd* werd dat nog niet gezegd kon worden.

Het is te bekijken of Derrida, “Stil”, Meganck de mond zal snoeren. Meganck begint met een analyse van de vroege Derrida die stelde dat, veeleer dan dat wij controle uitoefenen over betekenisproductie (denk ook aan de drang tot beheersing die we boven vermeldden), betekenis in zekere in met ons “aan de haal” gaat. We zeggen nooit zomaar wat we willen zeggen. En

wat we willen zeggen, wordt bepaald door God weet wat allemaal (door de cultuur waarin we opgroeien bijvoorbeeld). Dat “aan de haal gaan” van betekenis, die disseminatie, om met Derrida te spreken, treft ook de religieuze taal.

We moeten even teruggaan naar het “pragmatisch moment” dat Meganck in Wittgenstein ontwaarde. Betekenis is “er”, zou Wittgenstein gezegd kunnen hebben, binnen de interne logica van een bepaald taalspel. Die betekenis is “er” inderdaad, zou Derrida dan zeggen, maar zij is niet zomaar van een ideële, zuivere orde. Zij volgt zelfs niet zonder meer een interne logica. Meer nog: in de idee dat we betekenis “aanwezig” kunnen laten worden, door bijvoorbeeld de interne logica van een taalspel te fileren of door op metafysische wijze een eenheid en grond te zoeken voor het geheel van zijndes, ontwaart Derrida “de vorm van een beslissing[,] een voorkeur die zelf geen reden heeft” (188). Die beslissing wordt niet bewust genomen. Integendeel: wanneer we die beslissing op het spoor komen, blijkt ze altijd reeds genomen. Men is op weg gegaan zonder te weten waarheen. Dat is waarom de latere Derrida die optie, die zucht naar eenheid bijvoorbeeld vergelijkt met een geloofsact: we vertrouwen er nu eenmaal op dat de betekenis ons niet in de steek laat. De deconstructie poogt die voorkeuren, die nadien tot evidenties worden, zoals het hyperreligieuze atheïsme ook plots de overstap maakte van overtuiging naar zekerheid, te ontmaskeren of anderszins op het spoor te komen. Het Hoogste zijnde, of dat nu God of de Rationaliteit is, dat poogt een discours te sluiten, wordt zo losgewrikt en opengebroken. Meganck verwoordt het zo – en hier moeten we opletten: “De beslissing [...] bevindt zich buiten het gezichtsveld van de metafysica [zij ziet bijvoorbeeld niet dat de grond niet echt een grond, ‘gegrond’ is, JS]. [Wat] in deconstructie gebeurt, is dat *buiten* opgenomen wordt in het denken. *Buiten* “wreekt” zich *binnenin* het systeem [als] een soort verdwijnpunt [jawel!, JS] in het denken, een zwart gat dat alle betekenis opzuigt” (189). Dat klinkt moeilijker dan het is. Denk aan Lyotards contextuele narratief dat zich bewust wordt van de grenzen van het eigen verhaal en dus niet langer *universele* pretenties zal hebben. Let wel: Derrida zou daar fijntjes aan toevoegen dat we nimmer volledig bewust zijn van de grenzen van het eigen verhaal. Men kan dus niet prat gaan op een klein verhaal! De deconstructie in deze zin is de gewaarwording dat betekenis niet altijd “van ons” is, een bezit, maar integendeel een soort gegevenheid met zich meebrengt. Die gegevenheid is geen cadeau: geen presentie die men omwikkelt en daarna de verpakking simpelweg afdoet. Integendeel, er kleeft iets van een stomheid aan die betekenis, een mutisme dat zich niet ten volle betekenen laat. Misschien kan men zeggen dat de stomheid van het zijn die we bij Sartre zagen, in Derrida z’n weg heeft gebaand naar het spel en gebeuren van betekenis. We hebben geen weet waar zoiets als betekenis finaal vandaan komt en evenmin waar ze heen gaat. Wel is er zoiets als betekenis – geloven we toch.

Over dat buiten dat tegelijk binnen is, heeft echter ook de theologie zinnige dingen te zeggen. Meganck verwijst naar Anselmus’ *Proslogion* waar iets het denken binnenkomt zonder dat het denken dit ten volle kan bevroeden. God verschijnt er enerzijds als het grootste dat gedacht kan worden en anderzijds als groter dan al wat gedacht kan worden (cf. 191). Het denken “vertoont een eigen openheid waar de epistemologische economie niet klopt, niet sluitend kan worden gemaakt. God is [Meganck wordt al voorzichtiger, JS], een mogelijke, of juist een onmogelijke naam” (191). Maakt de theologie hier, als vanouds zouden wij bijna zeggen, het probleem tot oplossing, wanneer ze God zowel denkt als “krachtigste begrip” en als “metafysisch excès” (*ibid.*)? Organiseert de genaamde God hier niet het eigen verdwijnpunt? Dat is goed mogelijk. Belangrijker, nu, is wel dat Meganck hier niet ten onrechte het vertrekpunt vindt voor nieuwe dialoog tussen de filosofie en de theologie. Als het buiten het binnen raakt, dan raakt de theologie ook de filosofie. Meganck verwoordt dat kruispunt tussen het excès en

het begrip mooi: “als God niet wordt aangeraakt door de wereld, kan hij ook niet in de wereld geraken” (192). Alle ideeën, ook dat van God, moeten door die *stomme* materialiteit, heen. Toch, besluit Meganck, bevrijdt Derrida zo “God uit dat [metafysisch] systeem, zonder hem ineens af te schaffen, omdat ook daarvoor geen grond bestaat” (193).

Vreemd genoeg neemt Meganck ook afstand van het “opengebroken” (191) Hoogste zijnde binnen de theologie waardoor op slinkse wijze plots weer een grens tussen de filosofie en de theologie wordt getrokken. In de filosofie lijken inderdaad andere wetten te gelden: noch het theïsme noch het “platte atheïsme” (193), zoals Meganck dat graag noemt, kunnen zich nog beroepen op een hoogste zijnde: “God kan niet langer de plaats van hoogste zijnde bekleden [...] omdat die plaats niet langer bestaat” (193). Aan dat laatste hebben wij echter al eens durven twijfelen: die plaats lijkt namelijk *bij uitstek* te worden ingenomen – ieder discours, ieder individu, iedere politiek heeft immers z’n favoriete betekenaars en voorkeuren waarzonder niets gedacht kan worden. Toch rijst de vraag of die theologie, voor Meganck, die op “twee paarden wedt” zoals Anselmus nog verder kan: heeft het zin om God als excès op een hoogste zijnde in te roepen als de plaats daarvoor niet langer lijkt te bestaan? En is de filosofie dan wel zo vriendelijk voor de theologie als zij zou zeggen dat die plaats gerust ingevuld en opgevuld mag worden *ook al bestaat zij niet*. Dat lijkt toch een weinig ernstige vriendschap.

De filosofie, waar Meganck zich nu plots weer op beroept, weet niet meer (niet beter?) dan “dat God uit differantie voortkomt, dat differantie de naam God en alle andere heilige bijnamen produceert” (193), zij bedenkt *niet veel meer* dan “wat [er] gebeurt wanneer we de naam (van) God bedenken (uitspreken, schrijven, lezen, horen)” (192)? Maar waarom dan die uitroep boven omdat “nieten”, die hardnekkige weerbarstigheid die ons steeds ontsnapt nog per se God noemen? Hebben we hier niet te maken met een culturele restant van een christendom waar *nog even* de naam God circuleert (maar mogelijk op een, wel, verdwijnpunt afstevent)?

In het debat tussen Derrida en Levinas – wellicht het belangrijkste gebeuren in de continentale filosofie na Heidegger – kan Meganck er niet omheen dat de naam van God steeds leger wordt. Levinas zette God al zoveel mogelijk buiten spel. Men helpt de ander niet om z’n hemel te verdienen. God, herinner u, zweefde boven en buiten datgene wat zich “tussen ons” afspeelde. Bij Derrida, die het met Levinas volmondig eens is, gaat echter ook die betekenaar “boven en buiten” ons helemaal op drift slaan. De naam “God” vervliegt, zoals een geur dat kan. Derrida doet dit zelfs in zekere zin – de interpretaties hierover verschillen nogal – in naam van het goddelijke: die God, namelijk, kan zich niet enkel “tussen ons” ophouden, maar maakt dat ook datgene dat speelt tussen de ander en mijzelf weer wordt opengebroken naar al de andere anderen die in de kou staan wanneer ik m’n mantel geef aan deze ene ander hier. Waarom offeren we aan die ene hier al de anderen op? Meganck leest het als volgt (en nu raakt de theologie hierboven de filosofie): “in naam [van] een God die de naam is van elke ander en alleen *als dusdanig* gans anders [“buiten”, metafysisch excès?, JS] én alle anderen is [“binnen”, begrippelijk, JS]. God is de naam die mij wegvoert uit elk (ethisch, politiek, religieus) systeem, zonder dat systeem te vernietigen. God werkt [God blijkt *niet* uitgewerkt, JS] in de differantie” (196). Dat is dus Megancks besluit, ook binnen de filosofie ditmaal: noem dat wegvoeren, die naamswijzigingen dan maar God. Toch moet men andermaal de vraag stellen of het probleem niet tot oplossing wordt: het “buiten” dat “binnen” komt, dat nauwelijks benoemd kan worden, tenzij als “verdwijnpunt” of als “zwart gat”, noem dat toch maar God.

Dit punt van kritiek mag niet doen vergeten dat dit een hele verwezenlijking is, en zelfs zeer welkom in de vaak steriele debatten in de godsdienstfilosofie vandaag. Een oneffenheid als deze zal het debat rond dit boek niet doen verstommen. We willen tot slot nog wijzen op

het theologisch register, waardoor wij enigszins verrast zijn, waarmee het boek nog besluit, vreemd genoeg door opnieuw een onderscheid te maken met de filosofie van het zijnsdenken. Meganck stelt de vraag: “Als God en zijn voorbij de metafysica ‘uiteengaan’, [zou] dan God niet de naam van dat uiteengaan [kunnen zijn], [de] opening van de wereld, de wereld als opening die wij als belofte ervaren?” (199). Midden de wereld, een belofte?

Dat is het onderwerp van de uitleiding. Daarin laat Meganck noteren “dat christelijke thema’s stilaan explicieter worden gearticuleerd in de filosofie, dat de filosofie zelf religieuzer wordt, dat dat proces gelijke tred houdt met de metafysicakritiek, dat voorbij de metafysica de schotten tussen filosofie en theologie wegvallen” (203). Meganck poogt dat nog een keer duidelijk te maken aan de hand van de Christushymne in de brief aan de Filippienzen, waar de vernedering gelijke tred houdt met Christus’ verheffing en hem door God de “naam boven alle naam” wordt verleend (*ibid.*). Voor de werking van die naam – andermaal blijkt dus de naam niet uitgewerkt – gaat Meganck te rade bij Mt. 8.20: “Hoe werkt dan die Naam? [Neem] bijvoorbeeld Christus’ bekende uitspraak dat waar twee of meer *in de Naam* bijeenkomen, God in hun midden is” (208). Wat gebeurt hier, en in naam waarvan? “Er ‘gebeurt’ wel liefde [ook al] gaat het niet om een bepaald gedrag dat beantwoordt aan definitie” (*ibid.*). Het gaat om simpel bij-elkaar zijn, broederlijk, als bij het aansteken van de kaars. Hoe weten we dat er liefde gebeurt?

Omdat de liefde die gebeurt tezelfdertijd in vraag wordt gesteld *in naam van die liefde* [waarom niet voor een ander een kaars aansteken of voor allen zelfs, JS]. Dit is een eindeloze werveling van een Naam zonder definitie die zich moeit met alles mogelijke invullingen ervan zonder die fout te verklaren, maar ook zonder er ooit een voor ‘vol, volmaakt aan te nemen. Die werveling is de hemel, want daar woont God (*ibid.*).

Het religieuze denken van vandaag gaat dan op zoek naar wat er in die Naam zoal mogelijk is, want het “gebeuren van de Naam [de hoofdletter lijkt evenwel aan te geven dat het om iets anders gaat dan het loutere culturele circuleren van die naam, JS] is altijd van de orde van het toekomen, beloven, geven, genade. Het gaat nooit om een plannen” (210). De filosofie gaat vandaag inderdaad een eind weegs met het bedenken van het gebeuren. Zelfs bij Derrida vindt men een gebeuren als “transcendent moment dat de wereld uit zijn voegen doet barsten,” al spreekt hij evident niet van genade (211). Meganck besluit (en wij cursiveren): “*Midden in de wereld* gebeurt dan iets dat niet van deze wereld is en trekt een goddelijk spoor erdoorheen” (*ibid.*).

De taal is plots erg theologisch. Tijd om de filosofie weer in te roepen. Eindelijk gaat Meganck kijken bij Jean-Luc Nancy, van wie hij graag de “*opening van de wereld*” overneemt (op voorwaarde dat die opening in het Engels gelezen wordt: iets/iemand opent actief iets/iemand) als plek van “het andere van de wereld” (213). Die opening, dat andere van de wereld, kan zich volgens Meganck nooit sluiten: zij blijft niet aan lijf en leden “kleven”, het “is een spoor dat blijft verwijzen zonder ooit ergens in uit te monden” (211), een “eindelooze”, “meedogenloze” zelfs, “rondgang” (*ibid.*) Het valt te betreuren dat Meganck hiermee meegaat in wat wij ergens de anti-incarnatorische aspecten van de hedendaagse continentale filosofie hebben genoemd. Beter lijkt het ons te blijven bij wat wel kleeft en plakt, bij de brute materialiteit die de onze is zelfs al licht zij wel eens op.

Van het gebeuren van wereld lijkt Meganck echter geen hoop te verwachten. Er valt in de wereld – niets dan de wereld – geen belofte te ontwaren. “Het zijn leert ons van de wereld en kleeft nog aan de zijnden, maar leert niet van een ‘betere’ wereld” (214). Dat mag inderdaad zo zijn, maar het strikte onderscheid tussen wat des Gods is en wat des zijns is, slaat met

verbazing, zeker wanneer men zich herinnert dat eerder in het boek van het zijnsdenken werd gesteld dat het christendom “ademt” (133). Het blijft onduidelijk waarom men niet mag hopen in/op het zijn, op het kleverige weefsel van wereld zeg maar, maar wel op God, ondanks Megancks opmerkingen over *fair play* tussen de filosofie en de theologie. Geef aan de theologie wat de theologie toekomt, inderdaad, maar waarom niet pogen een weg van het ene naar het andere te wijzen in plaats van toch “schotten op te trekken”?

Meganck beseft dat hij nu schrijft vanuit “een filosofie die zich bevriend heeft met de theologie zonder theologie te worden” (215). Het “religieus” of filosofisch atheïsme van de titel van het werk wil nog iets anders zeggen: hier gaat het ook om een denken dat enigszins religieus te noemen is omdat het weet heeft van termen als “hoop, vertrouwen en dankbare ontvangst” (216) – merk op dat de verwondering intussen verdwenen is! Dit atheïsme beseft dat de naam nog wel even circuleert, aanvaardt ook dat “aan die Naam niets beantwoordt” (216), dat “het ontbreken van elke ‘referent’” (211) door velen als iets heiligs kan worden ervaren en “collaboreert met de erosie van het theïsme” (217). Enkel zo, rondt Meganck af, kunnen we klaar zijn voor de crisis die onze wereld is en “voor een toe-komst van het bestaan dat verstaan is” (218).

Erik Meganck heeft een rijk boek geschreven, dat hopelijk vele lezers zal vinden die zich, zoals wijzelf, hebben verdiept in deze aantrekkelijke en persoonlijke toe-eigening van het beste van de hedendaagse godsdienstfilosofie. Wij hebben willen aangeven dat het gevoel voor verhoudingen, tussen de filosofie en de theologie, bijvoorbeeld, af en toe zoek is: dan weer spreekt Meganck theologisch, dan weer kan de filosofie een eind op pad met het religieuze denken, dan weer moet dat “religieuze” tussen aanhalingstekens worden geplaatst. Dat is niet meteen een kritiek, maar lijkt meer op een risico van het vak en getuigt van de moeilijke, maar moedige weg die Meganck bewandelt. Het kloppend hart van het denken, waar de filosofie en de theologie elkaar raken, dat heeft Meganck dus ook nog niet gevonden. Maar het meevolgen van zijn zoektocht zal voor velen de moeite waard zijn en het volgen van dit pad zal ongetwijfeld boeiende resultaten opleveren – zelfs al is het niet meteen output voor publicatielijsten!

Rest ons nog terug te keren naar onze titel. Dat doen we door middel van een van Megancks voorkeurwoorden. Wij willen een distinctie aanbrengen tussen het gebeuren van wereld als iets dat ons “alleen nog wereld” laat en Megancks pogingen om “midden de wereld” het “andere van de wereld” of nog het “betere dan wereld” als belofte te vinden. Wat is een verdwijnpunt tenslotte? Het verdwijnpunt kan enerzijds, zoals Meganck wil, openen op iets... gans anders, maar het kan anderzijds ook simpelweg maken dat iets wegvalt in..., dat iets wegzinkt en vast slibt. Het is aan die betekenis dat wij nog kort willen refereren. Als God immers maar bestaat zolang wij over God spreken, en zelfs als de filosofie zich vandaag bezint over het nog steeds circuleren van heilige namen, dan rest de vraag of dat circuleren niet zelf aan differentie, laat ons zeggen eindigheid, onderhevig zal zijn. Wij vermoeden dus dat Meganck hoog, te hoog heeft ingezet wanneer hij het “buiten” wil denken als het andere van de wereld midden de wereld. Dat “buiten” namelijk zou zo kunnen kleven aan het “raken van wereld” dat het gebeuren van wereld dit “buiten” steeds “binnen” trekt, er aan blijft kleven en mogelijk in teloor gaat. Dat “gebeuren van wereld” is waar, ons inziens, de filosofie staat: alleen maar wereld. Maar ook daar rest, in volle besef van de crisis die is en die komt, de vraag:

Hoe lang nog – circuleert de naam?