

GELOVEN NA NIETZSCHE

The International Reformed Theological Institute
IRTI research publication 4

De uitgave van dit proefschrift is mede mogelijk gemaakt door de Haak Bastiaanse-Kuneman Stichting.

Van dit proefschrift is ook een handelseditie verschenen bij uitgeverij Boekencentrum te Zoetermeer onder ISBN 978 90 239 2215 5

www.uitgeverijboekencentrum.nl

VRIJE UNIVERSITEIT

Geloven na Nietzsche

Nietzsches nihilisme in de spiegel van de theologie

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. L.M. Bouter,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Godgeleerdheid
op maandag 14 mei 2007 om 13.45 uur
in de aula van de universiteit
De Boelelaan 1105

door

Adrie Anthonie Alexander Prosman

geboren te Gouda

promotoren: prof.dr. A. van de Beek
prof.dr. W. Stoker

Met liefde draag ik dit boek op aan:

Lucas (2003)

Julia en Floor (2006)

Noam (2007)

Inhoudsopgave

Woord vooraf	11
Hoofdstuk 1	
Nietzsche, nihilisme en cultuur	13
1.1 Over dit boek	13
1.2 Wie was Nietzsche?	14
1.3 Nietzsche en de theologie	17
1.4 De inbedding van de vraagstelling	19
1.5 De relevantie van de vraagstelling	22
1.6 Probleemstelling en werkwijze	25
1.7 Nietzsche lezen en interpreteren	28
1.8 Nihilisme	31
Deel I. Nietzsche en het nihilisme	37
Hoofdstuk 2	
Kijken in het niets. Een inleiding tot het nihilisme van Nietzsche	39
2.1 Inleiding	39
2.2 Nietzsches nihilisme-begrip	40
2.2.1 De wortels van Nietzsches nihilisme	40
2.2.2 Eerste omschrijving van Nietzsches nihilisme	46
2.2.3 De periodisering van Nietzsches nihilisme	46
2.2.4 Tweede omschrijving van Nietzsches nihilisme	50
2.3 Nihilisme en metafysica. Heideggers interpretatie van Nietzsche	52
2.3.1 Inleiding	52
2.3.2 Het waardedenken	53
2.3.3 Terugblik en conclusie	57
2.4 Gilles Deleuze over Nietzsche als de denker van de differentie	59
2.5 Gianni Vattimo over de betekenis van differentie	68
2.6 Afronding	72
Hoofdstuk 3	
Nietzsche over Dionysus, God en Christus	73
3.1 Nietzsche aan het woord	73
3.2 <i>Die Geburt der Tragödie</i>	85
3.3 <i>Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister</i>	88

3.4	<i>Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile</i>	91
3.5	<i>Die Fröhliche Wissenschaft</i>	96
3.6	<i>Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen</i>	104
3.7	<i>Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft</i>	121
3.8	<i>Zur Genealogie der Moral. Ein Streitschrift</i>	124
3.9	<i>Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt</i>	128
3.10	<i>Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum</i>	131
3.11	<i>Ecce homo. Wie man wird, was man ist</i>	143
3.12	Evaluatie van dit hoofdstuk	145
3.13	Definitie van Nietzsches nihilisme	151
Hoofdstuk 4		
De dood van God		153
4.1	Inleiding	153
4.2	De dood van God en de oudere Nietzsche-receptie	154
4.3	De dood van God en de nieuwere Nietzsche-receptie	157
4.4	Eugen Biser	159
4.5	Gerd-Günther Grau	163
Hoofdstuk 5		
De moord op God		169
5.1	Inleiding	169
5.2	De interpretatie van René Girard	171
5.3	De interpretatie van F. de Graaff	184
5.4	Girard en De Graaff	198
Hoofdstuk 6		
Intermezzo		201
6.1	De afwijzing van het christelijk Godsbegrip	201
6.2	Het nihilisme	202
6.3	Vormen en fasen van het nihilisme	205
6.4	De cultuur en de moord op God	207
Deel II. Nietzsches nihilisme en de theologie		209
Hoofdstuk 7		
Karl Barth en het nihilisme		211
7.1	Inleiding	211
7.2	Nietzsche in Barths <i>Römerbrief</i> en in <i>KD III/2</i>	215
7.3	Het Nichtige in <i>KD III/3</i>	219
7.4	Het Nichts en het Nichtige. Afsluitende beschouwing	227

Hoofdstuk 8

Solidariteit in de secularisering. Miskotte over religie en nihilisme	231
8.1 De these	231
8.2 <i>Edda en Thora</i>	232
8.3 <i>Als de goden zwijgen</i>	239
8.4 Vergelijking van <i>Edda en Thora</i> met <i>Als de goden zwijgen</i>	244
8.5 Terugblik en conclusie	250

Hoofdstuk 9

Een tweeluik: Küng en Jüngel	253
9.1 Hans Küng	253
9.2 Eberhard Jüngel	262
9.3 Conclusie	274

Hoofdstuk 10

De radicale en postmoderne theologie en Nietzsche	277
10.1 Probleemstelling	277
10.2 Een nieuw hoofdstuk theologie	280
10.3 Gabriël Vahanian	281
10.4 John Robinson	284
10.5 Dorothee Sölle	287
10.6 Thomas Altizer	293

Hoofdstuk 11

Jean-Luc Marion. Nietzsche en het ontotheologisch denken	307
11.1 Idool en icoon	307
11.2 Nietzsches visie op Zarathustra, Jezus en Dionysus	313
11.3 De 'christic structure'	318
11.4 Conclusie	320

Hoofdstuk 12

Tussenbalans	323
---------------------	-----

Deel III. Nietzsche en het christelijk geloof 329**Hoofdstuk 13**

Nietzsche in de spiegel van de theologie	331
13.1 Religie	331
13.2 God: transcendentie en immanentie	334
13.3 Jezus: de soteriologische kern van het christelijk geloof	338
13.4 God, het niets en de dood	340

Hoofdstuk 14	
Geloven na Nietzsche	345
14.1 Nietzsches nihilisme en de theologie	345
14.2 Een theologisch verstaan van Nietzsche	354
14.3 Geloven in het spanningsveld van het kruis en de Übermensch	359
14.4 Incipit parodia	361
14.5 Geloven na Nietzsche	366
Samenvatting	371
Summary	377
Bibliografie	383
A. Wetenschappelijke uitgaven van Nietzsches werken	383
B. Nederlandse vertalingen van Nietzsches geschriften	383
C. Wetenschappelijke reeksen met betrekking tot het Nietzsche-onderzoek	384
D. Woordenboeken/Encyclopedieën	384
E. Overige literatuur	385
Register van namen	399
Register van begrippen	405

Woord vooraf

Nu ik deze studie heb voltooid, wil ik graag een woord van dank schrijven. Met veel plezier heb ik aan deze studie gewerkt. Het onderwerp is me tot op het laatst blijven boeien. Dat neemt niet weg dat het voltooiën van het studieproject een gevoel van opluchting geeft. Van harte hoop ik dat deze studie bijdraagt aan verdere bezinning op de taak en plaats van de theologie en in het bijzonder van de gereformeerde theologie in onze geseclariseerde cultuur.

Mijn dank geldt in het bijzonder mijn beide promotores, prof. dr. A. van de Beek en prof. dr. W. Stoker. Hun blijvende belangstelling voor het onderwerp van deze studie en hun stimulerende houding hebben mij steeds weer de overtuiging gegeven op de ingeslagen weg verder te moeten gaan. Mede daardoor heb ik gedurende het studie-traject geen twijfel gehad of het zinvol was mij met dit onderwerp bezig te houden. Ik dank prof. Van de Beek voor het feit dat hij mij steeds weer ertoe aanzet heeft Nietzsche tot op de kern te bevragen om zo Nietzsches betekenis voor de theologie werkelijk op het spoor te komen. Prof. Stoker ben ik zeer erkentelijk voor de deskundige wijze waarop hij dit onderzoek begeleid heeft. Zijn gedegen kennis van Nietzsche was mij daarbij zeer welkom.

Een proefschrift voorbereiden kan betekenen solistisch bezig te zijn. Toch is dat niet mijn ervaring geweest. Ik heb het als een voorrecht ervaren midden in de actuele theologische discussie te mogen staan. Het kennismaken van wat gaande is op theologisch en filosofisch terrein en het zich verdiepen in de actuele vragen van deze tijd gaf mij niet het gevoel met een eenzaam avontuur bezig te zijn.

Daarnaast hebben de jarenlange ontmoetingen binnen het promovendiberaad – eerst in Leiden en later in Amsterdam – dat op een inspirerende wijze geleid wordt door prof. dr. A. van de Beek, mij steeds weer gestimuleerd om gemotiveerd verder te gaan. Ook de contacten binnen het promovendiberaad van de Gereformeerde Bond bleken waardevol.

Ik bedank mr. drs. Reint Haasjes uit Zoetermeer voor zijn bereidwilligheid om het concept grondig door te lezen en van nuttige kanttekeningen te voorzien. Van verschillende kanten kreeg ik hulp bij het persklaar maken van het boek. Mijn dochter Heleen heeft heel wat uren eraan besteed om de opmaak van de tekst op orde te krijgen. Drs. An de Greef heeft zorg gedragen voor de Engelse vertaling van de samenvatting. Dr. Toby Howarth te Birmingham was meteen bereid om de vertaling nog eens met een kritisch oog te bezien. Dank hiervoor. Ik stel het erg op prijs dat mijn zoon Henk-Jan samen met mijn zwager dr. W. de Greef paranimf wilden zijn

bij de promotie. Zij hebben op hun eigen wijze bijgedragen aan de totstandkoming van dit boek.

Het is bijzonder om mijn vrouw Heleen en mijn gezin te mogen bedanken. De warmte en de stimulansen die ik van Heleen en van de kinderen ontvangen heb waren meer dan waardevol: ze zijn een bron van vreugde geweest. Ik voel me bevoorrecht in deze harmonie te mogen leven en te mogen werken. Zo alleen heb ik deze studie kunnen voortzetten en voltooien.

De kerkenraden van hervormde wijkgemeente 4 (Ichthuskerk-Oost) van Zoetermeer en van de hervormde wijkgemeente 1 (Grote Kerk) van Hoogeveen dank ik voor de ruimte die zij mij geboden hebben om met deze studie bezig te zijn en voor de belangstelling waarmee zij de voortgang van de studie volgden.

Nooit zou ik aan dit studieproject zijn begonnen als ik niet de overtuiging had gehad dat dit onderwerp van betekenis is voor kerk en theologie in deze turbulente tijd van massale kerkverlating; een tijd waarin zoveel structuren die voor kerk en geloof belangrijk zijn, wegvallen; een tijd ook van uitersten: van diffuse religieuze bewegingen en daartegenover van allerlei vormen van religieus fanatisme. In veel opzichten staan kerk en theologie op een kruispunt. De confrontatie met Nietzsche heeft mij in de overtuiging versterkt dat de huidige tijd van de theologen stoutmoedigheid vraagt om de diepgaande verschuivingen in onze cultuur onder ogen te durven zien.

Deze studie over het nihilisme van Nietzsche heeft mij nog meer ervan overtuigd dat het kruis het hart is van de geschiedenis. De unieke verschijning van Jezus Christus in deze wereld is een bron van voortdurende verwondering, maar mag ook een bron zijn van voortdurende bezinning.

Hoogeveen, mei 2007

Hoofdstuk 1

Nietzsche, nihilisme en cultuur

1.1 OVER DIT BOEK

Dit boek thematiseert Nietzsches houding ten aanzien van het christelijk geloof en geeft in het verlengde daarvan een analyse van zijn nihilisme. Nietzsches proclamatie van de dood van God is bekend en berucht. Het heeft kerk en christenheid geschokt. ‘Wij hebben Hem gedood’, lezen wij in het aforisme ‘Der tolle Mensch’. ‘Het heiligste en het machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen leeggebleed, – wie wist dit bloed van ons af?’

Toch kwam Nietzsches proclamatie minder onverwacht dan men zou denken. Voor Nietzsche betekende de dood van God de voltooiing van de emancipatie van de westerse mens na de Verlichting. Hoe kan de mens werkelijk mondig zijn als hij door God wordt klein gehouden? Daarom is met de dood van God de emancipatie van de mens voltooid.

Dit boek gaat over nihilisme. Het woord nihilisme roept veel op, maar laat ook veel in het ongewisse. Het woord fascineert, maar heeft ook iets ongrijpbaars. De Würzburgse hoogleraar Winfried Weier schrijft dat velen zich tegenwoordig afvragen wat het eigenlijk is dat deze wereld zo fundamenteel heeft veranderd en zo vreemdsoortig heeft gemaakt. Zij merken, zo schrijft hij, dat er nog iets anders aan de hand moet zijn dan een diepingrijpende verandering van denken, spreken en handelen of een ontkrachting van alle principes en normen of een verbleken van alle betekenissen. De mensen stuiten op het woord nihilisme en vermoeden dat de inhoud van dit woord een aanwijzing is om te vinden wat zij zoeken.¹

Nihilisme, zo kunnen we wel zeggen, heeft iets te maken met deze tijd en deze wereld. Wie op zoek is naar de oorzaak van ingrijpende ethische veranderingen en ontsporingen, en naar de opkomst van radicale ideologieën, en naar de reden van de verregeande relativisering van het begrip waarheid, en wie zich onbehaaglijk voelt bij het afschaffen van een transcendente wereld, en wie meer wil begrijpen van de crisis waarin de kerk zich in de Westerse wereld bevindt, die heeft het vermoeden dat al die verschillende ontwikkelingen te maken kunnen hebben met wat wij nihilisme noemen. Nietzsche heeft het nihilisme doordacht, daaraan een eigen invulling gegeven en daardoor dit begrip in belangrijke mate geijkt.

¹ Winfried Weier, *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 1980, 13.

Typerend voor Nietzsche is dat hij dit begrip nauw verbindt met het christendom en het christelijk geloof. Het feit dat Nietzsche deze relatie legt, verrast ons. Nihilisme verbinden wij met heel andere zaken dan met het christelijk geloof. Wij verbinden het met immoralisme en met terrorisme, maar niet met het christelijk geloof. Daarom is het vooral voor de theologie een intrigerende vraag waarom Nietzsche dit gedaan heeft en wat hij hiermee beoogde.

Dit boek gaat niet in het algemeen over nihilisme. Het gaat over Nietzsches nihilisme. Deze begrenzing is echter niet voldoende. Een nadere inperking is noodzakelijk. In dit onderzoek wordt getracht de vraag te beantwoorden hoe de theologie heeft gereageerd op Nietzsches nihilisme en de daarmee samenhangende felle polemiek met het christelijk geloof. Nietzsches filosofie thematiseert doorlopend, gedurende de gehele periode dat hij gepubliceerd heeft, en niet minder in zijn *Nachlass*², zijn relatie met het christelijk geloof. We ontmoeten in Nietzsche een uitgesproken anti-christelijk denker. Hoe heeft de theologie op Nietzsche gereageerd? Dat alles zal nog uitvoerig aan de orde komen. Maar eerst meer aandacht voor de persoon die al schrijvend werd ingevoerd: Nietzsche. Wie was hij?

1.2 WIE WAS NIETZSCHE?

Eén van de weinige theologen – uitgezonderd Overbeck³ – met wie Nietzsche op vriendschappelijke voet verkeerde, was Julius Kaftan. Kaftan heeft Nietzsche van nabij meegemaakt, vooral tijdens een drie weken lang verblijf in Sils-Maria (Zwitserland), in de maand augustus van het jaar 1888.⁴ Al waren ze geen echte vrienden, toch omschrijft Kaftan hun omgang als heel vriendschappelijk. Samen ondernamen ze lange wandelingen door de bergen en spraken ze diepgaand over tal van zaken. Kaftan verbaasde zich er eigenlijk over dat Nietzsche zo vertrouwelijk met hem omging. Het viel Kaftan op, dat Nietzsche in de persoonlijke omgang heel anders was dan in zijn geschriften. Over dit opmerkelijke verschil schrijft Kaftan, dat niemand moet zeggen dat zijn gedrag in de persoonlijke omgang slechts een masker was. Het was zijn aard om vriendelijk en voorkomend te zijn.⁵ Nietzsche was beide: vriendelijk, bescheiden, beminnelijk (lie-

² Met de *Nachlass* wordt het niet gepubliceerde werk van Nietzsche bedoeld.

³ Zie voor Nietzsches levenslange vriendschap met Overbeck: Andreas Urs Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur 'Waffengenossenschaft' von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*. Berlin: Akademie Verlag 1997.

⁴ Kaftan vertelt over deze ontmoeting in zijn boekje *Aus der Werkstatt des Übermenschen*, Heilbronn: Eugen Slazer 1906, 18-19. Nietzsche schreef later over dit bezoek aan zijn moeder: 'Eine sehr angenehme Gesellschaft ist mir der Berliner Profesor Kaftan und Frau, die mich von Basel her gut kennen und zum ersten Mal hier oben sind'. '(...) ich kann den Gedanken nicht völlig ausschliessen, er möchte vielleicht selbst einer der "unbekannt bleiben wollenden" Freunde sein. Es ist übrigens einer der sympathischsten Theologen die ich kenne', *KSB* 8, 395. Zie ook Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Complete Biografie*. Baarn: Tirion 1999, 358-361.

⁵ Kaftan 1906, 19.

benswürdig), maar ook – in zijn boeken – scherp, hard, niet zelden meedogenloos.⁶

Kaftan was één van de eersten die over Nietzsche gepubliceerd heeft. Nog tijdens zijn leven verscheen een brochure van Kaftan over Nietzsche.⁷ Zowel in het eerste (van 1897) als in het tweede geschrift (van 1906) zwijgt Kaftan over Nietzsches aanval op het christendom. Waarom? Het zou te verwachten zijn dat Kaftan, als theoloog, juist hier de vinger bij gelegd zou hebben. De reden van dit zwijgen is waarschijnlijk dat Kaftan het niet de moeite waard vond hierover ophef te maken. Aan het eind van dit boekje schrijft Kaftan: ‘Man braucht kein Prophet zu sein, um es vorauszusagen, dass Nietzsches Philosophie keinen Bestand haben wird’.⁸ De laatste zin van het boekje onderstreept dit nog eens: ‘Die Philosophie Nietzsches als Ganzes genommen wird schwerlich eine Zukunft haben’.⁹ Kortom: Nietzsche is een interessante figuur, maar hij zal geen invloed hebben.

Wie was Nietzsche? Weinig filosofen van de moderne tijd zijn zo bekend als Nietzsche. Dat wil zeggen dat hij van naam bekend is. Deze bekendheid houdt meestal op zodra het concreet gaat over zijn levensloop en de inhoud van zijn denken. Een korte introductie is daarom niet overbodig. Ik zie er overigens van af om, hoe summier ook, een samenvatting van zijn denken te geven.

Küng heeft in zijn boek *Existiert Gott?*, een zeer leesbaar en boeiend relaas gegeven van Nietzsches denkweg.¹⁰ Men kan daar en elders lezen dat Nietzsches denken om drie gedachtencomplexen draait: de wil tot macht, de Übermensch en de eeuwige terugkeer van hetzelfde. Wie Nietzsche wil begrijpen moet zich de inhoud van deze thema's eigen maken.

Nietzsche leefde van 1844-1900. Zijn vader was predikant in het kleine dorpje Röcken, dat in het oosten van Duitsland ligt. Reeds op jonge leeftijd verloor Nietzsche zijn vader. Hij was toen nog geen vijf jaar oud.¹¹ Nietzsche studeerde klassieke talen en werd meteen na zijn afstuderen, zonder dat hij een dissertatie geschreven had, als 24-jarige benoemd tot hoogleraar klassieke talen aan de universiteit van

⁶ De laatste jaren zijn drie biografieën over Nietzsche verschenen: Janz 1999 (De Duitse uitgave is van 1978). Werner Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1980. Ook verschenen als uitgave van Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv). Curtis Cate, *Friedrich Nietzsche*. Woodstock/New York: The Overlook Press 2005.

⁷ Julius Kaftan, *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral. Ein Vortrag gehalten im Berliner Zweigverein des Evangelischen Bundes*. Berlin: Georg Nauck 1897.

⁸ Kaftan 1906, 79.

⁹ Kaftan 1906, 80.

¹⁰ Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München/Zürich: Piper Verlag 1978, 383-440.

¹¹ Zijn leven lang heeft hij zijn vader gewaardeerd. In *Ecce homo* schrijft Nietzsche: ‘Ik beschouw het als een groot voorrecht een dergelijke vader te hebben gehad’. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (vert. door Paul Beers), Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2000, 21.

Basel. Ongeveer tien jaar is hij daar werkzaam geweest. Gedurende deze periode was hij bevriend met de theoloog Franz Overbeck. Overbeck en zijn vrouw Ida bleven tot het laatst toe zijn trouwe vrienden. Er waren ook intensieve contacten met de invloedrijke cultuurhistoricus Jacob Burckhardt. Wegens voortdurende en toenemende problemen met zijn gezondheid nam Nietzsche ontslag als hoogleraar en leefde de jaren daarna van een klein pensioen. Van zijn vriendschappen moet vooral die met de componist Richard Wagner genoemd worden. Aanvankelijk was dit een heel hechte vriendschap, maar later kwam een diepe vervreemding. Zelfs zozeer, dat Nietzsche twee boeken schreef die kritisch over Wagner waren. Zijn eerste boek, *Die Geburt der Tragödie*, was nog positief getoetst. Hij droeg het boek op aan Wagner. In zijn woord vooraf noemt hij hem zijn 'hooggeëerde vriend'. Maar later schreef hij twee kritische en polemische geschriften waarin hij zich tegen Wagner keerde: *Der Fall Wagner* en *Nietzsche contra Wagner*.

Nietzsches ontwikkeling als filosoof is niet te denken zonder de invloed die Schopenhauer op hem uitoefende. Daarbij moeten we vooral denken aan het atheïsme van Schopenhauer. Nietzsche werd reeds als student door het werk van Schopenhauer gegrepen en zelfs gefascineerd. Maar terwijl Schopenhauer pessimist was, wilde Nietzsche optimist zijn. Stond bij Schopenhauer de wil tot leven centraal, Nietzsche ontwikkelde de gedachte van de wil tot macht. Schopenhauer had hem veel gegeven, maar Nietzsche zou zich ontwikkelen tot een zelfstandig denker.

Vrouwen speelden in het leven van Nietzsche een belangrijke rol, vooral zijn moeder. Er is een uitgebreide correspondentie met zijn moeder bewaard gebleven. Met zijn zus Elisabeth had hij een haat-liefde verhouding. De vriendschap met Richard Wagner was tegelijkertijd een vriendschap met Cosima, de vrouw van Wagner. Met Malwida von Meysenbug onderhield hij een uitgebreide correspondentie.¹² Een bijzondere plaats nam een tijdlang de Russische Lou Salomé in zijn leven in, maar na afwijzing van zijn huwelijksaanzoek, kwam deze bijzondere en begaafde vrouw op de achtergrond te staan.¹³ Vele andere mensen kruisten zijn levensweg. En toch leefde hij solitair. Hij was zonder een vaste woonplaats. Met het oog op zijn vele kwalen was hij steeds op zoek naar een goed klimaat: 's winters in Italië, 's zomers in de Zwitserse Alpen.

Nietzsches leven kende een tragisch einde. Tien jaar lang verkeerde hij geestelijk in een schemertoestand. Hij werd thuis verzorgd, eerst door zijn moeder en later, na het overlijden van zijn moeder, door zijn zuster Elisabeth. Het huis in Weimar, waar Nietzsche zijn laatste levensjaren heeft doorgebracht, is later ingericht als museum. De stad Weimar, waar ook Goethe en Schiller leefden, eert hem nu als één van Duitslands grote denkers.

¹² Zie Friedrich Nietzsche & Malwida von Meysenbug, *'U heeft nooit een woord van mij begrepen. Briefwisseling*, (Max Noordhoek en Paul van Tongeren red.). Kampen: Klement 2004.

¹³ Lou Salomé heeft haar herinneringen aan Nietzsche gepubliceerd in haar boek *Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche*. Amsterdam: De Arbeiderspers 1987, (vert. Léon Hanssen).

1.3 NIETZSCHE EN DE THEOLOGIE

De brochures van Kaftan werden al genoemd. Bij deze reactie is het uiteraard niet gebleven. Van theologische zijde is een stroom van geschriften verschenen in reactie op Nietzsches publicaties en zijn aanvallen op kerk en christelijk geloof. Daarvan zullen hierna enkele voorbeelden gegeven worden. Kennisname van theologische reacties wekt het vermoeden dat de echte confrontatie is uitgebleven. In de spiegel van de theologische kritiek zien we een Nietzsche die werd verguisd, anderzijds ook werd bewonderd, maar meestal gewaardeerd vanwege zijn harde, maar toch ook eerlijke veroordeling van het christendom. Het was goed dat Nietzsche de kerk en het christendom een spiegel voorhield. Dit laatste is de teneur en de strekking van wat veel theologen geschreven hebben.

Ook ontdekken we dat door de theologische Nietzsche-receptie een rode draad loopt, want al snel werd de conclusie getrokken dat Nietzsche meedogenloos was met betrekking tot de kerk, maar voor Jezus waardering en bewondering had. Op Nietzsche was van toepassing wat Tolstoi heeft gezegd. Tolstoi schreef, dat die mensen, die als de boosaardigste en als de meest ongelovige wezens worden beschouwd, de enige mensen van onze tijd zijn die in de leer van het evangelie geloven.¹⁴ De boosaardige Nietzsche was misschien diep in zijn hart wel de meest authentieke christen. Daarom is het niet vreemd dat Nietzsche door de christelijke theologie min of meer werd geannexeerd. Wat een spannende confrontatie had kunnen worden tussen Nietzsche en de theologie, liep uit op een gesprek met Nietzsche, waarin argumenten gewisseld werden, maar waarin de echte, levende, verbeterde en boosaardige Nietzsche niet meer aanwezig leek te zijn.

Het filosofische debat met Nietzsche is op veel punten spannender dan het theologische gesprek. Niet de theologen, maar de filosofen zijn Nietzsche in toenemende mate als een serieus denker gaan beschouwen. Door publicaties van Jaspers, Löwith, Heidegger, Deleuze, Vattimo is Nietzsche gaan behoren tot de canon van belangrijke filosofen. Nietzsche had meer te bieden dan scheldkanonnades tegen de christelijke moraal. Al decennia lang verschijnt een gestage stroom van filosofische publicaties over Nietzsche.

De vraag is echter wat de theologie precies met hem heeft gedaan. Hoe ziet de theologische Nietzsche-receptie er uit? Andreas Urs Sommer ziet in de Nietzsche-receptie twee lijnen lopen: een demonisering en een domesticering van Nietzsche.¹⁵ Maar, zo vraag ik, is ook een demonisering niet een vorm van domesticeren? Want als Nietzsche gedemoniseerd wordt, zijn wij van de taak ontslagen hem serieus te nemen.

Noch Kaftan, noch vele theologen uit de latere tijd, werden wakker geschud door het zware geschud dat Nietzsche in stelling had gebracht. Maar ook in onze

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Nagelaten fragmenten* (voortaan afgekort als: NF), deel 7 (vert. Michel van Nieuwstadt). Nijmegen: Sun, 2001, 87 (november 1887-maart 1888). KSA 13, 105.

¹⁵ Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel: Schwabe & Co 2000, 23-24.

tijd ligt Nietzsches nihilisme buiten het gezichtsveld van de theologie. Want het is zelfs de vraag of de vertegenwoordigers van de God-is-doodtheologie werkelijk begrepen wat Nietzsche bedoelde met de dood van God en ten tweede is het de vraag of dit bij deze theologen voor een diepgaande verontrusting heeft gezorgd.

Edith Düsing gebruikt in haar artikel over de God-is-doodproclamatie van Nietzsche het beeld van een vulkaanuitbarsting, als gevolg waarvan alles bedolven raakt onder gloeiende lava en as.¹⁶ Nietzsches proclamatie van de dood van God was een eruptie waardoor dat, wat in de voorgaande eeuwen zich aan twijfel aan het bestaan van God had opgehoopt, op een niet te stuiten wijze baan brak.

Nietzsche heeft de dood van God tot een fundamenteel thema van zijn filosofie gemaakt. Hij is verder gegaan dan de Verlichtingsfilosofen. Zij waren niet zo radicaal als Nietzsche. De Verlichtingsfilosofen wilden de kerk en het geopenbaarde geloof onder kritiek stellen, maar niet afschaffen.¹⁷ Ze wilden een nieuwe verantwoording geven van het geloof in God. De wijze waarop deze geloofsverantwoording geschiedde, week ingrijpend af van de klassieke apologetiek.

De natuurlijke religie werd de norm waaraan het christelijk geloof moest voldoen.¹⁸

Nietzsche roept niet alleen op om een stap verder te gaan en om te breken met elke vorm van geloof in God, hij wil laten zien dat het al tot een breuk met God gekomen was. Hij is ervan overtuigd dat de Verlichtingsfilosofen een breuk wilden helen, die niet meer te herstellen was. De geschiedenis van Europa was al zover voortgeschreden dat God reeds gedood was.

In aforisme 125 van *De vrolijke wetenschap*, waarnaar ik al verwees, voert Nietzsche een dwaas ten tonele. Die dwaas roept op de markt de daar aanwezige mensen toe dat God dood is. De mensen raken echter niet in verwarring. Ze zijn niet ontsteld. Ze barsten in lachen uit. Ze drijven de spot met zijn boodschap. Is God soms verdwaald als een kind?, vragen ze hem. Of heeft Hij zich verstopt? Is Hij bang voor ons? Is Hij scheep gegaan? Is Hij naar het buitenland vertrokken? Maar de dwaas lachte niet. Het was hem ernst. ‘Wij hebben Hem gedood’, verklaart hij met nadruk. ‘Het heiligste en het machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen leeggebloed, – wie wist dit bloed van ons af?’¹⁹

De moord op God wordt in dit aforisme bijna tastbaar. Toch is het juist deze concreetheid die verwarrend werkte en die filosofen en theologen in verlegenheid

¹⁶ Edith Düsing, ‘Die “Tod-Gottes”-Problematik bei Nietzsche und Hegel’, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 29 (2003), 252.

¹⁷ Nietzsches oordeel over de Verlichting: ‘Fortsetzung des Christenthums durch die französische Revolution’, *KSA* 11, 61 (voorjaar 1884).

¹⁸ W. Stoker, *De Christelijke Godsdienst in de Filosofie van de Verlichting. Een vergelijkende studie over de geloofsverantwoording in het denken van Locke, de deïsten, Lessing en Kant*. Assen: Van Gorcum 1980, 49.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2003, 130-131. In hoofdstuk 3 is het volledige aforisme afgedrukt.

bracht. Nietzsches concreetheid lijkt een onverantwoorde simplificatie te zijn, alsof wij op dezelfde manier over de moord op God kunnen spreken als over de moord op Hendrik IV, die van zijn koets werd geschoten.²⁰ Hoe schokkend dit ook was, de wereld draaide gewoon door. Er was slechts één man minder in de wereld. Maar als Nietzsche de dood van God proclameert, dan bedoelt hij niet dat de wereld ook na de dood van God gewoon doordraait. Deze moord veroorzaakte een crisis zonder weerga.

In aforisme 125 is de dood van God niet minder dan een moord. Het is bovendien een moord die in koelen bloede is begaan. De mensen die het gedaan hebben zijn zich er niet van bewust, ze voelen zich niet aangesproken, maar de bewijsstukken zijn voorhanden: de messen waar het bloed nog aan kleeft. De dwaas wordt geen moment van zijn stuk gebracht als de mensen op de markt zijn boodschap met een honend gelach beantwoorden. Want dat men zich niet bewust is van deze daad doet niets af van haar feitelijkheid en van de verantwoordelijkheid die men draagt.²¹

Aforisme 125 is een tekst waaraan vele beschouwingen zijn gewijd. Maar bijna alle beschouwingen en analyses stemmen op één punt met elkaar overeen, namelijk dat men op de concreetheid ervan niet in gaat.²² De dood van God wordt een *verdwijnen* van God. Moderne interpreten wijken in hun uiteenzettingen niet echt af van de mensen op de markt. De mensen op de markt interpreteerden namelijk de dood van God als de verdwijning van God. Daarmee raak ik aan een kern-kwestie van deze studie. Het zal blijken dat de meeste theologen de dood van God geïnterpreteerd hebben als een verdwijnen van God. Nietzsche wilde echter iets anders zeggen: God is vermoord.

1.4 DE INBEDDING VAN DE VRAAGSTELLING

Weier schreef dat wij getuigen zijn van diepgaande veranderingen en verschuivingen in de westerse cultuur. Deze veranderingen zijn talrijk en hebben meestal diepe wortels in het verleden. Van welke aard deze veranderingen en verschuivingen ook zijn, hoe ingrijpend ze ook mogen zijn, voor de christen is geen enkele verschuiving in de cultuur te vergelijken met de dood van God. Deze gedachte is

²⁰ Koning Hendrik IV van Frankrijk werd in 1610 onverhoeds van zijn koets geschoten. De historicus Leopold von Ranke schreef laconiek: 'ein Mann weniger war in der Welt'. Met andere woorden: de wereld draait gewoon door. Zie A. Th. van Deursen, 'Eén man minder', in: *Nederlands Dagblad* 11 mei 2002.

²¹ Weischedel merkt hierbij op: 'An der Verantwortlichkeit des Menschen für den Tod Gottes ändert es auch nichts, dass die meisten noch kein ausdrückliches Bewusstsein davon haben', Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 (de eerste uitgave is van 1975), 436.

²² Voor zover ik kan zien is René Girard de enige auteur die hier wel op in gaat. Zie voor Girard hoofdstuk 5.

niet te bevatten.²³ Voor de gelovige is God de bron van zijn geloof. Het feit dat God bestaat en dat Hij de levende is, zijn de vooronderstellingen van het geloof. De bewering dat God dood is, is voor de gelovige niet te bevatten en nog minder te aanvaarden. Er lijken dan ook weinig redenen aanwezig te zijn om een filosoof, die de dood van God tot één van de uitgangspunten van zijn denken gemaakt heeft, serieus te nemen. Een theoloog zal niet alleen beducht zijn om met een filosoof, die het geloof afbreekt, in gesprek te gaan. Waarschijnlijk zal hij het nut van zo'n gesprek niet inzien.

Als in deze studie Nietzsches nihilisme tot onderwerp van onderzoek wordt gemaakt, dan liggen daar verschillende motieven aan ten grondslag. Voor een deel hebben die te maken met de grote invloed van Nietzsche, die onder meer blijkt uit de talrijke publicaties.²⁴ De exploratie van zijn gedachten en ideeën gaat nog steeds door. Nietzsche heeft school gemaakt. Zijn gedachten zijn niet achterhaald, maar winnen terrein. Alleen al vanuit dit oogpunt kunnen kerk en theologie Nietzsche niet negeren.

Theologen hebben op Nietzsche gereageerd. Maar de vraag is *hoe* zij op Nietzsche hebben gereageerd. Daarover is weinig bekend. Onlangs nog – in 2004 – constateerden Daniël Mourkojannis en Rüdiger Schmidt-Grépály: 'Nietzsches Bedeutung etwa für die grossen evangelischen wie katholischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts (...) wurde im Rahmen der akademischen Theologie kaum eigens thematisiert'.²⁵

Nietzsches geschriften hebben veel reacties uitgelokt, zeker ook van kerkelijke zijde. Maar de tijd was kennelijk nog niet rijp om te ontdekken dat Nietzsche een verandering in de cultuur aankondigde – en ook mede veroorzaakte – die de koers van het Westen zou gaan bepalen. Vanaf het begin is er wel een duidelijke *afwijzing* van Nietzsche geweest.

Ter illustratie wil ik enkele voorbeelden geven zowel van afwijzing als ook van bijval, die Nietzsche vanaf het begin ten deel viel. De ethische theoloog G.J.A. Jonker schreef de brochure *De beteekenis van Nietzsche voor de hedendaagsche*

²³ De godsdienstwetenschapper Mircea Eliade heeft gezegd dat de dood van God de enige religieuze schepping is van de moderne wereld. Aldus Ray L. Hart in 'Godhead and God', in: Lissa McCullough and Brian Schroeder (eds.), *Thinking through the Death of God. A critical Companion to Thomas J.J. Altizer*. New York: State University of New York Press 2004, 58.

²⁴ Behalve op de gestage stroom van monografieën en artikelen wijs ik op de studies die verschijnen in de reeds jarenlange bestaande reeks *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Het is een uitgave van Walter de Gruyter, Berlin-New York. Sinds 1972 geeft Walter de Gruyter ook een andere reeks uit. Elk jaar verschijnt een deel van de *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Daarnaast verschijnt ook de reeks *Beiträge zu Friedrich Nietzsche. Quellen, Studien und Texte zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches* van uitgeverij Schwabe in Basel. Königshausen und Neumann (Würzburg) publiceert de serie *Nietzsche in der Diskussion*.

²⁵ Daniël Mourkojannis und Rüdiger Schmidt-Grépály (eds.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*. Basel: Schwabe Verlag 2004, IX.

moraal.²⁶ In een paar regels schetst hij de wijze waarop tijdgenoten Nietzsche beoordeelden. ‘Het laatste woord van zijn systeem: de wil,... die bij nader inzien blijkt niet te bestaan (KAFTAN).²⁷ Wetenschappelijk beoordeeld volkomen waardeloze fantasieën (DÜRINGER). Als geestelijk leidsman voor het leven is NIETZSCHE naar onze overtuiging uiterst onbetrouwbaar en gevaarlijk, als wijsgeerig denker kan men hem niet anders dan middelmatig en diletantisch noemen (OVINK). Zijn roem als modefilosoof berust voor een goed deel op het absurde van zijn redeneeringen, credo quia absurdum (STEIN)’.²⁸

Jonker begint zijn brochure als volgt: ‘Hoort gij den storm? Zooals hij giert en raast en buldert door het woud. (...) Zulk een storm is FRIEDRICH NIETZSCHE’.²⁹ Hij eindigt ook met het beeld van de storm: ‘Zoo nemen wij dan afscheid van NIETZSCHE met het woord van Nahum, den Elkosiet (1:3): “Des Heeren weg is in wervelwind en in storm, en de wolken zijn het stof zijner voeten”’.³⁰

H. Bakker, predikant te Amsterdam, schreef in 1920 de brochure *Nietzsche en de revolutie*.³¹ Bakker citeert daarin Stein, die ook door Jonker wordt genoemd. Stein schrijft het volgende over Nietzsche. ‘Deze nieuwe romantiek, de verheerlijking van de brute kracht ten koste van den geestesrijkdom, mag misschien in kringen van bokkers, worstelaars en beroepsatleten een dieper inzicht ontmoeten; wij, Europeanen van tegenwoordig, zijn haar ten eenenmale ontgroeid. Wij verwijzen dit laatste restje van den cultus der “physieke kracht” onder normale omstandigheden naar het gymnastieklokaal en het worstelperk, en onder abnormale naar het ...circus’.³²

Walter Nigg vergelijkt in zijn boek *Friedrich Nietzsche 1844-1900*, de wisselende belangstelling voor Nietzsche met de zig-zag curve van een koortsgrafiek van een zieke. Nietzsches geschriften werden veroordeeld als de ziekelijke behoefte van een overspannen decadent mens of ze gaven aanleiding tot een mateloze verering: Nietzsche is onze Christus.³³ Nigg constateert dat inmiddels de Nietzsche-mode is verdwenen en dat de tijd van bezinning is gekomen.

Een voorbeeld van Nietzsche-verering is A. Duverger (pseudoniem van A.J.E. van den Bogaert). Hij schreef in 1913 dat Nietzsches naam wel eens zou kunnen werken ‘(...) als de roode lap, die het rundvee van de gelooverij vaak zal doen loeien van woede’.³⁴ Verering was ook Albert Kalthoff (1850-1906) niet vreemd. Hij hield in Bremen zijn *Zarathustrapredigten*.³⁵ Kalthoff was één van de meest spraakmakende Nietzscheanen binnen de kerk, maar was bepaald niet de enige.

²⁶ G.J.A. Jonker, *De beteekenis van Nietzsche voor de hedendaagsche moraal*. Baarn: Hollandia Drukkerij 1915.

²⁷ De verkeerde woordvolgorde is van Jonker.

²⁸ Jonker 1915, 4.

²⁹ Jonker 1915, 3.

³⁰ Jonker 1915, 36.

³¹ H. Bakker, *Nietzsche en de revolutie*. Wageningen: Veenman 1920.

³² Bakker 1920, 38.

³³ Walter Nigg, *Friedrich Nietzsche 1844-1900*. Bern: Paul Haupt Verlag 1942, 3.

³⁴ A. Duverger, *Friedrich Nietzsche. Een levensbeeld*. Amsterdam: J. van Loo 1913, 5.

³⁵ Zie Steven E. Aschheim, ‘After the Death of God: Varieties of Nietzschean Religion’, in: *Nietzsche-Studien*, Band 17-1988. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1988, 218-249.

In het toenmalige Duitsland was op kerkelijk en religieus gebied veel aan de hand. Aschheim schetst het beeld van tal van spirituele, door Nietzsche geïnspireerde, bewegingen in Duitsland vanaf 1890 tot aan het Derde Rijk. Zij vormden protestbewegingen en waren op zoek naar nieuwe vormen van religiositeit. Leiders, zoals Hans Gallwitz, meenden dat de mannelijke waarden die Nietzsche bepleitte, terugvoerden naar het hart van het oorspronkelijke en authentieke christendom.³⁶

Maar ook de vereerders van Nietzsche gingen niet zo ver dat ze God dood verklaarden. Slechts een enkeling stemde op dat punt met Nietzsche in. Volker Gerhardt haalt Georg Simmel aan, die reeds vóór de Eerste Wereldoorlog zei: 'Ich weiss gar nicht, weshalb Nietzsche solch Aufhebens davon macht, dass Gott tot ist. Das wissen wir doch längst'.³⁷

In onze tijd zijn Nietzsches denkbeelden over de dood van God en de Übermensch niet meer schokkend, maar eerder vanzelfsprekend. Filosoof Sander Griffioen vertelt over een lezing over het onderwerp 'Godsdienstfilosofie na de dood van God'. Het frappeerde Griffioen dat over deze dood gesproken werd als iets waaraan de filosofie nu eenmaal niet meer voorbijkomt. Hij voegt eraan toe dat de voorstelling van de dood van God wel zo dwingend is dat degenen die filosofisch bij geloofstradities aansluiten het gevoel hebben in het defensief te zijn gedrongen.³⁸ P.J.M. van Tongeren merkt op dat voor de huidige student Nietzsches gedachten over de vrouw schokkender zijn dan zijn gedachten over God.³⁹ Voor de filosofie was de dood van God geen schokkend onderwerp, in latere tijd voor de theologie ten diepste ook niet.⁴⁰

1.5 DE RELEVANTIE VAN DE VRAAGSTELLING

Hoe relevant is een onderzoek naar Nietzsches nihilisme? Ik wil dit aan de hand van twee voorbeelden verduidelijken. Recent verscheen het boek *De ondergang van het*

³⁶ '(...) the escapades of Nietzschean religion in Germany began not as a revolt against the Church but as a force *within* it, as a means of revitalisation not the destruction of Christianity!', Aschheim 1988, 220.

³⁷ Volker Gerhardt, 'Die Erfindung eines Weisen', in: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Volker Gerhardt (ed.), Berlin: Akademie Verlag 2000, 8.

³⁸ Sander Griffioen, *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 2003, 130-149.

³⁹ 'En wie op dit moment les geeft over Nietzsche en zijn these van de dood van God, krijgt gemakkelijk de indruk dat die boodschap nauwelijks nog uitdagend is voor studenten van tegenwoordig. De gedachte dat God dood is, lijkt bijna te vanzelfsprekend om opgemerkt te worden. Nietzsches gedachten over de vrouw zijn voor velen schokkender dan zijn gedachten over God', P.J.M. van Tongeren, 'De dood van God honderd jaar na de dood van Nietzsche', in: *Collationes*. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal, 30 (2000), 301-313.

⁴⁰ 'Ik dacht dat men mijn bewering dat God niet hoeft te bestaan schokkend zou vinden, maar dat was helemaal niet zo. Des te meer verontrust het de mensen als ik zeg dat met de lichamelijke dood ook ziel en geest ophouden te bestaan', aldus de theoloog G. Manenschijn, in: *Trouw* 19 juni 2002.

atheïsme van de Engelse theoloog Alister McGrath.⁴¹ Hij schetst daarin de opkomst en ook het verval van het atheïsme. Het betoog van McGrath komt erop neer dat door het postmodernisme de stevige atheïstische uitspraken op losse schroeven zijn komen te staan. Om die reden heeft het postmodernisme de kerk niet alleen nadeel gebracht. Het postmodernisme heeft ook het ongelooft een slag toegebracht. Er is een tijd geweest dat in de wetenschap de heersende opvatting was, dat er geen God is. Wie als wetenschapper nog wel in God geloofde voelde zich als iemand op een eilandje in zee waar het water steeds hoger stijgt, zodat hij benauwde ogenblikken doormaakt. Volgens McGrath is die tijd voorbij. Want ook de atheïst staat op zo'n eilandje. Ook zijn voeten worden nat. Het atheïsme heeft gefaald.⁴² Maar is dit werkelijk een reden om opgelucht te zijn? De opluchting van McGrath is de opluchting van iemand die ziet dat hij niet de enige is die het moeilijk heeft, maar dat ook anderen hun zorgen hebben. Het punt is echter dat het water nog onverminderd stijgt, ook in de postmoderne tijd.

Ik meen dat er veel reden tot zorg is. De stelligheid en zelfverzekerdheid waarmee vroegere atheïsten gesproken hebben mag verzwakt en getemperd zijn, het is niet zo dat christenen en theologiebeoefenaars opgelucht kunnen ademhalen, omdat er meer openheid is gekomen voor religie. De situatie is anders. Niet alleen in de wetenschap en de samenleving, maar ook in de theologie is een grote vaagheid ontstaan ten aanzien van het al of niet bestaan van God. Onze tijd vertoont het beeld dat Nietzsche al in zijn *Also sprach Zarathustra* geschilderd heeft, namelijk dat God gedood mag worden, maar ook weer opgewekt mag worden. Het maakt eigenlijk niet uit of Hij dood is of leeft.

Tegen deze achtergrond is het boek van McGrath niet het boek dat ons helpt om de eigen tijd en de hedendaagse cultuur te verstaan. McGrath haalt Rowan Williams, de leider van de Anglicaanse Kerk, aan die de armoede van atheïsme en secularisme aan de kaak stelt. Atheïsme en secularisme beknotten de menselijke behoefte aan verbeelding, de behoefte om de grenzen van het tastbare te overschrijden.⁴³ Dit is echter geen faire beoordeling van het atheïsme. Nietzsche was atheïst en meer nog nihilist, maar het ontbrak hem niet aan verbeelding. Nietzsche voelde niet voor een plat atheïsme. Hij was een door en door religieus mens. Hij liet de verbeelding alle ruimte. Zijn god Dionysus verspreidt – zoals Nietzsche over hem schrijft in *Die Geburt der Tragödie* – een vonkenregen van beelden. Dat neemt niet weg dat Nietzsche de verklaarde tegenstander van de God van het christelijk geloof was.

Voor McGrath is de strijd bijna gestreden. Want als de crisis van de cultuur slechts de zelfgenoegzaamheid van de kerk treft en niet de kern van haar geloof en

⁴¹ Alister McGrath, *De ondergang van het atheïsme. Opkomst en verval van het ongelooft in de moderne wereld*. Kampen: Ten Have 2006. De ondertitel lijkt me voor misverstand vatbaar. Ongelooft (disbelieft) is nog iets anders dan atheïsme. Wie niet gelooft is niet per definitie een atheïst. Ook degene die het bestaan van God erkent, kan weigeren in Hem te geloven. Met andere woorden: verval van het atheïsme betekent nog geen groei van het geloof.

⁴² McGrath 2006, 10.

⁴³ McGrath 2006, 197.

belijden, mogen we het atheïsme (en secularisme en nihilisme) dankbaar zijn en mogen we vaststellen dat de situatie beslist niet alarmerend is:

De opkomst van het atheïsme in het Westen was ongetwijfeld een protest tegen een corrupte en zelfgenoegzame kerk; maar dit protest heeft het christendom juist een impuls gegeven om zich te herzien, op manieren die de geloofwaardigheid van die eerdere kritiek ontzenuwen.⁴⁴

Het tweede voorbeeld is A.A. van Ruler. Een kernmoment in Nietzsches cultuuropvatting is de waardering van deze aardse werkelijkheid. 'Blijft de aarde trouw' is een gevleugeld woord geworden.⁴⁵ Nietzsche stelt zijn beaming van de aardse werkelijkheid tegenover de voortdurende ondermijning van deze waardering door het christelijk geloof. Dat wekt bevreemding. Nihilisme is in het alledaagse spraakgebruik synoniem met morele afbraak, normloosheid en zinloosheid.⁴⁶ Daarvan kan het christelijk geloof toch niet beticht worden? Het is een vreemde zaak dat Nietzsche het christelijk geloof ervan beschuldigt afbreuk te doen aan deze aardse werkelijkheid.

Hoe thematiseert de christelijke theologie de aardse werkelijkheid? Het christelijk geloof belijdt deze aardse werkelijkheid als Gods goede schepping. Dat is nu juist een krachtige beaming van deze werkelijkheid. Daarom lijkt Nietzsches verwijt dat het christelijke geloof deze aardse werkelijkheid wantrouwt en dat dus het christelijk geloof verantwoordelijk is voor nihilisme, ongegrond. Maar beaamt de christelijke theologie deze werkelijkheid wel voluit? De christelijke theologie weet namelijk ook van zonde. Gods goede schepping is door de zonde geperverteerd. Daarom is verlossing nodig. Hier ligt het aangrijpingspunt van Nietzsches kritiek.

Het is in dit verband interessant om aandacht te geven aan Van Ruler. Precies op het punt waar Nietzsche het christelijk geloof aanvalt, biedt Van Ruler krachtig verweer, overigens zonder dat Van Ruler Nietzsche hier noemt of laat merken hem op het oog te hebben.

Van Rulers sterke punt is een onvoorwaardelijke beaming van de aardse werkelijkheid. Van Ruler wijst erop, dat het christendom nooit tevreden geweest is met de *essentie* van het zijn (het bestaan), maar ook steeds gebiologeerd is geweest door de *existentie*. Het gaat het christelijk geloof niet om een waardevolle, eeuwige kern, terwijl het gewone leven als onbelangrijk terzijde geschoven wordt. Van Ruler benadrukt dat het hart van het christelijk geloof is dat '*het historische van het aardse leven ten volle aanvaard en beaamd moet worden*'.⁴⁷ Het motief voor dit

⁴⁴ McGrath 2006, 289.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra* (vert. Wilfred Oranje), Amsterdam/Mepel: Boom 1996, 14. KSA 4, 15.

⁴⁶ Volgens *Trouw*, 14 oktober 2004, heeft het Vaticaan het werk van de Oostenrijkse schrijfster Elfriede Jelinek, die de Nobelprijs voor literatuur 2004 won, betiteld als obscene en nihilistisch. Afgezien van het feit of deze beoordeling juist of onjuist is, blijkt hier dat nihilisme en obsceniteit als synoniemen worden gebruikt.

⁴⁷ A.A. van Ruler, 'De waardering van het aardse leven', in: *Theologisch Werk V*. Nijkerk: Callenbach 1972, 25.

stellige spreken is niet alleen de schepping, maar vooral de incarnatie. ‘God zelf is mens geworden in Jezus Christus en heeft het aardse leven aangenomen’.⁴⁸ Op deze manier lijkt Van Ruler Nietzsches kritiek te pareren. Hoe kan men meer trouw zijn aan de aarde dan door de belijdenis van schepping en incarnatie?

Tevens geeft Van Ruler het verschil aan met het platonisme. Het gaat niet aan het christendom en platonisme op één lijn te plaatsen, zoals Nietzsche doet. Van Ruler geeft het verschil zó aan: Plato laat de eeuwigheid in de tijd terugkeren; in het evangelie is het andersom: de tijd keert terug in de eeuwigheid.⁴⁹ De eeuwigheid wist de tijd niet uit, maar draagt en bevestigt de tijd. Dit alles lijkt Nietzsches verwijten te ontkrachten en zijn kritiek op het christendom te weerleggen.

Kortom, staan Van Ruler en Nietzsche niet dichtbij elkaar? Want willen ze beiden niet hetzelfde, namelijk trouw zijn aan de aarde? Is er misschien sprake van een tragisch misverstand tussen Nietzsche en de theologie? Als er alleen maar sprake zou zijn van een tragisch misverstand had dit boek niet geschreven hoeven te worden. Tussen Van Ruler en Nietzsche blijft een wereld van verschil.⁵⁰ In het laatste hoofdstuk zal ik op Van Ruler terugkomen.

1.6 PROBLEEMSTELLING EN WERKWIJZE

Na deze toelichting op de *inbedding* van de vraagstelling en de *relevantie* daarvan voor de theologie, volgt nu de *probleemstelling* zelf. De probleemstelling is: hoe heeft de theologie gereageerd op Nietzsches nihilisme? Hoe is de theologie ingegaan op Nietzsches proclamatie van de dood van God? Deze vragen zijn verbonden met andere vragen. Wat verstaat Nietzsche precies onder nihilisme? Welk verband is er tussen Nietzsches nihilisme en de dood van God? Waarom is de dood van God voor hem zo belangrijk? Over de dood van *welke God* spreekt hij? Welke rol speelt religie in zijn denken? Hoe verhoudt zich zijn religie-begrip tot het christelijk geloof?

Naast het beantwoorden van de vraag wat de reacties van theologen op Nietzsches nihilisme zijn geweest, is het de bedoeling het onderzoek af te sluiten met de vraag welke conclusies hieruit voor de theologie getrokken kunnen worden. Met andere woorden: wat is het belang van dit onderzoek voor de theologie nú?

⁴⁸ Van Ruler, 1972, 26. Van Tongeren maakt erop opmerkzaam dat Nietzsche nooit over de incarnatie spreekt. Paul J.M. van Tongeren, ‘The non-Greek element in Christianity’, in: John Lippitt and Jim Urpeth (eds.), *Nietzsche and the Divine*, Manchester: Clinamen Press 2000, 108.

⁴⁹ Van Ruler 1972, 27.

⁵⁰ Nietzsches verwerping van het christelijk geloof heeft voor een deel te maken met het feit dat hij het christelijk geloof in gebreke stelt ten aanzien van de waardering van de aardse werkelijkheid. Andere thema’s zijn hier niet minder van belang. Zoals Brobjer schrijft: ‘(...) the rejection of the Christian notions of guilt, shame and sin is a major theme in Nietzsche’s writings’, Thomas Brobjer, ‘Nietzsche’s atheism’, in: Lippitt and Urpeth 2000, 8.

De probleemstelling is daarom als volgt: wat verstaat Nietzsche onder nihilisme en de dood van God en hoe hebben toonaangevende theologen hierop gereageerd en welke conclusies kunnen hieruit voor de theologie worden getrokken? Deze algemeen geformuleerde vraag bestaat uit vijf subvragen:

1. wat is Nietzsches nihilisme?
2. wat verstaat hij onder de dood van God?
3. hoe verhoudt zich zijn nihilisme tot de dood van God?
4. wat is de reactie van de onderzochte theologen op Nietzsches nihilisme en op zijn proclamatie van de dood van God?
5. welke conclusies kunnen hieruit voor de theologie getrokken worden?

De *werkwijze* is als volgt. Het eerste deel van deze studie (*Nietzsche en het nihilisme*; de hoofdstukken 2 tot en met 5) bestaat uit een beschrijving van de betekenis van het nihilisme in Nietzsches denken. Getracht wordt het begrip te verhelderen en aan te geven hoe het nihilisme in het geheel van Nietzsches denken aanwezig is. Vervolgens wordt beschreven hoe de filosofische Nietzsche-interpretatie met dit nihilisme is omgegaan. Aandacht voor de Nietzsche-interpretatie (Heidegger, Deleuze, Vattimo) zorgt voor een noodzakelijke dieptepeiling naar het wezen en de strekking van Nietzsches nihilisme. Aan het eind van dit eerste deel wordt door middel van een samenvatting de grote lijn van het afgelegde traject aangegeven (hoofdstuk 6).

Deze voorlopige evaluatie maakt het mogelijk om een start te maken met het tweede deel (de hoofdstukken 7 tot en met 11). In het tweede deel (*De theologie en Nietzsche*) gaat het om de receptie van Nietzsches nihilisme door de theologie. Bij de keuze van de theologen is de vraag bepalend geweest of zij zich expliciet met Nietzsche hebben bezig gehouden. Nietzsches invloed is veel groter geweest, maar het gaat erom concreet aan te geven hoe Nietzsches gedachten ten aanzien van nihilisme en de dood van God door toonaangevende theologen werden beoordeeld.

In hoofdstuk 12 geef ik een samenvatting van het tweede deel. De diverse theologische opvattingen worden bij elkaar gebracht en met elkaar geconfronteerd. Dit zorgt niet alleen voor verheldering, maar het laat ook de actualiteit van wat besproken en geanalyseerd werd beter tot zijn recht komen. In het derde deel *Nietzsche en het christelijk geloof* (de hoofdstukken 13 en 14) wordt geprobeerd een aanzet te geven tot een systematische doordenking van de situatie waarvoor Nietzsche kerk en theologie heeft geplaatst.

Dit leidt tot de volgende *opzet* van het onderzoek. Na deze inleiding (hoofdstuk 1), waarin, in grote lijnen, de problemen in kaart gebracht worden en de onderzoeksvraag wordt toegelicht, wordt aan de hand van de volgende vraag het onderzoek gestart: wat bedoelde Nietzsche met het nihilisme (hoofdstuk 2). De monografie van Elisabeth Kuhn over Nietzsches nihilisme is hierbij leidraad, maar in dit hoofdstuk wordt meer aan de orde gesteld. Met name Heidegger heeft diepborende beschouwingen gewijd aan Nietzsches nihilisme. Zijn analyses zijn niet onweersproken gebleven. Door ook de Franse interpretatie van Nietzsches nihilisme erbij te betrekken

wordt het veld van onderzoek verbreed en krijgen we een genuanceerder beeld van het nihilisme dat Nietzsche heeft bepleit. Dit alles wordt afgesloten met een eigen omschrijving van Nietzsches nihilisme.

Daarna wenden we ons tot het werk van Nietzsche zelf. Hoe stelt hijzelf deze thema's – het nihilisme en de dood van God – aan de orde? We zullen dit nagaan aan de hand van diverse aforismen en fragmenten uit Nietzsches werk (hoofdstuk 3).

In de hoofdstukken 4 en 5 blijven we nog voornamelijk op filosofisch terrein. Maar de aandacht wordt nu meer verlegd van het nihilisme naar Nietzsches uitspraken over de dood van God. Het onderzoek richt zich dan op enkele auteurs die zich specifiek met deze vragen hebben bezig gehouden. In hoofdstuk 4 bespreek ik kort een aantal publicaties op dit terrein en wordt het werk van E. Biser en G.-G. Grau uitvoeriger weergegeven en beoordeeld. Deze twee Nietzschekenners hebben zich over een reeks van jaren toegelegd op de bestudering van Nietzsches nihilisme en zijn spreken over de dood van God.

In hoofdstuk 5 worden de visies van René Girard en F. de Graaff verhelderd en geanalyseerd. Hun denken, hoe verschillend ook, heeft toch een duidelijk raakvlak. Zij kunnen Nietzsches nihilisme niet zien als een denken dat zich bijna uitsluitend verzet tegen de metafysische God. Zij leggen andere verbanden, die in de meer gangbare en discussiebepalende Nietzsche-receptie niet gelegd worden. De Graaff en Girard vertegenwoordigen een nevenstroom in de Nietzsche-receptie. Zij brengen een nieuw gezichtspunt in de discussie, namelijk de gedachte van het offer. Girard wijst in verband met het offer vooral op het schuldaspect. Deze schuld drukt als een zware hypotheek op de westerse cultuur.

De Graaff verbindt de offergedachte met de god van het Westen, de engelgestalte. Dankzij dit offer raakte de cultuur van het Avondland niet geheel los van Gods openbaring. Schuld speelt bij hem nauwelijks een rol.

Het resultaat van de hoofdstukken 3 tot en met 5 wordt in hoofdstuk 6 samengevat. Vervolgens wordt gekeken hoe theologen met deze problematiek zijn omgegaan: K. Barth (hoofdstuk 7) heeft zich in beperkte mate met Nietzsche beziggehouden. Toch laat mijns inziens zijn uitvoerige excurs over het Nichtige zien dat hij wel degelijk op Nietzsche gereageerd heeft. In het excurs in *KD III/3* thematiseert Barth de wezenlijke vragen van geloof en cultuur, zonder overigens tot een confrontatie te komen met het nihilisme. Voor K.H. Miskotte, (hoofdstuk 8), is het nihilisme een steeds terugkerend thema. Vandaar dat Nietzsche voor hem een serieuze gesprekspartner is. Het zal blijken dat het nihilisme voor hem een serieuzer probleem was dan de dood van God. H. Küng en E. Jünger, (hoofdstuk 9), hebben beiden ruimschoots aandacht voor Nietzsche. Het zal blijken dat hun verschillende theologische achtergrond – rooms-katholiek en luthers – doorwerkt in hun Nietzsche-receptie.

De radicale theologie, (hoofdstuk 10), lijkt op het eerste gezicht Nietzsche volstrekt serieus genomen te hebben. De radicale God-is-doodtheologie is immers niet meer op een transcendente wereld gericht maar wil, in het spoor van Nietzsche, deze

aardse werkelijkheid als de enige werkelijkheid zien. Toch blijft ook de God-is-doodtheologie begrippen als geloof, verzoening en verlossing op de theologische agenda plaatsen. Vanwege de eigen positie die hij inneemt, wordt in een apart hoofdstuk aandacht besteed aan J.-L. Marion (hoofdstuk 11). Hij behoort tot de jongere generatie denkers, en is zowel actief op filosofisch als theologisch terrein. Marion gaf een grondige analyse van Nietzsches verklaring dat God dood is. Na het samenvattende hoofdstuk 12, wordt in de hoofdstukken 13 en 14 de balans opgemaakt en wordt tevens getracht aan te geven op welke punten Nietzsche de theologie voor uitdagingen plaatst.

1.7 NIETZSCHE LEZEN EN INTERPRETEREN

Nietzsches oeuvre kan in drie of vier soorten geschriften ingedeeld worden.⁵¹ Ten eerste zijn daar de geschriften die het best te typeren zijn als essays, zoals *De geboorte van de tragedie*, *Oneigentijdse beschouwingen*, maar ook *De genealogie van de moraal*, *Het geval Wagner*, *De Antichrist* en *Ecce Homo* behoren hiertoe. Ten tweede noem ik de aforistische geschriften. Daartoe kunnen *Menselijk, al te menselijk*, *Morgenrood*, *De vrolijke wetenschap*, *Voorbij goed en kwaad* en *Afgodenschemering* gerekend worden. De derde categorie bestaat uit één boek: *Aldus sprak Zarathustra*. Daarvan heeft Nietzsche gezegd, dat het temidden van zijn geschriften een aparte plaats inneemt. Het boek is heel divers samengesteld. Het bestaat uit aforismen, toespraken, dialogen en liederen.

Door zijn gedachten in de vorm van aforismen te gieten, maakt Nietzsche het zijn lezers niet gemakkelijk. Van Tongeren definieert een aforisme als een beknopte uitdrukking van een leer of principe of waarheid, die op een kernachtige manier wordt uitgedrukt.⁵² De beknoptheid waarvan deze definitie spreekt, gaat in het geval van Nietzsche lang niet altijd op. Nietzsche zelf ziet als kenmerken van aforismen hun beknoptheid, diepgang en het onverwachte karakter ervan (Plötzlichkeit), maar vooral het feit dat het een tekstvorm is die iets verbergt.⁵³ De denker waagt zich op onbekende en verboden wegen en snijdt onderwerpen aan die taboe zijn.⁵⁴

De beknoptheid daagt de lezer uit tot een actieve deelname aan het denkproces. Nietzsche beoogt ermee vrije geesten te kweken, die zelfstandig verder gaan in het spoor dat hij gewezen heeft. De onderlinge verbondenheid tussen de aforismen is verschillend. Soms zijn aforismen losse levensspreuken, soms heeft een aantal aforismen een gemeenschappelijk thema en vormt zó een éénheid.

De moeilijkheid van aforismen is dat zij meer communiceren dan zij zeggen. Zij communiceren als het ware van achter de woorden vandaan of tus-

⁵¹ Zie Paul J.M. van Tongeren, *Reinterpreting modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press 2000, 62-63.

⁵² Van Tongeren 2000, 64.

⁵³ *Nietzsche-Wörterbuch*, Band 1, (Hrsg. Nietzsche Research Group). Berlin/NewYork: Walter de Gruyter 2004, 76, 79.

⁵⁴ *Nietzsche-Wörterbuch*, Band 1, 79.

sen de woorden door. Daarom vergist men zich gemakkelijk bij het lezen van Nietzsche.⁵⁵

Een vierde categorie wordt door Van Tongeren terloops genoemd: de dithyramben.⁵⁶ Daarmee worden Nietzsches gedichten en liederen bedoeld. Nietzsche zelf zegt ervan dat de dithyramben niet slechts over het dionysische gevoel gaan, maar dat gevoel present stellen. Juist hier komt Nietzsches poëtische talent naar voren. Dat wij ze als een aparte genre moeten zien, vindt zijn grond in het feit dat Nietzsches *Dionysos-Dithyramben* door Nietzsche zelf als een apart geschrift zijn uitgegeven. In dit geschrift verzamelde Nietzsche liederen die elders in zijn boeken al verspreid voorkwamen. Daaruit blijkt dat Nietzsche aan deze gedichten en liederen een eigen zeggingskracht toekende. Nietzsche heeft zijn *Dionysos-Dithyramben* vlak voor zijn geestelijke ineenstorting (waarschijnlijk 8 januari), op 3 januari 1889, persklaar gemaakt.⁵⁷

Voor het Nietzsche-onderzoek is ook de *Nachlass* belangrijk. De *Nachlass*⁵⁸ bestaat voor een groot deel uit aantekeningen, losse gedachten die soms zo uitvoerig zijn, dat ze het karakter van een essay hebben. Hier kan men dus niet spreken van een genre, maar ze vormen wel een belangrijk onderdeel van Nietzsches oeuvre, een onderdeel dat zeer omvangrijk is.⁵⁹ De *Nachlass* kan men vergelijken met een laboratorium. De gedachten zijn in ontwikkeling en meestal niet uitgekristalliseerd. Men dient daarom met de nodige voorzichtigheid met de *Nachlass* om te gaan. De waarde van de *Nachlass* is dat daarin bepaalde gedachten en inzichten onderstreept worden en ook dat we kunnen zien hoe bepaalde ideeën langzamerhand rijpten. De *Nachlass* heeft dus aanvullende waarde.

Het is niet verwonderlijk dat met name door de aforistische stijl, die Nietzsche bij zijn schrijven hanteerde, maar ook door de eigenzinnigheid en oorspronkelijkheid van zijn denken, een verwarrende hoeveelheid van Nietzsche-interpretaties is ontstaan. ‘Die Nietzsche-Interpretation wird es auf lange Zeit nicht geben’, schrijft Ulrich Willers. De veelheid aan interpretaties deed hem bij het schrijven van zijn dissertatie eraan twijfelen aan of Nietzsche überhaupt wel begrepen kan worden.⁶⁰

⁵⁵ Kaftan vertelt dat Nietzsche zich tegenover hem erover beklaagde dat men in Duitsland zijn boeken niet las en niet kende. Kaftan opperde de mogelijkheid dat het wellicht aan de vorm kon liggen. Men is het niet gewend dat filosofische gedachten in aforismen worden uiteen-gezet, zo hield hij Nietzsche voor, Kaftan 1906, 6.

⁵⁶ Een dithyrambe is een uitbundig loflied. Zie voor de betekenis van de dithyramben in het geheel van Nietzsches oeuvre: *Nietzsche-Handbuch* 2000, 188-189 (s.v. Dionysos-Dithyramben).

⁵⁷ Zie toelichting en commentaar in *KSA* 14, 513-518.

⁵⁸ Dit niet voor publicatie bestemde werk van Nietzsche, is echter naderhand in de *Kritische Gesamtausgabe* gepubliceerd en in de *Kritische Studienausgabe* volledig uitgegeven, inclusief de tekst die door Elisabeth Förster-Nietzsche werd weggelaten.

⁵⁹ Deel 7-13 van de *KSA*.

⁶⁰ Ulrich Willers, ‘Nietzsche und seine theologischen Interpreten’, in: Daniël Mourkojannis und Rüdiger Schmidt-Grépalý (eds.) 2004, 100.

Getuigt zijn aforistische manier van schrijven niet van een zekere ongeordendheid van zijn gedachten? Wil Nietzsche daardoor niet bewust voorkomen dat de interpreter teveel gaat systematiseren, om op die manier een definitieve betekenis van zijn werk te achterhalen? De aforistische stijl stemt overeen met Nietzsches perspectivisme. Er is niet één waarheid, er is niet één betekenis, men kan een tekst steeds weer opnieuw interpreteren.

De Nietzsche-kenner W. Müller-Lauter karakteriseerde Nietzsches filosofie als een 'Philosophie der Gegensätze'.⁶¹ In zijn inleidende hoofdstuk van zijn boek *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, laat hij zien hoe tal van auteurs pogingen doen een eenheid te construeren. Men meent een grondgedachte te kunnen aanwijzen van waaruit de onderlinge samenhang van veel tegenstrijdigheden aan de dag treedt. Maar elke auteur ontdekt weer een andere grondgedachte. Müller-Lauter spreekt van een voortdurende poging (Grundbemühung) van Nietzsche om het tegenstrijdige, het chaotische karakter van de werkelijkheid als een fundamenteel gegeven te aanvaarden.

Müller-Lauter schetst de problematiek die zich dan voordoet. Want juist Nietzsche ziet de werkelijkheid als een continuum, zodat van echte tegenstellingen geen sprake kan zijn.⁶² Nietzsche stelt bijvoorbeeld dat we niet van oorzaak en gevolg kunnen spreken, omdat daartussen geen echte scheiding mogelijk is. Het één vloeit over in het ander. De werkelijkheid is een continuum, een fluidum. Müller-Lauters analyse leidt dan tot de vaststelling dat Nietzsche zich vooral verzet tegen eenheid als een manier om de werkelijkheid een bepaalde vastheid te geven.⁶³ Maar de werkelijkheid is niet vast, zij is voortdurend in beweging, juist krachtens de tegenstellingen die het kenmerk vormen van deze werkelijkheid. Toch verhindert dit Nietzsche niet om van een continuum te spreken. Dit accent op het continuum stelt Nietzsche in staat de oude fundamentele dualismen van de westerse cultuur (subject-object, oorzaak-gevolg, transcendentie-immanentie) op te heffen. Op die wijze levert Nietzsche een fundamentele cultuurkritiek. Het veld van zijn denken is breder dan de Godsvraag. Hoe belangrijk deze vraag en dit thema ook zijn, het is goed om zich te realiseren dat we ons pas een reëel beeld van de betekenis en de invloed Nietzsche kunnen vormen als we hem in dit brede kader plaatsen.

Bovendien maakt dit duidelijk dat Nietzsches denken te beweeglijk is om te menen dat er één sleutel zou zijn die tot zijn denken toegang geeft. Meer dan bij andere auteurs is het bij Nietzsche belangrijk dat de eigen interpretaties steeds weer getoetst worden aan de resultaten van anderen om zo eenzijdigheden en misinterpretaties te voorkomen.

Een andere valkuil bij het Nietzsche-onderzoek is – velen hebben daarop al gewezen – dat de onderzoeker zich baseert op een beperkte selectie van zijn tek-

⁶¹ Wolfgang Müller-Lauter. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

⁶² 'Lässt denn seine Lehre vom Kontinuum des haltosen Geschehens als des wahrhaft Wirklichen einem tatsächlichen Gegeneinanderstehen überhaupt noch Raum?', Müller-Lauter 1971, 16.

⁶³ Müller-Lauter 1971, 17.

sten. Dan ontstaat een eenzijdig beeld. Dat is één van de redenen waarom er zoveel interpretaties zijn. Daarom zal ik in hoofdstuk 3 Nietzsche zelf uitvoerig aan het woord laten.

Willers schetst het beeld van uiteenlopende en tegenstrijdige Nietzsche-interpretaties door *theologen*.⁶⁴ Barth beoordeelt Nietzsche geheel anders dan Bernhard Welte. Voor Barth is Nietzsche degene die een kruistocht tegen het kruis onderneemt. Voor Welte is Nietzsche daarentegen een wegwijzer naar Christus. J. Nolte claimt Nietzsche voor de theologie. Hij noemt Nietzsche de ‘doctor gratiae’. Biser meent dat Nietzsche met helderziendheid een oplossing biedt voor tegenstrijdige christologieën. Volgens Georg Picht brengt Nietzsche een synthese aan tussen Jezus en Dionysus. Jezus is volgens hem een voorafbeelding van de Übermensch. Willers vat samen: eerst werd Nietzsche als vijand gezien, later beschouwde men hem als een respectabele denker, vervolgens werd hij de partner in de zoektocht naar een nieuw verstaan van God en mens en de laatste fase is dat Nietzsche beschouwd wordt als een voorloper die nu pas, in onze tijd, op de juiste waarde wordt geschat.⁶⁵ Willers signaleert dan ook het gevaar dat theologen Nietzsche zonder voorbehoud en nogal onkritisch accepteren.⁶⁶

1.8 NIHILISME

‘Het nihilisme zit ons, moderne mensen, in de botten’, schreef J. Klapwijk. ‘Wat maakt ons zo sensitief voor de nihilistische grondgedachte: alles is zinloos – het leven stelt “niets” voor?’⁶⁷ Klapwijk wijst op de vele turbulente gebeurtenissen in de twintigste eeuw: de Eerste Wereldoorlog als doffe dreun op ons vooruitgangsgeloof, de horden bruinhemden, de Koude Oorlog, Auschwitz, Hiroshima (‘waarachtig, moet het waarom van het nihilisme nog worden uitgelegd?’).⁶⁸ En wat het begrip zelf betreft: in eerste instantie was het nihilisme een synoniem van atheïsme, anarchisme en materialisme. Maar dit veranderde toen Nietzsche zich dit woord toeëigende en ‘(...) het christendom als samenballing van negatief levensinstinct en decadent cultuurpessimisme aan de kaak stelde (...)’.⁶⁹ Nietzsche noemde zich

⁶⁴ Zie voor deze weergave van Nietzsche interpretaties: Willers 2004, 103-105.

⁶⁵ Willers 2004, 116.

⁶⁶ Willers 2004, 106.

⁶⁷ J. Klapwijk, *Transformationele filosofie. Cultuurpolitieke ideeën en de kracht van een inspiratie* (René van Woudenberg en Sander Griffioen red.). Kampen: Kok Agora 1995, 65.

⁶⁸ Klapwijk 1995, 65. Goudsblom schrijft: In de twintigste eeuw behoort het nihilisme, evenals trein en radio, tot de Europese cultuur. Het staat geschreven in vele boeken: voldoende om ieder die zich tot deze materie voelt aangetrokken op de problematiek te attenderen. Nietzsche is in alle Europese talen vertaald, besproken en gepopulariseerd; zijn invloed is zo groot, dat een commentator durft te spreken van ‘a major historical event’. De problematiek is niet meer weg te denken uit de cultuur. Zij is er, en zij doet zich gelden. J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur. Europese ideeëngeschiedenis in een sociologisch perspectief*. Amsterdam: Meulenhoff 1987, 171.

⁶⁹ Klapwijk 1995, 66.

niet de eerste atheïst, maar wel de eerste volkomen *nihilist* van Europa. Hiermee is al enigszins aangegeven dat nihilisme met nog andere zaken te maken heeft dan met de praktijken van een barbaarse ‘cultuur’. Terecht wijst Klapwijk erop dat ook in vroegere cultuurperioden de cultuur keer op keer in barbaarsheid werd gedompeld. Toch noemen we dat geen nihilisme. Dat maakt de beantwoording van de vraag wat nihilisme is alleen maar dringender.

Gelet op de doelstelling van deze studie valt het buiten het bestek van dit onderzoek om een historisch overzicht van het nihilisme te geven. Het gaat erom Nietzsches nihilisme te beschrijven. Enkele inleidende opmerkingen kunnen echter niet ontbreken. De wortels van het nihilismebegrip liggen in de discussie tussen F.H. Jacobi en J.G. Fichte. In Jacobi's *Sendschreiben an Fichte* (1799) komt het woord voor het eerst voor.⁷⁰

Fichte is een denker die als geen ander stem geeft aan het gevoel van vrijheid. De mens neemt denkend en handelend zijn plaats in in de wereld. Hij is niet gedermineerd. Kants dualismen, waarbij het *Ding an sich* tegenover de waarneming door het verstand staat en het handelen tegenover het denken en God tegenover de mens, beperken die vrijheid. Maar Fichte doorbreekt deze dualismen. De mens is vrij. Niet het object van het denken bepaalt zijn kennis, maar het kennende vermogen van de mens bepaalt het object.⁷¹ Jacobi ziet hier echter een groot gevaar. Hij noemt Fichtes filosofie een ‘durchaus immanente Philosophie’.⁷² Want het gevolg is dat alleen het ‘ik’ overblijft, terwijl de werkelijkheid vervluchtigt. Dit denken noemt Jacobi idealisme. De werkelijkheid wordt niet meer serieus genomen, maar geloofend, en dat is volgens Jacobi nihilisme. ‘Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdriessen, wenn Sie, oder wer es sey, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegengesetze’.⁷³

We zien hier een overeenkomst tussen Jacobi en Nietzsche, omdat beiden idealisme, platonisme en – in het geval van Nietzsche – het christelijk geloof verantwoordelijk stellen voor het niet serieus nemen van de werkelijkheid.

Met het oog op een nauwkeuriger begripsbepaling is het goed om met Jürgen Grosse te onderscheiden tussen allerlei vormen van metafysica met betrekking tot het niets, zoals die vanaf het begin van het westerse denken ontwikkeld werden aan de ene kant en het moderne nihilisme aan de andere kant.⁷⁴ Er is altijd nagedacht over zijn en niet-zijn. Maar in de moderne tijd krijgt het denken over het zijn en het niets een heel andere inhoud en lading. Nihilisme is een modern verschijnsel.

⁷⁰ Jürgen Grosse, ‘Nihilismusdiagnosen’, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2005/1, 98. Zie ook *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. Joachim Ritter/Karlfried Gründer), Band 6. Basel: Schwabe & Co 1984, 846-848 (s.v. Nihilismus) en *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (Hrsg. Hans Jörg Sandkühler), Band 3. Hamburg: Felix Meiner, 563-565 (s.v. Nihilismus).

⁷¹ Hendrikus Berkhof, *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985, 38.

⁷² Grosse 2005, 98.

⁷³ Geciteerd door Grosse 2005, 98.

⁷⁴ Grosse 2005, 100.

Vervolgens meent Grosse dat binnen het moderne nihilisme zich twee vormen voordoen – het onderscheid ontleent hij aan Wilhelm Weischedel – : een ontologisch nihilisme en een noölogisch nihilisme.⁷⁵ Het ontologische nihilisme thematiseert de polariteit ik-wereld, zoals dat het geval was bij Fichte, waarbij de wereld buiten spel gezet werd en tot niets werd. Het noölogische nihilisme thematiseert iets anders, namelijk de zinloosheid van dit bestaan. Maar juist het voorbeeld van Fichte laat zien dat beide vormen in elkaar grijpen. Want zijn en zin kunnen niet losgekoppeld worden. Nihilisme is altijd weer reflectie op het zijn omdat er gereflecteerd wordt op de zin van dit bestaan. Zo was het ook voor Nietzsche en voor Heidegger.

Het is belangrijk om te zien dat ook voor Heidegger het nihilisme zijn grond heeft in een verkeerde opvatting van het zijn. Volgens hem – hierna zal dit verder uitgewerkt worden – is de fout van de metafysica geweest dat het zijn werd vergeten. Waar het zijn wordt vergeten, stuiten we op het niets en daar ontstaat ook het gevoel van zinloosheid. Heidegger meent dit gevoel van zinloosheid te overwinnen door te laten zien dat het niets de sluier is die over het zijn ligt gedrapeerd.

Wat is nihilisme? Volgens Grosse is het de ervaring van het verdwijnen van iets. Met andere woorden: er is geen ervaring van het niets, maar er is wel de ervaring van een vernietiging. Er verandert iets. Eenvoudig gezegd: iets wordt tot niets. Het thema van een theorie of filosofie van het nihilisme is deze verandering, deze omslag: hoe is het tot deze verandering gekomen? Grosse meent dan ook dat een theorie van het nihilisme zowel deze niets-ervaring als ook de *verklaring* daarvan tot thema heeft.⁷⁶

Beide elementen zijn gemakkelijk bij Nietzsche aan te wijzen. Hij ervaart het nihilisme, het veroorzaakt walging en boosheid, hij wijst het aan in de kleine mens met zijn slaven-, en kuddementaliteit. Hij probeert het ook te verklaren door het christelijk geloof als oorzaak aan te wijzen en door te laten zien hoe dit geloof dit aardse bestaan in een kwaad daglicht heeft gesteld.

Het christelijk geloof is een nihilistische religie, beklemtoont Nietzsche. Hij is ervan overtuigd dat de wortels van het nihilisme niet in de Verlichting of in de moderniteit liggen, evenmin in het nominalisme.⁷⁷ Hij gaat terug naar de oorsprong van het christendom en naar het Griekse denken: het socratische en platoonse denken. Alle latere ontwikkelingen zoals de laat-antieke (Plotinus) en middeleeuwse filosofiegeschiedenis (onder anderen Duns Scotus en Willem van Ockham) vloeien

⁷⁵ Grosse 2005, 101.

⁷⁶ Grosse 2005, 102.

⁷⁷ Wat betreft Nietzsches relatie tot de Verlichting geeft Rosen als zijn mening te kennen dat Nietzsche zeker wel gezien moet worden als een vertegenwoordiger van de Verlichting, maar dan van een omgekeerde Verlichting. ‘Nietzsche is inevitably himself a figure of the Enlightenment, but of an Enlightenment that has turned on itself, like the snake that swallows its own tail’, Stanley Rosen, *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press 1995, 7.

voort uit een nihilistische bron die al veel vroeger in de geschiedenis aanwezig is.⁷⁸ Het mag niet verwacht worden dat auteurs die zich met het nihilisme hebben bezighouden zondermeer Nietzsches standpunt overnemen.

Michael A. Gillespie gaat bij het opsporen van de wortels van het nihilisme ver terug in de geschiedenis, maar niet zo ver als Nietzsche. Evenmin als Nietzsche zoekt Gillespie de oorzaak van het nihilisme in de filosofie van Descartes of in de Verlichting. Volgens hem liggen de wortels in het nominalisme. Het nominalisme maakte van God de absolute God, die boven natuur en rede staat. Gods vrijheid werd sterk benadrukt. Want als God absoluut vrij is, heeft Hij dan wel een wetmatige en dus betrouwbare werkelijkheid geschapen? Daardoor ontstond twijfel over de basis van kennis, wetenschap en moraal.⁷⁹ Als de wetenschap toekomst wilde hebben zou men zich aan de grilligheid van de absolute God moeten kunnen onttrekken.

In dit licht gezien is de stap die Descartes zette een logische stap geweest. Hoewel Descartes God wel nodig had voor het verkrijgen van betrouwbare kennis, werd God door hem op afstand gezet. Deze ontwikkeling zou doorgaan. Meer en meer zou God buiten de wetenschap worden gehouden. Het ligt voor de hand hier naar de wortels van het nihilisme te zoeken.

Deze benadering is waardevol. Toch zag Nietzsche het anders. Volgens hem liggen de wortels van het nihilisme niet in een bepaalde stroming van het christelijke denken (bijvoorbeeld het nominalisme), maar in het christelijk geloof als zodanig.⁸⁰ Als Gillespie meent, dat het ontstaan van het nihilisme niets met de dood van God te maken heeft, maar wel met de ‘geboorte’ van de almachtige

⁷⁸ Slechts enkele auteurs wagen zich aan een beschrijving van deze ontwikkeling: Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*. London/New York: Routledge 2002. Een groot manco van dit boek is dat Nietzsche niet besproken wordt. Een meer overtuigende schets van de ontwikkelingen, die tot het nihilisme van Nietzsche geleid hebben, biedt M.A. Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*. Chicago/London: University of Chicago Press 1995. Het is bevreemdend dat monografieën over het nihilisme, zoals die van Winfried Weier 1980 en van David Michael Levin (*The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation*. New York/London: Routledge 1988) geen historisch overzicht bieden. Wat onnauwkeurig gezegd, maar niet onjuist: deze auteurs laten het nihilisme bij Nietzsche beginnen, terwijl Nietzsche het nihilisme laat beginnen bij Plato en het christendom. Het nihilisme kent een lange incubatietijd. Want eerst nu, in de dagen van Nietzsche, is het nihilisme tot volle ontwikkeling gekomen en klopt het nihilisme (de ongenode gast) op de deur van de westerse cultuur.

⁷⁹ Van de Beek benadert de situatie enigszins anders. De twijfel ondermijnt het Godsbegrip, in plaats dat het Godsbegrip de twijfel veroorzaakt. ‘Niet de moderne natuurwetenschappen en techniek zijn de oorzaak van ons moderne denken, maar de twijfel aan de zin van het begrip ‘God’. Aangezien God niet te constateren viel, ging men aan alles twijfelen. Het enige dat uit de twijfel gered kon worden was de menselijke rede, die een redelijke samenhang van het heelal construeert’, A. van de Beek, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*. Kampen: Kok 1998, 236.

⁸⁰ Heidegger onderschrijft Nietzsche mening dat het nihilisme de *Grundbewegung* is van de westerse geschiedenis. Hij waarschuwt dat wie hieraan voorbijgaat, het gevaar loopt de gevolgen van het nihilisme te zien als de oorzaken. Martin Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980 (6. Auflage), 217.

God,⁸¹ brengt hij een tegenstelling aan, die toch geen echte tegenstelling is. Hier is eerder sprake van een overeenstemming met Nietzsche. Want ook Nietzsche schetst een ontwikkeling die begint bij de almachtige God en ook bij Nietzsche schept de almachtige God een tegenstelling met deze wereld. Het verschil met Gillespie is dat Nietzsche de verworteling van het nihilisme veel verder en dieper in het verleden zoekt.

Een andere opmerking die ik hier wil maken heeft betrekking op het Copernicaanse wereldbeeld en de invloed van Darwin. Beide ontwikkelingen maakten de mens klein. Darwin reduceerde de mens tot een dier en sinds Copernicus ‘rollt der Mensch aus dem Centrum ins x’.⁸² Gillespie beschrijft Nietzsches nihilisme tegen de achtergrond van *dit* nihilisme, waardoor de mens klein en onbetekenend werd. Glen T. Martin benadrukt in zijn boek *From Nietzsche to Wittgenstein* hetzelfde punt.⁸³ Dat brengt tot het inzicht dat Nietzsches wil tot macht een poging is om de mens weer een voornaam aanzien te geven. Nietzsche verzet zich tegen de verkleining van de mens.⁸⁴ Daaraan kan toegevoegd worden dat als Nietzsche zijn gedachten over de Übermensch ontwikkelt, dat mede als een protest tegen deze ‘verkleining’ moet worden verstaan.

Wat verstaat Nietzsche onder het nihilisme? In de *Nachlass*, waarin wij veel aantekeningen aantreffen met betrekking tot het nihilisme, verstaat hij onder nihilisme de ontwaarding van de hoogste waarden.⁸⁵ Met de hoogste waarden worden de christelijke waarden bedoeld. Het zijn waarden die hun bron niet in dit leven hebben, maar buiten en boven dit leven. Ze vinden hun bron niet in de mens, maar in God. Meer dan elke andere religie heeft het christendom door zijn moraal gezondigd tegen het leven.

Voor Nietzsche was het een uitgemaakte zaak dat het nihilisme niet tegen te houden is. Het komt met historische noodzaak. Hij kan nu al de geschiedenis van het nihilisme vertellen. Deze toekomst spreekt nu al in honderden tekens, voor deze muziek van de toekomst zijn de oren nu al gespist. De spanning, die dit in de

⁸¹ ‘Contrary to Nietzsche’s account, nihilism is not the result of the death of God but the consequence of the birth or rebirth of a different kind of God, an omnipotent God of will who calls into question all of reason and nature and thus overturns all eternal standards of truth and justice, and good and evil’, Gillespie 1995, xii. Het lijkt me overigens beter om in dit verband niet, zoals Gillespie doet, te spreken van de almachtige God, maar van een absoluut Godsbegrip. Het punt is niet de almacht, maar de absolute vrijheid van God.

⁸² KSA 12, 127.

⁸³ ‘The marvellous dignity bestowed on human beings by the Bible, a dignity which gave meaning even to suffering and death (...), has been slipping away since Copernicus, until Darwin seemed to put the finishing touches on man’s sense of being something more than “merely” an animal, and Nietzsche is able to write in his notebook: “The most universal sign of the modern age: man has lost *dignity* in his own eyes to an incredible extent’, Glen T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein. The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang 1989, 14.

⁸⁴ Zie Gillespie 1995, xx.

⁸⁵ ‘Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das “Warum?” was bedeutet Nihilism? – dass die obersten Werthe sich entwerthen’. KSA 12, 350.

Europese cultuur veroorzaakt, neemt elk decennium toe.⁸⁶ Het nihilisme staat voor de deur. Men kan vragen waar deze ‘unheimlichste aller Gäste’ vandaan komt en waarom dit nihilisme met historische noodzaak komt. Het antwoord op het ‘waarvandaan’ luidt: het nihilisme vloeit voor uit de platoons-christelijke cultuur. Het antwoord op het ‘waarom’ luidt: omdat de hoogste waarden – de christelijke waarden – zich tegen de behoeften van het leven keren; ze keren zich tegen het leven zelf en daarom zal het leven zich tegen deze waarden keren. Dat is de historische noodzaak. Daarom zullen de christelijke waarden ontmaskerd worden en tenondergaan.

Voor een helder begrip van de zaken die hier aan de orde zijn, moet wel onderscheiden worden tussen het nihilisme dat Nietzsche bestrijdt en het nihilisme waarvan hij zichzelf bedient. Het nihilisme dat hij *bestrijdt* vindt zijn oorsprong in het platoons-christelijke denken. Het nihilisme dat hijzelf als wapen *gebruikt* in zijn strijd tegen het christelijke nihilisme heeft andere bronnen, onder andere het Russische nihilisme van het einde van de negentiende eeuw, hoewel hij zich daarvan ook weer distantieert, zoals in het volgende hoofdstuk naar voren zal komen.⁸⁷

Tot slot de vraag: was Nietzsche zelf een nihilist? Het is niet mogelijk om daar een éénduidig antwoord op te geven. Hij was drie dingen in één. Küng noemt hem de patiënt van het nihilisme, dus het slachtoffer, maar hij noemt hem ook de diagnosticus en de therapeut van het nihilisme.⁸⁸ We kunnen eraan toevoegen dat Nietzsche vooral de pleitbezorger en initiator van het echte, extreme nihilisme was.

⁸⁶ KSA 13, 189.

⁸⁷ Heidegger sluit zich in zoverre bij Nietzsche aan dat hij evenmin als Nietzsche het nihilisme pas in de moderne tijd laat beginnen. Ook voor Heidegger ligt de oorsprong van het nihilisme in de Oudheid. Want toen al werd het zijn vergeten en was er in de wijsgerige reflectie alleen aandacht voor het zijn van het zijnde.

⁸⁸ Küng 1978, 437.

DEEL I

Nietzsche en het nihilisme

Hoofdstuk 2

Kijken in het niets.

Een inleiding tot het nihilisme van Nietzsche

2.1 INLEIDING

In het eerste hoofdstuk werd de probleemstelling geformuleerd en werd de opzet van deze studie beschreven. Dit tweede hoofdstuk heeft Nietzsches nihilisme tot onderwerp. Zoals al in het vorige hoofdstuk werd opgemerkt, staat de bespreking van Nietzsches nihilisme niet op zichzelf. Ze staat in nauw verband met de dood van God. Het zal er steeds om gaan de relatie tussen beide elementen van Nietzsches denken in het oog te houden. Deze relatie houdt enerzijds een beperking in, omdat Nietzsches nihilisme veel breder is. Ze vormt de dragende grond van zijn filosofie.

Anderzijds moet niet bij voorbaat de mogelijkheid worden uitgesloten, dat we in de zo nadrukkelijk beleden dood van God op de harde kern stuiten van zijn nihilisme. Maar de vraag of dit zo is, wordt niet in dit hoofdstuk gesteld. We willen nu allereerst meer verkennend te werk gaan en Nietzsches nihilisme in kaart brengen. Het gaat dan vooral om begripsomschrijving en –afbakening. Wat bedoelde Nietzsche met nihilisme? Waar liggen de wortels van dit woord? Deze verkenning wordt voor een belangrijk deel uitgevoerd aan de hand van de monografie over Nietzsches nihilisme van Elisabeth Kuhn. Daarna worden enkele interpretaties van Nietzsches nihilisme bij het onderzoek betrokken. Allereerst zal aandacht besteed worden aan Heidegger. Heidegger bezorgde met dit tweedelige werk Nietzsche erkenning in de academische wereld en presenteerde in dit werk een grondige bespreking van Nietzsches nihilisme.

Naast Heidegger is er nog een andere lijn: die van de Franse Nietzsche-interpretatie. De Franse Nietzsche-receptie keert zich op een fundamenteel punt tegen Heidegger. Een belangrijk vertegenwoordiger van de Franse Nietzsche-interpretatie is Gilles Deleuze. Hij heeft Nietzsches nihilisme uitvoeriger dan anderen geanalyseerd en bediscussieerd. Ik sluit het hoofdstuk af met de visie van de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo. Hij buigt de Nietzsche-interpretatie weer terug naar Heidegger. Door het volgen van deze lijn wagen we ons ver op filosofisch terrein. Het is godgeleerd schaatsen op wijsgerig ijs.¹ Toch maakt het onderwerp van deze studie het onvermijdelijk aandacht te geven aan de filosofische Nietzsche-receptie. Bovendien is het belangrijk om goed inzicht te hebben in de vragen en de problemen die met Nietzsches nihilisme samenhangen.

¹ De omkering van de titel van het boek van R.F. Beerling, *Niet te geloven. Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs*. Deventer: Van Loghum Slaterus 1979.

Samenvattend: aan de hand van de volgende punten wordt getracht een scherper beeld van Nietzsches nihilisme te schetsen. Ten aanzien van de *inhoud* van Nietzsches nihilisme (2.2) vragen we:

1. Wat zijn de wortels van Nietzsches nihilisme? (2.2.1)
2. Hoe kunnen we Nietzsches nihilisme omschrijven? (2.2.2 en 2.2.4)
3. Welke periodisering brengt Nietzsche aan in zijn nihilisme? (2.2.3)

Ten aanzien van de *interpretatie* van Nietzsches nihilisme vragen we:

1. Hoe heeft Heidegger dit nihilisme geïnterpreteerd, welke kritiek oefende hij hierop uit en wat is het belang daarvan? (2.3)
2. Welke kritiek is door Deleuze op Heidegger uitgeoefend? (2.4)
3. Tot welke conclusies komt Vattimo? (2.5)

2.2 NIETZSCHES NIHILISME-BEGRIIP

2.2.1 *De wortels van Nietzsches nihilisme*

Elisabeth Kuhn² vindt de eerste sporen van nihilisme in Nietzsches denken rond 1870. Met sporen wordt bedoeld dat het woord als zodanig nog niet in zijn werk voorkomt, maar wel woorden, begrippen en gedachten, die aan het nihilisme verwant zijn. Dat zijn woorden als pessimisme, Nirwana, niets en het niet-zijn. Deze thematiek houdt Nietzsche vanaf 1865 in toenemende mate bezig.³ Het zal echter nog tot 1880 duren voordat het *woord* nihilisme in zijn geschriften verschijnt⁴ en eerst in 1885 noemt hij zichzelf een nihilist.⁵ De nihilisme-thematiek heeft Nietzsche vooral in zijn *Nachlass* ontwikkeld.⁶ Wat Nietzsche in zijn gepubliceerde werk daarover schrijft, is slechts het topje van de ijsberg.⁷

Als bronnen voor Nietzsches bezinning op het nihilisme noemt Kuhn de geschriften van Prosper Mérimée⁸ en I.S. Toergenjew.⁹ Zij verwijst ook naar het boek *Essais de psychologie contemporaine* van Paul Bourget¹⁰, een boek waarvan het zeker is dat Nietzsche het gelezen heeft. Het is volgens Kuhn zeer aannemelijk dat

² Elisabeth Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1992 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 25).

³ Kuhn 1992, 18.

⁴ Kuhn 1992, 18.

⁵ In: *Voorbij goed en kwaad*, zie: Kuhn 1992, 54.

⁶ Ik zal, voorzover het de *Nachlass* betreft, spreken van fragmenten en niet van aforismen. Dit stemt overeen met de Nederlandse vertaling van de *Nachlass* onder de titel *Nagelaten fragmenten*. Tot nu toe verscheen de delen 1, 2, 3, 6 en 7 (Nijmegen: Sun 2001-2005).

⁷ Kuhn 1992, 41.

⁸ Prosper Mérimée (1803-1870). Mérimée schreef een woord vooraf in de Franse vertaling van Toergenjew's *Vaders en zonen*.

⁹ Iwan Sergejewitsj Toergenjew (1818-1883). 'Als Quellen der, semasiologisch betrachtet, frühesten Stellen können hier zwei, möglicherweise drei, die dem obenerwähnten Kriterium der Nachweisbarkeit durch die Erschliessung von Zitaten entsprechen, mitgeteilt werden. Es sind Schriften von Prosper Mérimée und Turgenev', Kuhn 1992, 20.

Nietzsche voor zijn eerste nihilisme-fragmenten afhankelijk was van Toergenjew en Mérimée. De roman *Vaders en zonen* van Toergenjew verscheen in 1863.¹¹

In dit boek wordt een generatieconflict getekend. De oudere generatie wordt gevormd door aanhangers van Hegel, de jongere generatie wil een andere weg inslaan. De jongere generatie wordt in de roman aangeduid als nihilisten.¹² Eén van de romanfiguren, Arkadi, zegt van de nihilist, dat hij iemand is die niet voor autoriteiten buigt en die geen enkel principe zomaar aanvaardt, hoeveel eerbied dat principe ook geniet.¹³ Elders in het boek wordt Bazarow, de vriend van Arkadi en iemand die zichzelf als nihilist presenteert, verweten alles af te breken.

U loochent alles, of, nauwkeuriger uitgedrukt, u breekt alles af... Maar er moet toch ook gebouwd worden. – Dat is onze zaak niet... Eerst moet er schoon schip gemaakt worden, antwoordt Bazarow.¹⁴

De eerste twee nihilisme-fragmenten in Nietzsches *Nachlass*, die ik hierna citeer, laten verwantschap zien met passages uit deze roman. Bij het tweede fragment is dat overigens duidelijker dan bij het eerste.

In het eerste fragment legt Nietzsche een verband tussen Luther en het nihilisme. Het fragment luidt als volgt:

De ‘ondergang van de wereld’ was Luthers troost als er geen schot zat in de zaak. De nihilisten hadden Schopenhauer als filosoof. Alle extreme activisten willen dat de wereld uit elkaar spat als ze inzien dat wat zij willen onmogelijk is (Wodan)¹⁵

Het is op het eerste gezicht een wat onsamenhangend fragment. Het eerste wat gezegd wordt is dat op momenten dat de reformatie vast dreigde te lopen Luther zich troostte met de ondergang van de wereld. Dat is het punt van vergelijking tussen Luther en de nihilisten. Enerzijds verschillen Luther en de nihilisten van elkaar, want Luther wilde reformatie, maar de nihilisten willen revolutie. Wat ze gemeenschappelijk hebben, is hun reactie. Als mislukt wat hun voor ogen staat, dan willen ze de wereld aan de ondergang prijsgeven. Luther en de nihilisten worden extreme activisten genoemd. Volgens Kuhn wordt met Wodan de Wagneriaanse Wodan bedoeld, die kennelijk een zelfde rancuneus gedrag vertoonde als Luther en de nihilisten.¹⁶ Het tweede fragment volgt hier:

¹⁰ Paul Bourget (1852-1935). Zijn werk *Essais de psychologie contemporaine* verscheen in 1883. Bourget ziet de melancholie en de tegenzin, die hij bij de Russen waarneemt, als nihilisme. De oorzaak daarvan ligt volgens hem in het aziatische bloed dat door de Russische aderen stroomt, Kuhn 1992, 54, noot 59.

¹¹ Waarschijnlijk heeft Nietzsche in 1876 kennis genomen van Toergenjews roman, Kuhn 1992, 33.

¹² ‘Ja, vroeger had je de hegelianen, en nu de nihilisten. We zullen eens zien hoe jullie het bestaan in een lege, luchtloze ruimte afgaat (...)’, I.S. Toergenjew, *Verzamelde Werken, Deel I*. Amsterdam: Van Oorschot 1955 (vert. Karel van het Reve), 459.

¹³ Toergenjew 1955, *Deel I*, 459.

¹⁴ Toergenjew 1955, 484.

¹⁵ *NF* 3, 97-98 (zomer 1880). *KSA* 9, 125.

¹⁶ Kuhn 1992, 13.

Men eert degenen die in hun *denken* de ban van de zede doorbraken. Maar wie het met-terdaad deden, haalt men door het slijk en schuift men slechte motieven in de schoenen. Dat is onbillijk, op zijn minst zou men de vrijdenkers dezelfde slechte motieven moeten toedichten. –Dat je kunt aantonen dat er in de *misdadiger* heel veel moed, een originele geest en onafhankelijkheid schuilgaan, wordt verheimelijkt. De ‘tiran’ is veelal een vrijer, dapperder geest, zijn aard niet slechter dan die van de vreesachtigen, vaak beter, want eerlijker. Men beantwoordt de vraag of Russische nihilisten immoreler zijn dan de Russische functionarissen thans doorgaans ten gunste van de nihilisten. –Er zijn talloze zeden aan de aanvallen van de vrijdenkers en vrijdoeners ten prooi gevallen: onze huidige individuele denkwijze is het resultaat van louter *misdaden* tegen de zedelijkheid. Iedereen die het bestaande aanviel, ging door voor een ‘slecht mens’; de geschiedenis gaat alleen over die slechte mensen!¹⁷

In deze wereld is het zó, zegt Nietzsche, dat het *theoretisch* ondermijnen of bekritisieren van de zeden positief wordt gewaardeerd. Maar als men tot een *daad-werkelijk* afschaffen van die zeden overgaat, wordt dat negatief beoordeeld. Dit is inconsequent. Men beoordeelt het vrije denken en het vrije handelen met tweeërlei maatstaf. Men beseft echter niet, zo zegt Nietzsche in dit fragment, dat de huidige situatie eerst kon ontstaan door vrijdenkers, die de zeden veranderd hebben. Als we ieder, die de zeden verandert, als een slecht mens moeten beschouwen, dan komen we in de geschiedenis alleen maar slechte mensen tegen. Dit *Nachlass*-fragment, dat dateert van 1880, legt een duidelijk verband met het Russische nihilisme.¹⁸ Nietzsches nihilisme heeft echter nog andere bronnen.

Als eerste noem ik Schopenhauer. Nietzsche kende het werk van Schopenhauer. Reeds als student hield hij zich intensief met diens werk bezig.¹⁹ Bedacht moet worden dat bij Schopenhauer niet het nihilisme een thema was maar het pessimisme. Beide begrippen zijn echter aan elkaar verwant. Daarnaast heeft Nietzsche de invloed van het boeddhisme ondergaan, met name de gedachte van het Nirwana. Van deze invloed zijn reeds in 1862 sporen te vinden in het werk van Nietzsche.²⁰

Het Russische nihilisme, Schopenhauer en boeddhisme hebben de bezinning op het nihilisme in gang gezet, lang voordat in 1880 het woord nihilisme in zijn aantekeningen genoemd werd. Aan deze analyse van Kuhn voeg ik toe, dat het opvallend is dat in deze beginfase wel het boeddhisme een rol speelt bij het bepalen

¹⁷ NF 3, 99 (zomer 1880). KSA 9, 127-128.

¹⁸ Kuhn ziet dit fragment als een toespeling op een passage uit de roman van Toergenjew. Bazarow die nihilist is, is in discussie met Pawel Petrowitsj. Pawel vraagt: ‘-Wat doet u dan wel?’ Bazarow antwoordt: ‘- Wij doen dit: vroeger, nog niet zo lang geleden, zeiden we dat onze ambtenaren corrupt waren, dat we geen wegen hadden, geen handel, geen behoorlijke rechtspraak...’. Even verder vervolgt Bazarow: ‘- En toen zijn we er achter gekomen dat praten, alleen maar praten over onze misstanden niets uithaalt (...) (dat) zelfs de boerenbevrijding waar de regering het zo druk mee heeft ons nauwelijks zal helpen omdat onze boer desnoods zichzelf bestelen zal als hij zich maar in de kroeg kan bezatten’, Toergenjew 1955, *Deel I*, 486.

¹⁹ ‘De eerste lezing van Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* moet in de periode van eind oktober tot begin november 1865 hebben plaatsgevonden’, Janz 1999, *Deel I*, 101.

²⁰ Kuhn 1992, 17.

van de inhoud van Nietzsches nihilisme, maar niet het christendom. Dit verandert in 1885.

In een fragment waarnaar Kuhn verwijst, maar waarvan zij alleen het tweede deel citeert, geeft Nietzsche voor het eerst aan hoe zijn nihilisme zich verhoudt tot geloof en christendom. Nietzsche geeft in dit fragment tevens iets weer van zijn eigen denkweg. Het is daarom interessant er kennis van te nemen. Ik geef hier het eerste deel van het fragment in eigen vertaling weer:

Mijn vrienden, waarmee ben ik toch sedert vele jaren bezig geweest? Ik heb me ingespannen, het pessimisme diepgaand te doordenken, om het uit de half christelijke, half Duitse bekrompenheid en simpelheid, waarin het mij in (de) metafysica van Schopenhauer, aanvankelijk tegemoet trad, te bevrijden: zodat de mens tegen deze denkwijze, door (in de vorm van, AP) de hoogste uitdrukking van het pessimisme, bestand is. Ik heb eveneens een omgekeerd ideaal gezocht – een denkwijze, die de overmoedigste, levendigste en meest wereld-beamende van alle mogelijke denkwijzen is: ik vond ze in het ten einde denken van de mechanische wereldbeschouwing: het behoort werkelijk tot de allerbeste humor van de wereld, om een dergelijke wereld van eeuwige terugkeer, zoals ik ze door mijn zoon Z(arathustra) heb geleerd – ook onszelf in een eeuwig da capo²¹ inbegrepen – te verdragen. Tenslotte bleek daar voor mij uit, dat de meest wereldontkennende van alle mogelijke denkwijzen, *die* (cursief, AP) is, die het worden, ontstaan en vergaan als zodanig reeds slecht noemt en die het onvoorwaardelijke, ene, zekere, zijnde beaamt: ik vond, dat *God* de meest vernietigende en levensvijandige van alle gedachten is, en dat alleen door de kolossale onduidelijkheid van de beste vromen en metafysici van alle tijden de kennis van deze “waarheid” zo lang op zich heeft laten wachten.²²

Opvallend is dat Nietzsche hier spreekt over een half-christelijke, half Duitse bekrompenheid. In het volgende fragment spreekt hij anders. Dan is er geen sprake meer van een half-christelijke bekrompenheid. Een ander punt is dat Nietzsche het pessimisme (en ook het christelijk geloof) een belangrijke rol toekent. Want wie, zoals Nietzsche, de belangen van de scheppende mens vooropstelt, die zal ook oog hebben voor het belang van de vernietiger en die zal onder bepaalde omstandigheden zelfs vernietigende denkwijzen moeten leren. Want wie wil scheppen, die zal eerst moeten afbreken. Om met Bazarow te spreken: ‘er zal eerst schoon schip gemaakt moeten worden’. Ik vervolg het citaat:

²¹ Da capo = opnieuw.

²² KSA 11, 489-490 (april-juni 1885). Het is op zijn minst opmerkelijk, dat Nietzsche het nihilisme aanwezig ziet in de kern van het weten. Nihilisme is voor hem geen uitwas, geen ontsporing. Nihilisme is juist daar aanwezig waar sprake is van kennis en waarheid. In de jaren 1869/70 zet Nietzsche zich ertoe het westerse kennis- en waarheidsbegrip te analyseren. Het resultaat daarvan is dat de traditionele kennisconcepten onhoudbaar blijken te zijn. Dat brengt hem tot de uitspraak ‘durch “Erkenntniss” geschieht mithin “Weltvernichtung”’. Het is een bewering die haaks staat op het project dat als de Verlichting de geschiedenis is ingegaan. Juist kennis was een belangrijk wapen om geloofsvoorstellingen te ondermijnen of te verwerpen. Maar Nietzsche laat zien dat kennis wel het geloof in God verwerpt, maar niet het *geloof in de waarheid*. En juist dit laatste, het verwerpen van de waarheid, moet gebeuren. De waarheid moet ontdaan worden van haar goddelijke, metafysische glans. Zie Kuhn 1992, 121.

(...) In die zin verwelkom ik het bestaande christendom en het boeddhisme, die beide omvangrijkste vormen van de huidige wereld-ontkenning en, om de ontaalde en afstervende rassen, bijvoorbeeld de Indiërs en de Europeanen van heden, de definitieve klap (Todesstreich) te geven, zou ik zelf de uitvinding van een nog strengere, echt nihilistische religie of metafysica in bescherming nemen. Na alles, wat ik eerder zei, laat ik wel niemand er over in twijfel, welke betekenis ik in een dergelijke religie de gedachte "God" zou toekennen. De beste nihilisten onder de filosofen waren tot dusver de Eleaten. Hun God is de beste en de meest grondige uiteenzetting van het boeddhistische nirwana; zijn en niets zijn daar identiek.²³

Nietzsche wijst niet vanaf het begin het christelijk geloof aan als de oorzaak van het nihilisme. Zoals al eerder geconstateerd is, komen de eerste impulsen, waardoor Nietzsches nihilisme-begrip vorm krijgt, voort uit de Russische en Franse literatuur, terwijl ook de studie van het boeddhisme daaraan bijdraagt. Na verloop van jaren komt het christendom duidelijker in beeld en verwijst Nietzsche ook naar de Griekse filosofie.

In het volgende fragment, ook uit 1885 maar later in dat jaar, wijst Nietzsche het christendom aan als de belangrijkste oorzaak van het nihilisme.

Het nihilisme staat voor onze deur; waar komt deze meest sinistere van alle gasten vandaan?-

1.1 Uitgangspunt: het is een *dwaling* om op 'sociale noodtoestanden' of 'fysiologische ontandingen' of ook op corruptie als oorzaak van het nihilisme te wijzen. Die laten altijd nog heel verschillende verklaringen toe. Maar het nihilisme schuilt in *één zeer bepaalde verklaring*, namelijk die van de christelijke moraal. (...).²⁴

Dit fragment laat zien dat bij Nietzsche een groeiend besef aanwezig is dat het christelijk geloof nihilistisch van aard is. Andere mogelijke oorzaken van nihilisme zijn niet toereikend. Ik meen, dat dit ook een ander licht werpt op de invloed van het Russische nihilisme op Nietzsche. Men kan, anders dan Kuhn doet, deze regels lezen als een bewust *afwijzen* van deze Russische vorm van nihilisme. Aanvankelijk mag Nietzsche onder invloed van het Russische nihilisme gestaan hebben, maar naderhand, in 1885, heeft hij zich blijkens dit fragment, ervan afgekeerd. Hij spreekt immers van *één zeer bepaalde verklaring*. Daarom is de vraag, die in dit fragment gesteld wordt, extra intrigerend: 'waar komt deze meest sinistere van alle gasten vandaan?' Kuhn wijst voor het antwoord naar het volgende fragment, dat uit dezelfde periode stamt. Maar ook dat uitvoerige fragment wijst niet in de richting van het Russische nihilisme, maar des te duidelijker naar het christendom.

Het begint te dagen dat er een tegenstelling bestaat tussen de wereld die we vereren en de wereld die we leven, die we – zijn. Er rest niets anders dan ofwel onze vereringen ofwel onszelf af te schaffen. Het laatste is het nihilisme.

1. Het opkomende nihilisme, theoretisch en praktisch. (...)
2. Het christendom dat aan zijn moraal ten gronde gaat. 'God is de waarheid', 'God is liefde', 'de rechtvaardige God' – De grootste gebeurtenis – 'God is dood' – , vaag aangevoeld.²⁵

²³ Eigen vertaling. KSA 11, 490-491 (april-juni 1885).

²⁴ NF 6, 101 (herfst 1885-herfst 1886). KSA 12, 125.

²⁵ NF 6, 104, 105 (herfst 1885-herfst 1886). KSA 12, 129.

Mijn commentaar: de eerste zin bevat het credo van Nietzsches nihilisme. Het christelijk geloof heeft een tegenstelling gecreëerd tussen deze wereld en een andere wereld. Die andere wereld vereren we. Deze tegenstelling bedreigt rechtstreeks ons bestaan. De wereld die we vereren ondermijnt ons concrete menselijke bestaan, omdat ons leven vanuit die andere wereld wordt veroordeeld. Het is niet minder dan een kwestie van *lijfsbehoud* om de wereld die we vereren af te schaffen. Als we dat niet doen, schaffen we onszelf af.

Een uitwerking van zijn gedachten treffen we vervolgens aan in aforisme 346 in *Die fröhliche Wissenschaft*. Ook hier spreekt Nietzsche over een tegenstelling in deze wereld. Het is een tegenstelling van een keuze, van een ‘Entweder-Oder’: of de mens schafft zijn vereringen af of hij schafft zichzelf af.

‘(...) schaf of uw vereringen af of – *uzelf!*’ Het laatste zou nihilisme zijn; maar zou niet ook het eerste – nihilisme zijn? –Dit is *ons* vraagteken.²⁶

Het lijkt vreemd dat het afschaffen van onze vereringen als nihilisme wordt gezien. Afschaffing van vereringen kan in Nietzsches optiek toch alleen maar bevrijding van het christelijk geloof betekenen? Toch is Nietzsches gedachtegang niet onlogisch. Want als men alleen zijn vereringen afschaft, blijft men in een *negatieve* houding steken en zit men in feite nog helemaal gevangen in het metafysische denken, waarvan men nu juist afstand moet nemen. Er moet meer gebeuren. Het gaat er om dat men tot een *positieve* aanvaarding van het leven komt en dat betekent – zoals straks nog besproken wordt – de aanvaarding van de eeuwige terugkeer.

We keren terug naar bovenstaand fragment uit de *Nachlass* over de tegenstelling tussen deze wereld en de wereld die we vereren. Het vervolg van dat fragment laat zien dat de oorzaak van de tweedeling in het feit ligt, dat het christelijk geloof gezien wordt als *de* waarheid, *de* liefde, *de* rechtvaardigheid. Het zoeken naar de waarheid, naar de liefde, naar de rechtvaardigheid brengt aan het licht dat *de* waarheid niet bestaat en evenmin *de* volkomenheid. In het leven is de waarheid en de volkomenheid niet te vinden. Men ‘vindt’ de waarheid, de liefde en de rechtvaardigheid alleen als men die *buiten* het leven zoekt. Bijgevolg staat het christelijk geloof tegenover het leven. Dat is nihilistisch. In God heeft men het niets aanbeden.²⁷

In 1888 klinkt het luid en duidelijk:

Weet men het nog niet? Het christendom is een *nihilistische* religie – omwille van haar God...²⁸

In dit fragment is de christelijke moraal niet alleen de *oorzaak* van het nihilisme, het valt ermee samen. Het *is* nihilisme. Vervolgens gaat Nietzsche een stap verder.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2003, 211. KSA 3, 581.

²⁷ ‘(...) denn mit der Hochpreisung des Gegenbegriffs des Lebens als summum bonum haben sie alle “das Nichts, als Ziel, [...] als “Gott” verherrlicht”, Kuhn 1992, 139.

²⁸ *NF* 7, 427 (mei-juni 1888). KSA 13, 525.

Hij ziet de werkelijke oorzaak van het nihilisme in de *God* van het christendom.²⁹ Want God wordt gezien en vereerd als *de* waarheid en *de* liefde. Bij de bespreking van het vorige fragment kwam dat al naar voren.

2.2.2 *Eerste omschrijving van Nietzsches nihilisme*

Concluderend kan gezegd worden dat voor Nietzsche het nihilisme gaandeweg een specifiek christelijk verschijnsel wordt. Het christendom is een nihilistische religie omwille van haar God. Juist dit laatste – het christelijke Godsbegrip – zal, in verband met de door Nietzsche geproclameerde dood van God, meer aandacht moeten krijgen. Ik kom tot de voorlopige omschrijving van Nietzsches nihilisme.

Nihilisme is een kracht die zich in de gehele cultuur en op tal van terreinen (vooral ten aanzien van onze kennis van de werkelijkheid) doet gevoelen. Deze kracht zal de waarden van het christelijk geloof ontmaskeren. Het christelijk geloof is een vorm van nihilisme, omdat deze godsdienst de waarheid als belangrijkste waarde boven alles geplaatst heeft. In het licht van deze waarheid wordt al het andere leugenachtig.

Aan het eind van paragraaf 2.2.4 wil ik deze omschrijving aanvullen met andere elementen die noodzakelijk zijn om een goed zicht te krijgen op Nietzsches nihilisme.

2.2.3 *De periodisering van het nihilisme*³⁰

Wat ik vertel is de geschiedenis van de volgende twee eeuwen. Ik beschrijf wat komt, wat niet meer anders komen kan: de opkomst van het nihilisme. Die geschiedenis kan nu al verteld worden: want de noodzakelijkheid zelf is hier aan het werk. Deze toekomst spreekt al uit honderd tekenen, dit noodlot kondigt zich overal aan; voor deze muziek van de toekomst zijn alle oren reeds gespitst. Onze hele Europese cultuur koerst al sinds

²⁹ In het vervolg zal over de God van het christelijk geloof of van het christendom of van de Bijbel gesproken worden. In veel wijsgerige en theologische literatuur over Nietzsche wordt over ‘de christelijke God’ gesproken. Dit lijkt me een ongelukkige benaming. Als we spreken over de God van het christelijk geloof dan bedoelen we God zoals Hij ons in de Bijbel is bekend gemaakt. In de Bijbel gaat het in feite alleen over de God van het Israël en niet over ‘de christelijke God’. Er is veel te zeggen over het verschil – en de verwantschap – tussen de God van de Bijbel en de God van de filosofen, maar hier wil ik dit debat vermijden. Zie voor deze discussie H.M. Vroom (red.), *De god van de filosofen en de god van de bijbel. Het christelijk godsbeeld in discussie*. Zoetermeer: Meinema 1991.

³⁰ De periodisering, die Kuhn aanbrengt, is een constructie. Het is het samen lezen van verspreid voorkomende aantekeningen in Nietzsches *Nachlass*, vooral uit zijn laatste periode. Kuhn maakt hier een strak schema van dat we op deze wijze in het werk van Nietzsche niet terugvinden. Dat deze indeling niet al te strak gehanteerd moet worden, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat in fragment 11 [327], KSA 13, 139-140 (*Dagboek van de nihilist...*), helemaal niet duidelijk wordt of op de fase van de verachting de fase van de catastrofe volgt of dat het een begeleidend verschijnsel van de grote verachting is. De periode van duizend jaar wordt nergens besproken als een concrete periode van de geschiedenis. Nietzsches opmerkingen hierover zijn zeer fragmentarisch.

lange tijd met een martelende spanning die per decennium groeit af op zoiets als een catastrofe: onrustig, met geweld, in razende vaart: als een stroom die *naar zijn eindpunt* wil, die zich niet meer bezint, die bang is zich te bezinnen.³¹

Het nihilisme verschaft Nietzsche het kader waarbinnen de geschiedenis begrepen moet worden. De geschiedenis gaat voort met de dwang van een wetmatigheid. Waarom zal het alles met die wetmatigheid komen? ‘Omdat’, zo schrijft Nietzsche enkele alinea’s verder, ‘het onze tot dusver geldende waarden zelf zijn die daarin hun laatste conclusie trekken; omdat het nihilisme de tot het eind toe doorgedachte logica van onze grote waarden en idealen is (...)’.³²

Met andere woorden: het christelijk geloof draagt zelf de kiem van deze ontwikkeling in zich. De hoogste waarden van het christelijk geloof leiden onontkoombaar tot zelfvernietiging. De gebeurtenissen van de komende eeuwen zullen dramatisch zijn.

Nietzsche deelt de geschiedenis in drie perioden in: de anamnese, de diagnose, de prognose. Nietzsche ziet zichzelf als een ‘arts van de cultuur’.³³ Hij inventariseert de symptomen van de ziekte: de anamnese. Hij stelt vervolgens een diagnose en komt aan de hand daarvan tot een prognose. Deze periode van de anamnese – dat is de periode van het christelijke nihilisme – duurt tweeduizend jaar. Het begin ligt bij de aanvang van de platoons-christelijke traditie en eindigt op 30 september 1888. Deze laatste datum is het begin van de nietzscheaans-antichristelijke tijdrekening.³⁴ Deze periode van tweeduizend jaar wordt aanvankelijk gestempeld door het christelijke dogma, en vervolgens door de copernicaanse omwenteling, door de Verlichting en door de moderniteit.³⁵ Maar beslissend is de copernicaanse omwenteling. Die breekt deze periode in twee stukken. Vóór de copernicaanse omwenteling leefde de mens als kind van God binnen een theocentrische wereldordering. Ná de copernicaanse verandering is de mens een dier geworden.

Ach, het geloof in zijn waardigheid, uniekheid, onvervangbaarheid in de hiërarchie van levende wezens is vervlogen, hij is *dier* geworden, dier, letterlijk, in alle opzichten en zonder voorbehoud, hij die volgens zijn vroegere geloof bijna God zelf was (...) Sinds Copernicus schijnt de mens op een hellend vlak geraakt te zijn, hij rolt nu steeds sneller van het middelpunt weg, waarheen? Naar het niets?

(...) *Alle* wetenschap (en heus niet alleen de astronomie ...) alle wetenschap, de natuurlijke zowel als de *onnatuurlijke* – zo noem ik de zelfkritiek van de kennis – is er tegenwoordig op gericht de mens zijn vroegere zelfrespect uit het hoofd te praten, alsof dat niets anders dan bizarre eigendunk was (...).³⁶

³¹ *NF* 7, 159 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 189.

³² *NF* 7, 160 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 190.

³³ Nietzsche heeft in 1873 het plan gehad om een boek te schrijven met de titel: De filosoof als arts van de cultuur. Zie Paul van Tongeren, ‘Friedrich Nietzsche als arts van de cultuur’, in: *Nietzsche als arts van de cultuur. Diagnoses en prognoses* (red. Paul van Tongeren). Kampen: Kok Agora 1990, 13.

³⁴ Datum van de voltooiing van *Der Antichrist*. Kuhn 1992, 201. Zie *KSA* 6, 253-254.

³⁵ Kuhn 1992, 202.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *De genealogie van de moraal*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2000, 151. *KSA* 5, 404.

Dan volgt de tweede, *diagnostische* periode. Deze begint ongeveer in 1880 en duurt ongeveer tot aan het eind van de 21^e eeuw.³⁷ Dit tijdvak begint met een periode van onduidelijkheid – de periode van het pessimisme – waarna een periode van duidelijkheid volgt – de periode van het onvolledige nihilisme.³⁸ In de periode van onduidelijkheid gelooft de mens nu eens aan de ene waarde, dan weer aan een andere waarde, om die vervolgens weer te laten vallen. Hij is, om met Miskotte te spreken, de ambivalente vierde mens. Maar deze mens verandert, omdat de geschiedenis met onstuitbare kracht verder gaat. De leegte en het gebrek aan waarden worden steeds meer voelbaar.

Eindelijk, en dat gebeurt in de periode van de duidelijkheid, waagt de moderne mens kritiek te oefenen op de waarden als zodanig. Hij kent hun herkomst. Hij weet dat de oude waarden voortkomen uit het ‘neergaande’ leven en dat de nieuwe waarden uit het ‘opgaande’ leven worden geboren.³⁹ Hij weet voldoende. Hij zal in geen enkele waarde meer geloven.⁴⁰ Na de perioden van duidelijkheid en onduidelijkheid volgen de grote Affecten⁴¹ en de catastrofes.⁴²

De periode van de *Affekte* wordt gekenmerkt door drie veranderingen. De eerste verandering is de *grote verachting*. Het is de periode dat overal ‘nee’ tegen gezegd wordt. In een fragment dat Nietzsche de titel meegaf: ‘Dagboek van de nihilist...’,⁴³ lezen we:

Fase van het hartstochtelijk nee en nee-doen: in dit nee ontlaadt zich het opgekropte verlangen naar beaming, naar aanbidding...

Fase van de verachting zelfs voor het nee...
 zelfs voor de twijfel..
 zelfs voor de ironie..
 zelfs voor de verachting..

(...)

³⁷ Kuhn schrijft hier niet helemaal duidelijk over het begin van deze periode: ‘es bricht sich im weiteren Sinne als Folge der Aufklärung vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an’. Kuhn 1992, 211. In *KSA* 11, 571 noemt Nietzsche het jaar 1770 als het begin van het pessimisme. Maar in *Zur Genealogie der Moral* (*KSA* 5, 410) laat Nietzsche de 200 jaar van de diagnostische periode in het heden beginnen (‘von nun an’), dus in 1887. Dit stemt overeen met Kuhns verwijzing naar *KSA* 13, 57 waar Nietzsche eveneens de 200 jaar in het heden laat beginnen.

³⁸ Kuhn spreekt van ‘(...) die Epoche der Unklarheit als derjenigen des Pessimismus als Vorform des Nihilismus (...)’, Kuhn 1992, 218-219. De periode van duidelijkheid typeert zij als het ‘unvollständige Nihilismus’, en de periode van de drie grote ‘Affekte’ is het ‘vollkommene Nihilismus’, waarna de tijd van de catastrofes volgt: het ‘radikale’ en ‘extreme Nihilismus’, Kuhn 192, 219.

³⁹ *KSA* 13, 71.

⁴⁰ *NF*, Deel 7, 46 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 57.

⁴¹ In de Nederlandse vertaling van de *Nachlass*, wordt het woord *Affekte* in feite onvertaald gelaten. Het is weergegeven als ‘Affecten’. Het is lastig een goed Nederlands equivalent te vinden. Nietzsche bedoelt een periode aan te duiden waarin het innerlijk van de mens is veranderd, waardoor hij tot nieuwe daden komt.

⁴² Kuhn 1992, 212. De periode van de catastrofes omschrijft Nietzsche als ‘de opkomst van en leer die de mensen *uitzift*... die de zwakken tot beslissingen drijft, en dat ook doet met de sterken’, *NF* 7, 58 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 71.

⁴³ *NF* 7, 116-117 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 139-140. Zie ook Kuhn 1992, 214-215.

De tweede verandering is het *grote medelijden*. Dat is niet de hoogste vorm van medelijden, maar het is een medelijden met het medelijden en dus als zodanig een protest tegen het medelijden.

De derde verandering is de *grote vernietiging*. Het is de fase van het hartstochtelijke nee-doen.

De *catastrofen* ontstaan doordat, wat voorheen als waarheid gold, als leugen ontmaskerd wordt.

Want als de waarheid⁴⁴ de strijd aanbindt met de leugen van duizenden jaren, dan zullen we catastrofes beleven, een kramp van aardbevingen, een ontwrichting van berg en dal waar niemand van heeft kunnen dromen. Het begrip politiek zal dan geheel en al zijn opgegaan in een geestelijke oorlogvoering, alle machtsconcentraties van de oude maatschappij zijn in de lucht gesprongen – ze berusten allemaal op leugens: er zullen oorlogen zijn zoals er op aarde nog nooit zijn geweest. Pas sedert mijn optreden bestaat er op aarde *grote politiek*. – ⁴⁵

Na deze periode met zijn drie veranderingen komt de *prognostische periode*. Deze omvat een periode van duizend jaar. Volgens Kuhn begint die periode op 30 september 1888, de eerste dag van de nietzscheaanse tijdrekening.⁴⁶ Maar Nietzsche zegt daar (in KSA 6, 254) met geen woord, dat dit het begin is van de prognostische periode. Bovendien zou bij de indeling, die Kuhn dus aanbrengt, de prognostische periode ook de diagnostische omvatten. Hier blijkt wel dat een gedetailleerde indeling onmogelijk is. Men zal dus moeten volstaan met een globale aanduiding.

Vermeldenswaard is dat het, volgens Nietzsche, in deze prognostische periode komt tot een nieuwe Verlichting.

De nieuwe Verlichting. Tegen de kerken en priesters
tegen de staatslieden
tegen de goedmoedige medelijdenden
tegen de ontwikkelden en de luxe
in summa tegen de huichelachtigheid
net zoals Machiavelli⁴⁷

Nietzsche kondigt deze nieuwe Verlichting aan als een voorbereiding op de filosofie van de eeuwige wederkeer.⁴⁸ De oude Verlichting van Voltaire stond in het teken van de democratische massa en in het teken van de gelijkheid van allen. De nieuwe Verlichting wil de heersende naturen de weg wijzen.⁴⁹ De oude Verlichting oefende kritiek op de christelijke metafysica, maar hield vast aan de christelijke moraal. De nieuwe Verlichting wil de fundamentele vergissingen aan het licht brengen, zowel de vergissingen ten aanzien van de metafysica als van de moraal.⁵⁰

⁴⁴ Een merkwaardige positie voor iemand die nu juist de strijd heeft aangeboden met de waarheid.

⁴⁵ Nietzsche 2000, 128 (*Ecce homo*). KSA 6, 366

⁴⁶ Kuhn 1992, 220. Zie KSA 6, 254.

⁴⁷ KSA 11, 86-87 (eigen vertaling).

⁴⁸ KSA 11, 228, 229, 346.

⁴⁹ KSA 11, 295.

⁵⁰ Kuhn 1992, 223.

De nieuwe Verlichting heeft als eindresultaat dat de mens zichzelf overwint.⁵¹ De mens overwint zichzelf als hij de belangrijkste leer, die als een hamer de mens overweldigt⁵², aanvaardt: de leer van de eeuwige terugkeer.

Er ontstaat een atheïstische religie naar het voorbeeld van Boeddha. Het zal een Europees boeddhisme zijn. Deze godsdienst, die in feite het extreme nihilisme is, is het geloof dat het bestaan zoals het is, zonder doel en zonder zin is. Maar dit bestaan, zonder zin en doel, zal steeds weer terugkeren.⁵³ Dit geloof zal het nieuwe zwaartepunt zijn in het leven. Het zal de plaats innemen van het vroegere zwaartepunt, namelijk het christelijk geloof. De leer van de eeuwige terugkeer dient als een categorische imperatief: we moeten zo leven, dat we nog eens leven willen en in eeuwigheid zo willen leven.⁵⁴

2.2.4 Tweede omschrijving van Nietzsches nihilisme

In 2.2.2 werd Nietzsches nihilisme omschreven als een kracht die zich in de gehele cultuur doet gevoelen en die zijn oorsprong vindt in het christelijk geloof. Ook werd gezegd dat het nihilisme met noodzaak komt. Deze omschrijving kan nu met twee andere gegevens aangevuld worden.

Ten eerste is duidelijk geworden dat de overwinning op het christelijke nihilisme zich uitstrekt over een lange periode. Het is een overgangperiode waarin het christelijke nihilisme verschillende gedaanten en vormen aanneemt. Kenmerk is steeds de negatieve houding ten opzichte van de samenleving en de werkelijkheid. Deze negatieve houding uit zich in het streven van de Verlichting, in het pessimisme van Schopenhauer, in het Russische nihilisme, in revolutie en anarchie. Deze negatieve houding kan zich ook uiten in een verlamme passiviteit, waardoor men zich evenzeer distantieert van de werkelijkheid.

Dit hele proces loopt ten slotte uit op de nieuwe Verlichting. Dat is het echte nihilisme waarin het vuur van het christelijk geloof, met alle gevolgen en schaduw en daarvan, is uitgeblust. Het echte nihilisme, door Nietzsche het volkomen of extreme nihilisme genoemd, is het omgekeerde van het christelijke nihilisme. Het is de onvoorwaardelijke beaming van het leven en van deze werkelijkheid. Hierbij moet aangetekend worden dat Nietzsche de beaming van de *werkelijkheid* op het oog heeft en niet alleen de beaming van het leven. De werkelijkheid is niet alleen leven, maar omvat ook het tegendeel daarvan.

De tweede aanvulling is dat het nihilisme een cultuurveranderende kracht is. De verwerkelijking van het echte nihilisme zal catastrofes veroorzaken: oorlogen zoals de wereld niet eerder gezien heeft. Uiteindelijk komt de wereld dankzij een nieuwe Verlichting in een situatie terecht waarin de mensen het leven aanvaarden zoals het is: zonder doel en zonder zin. Dat is volgens Nietzsche de echte bevrijding.

⁵¹ Kuhn 1992, 223. Zie KSA 11, 295.

⁵² KSA 10, 600. 'Der Mensch ist das, was überwunden werden muss. Hier halte ich den Hammer, der ihn überwindet!', KSA 10, 601

⁵³ Kuhn 1992, 222.

⁵⁴ Kuhn 1992, 226-227.

Nietzsche noemt het christelijk geloof nihilisme. Het is nihilisme omdat het op een absolute wijze deze werkelijkheid afwijst. Daarom is, zoals reeds werd opgemerkt, het christelijk geloof ook méér dan de *oorzaak* van het nihilisme. Het nihilisme zoals Nietzsche het beschrijft, krijgt alleen op christelijke bodem de kans om zich te ontwikkelen. Het christelijk geloof kent een absoluut waarheidsbegrip en alleen een absoluut waarheidsbegrip kan leiden tot een absoluut nihil. Alleen in het perspectief van een absoluut waarheidsbegrip verschijnt deze werkelijkheid als een zeer onvolkomen werkelijkheid, een werkelijkheid die onwaar is, die geen bestand heeft in zichzelf en dus gebrekkig is.

Met andere woorden: Nietzsche heeft zijn absolute aanvaarding van de werkelijkheid alleen kunnen ontwikkelen tegen de achtergrond van het christelijk geloof. Want een absolute aanvaarding kan er alleen zijn als daar een absolute afwijzing tegenover staat. Want anders is de aanvaarding niet absoluut. We zien bij Nietzsche een demonisering van het christelijk geloof om zo zijn eigen positie te kunnen weergeven als een absolute aanvaarding van de werkelijkheid. Bij de ontwikkeling van zijn gedachten parasiteert Nietzsche op het christelijke gedachtegoed. Marion zegt met andere woorden hetzelfde als hij spreekt van een ‘christic structure’ van Nietzsches denken.⁵⁵ Nietzsches denken vertoont een structuur die verwant is aan de Schrift. In een negatieve vorm is zijn filosofie diepgaand, tot in de structuur van zijn denken, aan de Bijbel georiënteerd.

Als het gaat om een absoluut aanvaarden of afwijzen van de werkelijkheid doet zich de vraag voor hoe het dan zit met Nietzsches perspectivisme, waardoor elk absoluut gezichtspunt of punt van beoordeling onmogelijk wordt. Omdat Nietzsche afstand doet van een absoluut waarheidsbegrip, kan hij ondanks alle radicale woorden het christelijk geloof niet radicaal afwijzen of opheffen. Hij zal altijd een schaduw van het christelijk geloof naast zich moeten dulden.

Vooruitgrijpend op de conclusie die ik aan het eind van het boek zal trekken, geef ik hier als mijn mening dat Nietzsche de transcendente werkelijkheid niet radicaal wilde afschaffen, omdat hij God niet radicaal wilde ‘afschaffen’. Ook na de dood van God moet een schaduw van Hem (een herinnering aan Hem) blijven bestaan, juist om zijn schaduwen werkelijk te kunnen overwinnen.⁵⁶

Tot slot geef ik een tweede omschrijving van Nietzsches nihilisme.

Nietzsches nihilisme is een kracht (de wil tot macht) die door het christelijk geloof een negatieve gerichtheid heeft gekregen, maar die krachtens de verdere ontwikkelingen, die met historische noodzaak komen, de hoogste christelijke waarden zal ontmaskeren, met als gevolg dat het tot een echte aanvaarding van de werkelijkheid komt (de eeuwige terugkeer), zodat de mens zich uiteindelijk zal kunnen emanciperen (de Übermensch).

Aan het eind van hoofdstuk 3 geef ik een meer complete definitie.

⁵⁵ Jean-Luc Marion, *The Idol and Distance. Five Studies*. New York: Fordham University Press 2001, 59. Vertaling van: *L'idole et la distance; cinq études*. Paris: Bernard Grasset 1977.

⁵⁶ Voor een uitwerking van deze gedachte verwijs ik naar het laatste hoofdstuk.

2.3 NIHILISME EN METAFYSICA. HEIDEGGERS INTERPRETATIE VAN NIETZSCHE

2.3.1 Inleiding

In de bovenstaande paragraaf is gebleken dat het nihilisme fundamenteel is voor Nietzsches filosofie. Heidegger onderschrijft dit.

Nihilismus ist für Nietzsche nicht eine Weltanschauung, die irgendwo und irgendwann aufkommt, sondern ist der Grundcharakter des Geschehens in der abendländischen Geschichte.⁵⁷

Het nihilisme is voor Nietzsche een hermeneutisch begrip dat ons laat zien wat er in de westerse geschiedenis aan de hand is. Met andere woorden: nihilisme is voor Nietzsche niet een opvallend of belangrijk fenomeen temidden van allerlei andere ontwikkelingen en gebeurtenissen, maar het bepaalt al die andere gebeurtenissen en ontwikkelingen. In paragraaf 2.2 is een schets gegeven van het ontstaan en de reikwijdte van Nietzsches nihilisme.

We proberen nu dieper tot de kern van zijn nihilisme door te dringen. Heidegger is in staat, luisterend en vragend, de diepste kern van een tekst bloot te leggen.⁵⁸ Dat betekent niet dat zijn interpretatie de enig mogelijke uitleg biedt. Het Nietzsche-onderzoek is doorgegaan. Vooral de Franse Nietzsche-interpretatie heeft Heideggers punt van de ontologische differentie verder uitgewerkt. Daarbij gaat het dan om de differentie tussen het zijn en het zijnde. Ik kan daaraan in dit onderzoek niet voorbijgaan, omdat het raakt aan de problematiek van het nihilisme.

In 2.1 werd de vraag geformuleerd: *hoe heeft Heidegger dit (Nietzsches) nihilisme geïnterpreteerd, welke kritiek oefende Heidegger hierop uit en wat is het belang daarvan?* Deze vraag is het uitgangspunt voor wat nu volgt. De volgende zaken zullen aan de orde komen: wat is het waardedenken? Waarom is dit waardedenken, waarvan Nietzsche zich bedient, nihilisme? Waarom is voor Heidegger het onderscheid tussen het zijn en het zijnde belangrijk? Hoe verhoudt zich het zijn tot het niets?

⁵⁷ Heidegger 1980, 214.

⁵⁸ 'Heideggers eigen confrontatie met Nietzsche, neergelegd in de twee banden van zijn Nietzsche-boek, vormt een mijlpaal in het denken van onze tijd', Gerard Visser, *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*. Nijmegen: Sun 1989, 10. 'The greatest influence on Nietzsche research in the last few decades, however, has been that of Martin Heidegger (...)', Gianni Vattimo, *Nietzsche. An Introduction*. London: The Athlone Press 2002, 1. 'Kein anderer Philosoph hat Heideggers Denkweg so tiefgreifend bestimmt wie Nietzsche', Wolfgang Müller-Lauter, 'Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr. Zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation', in: F.W. Korff (Hrsg.), *Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1981, 92.

In hoofdstuk VII ‘Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus’⁵⁹ van zijn Nietzsche-studie, wijdt Heidegger een fundamentele beschouwing aan het nihilisme.

2.3.2 *Het waardedenken*

Hoe interpreteert Heidegger Nietzsches nihilisme? Heidegger meent dat de kern van Nietzsches nihilisme is dat hij het zijn beschouwt als een waarde. Daaruit blijkt dat Nietzsche midden in de traditie van het platoons-christelijke denken staat. Nietzsche heeft het denken ondersteboven gekeerd, maar de onderste steen is wel blijven staan: het zijn vertegenwoordigt een waarde. Nietzsche kritiseert, volgens Heidegger, wel de *wijze* waarop het platoons-christelijke denken tot een waardebepaling kwam, maar niet het *feit* dat het zijn een waarde is. Er moeten alleen andere waarden komen krachtens de wil tot macht. De consequentie daarvan is dat, als het zijn een waarde is, het met het zijn zelf niets is. Want voordat gevraagd wordt naar het zijn, wordt er al een antwoord gegeven. Het antwoord van het waardedenken is – en het waardedenken kan geen ander antwoord geven – dat het met het zijn zelf niets is. Deze interpretatie verrast omdat Nietzsche nu juist de werkelijkheid, het zijn, ziet als de enige werkelijkheid die er is. Maar als Nietzsche het zijn als waarde ziet, dan denkt hij kennelijk toch vanuit een positie buiten het zijn.⁶⁰

We laten nu even in het midden of dit ook inderdaad zo is. Het gaat om Heideggers interpretatie en volgens die interpretatie heeft Nietzsche geen mogelijkheid om naar het *wezen* van het zijn te vragen.⁶¹ Dat is weer de reden dat Nietzsche het nihilisme niet in het vizier kan krijgen. Want het middel waarmee hij het nihilisme

⁵⁹ Hoofdstuk VII staat in Heidegger *II* 1998, 301-361.

⁶⁰ Het lijkt mij dat dit niet altijd het geval hoeft te zijn. In de filosofische traditie, zoals die onder invloed van het Griekse en het christelijke denken vorm heeft gekregen, ging het er niet om waarden aan de werkelijkheid (het zijnde) *toe te kennen*, maar die waarden te *erkennen*. Volgens die traditie was ‘het zijn’ het goede, ware en schone. De orde van het zijn (de ontische orde) en de morele orde vielen samen. De waarden werden niet door het subject bepaald, maar lagen vast in een kosmische orde. De waarden zijn ontsproten aan het zijn. In de christelijke traditie werd God gezien als het hoogste zijnde. Daarom was het zijnde goed, schoon (in de zin van harmonieus) en waar. Heidegger noemt dit ontotheologie. Krachtens deze ontotheologie kan men het goede aflezen uit de schepping, want dat is de orde die God gegeven heeft, zij het dat de zonde dit aflezen niet altijd gemakkelijk maakt. Het nieuwere denken heeft met deze voorstelling van zaken gebroken, omdat men niet langer wilde uitgaan van de veronderstelling, waarop de ontotheologie berustte, namelijk het bestaan van God. Het gevolg was dat de waarden niet langer erkend, maar toegekend werden door de mens. Nietzsche kijkt anders naar de traditie. Ten diepste mondt ook Nietzsches denken uit in een samenvallen van de ontische en morele orde. Een vereiste is wel, dat de werkelijkheid eerst ontgaan wordt van het bestaan van God en van een hoogste zijnde. De waarden moeten niet ontspringen uit of samenvallen met een hoogste zijnde, maar met de werkelijkheid zoals die nu is, de werkelijkheid als wil tot macht. Nietzsches nieuwe waarden worden ontleend aan deze werkelijkheid.

⁶¹ In feite kan men niet van *de* Nietzsche-interpretatie van Heidegger spreken. Müller-Lauter onderscheidt vier fasen in Heideggers interpretatie. Heideggers tweedelige Nietzsche-studie behoort tot de periode waarin hij zich kritisch verhoudt tot Nietzsche, Müller-Lauter 1981, 93.

wil ontdekken en analyseren – het waardedenken – is nu juist de oorzaak van het nihilisme.⁶² Omdat Nietzsche het nihilisme niet kan ontdekken, kan hij het nihilisme ook niet overwinnen, wat echter wel zijn doel is. Heidegger herhaalt steeds weer zijn uitspraak dat Nietzsche het nihilisme niet overwint, maar voltooit. Hoe meer Nietzsche het nihilisme wil overwinnen, hoe meer hij het nihilisme bevestigt.

Toch komen we in de beschouwingen en analyses van Heidegger ook andere opmerkingen tegen. Heidegger bespreekt ook het fragment ‘Vom Gesicht und Räthsel’ uit Nietzsches *Also sprach Zarathustra*.⁶³ Ik zal in het volgende hoofdstuk nog uitgebreider op dit fragment terugkomen. Het is het verhaal van een jonge herder die in doodsgevaar is, omdat een slang zich heeft vastgebeten in zijn keel. De herder ontkomt aan een afschuwelijke dood door de kop van de slang af te bijten. Heidegger legt uit dat de slang het beeld is van het nihilisme.⁶⁴ De beet waarmee de slang gedood wordt, is het beeld van de eeuwige terugkeer: ‘(...) denn dieser Gedanke ist der *Biss*, der den Nihilismus von Grund aus überwinden soll’.⁶⁵ Dus concluderen we dat Nietzsche het nihilisme wèl overwint. Toch betoogt Heidegger enkele bladzijden verder dat Nietzsche het nihilisme niet kan overwinnen, omdat het wapen dat hij tegen het nihilisme gebruikt – de gedachte van de eeuwige terugkeer – de gedachte van het zijnde in haar geheel is en dat is metafysica en metafysica denkt wel het zijnde maar niet het zijn.⁶⁶ Dit behoeft toelichting.

Is het wel correct om te stellen dat Nietzsche het zijnde denkt? Nietzsche wil het *worden* alle nadruk geven en niet het zijn. In die zin staat Nietzsche dichterbij Heraclitus dan bij Parmenides. Heraclitus stelde dat het zijn steeds wordend is. De werkelijkheid is een eeuwig proces van ontstaan en vergaan. Dat is ook Nietzsches positie. Daarom geeft Nietzsche de wil tot macht prioriteit. De wil komt nooit tot rust maar wil steeds zichzelf en dat betekent dat de wil steeds meer macht wil. Er is geen ontwikkeling, want dan zou er een doel zijn, maar er is wel een voortdurende pulserende beweging van de werkelijkheid. De grenzen van het zijn kunnen niet worden aangegeven omdat alles in beweging is. Dat is de kern van Nietzsches denken. We kunnen in dit verband ook denken aan Nietzsches perspectivisme. De

⁶² ‘Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Dass es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist’, Heidegger *II* 1998, 306. Elders drukt Heidegger zich in dezelfde geest uit: ‘Der Wert ist jeweils Machtquantum, gesetzt und bemessen durch den Willen zur Macht. Wille zur Macht und Wertsetzung sind *dasselbe* (...)’, 94.

⁶³ *KSA* 4, 197-202.

⁶⁴ Heidegger *I* 1998, 397.

⁶⁵ Heidegger *I* 1998, 397.

⁶⁶ Weischedel wijst er op dat Nietzsche onder metafysica het platoonse basisconcept bedoelt zoals dat in het christendom een bijzondere uitdrukking heeft gevonden namelijk in de aanname van een ware, aan gene zijde bestaande eeuwige wereld, die boven deze schijnbare en tijdelijke wereld staat. Nietzsche gebruikt dus een ander metafysica-begrip dan Heidegger. Heidegger verstaat onder metafysica de leer van het zijnde in het algemeen. Bij Heidegger is metafysica een *diesseitig* begrip, bij Nietzsche duidt het een *jenseitige* werkelijkheid aan. Weischedel *I* 1983, 429.

werkelijkheid is steeds anders. Hoe kan dan gezegd worden dat Nietzsche metafysisch denkt en dus denkt vanuit het zijnde in zijn geheel?

Heidegger legt uit dat Nietzsche het worden en het zijn tot elkaar wil brengen, maar dat in de verhouding van zijn en worden, het zijn de prioriteit behoudt. Volgens Nietzsche drukt de wil tot macht op het worden het stempel van het zijn.⁶⁷ Dat alles terugkeert betekent dat de wereld van het worden en de wereld van het zijn elkaar naderen. Daaruit blijkt dat de wil tot macht wel een heel belangrijke rol speelt in Nietzsches denken, maar dat ondanks deze schijnbare voorrang, de eeuwige terugkeer de diepste gedachte van Nietzsche is.⁶⁸ Het zijnde behoudt de prioriteit. Nietzsche blijft een metafysisch denker.

Dat is de oorzaak dat Nietzsche niet in staat is tot het wezen van het nihilisme door te dringen. Dat verwijt treft overigens niet alleen Nietzsche. Want niet alleen Nietzsches metafysica is vatbaar voor dit verwijt, maar elke metafysica.⁶⁹

*Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus.*⁷⁰

De metafysica denkt het zijn niet als zijn en daarom is zij verantwoordelijk voor het buiten beschouwing laten van het zijn. De metafysica vraagt wel naar het zijn van het *zijnde*, maar niet naar het *zijn*. Metafysica kan niet verder komen dan een algemeen zijn dat afgeleid is van het zijnde. Hoe abstract en algemeen het zijn ook wordt geformuleerd, het zijn komt niet los van de zijnden. Het zijn als zodanig wordt steeds buiten beschouwing gelaten, terwijl het nu juist de opdracht is dit zijn te denken.

⁶⁷ Heidegger citeert Nietzsche: 'Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*', Heidegger I 1998, 418.

⁶⁸ Heidegger I 1998, 419.

⁶⁹ Volgens de analyse van Heidegger moet de oorzaak van een onjuiste en misleidende zijnsleer gezocht worden in de voorstellende activiteit van het rede. Daarmee zijn de voorstellingen bedoeld, die de mens van de werkelijkheid heeft. Vóór de moderne tijd was de rede meer receptief. Zij stelde zich open voor de werkelijkheid. In de moderne tijd, en vooral na de Verlichting, is deze activiteit veranderd. Zoals de mens zich de werkelijkheid voorstelt, zo *is* de werkelijkheid. 'Die Verlagerung des Wesengefüges des vormaligen Vorstellens besteht darin, dass das vor-stellende Vor-sich-bringen alles Begegnenden sich selbst als das Sein des Seienden aufstellt', Heidegger II 1998, 266. Dat betekent dat in die zijnsleer het zijn van het zijnde bepaald wordt door de acte van het voorstellen. Het voorstellen werpt zich op als een rechter. 'Das Vorstellen wird zum Gerichtshof (...)', 266. Het beslist over het zijn van het zijnde. En dat noemt Heidegger de metafysische rede. De rede zelf staat boven de werkelijkheid en oordeelt de werkelijkheid aan de hand van maatstaven die zij zelf meebrengt, maar die zij niet ontleent aan de werkelijkheid zelf. *De macht van het voorstellen wordt door Nietzsche vervangen door de macht van het willen*. De wil die tot nog toe schuilging achter de wil-tot-voorstellen, wordt nu werkelijk als wil benoemd: want de wil is nooit iets anders dan een wil-tot-macht. Met dit vooropstellen van de wil tot macht is het subject pas echt subject. Wil tot macht wil namelijk zeggen: zichzelf willen, niets anders dan zichzelf willen. Daarmee heeft Nietzsche in feite de ontwikkeling van de westerse filosofie voltooid. 'Das Wesen der unbedingten Subjektivität erreicht in solcher umkehrenden Ermächtigung des Willens erst seine Vollendung', 271.

⁷⁰ Heidegger II 1998, 309. Zie ook 316.

Wat is dan het zijn? Gebruiken we de woorden van Heidegger, dan moeten we zeggen dat het tot het wezen van het zijn behoort dat het zich verbergt. Deze verberging is niet het nihilisme. Want de verberging is eigen aan het zijn. Het nihilisme ontstaat door iets anders, namelijk door de *ontkenning* van deze verberging. Want als we de verberging van het zijn ontkennen, ontkennen we het zijn zelf. In de terminologie van Heidegger: het nihilisme is het buiten beschouwing laten (Auslassen) van het uitblijven (Ausbleiben) van het zijn. De metafysica wil niet weten van de verberging van het zijn. Deze verberging is een verberging in het niets. Waar deze verberging in het niets erkend wordt, daar is men in staat het nihilisme te overwinnen. Als men echter de eigen plaats en de eigen betekenis van het niets niet erkent, blijft men gevangen in het nihilisme. Het is dus belangrijk om de kern van het nihilisme, zoals Heidegger dat analyseert, goed in het oog te krijgen. Nihilisme is voorbijgaan aan de betekenis van het niets. Men houdt het zijnde voor het één en het al. Daardoor kan een ontmoeting met het zijn onmogelijk plaatsvinden.

Het uitblijven van de onverborgenheid is het uitblijven van het zijn zelf. Dit uitblijven bepaalt het zijn van het zijn, dus de wijze waarop het zijn present is. Dit uitblijven moet niet opgevat worden als een leegte of vacuüm. Het verbergt de onverborgenheid van het zijn. Daardoor deelt het uitblijven in deze verberging van het zijn. In die zin is het niets niet niets.⁷¹ Het is een modus van het zijn en ten diepste het zijn zelf, namelijk in de verberging van zijn onverborgenheid. Deze verberging is de *nood* van het zijn. Want het uitblijven van de onverborgenheid van het zijn is niet het zijn 'als solchen', maar is expressie van de nood van het zijn. In het zijns-historische denken⁷² ervaart de mens de nood van het zijn.⁷³

In het metafysische denken is die nood afwezig. De mens die op de manier van het metafysische denken 'leeft', leeft langs die nood heen. Hij is zich niet van die nood bewust. De nood van de mens is zijn 'Notlosigkeit'.⁷⁴ Als hier gesproken wordt over nood moet dat niet verward worden met maatschappelijke, zedelijke of politieke nood. De nood waar hier op gedoeld wordt is de nood van het uitblijven van het zijn, en vooral dat deze nood niet als nood ervaren wordt. De nood van de mens is dat hij geen nood kent. Zelfs de concrete nood van deze wereld opent de ogen niet voor de veel diepere nood en dat is het weglaten van het uitblijven van het zijn.

⁷¹ 'Eerst in de heldere nacht waarin de angst ons het niets openbaart, treedt de oorspronkelijke openheid van het zijnde als zodanig aan de dag: het blijkt dat het zijnde is – en niet niets. (...) 'Het wezen van het niets – van het niets dat in oorsprong nietigt – ligt daarin, dat pas dit niets de mens met het zijnde als zodanig confronteert', Visser 1989, 101. 'Eindelijk, mogen we zeggen, is primair dat wat op de een of andere wijze deel heeft aan een niet-zijn, aan het niets. Het niets is de sluier van het zijn', Gerard Visser, *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*. Nijmegen: Sun 1989, 108.

⁷² Het verschil met het metafysische denken is, is dat het zijns-historische denken het uitblijven van het zijn 'entgegenenkt', Heidegger II 1998, 352.

⁷³ 'Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen', Heidegger II 1998, 347.

⁷⁴ Heidegger II 1998, 354.

Die Notlosigkeit als die verhüllte äusserste Not des Seins herrscht jedoch gerade in dem Zeitalter der Verdüsterung des Seienden und der Wirrnis, der Gewaltsamkeit des Menschentümlichen und seiner Verzweiflung, der Zerrüttung des Wollens und seiner Ohnmacht. Grenzenlose Leiden und massloses Leid kündeten den Weltzustand offen und verschwiegen überall als den notvollen. Gleichwohl ist er im Grunde seiner Geschichte notlos. Dies aber ist seinsgeschichtlich seine höchste und zugleich verborgenste Not. Denn es ist die Not des Seins selbst.⁷⁵

Het metafysische denken drukt de onverborgenheid van het uitblijven van het zijn weg. De uiterste vorm van het uitblijven van het zijn door dit weglaten, is dat de mens uit de waarheid van het zijn geworpen wordt. Hij vervalt aan het zijnde.

Weischedel legt dit als volgt uit. De 'zijnsvergetelheid' impliceert dat de mens vanuit zijn eigen subjectiviteit denkt. Hij laat zich niet bepalen door de waarheid van het zijn, dus trekt hij zich noodzakelijk terug op zichzelf. Daaruit vloeit voort, dat de mens bepaalt wat het zijn is. Hij wil het zijn kennen door het te beheersen. Om die reden kan hij het zijn nooit in beeld krijgen.⁷⁶ De mens die zich door het metafysische denken laat leiden is 'heimatlos'. Deze mens heeft een dorst naar het zijnde en hoe meer hij zich met het zijnde 'voedt', des te minder heeft hij behoefte aan het zijn.⁷⁷

2.3.3 Terugblik en conclusie

Aan het einde van dit onderdeel stellen we de vraag of het terecht is dat Heidegger Nietzsches denken stempelt als een waardedenken, als een denken vanuit de subjectiviteit, als een metafysisch denken.

Heidegger verwijt Nietzsche dat hij wel fundamentele kritiek heeft op het platoons-christelijke denken, waardoor het goede en het volmaakte bepalen wat het zijn is. Op die manier is het met het zijn niets. Dat is het punt waarop Nietzsche en Heidegger overeenstemmen. Beiden willen het zijn niet afleiden uit het goede of volmaakte. Beiden stemmen overeen in de overtuiging dat waar dit wel gebeurt we van nihilisme moeten spreken. In dat opzicht is er geen verschil tussen Nietzsche en Heidegger. Want *dit* waardedenken wijst ook Nietzsche af. Wat bedoelt Heidegger dan met zijn kritiek op Nietzsche?

Heidegger verwijt dus Nietzsche dat hij het zijn als een waarde ziet. Bij Nietzsche functioneert niet het goede of het volmaakte als de waardebepalende macht, maar de macht zelf. Macht is de maatstaf aan de hand waarvan wordt beoordeeld wat het zijn is. Dus is bij Nietzsche macht een waarde (*Wertsetzung*), met als gevolg dat er geen mogelijkheid is om het zijn zelf op het spoor te komen. De wil tot macht duwt het zijn weg en drukt het neer.

Nietzsche komt uiteindelijk uit bij de eeuwige terugkeer en dus bij het zijnde als geheel (*das Seiende im Ganzen*). Dat is metafysica, waardoor er opnieuw geen ruimte is voor het zijn. In de terminologie van Heidegger betekent het dat er geen

⁷⁵ Heidegger II 1998, 355.

⁷⁶ 'Subjektivität aber besagt, dass nicht das Wesen des Menschen vom Sein her, sondern das Wesen des Seins vom Menschen her verstanden wird', Weischedel I 1983, 466.

⁷⁷ Heidegger II 1998, 358.

ruimte is voor het uitblijven van het zijn.⁷⁸ Juist de eeuwige terugkeer van hetzelfde sluit naadloos aan bij het westerse denken sinds Parmenides: het zijn is aanwezig zijn.⁷⁹ Omdat Nietzsche op deze wijze het zijn buiten zijn filosofie houdt, kan hij het nihilisme nooit overwinnen.

Het zal in de paragraaf over Deleuze duidelijk worden dat men dit punt Heidegger niet zomaar gewonnen kan geven. Deleuze, Derrida en Vattimo zijn van mening dat Nietzsche geen metafysisch denker is, omdat hij wel oog heeft voor de differentie, dus voor het verschil tussen het zijn en het zijnde. Dat zou dan betekenen dat Nietzsches filosofie wel de potentie heeft om het nihilisme te overwinnen. Daar dit in de volgende paragrafen nog uitvoerig aan de orde komt, laat ik dit hier verder rusten.

In de vorige paragraaf (2.2) werd het nihilismebegrip vooral vanuit het tijdspectief gezien. Het belangrijke punt in die paragraaf was dat voor Nietzsche het nihilisme het kader bood om de geschiedenis te begrijpen. Het nihilisme geeft een bepaalde kijk op de werkelijkheid waardoor het wereldgebeuren transparant wordt, althans voor zover een wereld, die door nihilistische krachten gedomineerd wordt, doorzichtig kan zijn. Nietzsche voorziet de ontwikkeling dat nihilistische krachten uitmonden in apocalyptische gebeurtenissen en daarna zal een rijk van vrede aanbreken: een nieuwe Verlichting.

Heidegger wil niet minder dan Nietzsche het nihilisme overwinnen. Maar dat houdt *niet* in dat het niets overwonnen moet worden. Het niets bergt nu juist het geheim van het zijn in zich. Oog hebben voor het niets als ‘woonplaats’ van het zijn is de enige manier om het nihilisme te overwinnen. Wie blijft staan bij het zijnde, blijft gevangen in de metafysica. Het subject bepaalt de waarde van het zijn en bepaalt ook de aard van het zijn, namelijk dat het ‘is’. Het zijn is presentie. Dat betekent dat we over het zijn kunnen beschikken. Metafysisch denken is heersend denken. Wie het nihilisme wil overwinnen, moet de metafysica overwinnen.

Bij Nietzsche ligt dat anders. Nietzsche heeft nooit gereflecteerd op het karakter van het niets. Nietzsche wijst wel krachtig het waardedenken af. Het waardedenken devalueert deze werkelijkheid tot een niets. Maar als Nietzsche op dit punt een alternatief wil bieden, ontwikkelt hij de gedachte van de eeuwige terugkeer. Daarmee toont hij volgens Heidegger aan, dat hij het zijnsdenken niet opgeeft, maar veeleer onderstreept. Het zijnsconcept, dat het zijn als presentie definieert, blijft van kracht en wordt nog sterker dan in de traditie benadrukt. Opnieuw moet de vraag gesteld worden of Heidegger Nietzsche wel recht doet.

Zijn is voor Nietzsche niet hetzelfde als present-zijn, in de zin van beschikbaar zijn. Nietzsches werkelijkheidsopvatting laat ons zien dat de werkelijkheid ons steeds weer ontglipt. De werkelijkheid wordt gevormd door machtsquanta, die zich niet laten beheersen, maar die men alleen maar kan erkennen en beamen. Hun on-

⁷⁸ Heidegger bestempelt Nietzsche als de laatste metafysicus: ‘Nietzsche, der Denker des Gedankens des Willens zur Macht ist der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes’, Heidegger *I* 1998, 431.

⁷⁹ Zie hiervoor ook het hoofdstuk over Marion (hoofdstuk 11).

tologie loopt wel ver uiteen. Heidegger zegt: ‘(...) dort, wo vom Nichts gehandelt wird und vom Tod, ist das Sein, und nur dieses, am tiefsten gedacht (...)’.⁸⁰ Zijn en het niets worden bijna geïdentificeerd. Bij Nietzsche staat het zijn gelijk aan macht.

We zouden kunnen concluderen dat Heidegger eerder tegenover Nietzsche staat dan naast hem. Toch lijkt mij dat een eenzijdige conclusie. Want hoe verschillend zij ook zijn, beiden zijn één in het afwijzen van een transcendente realiteit, die de waarde van het zijn bepaalt. Het zijn kan alleen vanuit zichzelf verstaan worden. Het bergt het geheim van zijn wezen in zichzelf. Het zijn is aards, hetzij dat het zijn kracht is, hetzij dat het bijna identiek is met het niets. Er is geen verschil wat betreft de *aardsheid* van deze werkelijkheid, er is echter wel een verschil wat betreft de *aard* van deze werkelijkheid. Die is bij Heidegger fragiel, bij Nietzsche een wil tot macht.

2.4 GILLES DELEUZE OVER NIETZSCHE ALS DE DENKER VAN DE DIFFERENTIE

Inleiding

Deleuze verrichtte met zijn boek *Nietzsche et la philosophie*⁸¹ baanbrekend werk. De betekenis van Deleuzes werk heeft niet alleen betrekking op het feit dat hij Nietzsche in Frankrijk een breder gehoor verschafte, omdat ook de academische filosofen zich met Nietzsche gingen bezighouden. De betekenis van Deleuze heeft een grotere reikwijdte. Een belangrijk punt is dat hij in zijn Nietzsche-interpretatie de wil tot macht ondergeschikt ziet aan de leer van de eeuwige terugkeer. Bovendien zet hij uiteen – zoals Heidegger in beginsel ook reeds deed – dat de eeuwige terugkeer meer is dan een eeuwige herhaling. De eeuwige terugkeer betekent een intensivering van het leven.

De studie van Deleuze heeft ook nieuw licht geworpen op de betekenis van het begrip differentie in het denken van Nietzsche. Hij laat zien hoe de differentie zijn basis heeft in de kennisleer en doorwerkt in het concept van de wil. Vervolgens is het niet onbelangrijk dat Deleuze nader ingaat op het verschil tussen kracht en wil. Ook verheldert hij de verschillen tussen de verschillende soorten en stadia van het nihilisme. Het is niet de bedoeling om dit alles aan de orde te stellen. Voor zover nodig zullen bepaalde punten nader uitgewerkt worden.

⁸⁰ Heidegger I 1998, 423.

⁸¹ Presses Universitaires de France, 1962. (Ik citeer uit 2e édition 1998). Engelse vertaling: *Nietzsche and philosophy*. London/New York: Continuum 2002. Over Deleuze schrijft Vattimo: ‘It was Deleuze, however, who created a new vision of Nietzsche in France’, Vattimo 2002, 191. Volgens Groot wist Deleuze het werk van Nietzsche in Frankrijk academisch burgerrecht te geven. Hij noemt Deleuzes studie *Nietzsche et la philosophie* een baanbrekend werk, Ger Groot, *Vier ongemakkelijke filosofen. Nietzsche Cioran Bataille Derrida*. Amsterdam: Sun 2003, 145-146.

Het bewustzijn

‘The kingdom of nihilism is powerful’, schrijft Deleuze.⁸² Hij geeft daarmee aan dat het nihilisme, zoals Nietzsche dat ziet en beschrijft, een wereld op zichzelf is. Het nihilisme moet niet onderschat worden, het is een rijk waarvan wij allen inwoners zijn. Het is een wereld waarin allerlei machten zich manifesteren en waarin, zoals in een echt koninkrijk, de hiërarchie niet ontbreekt.⁸³ Het nihilisme is zo prominent en allesoverheersend aanwezig dat daardoor alles aangeraakt en beïnvloed is. Zelfs is het zó dat de geschiedenis van de mensheid de geschiedenis van het nihilisme is.⁸⁴ Nihilisme is geen gebeurtenis in de geschiedenis, maar de motor van de geschiedenis.⁸⁵

Nihilisme is voor Nietzsche geen positief woord.⁸⁶ Het is voor hem de nachtzijde van deze wereld. Maar hoe komt het dat deze nachtzijde zo allesbepalend is? Hoe komt het dat we de werkelijkheid alleen maar van een negatieve kant kunnen bekijken? *Dat komt omdat onze kennis als zodanig nihilistisch is.*

*As soon as man began thinking he introduced the bacillus of revenge into things,*⁸⁷

zo citeert Deleuze een uitspraak van Nietzsche. De geest van rancune is het transcendente principe van onze manier van denken. Dat wil zeggen dat het niet zozeer behoort tot de inhoud van ons denken als wel tot de voorwaarden, die ons denken mogelijk maken. En dat betekent vervolgens dat ook het *bewustzijn* door dit apriori is bepaald. Daarom ziet Nietzsche het bewustzijn als een symptoom van een dieper liggend probleem. Wie wil proberen het virus van de rancune te isoleren, moet de oorzaak niet in de kennis of het bewustzijn zoeken, maar in dat wat buiten het bewustzijn ligt.⁸⁸

Deleuze gaat een stap verder als hij stelt dat voor Nietzsche het bewustzijn niet zozeer in relatie staat tot de realiteit, maar tot *superioriteit*.⁸⁹ Nietzsche meent dat

⁸² ‘Le règne du nihilisme est puissant’, Deleuze 1998, 197; Deleuze 2002, 171. In het vervolg zal ik steeds naast de paginering van de Franse uitgave ook de paginanummering van de Engelse vertaling vermelden. Als in de tekst een vertaling wordt geciteerd, zal in een voetnoot het Franse origineel worden weergegeven. Alleen in het geval van enkele artikelen van René Girard zal ik me beperken tot de Nederlandse tekst.

⁸³ Zie van Deleuzes boek hoofdstuk twee, paragraaf tien: *La hiérarchie*.

⁸⁴ Deleuze 1998, 226; Deleuze 2002, 198.

⁸⁵ Deleuze 1998, 174; Deleuze 2002, 152.

⁸⁶ Dat nihilisme heel verschillende betekenisinhouden kan hebben, blijkt wel uit het feit dat Nietzsche op een ander moment de eeuwige terugkeer de meest extreme vorm van nihilisme noemt, Deleuze 1998, 78; Deleuze 2002, 69. Men moet dus steeds aangeven welke vorm van nihilisme bedoeld is. Met het extreme nihilisme bedoelt Nietzsche het overwonnen negatieve nihilisme.

⁸⁷ ‘Dès que l’homme a pensé il a introduit dans les choses le bacille de la vengeance’, Deleuze 1998, 40; Deleuze 2002, 35.

⁸⁸ Deleuze 1998, 44; Deleuze 2002, 39.

⁸⁹ ‘Toutefois la conscience est moins définie par rapport à l’extériorité, en termes de réel, que par rapport à la *superiorité*, en termes de valeurs’, Deleuze 1998, 44; Deleuze 2002, 39.

er alleen bewustzijn is als er sprake is van iets dat hoger is. Bewustzijn is nooit zelfbewustzijn, maar bewustzijn heeft altijd te maken met de verhouding van de slaaf tot de meester. Nauwkeuriger gezegd: het bewustzijn is altijd het bewustzijn van de slaaf, niet van de meester. Het bewustzijn is serviel, onderdanig.⁹⁰ Het is alleen daar waar het verschil optreedt tussen hoger en lager.

Bewustzijn ontstaat als het stuit op iets dat hoger is. Het bewustzijn is een functie, een *spiegel* van de werkelijkheid, maar een spiegel die alles omkeert: het hogere verschijnt als het lagere en omgekeerd. Het bewustzijn veroorzaakt een omkering van de werkelijkheid.⁹¹ Hoe dat in zijn werk gaat wordt hierna uitgelegd. Eerst stel ik de vraag wat Deleuze met de werkelijkheid bedoelt.

Wat is de werkelijkheid? Hoe kan de werkelijkheid nader gedefinieerd worden? De werkelijkheid kan aangeduid worden als een lichaam, maar dan breed opgevat. Lichaam moet niet tot het materiële beperkt worden. We moeten ook niet aan iets substantieels denken, maar aan een samenspel van krachten.⁹² Samenspel is hier een te harmonieus woord, want het gaat om dominante krachten en krachten die gedomineerd worden.

Het bewustzijn *reageert* op de actieve krachten en is daarom reactief van aard. Omdat het lichaam het primaat heeft en het bewustzijn slechts reageert op de actieve krachten, die in en door het lichaam werkzaam zijn, is elke kennis reactief en negatief van aard. *Reactief*, omdat het bewustzijn niet anders kan dan reageren op de actieve krachten en *negatief*, omdat de kennis die het bewustzijn voortbrengt slechts kennis is van die reactie en dus geen kennis verschaft ten aanzien van de aard en wezen van de actieve krachten. Kennis en wetenschap volgen de paden van het bewustzijn en steunen alleen op reactieve krachten. Het gaat hierbij overigens niet alleen om kennis, maar ook om het geheugen en de gewoonten.⁹³

Differentie is het verschil tussen de actieve en reactieve krachten.⁹⁴

Differentie en nihilisme

We gaan een stap verder. De vraag is: wat verstaat volgens Deleuze Nietzsche onder de werkelijkheid? Het begrip differentie diende zich al aan. Terzijde opgemerkt: het kan ons opgevallen zijn dat Deleuze bij Nietzsche wel een differentie opmerkt, terwijl Heidegger stelde dat Nietzsche geen oog had voor differentie, omdat hij een

⁹⁰ 'Telle est la servilité de la conscience (...)', Deleuze 1998, 45; Deleuze 2002, 39.

⁹¹ Vattimo noemt dat ook een parodie op de werkelijkheid. Volgens hem herschrijft het deconstructiedenken de tekst van de metafysica op een geparodieerde wijze, Vattimo 1993, 143, 145. Vattimo plaatst vraagtekens achter de belangrijke plaats die het bewustzijn in het denken van Deleuze inneemt. Het lijkt een terugval in het voorstellende denken waarbij het bewustzijn bepaalt hoe en wat de werkelijkheid is. Het bewustzijn behoort tot '(...) the arsenal of metaphysics and of presential thinking', Vattimo 1993, 143.

⁹² Bij lichaam moet niet alleen aan het menselijke lichaam gedacht worden: 'Ce qui définit un corps est ce rapport entre des forces dominantes et des forces dominées. Tout rapport de forces constitue un corps: chimique, biologique, social, politique', Deleuze 1998, 45; Deleuze 2002, 40.

⁹³ Deleuze 1998, 47; Deleuze 2002, 41.

⁹⁴ Deleuze 1998, 63; Deleuze 2002, 55.

metafysisch denker bleef en dus niet verder kwam dan het zijnde en geen oog had voor het zijn.

We beginnen met drie citaten.

It is not being that returns but rather the returning itself that constitutes being (...).⁹⁵
 The eternal return is the being of becoming.⁹⁶
 The being of difference as such or the eternal return.⁹⁷

Deze drie citaten drukken uit dat differentie en eeuwige terugkeer onlosmakelijk bij elkaar horen. Ik wil dat als volgt toelichten.

'It is not being that returns (...)'. We kunnen niet meer uitgaan van een statisch zijnsbegrip of van een statische werkelijkheid. De werkelijkheid is geen substantie meer. Volgens Weischedel is de werkelijkheid zwevend geworden. Deleuze laat zien dat de werkelijkheid vloeiend is geworden. Er is een heen en weer gaan van krachten. Er is een voortdurende beweging. Maar deze beweging is er één van strijd. Want de werkelijkheid bestaat uit dominante krachten en krachten die gedomineerd worden. Maar ook deze strijd zou nog een statisch beeld van de werkelijkheid kunnen opleveren. Strijd kan ook een permanente toestand zijn zonder dat van verandering sprake is. Daarom zegt Deleuze dat het zijn door de terugkeer wordt bepaald. Terugkeer impliceert noodzakelijk verandering. Daarom moet het zijn opgevat worden als een worden.

'The eternal return is the being of becoming'. Hier gaat Deleuze een stap verder. Het is niet voldoende om te zeggen dat het zijn verandert in een worden. Want wat wordt dan onder 'worden' verstaan? Wat is het zijn van het worden? Het zijn van het worden is de terugkeer.⁹⁸ Het is voor Nietzsche niet voldoende om te zeggen dat het zijn niet in zichzelf rust. Dan had hij kunnen volstaan om van van het worden te spreken. Het worden is een terugkeren. Daarmee wil Nietzsche voorkomen dat het worden opgevat wordt als een ontwikkeling. Er is geen ontwikkeling, omdat er geen doel is. Er is geen vooruitgang en evenmin een rusten in zichzelf. Daarom spreekt hij over terugkeren. Zijn is terugkeren tot datgene wat het eerst was en nu niet meer is. De leer van de eeuwige terugkeer is een logisch onderdeel van zijn denken. Het maakt hem mogelijk het zijn als worden te definiëren zonder dat hij gedwongen is een doelconcept te gebruiken.

'The being of difference as such or the eternal return'. Nog één begrip moet verhelderd worden. Dat is de terugkeer. Wat wordt daaronder verstaan? Wat is het zijn

⁹⁵ 'Ce n'est pas l'être qui revient, mais le revenir lui-même constitue l'être (...)', Deleuze 1998, 55; Deleuze 2002, 48.

⁹⁶ 'L'éternel retour est l'être du devenir', Deleuze 1998, 81; Deleuze 2002, 71.

⁹⁷ '(...) l'être de la différence en tant que telle, ou l'éternel retour', Deleuze 1998, 217; Deleuze 2002, 189.

⁹⁸ Ook Heidegger wijst erop, dat de aard van het worden bepaald wordt door de terugkeer. 'In diesem ist jedoch die Wiederkehr des Gleichen so wesentlich, dass sie allererst den Werdenscharakter bestimmt', Heidegger 1998 I, 365.

van de terugkeer? Eerst was de vraag wat het zijn van het worden is. Het antwoord was: de terugkeer. Nu is het vervolgens de vraag wat dan het zijn van de terugkeer is. Dat zijn benoemt Deleuze met het woord differentie. De eigenlijke vraag die overblijft is dus wat het zijn van differentie is. Daarop kan alleen een antwoord gegeven worden in directe samenhang met de eeuwige terugkeer. Want Deleuze vat samen: ‘the being of difference as such or the eternal return’.

In drie opzichten is de differentie het eigene van de terugkeer. Ten eerste maakt differentie terugkeer mogelijk. Als er geen differentie is, is er ook geen terugkeer. Want als alles hetzelfde is, is er geen terugkeer.⁹⁹

Ten tweede maakt differentie terugkeer noodzakelijk. Want differentie veronderstelt ook gemeenschappelijkheid. Want als er geen gemeenschappelijkheid is, dan is ook de differentie niet te benoemen. Want waarvan is de differentie dan de differentie? Het is deze gemeenschappelijkheid, deze relatie, die als het ware tot terugkeer dwingt.

Ten derde maakt de differentie de terugkeer steeds weer anders, variabel. Want ook de relatie zelf veronderstelt differentie. En dat betekent dat er ook ruimte is voor eigenheid, vrijheid, verandering. De relatie zelf verandert. Niet alleen de krachten, waartussen een relatie bestaat, veranderen, maar ook de relatie zelf verandert krachtens de differentie. Dat betekent dat de terugkeer verandert.

De eeuwige terugkeer moet niet vanuit een van te voren vastgesteld zijnsbegrip benaderd worden, maar omgekeerd, het zijnsbegrip moet geïnterpreteerd worden vanuit de eeuwige terugkeer. Tegen deze achtergrond kan Deleuze zeggen dat het het zijn-als-differentie hetzelfde is als eeuwige terugkeer. De differentie doet de werkelijkheid ontsnappen aan ijzeren wetmatigheden die het leven in hun greep houden, waardoor een tragisch levensgevoel de overhand zou kunnen krijgen. Met de leer van de eeuwige terugkeer stond Nietzsche een breuk met het tragische levensgevoel voor ogen.

Het leven dat gestalte krijgt door de eeuwige terugkeer, is niet het leven dat als een last gedragen wordt – en dus in het teken staat van lot en verantwoordelijkheid. Het leven dat door de eeuwige terugkeer gestalte krijgt, is niets anders dan een beaming van het leven; daardoor staat het leven in het teken van dans, lach en spel.¹⁰⁰ Differentie is dus een belangrijke sleutel om in het denken van Nietzsche door te dringen en ook belangrijk om door te dringen tot zijn concept van de eeuwige terugkeer. Daarom een toelichting op dit begrip.

Differentie

Differentie is een begrip waarvan de wortels in de taal- en betekenisfilosofie van Saussure liggen. Woorden hebben geen vaste betekenis, maar hun betekenis wisselt,

⁹⁹ Hetzelfde betoogt Michael Skowron in zijn artikel ‘Zarathustra-Lehren. Übermensch, Wille zur Macht, Ewige Wiederkunft’, in: *Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung* 33 (2004), 84: ‘[d]ie ewige Wiederkunft des Gleichen schliesst insofern Identität gerade aus und wird nie zu einer Wiederkunft des Identischen’.

¹⁰⁰ Deleuze 1998, 222; Deleuze 2002, 194.

omdat een woord alleen kan bestaan krachtens een netwerk van verwijzingen. Die verwijzingen bepalen elkaar en dit maakt dat het netwerk onophoudelijk verandert. De spreker of schrijver heeft de betekenis van wat hij zegt of schrijft niet zelf in de hand. De betekenis staat min of meer autonoom ten opzichte van de afzender. Oog hebben voor de differenties van de betekenissen is oog hebben voor de onuitputtelijkheid van de betekenis mogelijkheden. Differentie betekent daarom niet alleen: verschil, onderscheid, maar ook: uitstel.

In zekere zin is differentie hetzelfde als uitstel. Differentie is zoveel als: ruimte scheppen voor, omdat differentie het afwijzen is van identiteit. Er is nooit een vaste of absolute betekenis. En zo wordt differentie bijna synoniem met afwezigheid. Geen enkele betekenis kan ook maar één moment gezien worden als de betekenis.

Ger Groot wijst er op dat het denken over differentie en alteriteit alleen mogelijk is binnen een structuur die platoons blijft. Want anders verliest ook het begrip differentie zijn betekenis.¹⁰¹ Dezelfde kritiek op Deleuze lezen we bij Vattimo. De oerstructuur van de werkelijkheid, de differentie, neemt de plaats in van de platoonse idee.¹⁰² Het is de vraag of de aanduiding platoons op Deleuze van toepassing is.

Ten aanzien van differentie zou Deleuze hetzelfde zeggen als wat hij heeft opgemerkt met betrekking tot de wil tot macht: het principe is niet breder dan wat het conditioneert en het verandert met datgene wat het bepaalt.¹⁰³ De aanduiding platoons lijkt het probleem waarom het gaat meer te verduisteren dan te verhelderen. Ook al zou de differentie bij Nietzsche niet tot de geschiedenis behoren, maar de geschiedenis openen, is dan daarmee gezegd dat het een platoons begrip is?

Vormen van nihilisme

Wat voor gevolgen heeft het bovenstaande voor Nietzsches spreken over nihilisme? Deleuze laat zien dat het bewustzijn het bewustzijn van de slaaf is. De mens kan niet op een andere manier denken, willen en voelen dan als een slaaf. Want door middel van het bewustzijn van de slaaf, en met het ressentiment van de slaaf, reageert de mens op de werkelijkheid en reageert hij op de Dionysische levenskracht. Het bewustzijn is als zodanig nihilistisch van aard. Nihilisme veroordeelt het leven en veracht het leven. Dit noemt Nietzsche het *negatieve* nihilisme. Het is negatief omdat het tegenover het leven staat. Maar het heeft hogere waarden die voor de nodige troost zorgen. Dit nihilisme heeft een lange adem.

Nietzsche onderscheidt het negatieve nihilisme van het *reactieve* nihilisme.¹⁰⁴ Het reactieve nihilisme gaat verder dan het negatieve nihilisme. Het veroordeelt niet

¹⁰¹ Groot 2003, 384-388.

¹⁰² Vattimo 1993, 72.

¹⁰³ Deleuze 1998, 57; Deleuze 2002, 50.

¹⁰⁴ Terecht zegt De Lubac, dat het atheïstische humanisme zijn voedingsbodem vindt in ressentiment, Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*. Paris: Union Générale d'éditions 1944, 20. Het is dus niet zo, dat alleen het christendom of het christelijk geloof gevoelens van ressentiment of rancune te verwijten zouden zijn. Het atheïsme is en leeft reactief. Het heeft, volgens Nietzsche, niet minder dan het christendom het ressentiment als drijfveer.

alleen het leven, maar onttakelt het leven. Het bewerkt een wereld, die zonder hogere waarden achterblijft. Eerst is de wereld waardeloos gemaakt (het negatieve nihilisme), daarna blijft een wereld achter die ontdaan is van betekenis en doel (het reactieve nihilisme). Het negatieve nihilisme is niet radicaal genoeg. Het laat de wereld in zekere zin nog intact. Het leven heeft nog een bepaalde betekenis en er is nog een doel.

Het negatieve nihilisme maakt het leven ziek, maar houdt toch het leven in stand. Het reactieve nihilisme neemt ook de *schijn* van waarde en de *schijn* van zin en doel weg. De hogere waarden vormen een fictie, waaraan het reactieve nihilisme een einde maakt. Het negatieve nihilisme is het nihilisme van het *medelijden*. Het laat het zwakke leven vegeteren. Het houdt dat leven kunstmatig in stand.¹⁰⁵ De reactieve mens zegt: het is beter geen waarden te hebben dan hogere waarden, het is beter helemaal geen wil te hebben, dan een wil die een schijnwereld in stand houdt, het is beter het niets tot wil te hebben dan een wil tot het niets.¹⁰⁶

Het reactieve nihilisme is een veel krachtiger nihilisme dan het negatieve. Maar het is niet het eindpunt van het nihilisme. Want ook dit reactieve nihilisme blijft steken in het ressentiment. *De mens die geleid wordt door het reactieve nihilisme wil alles afbreken, maar zichzelf handhaven.* De wil tot niets is de drijfveer van zijn handelen. Het is een destructieve wijze van leven. Ook God moet gedood worden, zodat hijzelf in de plaats van God kan komen. De reactieve mens wil alleen zijn met zijn overwinning en kracht.¹⁰⁷ We moeten niet blijven steken in het reactieve nihilisme, ook niet als dat uitmondt in een *passief* nihilisme.

In het passieve nihilisme is het stadium bereikt, dat het reactieve nihilisme uitgeput raakt. De mens valt stil. Maar hij geeft zichzelf nog niet gewonnen. Hij is de laatste mens, de afstammeling van de moordenaar van God.¹⁰⁸ De passieve nihilist bevindt zich in een volgend stadium, maar is nog steeds nihilist. Hij denkt en leeft nog steeds vanuit ressentiment. De mens die niets wil, is nog niet bevrijd van ressentiment. Men kan met recht zeggen dat die mens boordevol ressentiment zit.

Het niets meer willen is de meest sterke vorm van de wil, ook daar waar die wil niet meer een wil *tot* niets is. Het niets zelf is tot wil geworden. Dit niets zou vergeleken kunnen worden met het oog van de orkaan. Er heerst een rust die weinig goeds voorspelt. De stilte van het passieve nihilisme staat in nauw verband met de reactieve krachten die eraan vooraf gingen. Met andere woorden: de mens heeft zichzelf nog niet overwonnen. De *laatste* mens, dus degene die zich overgeeft

¹⁰⁵ 'Qu'est-ce que la pitié? Elle est cette tolérance pour les états de la vie voisins de zéro. La pitié est amour de la vie, mais de la vie faible, malade, réactive', Deleuze 1998, 172; Deleuze 2002, 149.

¹⁰⁶ Deleuze 1998, 173; Deleuze 2002, 150.

¹⁰⁷ 'Il se met à la place de Dieu: il ne connaît plus de valeurs supérieures à la vie, mais seulement une vie réactive qui se contente de soi, qui prétend sécréter ses propres valeurs', Deleuze 1998, 172; Deleuze 2002, 150. 'Voilà le grand événement bruyant: l'homme réactif à la place de Dieu', Deleuze 1998, 200; Deleuze 2002, 174.

¹⁰⁸ 'Le dernier des hommes, voilà le descendant du meurtrier de Dieu (...)', Deleuze 1998, 173; Deleuze 2002, 151.

aan het passieve nihilisme, kan zichzelf niet overwinnen, dat kan alleen de *Übermensch*.

Deleuze spreekt echter niet van overwinning, maar van transmutatie en bekering. Op dit punt is zijn woordkeus anders dan van Nietzsche. Nietzsche zegt dat de mens iets is dat overwonnen moet worden.¹⁰⁹ Deleuze interpreteert deze overwinning als mutatie, bekering. De reactieve mens, die God gedood heeft, moet bekeerd worden. Waarom is de mens, die volgens het reactieve nihilisme leeft, niet de mens die leeft zoals Nietzsche wil dat hij zal leven? In het volgende hoofdstuk zal hierover meer gezegd worden, zodat ik hier met een korte toelichting kan volstaan.

Deleuze merkt op dat Zarathustra de moordenaar van God aanduidt als de meest afstotende mens.¹¹⁰ Het is op het eerste gehoor vreemd dat Nietzsche de mens, die God gedood heeft, de meest afstotende en meest verachtelijke mens vindt. Nietzsche vindt hem niet afstotend omdat hij God gedood heeft, maar omdat hij de plaats van God wil innemen. 'Why would man have killed God, if not to take his still warm seat?'¹¹¹ Wie dit wil en doet, zit nog vol rancune en heeft zich het echte nihilisme niet eigen gemaakt. Hij leeft volgens het patroon van het reactieve nihilisme. Dat is de reden dat Nietzsche de moordenaar van God niet kan beschouwen als de *Übermensch*.

De mens moet verlost worden van zijn ressentiment. Zijn bewustzijn moet veranderd worden. Aan het begin hebben we gezien dat het bewustzijn een omkering (inversie) van de werkelijkheid bewerkt. De inversie moet veranderen door een conversie, een bekering. Hoe stelt Deleuze zich dit voor?

Hij benadrukt dat deze verandering (conversion) *als zodanig* nihilistisch is, en niet slechts een *gevolg* is van het nihilisme. Het nihilisme zelf voert tot deze bekering. De kern van de verklaring is, dat deze omkeer gegeven is met de wil tot niets. De wil tot niets is de omkering (inversie) van de wil tot macht. Een tijdlang kan de wil tot macht zich voordoen onder het masker van de wil tot niets. De wil tot niets (in al zijn vormen: ressentiment, het slechte geweten, het ascetische ideaal)¹¹² is een manifestatie van de wil tot macht. Uiteindelijk moet de wil tot niets zich tegen de wil tot macht keren, want waar de wil tot niets werkzaam is, daar moet ook de wil zelf tenietgedaan worden. Maar zodra de wil tot niets zich tegen de wil keert, keert het zich tegen de wil tot macht en dat betekent de ondergang van de wil tot niets, omdat ook de wil tot niets alleen krachtens de wil tot macht kan bestaan. Daarom kan alleen het nihilisme een einde aan het nihilisme maken. De wil tot niets draagt zijn eigen ondergang vanaf het begin als een kiem in zich mee.

Daarmee is ook gezegd dat alle vormen van de wil tot niets nodig zijn, zoals het ressentiment, het slechte geweten enzovoort, om de wil tot niets te overwinnen. Als

¹⁰⁹ Deleuze 1998, 200; Deleuze 2002, 174. 'Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll', KSA 4, 14.

¹¹⁰ Deleuze 1998, 173, 178; Deleuze 2002, 150, 154. Zie KSA 4, 327-332.

¹¹¹ 'Pourquoi l'homme aurait-il tué Dieu, sinon pour en prendre la place toute chaude?', Deleuze 1998, 174; Deleuze 2002, 151.

¹¹² Deleuze 1998, 198; Deleuze 2002, 172.

het omslagpunt is bereikt, slaat de veroordeling van het leven om in een beaming van het leven. Dit is het moment dat de reactieve mens verandert in de *Übermensch*. Deleuze verwijst in dit verband naar het woord vooraf van *Also sprach Zarathustra*. Zarathustra prijst diegene gelukkig die zijn eigen ondergang wil.

Hem heb ik lief die leeft om tot inzicht te komen en die tot inzicht komt opdat eens de Bovenmens zal leven. En zo wil hij zijn eigen ondergang.¹¹³

De reactieve mens, die zijn eigen ondergang wil, steekt als het ware de brug over en wordt veranderd.¹¹⁴

Het is belangrijk om te zien dat de reactieve mens niet vereenzelvigd mag worden met de *Übermensch*. De reactieve mens doodt God, maar daarmee is hij nog niet de mens zoals Nietzsche die voor ogen heeft, de mens van de toekomst. Het doden van God impliceert nog niet het beamen van het bestaan. Het is alleen de *Übermensch*, die anders en nieuw in het leven staat. Hij heeft niet alleen God, maar ook het res-sentiment gedood.

Bij Nietzsche loopt de geschiedenis niet uit op een synthese of op een evenwicht. De geschiedenis loopt uit op een ingrijpende verandering, zegt Deleuze. Het negatieve wordt omgezet in het positieve. Deze verandering wordt niet door de ratio bewerkt. Want niet de ratio of het bewustzijn voeren de boventoon in onze wereld. Zij geven van de werkelijkheid een vertekend beeld. De verandering in de geschiedenis wordt totstandgebracht door kracht, door de wil tot macht. Als die verandering heeft plaatsgevonden, wordt daardoor vervolgens ook het denken veranderd.

We stuiten hier op een denkwijze die herinnert aan de manier waarop de Bijbel over bekering spreekt. Namelijk als een verandering die niet door de mens zelf bewerkt kan worden, maar door een kracht van buiten de mens: de wil van God. Deze verandering leidt tot een vernieuwing, een metamorfose, van het denken.¹¹⁵ Evenals bij Nietzsche en bij Heidegger (lees wat hij schrijft over de nood van het zijn) stuiten we ook bij Deleuze op een pseudo-christelijke manier van spreken.

Terugblik

Het betoeg van Deleuze evaluerend kunnen we de vraag stellen of voor Deleuze het nihilisme nog de ‘unheimlichste’ van alle gasten is, de meest ongewenste bezoeker die voor de deur staat. Heeft in Deleuzes interpretatie het nihilisme nog het onheilspellende karakter dat het bij Nietzsche heeft? Is het nihilisme bij Deleuze niet transparant geworden? Is het niet een verklaringsprincipe geworden?

Er is echter ook overeenstemming met Nietzsche, namelijk dat het niets een waardeoordeel is. Er is geen ‘ontologisch’ niets. Er is nog een ander belangrijk

¹¹³ Nietzsche 1996, 16 (*Aldus sprach Zarathustra*). KSA 4, 17.

¹¹⁴ ‘Dans l’homme qui veut périr, qui veut être surmonté, la négation a rompu tout ce qui la retenait encore, elle s’est vaincue elle-même, elle est devenue puissance d’affirmer, déjà puissance du surhumain, puissance qui annonce et prépare le surhomme’, Deleuze 1998, 201; Deleuze 2002, 175.

¹¹⁵ Romeinen 12:2.

punt. Volgens Deleuze is de wil tot macht de kracht die de relatie vormt tussen de krachten. De wil tot macht is een *relatie*. Er is geen niets, er is een relatie. De wil tot macht is een relatie, een samenbundelen en samenhouden van krachten die elkaar afstoten, omdat wil tot macht altijd een wil is tot meer macht. Ondanks het afstoten van elkaar is er en moet er een betrokkenheid zijn van de krachten op elkaar. De wil tot macht is dus een complex geheel van krachten, die voortdurend in beweging zijn en in strijd met elkaar verkeren. De werkelijkheid, en dus ook de differentie, als de meest wezenlijke structuur van de werkelijkheid, is macht en geen niets.

Het niets vinden we niet in de werkelijkheid, maar in de werkzaamheid van het bewustzijn. Het niets is een uitvinding van het bewustzijn. Willen we het niets lokaliseren, dan komen we uit bij het bewustzijn. Het niets heeft alles te maken met superioriteit en inferioriteit, maar het heeft geen ‘ontologie’.¹¹⁶

2.5 GIANNI VATTIMO OVER DE BETEKENIS VAN DIFFERENTIE

De discussie over het differentiedenken wil ik nu een vervolg en een toespitsing geven door aandacht te vragen voor Gianni Vattimo.¹¹⁷ De discussie over differentie vertoont een pendelbeweging. Was Nietzsche een differentiedenker of niet? In het laatste geval was hij een metafysisch denker. Dat is Heideggers positie.¹¹⁸ Derrida en Deleuze zien in Nietzsche wel een differentiedenker. Zij bestrijden Heideggers interpretatie. Deleuze en Derrida willen aan de hand van de mythologische figuren Dionysus en Apollo aantonen dat de differentie juist een heel wezenlijke rol speelt in Nietzsches denken. Tot deze conclusie komt ook Vattimo.¹¹⁹ Het onderscheid dat Nietzsche maakt tussen het Dionysische element van de werkelijkheid en het Apollinische element is wezenlijk, zodanig zelfs dat dit verschil niet uitgewist kan worden in de geschiedenis. Want deze differentie behoort niet tot de geschiedenis, maar *opent* de geschiedenis.¹²⁰ Omdat Nietzsche de differentie ter sprake brengt in verband met de mythologische figuren Dionysus en Apollo wordt de differentie buiten het historische proces geplaatst. Dionysus is geen concept of een zijn. Daarom is ook differentie geen concept of een zijn.

¹¹⁶ Deleuze spreekt van een transsubstantiatie van het niets: ‘[I]a transsubstantiation du néant’, Deleuze 1998, 202; Deleuze 2002, 176. Dat is een verwarrende formulering alsof het niets iets substantieels is, en dus toch weer een ‘zijn’ is. Het vervolg van de zin laat zien dat hij niet substantieel denkt: ‘(...) [C]ette trinité de la danse, du jeu et du rire forme, à la fois (...) la transmutation du négatif, la transvaluation ou changement de puissance de la négation’, Deleuze 1998, 202; Deleuze 2002, 176. Het gaat niet om een verandering van zijn, maar om een andere positie van waaruit de werkelijkheid waarde ontvangt.

¹¹⁷ Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Cambridge: Polity Press 1993.

¹¹⁸ ‘It is well known that Heidegger does not consider Nietzsche a thinker of difference (...)’. ‘Nietzsche will represent the phase of thought in which difference is most completely obscured’, Vattimo 1993, 65.

¹¹⁹ ‘In fact we do have every right to consider Nietzsche a thinker of difference (...)’, Vattimo 1993, 71.

¹²⁰ Vattimo 1993, 67.

Differentie gaat aan alles vooraf. Differentie gaat niet alleen aan de geschiedenis vooraf, maar ook aan het zijn. Het is 'ouder' dan het zijn. Daarom heeft differentie geen zijnsstructuur en kan het niet nader benoemd worden. Om die reden noemt Derrida de differentie niet *différence*, maar *différance*. Want hij wil voorkomen dat de differentie toch weer een metafysisch begrip zal worden. Differentie is er, maar wat het is, is niet nader aan te geven, omdat het immers aan alles voorafgaat.¹²¹ Het 'is' niet en toch speelt het een beslissende rol. Die rol is dat de werkelijkheid nooit één is, nooit één geheel en ze kan nooit vanuit een vast punt beschouwd worden. Differentie duidt de werkelijkheid als een gapende wond. Het laat de werkelijkheid open liggen, zonder dat iets verbonden of geheeld wordt. Op het moment dat de differentie wordt benoemd verdwijnt het, het wist zichzelf uit op het moment dat het zich presenteert.¹²² Dat is het diepste wat over de werkelijkheid is te zeggen.

Deleuze bezwaar tegen deze benadering door Derrida is, dat door de differentie buiten de geschiedenis te plaatsen deze wel degelijk een metafysische status krijgt. Daarom plaatst Deleuze de differentie binnen de geschiedenis.

Bij Deleuze herhaalt de differentie zich, maar deze herhaling is volgens hem niet een afspiegeling van een oerdifferentie, zoals bij Derrida. Bij Deleuze verschijnt de werkelijkheid als een eindeloze spiegeling van differenties in het bewustzijn. De weerspiegeling is een eindeloze herhaling in steeds weer andere variaties.

Ondanks het feit dat Deleuze zo zijn eigen positie wil afgrenzen van Derrida, meent Vattimo dat ook Deleuze een soort oer-differentie veronderstelt. Want het feit dat het bewustzijn zich bewust is van al deze differenties, veronderstelt dat op de achtergrond van het denken en van het bewustzijn een helder begrip aanwezig is van wat differentie is.¹²³ Daarom krijgt Deleuze de werkelijkheid zelf niet in beeld. Het bewustzijn functioneert als een spiegel. Het bewustzijn toont niet alleen deze differenties en herhalingen en weerspiegelingen, maar wéét ook dat het herhalingen en weerspiegelingen zijn. Het subject maakt het beeld van de werkelijkheid dat hij als de werkelijkheid zelf ziet. Op die manier wordt het programma van deconstructie niet werkelijk uitgevoerd. Het zijnsdenken verandert wel van karakter en wordt vervangen door het differentiedenken, maar beide vormen blijven zich bewegen binnen de kaders van het *voorstellende denken*. Het distantieert en emancipeert zich van de historische werkelijkheid.

Vattimo's kritiek richt zich niet op het bestaan van de differentie, maar op de *aard* van de differentie. Hij meent namelijk dat bij Derrida en Deleuze differentie de

¹²¹ 'According to Derrida, all the differences internal to the differential relation between Being and beings, and in the first place this difference itself, ontological difference, name something that cannot have a name'. '(...) in reality, there is no *name* for it at all, not even the name of essence of Being, not even that of difference (...)', Vattimo 1993, 140.

¹²² 'It erases itself in presenting itself (...)', Vattimo 1993, 141.

¹²³ '(...) the position of the consciousness constituting the parody exists only insofar as it opposes to unconscious differences a sort of primal *différance*', Vattimo 1993, 145.

werkelijkheid toch weer *structuur* geeft en zo in feite een metafysisch verklaringsprincipe wordt. Vattimo brengt het zo onder woorden:

The archstructure of difference takes the place of the signified, of the Platonic idea, of the *ontos on* of all metaphysics (...).¹²⁴

Dit denken getuigt, volgens Vattimo, dus niet alleen van een rationalistische insteek, maar laat ook de platoonse achtergrond zien waarin het wortelt. Bij Heidegger is dit anders. Heideggers ontologische differentie is een aspect van het *zijn*. Niet voor niets spreekt hij van een *ontologische* differentie. Volgens Vattimo is het van groot belang dat de differentie verstaan wordt vanuit het zijn. Met andere woorden: we weten pas wat differentie is als we weten wat het zijn is.

Uit het voorafgaande weten we dat in Heideggers denken het zijn alles te maken heeft met het niets en met de dood. Dat wil zeggen dat het zijn een historisch zijn is. Het zijn zweeft niet boven de werkelijkheid, maar het is concreet. Wie het zijn thematiseert, thematiseert de geschiedenis en de geschiedenis kunnen we alleen thematiseren als we de dood thematiseren. Het één is ten nauwste verbonden met het ander. Wie zich hier vergist, vergist zich fundamenteel en krijgt een vertekend beeld, dus een metafysisch beeld van de werkelijkheid. Op deze wijze geeft Heidegger de differentie een plaats binnen de geschiedenis en krijgt het niet, zoals bij Derida, een plaats buiten de geschiedenis. Maar ook de positie van Deleuze laat zien, dat de differentie zich toch weer kan ontpoppen als een oerstructuur (*archstructure*) en dus als een metafysische structuur van de werkelijkheid.

Heidegger wil benadrukken dat in het spreken over de ontologische differentie niet het beslissende punt is dat de werkelijkheid uit een voortdurende beweging bestaat, of een netwerk van verwijzingen is, die nooit ophoudt. Het gaat ook niet om verzet tegen de metafysica als een doel in zichzelf. Het gaat erom dat het zijn, dus de werkelijkheid, zich weer aan ons zal openbaren. Dat kan alleen als over het zijn, dat vergeten was, weer wordt nagedacht.

Het 'wezen' van het zijn is het niets of de dood. Daardoor wordt de metafysica in het hart getroffen, omdat in de metafysica zijn altijd aanwezig-zijn is. In Heideggers benadering is het zijn echter nooit meer aanwezig-zijn, omdat het zijn in het teken staat van verdwijning en opheffing. Als differentie vanuit deze opvatting van zijn gedefinieerd moet worden, wordt dus – door Heidegger – differentie in termen van zijn eigen vernietiging gedefinieerd. Daarmee wordt niet alleen het aanwezig zijn in het hart getroffen, maar ook de gedachte van de herhaling of weerspiegeling.¹²⁵

¹²⁴ Vattimo 1993, 72.

¹²⁵ 'What can it mean (...) to think difference as difference? The word Heidegger uses most consistently to describe this type of thinking is *An-denken*. (...) '*An-denken* is the thinking that, in recalling difference, recalls Being'. (...) 'But what interests Heidegger in the idea of *An-denken* is certainly not merely the affirmation of a primordial absence that constitutes Being by de-stituting it', Vattimo 1993, 148. Juist dit *An-denken* laat zien dat differentie en dus het zijn nooit present zijn en daarom nooit door ons beheerst of geïnstrumentaliseerd kunnen worden: '(...) recalling it has more to do with taking one's leave of it (*verabschieden*)', 148.

Zo kan hij ook ontsnappen aan het voorstellende denken dat rationeel is, maar dat ook tol betaalt aan het idealisme.

Vattimo verschilt van mening met Derrida en Deleuze, maar ook met Heidegger, althans wat betreft de vraag of Nietzsche een denker van de differentie was. Volgens Heidegger is Nietzsche de laatste metafysische denker. Vattimo meent dat Nietzsche niet op die manier beoordeeld mag worden. Hij ziet juist op het punt van differentie Nietzsche en Heidegger dicht bij elkaar staan.¹²⁶ Vattimo verduidelijkt zijn positie aan de hand van de fragmenten ‘Vom Gesicht und Räthsel’ en ‘Der Genesende’ in *Also sprach Zarathustra*, die ook door Heidegger besproken worden.¹²⁷ In ‘Der Genesende’ identificeert Zarathustra zich met de herder. Beide fragmenten zouden laten zien dat Nietzsche een metafysisch denker is. De beet van de herder is het moment van het institueren van de eeuwige terugkeer.¹²⁸

Niet zonder reden, zo houdt Vattimo ons voor, gebruikt Nietzsche het beeld van de herder, die in een wanhoopsdaad de kop van de slang afbijt. Zarathustra ligt voor dood op bed als ook hij het ondier gedood heeft. Zo alleen wordt de mens Übermensch en kan hij het leven aan in een wereld van differenties. Zo min als de herder kan Zarathustra in het vacuüm van de differentie leven. Zij moeten letterlijk doorbijten. Het binnentreden van de nieuwe werkelijkheid gaat niet zonder slag of stoot. De nieuwe werkelijkheid is de werkelijkheid van differenties en die werkelijkheid is ontdaan van elke metafysica en transcendentie.

Het punt van Vattimo is, dat noch door Heidegger, noch door Deleuze gezien is dat de werkelijkheid, die bepaald wordt door differentie, de mens elk houvast ontnemt en elke bodem onder hem weglaat. Een nieuwe werkelijkheid vereist een nieuwe mens, de Übermensch.

Volgens de interpretatie van Vattimo heeft Heidegger heeft wel enigszins gelijk – Nietzsche is een metafysisch denker – maar hij heeft geen oog voor Nietzsches poging om de metafysica definitief te boven te komen.¹²⁹ Wie wil ontsnappen aan de metafysica, heeft de metafysica nodig. Op het moment dat de differentie benoemd wordt, wordt het metafysische denken overstegen. Maar om dit metafysische denken te kunnen overstijgen, heeft men het toch nodig.¹³⁰ Nietzsche vertolkt en verbeeldt deze voortdurende worsteling in de persoon van de herder en van Zarathustra op zijn ziekbed.

¹²⁶ ‘(...) it seems to me that (...) the de-cisive meaning of the Nietzschean parable is not repressed in the Heideggerian conception of ontological difference (...)’, Vattimo 1993, 147.

¹²⁷ Zie p. 43.

¹²⁸ Vattimo 1993, 146-147. Voor een bespreking van deze fragmenten verwijs ik naar p. 99-100. Vattimo geeft hier geen uitleg van deze fragmenten, maar hij gebruikt de beelden van de herder en van Zarathustra om zijn visie op differentie te verduidelijken.

¹²⁹ ‘(...) Nietzsche is at one and the same time still a metaphysical thinker and a thinker who already announces “what comes later”’, Vattimo 1993, 164.

¹³⁰ ‘(...) difference is given and subsists only within the horizons of metaphysics’, Vattimo 1993, 78.

Wie de differentie denkt, hinkt nog op twee gedachten. Wie de eeuwige terugkeer aanvaardt, moet met elke heimelijke metafysica breken. Willen leven of moeten leven binnen de werkelijkheid van de eeuwige terugkeer betekent het loslaten van alles wat vast is en structuur aanbrengt en dat kan alleen als de mens overwonnen wordt.

Vattimo werkt dit nog verder uit met betrekking op de dood van God. In het aforisme 'Der tolle Mensch' heeft de werkelijkheid van de dood van God tijd nodig om tot de mensen door te dringen, zoals ook het licht van de sterren tijd nodig heeft om de aarde te bereiken. De mens kan niet zonder een breder kader, waarin eenheid en ook God, die de werkelijkheid bij-één houdt, gethematiseerd worden.¹³¹ Een mens kan niet in een luchtledig leven. Alleen als de mens doorbijt, kan hij leven zonder fundament, omdat hij dan zichzelf tot een fundament is. De Übermensch zal alles achter zich kunnen laten en een nieuw tijdperk – zonder metafysica, zonder vaste structuren en zonder horizon – binnengaan.

2.6 AFRONDING

Het winstpunt van Vattimo's bijdrage is dat hij laat zien dat het filosofische denken het metafysische denken niet gemakkelijk kwijtraakt. Het metafysische denken is gevaarlijk, zo kan men steeds weer lezen, omdat het gezien wordt als een machtsdenken. Het is denken vanuit een werkelijkheid die tegenover deze werkelijkheid staat. Nietzsche heeft op dit denken de aanval geopend, maar daarmee is het machtsdenken nog niet overwonnen. Nietzsche zelf is daarvan het duidelijkste voorbeeld. Zijn filosofie van de wil tot macht is een eerlijke erkenning van het feit dat macht het laatste woord heeft. Zijn overtuiging is echter dat de wil tot macht bevrijdend is, omdat het geen macht is die tegenover het leven staat en die het leven bekritiseert. In zijn optiek is de wil tot macht het leven zelf en stelt deze wil ons in staat het leven te beamen.

Metafysisch denken is machtsdenken, maar volgens Vattimo is dat metafysische denken zowel bij Derrida als bij Deleuze nog zeer dominant aanwezig. Overal waar vanuit structuren gedacht wordt, is macht een factor. Bij Heidegger is het zijn fragiel en zwak, omringd door de dood. Het krijgt geen kans zich te verharden tot een structuur. Toch laat Vattimo zien dat ook Heideggers differentiedenken niet zonder een metafysische achtergrond begrepen kan worden. Of deze interpretatie van Vattimo de juiste is, is hiermee nog niet beslist. Het laatste woord zal hierover voorlopig nog niet gezegd zijn.

¹³¹ Over de dood van God zegt Vattimo: '(...) it is the recognition of a happening, the happening in which Being no longer needs to be thought of as endowed with stable structures and ultimately with a foundation', Vattimo 1993, 164.

Hoofdstuk 3

Nietzsche over Dionysus, God en Christus

3.1 NIETZSCHE AAN HET WOORD

In dit hoofdstuk wordt geïnventariseerd, zonder overigens volledigheid na te streven, wat Nietzsche in zijn gepubliceerde werk zegt over het nihilisme. Het is daarbij onvermijdelijk de problematiek in een iets breder kader te plaatsen. Want Nietzsches nihilisme heeft met veel aspecten te maken. Wat en *hoe* schrijft hij over religie, over het christelijk geloof, over God, over Jezus, over Christus en over het nihilisme? Uitvoerigheid is hierbij niet te vermijden. Dat is bijna een vereiste. Want Nietzsche heeft hierover veel te zeggen. Bovendien spreekt hij voortdurend anders. Dikwijls lijkt hij zichzelf tegen te spreken.¹ Dezelfde zaken benadert hij vanuit verschillende gezichtspunten. De toon wisselt. Vooral als Nietzsche over Christus spreekt wisselen de gezichtspunten elkaar af.

Ik noem als voorbeeld het bewust afwisselend gebruik van de namen Jezus en Christus.² Maar ook zijn spreken over Jezus is wisselend en ook verwarrend. Er zijn voorbeelden te geven van respect en waardering voor Jezus. Soms is Jezus het grote voorbeeld. Nietzsche kan dan schrijven dat de kerk exact datgene is waartegen Jezus nu juist heeft gepreekt.³ Maar deze waardering weerhoudt Nietzsche er niet van om ook te schrijven dat Jezus een oproerkraaiër was en terecht door Pilatus gezien werd als een nar⁴ en ook dat mensen die de Bergrede lezen als vanzelf partij zullen kiezen voor de schriftgeleerden en de Farizeeën.⁵

Wie over Nietzsche schrijft moet hem niet het woord ontnemen. Daarmee bedoel ik dat bij Nietzsche vorm en inhoud een eenheid zijn. Zijn stijl is niet een bijkomstigheid. Niet voor niets heeft Nietzsche uiterste zorg besteed aan de vorm waarin hij zijn gedachten goot. Fraser stelt, dat Nietzsches gevoeligheid voor stijl en retorica niet slechts decoratie is, maar naar het hart voert van wat hij wil zeggen. Daarom benadrukt hij, dat we Nietzsches gedachten niet moeten gaan vertalen in logische for-

¹ Ik verwijs hiervoor naar de studie van Müller-Lauter 1971.

² Willers meent dat het onterecht is om, zoals in het Nietzsche-onderzoek dikwijls wordt gedaan, het voor te stellen dat Nietzsche Jezus zou 'ontzien' en dat hij dus een positief Jezusbeeld zou hebben tegenover een negatief beeld van de kerkelijke Christus. '(...) denn das anthropologische Grundkonzept Nietzsches "homo semper maior" sei antichristlich durch und durch – mit einer Stossrichtung gegen die Kirche ebenso wie gegen Jesus selbst', Ulrich Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1988, 30.

³ KSA 13, 98.

⁴ KSA 12, 381.

⁵ KSA 12, 578

muleringen, zoals bijvoorbeeld Danto wil.⁶ Danto ziet Nietzsches stijl en wijze van uitdrukken als een belemmering om tot zijn eigenlijke boodschap door te dringen. Alleen als we de stijl achter ons laten, komen we bij de kern. Maar zich ontdoen van Nietzsches stijl betekent een reductie van zijn gedachten. Fraser geeft als voorbeeld dat filosofen de gewoonte hebben om te spreken over Nietzsches *bezwaren* tegen het christelijk geloof. Door zich zó, in een meer neutrale ‘filosofische’ taal uit te drukken, zet men een eerste stap op de weg van een onjuiste voorstelling van zaken: men verliest Nietzsches boosheid en passie uit het oog. ‘Nietzsche doesn’t ‘object’-he attacks’.⁷ Men doet er dus het beste aan Nietzsche uitvoerig te citeren.

Voordat ik chronologisch Nietzsches teksten aan de orde stel, wil ik twee zaken bespreken die voortdurend op de achtergrond een rol spelen. Dat is de verhouding van Nietzsche tot religie in het algemeen en zijn houding ten opzichte van Jezus. Het tweede thema behoort tot één van de lastigste in de Nietzsche-interpretatie.

Nietzsche en religie

Nietzsche was geen moderne atheïst.⁸ Tot deze bevinding komt bijna elke Nietzsche-onderzoeker. Nietzsche is tot het laatst toe een religieus denker gebleven.⁹ Het religieuze ligt hem na aan het hart.¹⁰ Young noemt hem zelfs een ‘religious

⁶ Giles Fraser, *Redeeming Nietzsche. On the piety of unbelief*. London/New York: Routledge 2003, 26. ‘However, because we know a good deal more philosophy today, I believe it is exceedingly useful to see his analyses in terms of logical features which he was unable to make explicit, but toward which he was unmistakably groping’, Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press 1980, 13.

⁷ Fraser 2002, 27.

⁸ ‘Ist Nietzsches Botschaft vom Tode Gottes also “Atheismus”? Sie ist das gerade Gegenteil davon. Die Not, aus der Nietzsches Denken entspringt, ist die Not des abendländischen Gottsuchens selbst in ihrer äussersten Steigerung (...)’, Karl-Heinz Volkman-Schluck, ‘Zur Gottesfrage bei Nietzsche’, in: *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950, 233-234. In de *Nachlass* schrijft Nietzsche: ‘Der Freigeist als der *religiöseste* Mensch, den es jetzt giebt’, *KSA* 10, 30 (juli-augustus 1882).

⁹ In *Ecce homo* schrijft Nietzsche: “Echte religieuze problemen bijvoorbeeld ken ik niet uit ervaring. Het is me volledig ontgaan hoe ik ‘zondig’ zou zijn”. “God”, ‘onsterfelijkheid van de ziel’, ‘verlossing’, ‘hiernamaals’, allemaal begrippen waaraan ik geen aandacht en ook geen tijd heb besteed, zelfs als kind niet (...)”. ‘Ik ken het atheïsme volstrekt niet als slotsom, nog minder als gebeuren: het is bij mij een zaak van instinct’, Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (vert. door Paul Beers), Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000, 33. *KSA* 6, 278. Aan het eind van zijn boek schrijft hij: ‘Ik ben geen mens, ik ben dynamiet.- En bij dat alles heb ik niets van een godsdienststichter – godsdiensten zijn aangelegenheden voor het plebs, ik moet nodig mijn handen wassen als ik in aanraking ben geweest met religieuze figuren...’, 127. *KSA* 6, 365. Nietzsche schetst hier geen juist beeld van zichzelf. Zie voor een ander beeld van Nietzsches belangstelling voor het christelijk geloof en de beleving daarvan in zijn jeugd: Martin Pernet, *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*. Westdeutscher Verlag 1989 (Studien zur Sozialwissenschaft, Band 79).

¹⁰ ‘What strikes the reader is the sympathetic tone in which Nietzsche speaks of religion’. Men wordt geen beter mens door simpel ongelooft: ‘The simple fact of “unbelief” is not enough to constitute a more noble type of human being – quite the contrary! According to Nietzsche, their feeling to superiority to “the religious man” is completely unjustified’, Van Tongeren 2000, 271.

reformer'.¹¹ De Griekse godsdienst is voor Nietzsches denken een bijna onuitputtelijke bron. De Griekse goden zijn geen projecties die voortkomen uit een menselijk tekort. Deze goden vinden hun oorsprong in de overvloed en de rijkdom van het bestaan.¹² De Griekse religie komt niet voort uit een tekort en is evenmin een vlucht uit de werkelijkheid. Deze religie is niet op zoek naar troost aan gene zijde van dit bestaan.¹³ De Griek kent en ervaart het lijden, maar juist daarom verheerlijkt hij dit bestaan. De mens moet weten dat het leven de moeite en het lijden waard is. Zo ontwikkelt de Griek een 'talent' om te lijden.¹⁴

Het christelijk geloof daarentegen is een godsdienst die zich van het leven afwendt. Het kan dit bestaan met zijn vreeswekkende kanten niet aan en richt zich op een ander leven dan het aardse.¹⁵ Toch is ook voor Nietzsche religie een menselijke projectie. Maar die projectie functioneert bij Nietzsche anders dan bij Feuerbach. In het kort komt het erop neer dat volgens Feuerbach religie, omdat het zelfprojectie is, *zelfvervreemding* is. In de projectie van een God verdubbelt de mens zichzelf en aanbidt hij zichzelf. Bij Nietzsche ligt dit anders. Juist in zijn projectie haalt de mens het beste uit zichzelf. De projectie is een teken van zijn creativiteit. 'De goden stimuleren de mens om het beste te geven van zichzelf, ze werken als prikkelend ideaal'.¹⁶ Muziek, religie, tragedie, mythe: het zijn belangrijke elementen van Nietzsches visie op de werkelijkheid.

Mythen moeten niet ontmythologiseerd worden. Wie dat doet maakt zich schuldig aan socratische: het smeden van begrippen ten koste van de mythen en dus ten koste van de verbeelding en de creativiteit.

¹¹ 'Though atheistic with respect to the *Christian* God, Nietzsche, I hold, ought to be regarded as a religious *reformer* rather than an enemy of religion', Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, 2.

¹² Philippe Lepers, *Genie vs. God. Religie en Christendom in het vroege werk van Friedrich Nietzsche in de context van zijn 'kosmodicee'*. Maastricht: Shaker Publishing 2004, 99.

¹³ Simon wijst erop dat de Griekse godsdienst geen Hinterwelt kent, in de zin van een ware of volmaakte wereld. Zij kent wel een wereld die anders is dan deze wereld, maar dat is de wereld als 'Totenwelt oder Schattenreich'. Hij verbindt hieraan de opmerking dat de christelijke cultuur wel het treurspel kent, maar niet de tragedie. Het treurspel meet, anders dan de tragedie, dit leven af aan een ideale wereld. De toeschouwer weet dat hij de gebeurtenissen in het treurspel vanuit de niet-aardse normerende visie moet beoordelen, Josef Simon, 'Apollinische Einheit und Dionysische Pluralität', in: Willers 2003, 12.

¹⁴ Lepers 2004, 100.

¹⁵ Lepers 2004, 232. Nietzsche beklagt zich over het feit dat het christelijk geloof zich schuldig maakt aan verlies aan realiteitszin en verloochening van elke 'natuur'. Sommer geeft daarbij de vraag ter overweging of Nietzsche zelf wel voldoende duidelijk kan maken waarom zijn visie dichter bij de natuur of de werkelijkheid staat dan het christendom. Juist Nietzsches perspectivisme zou hem hier voorzichtig moeten maken. Met name in zijn *Der Antichrist* is Nietzsche zeer stellig in zijn beweringen. Hij '(...) artikuliert nun sehr bewusst und sehr gezielt eine mögliche Perspektive und drapiert sie, in vielleicht und hoffentlich ironischer Imitation christlicher Offenbarungsverkundigung, mit einem "priesterlichen" Absolutheitsanspruch, der keinen Widerspruch zu dulden scheint', Andreas Urs Sommer, 'Theologie nach Nietzsches *Antichrist*?', in: Willers 2003, 186.

¹⁶ Lepers 2004, 101.

Nietzsche was een religieus denker.¹⁷ Dat blijkt uit zijn waardering voor de Griekse godsdienst. Deze waardering ging gepaard met verzet tegen het socratisme. Men kan hierbij ook denken aan zijn sympathie voor het boeddhisme, al is deze waardering beduidend minder dan die voor de Griekse godsdienst. Maar ook het Oude Testament moet hier genoemd worden. De joodse auteur Jacob Golomb heeft hier aandacht voor gevraagd.¹⁸ Uit Nietzsches eerste belangrijke publicatie: *Die Geburt der Tragödie* blijkt reeds dat Nietzsches nihilisme geen atheïsme is, maar de keuze voor een andere god: het is de keuze voor Dionysus.¹⁹ De keuze voor Dionysus betekent voor Nietzsche een keuze voor het leven. Het nihilisme dat hij bepleit is geen negatieve houding, het is niet een keuze voor het niets, maar – heel tegenstrijdig – een keuze voor het leven.

Nietzsches filosofie kan men aanduiden als nihilisme. Maar dit nihilisme wordt door hem niet gepresenteerd als een lege huls. Nihilisme is voor hem niet het leven voorzien van een minteken. Nietzsches nihilisme is het extreme nihilisme dat door het niets is heengegaan en juist op die manier het echte leven in het vizier krijgt. Bij veel van wat hij geschreven heeft, staat Dionysus op de achtergrond. Dit is een van de redenen dat Nietzsche de God van het christelijk geloof dood verklaarde omdat zijn keuze een andere god gold.

Hiermee raken we ook aan Nietzsches houding ten opzichte van Jezus. Vooral aan het eind van zijn productieve leven komen Dionysus en de Gekruisigde op een beklemmende wijze tegenover elkaar te staan. Het lijkt dat de één moet wijken voor de ander. Wie de vraag stelt wat Dionysus in Nietzsches denken betekende, stelt daarmee ook een andere vraag: wat was de betekenis van Jezus, hoe zag Nietzsche de ‘God aan het kruis’, zoals hij Jezus dikwijls aanduidde?²⁰ In hoofdstuk 13 zal ik dieper ingaan op Nietzsches religiebegrip.

¹⁷ Lepers neemt een voorzichtiger standpunt in. Hij meent dat ten aanzien van de vraag of Nietzsche ook wat zijn *latere* werk betreft een religieus denker genoemd kan worden, verder onderzoek verdient, Lepers 2004, 236. In zijn dissertatie onderzoekt Lepers het *vroege* werk van Nietzsche. Toch lijkt mij deze voorzichtigheid overbodig. Juist Nietzsches *latere* werken zoals *Also sprach Zarathustra* en *Der Antichrist* zijn zeer religieuze werken. Marion onderstreept het religieuze karakter van Nietzsches denken. ‘Nietzsche attributes the divine, which surpasses and comprehends the Gods, to the world’, Marion 2001, 72.

¹⁸ ‘(...) Nietzsche’s indebtedness to the Old Testament (be it even on the implicit or unconscious level) is far greater than most commentators care to admit, and the formative influence of this “Book of Books” is far deeper than is commonly assumed’, Jacob Golomb, ‘Nietzsche’s positive religion and the Old Testament’, in: John Lippitt and Jim Urpeth 2000, 53.

¹⁹ “Dionysos” ist Symbol der Tiefe und Intensität der Erfahrungen des In-der-Welt-Seins, jenseits cartesischer Klarheit (der ‘klaren’ Begriffe), jenseits christlich-(theo-)logischer Klärungen und Verklärungen im Horizont der Begrifflichkeiten (Logos) und einer Lehre, die mehr zu wissen vorgibt als sie auf dem Stand nachaufklärerischer Selbstvergewisserung wissen kann (...), Ulrich Willers, ‘Das Theodizeeproblem – Christlich-Allzuchristlich?’, in: Willers 2003, 229.

²⁰ ‘Wir glauben an den Olymp – und *nicht* an den “Gekreuzigten”...’. KSA 13, 387. De Olympus wordt bewoond door goden die boven elke moraal staan: ‘jenseits von Gut und Böse’.

Nietzsche en Jezus

Hoe ziet Nietzsche de persoon en het optreden van Jezus? De beantwoording van deze vraag is urgent. Hoewel de verhouding van Nietzsche tot Jezus niet tot de eigenlijke thematiek van dit onderzoek behoort, heeft deze kwestie veel raakvlakken met de dood van God en het nihilisme. Dat zal uit het vervolg blijken. De studie van Ulrich Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, kan ons helpen het beeld, dat Nietzsche van Jezus heeft, duidelijker te maken.²¹

Willers komt tot de conclusie dat Nietzsches houding ten opzichte van Jezus ambivalent is. Toch neemt hij duidelijk en herhaaldelijk afstand van diegenen, die menen dat Nietzsche voornamelijk waardering voor Jezus zou hebben.²² Zij zien een groot contrast tussen de manier waarop Nietzsche uiting geeft aan zijn bijtende kritiek op Paulus, de kerk en het christendom, en zijn waardering voor Jezus. Maar Willers wijst erop dat Nietzsche geen duidelijke scheiding kent tussen zijn kritiek op de door de kerk beleden Christus en de historische Jezus van Nazareth. In ieder geval zijn in *Also sprach Zarathustra* het christendom en Jezus niet van elkaar gescheiden²³ en ook stelt Willers dat Nietzsches *Der Antichrist* een anti-Jezus geschrift is.²⁴

Nietzsches waardering van Jezus is een bedenkelijke waardering. Hij functionaliseert Jezus. Hij gebruikt Hem om het christendom en het christelijke geloof in diskrediet te brengen. Maar het feit dat Nietzsche Jezus kan gebruiken in zijn gevecht met het christendom, impliceert nog niet dat Nietzsche Hem zijn kritiek zou besparen, laat staan dat hij een verering voor Jezus zou koesteren. ‘Im “Zarathustra” hat er Jesus nicht geschont, sondern massiv kritisch in Kontrast zu Zarathustra gesetzt’.²⁵ Toch koestert Nietzsche een zekere sympathie voor Jezus. Hij heeft sympathie voor zijn ‘Seele’.²⁶ Nietzsche gebruikt in zijn *Nachlass* de merkwaardige uitdrukking: ‘der römische Cäsar mit Christi Seele’.²⁷ Daarmee bedoelt hij de mens van de toekomst. Dat is de mens, die uit de scheppende wil leeft. Die mens is sterk. Hij onderwerpt de aarde. Toch mag die toekomstige

²¹ Willers 1988.

²² ‘Die in der Literatur immer wieder gemachte Behauptung, Nietzsche habe Jesus geschont, seine Kritik ziele an Jesus vorbei auf das paulinische Christentum, ist in dieser Form nicht haltbar; wenn ihr auch eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen ist, so erscheint diese These doch allzu blind für die grundsätzliche Identifizierung Jesu mit dem “Wahnsinn des Christentums”, Willers 1988, 188. ‘Die in der wissenschaftlichen Literatur immer wieder reklamierte Sympathie Nietzsches für Jesus gegen das Christentum kann man freilich da vermuten, wo Nietzsche (...) Jesus zum Renegaten der eigenen Lehre stilisiert, im Dienste der Lebens-Lehre eines anderen. Solche Vermutung sollte aber nicht übersehen, dass und in welcher Weise Nietzsche seinen Christus/Jesus funktionalisiert hat (...)’, Willers 1988, 211.

²³ Willers 1988, 211.

²⁴ Willers 1988, 278. Müller-Lauter spreekt van *Unsicherheit*. Bij het lezen van *Der Antichrist* bemerkt men dat Nietzsche met het door hem getekende beeld van Jezus niet tevreden is. Er blijft bij hem een onzekerheid of hij recht gedaan heeft aan de psychologie van de Verlosser, Müller-Lauter 1971, 90.

²⁵ Willers 1988, 211.

²⁶ Willers 1988, 185.

²⁷ Willers 1988, 185. *KSA* 11, 289.

mens niet alleen met hardheid regeren. De keizers zullen niet het laatste woord mogen hebben op de vraag wie over de aarde zullen heersen.²⁸ Vandaar de steeds terugkerende sympathie voor Jezus. Het is de *ziel* van Jezus, zijn houding, zijn manier van omgaan met mensen, die bij Nietzsche een zekere bewondering afdwingt.

De vraag is nu wat Nietzsche precies bedoelt met de ziel van Christus. Willers meent, dat het de liefde van Christus is, zijn mildheid en 'Herzengüte'. Daarvoor heeft Nietzsche waardering. Nietzsche haakt echter af als deze liefde de vorm krijgt van medelijden. Voor hem is dat de uitdrukking van een al te menselijke dwaasheid. Want wat heeft in de wereld meer leed veroorzaakt, dan het medelijden? Jezus, die zoveel behoefte had aan liefde, was in zekere zin een arme ziel.²⁹ Zijn ziel kan hoogstens een prototype zijn van de ziel van Zarathustra.

Maar wat stelt Nietzsche zich nu voor bij een vermenging van de Caesar en Jezus? Willers geeft hier niet de vereiste duidelijkheid. Zijn betoog komt erop neer, dat de hardheid van de Caesar gecompenseerd moet worden met de mildheid van Jezus. Een mildheid die, als zij zelfstandig opereert, gevaarlijk is en in het geval van Jezus tot dwaasheid leidde. Die mildheid bracht inderdaad de ondergang: het kruis.

Hierover kan meer gezegd worden dan Willers doet. Mildheid en ook een bepaalde vorm van medelijden is onmisbaar, maar niet een mildheid en een medelijden, die de mens in zijn zwakheid bevestigen. De enig legitieme vorm van medelijden is dat men de zwakke mens respect bijbrengt voor zijn eigen zwakheid. Zó leert hij wat voornaamheid is. Deze vorm van medelijden kan alleen een krachtige Caesar ons leren. Willers gaat aan deze aspecten voorbij en daarom wil ik de volgende aanvulling geven.

Nietzsche schrikt niet terug voor hardheid. Het gaat hem er niet om de hardheid van de Caesar te verzachten of te compenseren en het gaat hem er evenmin om deze hardheid in de juiste banen te leiden door middel van liefde en medelijden. Wat Nietzsche in Jezus aansprak is dat Hij nooit handelde uit ressentiment. Daar waar hardheid voortkomt uit ressentiment wijst Nietzsche hardheid af. Niet omdat deze hardheid te meedogenloos zou zijn, maar omdat deze hardheid door ressentiment wordt gevoed. Dit ressentiment is nog een residu van de westerse cultuur. Ressentiment is het bewijs dat de slavenmoraal nog niet is overwonnen. De 'Cäsar mit der Seele Christi' is de Übermensch, die het ressentiment heeft overwonnen en die uit het bewustzijn van eigen kracht en voornaamheid leeft.

De conclusie is, dat Jezus wel de weg gewezen heeft naar een leven zoals dat geleefd moet worden, een leven zonder ressentiment, maar wat Jezus niet begreep, is dat de overwinning van het ressentiment moet voortkomen uit voornaamheid.

²⁸ Willers 1988, 188.

²⁹ Willers 1988, 208.

Excurs over geweld en ressentiment

Aan het begrip ‘ressentiment’ zitten veel kanten. Daarom is het niet overbodig hieraan uitvoeriger aandacht te geven. Ressentiment heeft te maken met de slavenopstand, het heeft te maken met de wil tot macht. Het ressentiment maakt echter van de wil tot macht een karikatuur. Het ressentiment staat ook in nauw verband met de gedachte van de eeuwige terugkeer en dus met het probleem van de tijd. In dit verband stelt Heidegger dat de *Rache* (ressentiment) metafysisch moet worden verstaan. Daarmee bedoelt hij mijns inziens niet alleen dat het ressentiment een sleutelbegrip is, maar ook dat het ressentiment een transcendente wereld heeft gecreëerd om goed te maken wat de tijd nooit meer goed kan maken, want wat voorbij is, komt niet meer terug. De mens zit voor altijd vast aan zijn verleden. Daarom heeft hij een transcendente wereld nodig, die voor een compensatie kan zorgen. Maar als er geen transcendente wereld is, is er ook geen compensatie.

Wat hier in het geding is, wil ik verhelderen aan de hand van de volgende overwegingen. Het dilemma waarvoor Nietzsche zich gesteld weet, is dat hij aan de ene kant de tijd en de vergankelijkheid voluit wil honoreren en tegelijkertijd wil voorkomen dat de tijd de mens amputeert. In het fragment ‘Van de verlossing’ gaat Nietzsche op dit probleem in. In dit fragment spreekt Zarathustra met mismaakten: de één mist een oog, de ander is verlamd, de derde is een bultenaar, enzovoort. Het zijn slachtoffers van de tijd. De tijd berooft ons van het meest kostbare dat we hebben. ‘Vreselijk voor mijn oog is dat ik de mensen verbrijzeld en verstrooid zie als over een slag- en slachtveld’. (...) ‘Ik wandel onder mensen als onder brokstukken van de toekomst (...)’.³⁰

Mede om dit probleem op te lossen ontwikkelt Nietzsche zijn gedachte van de eeuwige terugkeer. Daarin gaat het niet alleen om een beamen van de werkelijkheid zoals die is, dus het ja-zeggen tegen lijden en dood. Het gaat er dan ook om de vraag hoe dit vergankelijke (en dus voorbijgaande) leven vastgehouden kan worden. Hoe kan voorkomen worden dat het vergankelijke ‘vergaat’? ‘Aber wie kann das Vergehen bleiben? Nur so, dass es als Vergehen nicht stets nur vergeht, sondern immer kommt. Nur so, dass das Vergehen und sein Vergangenes in seinen Kommen als das Gleiche wiederkehrt’.³¹ De eeuwige terugkeer van het gelijke is dus de overwinning op het ressentiment. De mens hoeft geen wraakgedachten meer te koesteren ten aanzien van het verleden, want hij laat het verleden intact en hij respecteert de tijd (en dus de vergankelijkheid). Zo is hij de verlost mens.

Müller-Lauter onderstreept de gedachte dat voor Nietzsche de wraakgedachte een metafysisch begrip is.³² Het is dus een begrip dat alle andere tegenstellingen bepaalt. Daarmee is gezegd dat Nietzsche door middel van ressentiment of de *Rache* niet alleen het probleem van de tijd wil aangrijpen, maar dat de impact daarvan verder en dieper gaat. Müller-Lauter haalt dan de uitspraak aan uit *Ecce homo: Dionysos gegen den Gekreuzigten*. Juist deze tegenstelling laat zien dat het ressentiment een uitgesproken religieuze spits kent. Müller-Lauter denkt hierbij vooral aan Nietzsches strijd tegen het christelijk geloof.

³⁰ Nietzsche 1996, 141 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 178.

³¹ Martin Heidegger, ‘Wer ist Nietzsches Zarathustra?’, in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1959, 117.

³² Müller-Lauter 1981, 107

Het ressentiment is onvrede (tegen de tijd), haat (tegen de sterke en *vornehme* mensen), conflictueus (ressentiment is een onderdrukkend mechanisme) en dus gewelddadig. Aan dit ressentiment komt noodzakelijk een einde. Het ressentiment – de negatieve, reactieve en gecorrumpeerde wil tot macht – vernietigt zichzelf. Als het ressentiment alles vernietigd heeft en als het ware uitgewoed is, blijft alleen de wil tot macht over. We kunnen wel zeggen dat dan de zuivere wil tot macht overblijft en geen gecorrumpeerde wil tot macht. Het ressentiment stuit uiteindelijk op de eigenlijke werkelijkheid, die het altijd heeft willen ontkennen en willen frustreren. Het ressentiment wordt om die reden door de wil tot macht zelf uitgeschakeld. Dat is het moment dat het tot een beaming van de werkelijkheid zal komen.

Het is duidelijk dat dit een nogal abstracte redenering is. Nietzsche gaat ervan uit dat er een moment komt dat het ressentiment met zichzelf vastloopt. Men kan zich afvragen wat dit in de praktijk zou betekenen. Het verwoestende werk van het ressentiment stopt eerst als er niets meer is waarop het ressentiment zich kan richten. In hoofdstuk twee – in de paragraaf over de periodisering van het nihilisme – hebben we gezien dat Nietzsche rampen voorziet zoals de wereld nooit heeft gekend. Het ressentiment laat zich niet zomaar kortwieken. Vervolgens is het zó, dat de wil tot macht – ook zonder het ressentiment – een brute macht is.

Ofelia Schutte heeft erop gewezen dat macht bij Nietzsche niet *force* is maar *domination*. Door *force* als vertaling te kiezen, komt de wil tot macht in een te mild licht te staan. Volgens haar kan het ressentiment alleen overwonnen worden als dit machtsdenken – van de *domination* – wordt overwonnen, dus het denken in het schema van meester-slaaf. Een wil tot macht, die gebaseerd is op het schema van meester-slaaf, is niet geschikt om een bijdrage te leveren aan een nieuw systeem van waarden. 'It simply reconfirms the traditional meaning of authority (...)'.³³

Met andere woorden: als Nietzsche het ressentiment wil 'uitdrijven' door de wil tot macht, is dat niet het *vernietigen* van het ressentiment, maar de *onderwerping* van het ressentiment. De mens kan op een gegeven moment niet anders dan de wil tot macht erkennen. Het is geen erkenning die voortkomt uit inzicht, het is evenmin een erkenning die vrijwillig totstand komt. In deze *onderwerping* ligt de zogenaamde bevrijding en beaming van de werkelijkheid. Men onderwerpt zich aan een werkelijkheid, die uit macht bestaat. Het is zich voegen in een machtssysteem waarin ook het slachtoffer gedwongen wordt deze macht te erkennen.

Bij Nietzsche is het slachtoffer schuldig, omdat het slachtoffer altijd wraakgedachten koestert. "'Ik lijd: dat móét iemands schuld zijn' – zo denkt elk ziekelijk schaap".³⁴ Tegenover dit denken in macht stelt Girard een denken in termen van recht. Waar in termen van recht gedacht wordt, komen begrippen als schuld en onschuld in een ander licht te staan. Hiermee wordt Nietzsche niet weerlegd, omdat Nietzsche recht definieert in termen van macht. Het zijn twee paradigma's waartussen in feite geen communicatie mogelijk is.

³³ Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1984, 191.

³⁴ Nietzsche 2000, 124 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 375.

Liefde en medelijden

Wat is de oorsprong van Jezus' liefde? De oorsprong ligt in de joodse haat. Dat is een boude bewering van Nietzsche. Jezus' liefde is geen onschuldige liefde. Zijn liefde is de kroon op de joodse wraak en de joodse haat. Daarin is zijn liefde geworteld.³⁵ Nietzsche gebruikt het beeld van een boom. De wortels van de haat liggen in het jodendom. Daaruit groeide de boom van haat en wraakzucht. Jezus' liefde is te vergelijken met de kroon van takken en bladeren. De kern van Nietzsches benadering van Jezus ligt in het contrast dat hij tekent als hij enerzijds Jezus ziet als de kroon op de wraakgedachte van het Oude Testament en als hij anderzijds Jezus' grootheid erkent, omdat Hij niet uit een geest van ressentiment handelt: 'Jesus ist unfähig Feind zu sein.'³⁶

Dit zijn de twee polen waartussen de visie van Nietzsche zich beweegt. Tussen deze twee polen bestaat spanning. Niettemin horen ze bij elkaar en veronderstellen ze elkaar. Jezus' liefde vormt wel een contrast met de wraakgedachte van het Oude Testament, zoals de kroon van een boom een contrast vormt met de wortels. Toch veronderstellen ze elkaar en vloeit het één voort uit het ander. Zo het ook met de liefde van Jezus. *Zijn liefde is een sublimering van de wraak.*³⁷ Deze liefde moest de volkeren verleiden tot het aannemen van de joodse waarden. Willers gaat zover, dat hij zegt:

das Kreuz ist das Symbol der Juden, mit dem sie ihren Siegeszug über die ganze Erde und über die Zeiten hinweg angetreten haben.³⁸

Deze zin bevat dynamiet. Willers gaat hier – en dat is onbegrijpelijk – niet specifiek op in. Wat hij ermee wil zeggen, komt hierna nog ter sprake. Hier wijs ik erop dat, als deze interpretatie juist is, dat verregaande consequenties heeft voor de verhouding van de kerk tot het jodendom. Het is een forse bewering dat het kruis het symbool van het jodendom is. Als dat waar is, wordt aan de ene kant het Joodse volk verantwoordelijk gesteld voor de kruisiging, maar het betekent anderzijds dat de kruisiging ten diepste geen breuk tussen Jezus en het jodendom is. Door de kruisiging wordt die band nu juist *bevestigd*.

Anders gezegd: Jezus is door zijn verkondiging zo sterk met het joodse geloof verbonden dat, op het moment dat de Joden de band met Hem definitief willen door-

³⁵ Willers 1988, 247. Zie KSA 5, 266-269.

³⁶ Willers 1988, 247 en 271.

³⁷ 'Die Jezus van Nazareth, het vleesgeworden evangelie der liefde, de 'Verlosser' die de armen, zieken en zondaren de zaligheid en overwinning brengt – was hij niet juist de verleiding in haar meest beklemmende en onweerstaanbare gedaante, de verleiding en omweg tot juist die *joodse* waarden en vernieuwingen van het ideaal?', Nietzsche 2000, 27 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 268-269.

³⁸ Willers 1988, 247. Türcke beweert hetzelfde: 'Das Kreuz steht nur scheinbar im Gegensatz zu den jüdischen Werten. In Wahrheit drückt es aufs anschaulichste aus, was in der jüdischen Religion wie in der griechischen Metaphysik unter dem Namen Gott nach oben gekommen ist: Die Abstraktion, die Blutleere, die Schwäche: das asketische Ideal. Das Christentum "ist der jüdische Instinkt *noch einmal*", Christoph Türcke, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Lüneburg: zu Klampen 1999, 147.

snijden, die band alleen maar bevestigd wordt. Jezus' *joodse* verkondiging is oorzaak van deze *joodse* reactie. De kruisiging heeft hier niets met schuld te maken. Hier is een innerlijke noodzaak aan het werk. Alleen zó kan het kruis het symbool van de *Joden* worden genoemd. Men moet niet alleen zeggen, zoals Willers, dat Jezus' liefde de Joden wel zeer ongelegen kwam. Evenmin is het voldoende om eraan toe te voegen dat Jezus' 'onaangepastheid' tot de noodzaak leidde Hem te kruisigen.

Het tekort aan deze uiteenzetting van Willers is, dat hierdoor niet begrijpelijk wordt dat Jezus' liefde uit de haat gegroeid is.³⁹ Nietzsche schrijft in paragraaf 8 van de *Genealogie der Moral*, waarnaar Willers ook verwijst en waaruit hij citeert, dat het Jezus' liefde was die de joodse haat tot voltooiing bracht en bekroonde. Langs de omweg van de 'Verlosser' heeft Israël het laatste doel van zijn sublieme wraakzucht bereikt, schrijft Nietzsche.⁴⁰ Jezus was niet de tegenstander van de Joden, men kan Hem ook niet alleen maar zien als een willoos werktuig in hun handen. Jezus belichaamde letterlijk het joodse geloof, het geloof van de priesters: het geloof dat de machtlozen en de zwakken goed zijn en de anderen slecht. Deze machteloosheid was hun voornaamheid; het was de aristocratie van hun geest. Maar deze machteloosheid was ook de bron van wraakzucht en haat.⁴¹

Uit deze haat groeide de liefde. Nietzsche noemt deze liefde iets onvergelijkelijks. Het is de diepste en subliemste van alle soorten van liefde.⁴² Jezus' liefde komt dus onder grote verdenking te staan. Het is ten diepste geen liefde, maar een diep verborgen haat.⁴³ Jezus' liefde is de liefde tot de mislukten en dat is niets anders dan haat ten opzichte van de sterken. In Jezus' bereidheid om die liefde te bezegelen met zijn dood aan het kruis, kreeg deze liefde zijn meest verheven en 'zuivere' expressie. Zó, op die wijze, groeide de liefde uit de haat.

Dát bedoelt Nietzsche als hij zegt, dat Jezus' liefde het aas was waarop de volkeren konden toehappen. Als men dan toehapt zit men vast aan de joodse moraal en dus aan het joodse geloof. Het is de moraal van de machtlozen, van de zwakken en de mislukten, waardoor het ressentiment als vanzelf de bron wordt, waaruit men gaat putten. Op die manier bereikte Israël zijn doel.⁴⁴

³⁹ Nietzsche 2000, 27 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 268.

⁴⁰ Nietzsche 2000, 27 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 269.

⁴¹ Golomb onderscheidt overigens tussen de Hebreeën van het Oude Testament en de 'christelijke' Joden van de tweede tempel, die de opstand der slaven ontketenden, waaruit het christendom geboren werd en de moderne Joden in de diaspora voortkwamen, Golomb 2000, 45. Aan de Hebreeuwse religie ontleent Nietzsche het begrip macht. Het is een bouwsteen voor zijn eigen ideaal van de mens, dat lijnrecht tegenover de ascetische idealen van het christendom staat, 47. 'Whereas the ancient Hebrew religion was an expression of plenitude of power and thirst for life, the Jewish-Christian religion became a "tool in the hands of priestly agitators" who were afraid of life (...)'. 48. Golomb erkent dus dat de wortels van het ressentiment in het jodendom liggen, al is het vroegere joodse geloof (van de Hebreeën) daarvan vrij gebleven.

⁴² Nietzsche 2000, 27 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 268.

⁴³ In een aantekening uit 1881 heet het: 'Jesus war ein grosser Egoist', KSA 9, 550 (voorjaar-herfst 1881).

⁴⁴ Nietzsche spreekt hier steeds van Israël. In paragraaf 7 gebruikt hij de aanduiding 'de joden', in paragraaf 8 'Israël'.

Sub hoc signo heeft Israël met zijn wraak over alle voornamere idealen getrimmeerd, schrijft Nietzsche. Met dat *teken* bedoelt hij uiteraard het kruis. *Door middel van* het kruis, en *niet ondanks* het kruis, heeft de joodse moraal, de slavenmoraal, de overhand gekregen. Deze triomf kan men als een bloedvergiftiging zien: '(...) alles verjoodst of verchristelijkt of vulgariseert zienderogen (...)'.⁴⁵ Daarom is het juist als Willers zegt dat, *volgens Nietzsche*, het kruis een *joods symbool* is.

Het kruis

Het kruis is de *crux* in Nietzsches visie op Jezus en Israël. Maar nu is ook duidelijk dat Nietzsche Jezus even beslist moest afwijzen als het joodse geloof. Heel duidelijk is de uitspraak: 'Die Pharisäer thaten *Recht*, Jesus zu verurtheilen (...)'.⁴⁶ Deze afwijzing is inherent aan Nietzsches afwijzing van de joodse moraal, de moraal van de priesters van het Oude Testament, die in het kruis zijn definitieve uitdrukking vond. Deze afwijzing heeft niet te maken met de Joden als volk, maar met hun religie; beter gezegd: het heeft te maken met hun priester- en slavenmoraal, die in de Bijbel zijn bron heeft. Nietzsche heeft het antisemitisme hartgrondig verworpen. De reden daarvan lijkt me te liggen in wat hier besproken is.

Antisemitisme is in zekere zin oppervlakkig. Nietzsches bezwaar tegen het antisemitisme is, dat het zich beperkt tot het Jodendom en geen oog heeft voor de het feit dat *de hele westerse cultuur* voor een belangrijk deel als het ware joods is.

De kern van Nietzsches kritiek op de Joden is dat het ressentiment de bron van hun leven, geloof en handelen is. Maar ressentiment is ook de bron waaruit christenen, socialisten en anarchisten leven. Daarmee is gezegd, dat de bron van het ressentiment wel joods is, maar zich veel breder heeft ontwikkeld. Als een gif heeft het de hele cultuur doortrokken. Dat maakt Nietzsches kritiek op het jodendom niet minder, maar harder. Al moeten we daarbij het feit in het oog blijven houden, dat Nietzsches kritiek op het jodendom niet losgemaakt mag worden van het kader waarin deze kritiek staat: niet op het volk gericht, maar op de joodse godsdienst. Maar zijn deze twee werkelijk te scheiden?

Jezus de idioot

Het betoog buig ik hier weer terug naar Nietzsches houding ten opzichte van Jezus. Er is en blijft sprake van ambivalentie in Nietzsches benadering van Jezus. Deze ambivalentie heeft ermee te maken dat het kruis aan de ene kant expressie is van de joodse moraal: de onvoorwaardelijke keuze voor de mislukte gevallen. Maar aan de andere kant maakt het kruis niet minder duidelijk dat dit ressentiment is overwonnen. Jezus handelde niet vanuit ressentiment, benadrukt Nietzsche. Niet voor niets noemt Nietzsche Hem een idioot.

⁴⁵ Nietzsche 2000, 28 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 270.

⁴⁶ KSA 11, 139 (voorjaar 1884).

Met de aanduiding idioot bedoelt Nietzsche Jezus' hypergevoeligheid voor de negatieve kanten van de werkelijkheid.⁴⁷ Dat betekent op zijn minst dat Jezus' moraal een heel andere was dan die van de priester. In het geval van een continuïteit tussen beide vormen van moraal zouden de conflicten tussen Jezus en de geestelijke leiders onbegrijpelijk zijn. Jezus is geen priester, maar een idioot.⁴⁸ Hij staat aan gene zijde van goed en kwaad.

In Jezus wordt Nietzsche geconfronteerd met het unieke verschijnsel, dat de joodse moraal, de keuze voor de armen en al wat mislukt is, wel voortkomt uit een behoefte aan wraak (Instinkt-Hass), en toch ook door Jezus overwonnen wordt. Daarom spreekt Nietzsche van de diepste en subliemste vorm van alle soorten van liefde. Deze liefde is een fenomeen dat eigenlijk niet kan bestaan. De wortel van deze liefde blijft joods: de keuze *voor* de slaaf, omdat het de keuze is *van* de slaaf. In zoverre komt Jezus' liefde voort uit een slavenmoraal, een keuze voor mensen, die gedreven worden door ressentiment.

Ondanks dit feit blijft Jezus zelf vrij van ressentiment. Hij is er te naïef voor. Daarom noemt Nietzsche Hem een epilepticus, iemand die de aanraking met de werkelijkheid niet kan verdragen. Hij strijdt niet voor erkenning of rehabilitatie. Hij streeft niet naar macht of invloed. Hij vlucht voor de werkelijkheid. Zijn liefde voor vijanden is eerder een vlucht voor vijanden, dan liefde voor hen. Paulus heeft het ressentiment weer teruggebracht in het geloof en in die zin is Paulus meer joods dan Jezus.

Het 'type' Jezus – de depersonalisatie van Jezus

Nietzsche spreekt vooral in zijn latere geschriften en in aantekeningen uit 1888 over het 'type' Jezus. Hij is het type van de Verlosser. Niet alleen Jezus, ook andere personen duidt Nietzsche als 'type' aan. In *Morgenröte* noemt hij Napoleon een volmaakt type dat tot de antieke mensheid behoort.⁴⁹ En ergens anders noemt hij de lijdende trotse mens het hoogste type mens.⁵⁰ Nietzsche meent dat ondanks alle verdraaiingen het type van de Verlosser in de evangeliën is te vinden, zoals het type van Franciscus van Assisi, ondanks de legenden over hem, toch in die legenden is te vinden.⁵¹ Sommer meent dat bij Nietzsche de typologische gezichtspunten in de

⁴⁷ De aanduiding is niet alleen maar positief bedoeld. Er klinkt wel degelijk minachting in door. Zo noemt Nietzsche Jezus 'de zielige idioot'. Hij is als een kind in de puberteit blijven steken. KSA 13, 237 (voorjaar 1888). In *Der Antichrist* noemt hij Kant een idioot. KSA 6, 177.

⁴⁸ Met name in *Der Antichrist*: Hier fulmineert Nietzsche tegen 'de heer Renan', die voorstelde in Jezus een genie of een held te zien. 'Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz andres Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot (...) Man übersetze sich einen solchen physiologischen habitus in seine letzte Logik – als Instinkt-Hass gegen jede Realität, als Flucht in's "Unfassliche", in's "Unbegreifliche", als Widerwille gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbegriff, gegen Alles, was fest, Sitte, Institution, Kirche ist, als Zu-Hause-sein in einer Welt, an die keine Art Realität mehr rührt, einer bloss noch "inneren" Welt, einer "wahren" Welt, einer "ewigen" Welt... "Das Reich Gottes ist *in euch*"...', KSA 6, 200.

⁴⁹ KSA 3, 203.

⁵⁰ KSA 3, 261.

⁵¹ KSA 6, 199.

plaats komen van de biografisch-historische gegevens. Zo kan Nietzsche zeggen dat Christus buiten alle geschiedenis staat. Christus is een vrije geest.⁵² Nietzsche is een verklaard tegenstander van de *Leben-Jesu* Forschung.⁵³ Want Nietzsche gaat niet historisch te werk, maar psychologisch.

Het is voor Nietzsche een uitgemaakte zaak dat de eerste volgelingen van Jezus de ware toedracht verdraaid hebben. Ze hebben dat wellicht te goeder trouw gedaan. Ze moesten, om tenminste iets van het optreden van Jezus te begrijpen, het aanpassen aan hun eigen grove opvattingen.⁵⁴ Zó schrijft Nietzsche in *Der Antichrist*. Maar in de *Nachlass* toont hij minder begrip voor de verdraaiingen. '(...) zij [de vroegchristelijke gemeente, AP] rechtvaardigde zichzelf door een oordelende, ruziënde, fulminerende, haatdragende profeet uit hem te fabriceren... zij had zo'n "voorbeeld" nodig – : net als het geloof in de "wederkomst", in het "laatste oordeel" (...)'.⁵⁵ En even verder spreekt hij van '(...) de enorme ongegeneerdheid waarmee alle sektariërs zich van hun meester bedienen voor hun eigen apologie (...)'.⁵⁶ Als Nietzsche dus een Jezus-type construeert, dan meent hij daartoe het recht te hebben, om op die manier de eerdere vertekening en verdraaiing te herstellen. Als Nietzsche, niet het minst in *Der Antichrist*, lovende woorden spreekt over Jezus, dan betreffen die waardering en dat respect het Verlossers-type dat hij eerst geconstrueerd heeft.

3.2 DIE GEBURT DER TRAGÖDIE⁵⁷

Socrates, Apollo en Dionysus

Nietzsche weet zich geïnspireerd door de Oudheid. Niet de gehele Oudheid is echter zijn inspiratiebron. Hij onderscheidt in de Griekse Oudheid drie stromingen: de Dionysische, de Apollinische en de Socratische stroming. Vooral één daarvan kritiseert Nietzsche, namelijk de Socratische stroming. Socrates' denken en de filosofie die daaruit voortgekomen is – denk aan Plato – is een optimistische filosofie die meent door het kennen de diepste raadselen van het bestaan te kunnen doorgronden.

Wie Nietzsches eerste publicatie leest – *Die Geburt der Tragödie* – merkt dat hij zijn pijlen vooral richt op dit optimisme. 'En nu mag men zich er voor zichzelf geen geheim van maken wat er in de schoot van de Socratische cultuur verborgen ligt! Het zich onbeperkt wanende optimisme!' ⁵⁸ Nietzsche wil de Griekse tragedie in ere herstellen. De tragedie is te gronde gericht door het optimisme.⁵⁹ Maar niet alleen de

⁵² *NF* 7, 137 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 164.

⁵³ Sommer 2000, 286.

⁵⁴ Sommer 2000, 294. Zie *KSA* 6, 201-203.

⁵⁵ *NF* 7, 138 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 165.

⁵⁶ *NF* 7, 146 (november 1887-maart 1888). *KSA* 13, 175.

⁵⁷ Van 1872.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*, (vert. Hans Driessen). Amsterdam: De Arbeiderspers 2000, 111. *KSA* 1, 117.

⁵⁹ *KSA* 1, 145

tragedie, ook de mythe, en ook de cultuur is door dit Socratisme te gronde gegaan. Het Socratisme heeft de cultuur laten inslapen, omdat het niets anders gedaan heeft dan de *verschijningen* tot enige en hoogste realiteit te verheffen.⁶⁰

Nietzsche bedoelt hiermee dat de werkelijkheid wordt aangepast aan de voorstellingen van de mensen. Hij schrijft dat men de Socratische cultuur niet treffender kan omschrijven dan door de cultuur van de opera te noemen. Dat wil zeggen dat de zanger zich aanpast aan de hoorder, doordat hij meer spreekt dan zingt.

Het Dionysische element van de cultuur kent deze tegemoetkoming nu juist helemaal niet. De werkelijkheid doet zich aan ons voor zoals zij is: als bruisende energie. De wetenschap gaat in het spoor van Socrates. De wetenschap bewerkt misleiding en verdoving.⁶¹ Maar er is hoop, omdat de tijd van de Socratische mens voorbij is. 'Waag het er maar op tragische mensen te zijn, want gij zult verlost worden. Gij zult de Dionysische feeststoet van India naar Griekenland begeleiden! Wapen u tot zware strijd, maar geloof in de wonderen van uw god!'⁶²

Wat de andere twee stromingen betreft: Dionysus staat voor de roes en Apollo voor de droom. Beiden zijn nodig voor de mens. Waar alleen Dionysus regeert, gaat de mens tenonder aan de oerkrachten. Waar alleen Apollo regeert, verstikt het leven in vorm en wet. IJsseling geeft de volgende beschrijving van Apollo.⁶³ Apollo heeft de bijnaam de stralende. Hij is degene die licht brengt, de duisternis verdrijft en de duistere machten overwint. Hij is de god van de maat. Grenzeloos verdriet en mateloze woede, zich te buiten gaan in excessen en zich willen meten met de goden worden door hem gewelddadig beëindigd. Apollo dwingt de mens tot het kennen van zijn eindigheid en beperktheid. De mens kan zich niet meten met de onsterfelijke goden. Apollo is niet alleen de god van de zelfkennis maar ook de god van het theoretische en conceptuele weten. Hij verschaft als het ware de grondslagen waarop later de filosofie zal worden gebouwd.

Toch is deze beschouwelijkheid nog ver verwijderd van het abstracte denken van de latere westerse filosofie (en dus ook van het Socratisme). De apollinische beschouwelijkheid staat nog dichtbij het weten van de ziensers; het is het schouwen van het wezen van de dingen. Vandaar dat Apollo genoemd wordt in verband met de droom. Dat wil zeggen dat hij de god is van het beeld. Het is het beeld dat nog niet gestold is tot begrip.

Dionysus is een andere god. Hij komt uit het Oosten, uit Azië, maar is als het ware getemd door de Griekse god Apollo. Dionysus is de god van de roes. Dat is

⁶⁰ KSA 1, 118.

⁶¹ Waarom is Nietzsche zo gekant tegen het Socratische denken? Omdat deze manier van denken, dus van wetenschap bedrijven, stopt zodra het leven onlogisch wordt. Dat is het probleem waarop Nietzsche stuit en op dat punt constateert hij het gebrek, het tekort, van de wetenschap. Het leven is nu eenmaal niet logisch. We zouden – nogal tegenstrijdig – kunnen zeggen: wetenschap is pas wetenschap als ze ook het onlogische omvat.

⁶² Nietzsche 2000, 126 (*De geboorte van de tragedie*). KSA 1, 132.

⁶³ In: Samuël IJsseling, *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie*. Amsterdam: Boom 1994, 12-14.

de roes die ontstaat door narcotische middelen of door het ontluikende leven in de lente.⁶⁴ Dionysus is de god van de mateloosheid, van de roes en de extase, het buiten zichzelf treden. In hem worden alle tegenstellingen opgeheven. Hij ontsnapt aan alle vormen en aan alle definities. 'De duidelijk afgegrensde categorieën, de heldere tegenstellingen die de wereld samenhang verlenen, vervagen, versmelten en gaan in elkaar over zodra hij verschijnt (...): het jonge en het oude, het wilde en het beschaafde, het verre en het dichtbij, het hiernamaals en het aardse komen in hem en door hem samen. Bovendien schaft hij de afstand af die goden en mensen, mensen en dieren scheiden'.⁶⁵

In het Apollinische ontmoeten we een insnoering van de werkelijkheid. Het is een inperking in vorm en in maat. Daartegenover biedt het Dionysische een echte ontmoeting met de werkelijkheid. Want er is geen grens. Dionysus betekent ontgrenzing. Het is het zich openstellen voor, of beter gezegd, het is het ondergaan van de werkelijkheid in zijn bonte en betoverende en ook schokkende veelheid en veelkleurigheid. Daarom is er ook geen beeldvorming. De mens, onder invloed van Dionysus, strooit als het ware een vonkenregen van beelden om zich heen.⁶⁶ Dionysus kent geen maat, niet van vreugde en niet van lijden. Hij is een god en een demon in één. Maar juist bij Dionysus leren we wat lijden is. Het lijden van Dionysus was dat hij uit één gescheurd werd door de Titanen. Met dit uitéenscheuren wordt zijn individuatie bedoeld. Dat wil zeggen dat hij het lot deelde van mensen, van individuen.⁶⁷ Hij heeft dus meegemaakt wat de mens meemaakt, namelijk individu worden.

Lijden is deelhebben aan de pijn van de werkelijkheid. Nietzsche voert echter een pleidooi om op een Dionysische manier deel te hebben aan deze pijn en dus aan het lijden. Want dan kan in het lijden een metafysische troost ervaren worden.⁶⁸ Die troost ligt in de overdaad van de vruchtbaarheid van de wereldwil. Er zijn zovele vormen van leven die snakken naar een bestaan dat de pijn die geleden wordt, noodzakelijk is. De ene bestaansvorm moet wijken voor de andere. De ervaring dat deze pijn uit de overdaad voortkomt, doet de pijn en het lijden overstijgen. De pijn wordt dus in de extase overwonnen door het leven. Door de Dionysische extase worden we het oerwezen zelf en ervaren we zijn onbedwingbare levenslust en levensdorst. Er is een mystieke verrukking, ondanks angst, ondanks de gifstekels van allerlei kwellingen.⁶⁹

⁶⁴ 'Zwei Mächte vornehmlich sind es, die den naiven Naturmenschen zur Selbstvergessenheit des Rausches steigern, der Frühlingstrieb und das narkotische Getränk', *KSA*, 1, 554. Zie ook p. 29.

⁶⁵ J.P. Vernant, geciteerd door IJsseling 1994, 15.

⁶⁶ *KSA* 1, 44.

⁶⁷ *KSA* 1, 73.

⁶⁸ '(...) ein metaphysischer Trost reisst uns momentan aus dem Getriebe der Wandelgestalten heraus. Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust', *KSA* 1, 109.

⁶⁹ 'Wir werden von dem wüthenden Stachel dieser Qualen in demselben Augenblicke durchbohrt, wo wir gleichsam mit der unermesslichen Urlust am Dasein eins geworden sind und wo wir die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit dieser Lust in dionysischer Entzückung ahnen', *KSA* 1, 109.

De Dionysische werkelijkheid is geen metafysische werkelijkheid in de zin van een werkelijkheid *achter* deze werkelijkheid. Daartegen stelt Nietzsche zich juist teweer. Zijn aandacht voor het Dionysische element van de cultuur is aandacht voor *deze* werkelijkheid. Maar wel is duidelijk dat die andere, Dionysische, werkelijkheid een religieuze werkelijkheid is. Die werkelijkheid wordt vooral als oerkracht ervaren.

‘Heeft men mij begrepen? – *Dionysus tegen de Gekruisigde...*’, schreef Nietzsche in november 1888, kort voor zijn geestelijke ineenstorting.⁷⁰ Zijn laatste brief, een briefje van één regel aan Cosima Wagner, ondertekende Nietzsche met Dionysus. Dionysus staat aan het begin en aan het eind. Hij is de poort waardoor we het gebouw van Nietzsches denken binnengaan. Hoe verder we komen in zijn werk hoe duidelijker de andere gestalte naar voren komt: Christus. Uiteindelijk bepalen deze twee gestalten het werk van Nietzsche. Ze vormen elkaars antipoden.

In *Die Geburt der Tragödie* is Christus nog afwezig en het christendom wordt slechts terloops genoemd.⁷¹ In een nieuw geschreven ‘Woord vooraf’ uit 1886 excuseert hij zich bijna voor het feit dat het christendom nauwelijks genoemd wordt. Nietzsche legt dit uit als een behoedzaam en vijandig zwijgen waarmee het christendom het hele boek door benaderd wordt.⁷² Verder schrijft hij dat er geen schriller contrast denkbaar is dan tussen de esthetische visie die in zijn boek ontvouwd wordt en de christelijke leer. In hetzelfde ‘Woord vooraf’ verwijt hij het christendom de uitvinding van een ‘Jenseits’ om het aardse leven des te beter te kunnen belasteren, hetgeen in de grond genomen een verlangen is naar het niets.⁷³

3.3 MENSCHLICHES, ALLZUMENSCHLICHES. EIN BUCH FÜR FREIE GEISTER⁷⁴

Op de leerschool van de argwaan

De eerste publicatie na *Die Geburt der Tragödie* was *Unzeitgemässe Betrachtungen*.⁷⁵ Dit werk komt niet direct in aanmerking voor dit onderzoek, omdat de verhandelingen die in dit werk gebundeld zijn andere onderwerpen betreffen.⁷⁶ Anders is het met *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*.

⁷⁰ Nietzsche 2000, 137 (*Ecce homo*). KSA 6, 374

⁷¹ ‘Het was deze schijn van “Griekse blijmoedigheid” die de diepzinnige en vreeswekkende naturen van de eerste vier eeuwen van het christendom zo tegen de borst stuitte: zij vonden deze verwijfde vlucht voor de ernst en de verschrikkingen van het leven, dit laffe genoeg nemen met gemakkelijk genot niet alleen verachtelijk, maar voor hen was het de antichristelijke geesthouding bij uitstek’, Nietzsche 2000, 73 (*De geboorte van de tragedie*). KSA 1, 78.

⁷² KSA 1, 18.

⁷³ ‘(...) im Grunde ein Verlangen in’s Nichts (...)’, KSA 1, 18.

⁷⁴ Van 1878-1880.

⁷⁵ Van 1873-1876.

⁷⁶ Het zijn vier geschriften: *David Strauss als Bekenner und Schriftsteller; Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; Schopenhauer als Erzieher; Richard Wagner in Bayreuth*. Daarnaast bevat het enkele kleinere geschriften: *Das griechische Musikdrama;*

Men heeft mijn geschriften een leerschool van de argwaan genoemd, méér nog van de verachting, gelukkig ook van de moed, van de roekeloosheid zelfs. Inderdaad, zelf geloof ik niet dat iemand de wereld ooit met een zo diepe argwaan bekeken heeft, en niet alleen als toevallige advocaat van de duivel, maar evenzeer, om het theologisch te formuleren, als vijand en uitdager van God.⁷⁷

We richten ons allereerst op hoofdstuk drie dat getiteld is: *Das religiöse Leben*. In dit hoofdstuk onderneemt Nietzsche een poging religieuze, maar eigenlijk christelijke handelingen en gedragingen te analyseren. Eén van de eerste dingen die Nietzsche aan de orde stelt is de christelijke behoefte aan verlossing.⁷⁸ Waar komt die vandaan?

Om daar achter te komen moeten wij een zuiver psychologische methode beproeven. Als we zo te werk gaan ontdekken we dat de mens in een spiegel kijkt. Hij vergelijkt zichzelf met het enige wezen dat tot onegoïstische handelingen in staat is en volgens een onbaatzuchtige denkwijze leeft: God. Als de mens in die heldere spiegel kijkt, komt zijn eigen natuur hem als troebel en als misvormd voor. Maar de mens begrijpt dan niet dat deze vertekening niet *zijn* schuld is, maar de schuld van de spiegel. En de mens heeft er evenmin erg in dat die spiegel een voortbrengsel is van zijn eigen fantasie. Al eerder heeft Nietzsche uitgelegd, dat godsdienstige voorstellingen uit dwalingen van het verstand voortkomen.⁷⁹ Daarom gaat hij nu verder analyseren wat het betekent in God te geloven.

Wie in God gelooft, gelooft in een wezen dat onegoïstisch handelt. Zo'n wezen is nog fabelachtiger dan de vogel Phoenix. Hoe zou het ego zonder ego kunnen handelen? 'Een god die daarentegen geheel en al liefde is, zoals nu en dan wordt aangenomen, zou tot geen enkele onegoïstische handeling in staat zijn (...)'.⁸⁰ Daarmee bedoelt Nietzsche dat liefde zich ten diepste richt op het *gevoel* van liefde, dat men ervaart; dus blijft men nog gevangen in het egoïsme.

Door in de spiegel te kijken, die de mens God noemt, geeft hij zich prijs aan zelfverachting. Deze zelfverachting signaleert Nietzsche juist daar waar de christen op zijn best is: de heilige.⁸¹ Heiligheid is niets anders dan het tiranniseren van bepaalde delen van de persoonlijkheid. In plaats van andere mensen te tiranniseren doen de heiligen dat met bepaalde delen van hun eigen persoonlijkheid. Dit stukmaken van zichzelf, deze spot over de eigen natuur, is eigenlijk een zeer grote mate van ijdelheid. Nietzsche vergelijkt de ascetische mensen met overmoedige ruiters die pas echt van hun paard houden als het wild geworden is. Volgens Nietzsche hoort de moraal van de Bergrede hiertoe.

Socrates und die Tragödie; Die dyonisische Weltanschauung; Die Geburt des tragischen Gedankens; Socrates und die griechische Tragödie; Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten; Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern; die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne.

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk. Een boek voor vrije geesten* (vert. Thomas Graftdijk), Amsterdam: de Arbeiderspers 2000, 11. KSA 2, 13.

⁷⁸ Aforismen 132-135: 'Von dem christlichen Erlösungsbedürfniss'. KSA 2, 125-129.

⁷⁹ Aforisme 27: 'Ersatz der Religion'. KSA 2, 48.

⁸⁰ KSA 2, 127.

⁸¹ Aforismen 136-144: 'Von der christlichen Askese und Heiligkeit'. KSA 2, 130-140.

De mens scheidt er een ware wellust in zichzelf door overdreven pretenties geweld aan te doen en dit tiranniek eisende deel van zijn ziel achteraf te vergoddelijken. 'In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Theil von sich als Gott an und hat dazu nöthig, den übrigen Theil zu diabolisiren. –'⁸² Een permanente toestand van zelfverloochening heet heiligheid, stelt Nietzsche. Deze zelfverloochening kan leiden tot opoffering van zichzelf. Dat is dus de hoogste mate van heiligheid. De overtreffende trap wordt bereikt als *de godheid* zich opoffert.

Toch is zelfopoffering in moreel opzicht niet onderscheiden van wraak. Dezelfde emotie is in het spel. In het ene geval is de emotie gericht op zichzelf in het andere geval gericht op een ander. Wat er gebeurt hangt af van wat de meeste bevrediging geeft. Want zowel zelfopoffering als wraak wordt met het oog op zichzelf gedaan. Door zo de 'christen-op-zijn-best' te ontleden, wil Nietzsche laten zien hoe het geloof in God misvormend en beschadigend gewerkt heeft en werkt.

Nietzsche laat zich niet alleen kritisch uit over de christelijke geloofspraktijk, maar ook laatdunkend: 'als we op een zondagmorgen de oude klokken horen beieren, vragen we ons af: hoe is het toch mogelijk! Dit geldt een tweeduizend jaar geleden gekruisigde jood, die zei dat hij Gods zoon was. Het bewijs voor die redenering ontbreekt'.⁸³ Nietzsche somt vervolgens een aantal ongerijmdheden in het christelijk geloof op die hem ergeren: een god, die bij een sterfelijke vrouw kinderen verwekt, een wijze, die erop aandringt niet meer te werken, geen recht meer te doen, maar op de tekenen van de ophanden zijnde ondergang van de wereld acht te geven; een gerechtigheid die de onschuldige als plaatsvervangend offer accepteert.

In *Menschliches, Allzumenschliches* is Nietzsche bezig met een program van ontmanteling van christelijke geloofsvoorstellingen en geloofspraktijken. Nietzsche merkt op dat minder bedachtzame vrijgeesten alleen aanstoot nemen aan de dogma's. Maar dat is niet voldoende. Nietzsche neemt niet alleen aan dogma's aanstoot, maar ook aan gevoelens. Hij komt nog veel godsdienstige gevoelens tegen met name in de muziek. Gevoelens zijn gevaarlijk, evenals behoeften. De honger bewijst niet dat er voedsel is, maar slechts dat iemand voedsel wenst. Zo kunnen ook godsdienstige gevoelens en behoeften op een dwaalspoor brengen.⁸⁴

Die Gefangenen

In deel twee van *Menschliches, Allzumenschliches* vinden we het aforisme over de gevangenen. Het verhaal gaat als volgt. Op een morgen betreden de gevangenen de werkplaats. De gevangenbewaarder is er niet. Dan komt iemand naar voren die zich bekend maakt als de zoon van de gevangenbewaarder. Hij deelt de gevangenen mee dat zijn vader hen heeft afgeluisterd en dus hun criminele praktijken kent. De zoon wijst erop dat zijn vader hardvochtig en haatdragend is. De straf zal dus vreselijk zijn.

⁸² KSA 2, 131.

⁸³ KSA 2, 116-117.

⁸⁴ Aforisme 131: 'Religiöse Nachwehen'. KSA 2, 124.

De zoon biedt aan de gevangenen vrij te laten. Maar hij voegt eraan toe dat hij alleen diegenen vrij kan laten die geloven dat hij de zoon is. Terwijl de gevangenen over dit voorstel discussiëren, komt de laatste gevangene binnen. Die deelt mee dat de gevangenvaarder plotseling overleden is. Dit veroorzaakt consternatie. Men schreeuwt door elkaar heen. Men zegt tegen hem: meneer de zoon, hoe staat het met de erfenis? Zijn wij nu misschien *jouw* gevangenen? Dan herhaalt de zoon zijn voorstel: ik zal iedereen vrijlaten die in mij gelooft, zo zeker als mijn vader nog leeft... De gevangenen halen hun schouders op en laten hem staan. Tot zover dit aforisme.⁸⁵

In dit aforisme wordt met de gevangenvaarder onmiskenbaar God bedoeld en met de zoon Jezus.⁸⁶ Hier en op andere plaatsen wil Nietzsche laten voelen dat Jezus een sterke, zelfs een ziekelijke behoefte heeft aan erkenning. Hij laat alles afhangen van het geloof in Hem. Het gaat Hem niet om de vrijlating van de gevangenen, maar om zijn erkenning. Hij bekommert zich niet om hun lot. Hij is niet belangeloos bezig, maar offert het belang van de gevangenen op aan zijn eigen erkenning. De vraag: zijn wij nu misschien *jouw* gevangenen, suggereert dat het niets uitmaakt van wie je bent: van de hardvochtige vader of van de vriendelijke zoon. Je gevangenschap verandert er niet door. Uit deze parabel komt een zoon naar voren die op een slimme manier zijn spel met de gevangenen speelt.

Voor Nietzsche is Jezus een gecompliceerde persoonlijkheid. Hij is eerder een manipulator dan een Heiland.⁸⁷

3.4 MORGENRÖTE. GEDANKEN ÜBER DIE MORALISCHEN VORURTHEILE⁸⁸

Het christendom: sterfbed of pijnbank?

Destijds heb ik iets ondernomen wat met reden niet ieders aangelegenheid mag heten: ik daalde af in de diepte, ik boorde in de grond, ik begon een oud *vertrouwen* te onderzoeken en af te graven, waarop wij filosofen sedert een paar millennia plachten te bouwen als was het de stevigste grond – telkens opnieuw, hoewel tot dusver elk gebouw is ingestort: ik begon ons *vertrouwen in de moraal* te ondergraven. Maar jullie begrijpen mij niet?⁸⁹

⁸⁵ Aforisme 84: 'Die Gefangenen'. *KSA* 2, 590.

⁸⁶ 'His mildness and mysteriousness make us think of Jesus as depicted in the gospel of John', Van Tongeren 2000, 280-281. Van Tongeren ziet in deze parabel bepaalde elementen die herinneren aan de Verlichting: het ontmaskeren van de valse claims van de zoon, dus van het geloof. Maar hij wijst erop dat daarmee in strijd is dat de emancipatie niet bewerkt wordt door kennis, maar door een toevallige gebeurtenis en ook het feit dat degenen aan wie de vrijheid wordt aangeboden daar onverschillig tegenover staan, laat zien dat we hier niet een Verlichtings-metaforiek aantreffen. Zie Van Tongeren 2000, 281.

⁸⁷ Jezus' persoonlijkheid is het tegendeel van de persoonlijkheid van een Verlosser. Want als Hij geloof eist, is dat niet een teken van messiaans bewustzijn. 'sondern exakt das Gegenteil, ein Zeichen fundamentaler Schwäche', Willers 1988, 131. Zie ook *NF* 3, 416 (voorjaar-herfst 1881).

⁸⁸ Verschenen eind 1881.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Morgenrood. Gedachten over de morele vooroordelen* (vert. Pé Ha-winkels). Amsterdam: De Arbeiderspers 1998, 10. *KSA* 3, 12.

Zo schrijft Nietzsche in zijn woord vooraf, dat overigens jaren later, in 1886, geschreven is. Het is een riskante zaak over de moraal na te denken. Het geweten, de goede naam, de hel en, in sommige gevallen, zelfs de politie staan geen onbevangenheid ten aanzien van deze zaken toe. Van de moraal moet je afblijven.

Het frappeert dat Nietzsche hierbij niet alleen het christendom op het oog heeft, maar ook de anarchisten: men moet maar eens onze anarchisten horen praten; hoe moreel praten ze niet om toch vooral gelijk te krijgen.⁹⁰ De moraal is het fundament van alles. Dat is de fout, het ongeluk, zo kan men zeggen, van het Westen. Het is niet toevallig dat Nietzsche dit boek eindigt met de vraag: ‘waarom nu juist in deze richting, daarheen, waar tot dusver alle zonnen van de mensheid zijn *ondergegaan*?’

In het Westen zijn alle zonnen ondergegaan. Dat zegt genoeg. Maar koerst Nietzsche zelf ook niet die kant op? Zit hijzelf ook niet vast aan zijn eigen cultuur? Kan hij over zijn eigen schaduw heen springen? Daarom eindigt hij met de woorden: ‘Zal men ons misschien ooit nageven, dat ook wij, *naar het Westen koersend, een Indië hoopten te bereiken*, – dat het echter ons lot was op de oneindigheid te stranden?’⁹¹

In *Morgenröte* ziet Nietzsche het als zijn taak de moraal te ontmantelen en uiteraard ook de christelijke moraal. Ik begin met aforisme 92. Het heet: *Am Sterbebette des Christenthums*. Het christendom, dat Nietzsche hier op het oog heeft is overigens geen benepen wettisch moralisme of een moralisme van scherpslijpers. Hij doelt namelijk op de ‘geestelijke middenstand’, het christendom van gematigde en bedachtzame mensen, die vooral wegens de *liefde* van God berusting leren. God wordt volgens dit christendom voorgesteld als een God, die in zijn liefde alles beschikt zoals uiteindelijk voor ons het beste zal zijn; een God, die ons onze deugd net als ons geluk geeft en afneemt, zodat het er over het algemeen juist en goed aan toegaat. Er is geen reden om over het leven te klagen, kortom: ‘die Resignation und Bescheidenheit zur Gottheit erhoben, – das ist das Beste und Lebendigste, was vom Christenthum noch übrig geblieben ist’.⁹²

Het christendom is een zachtaardig moralisme. Het is het geloof dat ook in het heelal welwillendheid en fatsoen zullen heersen. Maar dit christendom brengt zichzelf om. ‘Het is de *euthanasie* van het christendom’.⁹³ Het christendom komt door euthanasie aan zijn einde. Nietzsche gebruikt hier een heel ander beeld dan in *Der tolle Mensch*. Daar klinkt het verwijt van de vreselijke moord op God, hier wordt het tragische feit van een zelfmoord geconstateerd. De dood van het christendom is dan ook heel iets anders dan de dood van God. Men kan op haar einde wachten...

Deze verzwakking van het christendom, die Nietzsche ook tekent in aforisme 132 *Die ausklingende Christlichkeit in der Moral* (de wegstervende christelijkheid in de moraal), moet niet verward worden met de zwakheid die het christelijk geloof als

⁹⁰ Nietzsche 1998, 11 (*Morgenröde*). KSA 3, 13.

⁹¹ Aforisme 575. Nietzsche 1998, 352-353 (*Morgenröde*). KSA 3, 331.

⁹² KSA 3, 85.

⁹³ Nietzsche 1998, 90 (*Morgenröde*). KSA 3, 86.

zodanig eigen is. Het christendom is immers begonnen als een slavenopstand. De aanvankelijke zwakheid, die vol ressentiment was, was tot een revolutie in staat. De zwakheid waaraan het christendom eens tenonder zal gaan is haar vermoeidheid. Zo is het ook gegaan met de Romeinse beschaving.

Aforisme 71 heet: *Die christliche Rache an Rom*. De kerk nam wraak op Rome. De gedachte die Nietzsche hier ontwikkelt, is dat de aanblik van de eeuwige overwinnaar op den duur vermoeit. Daarin ligt de oorzaak van Rome's ondergang. De toeschouwers – dat waren dus Rome's onderdanen, voordat ze christen werden – raakten vermoeid, werden melancholiek. De woordeloze haat vond een uitweg, een uitlaatklep, in het christendom. Het christendom nam wraak op Rome door de ondergang van de wereld als zeer nabij voor te stellen, en door van het laatste oordeel te dromen. Vooral betekende het symbool van de gekruisigde Jood de meest verregaande spot met de pracht en praal van Rome. Dus de zwakheid van de Romein was een heel andere dan van de christen. Zwakheid was nu juist haar kracht. En ook de kracht van de christen was een andere. Het was vooral een kracht om te pijnigen.

Nietzsches vader was orthodox luthers en beïnvloed door het piëtisme.⁹⁴ In Nietzsches milieu werd echter niet de nadruk gelegd op bekeringservaringen, maar veel meer op de praxis pietatis, een toegewijd leven aan God. Als Nietzsche in aforisme 77 *Von den Seelen-Martern* over de foltering van de ziel schrijft, brengt hij dus niet het piëtisme van zijn jeugd ter sprake, maar veel meer een methodistisch piëtisme. Nietzsche geeft een beschrijving van de gevolgen van Whitefields boetprediking. De mensen lagen sidderend op de grond of uitten een doordringend geschreeuw dat urenlang doorging. Het geroep van mensen was hartverscheurend: O, had ik toch maar geen ziel! O, was ik maar nooit geboren!

Nietzsches reactie: laten wij niet vergeten hoe het christendom als eerste van het sterfbed een pijnbank heeft gemaakt. Hij bedoelt ermee te zeggen dat de heftige gebeurtenissen in de tijd van Whitefield niet op zichzelf staan. Ze komen ergens vandaan. Het christendom met haar voorstelling van de hel en van hellepijnen, is ervoor verantwoordelijk. En als de angst voor de hel wat afneemt, klaagt de kerk meteen over afvalligheid en verslapping in het geloof.

Moralisme en wetticisme

Als we verder willen doordringen in het moralisme van het christendom kunnen we niet om de eerste christen heen. *Der erste Christ*, zo heet aforisme 68. Daarmee is Paulus bedoeld. Nietzsche geeft zijn interpretatie van Paulus' bekering. Volgens Nietzsche werd Paulus geobsedeerd door de joodse wet. De wet was een marteling voor Paulus. Hij wilde de wet vervullen, maar hij kon het niet. De wet was voor

⁹⁴ Zie wat betreft Nietzsches vader Carl Ludwig Nietzsche, Pernet 1989, 15-26. Overigens was Nietzsches vader een warm voorstander van de Union tussen luthers en gereformeerden. Elders in Duitsland, bijvoorbeeld in Elberfeld, stuitte deze Union op fel verzet, omdat deze Union van bovenaf, door de koning, werd opgelegd. Zie W. Aalders en D. van Heyst (red.), *Hermann Friedrich Kohlbrügge. Zijn leven, zijn prediking, zijn geschriften*. Den Haag: Voorhoeve 1976, 62-64.

Paulus een kruis, het was het kruis waaraan hij hing en waarvan hij zich niet kon ontdoen. Hoe haatte hij die wet! Toen kwam het visioen van Christus' verschijning. Hij hoorde de woorden: 'Waarom vervolgt je mij?' Toen ging hem een licht op. Want Paulus zag in één keer dat Christus door zijn dood de wet vernietigd had.

De enorme gevolgen van deze inval, deze oplossing van het raadsel wervelen voor zijn blik, hij wordt in één keer de gelukkigste mens (...) hij heeft de gedachte van de gedachten, de sleutel van de sleutels, het licht van de lichten; om hemzelf draait in het vervolg de geschiedenis!⁹⁵

Paulus legitimeert zijn houding ten opzichte van de wet met Christus vernietiging van de wet. Van nu aan was Paulus de leraar van de vernietiging van de wet en dat impliceerde ook dat er geen zonde en geen schuld meer was. Wie één is met Christus is van al deze zaken bevrijd. Zo kon de bandeloze wil van Paulus' heerszucht zich openbaren. Dit is de eerste christen, de uitvinder van het christelijk geloof. 'Tòt op dat moment waren er slechts een paar joodse sektariërs –'.⁹⁶

Na lezing van dit aforisme rijst een fundamentele vraag, namelijk hoe het kan dat Nietzsche in Paulus de antipode van Jezus ziet? Want Paulus gaat immers precies in het spoor van Jezus? Want gaande in dat spoor schaft ook Paulus de wet af. Christus had de begripen zonde en schuld afgeschaft en daarmee ook de wet. Tot dat inzicht was Paulus gekomen op de weg naar Damascus. Op dat moment zag hij de waarheid in van Jezus' leven. De grote fout van Paulus was, volgens Nietzsche, dat hij het daar niet bij liet. Nietzsches boosheid richt zich op het feit dat Paulus Christus in de plaats van de wet stelde. Het feit van de afschaffing van de wet of de vernietiging van de wet was voor Nietzsche voldoende. Dat was volgens hem ook de bedoeling van Jezus. Paulus heeft het daarbij echter niet gelaten. Hij ontwikkelde een complete theologie rond de dood en de opstanding van Christus. Volgens Nietzsche had Christus de wet afgeschaft door zijn leven, niet door zijn dood, zoals Paulus wil.

In plaats van de wet komt het geloof. In plaats van gehoorzaamheid aan de wet, komt de gehoorzaamheid aan Christus. In plaats van de eis der wet, komt de eis van de overgave aan de Zoon. Het hiervoor besproken aforisme 'Die Gefangenen' uit *Menschliches, Allzumenschliches* laat zien dat dit geen bevrijding betekent.⁹⁷

In *Morgenröte* behandelt Nietzsche uitvoerig het medelijden. Evenals in *Menschliches, Allzumenschliches* wil hij de beste elementen van de westerse en christelijke moraal onderzoeken en de wortels ervan blootleggen. In *Menschliches, Allzumenschliches* was het de heiligheid, in *Morgenröte* is dat het medelijden. Het medelijden richt zich op de naaste, maar weten wij wel wie onze naaste is?

⁹⁵ Nietzsche 1998, 70 (*Morgenröde*). KSA 3, 67.

⁹⁶ Nietzsche 1998, 71 (*Morgenröde*). KSA 3, 68.

⁹⁷ Kaufmann stelt dat voor Paulus het geloof in Christus het substituut is voor de joodse wet en ook de perfecte wraak is op de wet. Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: University Press 1974, 344. Hier moet niet alleen het geloof genoemd worden, maar vooral het kruis. Het kruis ziet Nietzsche als het aas waardoor de volkerenwereld komt vast te zitten aan het ressentiment-geloof van Israël.

*Was ist denn der Nächste?*⁹⁸ Wat kennen wij van onze naaste anders dan zijn grenzen? Wat kennen wij van hem anders dan wat hij op ons inprent en indrukt? ‘Wij begrijpen niets van hem dan de veranderingen aan onszelf, waarvan hij de oorzaak is’.⁹⁹ Wij kennen hem gevoelens toe, die zijn handelingen *in ons* oproepen. En zo verdwijnt de naaste in feite uit ons blikveld en we blijven achter met onze waarnemingen en gewaarwordingen. ‘Wereld van de fantomen, waarin wij leven!’¹⁰⁰ Is medelijden werkelijk: denken aan de ander?

Wat is medelijden?

In aforisme 133 *Nicht mehr an sich denken*,¹⁰¹ schrijft Nietzsche dat medelijden een daad van zelfverdediging of wraak is. In het medelijden hebben wij te doen met ons eigen lijden. ‘*Slechts dit eigen lijden* wentelen we af wanneer wij handelingen van medelijden verrichten’.¹⁰² In handelingen van medelijden geven wij ook toe aan begeerte naar genot. Het genot dat het medelijden verschaft, is het gevoel dat we onrechtvaardigheid tegengaan. Het medelijden is op zichzelf noch goed noch kwaad. Het is daarom te snel en te oppervlakkig gezegd dat medelijden goed is. Er zijn culturen waarin men medelijden ervaart als verachting. Men zal, zo zegt Nietzsche, net als een arts heel voorzichtig met dit gevoel moeten omspringen. Als een arts zich door medelijden laat leiden, dan verlamt hem dat.

Het is veelzeggend dat hij hier het beeld van de arts gebruikt. Medelijden is één van de vele middelen om te helpen, maar niet het enige middel. Medelijden is lang niet altijd het geëigende middel om te helpen. Nietzsche wil dat men maat houdt in het medelijden. Sterker nog: men moet zich voor het medelijden hoeden.¹⁰³ Het medelijden is schadelijk, omdat daardoor het leed in de wereld wordt vermeerderd. Het roept het leed in het leven. En dat is altijd schadelijk. Op de keper beschouwd is iemand die medelijden heeft net zo goed een egoïst als de niet medelijdende.¹⁰⁴ Medelijden is niet slecht, omdat het een egoïstische daad is, maar is om die reden ook niet bij voorbaat goed te noemen.

De naaste

Nietzsche gaat een stap verder. Hij wil de naaste op een bepaalde manier achter zich laten. Dit stelt hij aan de orde in *Auch über den Nächsten hinweg*.¹⁰⁵ Maatstaf en leidraad voor ons handelen moet niet altijd de vraag zijn wat de directe gevolgen zijn voor de naaste. Dat is een kleinburgerlijke moraal. Waarom zouden wij het lijden van de ander niet bevorderen met het oog op het bereiken van bepaalde doelen? Vrijdenkerij bevordert leed. Veel mensen ondervinden daardoor twijfel en verdriet.

⁹⁸ KSA 3, 111. Aforisme 118.

⁹⁹ Nietzsche 1998, 118 (*Morgenröde*). KSA 3, 111.

¹⁰⁰ Nietzsche 1998, 118 (*Morgenröde*). KSA 3, 111.

¹⁰¹ Nietzsche 1998, 133 (*Morgenröde*). KSA 3, 125.

¹⁰² Nietzsche 1998, 134 (*Morgenröde*). KSA 3, 126.

¹⁰³ Nietzsche 1998, 136 (*Morgenröde*). Aforisme 134: ‘In wie fern man sich vor dem Mit-leiden zu hüten hat’. KSA 3, 127.

¹⁰⁴ KSA 3, 127.

¹⁰⁵ Nietzsche 1998, 146 (*Morgenröde*). Aforisme 146. KSA 3, 137.

Nietzsche gaat verder: ‘(...) waarom zouden aan de komende generaties niet een paar individuen van de tegenwoordige generaties ten offer gebracht mogen worden?’¹⁰⁶ Nietzsche bedoelt daarmee kennelijk niet het opofferen van hun leven, want hij zegt dat we hun (van de tegenstanders, AP) gram, hun onrust en wanhoop moeten trotseren. Ze zijn er dus nog.

In aforisme 9 *Begriff der Sittlichkeit der Sitte*¹⁰⁷, wil hij aantonen dat gedurende de millennia van de mensheid de enkeling zich altijd moest opofferen aan de zede. Zedelijkheid werd altijd opgevat als gehoorzaamheid aan de zeden. Deze zeden hadden hun vorm gekregen in de traditie. De vrije mens gold als onzedelijk, omdat hij afhankelijk van zichzelf wilde zijn en niet van een traditie. Om de zeden te veranderen – waardoor men zich dus boven de zeden verhief – moest men wel een soort halfgod zijn. Nietzsche stelt vast dat de enkeling nooit heeft meegeteld. Voor hem vertegenwoordigt de naaste niet het hoogste belang. Er is een belang dat daar bovenuit gaat, een belang waar de naaste aan mag worden opgeofferd. Dat belang is het versterken van het algemene gevoel van menselijke *macht* en dat is een vermeerdering van *geluk*.¹⁰⁸

3.5 DIE FRÖHLICHE WISSENSCHAFT¹⁰⁹

Gods schaduwen

Die Fröhliche Wissenschaft bestaat uit vijf boeken. Het boek, dat aanvankelijk uit vier delen bestond, is in 1882 in druk verschenen. Het laatste deel is pas jaren later eraan toegevoegd: in 1887. Het meest bekende aforisme is *Der tolle Mensch*. Dit aforisme staat in boek drie en stamt dus niet uit de laatste creatieve periode van Nietzsche. Daarom kan men niet zeggen dat Nietzsches gedachten over de dood van God gezien moeten worden als een uitvloeisel van overspannen gedachten, die zijn mentale ineenstorting al zouden aankondigen.

Het derde boek begint met een aforisme getiteld: *Neue Kämpfe*. Men kan het als het thema van dit derde boek zien. Er breken nieuwe gevechten uit, die niet meer zozeer gericht zijn tegen het bestaan van God, maar tegen de schaduwen van God. Ik geef hier het volledige fragment weer, dat programmatisch is voor het hele derde boek.

Toen Boeddha dood was, vertoonde men nog eeuwenlang zijn schaduw in een grot, – een enorme huiveringwekkende schaduw. God is dood: maar zoals de menselijke aard nu eenmaal is, zullen er misschien nog millennia lang grotten bestaan waarin men zijn schaduw vertoont. – En wij – wij moeten ook nog zijn schaduw overwinnen!¹¹⁰

¹⁰⁶ Nietzsche 1998, 147 (*Morgenröde*). KSA 3, 138.

¹⁰⁷ Nietzsche 1998, 21 (*Morgenröde*). KSA 3, 21.

¹⁰⁸ Nietzsche 1998, 147 (*Morgenröde*). KSA 3, 138.

¹⁰⁹ Van 1882; boek 5 en de *Lieder des Prinzen Vogelfrei* zijn van 1887.

¹¹⁰ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (vert. Pé Hawinkels). Amsterdam: de Arbeiderspers 2003, 119. KSA 3, 467. In de herfst van 1881 schreef Nietzsche een aantekening die sterke overeenkomst vertoont met het aangehaalde aforisme. In 1881 schrijft

Het volgende aforisme heet: *Hüten wir uns!* Hier begint het gevecht tegen de schaduwen. Wie meent dat de wereld orde en structuur of wetmatigheid kent, heeft met een schaduw van God te doen. Het totale karakter van de wereld is daarentegen in alle eeuwigheid de chaos. Er is in deze wereld wel noodzaak, maar er is geen orde. ‘Laten wij ervoor oppassen te beweren dat er wetten bestaan in de natuur. Er zijn uitsluitend noodzakelijkheden: er is niemand die beveelt, niemand die gehoorzaamt, niemand die in overtreding is (...)’.¹¹¹

Laten wij ervoor oppassen te beweren dat de dood de tegenpool van het leven is. Het leven is slechts een bestaansvorm van het dode, een heel zeldzame wel te verstaan.¹¹²

Wanneer zullen al deze schaduwen van God ons niet langer verduisteren? Wanneer zullen we de natuur eindelijk ontgoddelijkt hebben! Wanneer zullen we mogen beginnen onszelf met de zuivere, hervonden, en opnieuw verlostte natuur te *vernatuurlijken*.¹¹³

Wie uit de schaduw van God wil komen, moet met alles breken. Niet alleen met de christelijke moraal, maar ook met de waarheid. Want de waarheid is het product van de christelijke cultuur. Wie uit de schaduw van God te voorschijn komt, betreedt een nieuwe wereld en ziet een nieuw landschap voor zich. Toch is landschap een te idyllisch beeld. Een landschap, mooi of lelijk, heeft altijd iets vertrouwds: het heeft een horizon. Maar de horizon wijkt. Aforisme 124 drukt de paradox uit: *Im Horizont des Unendlichen*.

Het ‘vernatuurlijken’ van de mens, waar Nietzsche zo op aandringt, maakt het leven niet idyllisch of veilig of overzichtelijk. Het menselijk bestaan verschijnt nu tegen de achtergrond van het oneindige. Horizon is in dit verband een misleidend woord. Het suggereert eindigheid en juist de eindigheid ontbreekt. Dat wat de mens altijd de mogelijkheid van oriëntatie gaf, zal voortaan ontbreken. ‘ – Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!’¹¹⁴

Het land wordt niet slechts verlaten, maar afgebroken. Een terugkeer is bij voorbaat uitgesloten. Vóór ons en om ons heen is de oceaan. De oceaan ligt er soms bij als zijde en goud en als een dromerij over het goede. ‘Maar er komen uren, dat je zult inzien dat hij oneindig is en dat er niets vreselijks bestaat dan oneindigheid’.¹¹⁵ ‘Wee jou, wanneer ‘land-heimwee’ je overvalt, want er is geen land meer!’ Het

Nietzsche: ‘Overall waar vereerd, bewonderd, verblijd, gevreesd, gehoopt, bevroed wordt, zit nog de God die we dood hebben verklaard – hij sluipt overal rond en wil alleen niet herkend en bij name genoemd worden. Op dat moment *verbleekt* hij namelijk als Boeddha’s schaduw in de grot – hij leeft *voort* onder de merkwaardige en nieuwe voorwaarde dat men *niet meer in hem gelooft*. Maar hij is een spook geworden! Inderdaad!’ *NF* 3, 472 (herfst 1881). *KSA* 9, 626.

¹¹¹ Nietzsche 2003, 120 (*De vrolijke wetenschap*). *KSA* 3, 468.

¹¹² Nietzsche 2003, 120 (*De vrolijke wetenschap*). *KSA* 3, 468.

¹¹³ Nietzsche 2003, 120 (*De vrolijke wetenschap*). *KSA* 3, 458-469.

¹¹⁴ Aforisme 124. *KSA* 3, 480.

¹¹⁵ Nietzsche 2003, 130 (*De vrolijke wetenschap*). *KSA* 3, 480.

aforisme geeft uitdrukking aan een huivering, een ontsteltenis. Datzelfde gevoel komt ook naar voren in aforisme 125.¹¹⁶

Der tolle Mensch

Het aforisme *Der tolle Mensch* is het meest besproken gedeelte uit het werk van Nietzsche.¹¹⁷

Hebben jullie niet gehoord van die dwaas die op klaarlichte dag een lantaarn aanstak, de markt op liep en onophoudelijk schreeuwde: 'Ik zoek God! Ik zoek God!' – Omdat er daar juist veel van die lieden bijeenstonden die niet aan God geloofden, verwekte dit groot gelach. Is hij soms verloren gegaan? zei de één. Is hij verdwaald als een kind? zei de ander. Of heeft hij zich verstopt? Is hij bang voor ons? Is hij scheep gegaan? naar het buitenland vertrokken? – zo schreeuwden en lachten zij door elkaar. De dwaas sprong midden tussen hen in en doorboorde hen met zijn blikken. 'Waar God heen is?' riep hij uit. 'Dat zal ik jullie vertellen! *Wij hebben hem gedood*, – jullie en ik. Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dit gedaan? Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting bewegen wij ons? Wèg van alle zonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, alle kanten op? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Voelen we de adem van lege ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is het niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht? Moeten er 's morgens geen lantaarns aangestoken worden? Horen wij nog niets van het rumoer van de doodgravers, die God begraven? Ruiken wij nog niets van de goddelijke ontbinding! – ook goden raken in ontbinding! God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood! Hoe moeten wij ons troosten, wij moordenaars aller moordenaars? Het heiligste en machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen leeggebloed, – wie wist dit bloed van ons af? Met welk water kunnen wij ons reinigen? Welke zoenoffers, welke heilige spelen zullen wij moeten bedenken? Is niet de grootte van deze daad te groot voor ons? Moeten wij niet zelf goden worden om haar zelfs maar waardig te schijnen? Nooit was er grotere daad, – en wie er ook na ons geboren wordt, hij behoort vanwege deze daad tot een hogere geschiedenis dan alle geschiedenis tot dusver geweest is!' – Hier zweeg de dwaas en keek opnieuw zijn toehoorders aan: ook zij zwegen en keken bevreemd terug. Ten slotte gooide hij zijn lantaarn op de grond, zodat die in stukken sprong en uitdoofde. 'Ik kom te vroeg,' zei hij toen, 'het is mijn tijd nog niet. Deze ongelooflijke gebeurtenis is nog onderweg, ze wandelt nog rond, – het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen. Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht der gesternten heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig om gezien en gehoord te worden, ook nadat ze al verricht zijn! Deze daad is nog steeds verder van hen af dan de verste gesternten, – *en toch hebben ze haar verricht!*' – Men vertelt verder dat de

¹¹⁶ In een paar fragmenten spreekt datzelfde verbijsterende gevoel. 'God is dood – wie heeft hem dan *gedood*? Ook dit gevoel de *heiligste, machtigste te hebben gedood*, moet nog tot *afzonderlijke* mensen doordringen – nu is het nog te vroeg! Te zwak! Moord der moorden! Wij worden wakker als moordenaars! Hoe kan zo'n moordenaar zichzelf troosten? Hoe reinigt hij zich? *Moet hij niet de almachtigste en heiligste dichter zelf worden?*'. *NF* 3, 446 (herfst 1881). *KSA* 9, 590. In een ander fragment benadrukt Nietzsche het nieuwe gevoel dat zich van de mensen zal meester maken. Het gevoel dat God dood is, '(...) is een ontzagwekkend *nieuw* gevoel!'. *NF* 3, 477 (herfst 1881). *KSA* 9, 632. Er ontstaat dus een nieuw bewustzijn. Zeggen of weten dat God dood is, schept nog geen nieuw bewustzijn. Daar is meer tijd voor nodig.

¹¹⁷ Een ontwerp van 'Der tolle Mensch' vinden we al in 1881: *KSA* 9, 631 (herfst 1881).

dwaas diezelfde dag nog verscheidene kerken binnengedrongen is en daar zijn requiem aeternam deo aangeheven heeft. Naar buiten gebracht en ter verantwoording geroepen, zou hij telkens alleen maar herhaald hebben: ‘Wat zijn deze kerken eigenlijk nog, als ze niet de graven en grafmonumenten van God zijn?’ – ¹¹⁸

Er is veel geschreven over dit aforisme. Het vertolkt op een indringende wijze de moord op God. Al lezend en nadenkend vallen verschillende dingen op en stuiten we op allerlei vragen. We zullen proberen de vraag te beantwoorden wat Nietzsche hier bedoelt met de moord op God. Het gaat hier niet om een toestand, de dood van God, maar om de *handeling*: de moord. Deze handeling staat zozeer in het middelpunt dat het bijna verbazend is dat bijna alle auteurs op grond van dit aforisme over de *dood* van God spreken.¹¹⁹ De dood van God wordt wel genoemd, maar staat niet centraal.

Naast het feit dat het om een handeling gaat en niet om een toestand, is ook opvallend dat het zoeken van God nadrukkelijk genoemd wordt. Het aforisme begint met de uitroep van de dwaas: ik zoek God. De aandacht van de lezer wordt bewust op het zoeken gericht. Het is dit zoeken, dat hilariteit veroorzaakt.

¹¹⁸ Nietzsche 2003, 130-131 (*De vrolijke wetenschap*). Aforisme 125. KSA 3, 480-482. *Der tolle Mensch*. Dit opschrift wordt meestal vertaald als: de dolle mens. Zo ook in de hier geciteerde vertaling in de uitgave van de Arbeiderspers. De vertaling ‘de dolle mens’ is mijns inziens niet te handhaven omdat het geen goed Nederlands is. In het Nederlands spreken we van een dolle koe, niet van een dolle mens. Ik heb daarom ‘de dolle mens’ vervangen door ‘de dwaas’. Ik ben me ervan bewust dat dit ook geen ideale vertaling is omdat het Duitse equivalent van dwaas *der Tor* is. Van Tongeren en Schank wijzen erop dat in de eerste helft van de negentiende eeuw het woord *toll* sterk politieke accenten krijgt: het duidt op revolutie en oproer. ‘De dwaze mens is niet de dorpsgek die erbij hoort, maar hij verstoort juist de openbare orde. Vandaar dat hij wordt opgepakt en ter verantwoording geroepen. Zijn ordeverstoring is echter niet alleen politiek. Hij staat buiten de orde van de algemene rede. Daarom is hij ‘dwaas’, en daarom wapent men zich tegen hem op een wijze die veel effectiever is dan gevangenneming: het onbegrip isoleert hem en sluit hem buiten’, Paul van Tongeren & Gerd Schank, ‘Jezus en Dionysos. Over de betekenis van Nietzsches kritiek op het christendom’, in: Paul van Tongeren (red.) 1990, 147.

¹¹⁹ Picht concludeert, alsof het vanzelf spreekt: ‘der Gott, von dem Nietzsche verkündet, er sei tot, ist der Gott der Philosophie bis Hegel, und dieser Gott ist seiner geschichtlichen Herkunft nach der Gott der griechischen Philosophie. Er ist der Gott der Metaphysik’, Georg Picht, *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta 1988, 331. Deze God van de metafysica is ook de God van Paulus, meent Picht. ‘Der Gott, dessen Tod in den beiden Aphorismen (namelijk de aforismen 125 en 343, AP) aus der “Fröhlichen Wissenschaft” gefeiert wird, ist das Geschöpf des Paulus; nur auf diesem Hintergrund ist das scheinbar überschwengliche Pathos der Verkündigung des Todes Gottes angemessen zu verstehen’, Picht 1988, 391. Een ander voorbeeld, dat met vele vermeerderd zou kunnen worden is Josef Simon. Ook Simon meent dat de portee van de dood van God is dat de overzichtelijkheid van de wereld en de oriëntatie in de wereld teloor is gegaan. Het gaat erom ‘(..) den Gedanken der fehlenden Übersichtlichkeit der Welt zu ertragen’, Josef Simon, in: Ulrich Willers 2003, 20.

Er ontstaat een vreemde spanning in dit verhaal, als de dwaas wel degelijk blijkt te weten wat er met God is gebeurd. Niet de mensen op de markt helpen hem uit de droom, door hem te vertellen dat God dood is, maar hijzelf geeft het antwoord: wij hebben Hem gedood.¹²⁰ De dwaas wist dus dat God gedood was en toch was dat kennelijk voor hem geen verhindering om God te zoeken. Deze spanning is een vreemde spanning, omdat de logica ontbreekt. Hoe kan men God zoeken als Hij dood is? Wat wordt met dit zoeken bedoeld? Is dit een vorm van heimwee naar God?

In het werk van Nietzsche komt heimwee nadrukkelijk naar voren. In het aforisme dat hieraan voorafgaat – *Im Horizont des Unendlichen* (aforisme 124) – is sprake van ‘land-heimwee’. Wij hebben het land verlaten en zijn scheep gegaan. Wee de mens, die heimwee naar het land heeft, want er is geen land meer. Is het zoeken van de dwaas ook een vorm van heimwee?

Het slot van het aforisme duidt daarop, want dan dringt de dwaas de kerken binnen en zingt daar een requiem, een lied dat vol droefheid is: dat God in vrede mag rusten. Eigenlijk is de dwaas in rouw. De kerken moeten volgens hem niet afgebroken worden, omdat ze een functie moeten blijven vervullen. Hun functie zal zijn om de herinnering aan God levend te houden. God is dood, maar de herinnering aan Hem mag niet sterven.

Met het zoeken van God wil Nietzsche wellicht zeggen dat het belangrijk is zich voortdurend bewust te blijven van de dood van God. Het is niet voldoende om kennis te nemen van zijn dood, men moet zich werkelijk bewust worden van de dood van God. Kennelijk was dat een onderdeel van de missie van de dwaas. Zijn missie was, blijkens het verhaal, dat de mensen zich bewust werden van wat ze gedaan hadden en dat ze zich daarvoor *verantwoordelijk* zouden voelen.¹²¹ Want als de dwaas steeds erop hamert dat wij God gedood hebben, dan maakt hij zijn publiek bewust van zijn verantwoordelijkheid.

Nog een andere aantekening wil ik hierbij maken. De dood van God wordt pas beseft als men God zoekt. Wie nooit God gezocht heeft, weet niet wat het betekent dat Hij gedood is. Het zoeken maakt zijn dood concreet. Zonder het zoeken blijft de dood van God een abstract filosofisch thema.

Er zijn meer zaken die onze aandacht vragen. Geconstateerd kan worden, dat als Nietzsche over de dood van God spreekt, van een verwijzing naar of zinspeling op het jodendom of de Joden geen sprake is. Nadrukkelijk staat er: *wij* hebben hem gedood, jullie en ik. Men kan repliceren, dat in dit aforisme niet de dood van Jezus aan het kruis bedoeld wordt, dus is een expliciete of eventueel een subtiele toespeling op de Joden niet aan de orde. Het is de vraag of dit zo gesteld kan worden. De veronderstelling is dan dat de kruisiging van Christus en de dood van God twee geheel verschillende zaken zijn. Het aforisme laat hier verder geen licht over schijnen, het is daarom voorbarig hier meteen een keuze te maken. De veiligste weg is

¹²⁰ Marion wijst op het verschil met Psalm 14 waar de dwaas niet luidkeels, maar in zijn hart zegt dat er geen God is. Marion 1977, 51; Marion 2001, 29.

¹²¹ Meer over deze verantwoordelijkheid in het slothoofdstuk.

om de mogelijkheid open te houden dat beide gebeurtenissen met elkaar verband houden.¹²²

De portee van de boodschap van de dwaas dringt niet tot de omstanders en toehoorders door. De dwaas geeft het zelf aan: ik kom te vroeg. Hij zegt niet dat hij te laat komt. Te laat komen zou betekenen dat er geen hoop is, dat de betekenis van de dood van God ooit zal doordringen. De dwaas komt echter te vroeg. Het kan lang duren, maar het volle besef zal eens doordringen. De kairos van de geschiedenis is nog niet voorbij. Of de mensen die Hem gedood hebben zich van hun daad bewust zijn of niet, allen behoren nu toe aan een hogere geschiedenis, zegt de dwaas. De dood van God zal zijn uitwerking niet missen. Het is als met de dood van Christus. Aan de ene kant is het geloof in Hem onmisbaar, aan de andere kant zullen de heilsfeiten hun invloed doen gelden op de geschiedenis. Het ongeloof kan de verandering, die gekomen is, niet tenietdoen. Zo luidt de dood van God, die in dit aforisme verkondigd wordt, een nieuwe aeon in. Door de dood van God breekt een nieuwe tijd aan. Vanaf nu maken we deel uit van een hogere geschiedenis, zoals de dwaas het formuleert. Het zal ook om die reden zijn dat de kerken grafmonumenten van God moeten zijn. Het is namelijk door de dood van God dat de hogere geschiedenis zijn intrede heeft gedaan. Daarom mag de dood van God niet vergeten worden.

Het doden van God was een onvergelykbare daad: ‘nooit was er een grotere daad’, het is een ‘ongelooflijke gebeurtenis’. De impact van deze daad wordt echter nog steeds niet beseft. De mensen op de markt keken de dwaas bevreemd aan. ‘Ik kom te vroeg’, concludeerde de dwaas. Het is als met het licht der sterren. Het licht der sterren heeft tijd nodig om de aarde te bereiken, om gezien te worden. Zo is ook deze gebeurtenis als het ware onderweg.

Het kan ons niet ontgaan dat Nietzsche voor deze daad *het licht* als metafoor gebruikt. De dood van God is als het licht van de sterren. Evenals de sterren verspreidt de dood van God licht. Maar klopt dit? Zegt het aforisme niet in duidelijke bewoordingen dat het door de dood van God *donker* is geworden? Was Hij niet de zon, die licht verspreidde, en verkeren we niet in steeds meer duisternis, omdat Hij gedood werd? Ook hier is een zelfde vreemde spanning aanwezig, die we al eerder constateerden. Het is niet alleen de spanning tussen het zoeken van God en de dood van God, er is ook de spanning van de chaos die optreedt door de dood van God – in welke richting bewegen wij ons? – en de hogere geschiedenis. Steeds is er een tegenstrijdigheid, die een vreemde spanning oproept.

Dat is ook het geval als gezegd wordt, dat de dood van God licht verspreidt, terwijl eerst gezegd is dat het door deze moord donker is geworden. De oplossing ligt hierin, dat de dood van God aanvankelijk wel duisternis veroorzaakt, maar toch de belofte van nieuw licht in zich draagt. Want de dood van God geeft de mogelijkheid

¹²² Vattimo schrijft: ‘Het is niet zo absurd als het lijkt om te zeggen dat de door Nietzsche aangekondigde dood van God in vele betekenissen ook de dood van Christus aan het kruis is, die ons door de evangeliën wordt verhaald’, Richard Rorty & Gianni Vattimo, *De toekomst van de religie* (Santiago Zabala, red.). Kampen: Klement 2006, 52.

om zelf goden te worden: ‘moeten wij niet zelf goden worden om haar (de daad van het doden van God, AP) waardig te schijnen?’ Zelf goden worden, zelf *Übermensch* worden, is een groter licht dan het ‘oude licht van God’.¹²³ De dood van God maakt een einde aan de diskwalificatie van de mens. Vanaf het moment dat hij het ‘nieuwe licht’ ziet, het licht van de *dood* van God, zal hij *Übermensch* heten.¹²⁴

Waar het om gaat is, dat de dood van God licht verspreidt en dat dit licht onderweg is. De wereld zal in het volle licht staan op het moment dat het extreme nihilisme zijn intrede heeft gedaan. Daaruit volgt dat het niet voldoende is niet in God te geloven. De markt stond vol mensen die niet in God geloofden en die toch niet begrepen waarop het nu werkelijk aankomt.

Nietzsche prijst de atheïsten niet. Hij zet ze in feite te kijk. Zijn doel is niet een plat atheïsme, dat zich op arrogante (of domme) wijze van het geloof afkeert. Atheïsten moeten nihilisten worden. Ze moeten beseffen dat hun fundament weg is, dat de schijnbare wereld is afgeschaft, dat dus *deze* wereld is afgeschaft. Er is een totaal nieuwe oriëntatie nodig. De waardenschaal van het leven moet veranderen. Ze moeten *Übermenschen* worden. Zij moeten leren om sloop te gaan: de oceaan op, zonder horizon, zonder haven.

Het nieuwe levensgevoel

In boek vijf komt Nietzsche uitvoerig terug op het thema van de dood van God. Boek vijf draagt als opschrift: *Wir Furchtlosen*. Het eerste aforisme van dit boek draagt als titel: *Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*: hoe het met onze opgewektheid gesteld is.¹²⁵ Dit is een aandacht trekkend opschrift, omdat tot nog toe de boodschap van de dood van God niet veel vreugde bracht. Het aforisme begint ermee dat de grootste recente gebeurtenis reeds haar eerste schaduwen over Europa begint te werpen: er schijnt een zon ondergegaan te zijn. Een oud en diep vertrouwen is in twijfel veranderd.

Deze verandering wordt echter niet door de massa waargenomen. Het bericht is niet eens aangekomen, laat staan dat men beseft wat er gebeurd is. Men beseft niet wat met het instorten van het geloof in God nog meer zal instorten omdat het

¹²³ Volgens Willemsen is het licht van de sterren nog het ‘oude licht van God’. Volgens haar interpretatie wordt met het licht der sterren het uitdovende geloof in God bedoeld. Er is ‘nog steeds oud licht van de inmiddels gedooft God onderweg naar de aarde. Het zal nog lang duren voordat de gevolgen van Gods dood het marktplein werkelijk treffen’, Mariëtte Willemsen, *Kluizenaar zonder God. Friedrich Nietzsche en het verlangen naar bevrijding en verandering*. Amsterdam: Boom 1997, 122. Deze uitleg verdraagt zich niet met de beelden die Nietzsche in dezelfde zin gebruikt: donder en bliksem hebben tijd nodig, schrijft hij. Bliksem is een exploderend licht, en geen uitdovend licht. Daarom ligt het niet voor de hand in het licht der sterren uitdovend licht te zien. Alle hoop is gevestigd op het nieuwe licht dat onderweg is.

¹²⁴ In dit verband verwijs ik naar een fragment uit *Götzendämmerung*: ‘Hoe de ware wereld ten slotte tot fabel werd’. Ook in dat fragment gebruikt Nietzsche licht als metafoor. En zoals in het aforisme van de dwaas het licht tijd nodig heeft om de mensen te bereiken, zo is het ook in het fragment uit *Götzendämmerung*. Er gaat veel tijd mee heen, voordat het licht ons bereikt. Er is een geschiedenis voor nodig.

¹²⁵ *KSA* 3, 573.

ermee vergroeid is, bijvoorbeeld onze Europese moraal. Er staat nu een ‘Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz’ voor de deur. Niemand weet daar genoeg van om profeet te kunnen zijn van deze ‘Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat’.¹²⁶

Juist daarom vraagt Nietzsche zich af hoe het komt dat wij toch zonder zorg en vrees deze schaduw en duisternis tegemoet zien. De reden is dat de gevolgen voor ons helemaal niet treurig of verduisterend zijn, maar dat ze veeleer als een nieuw, moeilijk te omschrijven soort licht, geluk, opluchting, bemoediging, morgenrood omschreven kunnen worden. ‘In der That, wir Philosophen und “freien Geister” fühlen uns bei der Nachricht, dass der “alte Gott todt” ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt’.¹²⁷ We zien hier een paradox van beelden en gevoelens: schaduw, duisternis en toch vreugde. Nacht en toch morgenrood.

Deze vorm van vreugde is Grieks. Nietzsche wijst daar op in *Die Geburt der Tragödie*. Hij zegt daar dat we de Griekse blijmoedigheid (Heiterkeit) op de juiste wijze moeten verstaan, omdat we tegenwoordig blijmoedigheid opvatten als een toestand van onbedreigd welbehagen.¹²⁸ Die vreugde is hier niet bedoeld. De vrolijkheid is een huiveringwekkende vrolijkheid.¹²⁹

Het gevoel van huiver keert terug in aforisme 374: *Unser neues “Unendliches”*.

Voor ons is de wereld weer van voren af aan ‘oneindig’ geworden: in zoverre wij de mogelijkheid onder ogen moeten zien dat er *oneindige interpretaties in besloten liggen*. Opnieuw worden wij door grote huiver bevangen – maar wie zou er zin in hebben, *dit monster van een onbekende wereld naar oud gebruik meteen weer te vergodelijken?*¹³⁰

Huiver, schaduw, onbekendheid: het hoort bij het nieuwe oneindige.¹³¹ Want – paradoxaal gezegd – juist de schaduw verspreidt licht. Het nieuwe oneindige is een schaduw en toch is deze schaduw de aankondiging van een nieuwe dag. Het is een nieuwe bestaanswijze die om een nieuwe *levenswijze* vraagt. Nietzsche stelt dit aan de orde in het volgende aforisme: *Warum wir Epikureer scheinen*.¹³² Wij zijn behoedzaam, zegt Nietzsche. We willen het vraagtekenkarakter der dingen niet zonder slag of stoot laten varen. Maar ook heeft een triomfantelijke nieuwsgierigheid zich van ons meester gemaakt. We zwelgen in het onbegrensde, in de “vrijheid als zodanig”.¹³³ ‘(...) en wan-

¹²⁶ KSA 3, 573.

¹²⁷ KSA 3, 574.

¹²⁸ KSA 1, 65.

¹²⁹ Van Tongeren noemt het een vreemde vrolijkheid. ‘Nietzsches vreemde vrolijkheid. Over de dood van God en het postmodernisme’, in: Marga van Keulen (ed.) 1994, 145-154.

¹³⁰ Nietzsche 2003, 247.

¹³¹ Nietzsches oneindigheid is paradoxaal omdat deze eindig is. Als er geen andere werkelijkheid is dan deze werkelijkheid, dan is er geen oneindigheid. Nietzsches oneindigheid is, zoals in het aangehaalde fragment staat, de oneindigheid van veranderingen, interpretaties en perspectieven van deze werkelijkheid.

¹³² Aforisme 375. KSA 3, 627.

¹³³ Nietzsche 2003, 248 (*De vrolijke wetenschap*). KSA 3, 627.

neer wij aarzelen, is het wel in de allerlaatste plaats het gevaar dat ons doet aarzelen...'.¹³⁴

Huiver, schaduw, gevaar: deze woorden blijven terugkeren. Dat heeft ermee te maken dat Nietzsche geïsoleerd komt te staan in zijn eigen wereld. Aforisme 377 heet: *Wir Heimatlosen*.¹³⁵ 'Wij kinderen van de toekomst, hoe zouden wij in dit heden thuis *kunnen zijn!*'¹³⁶ Het nieuwe oneindige maakt het onmogelijk partij te kiezen, zich vast te leggen op bepaalde standpunten, zich te laten verblinden door idealen. Want, zegt Nietzsche, zelfs idealen maken het nog mogelijk zich in deze overgangstijd thuis te voelen. Hij bedoelt: ook idealen, hoezeer op de toekomst gericht, zijn niets anders dan verlengstukken van het heden. 'Wij "conserveren" niets (...) wij zijn geenszins "liberaal", wij werken niet voor de "vooruitgang"(...)'.¹³⁷ 'Wij zijn, in één woord – en het moet ons erewoord zijn! – *goede Europeanen*, de erfgenamen van Europa (...): als zodanig ook ontgroeid aan en afkerig van het christendom, juist omdat wij *uit het christendom* voortgekomen zijn (...)'.¹³⁸ Nietzsche eindigt dit aforisme juist met respect te betonen jegens het christendom. Hij spreekt over 'onze voorvaderen'. Op onverbiddelijke wijze waren zij gehoorzaam en waren zij bereid goed en bloed te offeren voor hun geloof. En wij? 'Wij – doen hetzelfde. En waarom? Voor ons ongelof? Nee, jullie weten wel beter, mijn vrienden!' '(...) wanneer jullie de zee op moeten, jullie emigranten, dan dwingt jullie daartoe ook – een *geloof!*...' ¹³⁹

3.6 *ALSO SPRACH ZARATHUSTRA. EIN BUCH FÜR ALLE UND KEINEN*¹⁴⁰

Inleiding

Alleen al over dit boek van Nietzsche bestaat een uitgebreide literatuur. De meningen lopen uiteen als het gaat om te bepalen tot welk genre dit boek gerekend kan worden. De meningen lopen ook uiteen als het gaat om de inhoud van dit boek. Nietzsche zelf zegt dat hij hier zijn leer van de eeuwige terugkeer uiteenzet. Zijn commentatoren menen dat Nietzsche hierover nu juist weinig zegt. En wat het genre betreft: Nietzsche zelf was daar niet duidelijk over. Hij noemde het 'eine

¹³⁴ Nietzsche 2003, 248 (*De vrolijke wetenschap*). KSA 3, 628. In zijn opstel 'The Two Senses of Nihilism in Nietzsche', in: *Dialogue with Nietzsche*, New York: Columbia University Press 2006, 134-141, maakt G. Vattimo een belangrijke opmerking. Hij wijst erop dat Nietzsches nihilisme de drang tot zelfbehoud transcendeert. Daarmee neemt Nietzsche afstand van Darwin. Zijn nihilisme is bereid tot het nemen van enorme risico's (139-140).

¹³⁵ KSA 3, 628.

¹³⁶ Nietzsche 2003, 249 (*De vrolijke wetenschap*).

¹³⁷ Nietzsche 2003, 249 (*De vrolijke wetenschap*).

¹³⁸ Nietzsche 2003, 251 (*De vrolijke wetenschap*).

¹³⁹ Nietzsche 2003, 251 (*De vrolijke wetenschap*).

¹⁴⁰ Het boek bestaat uit vier delen. Deel één tot en met drie zijn van 1883-1884; deel vier is van 1884-1885. *Also sprach Zarathustra* is geschreven nadat Nietzsche de eerste vier boeken van *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882) voltooid had.

wonderlike Art van Moralpredigten’, ‘eine Dichtung’, ‘ein fünftes “Evangelium” of ‘ein heiliges Buch’.¹⁴¹ Maar geen van die typeringen dekt de lading van dit boek. Dat alles is het niet en tegelijk treffen we al deze elementen aan. Volker Gerhardt schrijft:

Mit *Also sprach Zarathustra* will Friedrich Nietzsche Epoche machen. Es soll das Buch der Zeitenwende werden, ein Buch, wie es bislang erst einmal – als *Neues Testament* – geschrieben worden ist.¹⁴²

Is het inderdaad een tweede Nieuwe Testament? Wellicht is dat de beste typering. In ieder geval is het een boek met een diep religieuze inslag. Juist in dit boek komt Nietzsche keer op keer terug op de dood van God. Het is een uitgesproken atheïstisch boek.¹⁴³ Willers heeft meer dan anderen getracht dit boek theologisch te doordenken. Hij meent dat verlossing de centrale categorie van Nietzsches Zarathustra is.¹⁴⁴ De aard van deze verlossing is zeer nietzscheaans: het is de verlossing van de Verlossing.¹⁴⁵ Niet minder nietzscheaans is de gedachte dat niet een *persoon* ons van de verlossing zal verlossen, ook Zarathustra niet, maar de wil, de scheppende wil¹⁴⁶ en de scheppende wil is de wil tot macht. Nietzsches verlossing is dan ook de verlossing van de sterken, ten koste van de zwakken. Zij, de sterken, kunnen zichzelf verlossen.¹⁴⁷ Als het juist is dat deze zelfverlossing het centrale thema is, dan moet dit boek wel een frontale botsing zijn met de Bijbel, met Jezus, met het christelijk geloof.

Zarathustra's Vorrede

Toen Zarathoestra dertig jaar oud was, verliet hij het meer en het land van zijn geboorte en trok het gebergte in.¹⁴⁸

¹⁴¹ Jörg Salaquarda, ‘Die Grundconception des Zarathustra’, in: *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra* (Hrsg. Volker Gerhardt). Berlin: Akademie Verlag, 2000, 69-70.

¹⁴² Volker Gerhardt, ‘Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches Zarathustra’, in: Gerhardt (Hrsg.), 2000, 1.

¹⁴³ Zo schrijft Nietzsche – om één van de vele voorbeelden te geven – dat de goden zich hebben dood gelachen. Dat gebeurde toen het meest goddeloze woord van God zelf uitging: ‘Er is één God! Je zult geen andere goden hebben voor mijn aangezicht’. (...) “En alle goden lachten toen en schudden in hun stoelen en riepen: ‘Is dit nu juist niet goddelijkheid, dat er goden zijn, maar geen God?’”, Friedrich Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra* (vert. Wilfred Oranje). Amsterdam: Boom 1996, 183. *KSA* 4, 230 (‘Von den Abtrünnigen’). In de gebruikte Nederlandse vertaling wordt Zarathustra met ‘oe’ geschreven. Zelf houd ik me aan de oorspronkelijke schrijfwijze: Zarathustra. Een ander vertaalprobleem is Übermensch. Übermensch wordt in de uitgave van Boom weergegeven als Bovenmens. Gezien de vele verschillende vertalingen die van Übermensch in omloop zijn – in het engels: Superman en Overman – en om verwarring te vermijden geef ik er de voorkeur aan het onvertaald te laten en om dus te spreken van Übermensch.

¹⁴⁴ Willers 1988, 153.

¹⁴⁵ Willers 1988, 178.

¹⁴⁶ Willers 1988, 183.

¹⁴⁷ ‘Die Art von Erlösung, die Nietzsche vorschwebt, ist Selbsterlösung für die Subjekte, die dazu fähig sind, auf Kosten derer, die dazu zu schwach sein, der Zu-kurz-Gekommenen aller Art’, Willers 1988, 308.

¹⁴⁸ Nietzsche 1996, 11 (*Aldus sprak Zarathoestra*). *KSA* 4, 11.

Zo begint het boek. Zarathustra¹⁴⁹ verliet zijn vaderland en trok het gebergte in. Tien jaar bleef hij in de bergen. Dan spreekt hij de zon toe. En aan het einde van zijn toespraak zegt Zarathustra: 'Ich muss, gleich dir, *untergehen* (...)'. Zoals de zon ondergaat, zo moet Zarathustra ondergaan. Dit laatste woord heeft een dubbele betekenis. Het betekent naar beneden gaan. De berg af. Het betekent ook: ten onder gaan. Naar de mensen gaan betekent ten onder gaan. Niet leed, pijn of verdrukking zijn de grootste gevaren die hem bedreigen, maar de mensen. Zarathustra zal dan ook steeds weer de mensen verlaten en steeds weer zal hij zeggen dat het alleen zijn en het eenzaam zijn verre te verkiezen zijn boven de omgang met de mensen.

Vlucht mijn vriend, in je eenzaamheid! (...) 'Waar eenzaamheid eindigt, daar begint de markt; en waar de markt begint, daar begint het lawaai van de grote toneelspelers (...).¹⁵⁰

Zarathustra begint aan zijn afdaling en nog voor hij de stad bereikt heeft, ontmoet Zarathustra een grijsaard. De grijsaard herkent hem. Hij ziet dat Zarathustra veranderd is sinds hij hem voor het laatst zag. 'Veranderd is Zarathoestra, een kind werd Zarathoestra, een ontwaakte is Zarathoestra: wat zoek jij bij hen die slapen?'¹⁵¹

Uit deze woorden valt op te maken dat Zarathustra kennelijk een profetische taak heeft. Hij moet slapenden wakker maken. Tijdens deze ontmoeting komt het gesprek meteen op God. De oude man verklaart dat hij God liefheeft en God looft. 'Met zingen, huilen, lachen en brommen loof ik de God die mijn God is'. Toen Zarathustra weer alleen was, zei hij tegen zichzelf: 'Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist!' -.¹⁵² Het verbaast hem dat er mensen zijn die nog geloven dat God leeft. Dat is blijkbaar te wijten aan het feit dat deze grijsaard geïsoleerd in het bos leeft. Maar hoe zal het in de stad zijn?

In de eerste de beste stad die op zijn weg ligt, hebben zich veel mensen op de markt verzameld; niet omdat zij Zarathustra verwachtten, maar omdat een koordanser zou optreden. Als een gedreven profeet steekt Zarathustra meteen van wal:

*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?*¹⁵³

De mens moet niet verlost worden, hij moet niet behouden worden, hij moet *overwonnen* worden. Hier horen we niet alleen een stem die zich verheft tegen het christelijk geloof, maar die zich ook verzet tegen de evolutie-gedachte. Zarathustra

¹⁴⁹ Zarathustra wordt door Nietzsche niet geïntroduceerd. Rosen merkt op dat het een literair gebruik is om de Europese cultuur door een buitenstaander te laten bekritisieren. 'This is a European literary convention: to criticize Europe from the assumed standpoint of an Oriental or outsider', Rosen 1995, 7-8. Door Zarathustra als Perzisch profeet te laten optreden claimt Nietzsche dat hij de Europese cultuur vanuit een hogere positie waarneemt, 8.

¹⁵⁰ Nietzsche 1996, 53 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 65 ('Von den Fliegen des Marktes').

¹⁵¹ Nietzsche 1996, 12 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 12.

¹⁵² KSA 4, 14.

¹⁵³ KSA 4, 14.

verwijt namelijk zijn gehoor dat men liever nog terugkeert naar het dier dan dat men de mens wil overwinnen en Übermensch wil worden. Hij verwijt de mensen dat zij de weg van worm naar mens hebben afgelegd maar deze weg niet verder willen afleggen. De mens is tweeslachtig, beter gezegd: halfslachtig. Dat is gevaarlijk, want dan mist hij de zin van zijn bestaan. Want de Übermensch is de zin der aarde. En het gaat om de aarde. Daarom bindt Zarathustra zijn gehoor op het hart: 'Ik bezweer jullie, mijn broeders, *blijft de aarde trouw* en schenkt geen geloof aan hen die jullie spreken van bovenaardse hoop! Gifmengers zijn het, of zij het weten of niet'.¹⁵⁴

Eens was het ergste dat een mens kon doen zich aan God te vergrijpen, maar sinds God stierf is het ergste zich aan de aarde te vergrijpen. Toen de mensen nog in God geloofden zagen zij in verachting op de aarde en op het lichaam neer. 'Eens zag de ziel vol verachting op het lichaam neer: en deze verachting was toen het hoogste (...)'.¹⁵⁵ Als Zarathustra de Übermensch leert, dan wil hij niet een super-mens leren, maar de mens zoals hij *is*, maar nooit *kon* worden omdat God dit verhinderde.

Het is van belang erop te letten dat Nietzsche hier niet zegt dat *het geloof* in God de ontplooiing van de mens verhinderde, maar *God zelf*. Niet het geloof in God is het obstakel, maar God zelf. Nu Hij gestorven is, is de weg voor de mens vrij en kan hij in zichzelf geloven en die mens worden die hij ten diepste is: de Übermensch. In de eeuwen dat het bestaan van God vanzelfsprekend was, werd de mens veracht. De mens werd gezien als een vuile stroom die een zee nodig had om rein te worden. De Übermensch is de zee waardoor de verachting van de mens wordt weggespoeld. Als dat gebeurt, heeft de mens geen mededogen meer nodig. Mededogen of medelijden hangt samen met de verachting van de mens. Eerst is de mens verachtelijk gemaakt en vervolgens heeft de mens medelijden nodig. De kern van de zaak is dat als de mens weer mens wordt, het mededogen overbodig is.

Mededogen is voor Zarathustra – en voor Nietzsche – een zaak waarvoor je je schaamt. Want het brengt de armoede van de mens aan het licht en het erkent ten diepste de rechtmatigheid van die armoede. Maar deze ontluistering is niet rechtmatig. Het medelijden mag de armoede niet toedekken. Daar het geloof in God onlosmakelijk verbonden is met medelijden – lees: het instandhouden van 's mensen kleinheid – moet met God ook het medelijden sterven. Het één staat niet los van het ander. Als God sterft, sterft het medelijden en kan de mens worden die hij is: de Übermensch.

Von den Hinterweltern

Van de *Vorrede* gaan we naar de paragraaf *Von den Hinterweltern*. Dat zijn de mensen die vasthouden aan een Hinterwelt. Deze Hinterwelt moet niet eenzijdig opgevat worden als het hiernamaals.¹⁵⁶ Hinterweltern zijn mensen die in een trans-

¹⁵⁴ Nietzsche 1996, 14 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 15.

¹⁵⁵ Nietzsche 1996, 14 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 14.

¹⁵⁶ W. Oranje vertaalt Hinterweltern als hiernamaalsgangers. 'Hinterwelt' betekent letterlijk de wereld achter deze wereld. Daarmee bedoelt Nietzsche niet alleen het hierna, maar meer nog het hierboven: een transcendente werkelijkheid. Zijn verzet geldt met name het platoonschristelijke en idealistische wereldbeeld en niet zozeer het geloof in een leven hierna.

cedente wereld geloven. De boodschap van Zarathustra wordt in deze paragraaf weer anders benaderd dan in de *Vorrede*. De mens is iets dat overwonnen moet worden. Als dat woord serieus genomen wordt, zal de mens zijn lijden overwinnen. In de woorden van Zarathustra: hij zal zijn eigen as de berg op moeten dragen, dan wordt hij Übermensch. ‘Wat is er gebeurd, mijn broeders? Ik overwon mijzelf, de lijdende, ik droeg mijn eigen as bergop (...)’.¹⁵⁷

Nu is het opvallend dat Zarathustra juist aan lijdenden en stervenden scheppende kracht toekent: vermoeidheid schiept goden; een arme onwetende vermoeidheid die zelfs niet meer de wil heeft tot willen: deze schiep alle goden en volgende werelden.¹⁵⁸ ‘Veel ziekelijk volk was altijd onder hen die dichten en hunkeren naar een god’.¹⁵⁹

Het geloof in God hoort bij een verzwakte, decadente cultuur. Het Godsgeloof is aan de ene kant een poging om het lijden met behulp van God te overwinnen. In dit geloof zoekt de gelovige troost en kracht om het lijden te kunnen dragen. Maar Nietzsche benadert het van een tegenovergestelde kant. Juist het geloof in God houdt de mens vast in het lijden. God bevestigt de mens in het lijden. In het helpen dragen bevestigt God de mens in zijn lijden. En zo is het geloof een middel om het lijden in stand te houden.

De mens is iets dat overwonnen moet worden. Hij moet Übermensch worden. In verband met de komst van de Übermensch ontvouwt Zarathustra ook zijn leer van de eeuwige terugkeer. De meningen lopen uiteen in hoeverre deze twee ‘leerstukken’ bij elkaar horen. Hoe dit ook zij, duidelijk is dat Zarathustra’s boodschap vooral in het eerste deel steeds weer praktisch wordt toegespitst en uitgewerkt. De indruk van het praktische karakter ontstaat als we lezen over welke onderwerpen het gaat. Een greep uit deel één van *Also sprach Zarathustra*: over de verheugingen en de hartstochten, over oorlog en strijders, over de staat, over reinheid, over vriendschap, over naastenliefde, over kind en huwelijk. Het wekt niet alleen de indruk dat hier een praktische levensleer wordt ontvouwd, maar het geeft ook de indruk van moralisme.

Het is een vreemde zaak dat Nietzsche, die de oorlog verklaarde aan elke vorm van moralisme – maar geen afschaffing van de moraal wilde – een dergelijk boek schreef. De indruk van moralisme is bij nader inzien toch een verkeerde indruk. Niet alleen omdat de zogenaamde morele onderwerpen afgewisseld worden door heel andere zaken: over de drie gedaanteverwisselingen, over de bleke misdadiger, over de boom op de berg. Want ook in het kader van die onderwerpen komen morele zaken aan de orde. De boom is de mens die door deugdzaamheid omhoog streeft. De wortels van die deugdzame mens hechten zich steeds meer in de aarde, in het duister, in het kwaad.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Nietzsche 1996, 32 (*Aldus sprach Zarathustra*). KSA 4, 35-36.

¹⁵⁸ Nietzsche 1996, 32 (*Aldus sprach Zarathustra*). KSA 4, 36.

¹⁵⁹ Nietzsche 1996, 34 (*Aldus sprach Zarathustra*). KSA 4, 37.

¹⁶⁰ ‘Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, in ’s Dunkle, Tiefe, – ins Böse’, KSA 4, 51.

Dus, de moraal die Zarathustra hier verkondigt, maakt een einde aan de heersende moraal. Want de heersende moraal wil nu juist dat we loskomen van duisternis en kwaad. Zarathustra zegt dat de deugdzame mens steeds meer in het moeras van het kwaad verzinkt. Uit dit voorbeeld blijkt dat de manier waarop morele zaken aan de orde gesteld worden, een einde maakt aan het moralisme waaraan Nietzsche de oorlog had verklaard. In plaats van de moraal een nieuw vernisje te geven, wil Nietzsche de grondslagen van de moraal opheffen. En dat betekent ook dat de Tien Geboden geen uitgangspunt kunnen zijn voor het menselijk handelen.

Von alten und neuen Tafeln

In de uitvoerige paragraaf *Von alten und neuen Tafeln* – het zijn 24 pagina's¹⁶¹ – spreekt Zarathustra over de Tien Geboden. 'Hier zit ik en wacht, om mij heen oude verbroken tafelen en ook nieuwe half-beschreven tafelen. Wanneer komt mijn stonde?'¹⁶² Maar al eerder had dit thema hem beziggehouden. In *Von den Lehrstühlen der Tugend*¹⁶³ verbindt Nietzsche de Tien Geboden met de Bergrede. Zowel de Tien Geboden als de Bergrede maken hem moe, maar niet beter: 'de slaap klopt op mijn oogleden: en ze worden zwaar. De slaap beroert mijn mond: en hij blijft open'.¹⁶⁴ De geboden maken moe, de wet maakt moe. In deze woorden horen we lutherse klanken.

In *Von alten und neuen Tafeln* lezen we: Gij zult niet stelen, gij zult niet doodslaan! Zulke woorden noemde men eens heilig; hiervoor boog men de knieën en hoofden en trok de schoenen uit. 'Doch ik vraag jullie: waar ter wereld waren ooit betere rovers en doodslagers dan toen er zulke heilige woorden gesproken waren?'¹⁶⁵ '- O mijn broeders, verbreekt, verbreekt toch de oude tafelen!'¹⁶⁶ En even verder heet het: 'verbreekt, verbreekt toch de tafelen der nimmer-blijden!'¹⁶⁷ "Daarom, o mijn broeders, is een *nieuwe adel* nodig, die de tegenstrever is van alle grauw en alle dwingelandij en op nieuwe tafelen nieuw het woord 'edel'¹⁶⁸ schrijft. Vele edelen immers zijn nodig en velerlei edelen, *opdat er adel is!* Of, zoals ik eens in gelijkenis heb gesproken: "Juist dit is goddelijkheid, dat er goden zijn, maar geen God!"¹⁶⁹

Er moet een nieuwe adel geboren worden. De adel van deze nieuwe edelen, met hun nieuwe tafels, zal het leven niet meer verachten. Volgens de oude tafels was het leven niets anders dan zichzelf verbranden en toch niet warm worden. Maar er zal

¹⁶¹ KSA 4, 246-269.

¹⁶² Nietzsche 1996, 197 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 246.

¹⁶³ Nietzsche 1996, 29-31 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 32-34.

¹⁶⁴ Nietzsche 1996, 30 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 34.

¹⁶⁵ Nietzsche 1996, 202 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 253.

¹⁶⁶ Nietzsche 1996, 203 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 253.

¹⁶⁷ Nietzsche 1996, 205 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 256.

¹⁶⁸ Zoals uit het vervolg blijkt betekent edel vooral: hard. Alles wat edel is, is hard als de diamant. 'Heel hard is enkel het edelste. Deze nieuwe tafel, o mijn broeders, plaats ik boven jullie: *wordt hard!-*', Nietzsche 1996, 215 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 268.

¹⁶⁹ Nietzsche 1996, 203 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 254.

een nieuw nageslacht komen – jullie kinderen – dat geslacht zal het beloofde land bezitten. Zarathustra spreekt in termen van drie geslachten. Allereerst de vaders. Zij leven volgens de oude tafelen. Vervolgens hun kinderen. Tot hen richt zich Zarathustra. Zij moeten zich bekeren. Maar ze zullen het beloofde land niet in bezit nemen.¹⁷⁰ Tenslotte: het daarop volgende geslacht. ‘Het *land* van jullie *kinderen* zullen jullie liefhebben: laat deze liefde jullie nieuwe adel zijn, – het onontdekte land, in de verste zee! Hiernaar gelast ik jullie zeilen (zeilschepen, AP) te speuren en te speuren!’¹⁷¹ ‘Zo zullen jullie alle verleden verlossen! Deze nieuwe tafel plaats ik boven jullie!’¹⁷²

Raadselachtig is de oproep die daarna gehoord wordt: ‘Verbreekt, o mijn broeders, verbreekt toch ook deze *nieuwe* tafel!’¹⁷³ Want ook de nieuwe tafel is een prediking die tot slavernij voert. Krachtens de nieuwe tafel, het nieuwe inzicht, gaan de mensen wel op weg. De boeien van de gevangenschap zijn gebroken, een nieuwe vrijheid lokt. Maar op die weg overvalt hen de vermoeidheid. Wie moe is geworden, die wordt zelf ‘gewild’, met hem spelen alle golven.¹⁷⁴ Het gebod – oud of nieuw – veronderstelt gehoorzaamheid en gehoorzaamheid maakt moe. Daarom moet de mens schepper worden. Het gaat om de scheppende wil. ‘Willen bevrijdt: want willen is scheppen: zo leer ik’.¹⁷⁵ Deze verandering wordt expliciet beschreven in de paragraaf *Von den drei Verwandlungen*. Met deze paragraaf opent Zarathustra zijn redevoeringen en met recht mag aan deze paragraaf grote betekenis gehecht worden. Het bevat de leesregel voor het gehele boek.

Von den drei Verwandlungen

In het fragment *Von den drei Verwandlungen* gaat het over de drie gedaanteverwisselingen van de geest. Eerst wordt de geest kameel, vervolgens leeuw en tenslotte kind. Een kameel is een lastdier. Een leeuw is het symbool van kracht en vrijheid. Het kind staat voor onschuld en het vergeten. De keuze van deze dieren is niet toevallig. De kameel wordt altijd verbonden met de woestijn. De zwaar beladen kameel snelt de woestijn in. In de woestijn vindt de gedaanteverwisseling plaats van kameel in leeuw. De leeuw leeft in de wildernis. Daar wil hij de vrijheid buitmaken, schrijft Nietzsche. De kameel zegt: ik moet. Dit komt overeen met de oude tafelen der wet. De leeuw zegt: ik wil. Dat staat voor de nieuwe tafel. Dat is een nieuwe wet. Dat is een wet die de mens zichzelf oplegt. Dat is zijn vrijheid.

Maar er is iets dat daar nog bovenuit gaat. Zarathustra vraagt:

¹⁷⁰ Dit is een duidelijke toespeling op Israëls woestijnreis.

¹⁷¹ Nietzsche 1996, 204 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 255.

¹⁷² Nietzsche 1996, 204 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 255.

¹⁷³ Nietzsche 1996, 206 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 258. Rosen interpreteert het nieuwe gebod als het passieve of reactieve nihilisme, waardoor de wil verlamd wordt. Rosen 1995, 199. Met andere woorden: de gehoorzaamheid aan de nieuwe tafel (gebod) brengt geen bevrijding. Het is een negatieve houding waardoor het beloofde land nooit zal worden bereikt.

¹⁷⁴ Nietzsche 1996, 206 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 258.

¹⁷⁵ Nietzsche 1996, 207 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 258.

Maar zegt, mijn broeders, wat vermag nog het kind dat ook de leeuw niet vermocht? Waarom moet de rovende leeuw ook nog tot kind worden? Onschuld is het kind en vergeten, een nieuw beginnen, een spel, een uit zichzelf wentelend rad, een eerste beweging, een heilig ja-zeggen.¹⁷⁶

Nietzsche geeft nog geen uitwerking van de gedachten die hij hier ontwikkelt. Wat ons opvalt en eigenlijk ook verbaast, is dat de laatste fase het kind is. We zouden de Übermensch verwachten en we zouden ook verwachten dat de leeuw het beeld van de Übermensch is. Maar de leeuw scheidt wel vrijheid, maar is niet in staat om nieuwe *waarden* te scheppen. Met de leeuw is dus niet de Übermensch bedoeld. Want de Übermensch is nu juist wel in staat om nieuwe waarden te scheppen. De leeuw scheidt. Hier ontmoeten we de individu, het genie. Maar hij is nog niet de Übermensch. Verrassenderwijs vertoont het kind de trekken van de Übermensch, want het kind is een uit zichzelf wentelend rad, een eerste beweging, een heilig ja-zeggen.

Met zijn drie gedaanteverwisselingen heeft Nietzsche ongetwijfeld een historische fasering op het oog gehad, zonder deze puur chronologisch op te vatten.¹⁷⁷ *Ik moet*: daarmee zal hij de westerse joods-christelijke cultuur in gedachten gehad hebben en ook het volk Israël, dat met de wet de woestijn in ging. Maar zou hij ook niet de kerk met haar moralisme op het oog gehad hebben? *Ik wil*: dat is de Verlichting (inclusief Kant) met daarvoor de Renaissance en, verder terug, de Oudheid. Dat is ook de geest van de tragedie. Het is de geest die het leven aanvaardt, omdat het nu eenmaal niet anders kan. Het leidt tot vermoeidheid. Ook de Verlichting is vol vermoeidheid. *'Ik zeg ja'*: dat is meer dan 'ik wil', zoals liefde meer is dan vrijheid. In dit 'heilig ja-zeggen' wordt de vermoeidheid overwonnen. Dit ja-zeggen is fundamenteel in Nietzsches denken. Het is het overwinnen van het ressentiment, dat onlosmakelijk met onze cultuur verbonden is. In het overwinnen van het ressentiment wordt de vermoeidheid overwonnen en zo overwint de mens zichzelf.

Tot slot herinner ik nog aan *Von alten und neuen Tafeln*. Het volk ging op weg, maar in de woestijn overviel hen vermoeidheid. Wat het volk ontbrak was de barensood (zie *Vom Gesicht und Räthsel*) waardoor de Übermensch het leven ontvangt.

Die sieben Siegel

De toekomst, die aanstaande is, wordt bezongen in het fragment waarmee het derde deel eindigt. Dit fragment is een lied: *Die sieben Siegel*. (*Oder: das Ja- und Amen-Lied*).¹⁷⁸ In een duidelijke toespeling op het boek Openbaring bezingt Zarathustra zijn liefde tot de eeuwigheid. Zeven keer klinkt het refrein: *'denn ich liebe dich, oh Ewigkeit'*. In termen die doen denken aan liefdes-mystiek, wordt over de eeuwigheid gesproken: 'oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach

¹⁷⁶ Nietzsche 1996, 28 (*Aldus sprach Zarathoestra*). KSA 4, 31.

¹⁷⁷ Rosen meint dat Nietzsche hier zijn eigen geestelijke ontwikkeling beschrijft. Rosen 1995, 82.

¹⁷⁸ KSA 4, 287.

dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der Wiederkunft!’¹⁷⁹ De eeuwigheid is een vrouw. En deze vrouw heeft Zarathustra lief. ‘Nog nimmer heb ik de vrouw gevonden bij wie ik me kinderen wenste, tenzij deze vrouw die ik liefheb: want ik heb jou lief, o eeuwigheid!’¹⁸⁰

Opvallend is het gebruik van *Wiederkunft* in plaats van *Wiederkehr*. Want dit laatste woord – *Wiederkehr* – is nu juist de term waarmee Nietzsche zijn leer van de eeuwige wederkeer aanduidt. Toch gebruikt hij het andere woord: *Wiederkunft*. Dat dit woord bewust gekozen is blijkt wel uit het feit dat het zeven keer herhaald wordt. Kennelijk moet de zinspeling op de bijbelse wederkomst gedachte niet over het hoofd gezien worden.

Het gebruik van het woord wederkomst moet tevens het verschil duidelijk maken tussen Nietzsche (Zarathustra) en het Nieuwe Testament. Deze tegenstelling wordt versterkt door het woord *ring*. Het is het symbool van trouw en liefde en als zodanig functioneert het ook in dit lied. Maar het is ook het symbool van de eeuwige terugkeer. Dit is des te meer opvallend, omdat het woord zegel (*Siegel*) in het lied niet meer voorkomt, maar wel zeven keer het woord ring. De ring staat tegenover het zegel. In het boek Openbaring worden de zegels worden verbroken en zo worden de geheimen van de geschiedenis onthuld, en komen de diepste tegenstellingen aan het licht. Maar de *ring van de wederkeer bindt alles samen. Zoals Zarathustra zingt:*

zo mijn hand ooit het verste goot bij het naaste, en vuur bij geest en lief bij leed en het slechtste bij het aardigste; zo ik zelf een korrel ben van het verlossende zout, dat maakt dat alle dingen in de mengbeker zich goed vermengen: – want er is een zout dat goed aan kwaad bindt (...): o, hoe zou ik niet hunkeren naar de eeuwigheid (...)?¹⁸¹

In het boek Openbaring wordt door het ingrijpen van God de diepste tegenstelling aan het licht gebracht: genade en oordeel. In Zarathustra’s lied is de geschiedenis een mengbeker en de mens is het verlossende zout dat goed en kwaad tot één geheel samenbindt. In het lachen is alle kwaad bijeen: doch heilig verklaard en vrijgesproken door eigen zaligheid.¹⁸² Nietzsche weet niet van scheiding, de geschiedenis laat alleen vermenging zien.

Vom Gesicht und Räthsel

Met het raadselachtige lachen dat alle kwaad heilig verklaart, doelt Zarathustra op het lachen van de jonge herder in de paragraaf *Vom Gesicht und Räthsel*. In deze paragraaf ontvouwt Zarathustra zijn diepste gedachten, namelijk dat het pad der eeuwigheid krom is en dat al wat recht is, liegt. In het gesprek met een dwerg over de eeuwige terugkeer tekent Zarathustra een surrealistisch beeld. Een eindeloze, lege weg aan de ene kant en een eindeloze, lege weg aan de andere kant. Midden in die leegte is een poort. Daar ontmoeten de twee wegen elkaar. Boven de poort staat geschreven: ogenblik. Ogenblik en eeuwigheid zijn onlosmakelijk met elkaar

¹⁷⁹ KSA 4, 287.

¹⁸⁰ Nietzsche 1996, 229 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 287.

¹⁸¹ Nietzsche 1996, 230-231 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 289.

¹⁸² Nietzsche 1996, 231 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 290.

verbonden. Men kan zelfs vragen of ze dientengevolge niet zo hecht met elkaar verbonden ‘dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also – sich selber noch?’¹⁸³

Waar het ogenblik is, daar is de eeuwigheid; en het ogenblik trekt de eeuwigheid naar zich toe.

Dit surrealistische beeld wordt beklemmend als midden in de uitleg van deze gedachten Zarathustra een hond hoort janken.

Waar was thans de dwerg gebleven? En poort? En spin? En al het fluisteren? Droomde ik soms? Schrok ik wakker? Tussen woeste klippen stond ik ineens, alleen, ontredderd, in de meest verlaten maneschijn. *Maar daar lag een mens!* (...).

En voorwaar, wat ik zag, zulks had ik nimmer gezien. Een jonge herder zag ik, zich kronkelend, kokhalzend, stuiptrekkend, met vertrokken gelaat, en uit zijn mond hing een zwarte zware slang.¹⁸⁴

Zarathustra probeert hem te helpen door de slang uit zijn keel te trekken. Tevergeefs. Zarathustra schreeuwt hem toe dat hij moet bijten. De herder moet zichzelf bevrijden door de slang de kop af te bijten. Als hij dat gedaan heeft staat hij op: ‘niet meer herder, niet meer mens, – een veranderd wezen, door licht omstraald, dat *lachte!* Nog nimmer op aarde heeft een mens gelachen zoals *hij* lachte!’¹⁸⁵

De vraag is wat de slang hier heeft te betekenen. De slang en de adelaar waren de twee dieren die Zarathustra steeds begeleidden op zijn tochten. Beide zijn symbolen van de eeuwigheid. De adelaar beschrijft hoog aan de hemel zijn cirkels en de slang kromt zich, zodat hij zichzelf in de staart bijt. Beide zijn symbool van de wijsheid en daarom gaat Zarathustra ook steeds bij ze te rade. De adelaar is het symbool van de hoogste gedachten en de slang van de diepste gedachten.

Rosen merkt op dat in dit fragment de adelaar afwezig is: het gaat dan ook niet om de hoogste gedachte, maar om de meest afgrondelijke gedachte.¹⁸⁶ De gedachte van de eeuwige terugkeer is eerder destructief dan creatief. Wat bedoelt Nietzsche met de slang in de keel van de herder? Om meer helderheid te krijgen gaan we naar het volgende fragment: *Der Genesende*.

Der Genesende

In *Der Genesende* legt Zarathustra uit wat de betekenis van de slang is. Ook in dit fragment staat de ‘afgrondelijkste gedachte’ centraal: de eeuwige terugkeer, de

¹⁸³ KSA 4, 200.

¹⁸⁴ Nietzsche 1996, 159 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 201.

¹⁸⁵ Nietzsche 1996, 160 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 202. Gadamer merkt op dat Zarathustra zelf dit moment van bevrijding nog niet bereikt heeft, Hans-Georg Gadamer, ‘Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras’, in: *Neuere Philosophie II, Probleme – Gestalten*. Tübingen: J.C.B. Mohr 1987, 456. Het is inderdaad waar dat aan het eind van het boek Zarathustra de hogere mensen verlaat om Übermensch te worden en toch spreekt hij in *Der Genesende* duidelijk van zijn eigen verlossing. Hij overwint immers het ressentiment.

¹⁸⁶ Rosen 1995, 186.

kringloop. ‘Op elk moment begint het zijn; om elk Hier wentelt de kogel van het Daar. Het midden is overal aanwezig. Krom is het pad der eeuwigheid’.¹⁸⁷ Zarathustra vertelt dat deze gedachte hem zo aangreep en overrompelde dat hij zeven dagen zonder eten of drinken op bed lag. Aan de dieren, die hem altijd omringen, legt Zarathustra uit wat hem in de zeven dagen overkomen was: ‘hoe dat ondieer kroop in mijn strot en me worgde! Maar ik beet zijn kop af en spuwde die uit’. (...) ‘Nu lig ik echter terneer, moe nog van dit bijten en uitspuwen, ziek nog van mijn eigen verlossing’.¹⁸⁸

Zarathustra identificeert zich dus met de jonge herder. Wat de jonge herder was overkomen, was *hem* overkomen. Maar *wat* was hem dan overkomen? ‘De grote weerzin tegen de mens – *die* worgde mij en was in mijn strot gekropen (...)’.¹⁸⁹ ‘Eeuwig keert hij weder, de mens die jij moe bent (...)’. ‘Ach, de mens keert eeuwig weder! De kleine mens keert eeuwig weder!’¹⁹⁰

Het probleem dat Zarathustra hier aan de orde stelt is, dat de eeuwigte terugkeer moeilijk te bevatten is. Toch helpt juist deze leer hem om over zijn droefenis heen te komen. Met de slang in zijn keel wordt niet de eeuwigte terugkeer bedoeld. En evenmin is met de slang het lijden van de wereld bedoeld of de kleinheid van de mens, een kleinheid die walging bij hem oproept. De slang betekent, dat niet beseft wordt dat de eeuwigte terugkeer *meer* is dan een terugkeer: het is de *rechtvaardiging* van het bestaan zoals het is.¹⁹¹ Het leven rechtvaardigt zichzelf door terug te keren. Zarathustra leert niet slechts een kringloop, hij leert de rechtvaardiging van het leven. Elke ergernis, elke vorm van haat is verzet tegen de terugkeer. En alles wat zich daartegen verzet, is kwaad, want het leven wil zichzelf, wil altijd zichzelf. De slang is het ressentiment, een onderhuids gevoel van ergernis, een verborgen verzet. Op het moment dat de mens zich van dit ressentiment bevrijdt, is hij vrij en leeft hij in de eeuwigheid. Daarom rechtvaardigt alleen de Übermensch het bestaan. Want hij heeft het bestaan aanvaard.¹⁹²

¹⁸⁷ Nietzsche 1996, 218 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 273.

¹⁸⁸ Nietzsche 1996, 218 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 273.

¹⁸⁹ Nietzsche 1996, 219 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 274.

¹⁹⁰ Nietzsche 1996, 219 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 274. Zie ook *De genealogie van de moraal*: ‘Wat is het waar alleen ik niet mee klaarkom en waardoor ik stik en ver-smacht? Slechte lucht! Slechte lucht! Dat er iets misluks in mijn buurt komt; dat ik de ingewanden van een mislukte ziel moet ruiken!...’, Nietzsche 2000, 35 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 277. ‘De aanblik van de mens is vermoeiend geworden – wat is tegenwoordig nihilisme als het *dit* niet is?... We zijn *de mens* moe...’, 36. KSA 5, 278.

¹⁹¹ Lepers verwijt Volker Gerhardt een verkeerde esthetische rechtvaardigingsleer te hanteren. Gerhardt meent namelijk dat volgens Nietzsche het bestaan als zodanig gerechtvaardigd is en dus geen externe rechtvaardiging nodig heeft. Lepers stelt daartegenover dat het genie en zijn werken het bestaan de moeite waard maken, Lepers 2004, 58 (noot 145). Ik zie hier echter geen tegenstelling. De Übermensch aanvaardt het bestaan zoals het is. Dat is zijn grootheid en daarin rechtvaardigt hij het bestaan. Maar hij voegt door deze aanvaarding, resp. rechtvaardiging, niets toe aan het bestaan. Door de acte van aanvaarding verleent hij de werkelijkheid geen bijzondere kwaliteit. Dus rechtvaardigt het bestaan zichzelf.

¹⁹² Beaming van het bestaan is in Nietzsches ogen beter dan de christelijke leer van de verzoening. Zoals Deleuze het verwoordt: ‘*Quelque chose de plus haut que toute ré-*

De tegenstelling tussen de herder en Zarathustra is opvallend: de ene (de herder) lachte nadat hij zich van de slang bevrijd had, de ander (Zarathustra) lag als een dode op bed.

‘En jullie, – jullie hebben daar al een lierdraaierslied van gemaakt?’, verwijt Zarathustra de dieren.¹⁹³ Dit verschil in reactie tussen Zarathustra en de dieren is dat de dieren van de eeuwige terugkeer een draaiorgeldeun maakten. Op die manier wordt, hetgeen Zarathustra door middel van zijn boodschap van de eeuwige terugkeer wil zeggen, tot een platitude gemaakt. Het lachen van de herder was geen uiting van vrolijkheid, maar van bevrijding. Het was van een andere orde. De strijd van de herder en de droefheid van Zarathustra laten zien dat de verandering van mens in *Übermensch* een soort *Busskamp* met zich meebrengt – zelfs moet niet uitgesloten worden dat Nietzsche hier zinspeelt op Gethsemané. Het aanvaarden van de werkelijkheid, inclusief de terugkeer van de kleine mens, geeft zware strijd.

Ausser Dienst

In het vierde deel van *Also sprach Zarathustra* komen de religieuze thema's nog sterker naar voren dan in de voorgaande drie delen. In *Ausser Dienst* lezen we over de paus-in-ruste. De paus heeft God gediend tot in zijn laatste stonde. Toen besloot hij dat hij een ander moest gaan zoeken en die ander is Zarathustra: de vroomste van allen die niet in God geloven.¹⁹⁴

‘Jij diende hem tot op het laatst’, vroeg Zarathoestra peinzend, na een diep stilzwijgen, ‘weet je ook *hoe* hij (God, AP) stierf? Is het waar wat men vertelt, dat mededogen hem worgde, – dat hij zag hoe de mens aan het kruis hing en het niet kon verdragen dat liefde voor de mens zijn hel en ten slotte zijn dood werd?—De oude paus echter gaf geen antwoord, maar blikte schuw en met een smartelijke en sombere uitdrukking opzij’.¹⁹⁵

Gedurende het verloop van het gesprek komt de paus toch tot een bekentenis. God was de wereld moe, het willen moe, ‘en stikte op een dag in zijn al te grote mededogen’.¹⁹⁶ Zarathustra wil God geen erge dingen nadragen. Wat hij Hem wel verwijt is dat Hij dubbelzinnig was. Hij was ook onhelder. ‘En lag het aan onze oren, waarom gaf hij ons dan oren die hem slecht hoorden! Zat er slijk in onze oren, welaan! Wie stopte het er dan in? Te veel mislukte hem, deze pottenbakker, die niet volleerd was!’ (...) ‘Ook in vroomheid is goede smaak: *die* sprak ten slotte: “Weg met *zulk* een god! Liever geen god, liever op eigen houtje het lot bestemmen, liever

conciliation – l’affirmation’, Deleuze 1998, 18; Deleuze 2002, 16. In zijn opstel over Zarathustra zet Heidegger uiteen, dat de brug die mens en *Übermensch* met elkaar verbindt, de overwinning van het ressentiment is. Hij haalt daartoe de paragraaf ‘Von den Taranteln’ aan (uit: *Also sprach Zarathustra*), waar Nietzsche schrijft: ‘Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern’, Heidegger 1959, 110.

¹⁹³ Nietzsche 1996, 218 (*Aldus sprach Zarathoestra*). KSA 4, 273.

¹⁹⁴ Nietzsche 1996, 256 (*Aldus sprach Zarathoestra*). KSA 4, 322.

¹⁹⁵ Nietzsche 1996, 256 (*Aldus sprach Zarathoestra*). KSA 4, 323.

¹⁹⁶ Nietzsche 1996, 257 (*Aldus sprach Zarathoestra*). KSA 4, 324.

nar zijn, liever zelf god zijn!”¹⁹⁷ De oude paus proeft in deze woorden veel vroomheid: Zarathustra, je bent vromer dan je denkt. ‘Eén of andere god in jou heeft je tot jouw goddeloosheid bekeerd’. ‘In jouw nabijheid ruik ik (...) een heimelijke wij- en wierookgeur van lange zegeningen (...)’.¹⁹⁸

Der hässlichste Mensch

Van de *getuige* van de dood van God gaat het naar de *dader*. In *Der hässlichste Mensch* maken we kennis met de moordenaar van God zelf. Dit is strijdig met het voorgaande fragment *Ausser Dienst* waar gezegd werd dat God stikte in zijn medelijden. God stierf dus niet door moordenaarshand. De overeenkomst is dat het ook hier gaat om het medelijden van God. Eens betrad Zarathustra een dal dat de naam Slangendood droeg. Het was een dodenrijk. Steeds langzamer liep Zarathustra en tenslotte stond hij stil. ‘Toen hij echter zijn ogen opsloeg, zag hij iets dat op het pad zat, in de gedaante van een mens en toch amper een mens, iets onuitsprekelijks’. Zarathustra wendde zijn ogen af. Maar toen kwam de doodse verlatenheid tot klinken, want van de bodem borrelde het gorgelend en rochelend op, zoals water ’s nachts door verstopte waterleidingen gorgelt en rochelt; en tenslotte rees een menselijke stem en menselijke spraak daaruit op.¹⁹⁹

Deze mens, die de meest afstotende mens wordt genoemd, legt Zarathustra een raadsel voor. ‘Zarathoestra, Zarathoestra! Raad mijn raadsel! Spreek, spreek! Wat is *de wraak op de getuige?*’²⁰⁰ Het is een wonderlijke gang van zaken. De moordenaar van God legt geen bekentenis af, betuigt geen spijt, heeft geen wroeging. Hij geeft een raadsel op. Het raadsel wordt duidelijker als Zarathustra deze Onuitsprekelijke antwoord geeft. Zarathustra doorziet deze mens. ‘Hij die *jou* zag, kon jij niet *verdragen*, – hij die jou steeds geheel en al doorzag, o meest afstotende mens! Jij nam wraak op deze getuige!’²⁰¹ God is de getuige die alles ziet wat mensen doen. God is de altijd aanwezige getuige.

De moord had wraak als motief. De moordenaar neemt wraak op de getuige. God was de getuige van de mens en dat verdraagt de mens niet. God, die de mens geheel en al en tot op het bot doorziet, is niet te verdragen. Welke God is vermoord? God, die getuige is.

Der Gott, der Alles sah, *auch den Menschen*: dieser Gott musste sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt’.²⁰²

Aldus sprak de meest afstotende mens. Nadrukkelijk staat er dat God *ook de mens* zag. Daar ligt het probleem. God zag met ogen die alles zagen: Hij zag ’s mensen diepten en gronden, al diens verholten smaad en afstotendheid.²⁰³ Met deze mens

¹⁹⁷ Nietzsche 1996, 257-258 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 324-325.

¹⁹⁸ Nietzsche 1996, 258 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 325.

¹⁹⁹ Nietzsche 1996, 259 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 328.

²⁰⁰ Nietzsche 1996, 259 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 328.

²⁰¹ Nietzsche 1996, 260 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 328.

²⁰² KSA 4, 331.

²⁰³ Nietzsche 1996, 262 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 331.

had God medelijden en mededogen. ‘Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben’.²⁰⁴

Gods medelijden is het meest bedreigend voor de mens. Juist medelijden ziet scherp. Medelijden ziet met ogen van liefde. Deze blik dringt overal doorheen en legt de zwakte van de mens bloot. Schaamte wendt de blik van de mens en zijn vele zwakheden af, maar medelijden wil de mens in het oog houden. Dat is de reden dat God *moest* sterven en dat wraak *moest* volgen. Deze wraak was een reactie op Gods medelijden en in die zin kan men zeggen dat de wraak uit Gods medelijden geboren werd.

Medelijden en wraak bepalen elkaar. Ze zijn elkaars bestaansvoorwaarde. Het één roept het ander op. Dit leidt tot het inzicht dat voor Nietzsche de Übermensch nooit de moordenaar van God kan zijn. Want wie God doodt, zit nog vol wraakgevoelens en haat. Hij is, met een term van Deleuze, de reactieve mens. Hij handelt uit rancune. De Übermensch is uit ander hout gesneden. Hij heeft nog een andere tegenstander overwonnen: het ressentiment. De Übermensch kan zich alleen maar ontplooiën als God gedood is, maar hijzelf kan nooit deze moord plegen. Iemand anders moet dat doen. De *hässlichste Mensch* is een soort beul, die geen respect verdient en die toch nodig was.

Het optreden en het lichamelijke voorkomen van de meest afstotende mens betekenen een proef voor Zarathustra. Wat zal hij doen? Medelijden hebben? Bijna was Zarathustra gestruikeld en ‘in zonde gevallen’. Bij de eerste aanblik van de meest afstotende mens en bij het horen van zijn gestamel be kroop hem *mededogen!* Op hetzelfde moment zeeg hij ter aarde ‘als een eik die lange tijd veel houthakkers weerstaan heeft (...)’.²⁰⁵ Maar Zarathustra herstelde weer. Hij stond op en zijn gelaat kreeg een grimmige uitdrukking. En zó, door geen mededogen te hebben, eerde hij de meest afstotende mens. Want ‘of het nu mededogen van een god is, of van mensen: mededogen is strijdig met schaamte’.²⁰⁶

Ooit gaf Zarathustra een merkwaardige definitie van de mens: de mens is het dier met de rode wangen.²⁰⁷ De mens schaamt zich. En daarom gebiedt Zarathustra de edele mens om niet te beschamen. Men schaamt de medemens door medelijden met hem te hebben. De barmhartigen ontbreekt het aan schaamte. Zarathustra was niet zonder medelijden. Hij heeft dan ook het één en ander gedaan voor lijdenden, maar na zijn hulp waste hij zijn handen af en ook zijn ziel.²⁰⁸ Het ligt voor de hand dat, als Zarathustra over lijden en medelijden spreekt, ook de ‘wonderlijke heilige

²⁰⁴ KSA 4, 331.

²⁰⁵ Nietzsche 1996, 260 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 328.

²⁰⁶ Nietzsche 1996, 261 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 330.

²⁰⁷ In: ‘Von den Mitleidigen’: ‘Der Mensch selber aber heisst dem Erkennenden: das Thier, das rothe Backen hat. Wie geschah ihm das? Ist es nicht, weil er sich zu oft hat schämen müssen? Oh meine Freunde! So spricht der Erkennende: Scham, Scham, Scham – das ist die Geschichte des Menschen!’, KSA 4, 113.

²⁰⁸ Nietzsche 1996, 89 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 114.

en voorspraak der kleine luiden' genoemd wordt, 'die van zichzelf getuigde: "Ik – ben de waarheid".' De kleine luiden, waarvan Jezus er dus één was, de voor-naamste zelfs, hebben geen eerbied voor groot ongeluk, grote afstotendheid, groot falen. Zarathustra ging aan Hem, die deze dwaalleer verkondigde, voorbij en sprak: 'Neen! neen! Driewerf neen!' ²⁰⁹

We hebben een vermoeden welk motief achter dit 'nee' schuilgaat. Het kruis laat niet alleen een medelijdende God zien. Van het kruis gaat ook een appèl uit. Het kruis zegt: heb medelijden, zoals Ik medelijden heb. Het kruis laat een zwakke God zien: wees zwak, zoals Ik zwak ben. De Gekruisigde is het spiegelbeeld van de mens. Deze mens is in Zarathustra's visie meer afstotend dan de meest afstotende mens, die hij hier ten tonele voert. De meest afstotende mens had immers zichzelf overwonnen. Hij wilde geen medelijden: 'dazu bin ich zu *reich*, reich an Grosse, an Furchtbarem, am Hässlichsten, am Unausprechlichsten!' ²¹⁰ Deze man had eerbied voor zijn eigen afstotendheid. Dit maakte indruk op Zarathustra. Dat iemand zichzelf zo diep kon verachten, maar: 'auch *Das* ist Höhe' ²¹¹ Dat is de echte adel.

Die Erweckung en Das Eselsfest

Het verhaal van *Also sprach Zarathustra* vindt een climax (of: anti-climax) in de aanbidding van de ezel. Het klopt dat Zarathustra de vroomste is van alle goddelozen. Religie is met de handen te tasten. In het fragment *Die Erweckung* ²¹² wordt verteld dat in de grot van Zarathustra een eredienst plaatsvindt. Zarathustra heeft in de grot alle mensen verzameld die hij op zijn tochten tegengekomen was. Mensen, die de mensenwereld ontvlucht waren, mensen die hun heil en toevlucht bij Zarathustra zochten en vonden.

Zarathustra bevond zich op het moment van de eredienst buiten de grot. Ineens viel het hem op dat het lawaai in de grot verstomd was. 'Wat is er aan de hand, wat zijn ze aan het doen?', vroeg hij zich af en sloop naar de ingang (...)' ²¹³ Hij nam het zeer ongewone tafereel in zich op. Allen lagen als kinderen op hun knieën voor de ezel en zongen een lied ter ere en tot verheerlijking van de ezel. "Sie sind Alle wieder *fromm* geworden, sie *beten*, sie sind toll!" – sprach er und verwunderte sich über Maassen' ²¹⁴ 'Amen! En lof en eer en wijsheid en dank en heerlijkheid en kracht zij onze god, in alle eeuwigheid! En de ezel balkte I-a' ²¹⁵ Geen zeven keer, maar acht keer balkt de ezel zijn instemming. De ezel ontvangt nog meer eer dan God. Niet het Lam staat in het midden, maar de ezel.

Het is niet bekend of Nietzsche bij het schrijven van deze scène geïnspireerd werd door de afbeelding 'Alexamenos aanbidt zijn God'. In die spotprent uit de tijd van

²⁰⁹ Nietzsche 1996, 261 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 330.

²¹⁰ KSA 4, 329.

²¹¹ KSA 4, 332.

²¹² KSA 4, 386-389

²¹³ Nietzsche 1996, 306 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 388.

²¹⁴ KSA 4, 388.

²¹⁵ Nietzsche 1996, 307 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 388. Zie Marion 2001, 58.

de vroegchristelijke kerk hangt een ezel aan het kruis. De primitieve afbeelding is waarschijnlijk een toespeling op Christus, al valt dat niet met zekerheid te zeggen. Maar wel is zeker, dat Nietzsche hier een toespeling maakt op het Lam. Dat blijkt overduidelijk uit het Bijbels taalgebruik. Maar waarom neemt de ezel de plaats van het Lam in? Het aanbiddingslied geeft daar uitsluitsel over. Het bevat acht lofprijzingen. Ik geef er een samenvatting van.

De eerste lofprijzing: de ezel is onze god en hem zij daarom lof en eer en wijsheid en dank en heerlijkheid en kracht.

De tweede lofprijzing: de ezel draagt onze last, hij komt in de gedaante van een dienst-knecht.

De derde lofprijzing: de ezel spreekt niet; hij zegt alleen I-a, oftewel: ja. Hij zegt ja tegen de wereld die hij schiep. Zo prijst hij zijn wereld.

De vierde lofprijzing: grijs is de kleur van de ezel, onopvallend gaat hij zijn weg door de wereld.

De vijfde lofprijzing: hij heeft de wereld naar zijn beeld gemaakt, namelijk zo dom mogelijk.

De zesde lofprijzing: de ezel bewandelt rechte en kromme wegen. Aan gene zijde van goed en kwaad is zijn rijk. Daarom is hij god.

De zevende lofprijzing: de ezel verstoot niemand: bedelaars noch koningen. En ook de kinderen laat hij tot zich komen. En als hij geplaagd wordt, zegt hij toch: I-a, ja.

De achtste lofprijzing: de ezel is een alleseter. Zelfs distels versmaadt hij niet. Daarin schuilt de wijsheid van een god.

Als Zarathustra dit alles aangehoord heeft, kan hij zich niet langer bedwingen en springt midden tussen zijn dol geworden gasten. Hij eist opheldering. Hij wil dat iedereen zich verantwoordt. In *Das Eselsfest*²¹⁶ horen wij wat men ter verontschuldiging aanvoert. Zarathustra gaat de hele rij langs en begint bij de paus. ‘En jij, o oude paus, hoe is dit met jouzelf te rijmen, dat jij hier op deze manier een ezel aanbidt als God?’. ‘O Zarathoestra’, antwoordde de paus, ‘vergeef mij, maar op het stuk van God ben ik verlichter nog dan jij. En dat is niet meer dan billijk. Liever God aldus aanbidden, in deze gedaante, dan in geen enkele gedaante!’

Als laatste spreekt Zarathustra de meest afstotende mens aan, de moordenaar van God. ‘Spreek, o onuitsprekelijke, wat heb jij aangericht!’ ‘Is het dan waar wat zij daar zeggen, dat jij hem weer hebt opgewekt?’²¹⁷ En dan is het antwoord van deze mens onthullend. Hij zegt dat hij niet weet of God nog leeft of opnieuw leeft of geheel dood is.

Eins aber weiss ich, – von dir selber lernte ich’s einst, oh Zarathustra: wer am gründlichsten tödten will, der *lacht*. “Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man”.²¹⁸

²¹⁶ KSA 4, 390-394. Young (2006, 116) meent dat het ezelsfeest een toespeling is op de hemelijke heidense Dionysus-verering gedurende de middeleeuwen in de christelijke wereld en die bekend was onder de naam St. Vitusdansen. Zie ook het slothoofdstuk.

²¹⁷ Nietzsche 1996, 310 (*Aldus sprach Zarathoestra*). KSA 4, 392.

²¹⁸ KSA 4, 392. Het ‘eins aber weiss ich’ herinnert aan de geschiedenis van de blinde die door Jezus genezen werd. In Joh. 9:25 zegt hij: ‘eines aber weiss ich: dass ich blind war und bin nun sehend’ (Lutherbijbel, editie 1964).

Wie het grondigst wil doden, die lacht. Er zou een aparte studie geschreven kunnen worden over de betekenis van het lachen in het werk van Nietzsche. Nadat de jonge herder de kop van de slang had afgebeten lachte hij, zoals nog nooit iemand gelachen had. De lach breekt door als het ressentiment is overwonnen. In dit licht en tegen deze achtergrond moet ook de opmerking van de meest afstotende mens opgevat worden. Lachen betekent dat de ergernis ten opzichte van God en Christus is overwonnen. Lachen betekent niet dat God of Christus moeten verdwijnen. Zij worden opgenomen in de lach. Ze mogen er ook zijn in de toekomst. Niet voor niets zegt de meest afstotende mens dat hij niet weet of God leeft of niet. Dat doet er niet meer toe.

God hoeft niet weg. Hij hoeft niet te verdwijnen en Christus mag opstaan. Van de moordenaar van God wordt gezegd dat hij God heeft opgewekt. Dan verschijnt Christus, zoals hij volgens Nietzsche werkelijk is: niet als een lam, maar als een ezel. Deze ezel is een pakezel, zoals te lezen is in de paragraaf *Gespräch mit den Königen*.²¹⁹

In *Das Eselsfest* bereikt Nietzsches denken over God en Christus een climax. De moordenaar van God wekt God op. Hij mag en kan opgewekt worden, nadat Hij is overwonnen. Doden is niet wegdoen, maar overwinnen. En overwinnen is ja-zeggen tegen de werkelijkheid, waarvan ook deze God deel uitmaakt. Als onderdeel van die nieuwe werkelijkheid mag Hij leven en zal Hij ook terugkeren. *Wiederkunft* zal er zijn, van God en Christus. Maar binnen het kader van de *Ewige Wiederkehr*. Dat is de echte triomf.²²⁰

²¹⁹ KSA 4, 304.

²²⁰ Deze hogere mensen lachen. Dat is een teken van hun genezing. 'Es sind Genesende!', KSA 4, 387 ('Die Erweckung'). Ze bevinden zich op de weg om Übermensch te worden. Lachen is het middel om Übermensch te worden. Zarathustra zegt: 'Das Lachen sprach ich heilig', KSA 4, 368 ('Vom höheren Menschen'). Het lachen is heilig omdat daardoor de mens zichzelf overwint; Zarathustra heeft al eerder gezegd, dat de mens iets is dat overwonnen moet worden. Omdat lachen heilig is, minacht Nietzsche Jezus. Volgens Nietzsche zei Hij: 'wee hen, die hier lachen'. Hij had niet genoeg lief, anders had Hij ook de lachers liefgehad. 'Doch hij haatte en hoonde ons, hij beloofde wening en knersing der tanden', Nietzsche 1996, 288 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 365.

Aan het slot van Also sprach Zarathustra verlaat Zarathustra de hogere mensen. Dat is vreemd, omdat hij ze nu juist getypeerd had als genezenden. Ze waren op weg om Übermensen te worden. Waarom laat Zarathustra ze dan in de steek? Mijns inziens om zelf Übermensch te worden. Zoals Deleuze het zei: de mens die geleid wordt door het reactieve nihilisme wil alles afbreken, maar zichzelf handhaven. Zarathustra wil echter zichzelf niet handhaven. Hij doorziet ineens de verleiding waartoe de waarzegger hem wilde brengen, namelijk om medelijden te hebben met de hogere mensen. Hij ging immers naar hen toe omdat hij hun noodkreet hoorde. Daaruit bleek dat hij nog geen Übermensch was. Zarathustra overwint zichzelf door weg te gaan, door het tot een breuk te laten komen. De Übermensch is geen sociaal wezen. Hij is per definitie eenzaam. 'Wie hätte ich es ertragen, wenn ich nicht den Übermenschen mehr liebte als euch!' (...) 'Ich überwand auch die Liebe zu euch mit der Liebe zum Übermenschen', KSA 10, 447.

3.7 *JENSEITS VON GUT UND BÖSE*²²¹*Inleiding*

Welke plaats kan religie innemen in een boek met de titel: *Jenseits von Gut und Böse*? Welke plaats kan God daarin innemen en Christus en Dionysus? Als religie iets betekent dan toch dit dat zij naar gene zijde van goed en kwaad leidt. Religie thematiseert goed en kwaad. Vanuit een openbaring van elders wordt duidelijk gemaakt wat het onderscheid tussen goed en kwaad is. Onze werkelijkheid schiet daarin tekort. Juist in het leven lopen goed en kwaad door elkaar. Religie pretendeert een standpunt in te nemen buiten onze werkelijkheid en is op die manier in staat goed en kwaad van elkaar te scheiden om vervolgens de mens, die zich door het kwaad heeft laten overmeesteren, te redden. Hoe die redding eruit ziet hangt af van de religie die men aanhangt.

Zo bezien zijn er twee mogelijkheden. Er zijn twee wegen die leiden naar gene zijde van goed en kwaad: de ene weg is de weg van de religie. Religie benoemt goed en kwaad en scheidt ze daardoor van elkaar en tilt de mens er bovenuit door verlossing. Slaat men een andere weg in – maar is dat ook geen religieuze weg? – dan accepteert men het onderscheid tussen goed en kwaad niet en laat men zien dat goed en kwaad een oneigenlijk onderscheid is. Op die wijze wordt de religie ontmaskerd en aangewezen als de kwade genius, die goed en kwaad bedacht heeft om daarmee macht uit te oefenen over mensen. Maar dan komt meteen de vraag naar voren: wie heeft gelijk? Wat is waarheid? Men mag veronderstellen dat als Nietzsche in dit boek een apart hoofdstuk wijdt aan religie (hoofdstuk 3: *das religiöse Wesen*) hij op deze zaken ingaat.

Het geloof van de eerste christenen

Dit derde hoofdstuk richt zich met name op het christelijk geloof. Nietzsche zoekt niet de zwakke kant van het geloof op, maar de sterke kant. Dat zijn we al eerder tegengekomen. Begrippen als heiligheid en medelijden, kernzaken van het christelijk geloof, werden door Nietzsche ontmanteld. Hier gebeurt dat met het *geloof* van de eerste christenen. Niet de morele verwatering van het christelijk geloof, niet haar euthanasie en ook niet het – in Nietzsches oog trouwhartige, naïeve – geloof van een Luther kritiseert Nietzsche, maar het geloof van de eerste christenen.

Nietzsche betoogt vervolgens, dat in dit geloof wreedheid aanwezig is: ‘het veronderstelt dat de onderwerping van de geest onbeschrijflijke pijn doet (...).’²²² Men zou verwachten dat Nietzsche zou zeggen, dat de onderwerping van het *vlees* onbeschrijflijke pijn doet. Wilde het christelijk geloof niet het zondige vlees onderwerpen? Hij zegt echter dat niet het vlees, maar de geest wordt onderworpen.²²³ Het christelijk geloof brengt een geestelijke gevangenschap, omdat het uit ressentiment voortvloeide. Het was gedaan met de tolerantie. De moderne mens, zo gaat Nietz-

²²¹ Van 1886.

²²² Nietzsche 1999, 55 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 66.

²²³ Uiteraard is in het Nieuwe Testament met vlees ook de hoogmoed van hart en verstand bedoeld.

sche verder, is zo afgestompt dat hij het huiveringwekkende niet meer aanvoelt van de paradoxie van de formule ‘God aan het kruis’.

Er is tot dusver nooit en nergens eenzelfde stoutmoedigheid in het omkeren, iets zo vreselijks, twijfelends en twijfelachtigs geweest als deze formule: ze beloofde een herwaardering van alle antieke waarden. – Het is de oriënt, de *diepe* oriënt, het is de oriëntale slaaf die aldus wraak nam op Rome en zijn voorname, frivole tolerantie (...).²²⁴

De eerste christenen waren slaven. Hun verborgen lijden was het motief om zich tegen hun heren en meesters te keren. Zij zorgden voor een omkering van alle waarden en dat was dus een omkering van de politieke en sociale verhoudingen. Deze omkering vond haar motief in de rancune en het ressentiment. De opstand en de daaruit voortgekomen omkering van waarden, is niet te verklaren uit een openbaring, maar heeft een zuiver psychologische oorsprong. Nietzsches gedachtegang volgend, lijkt het voor de hand te liggen dat deze opstand vrijheid bracht. Toch beweert Nietzsche het tegenovergestelde. In bovengenoemd citaat zegt hij, dat het geloof van de eerste christenen vanaf het begin een ‘Opferung aller Freiheit’ is geweest, zelfs ‘Verknechtung’. We vragen ons af: welke vrijheid moesten zij opofferen en aan welke knechting hebben zij zich overgegeven?

Het fragment dat volgt (fragment 47) maakt duidelijk wat Nietzsche bedoelt. Het blijkt dan, dat de christelijke onvrijheid wordt veroorzaakt door de christelijke ascese. Nietzsche wijst erop dat overal op aarde waar de godsdienstige neurose is opgetreden, zij samengaat met drie gevaarlijke diëtvoorschriften.

Overal waar op aarde tot nu toe de godsdienstige neurose is opgetreden, zien wij dat zij samengaat met drie gevaarlijke leefregels²²⁵: eenzaamheid, vasten en seksuele onthouding (...).²²⁶

Dit brengt ons terug bij het thema heiligheid. ‘Hoe is de heilige mogelijk?’²²⁷ Dit streven naar heiligheid noemt Nietzsche een neurose. Want de zelfverloochening, waarmee dit streven naar heiligheid gepaard gaat, is ongezond. Deze heiligheidsdoor-zelfverloochening beschadigt de mens.

Dionysus en Europa

In dit hoofdstuk is Nietzsche voortdurend met Europa bezig. De ondertitel van het boek luidt niet voor niets: *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In het kader van de toekomst is een bezinning op Europa hard nodig. Europa heeft alleen toekomst als de rol van het christendom uitgespeeld is. Want het christendom heeft met haar mededogen met zieken en lijdenden meegewerkt aan de verslechtering van het Europese ras. Het christendom heeft gezorgd voor een overschot aan mislukte ge-

²²⁴ Friedrich Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad. Voorspel tot een filosofie van de toekomst*. (vert. Thomas Graftdijk). Amsterdam: De Arbeiderspers 1999, 55, 56 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 67.

²²⁵ Er staat: Diät-Verordnungen.

²²⁶ Nietzsche 1999, 56 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 67.

²²⁷ Nietzsche 1999, 57 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 68.

vallen. Achttien eeuwen lang heeft één wil over Europa geregeerd en dat is de wil 'aus dem Menschen eine sublimen Missgeburt zu machen (...)'.²²⁸

Tegen deze achtergrond is het niet vreemd dat het boek eindigt met het hoofdstuk: *Was ist vornehm?* In dit hoofdstuk zet Nietzsche het verschil uiteen tussen de herenmoraal en de slavenmoraal. *Jenseits von Gut und Böse* betekent niet 'jenseits' van elke moraal. Goed en kwaad moeten alleen anders gedefinieerd worden. Goed is wat macht bevordert. Dit uitgangspunt levert een heel andere ethiek op. Deze ethiek maakt ernst met de antieke cultuur. Het maakt een einde aan tal van verdachtmakingen die, onder invloed van het christendom, gemeengoed geworden waren. Het egoïsme behoort tot het wezen van de voorname mens, meent Nietzsche.

De voorname ziel heeft eerbied voor zichzelf.²²⁹ Dit egoïsme is zacht en heilzaam vergeleken met de liefde van Jezus. In Jezus' leven ontmoeten we '(...) het martelaarschap van een uiterst onschuldig, begerig hart dat aan geen mensenliefde ooit genoeg had, dat niets dan liefde en geliefd worden *eiste*, met hardheid, met waanzin, met vreselijke uitbarstingen tegen hen die hem hun liefde weigerden; de geschiedenis van een arme onverzadigde en onverzadelijke in de liefde, die de hel moest uitvinden om hen die hem niet *wilden* liefhebben erheen te sturen (...)'.²³⁰

Aan het eind van het boek komt Dionysus naar voren.

Want zoals het iedereen vergaat die van kindsbeen af altijd onderweg en in den vreemde is geweest, hebben vele wonderlijke en niet ongevaarlijke geesten mijn pad gekruist, vooral echter degene over wie ik zojuist sprak, altijd weer kwam ik hem tegen, niemand minder dan de god *Dionysus*, die grote, dubbelzinnige verleider-god, aan wie ik eens (...) mijn eerstelingen heb aangeboden (...) als de laatste die, voorzover ik weet, die hem een *offer* heeft gebracht: want ik heb niemand gevonden die beter begreep wat ik toen deed.²³¹

Een paar dingen vallen op in dit aforisme.²³² Allereerst zegt Nietzsche met zoveel woorden dat Dionysus hem overal vergezelde. Dat betekent dat Dionysus in al zijn boeken en publicaties op de achtergrond staat, en in feite daarin aanwezig is. Het tweede is dat Nietzsche zegt dat hij aan Dionysus geofferd heeft. Hij heeft hem zijn eerstelingen aangeboden. Daarmee bedoelt hij *Die Geburt der Tragödie* en de voorstudies. In de derde plaats noemt hij zich in dit aforisme 'de laatste volgeling en ingewijde van de god Dionysus'. Het meest opvallend is dat Nietzsche iets eerder in dit aforisme schrijft: 'Over wie spreek ik tot jullie? Vergat ik mijzelf zo dat ik jullie niet eens zijn naam heb genoemd? Tenzij jullie uit jezelf al hebben geraden wie het is, die dubieuze geest en god die op deze wijze *geprezen* wil worden'.²³³

²²⁸ KSA 5, 83.

²²⁹ 'Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich - '. KSA 5, 233.

²³⁰ Nietzsche 1999, 194-195 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 225.

²³¹ Nietzsche 1999, 206 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 237-238.

²³² Aforisme 295.

²³³ Nietzsche 1999, 205-206 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 237.

Hij zegt dus, dat hij *zichzelf* vergat, toen hij in het eerste gedeelte van dit aforisme de naam van Dionysus niet noemde. Waar Dionysus niet genoemd wordt, daar wordt Nietzsche niet genoemd. Dionysus staat zo dicht bij Nietzsche, dat het kennelijk over hemzelf gaat als hij over Dionysus spreekt en schrijft. Het laat ons zien dat het Dionysische gedachtegoed bepalend is voor Nietzsches denken. Dit gedachtegoed is het meest geschikt voor een nieuw Europa.

3.8 ZUR GENEALOGIE DER MORAL. EIN STREITSCHRIFT²³⁴

De slavenopstand

In dit geschrift keert Nietzsche zich tegen de ‘onegoïstische instincten’, zoals medelijden, zelfverloochening en zelfopoffering. Over het medelijden schrijft hij:

(...) ik zag in de moraal van het medelijden, die steeds meer om zich heen grijpt en die zelfs de filosofen heeft besmet en ziek gemaakt, het griezeligste symptoom van onze griezelig geworden Europese cultuur, haar omweg (...) naar het *-nihilisme?* (...).²³⁵

Medelijden is een (on)deugd, die gepropageerd wordt door de priesterkaste. Volgens hun moraal zijn alleen de ongelukkigen de goeden. Alleen de armen, de machtelozen, de lijdenden, de zieken en lelijken zijn de enige vromen, alleen voor hen is de zaligheid, terwijl de voornamen en machtigen tot in lengte van dagen de verdorvenen zijn, de wreedaards, de goddelozen.²³⁶ Deze moraal is gevaarlijk, omdat het de moraal is van de machtelozen. De machteloosheid is de voedingsbodem van veel kwaadaardigheid, omdat de mensen zich niet bij hun machteloosheid neerleggen.

Hier blijkt opnieuw dat bij Nietzsche macht altijd een sleutelrol speelt. De mens is altijd uit op macht. Juist de onderdrukten zijn uit op macht. ‘Vanwege die machteloosheid neemt hun haat kolosale, lugubere proporties aan, hij groeit uit tot de giftigste vorm van spiritualiteit.’²³⁷

Voor de joden stelt Nietzsche hiervoor verantwoordelijk. Hij noemt dit het volk met de meest onderdrukte priesterlijke wraakzucht. Deze wraakzucht leidde tot een *slavenopstand in de moraal*. ‘Maar dit is er gebeurd: aan de stam van die boom van wrok en haat, van de joodse haat – de diepste en subliemste (...) die zijn weerga op aarde nooit heeft gekend – ontsproot iets onvergelykelijks, een *nieuwe liefde* (...)’. ‘Deze liefde groeide uit de haat, als zijn bekroning, als de triomferende, zich (...) aldoor wijder ontvouwende kroon op de haat (...)’.²³⁸ In Jezus van Nazareth heeft de verleiding van deze liefde haar meest beklemmende en onweerstaanbare gedaante gekregen. De liefde van Jezus was dus de expressie van juist deze joodse liefde. Het is de liefde die uit de haat komt, die de wrange vrucht is van onderdrukte

²³⁴ Van 1887.

²³⁵ Friedrich Nietzsche, *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift* (vert. Thomas Graftdijk/Hans Driessen). Amsterdam/Antwerpen: 2000, 11. KSA 5, 252.

²³⁶ Nietzsche 2000, 26 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 267.

²³⁷ Nietzsche 2000, 26 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 266, 267.

²³⁸ Nietzsche 2000, 27 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 268.

wraak, van rancune en ressentiment. Het is de liefde van de slaaf, die zich neerbuigt, maar die toch op wraak zint.

Heeft Israël niet juist langs de omweg van deze ‘Verlosser’, deze schijnbare vijand en ontbindende kracht van Israël, het laatste doel van zijn sublieme wraakzucht bereikt?²³⁹

*In Jezus triomfeert de jood*²⁴⁰

Het lijkt dat Jezus de ontbindende kracht van Israël is, maar in werkelijkheid is Hij juist de uiterste expressie en concrete belichaming van de joodse slavenopstand. En zo wordt Jezus als het ware het aas waarop de hele wereld kan toehappen. Daarmee bedoelt Nietzsche, dat degenen die in Jezus geloven, zich in feite de joodse moraal, de slavenmoraal, eigen maken en daaruit vloeit voort dat Israël hier op een geraffineerde wijze triomfeert.

Had men ooit een gevaarlijker aas kunnen uitdenken: een zelfmoord van God aan het kruis tot *heil van de mens?*...’. Nietzsche spreekt over een raffinement van de geest. We naderen Nietzsche bedoeling het dichtst als we kortweg zeggen, dat in de christen de jood triomfeert.²⁴¹ De christen wordt van binnenuit, door zijn geloof, door de jood overmeesterd.

Als we hier nog een toespitsing aanbrengen, beseffen we de werkelijke zeggingskracht van Nietzsche: de christen is door de jood overmeesterd. Want de werkelijke ergernis geldt niet de jood in het algemeen, maar de jood Jezus Christus: ‘de

²³⁹ Nietzsche 2000, 27 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 269.

²⁴⁰ Zie ook pagina 77-85 over Nietzsches Jezus-beeld.

²⁴¹ We kunnen er niet omheen dat Nietzsches geschriften wel degelijk een anti-joods karakter dragen. Dat dit vaak niet erkend wordt, ligt aan de omstandigheid dat Nietzsche een walging had van uitingen van antisemitisme. Een ander element dat hierbij van invloed is geweest, is dat Nietzsche veel harder tegen het christendom gefulmineerd heeft dan tegen het jodendom. Daardoor komt zijn anti-joodse spreken in de schaduw te staan. Maar dat mag ons echter niet doof maken voor Nietzsches anti-joodse spreken. Santaniello wijst op nog een andere reden waarom Nietzsches anti-joodse spreken niet opvalt. Santaniello maakt opmerkzaam op het feit dat Nietzsche Jezus geen Messiaans bewustzijn toeschrijft, Weaver Santaniello, *Nietzsche, God and the Jews. His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth*. Albany: State University of New York Press 1994, 130. Nietzsche schetst dus een Jezus-beeld dat dichtbij het joodse beeld van Jezus staat. Dat is een nieuw geluid in het christelijke Europa. Het is bovendien een opmerkelijk gegeven dat Nietzsche voor de eerste generatie zionisten als inspirator heeft gediend. Ondanks het feit dat Nietzsche de meest vijandige criticus van het joods-christelijke ethos was, toont onderzoek aan dat ‘(...) Nietzsche’s ideas were widely disseminated among and appropriated by the first Hebrew Zionist writers and leaders’, Jacob Golomb, *Nietzsche and Zion*. Ithaca /London: Cornell University Press, 2004, 1. Deze eerste generatie, waartoe ook Buber, Freud en Kafka behoorden, was op zoek naar een eigen identiteit. Men was zijn eigen religieuze wortels kwijtgeraakt, was op zoek naar een nieuwe identiteit, maar wilde die niet verkrijgen door een radicale assimilatie. Men zou dan nog geen *eigen* identiteit hebben. Nietzsches denken voorzag in een behoefte. Nietzsche stelde dat mens zijn identiteit moet scheppen. De eerste zionisten, die zich later weer ontworsteld hebben aan Nietzsche, zagen het als hun taak ‘(...) to create their own selves and their own personal authenticity, just as an artist creates his own works of art’, Golomb 2004, 5.

huiveringwekkende paradox van een “God aan het kruis”, dat mysterie van een onvoorstelbare ultieme, uiterste wreedheid (...).²⁴² Haat en wraak: daarvan beschuldigt Nietzsche jood en christen. Maar deze wraak, of de meer versluisde vorm daarvan – het ressentiment –, is een plant die, volgens Nietzsche, tegenwoordig het mooïst bloeit onder anarchisten en antisemieten.²⁴³ Dat neemt echter niet weg, zo kunnen we vaststellen, dat de *wortel* ervan bij de joden ligt. De machtelozen zinnen op wraak.

Deze zwakken – eens willen ook *zij* namelijk de sterken zijn, daar is geen twijfel aan; eens zal ook *hun* ‘rijk’ komen – bij hen heet het domweg, zoals gezegd, ‘het rijk Gods’: ze zijn immers in alles zo deemoedig!²⁴⁴

Het geloof is wreed omdat het een schuldgevoel aankweekt. De opkomst van de christelijke God, de meest radicale God die er is, heeft het meest radicale schuldgevoel op aarde geproduceerd.²⁴⁵ ‘Een schuld jegens *God*: deze gedachte wordt hem (de mens, AP) tot folterwerktuig’.²⁴⁶ De mens construeert een heilige God om zich bewust te worden van zijn eigen waardeloosheid. Hier is sprake van een ziekte, de vreselijkste ziekte die tot nu toe in de mens heeft gewoed.²⁴⁷ Tegenover deze ziekte staat de grote gezondheid waarover de mens van de toekomst zal beschikken. Deze mens zal ons verlossen van de grote walging, van de wil tot het niets, van het nihilisme. Deze mens, deze antichrist en de antinihilist, ‘deze overwinnaar van God en het niets- *hij móét eens komen...*’.²⁴⁸

De zieken vormen het grootste gevaar voor de gezonden, schrijft Nietzsche. Niet van de sterksten komt het onheil voor de sterken, maar van de zwaksten.

‘De *zwaksten* zijn het, die het leven onder de mensen het meest ondermijnen, die ons vrouwen in het leven, in de mens, in onszelf, het gevaarlijkst vergiftigen en ter discussie stellen’. ‘Wat willen ze eigenlijk? De rechtvaardigheid, de liefde, de wijsheid, de superioriteit op zijn minst *spelen* – dat is de ambitie van deze ‘laagsten’, deze zieken!’²⁴⁹

Zoals in *Also sprach Zarathustra*, komt ook hier de walging van de (ziekelijke) mens met alle nadruk naar voren.

Willen we namelijk *onzelf*, beste vrienden, ten minste nog een poosje tegen de twee ergste besmettelijke ziekten verdedigen die wellicht juist voor ons zijn gereserveerd... tegen de *grote walging van de mens!* tegen het *grote medelijden met de mens!*...²⁵⁰

²⁴² Nietzsche 2000, 28 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 269.

²⁴³ Nietzsche 2000, 65 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 309.

²⁴⁴ Nietzsche 2000, 41 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 283.

²⁴⁵ Nietzsche 2000, 83 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 330.

²⁴⁶ Nietzsche 2000, 85 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 332.

²⁴⁷ Nietzsche 2000, 86 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 332.

²⁴⁸ Nietzsche 2000, 89 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 336.

²⁴⁹ Nietzsche 2000, 118 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 368.

²⁵⁰ Nietzsche 2000, 121 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 371, 372.

De christen is de kleine mens

Toch ziet Nietzsche wel degelijk dat de mens zoals hij, naar Nietzsches overtuiging, misvormd is, lijdt. Hij lijdt onder de manipulatie van de priester, die hem een slecht geweten bezorgt. Hij lijdt onder schuldgevoel. De mens lijdt, zoals een dier dat in een kooi zit opgesloten, niet begrijpend waarom en waartoe.²⁵¹ Het atheïsme kan de mensheid van dat schuldgevoel verlossen. Atheïsme is een vorm van genezing. Het geeft de mens zijn onschuld weer terug.²⁵² Maar werkelijk atheïsme is niet een simpele ontkenning van het bestaan van God.

Echt atheïsme is de ontkenning van de waarheid. De wetenschap kan de pretentie niet waarmaken een alternatief voor het geloof te bieden. Want de wetenschap stoelt zelf op een geloof. Namelijk het geloof in de waarheid. Juist dit geloof moet ontroond worden. Zolang de wetenschap zich nog aan de waarheid vasthoudt, steelt ze haar vuur nog uit de brand die millennia geleden is aangestoken door het christelijk geloof. Dat is het geloof dat de waarheid goddelijk is. Maar als nu blijkt dat het geloof in God een vergissing is, als het een leugen is, wat blijft er dan van de waarheid over?²⁵³

De vraag is waaraan de waarheid haar waarde ontleent. Gaat de waarheid niet op een waardeschatting terug? En is die waardeschatting niet aan het christelijk geloof ontleend? Maar die waarde is niet alleen aan het christelijk geloof ontleend. Plato en het christendom stoelen, ten aanzien van de waarheid, op dezelfde wortel. Nietzsche stelt dat wetenschap en geloof op dezelfde grondslag staan. Ze overschatten de waarheid. We stuiten in beide gevallen op de onmogelijkheid om de waarheid onder kritiek te stellen.

Geloof en wetenschap zijn elkaars bondgenoten en als we ze bestrijden, moeten wij ze gezamenlijk bestrijden. De wetenschap is de meest heimelijke bondgenoot van het geloof. Want net als het christelijke geloof heeft de wetenschap de mens kleingemaakt.

Maakt juist de zelfverkleining van de mens, zijn wil tot zelfverkleining sedert Copernicus niet een onstuitbare bloeiperiode door? '(...) hij die volgens zijn vroegere geloof bijna God zelf was ('kind Gods', 'Godmens') ... Sinds Copernicus schijnt de mens op een helend vlak geraakt te zijn, -hij rolt nu steeds sneller van het middelpunt weg – waarheen? Naar het niets? Naar het 'penetrante gevoel van zijn niets'?'²⁵⁴

Aan de ene kant laat Nietzsche hier geloof en wetenschap samen optrekken, aan de andere kant stelt hij het geloof tegenover de wetenschap, omdat het geloof weet heeft van de oorspronkelijke grootheid van de mens, terwijl de wetenschap niets nalaat om de mens klein te maken, te reduceren tot een dier.²⁵⁵ Daar staat weer

²⁵¹ Nietzsche 2000, 137 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 389.

²⁵² Nietzsche 2000, 83 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 330

²⁵³ Nietzsche 2000, 148 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 401.

²⁵⁴ Nietzsche 2000, 151 (*De genealogie van de moraal*). De vertaling 'penetrant gevoel' is slecht Nederlands, omdat een geur penetrant is en niet een gevoel en ten tweede is de vertaling onjuist, omdat Nietzsche spreekt van het 'durchbohrende Gefühl', dus een gevoel dat overal doorheen dringt, door merg en been. KSA 5, 404.

²⁵⁵ Zie voor het thema geloof-wetenschap ook *De antichrist*, paragraaf 47.

tegenover, dat in Nietzsches visie, de Bijbel de oorspronkelijke grootheid van de mens misbruikt om de mens extra klein te maken. In die zin gaat het geloof een stap verder dan de wetenschap. De verkleining van de mens door de wetenschap is dus minder ingrijpend en minder vernederend, dan de verkleining door het geloof.

De vraag die Nietzsche aan het einde van dit boek stelt is: ‘Wat heeft nu eigenlijk strikt genomen over de christelijke God *gezegevierd*? Het antwoord staat in mijn *Fröhliche Wissenschaft* (par. 357): ‘de christelijke moraliteit zelf (...)’.²⁵⁶ ‘Het christendom ging als *dogma* aan zijn eigen moraal ten onder. Nu moet het christendom nog aan zijn *moraal* ten ondergaan. We staan volgens Nietzsche aan de vooravond van die gebeurtenis. Het christendom gaat aan zijn moraal ten onder als uiteindelijk de vraag gesteld wordt wat de wil tot waarheid betekent.

Nadat de christelijke waarachtigheid de ene conclusie na de andere getrokken heeft, trekt zij eindelijk haar sterkste conclusie, haar conclusie tegen zichzelf; dit gebeurt echter wanneer zij de vraag stelt ‘wat betekent alle wil tot waarheid?’ Dan zal blijken dat de wil, de christelijke wil, tot waarheid niets anders is dan een wil tot het niets. Want het geloof in de waarheid is net zo bedrieglijk en laat een even grote leegte zien als het geloof in God. Daarom eindigt Nietzsche dit boek met de woorden:

En, om tot slot nog te zeggen, wat ik in het begin al zei: de mens wil nog liever *het niets* willen, dan *niet* te willen....²⁵⁷

Het christelijk geloof is in de grond der zaak niets anders dan nihilisme.

3.9 GÖTZEN-DÄMMERUNG ODER WIE MAN MIT DEM HAMMER PHILOSOPHIERT²⁵⁸

De ontwikkeling vanaf Plato

In dit boek gaat Nietzsche de afgoden van zijn tijd te lijf. Dat zijn voor hem onder andere het Duitse nationalisme, de democratie, de Wagner-cultus, maar ook het christendom. In onderstaand fragment ‘Hoe de ware wereld tenslotte tot fabel werd’²⁵⁹ beschrijft Nietzsche de geschiedenis, de lange weg die de mensheid moet afleggen, om het platoonse christendom te overwinnen. Men kan het fragment lezen als een omgekeerd scheppingsverhaal. Want de zes fasen van de geschiedenis lijken veel op de zes scheppingsdagen. Ik geef de tekst hier weer.

1. De ware wereld – alleen bereikbaar voor de wijze, de vrome, de deugdzame; hij leeft in die wereld, *hij is die wereld*. (De oudste vorm van de Idee, betrekkelijk slim, simpel, overtuigend. Omschrijving van de stelling ‘Ik, Plato, ben de waarheid’).

²⁵⁶ Nietzsche 2000, 156 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 409.

²⁵⁷ Nietzsche 2000, 158 (*De genealogie van de moraal*). KSA 5, 412.

²⁵⁸ Van 1888.

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering. Of hoe men met de hamer filosofeert* (vert. Hans Driessen). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 1997, 29-30. KSA 6, 80-81.

2. De ware wereld – vooralsnog onbereikbaar, maar beloofd aan de wijze, de vrome, de deugdzame ('aan de zondaar die boete doet'). (De vooruitgang van de Idee: zij wordt subtieler, verraderlijker, onbegrijpelijker, – *ze wordt vrouw, ze wordt christelijk...*).
3. De ware wereld – onbereikbaar, onbewijsbaar, onbeloofbaar, maar alleen al de gedachte eraan verschaft troost, een verplichting, een imperatief. (In feite de oude zon, maar dan gezien door nevel en scepsis; de Idee in verfijnde, bleke, noordse, Königsbergse vorm).
4. De ware wereld – onbereikbaar? In elk geval nog niet bereikt, en in die zin ook onbekend. Derhalve ook niet troostend, verlossend, verplichtend: waartoe zou iets onbekends ons kunnen verplichten?... (Grauwe ochtend. Eerste gegeeuw van de rede. Hanengekraai van het positivisme).
5. De 'ware wereld' - een Idee, die nergens meer toe dient, niet eens meer verplichtend, – een nutteloze, overbodig geworden Idee, dus een weerlegde Idee: laten we haar afschaffen! (Klaarlichte dag; ontbijt; terugkeer van de bon sens en de blijmoedigheid; het schaamrood van Plato; hels kabaal van alle vrije geesten).
6. De ware wereld – we hebben haar afgeschaft: welke wereld bleef er over? De schijnbare soms? ... Welnee! *Met de ware wereld hebben we ook de schijnbare afgeschaft!* (Middag; het moment van de kortste schaduw; einde van de hardnekkigste van alle dwalingen; hoogtepunt van de mensheid; INCIPIT ZARATHUSTRA).

Het eerste punt heeft betrekking op de ware wereld, die alleen voor de wijze en de vrome mens bereikbaar is. Deze eerste fase²⁶⁰ omschrijft Nietzsche puntig met de woorden: "Ik, Plato, *ben* de waarheid". Alleen wijze en deugdzame mensen, zoals Plato, kunnen die ware wereld bereiken.

De tweede fase. Het gaat over dezelfde ware wereld, maar nu in een christelijke gedaante. De ware wereld is alleen bereikbaar voor de zondaar die boete doet.

De derde fase. De ware wereld doet zich aan ons voor als een imperatief. Hier wordt de zon voor het eerst genoemd. Het gaat hier, zegt Nietzsche, om de oude zon, de zon van Plato, gezien door de nevel van de scepsis. Zo ontstaat een bleke, noordse, Königsbergse zon. De zon (filosofie) van Kant is dus de verbleekte plaatse filosofie.

De vierde fase. De ware wereld is niet alleen zeer moeilijk bereikbaar, maar ook *onbekend*. Daarom kan ze niet langer troosten, maar ook niet verplichten. Want hoe zou iets onbekends kunnen verplichten? Dit noemt Nietzsche de grauwe ochtend. De grauwe ochtend is eerder onaangenaam, dan hoopvol. Nietzsche heeft het over gegeeuw en hanengekraai.

De vijfde fase. De ware wereld is nutteloos geworden. De vijfde fase wordt gekenmerkt door het afschaffen van de ware wereld. Want de zogenaamde ware wereld is een nutteloos Idee geworden. Dit is de klaarlichte dag. Het is de terugkeer van de blijmoedigheid. Plato staat het schaamrood op de kaken.

²⁶⁰ Ik gebruik het woord fase omdat uit het gehele aforisme duidelijk is dat hier in een historisch kader wordt gedacht. De ondertitel van het fragment luidt: *Geschichte eines Irrthums*.

De zesde fase. De ware wereld is afgeschaft. Zijn we nu klaar? Nee, want op hetzelfde moment dat de ware wereld werd afgeschaft, werd ook de schijnbare wereld afgeschaft. En dit is het moment van de middag, van de kortste schaduw: hoogtepunt van de mensheid. Incipit Zarathustra.

Omdraaiing van het platonisme

In 'Hoe de ware wereld tenslotte tot fabel werd' gebruikt Nietzsche de metafoor van de opgaande zon. De nacht gaat voorbij en een nieuwe dag breekt aan. Het is opvallend, dat reeds bij fase drie de zon genoemd wordt, terwijl de morgen pas aanbreekt in fase vier. De zon ging op in de tijd van Kant. Dat was de tijd van de Verlichting. Maar de Verlichting bracht geen nieuwe dag. Het was eerder nog de naglans van de platoonse licht dat geen licht was, maar duisternis. Deze oude, platoonse zon verdwijnt. De dag breekt pas aan in punt vier.

Nietzsche gebruikt de metafoor van de zon om uit te drukken dat er meer aan de hand is dan een wisseling van perspectief. De oude wereld komt niet in een ander of nieuw licht te staan. De oude wereld wordt afgeschaft. De nieuwe grauwe ochtend betekent dat een nieuwe wereld is geschapen, die de mens onwennig tegemoet treedt.

De nieuwe wereld mist het oude en het vertrouwde. Het beoordelingspunt van waaruit alles zijn waarde ontving, is veranderd. Heidegger heeft gezegd dat Nietzsche het platonisme niet slechts omdraait, maar dat hij het 'herausdreht'.²⁶¹ Dat is in die zin waar dat het verdwijnen van God en hemel ook de aardse werkelijkheid verandert. We zien de aarde op een manier die voorheen onbekend was. Aan de andere kant is toch sprake van een omkering van het platonisme. Alles wat geest en idee heette, betekent nu niets meer. Voorheen was volgens Nietzsche *deze werkelijkheid* niets waard en was zij getroffen door een vernietigend waardeoordeel. Nu geldt op een vergelijkbare wijze hetzelfde voor de werkelijkheid buiten en boven ons. Nu is de wereld boven ons niets meer waard: het is een niets geworden. Zo staat waardeoordeel tegenover waardeoordeel.

De ommekeer, die hier getekend wordt, is vooral zichtbaar tegen de achtergrond van Plotinus. Bij Plotinus heeft de aardse werkelijkheid geen zijn, en is dus een niets.²⁶² Niet in de zin dat het niet bestaat, maar dat het nauwelijks deel heeft aan het echte zijn. Het echte zijn is de intelligibele werkelijkheid. De materie staat daartegenover. De materie is er wel, maar heeft niets te betekenen. Voor Nietzsche geldt het omgekeerde: de werkelijkheid buiten en boven de aardse werkelijkheid is niets, heeft niets te betekenen.

Zoals Nietzsche in het fragment wil laten zien, is de niet-aardse werkelijkheid steeds meer vervluchtigd en uiteindelijk verdampt. Daartegenover staat, en dat is een punt dat Nietzsche inderdaad benadrukt, dat naarmate de boven-aardse werkelijkheid afgeschaft is, het werkelijkheidskarakter van de aarde toeneemt. Er vindt

²⁶¹ Heidegger 1998 I, 204.

²⁶² 'Das Ns (das Nichts, AP) im primären Sinne ist nach Plotin die Materie', *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe & Co. 1984, 808 (s.v. Nichts, Nichtseendes).

een intensivering plaats, die tot een Dionysische vreugde voert. Op die manier wordt het nihilisme overwonnen.

3.10 *DER ANTICHRIST. FLUCH AUF DAS CHRISTENTHUM*²⁶³

Inleiding

Dikwijls is gezegd dat *Der Antichrist* niet meer is dan een scheldkanonnade en dat het dus een boek is waaraan men het beste niet teveel aandacht kan besteden. Men overtuigt niet wanneer men het schuim op de mond heeft, schrijft Eugen Fink.²⁶⁴ Diametraal daartegenover staat de mening van Georg Picht. Hij schrijft:

Dieser Fluch steht im Dienste einer kompromisslosen Apologie, ja Rehabilitation des Evangeliums gegenüber seiner kirchlich-dogmatischen Überfremdung.²⁶⁵

Picht ziet dus in *Der Antichrist* een eerherstel voor het evangelie. Met deze wel erg uiteenlopende meningen komen we niet veel verder. Dit boek, geschreven in 1889, vlak vóór Nietzsches geestelijke ineenstorting, verscheen eerst in 1895. Het was bedoeld als het eerste deel van een werk over de herwaardering van alle waarden. Het is bij dit eerste deel gebleven.

De antichrist is geen verzameling van aforismen. Het boek kent een doorlopend betoog, dat in kleinere eenheden is ingedeeld. Daarom hebben we hier niet met aforismen te maken, maar met paragrafen. Wat de indeling van het boek betreft heeft Van Tongeren een voorstel gedaan.²⁶⁶ Volgens Van Tongeren kent het boek een gespiegelde structuur, waardoor alle nadruk op het middengedeelte, het scharnier tussen de twee panelen, valt. Als dit juist is, valt het accent niet meer op het slot, waar Nietzsches heftigste aanklachten tegen kerk en geloof staan. Als het boek een gespiegelde structuur heeft, dan zou dat betekenen dat Nietzsche niet zozeer het christendom, of de vloek over het christendom, alle accent wil geven, maar Jezus. Want in het midden van het boek wijdt Nietzsche milde woorden aan Jezus.

Als bezwaar tegen dit voorstel kan aangevoerd worden dat nu juist de ondertitel wijst op een harde confrontatie met het christendom. Wie het zwaartepunt van het boek verlegt naar het midden, ontnemt het boek de hardheid, waarmee het zichzelf presenteert en waarmee het zich tegen het christendom en tegen Christus keert. Want elke gedachte aan een Heiland moet uitgebannen worden. Zie de 'Wet tegen het christendom'²⁶⁷. Deze wet waarmee Nietzsche zijn boek besluit is een in

²⁶³ Van 1895.

²⁶⁴ Zie Sommer 2000, 20.

²⁶⁵ Picht 1988, 375.

²⁶⁶ Volgens Van Tongeren bestaat het boek uit twee panelen, die bij elkaar worden gehouden door het middenstuk: de fragmenten 28-35. Dit middenstuk is het scharnier. Daarin presenteert Nietzsche een psychologie van de Verlosser. De beide panelen zijn elkaars contrasten, en zo heeft het boek een gespiegelde structuur, Van Tongeren 2000, 262-263. Sommer spreekt van een 'Scharnierstellung' van de psychologie van de Verlosser, Sommer 2000, 293.

²⁶⁷ KSA 6, 254.

bijtende woorden gestelde verwerping van het christendom, waarbij in artikel 6 bepaald wordt dat woorden als God, Heiland en Verlosser als scheldwoorden moeten worden gebruikt.

De christen: een mislukt mens

In *De antichrist* beschrijft Nietzsche de opkomst en het verval van het christendom. Daarom komt de dood van God in dit boek niet voor.²⁶⁸ Het betoog richt zich niet allereerst tegen Christus, maar tegen het christendom, zoals al duidelijk blijkt uit de ondertitel: ‘vloek over het christendom’. Nietzsche is in dit geschrift op zoek naar de oorsprong van het christendom. Vervolgens gaat hij de ontwikkeling van deze religie na. Daarna brengt hij zijn aanklacht onder woorden en velt hij een vonnis over het christendom.²⁶⁹

Als hij de wortels van het christendom probeert bloot te leggen, dan vindt hij instincten. De christen laat zich leiden door zijn instincten en leeft uit zijn instincten. Tegelijk zegt Nietzsche ook dat de christen zich *verzet* tegen de basisinstincten van de hogere mens. De christen heeft deze instincten in de ban gedaan en daaruit het boze en *de boze* gedestilleerd (paragraaf 5). Er zijn dus twee soorten instincten: die van de gezonde mens en die van de zieke mens (de christen). Het instinct van de christen noemt Nietzsche een depressief instinct. De tegen-natuur is tot instinct geworden, schrijft Nietzsche een paar bladzijden verder.²⁷⁰

Het instinct van de christen is de vermenigvuldiger en conservator van alle elende (paragraaf 7). *Medelijden* heet dit instinct. Het medelijden staat tegenover het leven en is dus ziekmakend. Medelijden staat tegenover *selectie*. Anders dan de natuurlijke selectie houdt het medelijden in stand wat rijp is voor de ondergang (paragraaf 7). Tegen dit instinct moet het *levensinstinct* in stelling gebracht worden. Het ziekelijke instinct van het medelijden is als een gezwel dat door het levensinstinct een steek moet worden toegebracht, zodat het openbarst. ‘*Hier* arts te zijn, *hier* onverbiddelijk te zijn, *hier* het mes hanteren – dat is *onze* rol (...)’.²⁷¹

Een variant op het instinct van de christen is het theologeninstinct, dat Nietzsche ook bij Kant aantreft. ‘Wat een theoloog als waar ervaart, dat *moet* wel vals zijn: daarin ligt al bijna een waarheids criterium’.²⁷² De eigen zienswijze heeft men, met de namen God, verlossing en eeuwigheid, onaantastbaar gemaakt. Wat het meest nadelig is voor het leven, geldt voor de theologen als waar en wat het leven verheft, is voor hen fout. Het protestantisme noemt Nietzsche een halfzijdige verlamming van het christendom *en* van de rede (paragraaf 10). De Duitse filosofie heeft het niet beter gemaakt, maar slechter.

²⁶⁸ Van Tongeren 2000, 265.

²⁶⁹ In een aantekening uit 1875, dus lang voordat hij *Der Antichrist* schreef, lezen we: ‘Wir können ungefähr übersehen, dass die Geschichte des Christenthums auf Erden einer der schrecklichsten Theile der Geschichte ist und dass es damit einmal vorbei sein muss’. KSA 8, 44.

²⁷⁰ Nietzsche 1997, 18 (*De antichrist*). KSA 6, 178.

²⁷¹ Nietzsche 1997, 14 (*De antichrist*). KSA 6, 174.

²⁷² Nietzsche 1997, 16 (*De antichrist*). KSA 6, 175.

De categorische imperatief van Kant is *levensgevaarlijk*, schrijft Nietzsche (paragraaf 11). Kant noemt hij een nihilist met christelijk-dogmatische ingewanden. Hij heeft van de mens een automaat gemaakt. Niets ruïneert de mens diepgaander dan een onpersoonlijke *plicht*. Nietzsche wantrouwt de filosofen – met uitzondering van een paar sceptici. De filosoof is bij vrijwel alle volkeren de meer ontwikkelde priester. En de priester heeft het tot dusver voor het zeggen gehad. Hij *bepaalde* de begrippen waar en onwaar (paragraaf 12).

Het kernpunt van Nietzsches kritiek is dat het christendom nergens een raakpunt heeft met de werkelijkheid (paragraaf 15). Het zit gevangen in een haat tegen het natuurlijke. Waarom? Omdat de christen aan de werkelijkheid *lijdt*. ‘Maar aan de werkelijkheid lijden, betekent een *mislukte* werkelijkheid zijn...’.²⁷³ Dus, het feit dat de mens lijdt, bewijst dat hij mislukt is.

Het christelijke Godsbegrip

Tot een zelfde kritiek en afkeuring leidt ook een analyse van het *christelijke Gods-begrip*. Als we deze analyse lezen dan horen we veel over joden en het jodendom. Veel uitspraken zijn anti-joods. Maar het staat alles in het kader van de ontmanteling van de God van kerk en christendom. Nietzsche is voortdurend bezig met het *christelijke* Godsbegrip. In zijn analyse van het christelijke Godsbegrip brengt Nietzsche Renan ter sprake. Renan tekende een vooruitgang, een evolutie. De volksgod van het Oude Testament evolueerde tot de God van het christendom. Nietzsche staat frontaal tegenover Renan. Renan ziet een stijgende lijn vanuit het Oude Testament naar het Nieuwe Testament. Nietzsche ziet een dalende lijn.

(...) als hij stap voor stap afzakt tot het symbool van de stut voor vermoeden, een reddingsboei voor alle drenkelingen, als hij een armeluisgod, een god van zondaren en zieken par excellence wordt en het predikaat ‘Heiland’, ‘Verlosser’ als het ware *overblijft* als het goddelijk predikaat zonder meer: *waarvan* getuigt dan een dergelijke gedaanteverandering, een dergelijke *reductie* van het goddelijke?²⁷⁴

Als Nietzsche harde woorden spreekt over het jodendom, dan is het omdat hij niet wil weten van een uitfilteren van het joodse element uit het christelijke Godsbegrip. Hij wil het joodse element niet camoufleren, maar benoemen. Hij spreekt hard over de joodse God en de joodse priester, maar hij spreekt nog harder over het christelijk geloof. God is steeds zwakker geworden: een God van medelijden en van barmhartigheid. Nietzsche tekent het verval van de joodse God tot de zwakke, christelijke God, die vol medelijden is. Nietzsche verwijst voor het ontstaan van het christendom naar het jodendom. De joden vormen het merkwaardigste volk uit de wereldgeschiedenis, omdat zij een tegenstelling hebben geschapen tot alle natuurlijke voorwaarden, die hun bestaan mogelijk maken (paragraaf 24).

²⁷³ Nietzsche 1997, 23 (*De antichrist*). KSA 6, 182.

²⁷⁴ Nietzsche 1997, 35 (*De antichrist*). KSA 6, 184.

De tegennatuurlijkheid zoals Nietzsche die hier aanwijst, moet mijns inziens als volgt worden opgevat. Het jodendom – en het christendom is hierin nog verder gegaan – is daarom zo tegennatuurlijk, omdat zijn verzet tegen alle natuurlijke waarden ook een verzet is tegen de eigen *bestaansvoorwaarden*. De natuurlijke waarden zijn de basis-voorwaarden. Zonder die natuurlijke waarden kan er van ons bestaan geen sprake zijn. Als men zich tegen deze natuurlijke waarden keert, keert men zich tegen zichzelf, men pleegt een aanslag op zichzelf.

Maar het tegennatuurlijke zit nog dieper. Want vervolgens wordt *ontkend* dat die natuurlijke waarden het bestaan mogelijk maken. Het verzet wordt versterkt door een bewuste ontkenning. En tenslotte volgt de *bevestiging* dat dit verzet en deze ontkenning de enige bestaansvoorwaarden zijn. Daarmee is de cirkel rond. Niet voor niets gebruikt Nietzsche zo dikwijls het woord *liegen*. Jood en christen *liegen* zichzelf weg uit de werkelijkheid (paragraaf 15). Voor hem vormen de joodse en christelijke religie een ingenieus leugenachtig systeem.

Toch is het niet altijd zo geweest. In de tijd van Israëls koningen was dat anders, toen

(...) stond ook Israël in de *juiste*, dat wil zeggen de natuurlijke verhouding tot alle dingen. Zijn Jahweh was uitdrukking van het machtsbesef, het behagen in zichzelf, de hoop op zichzelf: door hem verwachtte men overwinning en heil, via hem vertrouwde men erop dat de natuur zou geven wat het volk nodig heeft – allereerst regen.²⁷⁵

‘Maar wat gebeurde? Het Godsbegrip werd *gewijzigd, ontnatuurlijkt* (...)’.²⁷⁶ Het Godsbegrip werd een instrument in de handen van priesterlijke agitatoren (paragraaf 25). God werd een God die eisen stelt, in plaats van een God die helpt, die raad weet, die inspireert tot moed en zelfvertrouwen. De gevolgen van deze ‘ontnatuurlijking’ zijn: wat eerst toeval was, is nu van zijn onschuld beroofd. Wat eerst ongeluk heette, wordt nu zonde genoemd. Wat eerst positief gewaardeerd werd als welbehagen, wordt nu aangemerkt als gevaar, als verzoeking. En wat de mens ervoer als onbehagen, wordt nu vergiftigd met de worm van het geweten (paragraaf 25).

Vooraf de priester moet het ontgelden in Nietzsches analyse van – nog steeds – het *christelijke* Godsbegrip. Het ‘ontnatuurlijken’ van de werkelijkheid noemt de priester ‘heiligen’. ‘Psychologisch gezien worden in elke priesterlijk georganiseerde maatschappij “zonden” onontbeerlijk: het zijn de eigenlijke handvatten van de macht, de priester *leeft* van de zonden, het is voor hem van wezenlijk belang dat er “gezondigd” wordt...’.²⁷⁷ Op deze bodem, op deze ‘priesterlijke’ bodem, begon het *christendom* te groeien.

Groeien, zo merk ik op, moet hier *niet* opgevat worden als emancipatie in de zin van Renan. Groeien betekent hier: het bestaan danken aan. Het christendom

²⁷⁵ Nietzsche 1997, 35 (*De antichrist*). KSA 6, 193.

²⁷⁶ Nietzsche 1997, 36 (*De antichrist*). KSA 6, 194.

²⁷⁷ Nietzsche 1997, 39-40 (*De antichrist*). KSA 6, 197.

is geen meer ontwikkelde religie, maar, met de woorden van Nietzsche, '(...) het joodse instinct *in het kwadraat* (...)'.²⁷⁸ In het kwadraat, omdat het christendom de joodse realiteit ging ontkennen. Hier treedt hetzelfde mechanisme op als hierboven beschreven.

Vertaald naar de context jodendom-christendom: het *verzet* tegen de eigen joodse wortels, de bewuste *ontkenning* dat die joodse wortels de levensvoorwaarden voor het geloof zijn, en de *bevestiging* dat die beide (het verzet tegen en de ontkenning van de joodse wortels) het *wezen* van het christelijk geloof aan het licht brengen. Nietzsche noemt het christelijk geloof de uitvinding van een nog *abstracter* bestaansvorm, een nog meer onwerkelijke visie op de wereld (paragraaf 27). Nietzsche ziet het ontstaan van het christendom als het werk van paria's *binnen het jodendom*. Het was een laaghartige opstand tegen een volk dat, met inspanning van alle krachten, moest trachten te overleven. Het was een opstand tegen de gevestigde joodse orde met zijn priesterkaste.

Jezus

Hoe ziet Nietzsche Jezus? Nietzsche is niet geïnteresseerd in de historische Jezus. 'Wat *mij* bezighoudt', schrijft Nietzsche in paragraaf 29, 'is het psychologische type van de Verlosser'.²⁷⁹ Renan wil van Jezus een held wil maken of een genie. Wat een misverstand! Jezus is geen held of genie. Een heel ander woord is hier op zijn plaats: het woord idioot. Dat is niet bedoeld als een scheldwoord, al mag men het ook beslist niet als een compliment opvatten. Nietzsche wil ermee zeggen dat Jezus de werkelijkheid als het ware niet kan verdragen.

Zoals iemand lichtgevoelig kan zijn en geen licht kan verdragen, zó was Jezus overgevoelig voor de werkelijkheid, voor lijden en voor pijn. Elke tegenstand er-voer Hij als een ondraaglijke onlust. Nietzsche spreekt van een 'Instinkt-Hass' tegen de werkelijkheid. Dat betekent dat Jezus niet heeft begrepen waar het in het leven nu echt om gaat. Het gaat er immers om dat we leren de werkelijkheid te beamen. Maar Jezus had een instinctieve haat tegen de werkelijkheid.

Dat bewijst dat Nietzsches waardering van Jezus zeer beperkt is. Nietzsche karakteriseert deze 'haat' meer als zwakheid, dan als een vorm van kwaadaardigheid. Niet voor niets noemt hij Jezus een idioot. Jezus is eerder een patiënt, die de werkelijkheid niet aankan, dan een priester die handelt vanuit een *verzet* of *ressentiment* tegen de werkelijkheid. Liefde was Jezus' enige levensmogelijkheid.

De wil tot verlossen, die Jezus kenmerkte noemt Nietzsche een hedonisme op morbide grondslag (paragraaf 30). Het is een vorm van hedonisme, want het gaat om de vermindering van onlust en vermeerdering van lust en wel van zijn *eigen* lust en onlust. Het is een instinct dat op zelfbehoud is gericht. Jezus staat in dit opzicht niet ver van Epicurus. Jezus' verlossingsleer is verwant aan het epicurisme, de

²⁷⁸ Nietzsche 1997, 40 (*De antichrist*). KSA 6, 197.

²⁷⁹ Nietzsche 1997, 42 (*De antichrist*). KSA 6, 199.

verlossingsleer van het heidendom.²⁸⁰ Als Nietzsche Jezus zó interpreteert is dat te beschouwen als een provocatie.²⁸¹

In paragraaf 32 betoogt Nietzsche dat Jezus geen fanaticus was. Zijn rijk was niet iets dat bevochten moest worden: het behoorde de kinderen toe. Het geloof, dat hier stem krijgt, is geen bevochten geloof. Het is als het ware een vorm van kinderlijkheid, die zich heeft teruggetrokken in het geestelijke. Een dergelijk geloof fulmineert niet, berispt niet, verzet zich niet, het brengt het zwaard niet. Het bewijst zich niet, noch door beloning en belofte, noch zelfs door de Schrift: het is op elk moment zijn eigen wonder, beloning en bewijs, zijn eigen rijk Gods. Dit geloof formuleert zichzelf ook niet – het *leeft*, het verzet zich tegen formules. Nietzsche vraagt aandacht voor de taal waarvan Jezus zich bediende. Jezus maakte gebruik van joods-semitische begrippen. Het eten en drinken tijdens het avondmaal behoort daartoe.

Maar hoe joods Jezus' woorden en optreden ook waren, ze functioneerden als voertuig voor iets anders. De taal die Hij sprak was altijd meer dan het weergeven van of verwijzen naar feiten. Deze taal was met een moderne term evocerend. Voor Jezus, deze antirealist, was het een voorwaarde dat, om te kunnen spreken, geen enkel woord letterlijk zou worden genomen. Onder Indiërs zou Hij zich van hun taal, begrippen en voorstellingen hebben bediend en bij de Chinezen zou hij zich bediend hebben van de taal van Lao-tse. Men zou Jezus een 'vrije geest' kunnen noemen. Hij sprak uitsluitend over het diepste innerlijk: leven of waarheid of licht zijn verwijzingen naar het diepste innerlijk. Al het overige, de hele realiteit, de hele natuur, de taal zelfs, heeft voor Hem louter de waarde van een teken, een gelijkenis.

Een dergelijke symboliek staat per definitie buiten alle religie, alle cultusbegrippen, alle historie, alle natuurwetenschap, alle psychologie, alle boeken, alle kunst (paragraaf 32).

In paragraaf 33 legt Nietzsche uit dat in de psychologie van het evangelie de begrippen schuld, straf en beloning ontbreken. De zonde, elke distantie tussen God en mens, is afgeschaft: *dat is nu juist de blijde boodschap!* De zaligheid wordt niet in het vooruitzicht gesteld, zij is de enige realiteit van het heden. Het gevolg van dit alles is een nieuwe praktijk, de eigenlijke evangelische praktijk. Niet door geloof onderscheidt zich de christen. De christen handelt, hij onderscheidt zich door een ander handelen. Het leven van de Verlosser was niets anders dan deze praktijk. Zijn dood was trouwens ook niets anders... Hij heeft afgerekend met heel de joodse leer van boete en verzoening. Niet boete, niet gebed om vergeving zijn wegen tot God. Alleen de evangelische praktijk voert tot God, zij is 'God'. Heel de joodse leer wordt in de blijde boodschap ontkend.

²⁸⁰ KSA 6, 201.

²⁸¹ 'Die intendierte Nähe Jesu zu Epikur stellt eine weitere Provokation dar, gelten Epikur und seine Schule doch in der theologischen Tradition des Christentums als Feindbild schlechthin (...). Epikureismus ist synonym für schwarzstes, gottlosestes Heidentum', Sommer 2000, 308.

De blijde boodschapper stierf, zoals Hij geleefd en zoals Hij geleerd had: niet om de mensen te verlossen, maar om te laten zien hoe men moet leven. Wat Hij de mensheid naliet, is de praktijk: zijn gedrag ten overstaan van rechters, gerechtsdienaars, van aanklagers en van allerlei laster en hoon, zijn gedrag aan het kruis. En Hij bidt, Hij lijdt, Hij heeft lief *met* degenen, *in* degenen die Hem kwaad doen... Zich niet verweren, niet fulmineren, niemand verantwoordelijk stellen, zelfs tegen het kwaad geen weerstand bieden, maar het liefhebben: zó tekent Nietzsche in paragraaf 35 het lijden van Christus.

Na Jezus heeft men echter zijn eigen voordeel gezocht. Men heeft uit het tegendeel van het evangelie de kerk opgebouwd. Dat is zijn verwijt en aanklacht. De kerk ligt op zijn knieën voor datgene waar de blijde boodschapper boven stond en wat ver achter Hem lag. Nietzsche noemt dit een sterk staaltje van wereldhistorische ironie.

Recapitulerend: Nietzsche verwijt Jezus dat Hij geen raakvlak had met de werkelijkheid. Hij stond er buiten. Het valt op dat Nietzsche Jezus niet verwijt dat Hij zich *tegen* de werkelijkheid keerde, en dat Hij, zoals het jodendom, de werkelijkheid *ontkende*. Hij leefde niet in een haat tegen de natuurlijke verbanden van het leven. De hele natuur heeft voor Hem louter '(...) de waarde van een teken, een gelijkenis'.²⁸²

Jezus was de grote symbolist. Maar Hij was ook een anarchist. Hij maakte een einde aan het jodendom als instituut, Hij maakte een einde aan het priesterschap en daarom ook een einde aan de wet en aan de offers. Het is voor Nietzsche onbegrijpelijk dat de vroegchristelijke kerk (Paulus) het sterven van Jezus als een offer heeft gezien. Hij, die juist alle offers afschafte, omdat Hij de zonde afschafte: hoe kan Hij dan zelf een offer brengen? We zien dat voor Nietzsche Jezus een indrukwekkende gestalte is geweest. De reden daarvan is dat, volgens Nietzsche, Jezus de zonde heeft afgeschaft. Om *die* reden bewonderde hij Hem. De kerk staat in bijna alle dingen tegenover Jezus.

Kerk en christen

Paragraaf 37 tekent de historische ontwikkeling van het christelijk geloof. Bij de verspreiding van het christendom over de massa's, werd de noodzaak om het christendom te vulgariseren en te barbariseren steeds groter. Tenslotte kwam in de kerk de zieke barbarij zelf aan de macht.²⁸³ In de kerk heeft de dodelijke vijandschap tegen elke eerlijkheid vorm gekregen, en niet minder tegen elke verhevenheid van de ziel, tegen elke vrijmoedige en welwillende menselijkheid.²⁸⁴

²⁸² Nietzsche 1997, 47 (*De antichrist*). KSA 6, 204.

²⁸³ 'Die Kirche ist der Stein am Grabe eines Gottmenschen: sie will, dass er nicht wieder aufstehe', KSA 10, 119 (november 1882-februari 1883).

²⁸⁴ Het is vreemd om Nietzsche een pleidooi te horen voeren voor een 'gütige', dus zachtvaardige en vriendelijke menselijkheid. Zijn boodschap is dat men met de zwakke mens geen medelijden moet hebben. Toch ziet hij in het christendom een wreedheid aan het werk die hij afkeurt. De wreedheid van het christendom is dat het de mens ziek maakt door het slechte geweten.

In fragment 38 ontaadt deze verontwaardiging zich in een emotionele aanklacht tegen de kerk en het christendom van zijn eigen dagen. De ontlading begint met een zucht: ik kan hier een zucht niet onderdrukken. Het is een zucht over de mens van vandaag. ‘De mens van vandaag – ik stik van zijn onreine adem...’. ‘(...) het is onfatsoenlijk tegenwoordig nog christen te zijn’.²⁸⁵

Ook de priester weet, zo goed als iedereen het weet, dat er geen ‘God’ meer bestaat, geen ‘zondaar’, geen ‘Verlosser’, – dat ‘vrije wil’, ‘zedelijke wereldorde’ *leugens* zijn.²⁸⁶

‘Alle begrippen van de Kerk zijn ontmaskerd als dat wat ze zijn, de boosaardigste valsemunterij die er bestaat, met als doel de natuur, de natuurwaarden hun waarde te ontzeggen; de priester zelf is ontmaskerd als dat wat hij is, de gevaarlijkste parasiet, de feitelijke gifspinn van het leven...’. De begrippen hiernamaals, laatste oordeel, onsterfelijkheid van de ziel, de ziel zelf, zijn folterwerktuigen, het zijn systemen van wreedheden, krachtens welke de priester heer en meester werd en bleef. Iedereen weet dit, zegt Nietzsche, en desondanks blijft alles bij het oude. ‘Wat is er met onze staatslieden aan de hand, die praktische antichristenen in hart en nieren zijn, dat zij zich tegenwoordig nog christenen noemen en het Avondmaal bijwonen?...’.²⁸⁷ ‘(...) wat voor een *misgeboorte van valsheid* moet de moderne mens dan niet zijn, dat hij zich desondanks *niet schaamt* nog christen te worden genoemd! – ’²⁸⁸

In paragraaf 39 doet Nietzsche het relaas van de *ware* geschiedenis van het christendom. Het woord christendom is overigens een misverstand. In wezen is er maar één christen geweest, en die stierf aan het kruis. ‘Het ‘evangelie’ *stierf* aan het kruis. Wat vanaf dat ogenblik ‘evangelie’ werd genoemd was al het tegendeel van wat *Hij* geleefd had: een *slechte* boodschap, een *dysevangelie*’.

Nietzsche herhaalt dat het onzinnig is een *geloof* als het hart te zien van het christendom. Het gaat niet om een geloof, ook niet, en vooral niet, om een geloof in de verlossing door Christus. Alleen de *christelijke praktijk*, een leven zoals Hij, die aan het kruis stierf, geleefd heeft, is christelijk. ‘Ook nu nog is zo’n leven mogelijk, voor *bepaalde* mensen zelfs noodzakelijk: het echte, het oorspronkelijke christendom zal te allen tijde mogelijk zijn. *Niet* een geloof, maar een doen, voor alles een *niet-doen* van veel dingen, een andere manier van *zijn*...’.²⁸⁹

Vervolgens herneemt hij woorden en uitdrukkingen die hij reeds in fragment 29 en 30 gebruikte. In fragment 29 karakteriseerde hij Jezus’ houding als een instinctieve haat tegen elke realiteit. In fragment 39 spreekt Nietzsche opnieuw over de heerschap van bepaalde instincten. De context is nu niet het optreden van

²⁸⁵ Nietzsche 1997, 54 (*De antichrist*). KSA 6, 210.

²⁸⁶ Nietzsche 1997, 54 (*De antichrist*). KSA 6, 210.

²⁸⁷ Nietzsche 1997, 55 (*De antichrist*). KSA 6, 211.

²⁸⁸ Nietzsche 1997, 55 (*De antichrist*). KSA 6, 211.

²⁸⁹ Nietzsche 1997, 55, 56 (*De antichrist*). ‘Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für *gewisse* Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein... *Nicht* ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-*nicht*-thun vor Allem, ein andres *Sein*...’, KSA 6, 211.

Jezus, maar de houding van de christenen. Nietzsche stelt zonder omwegen: er zijn helemaal geen christenen. Want de christen handelt niet volgens zijn geloof, maar handelt altijd vanuit het instinct. Elke psycholoog weet dat een geloof vijfderangs is vergeleken met de waarde van instincten. Daarom was de instinctieve haat jegens elke werkelijkheid de enige stuwende kracht van het oorspronkelijke christendom.

Nietzsches betoog is hier onhelder. Aan de ene kant beweert Nietzsche dat het geloof de onderdrukking is van instincten en de ontkenning van het leven is, en toch beweert hij anderzijds ook dat de christen altijd vanuit het instinct handelt.²⁹⁰

Nietzsche spreekt over instincten. Tegelijk nuanceert hij dit begrip en modelleert hij het voor zijn eigen doel. Uit Nietzsches betoog blijkt dat hij de christen vooral ziet als iemand die waakzaam is, die voortdurend op zijn hoede is. Vandaar ook dat Nietzsche in hetzelfde verband kan spreken van christelijke slimheid. Ook zegt hij dat christenen het geloof gebruiken als een voorwendsel, als een dekmantel, als een ‘Vorhang’ (gordijn), waarachter de instincten hun spel spelen.²⁹¹

Dus, als Nietzsche zegt dat de gelovige vanuit zijn instinct handelt, dan brengt hij toch ook een nuancering aan. De gelovige, de christen, *verbergt* zijn instincten. Dat is het specifieke instinct van de christenen. De instincten worden verborgen achter de ‘Vorhang’. ‘Vorhang’, dat gewoonlijk met gordijn vertaald wordt, kan ook vertaald worden met ‘voorhangsel’.

Misschien heeft Nietzsche bewust een toespeling willen maken op het voorhangsel in de tabernakel, dat het heilige en het heilige der heiligen van elkaar scheidde. Het geloof is het voorhangsel, het verbèrgt de bron. Het geloof is dus een façade. Het geloof komt voort uit de instincten, maar schermt ze af. Er is een psycholoog voor nodig – zie hierboven – om dit te doorzien. Maar doorzien betekent nog niet dat deze façade wordt afgebroken. In fragment 6 zegt Nietzsche: ‘*ik heb het gordijn (Vorhang) voor de verdorvenheid van de mens weggetrokken*’.²⁹²

²⁹⁰ Voor een uitvoerige behandeling van Nietzsches opvattingen over instinct en de sublimering van het instinct kan men terecht in de studie van Albert Vinzens, *Friedrich Nietzsches Instinktverwandlung*. Basel: Schwabe en Co., 1999 (Quellen, Studien und Texte zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches. Band 1). De bijna onoplosbare problematiek die zich hier voordoet, brengt Vinzens als volgt onder woorden: ‘Wenn schon die Lage der allgemeinen Nietzscheinterpretation desolat ist, wie Biser feststellt, dann ist die Situation bezüglich Nietzsches Instinktthema, in welchem eine Kumulation der Widersprüche das Bild beherrscht, geradezu hoffnungslos’, Vinzens 1999, 91. Sommer 2000, wijdt een uitvoerige bespreking aan deze tegenstrijdigheid (p. 360-362). Hij stelt het probleem in de vorm van een vraag: is de voorstellingswereld van de christen (het geloof) het *product* van verkeerd gerichte instincten of is het geloof de *vooronderstelling* van de verkeerde gerichtheid van de instincten?, Sommer 2000, 362.

²⁹¹ Nietzsche 1997, 56 (*De antichrist*). ‘Der “Glaube” war zu allen Zeiten, beispielsweise bei Luther, nur ein Mantel, ein Vorwand, ein *Vorhang*, hinter dem die Instinkte ihr Spiel spielten -, eine kluge *Blindheit* über die Herrschaft *gewisser* Instinkte... Der “Glaube”- ich nannte ihn schon die eigentliche christliche *Klugheit*, - man sprach immer vom “Glauben”, man *that* immer nur vom Instinke...’, KSA 6, 212.

²⁹² Nietzsche 1997, 12 (*De antichrist*). KSA 6, 172.

Het kruis

In het vervolg van zijn betoog – in de paragrafen 40 en 41 – schakelt Nietzsche over naar een thema dat wel verwant is met het onderwerp waarmee we nu bezig zijn, maar waardoor zijn betoog toch een andere wending neemt. Nietzsche gaat in op de betekenis van het kruis en Paulus' interpretatie daarvan. Door Paulus' interpretatie is, volgens Nietzsche, de boodschap van Christus onherkenbaar verminkt. De verminking is ontstaan door de invoering van het begrip schuldoffer.

Dit woord roept een wereld op waartegen Nietzsche nee zegt. Schuld heeft niets met Jezus' boodschap te maken. Jezus' boodschap was nu juist dat alle schuld afgeschaft was. Er is nog een tweede woord waardoor het evangelie onherkenbaar werd en dat was de boodschap van de opstanding. Het gevolg daarvan was dat het heil van God verschoven werd tot na de dood. In Paulus is het tegendeel belichaamd van het type van de 'blijde boodschapper'. In paragraaf 42 beschuldigt Nietzsche Paulus ervan het genie in de haat te zijn. Nietzsche zegt zelfs dat Paulus de Verlosser aan *zijn* kruis sloeg. Dat wil zeggen, dat Paulus in feite alles wat Jezus ten diepste was, en waar Hij voor stond, aan het kruis sloeg, aan het kruis dat Paulus had opgericht.

Paulus vernietigt dus het werk en de persoon van Jezus. Verder merkt hij in fragment 43 op: 'Als men het zwaartepunt van het leven niet in het leven legt, maar verlegt naar het 'hiernamaals' – *naar het niets* – dan heeft men aan het leven elk gewicht ontnomen'.²⁹³ Hier stuiten we op een kernbezwaar van Nietzsche, namelijk een tekort doen aan de realiteit, een verloochenen van deze werkelijkheid. Maar staan Jezus en Paulus dan niet dicht bij elkaar? Namelijk in die zin dat beiden veraf stonden van de werkelijkheid. Want niet voor niets geeft Nietzsche Jezus de naam idioot: Hij stond vreemd tegenover de werkelijkheid.

Wat is op dit punt het verschil tussen Jezus en Paulus? Er zijn op zijn minst twee verschillen. Ten eerste is het verschil dat Jezus zich niet tegen de werkelijkheid verzette, maar eraan *leed*. Paulus verzette zich ertegen. Het tweede verschil is dat Jezus het heil hier en nu present stelt, terwijl Paulus het achter de horizon van de geschiedenis laat verdwijnen. Zo ontstaat Nietzsches verwijt, dat het christendom een nihilistische religie is. De zin van het leven wordt gevonden in wat *achter* het leven ligt en *achter* de horizon van de geschiedenis. Daarom staat Jezus dichter bij hem dan Paulus. Jezus stelt het heil present. Hij zei: 'Das Reich Gottes ist *in euch*'...'²⁹⁴

De aanklacht

Ter inleiding citeer ik het begin van paragraaf 47.

Wat *ons* van anderen scheidt is niet dat wij nergens een God kunnen vinden, noch in de geschiedenis, noch in de natuur, noch achter de natuur – maar dat wij, wat als God vereerd werd, niet als 'goddelijk' ervaren maar als erbarmelijk, als absurd, als schadelijk; niet slechts als dwaling, maar als een *misdaad tegen het leven*... Wij loochenen God als

²⁹³ Nietzsche 1997, 61 (*De antichrist*). KSA 6, 217.

²⁹⁴ Nietzsche 1997, 43 (*De antichrist*). KSA 6, 200.

God... Indien men ons deze God van de christenen zou *bewijzen*, zouden wij hem nog minder kunnen geloven.²⁹⁵

Als de zaken zó staan, is het niet verwonderlijk dat volgens Nietzsche het geloof ziek maakt: 'ziek *maken* is eigenlijk de verborgen bedoeling van het hele kerkelijke systeem van heilsprocedures' (...).²⁹⁶ De christen is onwaarachtig omdat hij ziek is, stelt Nietzsche in paragraaf 52. Zijn instinct *eist* dat de waarheid op geen enkel punt tot haar recht komt. De christen is een leugenaar.

Maar met welk *doel* wordt er gelogen? Die doeleinden zijn uitsluitend slecht: 'vergiftiging, belastering, ontkenning van het leven, de verachting van het lichaam, de kleinering en zelfschennis van de mens door middel van het begrip zonde (...)'.²⁹⁷ 'De *christen* en de *anarchist* mag men volledig aan elkaar gelijkstellen: hun doel, hun instinct is enkel uit op vernietiging'. Want de christen verwoest het leven. Christen en anarchist reiken elkaar de hand. Nietzsche wil zijn lezers shockeren. De fatsoenlijke burger, die de christelijke waarden hooghoudt, wordt aan de kaak gesteld als anarchist.

De christen en de anarchist: beiden decadenten, beiden niet in staat anders te werken dan ontbindend, vergiftigend, beknottend, *bloedzuigend*, beiden met een instinctieve *dodelijke haat* behept tegen alles wat staat, wat grandioos en stevig staat, wat duurzaam is en het leven zicht geeft op een toekomst... Het christendom was de vampier van het imperium Romanum (...).²⁹⁸

Nietzsches aanklacht in paragraaf 58 gaat verder. Het Romeinse imperium was sterk genoeg om slechte keizers te verduren, maar was niet bestand tegen de meest corrupte soort corruptie, tegen de *christen*... De wraakzucht van de paria's is over Rome de baas geworden. Deze wraakzucht vond haar climax in Paulus. 'Paulus, de vleesgeworden, de tot genialiteit uitgegroeide haat van de paria's tegen Rome, tegen 'de wereld', Paulus de jood, de *eeuwige* jood bij uitstek...'.²⁹⁹

Volgens Nietzsche diende het symbool 'God aan het kruis' ertoe om alles wat zich aan de onderkant van de maatschappij bevond te mobiliseren. Allen die heimelijke oproerige gevoelens koesterden zouden in opstand komen. Het christendom zou erin slagen zijn wil op te leggen aan de antieke wereld. Alles is voor niets geweest, klaagt Nietzsche. 'Ik vind geen woorden om mijn gevoel over zoiets ontzettends uit te drukken' (paragraaf 59).

²⁹⁵ KSA 6, 225 (eigen vertaling, AP).

²⁹⁶ Nietzsche 1997, 77 (*De antichrist*). KSA 6, 230, 231.

²⁹⁷ Nietzsche 1997, 87 (*De antichrist*). KSA 6, 239.

²⁹⁸ Nietzsche 1997, 94 (*De antichrist*). KSA 6, 245. De christen en de anarchist worden in één adem genoemd. Nietzsche wil geen revolutie. De revolutionaire ideologie is net zo behoudend als het christelijke gedachtegoed, want revolutie komt voort uit ressentiment. Daarmee wil Nietzsche nu juist afrekenen. Als Nietzsche een omkering van alle waarden op het oog heeft, is dat geen revolutie in de gebruikelijke zin van het woord. Het is in feite een 'tegen-revolutie'.

²⁹⁹ Nietzsche 1997, 95 (*De antichrist*). KSA 6, 246.

In paragraaf 60 maakt Nietzsche de stap van de Oudheid via Spanje naar de Renaissance. ‘Het christendom heeft ons de oogst van de antieke wereld afhandig gemaakt, en naderhand heeft het ons ook nog de oogst van de *islamitische* cultuur afhandig gemaakt’.³⁰⁰ Nietzsche doelt op de Moorse cultuur van Spanje. De Renaissance heeft een tegenbeweging op gang gebracht. Nietzsche noemt de Renaissance een *aanval* op het christendom. De schuld van het mislukken van de Renaissance legt Nietzsche bij de Duitsers (paragraaf 61). De Renaissance heeft geprobeerd de *voornamen* waarden aan de overwinning te helpen. Maar wat gebeurde er? Een Duitse monnik kwam naar Rome. Deze monnik, Luther, begon in Rome te tieren *tegen* de Renaissance. En zo geldt ook van de Renaissance, dat het tevergeefs is geweest.

De Duitsers komen er bij Nietzsche niet goed van af. ‘- O die Duitsers, wat die ons niet gekost hebben! Voor niets – dat is altijd het werk van Duitsers geweest. – De reformatie; Leibniz; Kant en de zogenaamde Duitse filosofie (...). ‘Het zijn *mijn* vijanden, deze Duitsers (...)’. ‘Wanneer we er niet in slagen het christendom klein te krijgen, dan ligt de schuld bij de *Duitsers...*’.³⁰¹

Het vonnis – paragraaf 62

‘Hiermee ben ik aan het eind gekomen en spreek mijn vonnis uit. Ik *veroordeel* het christendom, ik breng tegen de christelijke Kerk de vreselijkste aanklacht in die ooit door een aanklager in de mond is genomen’.³⁰² ‘Voor mij is zij de opperst denkbare vorm van corruptie, zij heeft de wil gehad tot het uiterste wat op het gebied van corruptie mogelijk is’. ‘De kerk heeft van elke waarde een onwaarde, van elke waarheid een leugen, van elke eerlijkheid een vuig zielroersel gemaakt’. Dat is Nietzsches eindoordeel.

Heeft de kerk dan niets goeds gedaan? Heeft de naastenliefde en hulp van christenen in het lot van talloze mensen geen verbetering gebracht? Heeft de kerk op humanitair vlak niet veel totstandgebracht? Nietzsche: “Als men nog waagt mij met haar ‘humanitaire zegeningen aan boord te komen!’ ‘(...) het kruis als herkenningsteken voor de meest onderaardse samenzwering die er ooit bestaan heeft, -tegen gezondheid, schoonheid, geslaagdheid, dapperheid, geest, *kwaliteit* van de ziel, *tegen het leven zelf...*’. ‘Deze eeuwige aanklacht tegen het christendom zal ik op alle muren schrijven waar maar muren zijn, – ik beschik over letters om zelfs blinden ziende te maken...’. ‘Ik noem het christendom de Ene grote vloek (...), het Ene grote wraakinstant (...), *de Ene onsterfelijke schandvlek van de mensheid...*’.³⁰³

De schrille toon, die Nietzsche hier aanslaat, heeft alles te maken met het feit dat hij, juist vanwege zijn beleden perspectivisme, het christelijk geloof nooit definitief kwijtraakt. Het gaat als een schaduw mee. We zullen echter zien dat hij de schaduw van God toch nodig heeft en gebruikt om dit geloof het meest radicaal te kunnen afwijzen.

³⁰⁰ Nietzsche 1997, 98 (*De antichrist*). KSA 6, 249.

³⁰¹ Nietzsche 1997, 101 (*De antichrist*). KSA 6, 251.

³⁰² Nietzsche 1997, 101 (*De antichrist*). KSA 6, 252.

³⁰³ Nietzsche 1997, 102, 103 (*De antichrist*). KSA 6, 253.

3.11 *ECCE HOMO**De nieuwe aeon*

*Ecce homo*³⁰⁴ eindigt met paragraaf 9 die één zin bevat – ‘Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten...*’.³⁰⁵ Het is de derde keer dat Nietzsche deze zinswending hanteert: heeft men mij begrepen? Zowel paragraaf 7 als 8 beginnen op dezelfde manier.³⁰⁶ Nietzsche benadrukt in beide paragrafen nog eens dat hij de wortels van de christelijke moraal heeft blootgelegd. Hij is de enige mens die dat gedaan heeft. De mensheid als geheel is blind geweest voor het christendom. Nietzsche zegt duidelijk dat niet het christendom als zodanig het grootste gevaar is, maar de *blindheid voor het christendom*.

Het bedrog van het christendom was met de handen te tasten. Toch heeft men er de ogen voor gesloten. Dát is de misdaad tegen het leven. Deze blindheid was overigens door het christendom zelf veroorzaakt en laat zien dat het christelijk geloof een bederf in het kwadraat is. Het christelijk geloof is niet een dwaling (Irrthum). Het gaat verder en veel dieper. Het christelijk geloof heeft de menselijke natuur aangetast, bedorven. Deze ‘Widernatur’ werd verheerlijkt als de hoogste moraal. De werkelijkheid is dat deze moraal niets anders was dan de wraak op het leven (paragraaf 7).

In paragraaf 8 zegt Nietzsche dat de blootlegging van de christelijke moraal een gebeuren is dat zijns gelijke niet kent. Het betekent niet minder dan het aanbreken van een nieuwe aeon. ‘Wie hier sluiers wegtrekt (...) breekt de geschiedenis in twee stukken. Men leeft *ervoor*, of men leeft *erna...*’. De ‘waarheid’ is nu ontmaskerd als leugen. De aanklacht tegen de christelijke moraal beperkt zich niet tot de moraal. De moraal heeft religie voortgebracht en de moraal heeft religie nodig om stevig in het zadel te zitten. Religie maakt de moraal dwingend, het laat de moraal als een categorische imperatief boven de mensheid hangen.

De religie dient echter nog een ander doel, namelijk om in het Godsbegrip al het schadelijke van de moraal tot een eenheid te brengen. God is dus het culminatiepunt van alles wat bedorven en verdorven is.

Der Begriff ‘Gott’ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!³⁰⁷

³⁰⁴ *Ecce homo* is door Nietzsche, vlak voor zijn geestelijke ineenstorting op 3 januari 1889, persklaar gemaakt en is gedrukt en uitgegeven in 1908. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2000.

³⁰⁵ KSA 6, 374.

³⁰⁶ Gerd Schank, *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce homo”*. Bern: Peter Lang 1993, bespreekt twaalf plaatsen in *Ecce homo* waarin Nietzsche de vraag stelt of men hem, of zijn teksten, wel begrijpt (1993, 78-81). Maar slechts drie keer komt de formule-achtige zin voor: ‘hat man mich verstanden?’

³⁰⁷ KSA 6, 373-374.

God staat tegenover het leven. Krachtiger dan hier kan het niet gezegd worden. De God die hier bedoeld wordt, is de God van het christendom. Het is belangrijk om op te merken, dat Nietzsche hier niet nuanceert. Het gaat hem niet om een ontsporing van het christendom, die de oorzaak zou kunnen zijn van een verwerpelijk Gods-begrip. Het gaat om de kern van het christendom, het wezen.

Het zou een onderschatting van Nietzsche zijn om te menen, dat hij geen onderscheid zou kunnen maken tussen de kerkelijke praktijk van zijn dagen – of van bepaalde perioden in de geschiedenis – en het Nieuwe Testament. Karl Barth heeft opgemerkt, dat Nietzsche toch in staat moeten worden geacht het Nieuwe Testament in het Grieks te lezen. Nietzsche staat tegenover de God van het christelijk geloof. En om daarover geen misverstand te laten bestaan, zegt hij in paragraaf 9 voor de derde keer – het klinkt als een bezwering –: ‘– heeft men mij begrepen? – *Dionysus tegen de Gekruisigde...*’.

Dionysus tegen de Gekruisigde

Schank heeft erop gewezen dat het woordje ‘gegen’ in Nietzsches geschriften een cruciaal woord is. Hij vergelijkt het met het woord ‘allein’ in de theologie van Luther. We moeten dus zorgvuldig lezen, ook de voorzetsels. Bovendien moet bedacht worden dat in de negentiende eeuw het ‘gegen’ weer andere betekenisnuancen kende dan in het twintigste en eenentwintigste-eeuwse Duits. Ook moet met het feit rekening gehouden worden dat Nietzsche niet het woord ‘contra’ gebruikt, zoals in de titel van zijn geschrift *Nietzsche contra Wagner*, en ook niet het woord ‘wider’, maar ‘gegen’.³⁰⁸

Het resultaat van Schanks onderzoek is dat naast allerlei veranderde nuances, er twee soorten ‘gegen’ zijn: een idealistisch ‘gegen’ en een Dionysisch ‘gegen’. Er is een ‘gegen’, dat uitgaat van tegenstellingen, die overwonnen moeten worden, en er is een ‘gegen’ dat de tegenstellingen wil laten bestaan. Het idealistische of het christelijke ‘gegen’ gaat gepaard met een waardeschaal, een beter of slechter. De aardse werkelijkheid is minder waard dan de hemel. Het betere moet wijken voor dat wat slechter is. Hier is sprake van strijd.

In het Dionysische ‘gegen’ ontbreekt de waarde en daarom is er ook geen strijd tussen de tegenstellingen. De Dionysische tegenstellingen maken in hun eeuwige procesmatige beweging de wereld steeds nieuw.³⁰⁹

Dit betekent dat als Nietzsche Dionysus tegenover de Gekruisigde plaatst, dit niet verstaan moet worden als een ‘kriegerisch’ en onverzoenlijk tegenover, maar als een Dionysisch tegenover. Het is een tegenover dat de werkelijkheid affirmeert. Deze tegenstelling *is* de werkelijkheid en deze tegenstelling kan daarom ook nooit dialectisch opgeheven worden.

Met *mijn* woorden: in de formule ‘Dionysus tegen de Gekruisigde’ wordt de tegenstelling Dionysus-Jezus³¹⁰ als een *idealistische* tegenstelling afgeschaft. Ze

³⁰⁸ Schank 1993, 75.

³⁰⁹ Schank 1993, 145.

³¹⁰ Ik sluit me aan bij Schank, die meent dat Nietzsche hier niet van de Christus van Paulus spreekt – zó Salaquarda en Willers – maar van Jezus (Schank 1993, 75).

wordt echter meteen als een *Dionysische* tegenstelling beleden en bekrachtigd. Het is een ‘gegen’, ook een tegenover, maar dan opgenomen in een voortdurend procesmatig gebeuren, dat het wezen van de werkelijkheid uitmaakt.

Deze analyse van Schank voorkomt om de kern van Nietzsches strijd tegen het christelijk geloof eenzijdig te benaderen. Schanks uitleg past bij Nietzsches werkelijkheidsopvatting. De tegenstelling Dionysus – de Gekruisigde geeft uitdrukking aan de tweepoligheid van de werkelijkheid.

Al eerder heb ik Müller-Lauter aangehaald die er terecht op wijst dat voor Nietzsche de werkelijkheid niet alleen maar chaos is. De werkelijkheid is een continuum; de tegenstellingen gaan steeds weer in elkaar over en vormen weer nieuwe tegenstellingen. Altizer ziet de werkelijkheid als een pulserend systeem. Binnen deze concepten zou dan ook de tegenstelling tussen Dionysus en de Gekruisigde moeten passen.

Toch houdt deze opvatting iets geforceerds. Het kruis is voor Nietzsche meer geweest en ook iets anders dan de min-pool van het bestaan. Op zichzelf zegt de interpretatie van Schank al veel over Nietzsches nihilisme. Wanneer Christus als de minpool van het leven functioneert, dan is dat een radicale verwerping van de gedachte dat door Hem verlossing totstandgebracht wordt. Het is helder, dat *deze* interpretatie, die bevestigt wat ik eerder geschreven heb over *Das Eselsfest*, het christelijk geloof uit zijn voegen licht. Het betekent de gelijkschakeling van het kruis met deze werkelijkheid.

In Nietzsches stellingname, zoals Schank ons die tekent, staat het kruis voor de negatieve kant van de werkelijkheid, terwijl Dionysus staat voor de positieve kant van de werkelijkheid. De eerlijkheid gebiedt echter te zeggen dat Nietzsche zelf zich nog anders en ook krachtiger uitgedrukt heeft.

Het ‘tegen’ in de uitdrukking ‘Dionysus tegen de Gekruisigde’, lezen we ook in *Der Antichrist*. In het vonnis dat Nietzsche over het christendom velst, noemt hij nadrukkelijk het kruis. ‘[D]as Kreuz (...) gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, *gegen das Leben selbst...*’.³¹¹

Het kruis staat hier niet dialectisch tegenover het leven, als een min-pool, die evenwel onlosmakelijk verbonden is met de plus-pool. Het kruis staat hier tegenover het leven als de vernietiging van het leven. Het kruis werkt niets positiefs uit. Het is een vloek en de vloek roept geen zegen op, maar breekt de zegen stuk. Met deze radicaliteit bestrijdt Nietzsche het christelijk geloof.

3.12 EVALUATIE VAN DIT HOOFDSTUK

Evaluatie: chronologisch

In *Die Geburt der Tragödie* introduceert Nietzsche de god Dionysus. Dionysus zal altijd in zijn buurt zijn en Nietzsche getuigt van onverwachte ontmoetingen.

³¹¹ KSA 6, 253.

Dionysus is de dragende grond van zijn denken. Dionysus markeert een duidelijke breuk in onze westerse cultuur, die in ieder geval in Nietzsches tijd nog duidelijke kenmerken droeg van de joods-christelijke beschaving. Voor Nietzsche is Dionysus de brug tussen het Westen en het Oosten. Uiteindelijk is Nietzsches blik op het Oosten gericht. In het Westen gaan onze schepen ten onder. Zo markeert Dionysus een paradigmawisseling in onze cultuur. Het christelijk geloof is hier nog geen expliciet thema.

Dat wordt heel anders in *Menschliches, Allzumenschliches*. Daarin onderneemt Nietzsche een *Entlarvung* van het christelijk geloof. Hij beschrijft het mechanisme van de liefde. Het resultaat is dat de mens ook in gevoelens en uitingen van liefde en medelijden op zichzelf gericht blijft. Maar ook het begrip heiligheid is Nietzsches doelwit. De ascetische levenshouding, het streven naar heiligheid, maakt de mens stuk. Hier wil Nietzsche laten zien dat het christelijk geloof een tiranniek geloof is. In 'Die Gefangenen' wil hij aantonen dat de liefde, die verbonden wordt met de eis van geloof in de Verlosser, tot gevangenschap leidt en dus het tegenovergestelde is van bevrijding. Het christelijk geloof is knechting, geen verlossing.

Nietzsches behoefte aan ontmaskering en ontmanteling richt zich in *Morgenröte* op de christelijke moraal. Moraal is bij Nietzsche een veel omvattend begrip. Het omvat ook begrippen als waarheid, barmhartigheid en verlossing. Vandaar dat Nietzsche Paulus als een moralist kan zien, terwijl Paulus juist vanuit het geloof denkt en niet vanuit de moraal. Nietzsche noemt Paulus een 'sluwe geest' en een 'joodse Pascal'. Doordat Paulus de verlossing door Christus centraal stelt, maakt hij de mens zwart, zo zwart dat hij alleen door het kruis gered kan worden.

Die Fröhliche Wissenschaft is het boek waarin de strijd aangeboden wordt met de schaduwen van God. Overal in wetenschap en cultuur ziet Nietzsche de invloeden van het christelijk geloof doorwerken. Ook al zeggen de mensen dat ze niet meer in God geloven, toch is God onder de dekmantel van ongeloof aanwezig. Deze verbetering ziet Nietzsche als noodzakelijk, omdat men niet te snel moet denken dat God dood is. God is pas dood als ook zijn schaduwen verdwenen zijn. De strijd is zwaar, maar moet tot het einde gevoerd worden.

In *Also sprach Zarathustra* wil Nietzsche de lijnen naar de toekomst trekken. Vandaar dat de leer van de eeuwige terugkeer hier meer dan elders een rol speelt. Het is zeker niet het enige onderwerp van dit boek. De geboorte van de nieuwe mens, de Übermensch, is niet minder belangrijk. De nieuwe mens kan alleen maar werkelijkheid worden als God dood is. De dood van God is niet één van de vele thema's van Nietzsches denken. Het is ook niet een typisch religieus thema. Het is wel de grondvoorwaarde voor zijn antropologie en voor zijn denken over de toekomst en de geschiedenis. Daarom bevat dit boek ook de uiterste toespitsing van zijn denken over de dood van God, namelijk de gedachte dat door te lachen we God het meest efficiënt doden.

Uiterst harde woorden spreekt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* tegen Jezus. In Jezus' leven ontmoeten we het martelaarschap van een uiterst onschuldige, begerig hart. Het positieve dat hij over Jezus zegt (onschuldig) sluit dus niet uit dat Nietzsche over Jezus een hard oordeel velt (begerig). Tegenover deze bekrompen en harde liefde staat Dionysus. Alleen met Dionysus heeft Europa toekomst.

In *Zur Genealogie der Moral* stuiten we op kritische woorden ten aanzien van het jodendom. Aan de ene kant kan Nietzsches werk uitgelegd worden als een poging tot eerherstel voor het jodendom, aan de andere kant moeten we niet doof zijn voor zijn harde woorden aan het adres van het jodendom. Nietzsche spreekt een hard oordeel uit over het jodendom als hij zegt dat het begrip ressentiment in het jodendom zijn oorsprong heeft. Vervolgens is het ressentiment door middel van het christendom uitgewaaierd over de hele wereld.

Der Antichrist is eerder een pamflet dan een boek. De toon is scherp en vaak schril. Het is geen rustig exposé waarin de afwijzing van het christelijk geloof beargumenteerd wordt. Dat betekent niet dat Nietzsche geen argumenten gebruikt. Het boek mag dan een pamfletachtig karakter hebben, het is geen onbezonnen beschuldiging van het christendom. De kern van *Der Antichrist* is dat Nietzsche Jezus in stelling brengt tegen het christendom. Nietzsches opvallende waardering voor Jezus in een geschrift dat *Der Antichrist* heet, leidt wellicht al te gemakkelijk tot de conclusie dat Nietzsche alleen het empirische christendom, de kerk en het gedrag van de christenen, aan de kaak wilde stellen en het daarbij wilde opnemen voor de diepste intenties van Jezus, dus Nietzsche als reformator.

Maar Nietzsche gebruikt Jezus om – zoals hij het zelf noemt – het christendom klein te krijgen. Als Nietzsche over Jezus spreekt dan bedoelt hij het type Jezus, zoals hij dat geconstrueerd heeft in zijn confrontatie met Paulus. In feite gaat Nietzsche nog een stap verder. Hij heeft Jezus ook ontdaan van uitspraken die de schrijvers van de evangeliën Hem in de mond hebben gelegd.

Nietzsche maakt van Jezus een Boeddha en een vrije geest, een vrijdenker. Deze Jezus noemt hij de blijde boodschapper. Nietzsche is niet alleen de bestrijder van het empirische christendom geweest, maar ook van het Nieuwe Testament en daarom ook van Christus.

Dat blijkt ook uit zijn laatste geschrift *Ecce homo*. Nietzsches visie op God, geloof, christendom en Jezus wordt op deze formule gebracht: *Dionysus tegen de Gekruisigde*. In deze uitroep, die als een kreet klinkt, treffen we Nietzsches programma aan: de ontmanteling van het begrip verlossing. Het kruis als het symbool van verlossing moet het dan ontgelden en met name Degene die aan het kruis hing. Het kruis als symbool van verlossing wordt nu het symbool van de ontkenning en dus van de vernietiging van de werkelijkheid. Nietzsches leer wordt gesymboliseerd door een omgekeerd kruis: het kruis verlost niet, maar bedreigt het leven.

Evaluatie: thematisch

Nietzsche is geen systematisch denker geweest die zijn drie belangrijkste thema's van de wil tot macht, de Übermensch en de eeuwige terugkeer van hetzelfde, syste-

matisch onderbouwde en uitwerkte. Men kan de stelling wagen dat die drie thema's niet de diepste gedachten van Nietzsche zijn. Deze gedachte-complexen zijn op hun beurt een uitwerking van andere gedachten. Aan de drie thema's liggen bepaalde motieven en gedachten ten grondslag. In het gedeelte over het nihilismebegrip – in hoofdstuk 2 – is duidelijk geworden dat Nietzsche in toenemende mate het christelijk geloof als oorzaak zag van de neergang van de westerse cultuur. In zijn gehele werk gaat het hem om een mannelijke, sterke, harde, zelfbewuste, daadkrachtige cultuur, zoals hij die aantrof in de geestkracht van de Griekse tragedie en zoals hij die gerealiseerd zag in het imperium Romanum.

Nietzsche is inderdaad met typisch filosofische vragen bezig geweest, maar nooit in abstracto. Als hij over filosofische themata sprak en schreef (bijvoorbeeld over onze kennis, over vrijheid, over de wil, over het werkelijkheidsbegrip en andere zaken) dan stond het altijd in het kader van zijn cultuuropvatting. Hij streefde een reformatie na, een zuivering van de decadente Europese cultuur. Vandaar zijn strijd met Wagner en zijn aversie tegen de Duitse geest. Het ging hem om de toekomst van Europa. Hij dacht niet eng nationalistisch, maar ontwikkelde een brede visie op het toekomstige Europa, dat een cultuur zou kennen met een geheel andere grondslag dan het negentiende-eeuwse Europa. Hier ligt zijn belang. Hier ligt ook de bron van zijn gevecht met het christelijk geloof als een cultuurbepalende macht.

Hij kan geen woorden genoeg vinden om uitdrukking te geven aan zijn ontsteltenis hoezeer christelijke gedachten, meningen en waarden Europa als het ware hebben geïmpregneerd en vergiftigd en hoezeer de antieke waarden en normen verdacht gemaakt zijn door het christendom. Het ressentiment zag hij als het kernelement van het christelijke denken en daarom wilde hij juist het ressentiment uit zijn verborgen hoeken te voorschijn halen. Op zijn manier heeft hij geleden aan het ressentiment dat de voortgang en gezondmaking van de cultuur frustreerde.

De tegencultuur die Nietzsche met behulp van zijn drie thema's ontwikkelde staat haaks op het christelijke gedachtegoed. De wil tot macht is geen neutraal thema, maar staat tegenover de gecamoufleerde machtsstreven van het christendom. Juist het christendom laat zien dat de diepste laag van de werkelijkheid en dat de belangrijkste factor in het leven, en in het samenleven van mensen, macht is. Het christendom is een beweging van gefrustreerde slaven, die de macht grepen toen ze daartoe de kans zagen, maar die ook altijd dat diepe motief heeft willen verbergen.

Machtsstreven is het instinct dat verborgen werd achter het geloof en achter de liefde. Het geloof was de *Vorhang*, het voorhangsel, waarachter zich de eigenlijke motieven bevonden. Daarom is het christendom een leugenachtige beweging. Het bedient zich van macht, maar verzwijgt dat. Nietzsche benoemt de werkelijkheid als wil tot macht. Hij wil dat feit erkennen en niet camoufleren, zoals christenen doen.

Macht is de enige waarde die er toe doet. Dat is geen keuze. Dat is nu eenmaal zo. Niemand kan zich daaraan onttrekken. Wie het ontkent, misleidt anderen.

Het tweede thema is de *Übermensch*. De *Übermensch* heeft lange tijd als een soort blikvanger voor Nietzsche filosofie gefunctioneerd, alsof zijn hele filosofie aan dat

ene woord kon worden opgehangen. Wat Nietzsche wil, is dat de mens overwonnen zal worden. Beter gezegd: hij wil dat de mens zichzelf zal overwinnen. Want die overwinning is een eenzame zaak. Je kunt niet op hulp van anderen rekenen. Want wie nog op hulp van anderen is aangewezen, is dus nog hulpbehoevend en dan is de weg om *Übermensch* te worden geblokkeerd. Hulp blokkeert de weg naar de toekomst. De herder uit het fragment 'Vom Gesicht und Räthsel' moet zelf de kop van de slang afbijten. Niemand kon hem helpen.

De *Übermensch* heeft onder invloed van het nationaal-socialisme monsterachtige trekken gekregen. Wat Nietzsche wil, is het creëren van een tegenpool van de christen. De christen is aangewezen op verlossing van buitenaf. De *Übermensch* is niet de verlost mens, ook niet in de zin dat hij zichzelf verlost heeft. Hij heeft zichzelf niet verlost, maar *overwonnen*. Overwinning betekent hier dat hij breekt met de gedachte aan verlossing. Dat doet hij door resistent te worden voor het gif van het christelijk geloof. Het gif van het christelijk geloof is het ressentiment. De voortdurende aanwezigheid van rancune, frustratie en wrok verlamt de mens. Het maakt hem zwak.³¹²

Daartegenover stelt Nietzsche de *Übermensch*. De *Übermensch* is geen bruto, het is een jonge herder, hij lacht. Dat is de nieuwe mens. Nietzsche zoekt die mens. Alleen die mens kan de werkelijkheid aan. De christen kan de werkelijkheid niet aan. Dat bewijst zijn ressentiment.

Het derde thema, dat ook in de besproken aforismen en fragmenten maar voren komt, is de eeuwige terugkeer van hetzelfde. De wil tot macht en de eeuwige terugkeer roepen tegengestelde gevoelens op. Het zijn in eerste instantie gevoelens van diepe huiver. Want beide thema's hebben alles te maken met ontgrenzing. De wil tot macht laat de werkelijkheid zien als een voortdurende beweging en voortdurende strijd. Er is geen vastheid, geen oriëntatie. Daarbij sluit Nietzsches perspectivisme

³¹² Sybe Schaap meent dat het christendom een beheerst nihilisme is: '(...) het Christendom is zelf beheerst nihilistisch', Sybe Schaap, *Het onvermogen te vergeten. Nietzsche's herwaardering van de waarheidsvraag*. Budel: Damon 2001, 95. Op verschillende plaatsen geeft Schaap als zijn mening te kennen, dat Nietzsche van oordeel was dat het christendom een matigende invloed heeft op het nihilisme (83, 94, 102, 103). Hij spreekt zelfs van Nietzsches waardering van het christendom (68, 79, 103). Deze opvatting verdraagt zich niet met Nietzsches uitgangspunt dat het christendom de oorzaak van het nihilisme is. Het is daarom niet meteen duidelijk hoe het christendom daarop een matigende invloed kan hebben. Schaap suggereert op p. 94 dat Nietzsche in *KGW VIII 2*, 30 (*KSA 12*, 366) een matigende invloed heeft op het 'Nihilisten-Pathos des Umsonst', 94. In dit fragment staat echter te lezen dat het pathos van iemand, die van oordeel is dat de wereld die er is, er niet zou moeten zijn, en dat de wereld die er niet is nu juist er wel zou moeten zijn, het pathos van de nihilist is. Het is duidelijk dat Nietzsche hier het christelijk geloof op het oog heeft, maar dit geloof niet als een matiging van het nihilisme ziet, maar als de aanjager van het nihilisme. In een ander fragment, het Lenzer Heide fragment, *KSA 12*, 211, dat door Schaap geciteerd wordt, 94-95, lijkt wél sprake te zijn van het christendom als 'Erhaltungsmittel', dus als een nuttig instituut voor de samenleving. Nietzsche noemt in dit fragment God, moraal en berusting zelfs 'Heilmittel' (*KSA 12*, 216) Hij voegt er wel aan toe dat het geneesmiddelen waren in afgrijzelijk diepe stadia van ellende. Voor het heden valt van het christendom weinig goeds te verwachten en zeker geen genezing.

aan. De werkelijkheid vertoont zich steeds weer op een andere manier aan ons. We kunnen nooit zeggen: zó is het. Hierop sluit ook de leer van de eeuwige terugkeer aan.

We moeten ons niet in verwarring laten brengen door het woordje ‘hetzelfde’. Terugkeer van hetzelfde betekent niet een volkomen identiteit of een monotone herhaling. Was dit wel het geval, dan kon er geen sprake zijn van terugkeer (zie de paragraaf over Deleuze). Perspectivisme en eeuwige terugkeer zijn twee kanten van dezelfde zaak. De gevolgen zijn diep ingrijpend. Er is geen grens, er is geen horizon. Huiver voor het onbekende en ontzetting over de uitgewiste horizon bevangen de mens. Hij betreedt een nieuwe wereld waarin hij nooit die geborgenheid zal terugvinden, die hij in de oude westerse cultuur wel had. Nietzsche bedoelt met geborgenheid niet de troost van een leven hierna of van een hemel hierboven. Wat hem schokt is dat er geen doel is, geen horizon, geen oriëntatie. Er is niets achter ons en niets voor ons. Want wat achter ons is, is ook voor ons en omgekeerd.

Er is geen doel. Deze doelloosheid is niet te ontgaan, want er is een eeuwige terugkeer. Er is geen monotone herhaling, maar ook geen ontwikkeling. Ieder moet de eeuwige doelloosheid onder ogen zien. Wie kan dat? Alleen degene die het leven zoals het is, beaamt. Daarom is het nodig dat de mens zichzelf overwint. Dat betekent dat de eeuwige terugkeer een selectief moment kent.³¹³ Wie de eeuwige doelloosheid niet verdraagt, gaat ten onder. Alleen de sterksten blijven over: de Übermensen. De mens die zichzelf overwint, heeft ontdekt dat de oorzaak van zijn huivering voor de eeuwige terugkeer en voor de eeuwige doelloosheid het ressentiment is. Waarom is het zo bedreigend dat er geen doel is? Dat is alleen bedreigend voor degene die aan een doel vasthoudt, die uitzielt naar een betere wereld.

De sleutel in Nietzsches denken is steeds weer het ressentiment. Alleen de nieuwe mens kan zijn plaats in deze werkelijkheid innemen. De christen zou eraan ten onder gaan. Hij kan de werkelijkheid niet dragen. Hij *lijdt* aan de werkelijkheid en worstelt daarom met de vragen van zingeving. Wie als de Übermensch de nieuwe werkelijkheid betreedt, ervaart daarin de zin van zijn bestaan. De Übermensch is de zin van het leven.³¹⁴

³¹³ Dit lijkt in tegenspraak met Nietzsches gedachte dat alles moet terugkeren, omdat de werkelijkheid zoals die is, goed is. Bij deze werkelijkheid hoort ook het lijden en de pijn, daar hoort het geweld bij en ook het christendom en dus ook de kleine mens met zijn ressentiment. Dat neemt niet weg dat ressentiment niets anders is dan het tegenhouden van de terugkeer. De eeuwige terugkeer veroorzaakt een spanning die tot verandering dwingt. Niet voor niets leert Nietzsche dat de wil tot niets (de negatieve wil tot macht, het ressentiment) stuk loopt op de wil tot macht. Dat wil zeggen: de wil tot macht veroorzaakt een omslagpunt. Nietzsche heeft geen geschiedenis (er is geen doel), maar hij leert ook geen stilstand. Er gebeurt iets. Er is geen vooruitgang, wel iets dat te vergelijken is met de cirkels die de adelaar hoog in de lucht beschrijft.

³¹⁴ ‘Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!’, KSA 4, 14.

3.13 DEFINITIE VAN NIETZSCHES NIHILISME

Tot slot wil ik in het licht van de analyse van de teksten van Nietzsche de voorlopige definitie van Nietzsches nihilisme bijstellen. Want dit hoofdstuk voegt een component toe, die in de filosofische Nietzsche-receptie geen rol speelt, maar die blijkens de onderzochte teksten toch wezenlijk is voor een goed verstaan van Nietzsches nihilisme. Ik bedoel de rol van religie in zijn denken over nihilisme.

Nietzsches nihilisme is een kracht (de wil tot macht) die door het christelijk geloof een negatieve gerichtheid heeft gekregen, maar die krachtens de verdere ontwikkelingen, die met historische noodzaak komen, de hoogste christelijke waarden zal ontmaskeren, met als gevolg dat het tot een echte aanvaarding van de werkelijkheid komt (de eeuwige terugkeer), zodat de mens zich uiteindelijk zal kunnen emanciperen (de Übermensch) en ook de religie weer een creatieve – in plaats van een onderdrukkende – rol kan gaan spelen in het leven.

Het woordje ‘weer’ in de definitie grijpt terug op het verleden. Het heeft betrekking op de waarde die Nietzsche toekent aan de religie in de pre-socratische Oudheid en in het Oude Testament bij de Hebreeën (een term van Golomb, in onderscheid van de religie van de profeten).

Hoofdstuk 4

De dood van God

4.1 INLEIDING

Wat dienen we te verstaan onder de dood van God in Nietzsches werk? We zullen nagaan wat hierover van filosofische zijde naar voren is gebracht. Onze aandacht gaat dan ook uit naar de vraag hoe Nietzsche een verband legt met het nihilisme. Er zijn meer vragen die hiermee samenhangen, bijvoorbeeld de vraag of Nietzsche met zijn overtuiging dat God dood is ook elke vorm van religie afzweert. We zullen zien dat dit niet het geval is. Het punt religie zal ons in het vervolg van deze studie nog bezighouden. Maar hier beperken we ons tot de vraag naar de betekenis van de dood van God.

Als we meer inzicht willen krijgen in de betekenis van de dood van God gaat het dus ook om de impact hiervan op de cultuur. Nietzsche heeft dat op aangrijpende wijze verwoord in 'Der tolle Mensch'. Door de dood van God verliest de mens elke oriëntatie. Hij raakt de weg kwijt en voelt zich ontredderd en hulpeloos. De gevolgen voor de cultuur zijn dus ingrijpend. Maar er is nog een andere vraag, die niet van de centrale vraag losgemaakt kan worden en die niet minder belangrijk is: *waarom* wil Nietzsche de dood van God? Als we deze vraag bespreken is een zekere overlapping met het volgende hoofdstuk over de moord op God niet te vermijden.

Bij nader toezien zijn er drie vragen. Ten eerste: hoe is de relatie tussen de dood van God en het nihilisme? Ten tweede: gaat het om de dood van de metafysische God, of van de God van het christelijk geloof, of van beide? Ten derde: welk element in het christelijk geloof staat het echte nihilisme in de weg? Ik zal deze vragen niet afzonderlijk beantwoorden. Deze vragen zijn een leidraad voor de bespreking van de diverse auteurs en kunnen helpen om hun interpretatie van de dood van God in Nietzsches werk scherp te krijgen.

De laatste jaren wordt opvallend veel over deze problematiek geschreven. Van de recente literatuur noem ik Willers,¹ Haar,² Kee,³ Benson,⁴ Fraser,⁵ en Young.⁶

¹ Willers 1988.

² Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1996 (transl. Michael Gendre). (Voor het eerst verschenen in 1993).

³ Alistair Kee, *Nietzsche against the Crucified*. London: SCM Press 1999.

⁴ Bruce Ellis Benson, *Graven Ideologies. Nietzsche, Derrida & Marion on Modern Idolatry*. Downers Grove: InterVarsity Press 2002.

⁵ Fraser 2002.

⁶ Young 2003.

Minder recent zijn de werken van Kaufmann,⁷ Heidegger,⁸ Deleuze,⁹ Danto,¹⁰ Weischedel¹¹ en Müller-Lauter.¹² Een aantal van deze auteurs wil ik in dit hoofdstuk aan het woord laten.

Uivoeriger wil ik zijn over Eugen Biser¹³ en Gerd-Günther Grau.¹⁴ Het boek van Biser is niet alleen de eerste, maar ook de enige monografie tot dusver over de betekenis van de dood van God in Nietzsches werk.¹⁵ Grau's boek uit 1958 is minder bekend. Maar hij snijdt een wezenlijk punt aan, namelijk dat het christelijk geloof in toenemende mate irrationeel is geworden en dat daarom Nietzsche afscheid nam van het christelijk geloof. Evenals Biser heeft hij veel over Nietzsche gepubliceerd. Beide denkers hebben vanuit hun rooms-katholieke achtergrond een belangrijke bijdrage geleverd aan de Nietzsche-receptie in de theologie.

4.2 DE DOOD VAN GOD EN DE OUDERE NIETZSCHE-RECEPTIE

Weischedel ziet een duidelijk verband tussen Nietzsches nihilisme en de dood van God. Kort en bondig stelt hij: 'Beide, Heraufkunft des Nihilismus und Tod Gottes, gehören darum aufs engste zusammen'.¹⁶ Met God bedoelt hij niet alleen de God van de filosofen, maar vooral ook de God van de Bijbel. Hij schrijft namelijk een paragraaf over 'Der christliche Ursprung des Nihilismus'.¹⁷ Ik ga voorbij aan de vraag of het juist is alleen te wijzen op de christelijke oorsprong van het nihilisme.

De sporen van Nietzsches nihilisme gaan terug tot het Oude Testament. Geheel in overeenstemming met Nietzsche typeert Weischedel het christelijk geloof als een

⁷ Kaufmann 1974. (Voor het eerst verschenen in 1950).

⁸ Ik bedoel Heideggers tweedelige werk over Nietzsche (Voor het eerst verschenen in 1961). Daarnaast verwijs ik naar zijn opstel over de dood van God in *Holzwege*.

⁹ Deleuze 2002. (Voor het eerst verschenen in 1962).

¹⁰ Danto 1980. (Voor het eerst verschenen in 1965).

¹¹ Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983 (de twee delen verschenen voor het eerst in 1971 en 1972).

¹² Müller-Lauter 1971.

¹³ Biser (1918) was jarenlang als rooms-katholiek godsdienstfilosoof verbonden aan de Romano Guardini leerstoel van de universiteit van München.

¹⁴ Grau heeft een natuurwetenschappelijke achtergrond (chemicus). Naderhand heeft hij zich toegelegd op filosofie en theologie. In 1964 werd hij hoogleraar filosofie in Heidelberg. Nietzsche en Kierkegaard hadden zijn bijzondere belangstelling. Deze gegevens ontleen ik aan het woord vooraf dat F.W. Korff schreef in de bundel Korff 1981.

¹⁵ Eugen Biser, 'Gott ist tot'. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*. München: Kösel Verlag 1962. Daarna heeft Biser nog een aantal publicaties aan dit onderwerp gewijd. Vrij recent verscheen van zijn hand: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. In 2004 schreef hij het artikel: 'Der Zuspruch im Widerspruch: Nietzsches provokative Kritik des Christentums', in: Mourkojannis en Schmidt-Grépany 2004, 23-29.

¹⁶ Weischedel I 1983, 440.

¹⁷ Weischedel I 1983, 444-445.

moraal. De christelijke moraal, die in de God van het christelijk geloof aanbeden wordt, is niets minder dan haat tegen het leven. Daarom is vooral het christelijk geloof oorsprong van het nihilisme. Het is noodzakelijk dat de christelijke moraal ontmanteld wordt. ‘Diesen Prozess der Selbstzerstörung der christlichen Moral gilt es für Nietzsche mit aller Macht zu unterstützen’.¹⁸ Weischedel bespreekt Nietzsches nihilisme in samenhang met het christendom. Uiteraard kan hij zich daarvoor met goed recht beroepen op Nietzsche, omdat Nietzsche het christendom ziet als een nihilistische religie.

Maar het is onjuist om een beschrijving te geven van Nietzsches nihilisme zonder Christus of het kruis te noemen. De christelijke moraal staat niet op zichzelf, en vindt zijn oorsprong niet alleen in de tegenoverstelling van hemel en aarde en van het volmaakte en het onvolmaakte. Het vindt niet minder zijn oorsprong in de verlossing door Christus. De christelijke moraal is geen filosofische moraal, maar een werkelijk christelijke moraal, waarvan Gods barmhartigheid de kern is. Vandaar dat Nietzsche juist het medelijden als zeer aanstootgevend ervaart. In Nietzsches nihilisme zit veel meer spanning dan de filosofische benadering van Weischedel doet vermoeden.

Daar Heidegger al eerder aan het woord gelaten is, kan ik hier beknopt over hem zijn. Heidegger benadrukt eveneens dat nihilisme en de dood van God bij elkaar horen. ‘Der Versuch, Nietzsches Wort “Gott ist tot” zu erläutern, ist gleichbedeutend mit der Aufgabe darzulegen, was Nietzsche unter Nihilismus versteht (...)’.¹⁹ Ook erkent Heidegger dat Nietzsche de God van het christelijk geloof op het oog heeft. Maar dan voegt hij er meteen aan toe dat Nietzsche met God en met de christelijke God de bovenzintuiglijke wereld bedoelt. ‘Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und Ideale’.²⁰ Het woord ‘God is dood’ betekent volgens Heidegger dat de bovenzintuiglijke wereld zonder kracht is. Ze geeft geen leven.

Het specifiek antichristelijke van Nietzsches nihilisme krijgt bij hem geen aandacht en wordt zelfs niet genoemd, ook niet in zijn Nietzsche-boek.

Hetzelfde kunnen we constateren ten aanzien van het boek van Danto. Danto onderscheidt twee vormen van nihilisme. De ene vorm treft hij aan in het werk van Schopenhauer. Hij noemt dat het nihilisme van de leegte. Het vertoont overeenkomst met wat Danto het Oosterse pessimisme noemt. Het Russische nihilisme noemt hij het negatieve nihilisme. Beide vormen van nihilisme zijn gebaseerd op het geloof dat deze wereld één of andere vorm van orde of doel behoort (ought) te hebben.²¹ Omdat die orde er niet is ontstaat een passieve houding (de Oosterse variant) of een negatieve, revolutionaire houding (de Russische variant). Ook het Russische nihilisme, dat zich tegen elke autoriteit verzet, beroept zich toch op een autoriteit krachtens welke het zich verzet tegen andere autoriteiten.

Danto onderscheidt nog een derde vorm. Wegens het ontbreken van doel en orde bereikt men de uiteindelijke vorm van nihilisme, namelijk dat men niet meer

¹⁸ Weischedel / 1983, 445.

¹⁹ Heidegger 1980, 213.

²⁰ Heidegger 1980, 212, 216.

²¹ Danto 1980, 31.

gelooft in een andere wereld die metafysisch de voorkeur zou genieten boven deze wereld. Dit is Nietzsches nihilisme. Ergens omschrijft Danto Nietzsches nihilisme als de idee dat in deze wereld geen orde of structuur aanwezig is, die voorafgaat aan de vorm die wij er zelf aan geven.²² In deze omschrijving van Nietzsches nihilisme ontbreekt elke verwijzing naar het religieuze element in Nietzsches nihilisme.

Kaufmanns bespreking van de dood van God wekt de indruk dat de dood van God niets anders is dan de verwerping van die waarden die onverbrekkelijk samenhangen met het christelijk geloof.²³ De vele aanhalingen uit Nietzsches werk, waardoor een collage van citaten ontstaat, verhinderen hem een scherp omlinjnde gedachtegang te vormen. Duidelijk is dat voor Kaufmann Nietzsches houding tot het christendom bepaald wordt door zijn kritiek op het dualisme van de twee werelden met als gevolg de ontwaarding van het aardse leven. Daarnaast noemt Kaufmann de tegenstelling tussen geloof en daad. De christelijke hypocrisie wordt door Nietzsche scherp waargenomen en aan de kaak gesteld. Verder wijst Kaufmann op de tweespalt tussen geloof en rede. Deze tweespalt, die een gevolg is van het eerder genoemde dualisme, keert in allerlei variaties terug: de theoretische en praktische rede, de fenomenale en noumenale wereld.

Uitgebreid komen de moraal en het begrip ressentiment aan de orde.²⁴ Enige scherpte krijgt het betoog als Kaufmann aangeeft dat het christelijk geloof het geloof van de zwakken is. Het christelijk geloof staat de ontplooiing van de wil tot macht in de weg. Een voorbeeld van christelijke zwakheid is het medelijden. Hier raakt Kaufmann aan een wezenlijk punt in Nietzsches afwijzing van God, geloof en christelijke moraal. Maar verklaart dit dat de dood van God noodzakelijk was? Waarom kan in de visie van Nietzsche God niet gewoon buiten beschouwing worden gelaten? Waarom kan het nihilisme, zoals Nietzsche zich dat voorstelt, het volkomen nihilisme, het bevrijdende nihilisme, niet samengaan met het geloof in God?

Bovendien is het zó, dat de christelijke moraal en de christelijke waarheid aan zichzelf te gronde gaan. Dat zal met de noodzaak van een wetmatigheid gebeuren. Alle christelijke waardebepalingen zullen ten onder gaan, want ze zullen stuk breken op de werkelijkheid zelf. Het staat vast dat de tijd komt om nieuwe waarden in te voeren.

Waarom maakt Nietzsche van de dood van God dan zo'n hard punt? 'Alle Götter müssen sterben'. Nietzsche verklaart aan dit oer-gemaanse woord geloof te hechten.

²² 'Nietzsche's Nihilism – his idea that there is no order or structure objectively present in the world and antecedent to the form we ourselves give it (...)', Danto 1980, 195.

²³ 'To escape nihilism – which seems involved both in asserting the existence of God and thus robbing *this* world of ultimate significance, and also in denying God and thus robbing *everything* of meaning and value – that is Nietzsche's greatest and most persistent problem', Kaufmann 1974, 101. Heidegger zegt ongeveer hetzelfde: 'Sofern die Metaphysik durch das Christentum eine eigentümliche theologische Prägung erfahren hat, muss die Entwertung der bisherigen obersten Werte auch theologisch ausgedrückt werden durch das Wort: "Gott ist tot"'. Heidegger 1998 II, 248.

²⁴ Zie hoofdstuk 12 'Nietzsche's Repudiation of Christ' van Kaufmanns boek, Kaufmann 1974, 337-390.

Men kan zich daarom afvragen waarom Nietzsche zoveel ophef maakt over de dood van God. Dit maakt Kaufmann niet duidelijk.

Müller-Lauter schrijft over het nihilisme in hoofdstuk vier van zijn boek²⁵, met als titel: 'Nihilismus und Christentum'. Uit zijn betoog haal ik het volgende aan. Het nihilisme wordt niet alleen veroorzaakt door het dualisme van hemel en aarde. Het christendom geeft nog een extra stimulans aan het ontstaan van het nihilisme door het ressentiment dat zich in de cultuur verbreid heeft door de dood van Jezus. 'Gerade am Tode *Jesu* entzündet sich die neue Ressentiment-Bewegung, die freilich, tiefer begriffen, nur die alte jüdische weitertreibt'.²⁶

Men moet dit ressentiment niet opvatten als een primitieve agressie. Nietzsche ziet de leer van Christus' opstanding, de verwachting van zijn Koninkrijk en het geloof in Christus' wederkomst en het laatste oordeel als duidelijke blijken van ressentiment. Er zal wraak genomen worden. Daarvan getuigen deze heilsfeiten. In die zin ziet Nietzsche het christendom als een agressieve religie. Nietzsche ziet die agressie waar wij die helemaal niet zouden verwachten. Het christendom is een religie van medelijden en als zodanig nu juist 'eine Religion der Grausamkeit',²⁷ omdat medelijden vijandschap is tegen de sterken. Het wil de zwakken sterker maken, maar de sterken zwakker.

Müller-Lauter heeft dus wel oog voor een wezenlijk element in Nietzsches nihilisme waarvoor Weischedel, Heidegger en Danto beslist geen oog hebben. Müller-Lauter signaleert dat het nihilisme niet uitsluitend een metafysische wortel heeft, maar wel degelijk ook een antichristelijke wortel.

4.3 DE DOOD VAN GOD EN DE NIEUWERE NIETZSCHE-RECEPTIE

In nieuwere publicaties is meer aandacht voor de religieuze problematiek in Nietzsches werk. Daar aan Willers boek al eerder aandacht werd gegeven, begin ik hier met Kee. Kee schrijft dat 'for Nietzsche, to lose religious beliefs is to lose the foundations of life itself: truth, moral values and aesthetic judgment'.²⁸ Terecht betreurt hij het gebrek aan aandacht bij filosofen voor de plaats en de betekenis van religie in Nietzsches leven en werk.²⁹ Religie is het hart van Nietzsches filosofie, meent Kee.³⁰

In zijn boek herhaalt hij keer op keer dat de dood van God het hart is van Nietzsches filosofie,³¹ maar dat is de dood van de morele God. De voorname (noble) God is niet dood.³² De dood van God lijkt een metafoor te zijn om duidelijk te maken

²⁵ Müller-Lauter 1971.

²⁶ Müller-Lauter 1971, 91.

²⁷ Müller-Lauter 1971, 93.

²⁸ Kee 1999, 29.

²⁹ Kee 1999, 37.

³⁰ 'Religion, the loss of religion, the alternative to religion: this is the heart of Nietzsche's philosophy', Kee 1999, 67.

³¹ Kee 1999, 124.

³² Kee 1999, 167.

dat religie dood is, '(...) but ironically the one thing it does not mean is that God is dead'.³³ Kee meent dat Nietzsche respect heeft voor de sterke God van het Oude Testament, die nog niet overweldigd was door gevoelens van medelijden. Kee wijst op Gods openbaring aan Mozes in de brandende braamstruik. Volgens Kee is dit de God die Nietzsche verwelkomde.³⁴ Voor de heilige God heeft Nietzsche respect en ontzag.

Kee vergeet echter dat Gods openbaring aan Mozes in het teken stond van Gods grote mededogen met zijn volk. Ook de sterke God is een medelijdende God. Gods openbaring op de berg Sinaï was niet alleen een manifestatie van zijn heiligheid, maar ook het plechtige moment dat God de Tien Woorden aan het volk gaf. Dus juist dan is God in de ogen van Nietzsche de morele God. Het is wel zeer riskant om, zoals Kee doet, de heilige God te zien als de sterke God, die heel anders is dan de medelijdende en morele God.

In zijn exposé over Jezus (hoofdstuk 10: 'Jesus of Nazareth') schetst Kee een beeld van Jezus dat we ook bij andere auteurs aantreffen. Maar de vraag hoe Nietzsche de relatie tussen Jezus en het nihilisme ziet, beantwoordt hij niet. We horen niet dat Nietzsches visie op het kruis bepalend is voor zijn nihilisme-begrip. Kee zet niet uiteen, dat Nietzsches nihilisme een manifestatie is van de wil tot macht, waardoor elke vorm van zwakheid, zoals het kruis, als verwerpelijk beschouwd moet worden en alleen geduid kan worden als een gefrustreerde vorm van machtswil. Dit nihilisme is alleen geschikt voor de Übermensch, niet voor iemand die door de Schrift de lijdende Knecht wordt genoemd en die zichzelf aanduidt als slaaf.

Het is de verdienste van Kee dat hij het religieuze aspect in Nietzsches werk en leven thematiseert, maar bij hem ontbreekt een verdere doordenking van de relatie tussen het kruis en het nihilisme.

Als laatste wil ik hier aandacht geven aan het boek van Fraser.³⁵ Hij neemt Nietzsches verklaring dat God dood is serieus. De dood van God is niet een metafoor om het einde van de religie aan te kondigen of om aan te geven dat het spreken over een transcendente werkelijkheid zin en betekenis heeft verloren. Met God in de 'dood van God' bedoelt Nietzsche de God van Abraham, Izak en Jacob.³⁶

Fraser keert zich ook tegen de onderschatting van Nietzsches aanval op het christendom, waarvan veel auteurs blijk geven. Hij verwijt de 20^e eeuwse theologen dat zij geen kwaad woord over Nietzsche willen horen.³⁷ Men ontloopt de kern. 'What Nietzsche hates, above all, is the cross and the Christian story of redemption'.³⁸ Fraser spitst zijn betoog toe door te stellen dat ook in Nietzsches denken de

³³ Kee 1999, 169.

³⁴ Kee 1999, 163.

³⁵ Fraser 2002.

³⁶ Fraser 2002, 20. Fraser voegt eraan toe dat juist die elementen in Nietzsches werk die geheel strijdig zijn met de christelijke theologie òf veronachtzaamd worden, òf op een slimme manier geherinterpreteerd worden, Fraser 2002, 23.

³⁷ Fraser 2002, 22.

³⁸ Fraser 2002, 21.

verlossing centraal staat. Nietzsche wil de mensheid en de humaniteit redden door ons te verlossen van de christelijke ziekte. De christelijke ziekte is het christelijke nihilisme. Fraser noemt dit het nihilisme van de christelijke soteriologie³⁹, waarmee hij bedoelt dat de soteriologie voor Nietzsche het harde punt is in zijn afwijzing van het christelijk geloof.

Nietzsche wil de christelijke verlossingsleer ontmaskeren. De christelijke leer van verlossing bevrijdt de mens niet, maar knevelt hem.⁴⁰ Nietzsches aanval op het christelijk geloof moet niet gezien worden als een strijd *tegen* geloof maar als een gevecht tussen twee geloven, tussen twee elkaar bestrijdende soteriologieën.⁴¹ Daarom is het niet vreemd dat Nietzsche in ‘Der tolle Mensch’ over verzoening spreekt.

Nietzsche keert zich van God af, zo merkt Fraser op, maar hij keert zich niet af van het offer.⁴² Nietzsches alternatieve soteriologie doet een beroep op een traditie met een indrukwekkende offerpraktijk, namelijk die van Dionysus: Dionysus werd geofferd en gegeten door de Titanen. Het is de cultus van verscheuren en uitroeien.⁴³ Het is de cultus die geweld gebruikt om erger geweld te voorkomen. Het slachtoffer moet buiten de gemeenschap gesloten worden om zo de vrede binnen de *polis* te herstellen.

Ik meen dat Fraser als één van de weinigen doorgedrongen is tot de kern van Nietzsches nihilisme. Fraser wil door middel van zijn analyse Nietzsches nihilisme ontmaskeren als een religie. Daarmee staat hij dichtbij Girard en Miskotte.

4.4 EUGEN BISER

Ik begin met de publicatie *Gott ist tot*. Daarna vergelijk ik Bisers uiteenzettingen in *Gott ist tot* met een publicatie van recente datum uit 2002. *Gott ist tot* verscheen in 1962 en is van betekenis geweest voor theologen die zich wilden oriënteren ten aanzien van Nietzsches filosofie. Het lijkt me niet onwaarschijnlijk dat Biser invloed gehad heeft op de radicale theologie, die halverwege de jaren zestig van de 20^e eeuw opkwam. Het boek heeft ongetwijfeld geholpen om de vragen rond het bestaan van de transcendente God theologisch te doordenken en te verwoorden. We komen het boek steeds weer tegen in de literatuurverwijzingen. De vraag is: hoe heeft Biser Nietzsche proberen te verstaan?

Het eigene van Bisers interpretatie ontdekken we als we op de ondertitel van zijn boek letten. Die luidt: *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*.⁴⁴ Daar-

³⁹ ‘This, then, is the nihilism of Christian soteriology: at the heart of the Christian worldview is a powerful counter-factual that asserts life is meaningful if and only if there exists some non-worldly realm that invests human lives with significance’, Fraser 2002, 73.

⁴⁰ Fraser 2002, 82.

⁴¹ Fraser 2002, 146.

⁴² Fraser 2002, 143.

⁴³ Fraser 2002, 143.

⁴⁴ ‘Nietzsches destruktives Vorhaben setzt nach dem Gesagten bei *zwei einander korrespondierenden Stellen* an: einmal bei der Gottesidee als dem Inbegriff des idealistischen Wahrheitsverständnisses und dann bei dem darauf in seinem Selbstverständnis wie in seiner Selbstverwirklichung bezogenen *Ich*’, Biser 1962, 103.

mee maakt Biser duidelijk dat hij Nietzsches uitspraken over de dood van God niet benadert als uitspraken over het al of niet bestaan van God. Het gaat over het beeld dat mensen van God hebben. Het gaat over de manier waarop God in hun bewustzijn aanwezig is. Dat is heel iets anders dan de vraag of God bestaat. De werkelijkheid van God speelt, volgens Biser, in Nietzsches werk nauwelijks een rol. Nietzsche verzet zich tegen de in het christendom belichaamde Godsidee.⁴⁵

Nietzsche bestrijdt de Godsidee zoals die invulling heeft ontvangen in de christelijke traditie. Ook elders benadrukt Biser dit punt. De gangbare opvatting is dat Nietzsche zich richt tegen het bestaan van het hoogste wezen. Als Nietzsche zegt, dat God dood is, dan is dat geen ‘elementaire Ausdruck der Gottesleugnung’.⁴⁶ Nietzsche was niet anti-religieus. Hij was ten diepste een religieus mens. Biser haalt daarvan verschillende voorbeelden aan van Nietzsches religieuze ‘aanleg’.⁴⁷

Maar als er in Nietzsches correspondentie verschillende plaatsen zijn waar hij ervoor pleit vast te houden aan het geloof in God, dan gaat het, volgens Biser, niet om het geloof in het bestaan van God, maar om God als een ‘Funktionswert’. Daarom meent Biser dat Nietzsche zelfs een bepaalde onverschilligheid aan de dag legde ten opzichte van de religieuze werkelijkheid.⁴⁸ Steeds weer betoogt Biser, dat niet *God* of het bestaan van God voorwerp van de ontmanteling (Destruktion) is, maar de *Godsidee*: God als de instantie die de werkelijkheid bijeen houdt en van zinging voorziet.⁴⁹

Nietzsche spreekt over de dood van God, omdat ons werkelijkheidsverstaan moet veranderen. Ons bewustzijn en onze denkkaders moeten veranderen. Biser noemt dit een ‘Umbruch des Bewusstseins’.⁵⁰ Spreken over de dood van God heeft alles met hermeneutiek te maken. Het markeert een andere manier van denken en geloven.⁵¹ De vraag naar het bestaan van God blijft min of meer open.

⁴⁵ ‘Was er als seine eigentliche Herausforderung empfindet, ist vielmehr die vom Christentum mehr noch verkörperte als vertretene *Gottsidee*’, Biser 1962, 99. En elders schrijft Biser dat ‘(...) die These von Gottes Tod (...) somit *nur die Idee, nicht aber die Existenz Gottes* verneint (...)’, Biser 1962, 106. Ook in zijn latere werk blijft Biser bij deze these. In zijn artikel uit 2004 schrijft hij, dat Nietzsche het Godsbegrip bestrijdt; het gaat hem dus niet om het bestaan van God. ‘In der *Idee* (cursivering AP) eines leitenden und überschauenden Gottes ist der “grösste Einwand gegen das Sein” zur Weltherschaft gelangt. Diese Herrschaft muss gebrochen werden’, Mourkojannis en Schmidt-Grépály 2004, 24.

⁴⁶ Biser meent, ‘(...) dass sich der im Wort von Gottes Tod artikulierte Verneinungswille nicht, wenigstens nicht direkt gegen die *Existenz* des höchstens Wesens richtet’, Biser 1962, 105.

⁴⁷ Biser 1962, 108.

⁴⁸ Biser 1962, 107.

⁴⁹ ‘Gegenstand der Destruktion ist, wie jetzt deutlich wird, *das in der Gottsidee verankerte und von ihr im Sinn- und Seinszusammenhang gehaltene Reich wahrer Denkgehalte und unumstösslicher Gewissensnormen*’, Biser 1962, 112.

⁵⁰ Biser 1962, 64.

⁵¹ ‘Was zu beseitigen gilt, ist das im Gottesgedanken kulminierende Bewusstsein (...)’, Biser 1962, 69. ‘Thematisch herausgestellt besagt die in ihrem Vorhaben erkannte These von Gottes Tod daher soviel wie *‘Destruktion des christlichen Bewusstseins*’, wenn man nur bedenkt, dass sich Nietzsches antichristliche Polemik im Grunde gegen die in der Got-

Nietzsche richt zijn kritiek op het feit dat van God een systeem is gemaakt, waardoor onze kennis een vast fundament kreeg. Zodoende kon onze cultuur gered worden: God als de garant van onze levens- en wereldorde. Volgens Biser is het springende punt voor Nietzsche dat aan God een *functie* werd toegekend, waardoor echter de beleden *absoluutheid* van God ontkend werd.⁵² Bisers analyse leidt tot de vaststelling dat Nietzsche zich niet tegen het bijbelse beeld van God – de absolute God – heeft verzet, maar wel tegen de absolute God, die gebruikt werd om onze kennis en onze christelijke cultuur te beschermen. Het Godsbegrip diende dus het eigenbelang. God werd groot, God werd absoluut, om zodoende de mens meer macht te geven.

Volgens Biser verzet Nietzsche zich tegen een hegeliaanse dialectiek waarbij God en mens elkaar bepalen, waardoor de hele werkelijkheid omvat wordt door het menselijk bewustzijn. Met andere woorden: het Godsbegrip blaast als een ballon het menselijk ‘ik’ op. Het ik ziet zich weerspiegeld in de Godsidee.⁵³ Tegen deze ontwikkeling keert Nietzsches zich. Vandaar dat het hem niet alleen gaat om verzet tegen de Godsidee, maar tegelijk om de ontmanteling van het menselijk subject. God wordt groot gemaakt, omdat de mens groot wil zijn. Wie kritiek heeft op het Godsbegrip heeft, heeft ook kritiek op de mens, die op te grote voet leeft.

Biser past zijn hermeneutiek ook toe op de parabel van de ‘Der tolle Mensch’. Van de uitspraken van de dwaas zegt Biser, dat ze ‘einzig und allein’ betrekking hebben op de in de metafysische Godsidee vormgegeven denk- en levensvorm en niet op het bestaan van God.⁵⁴ De dwaas is in die zin dwaas, dat hij boven het gemiddelde bewustzijn en de begrenzingen daarvan is uitgetild. ‘God is dood’ betekent dat het denken zich moet losmaken van traditionele kaders zoals die ontstaan zijn door Anselmus en Descartes. Zij zochten zekerheid, maar de dwaas (Nietzsche) zoekt vrijheid.

We kunnen Biser zo verstaan, dat hij wil duidelijk maken dat men alleen aan de, voor Nietzsche, beklemmende greep van Anselmus en Descartes kan ontsnappen als men het denken anders fundeert. Het denken van Nietzsche markeert de overgang naar een ander denken. Biser schrijft dat Nietzsche zijn stelling van de dood van God geponeerd heeft met het doel daarmee een derde ‘Epoche des Denkens’ naderbij te brengen.⁵⁵

tesidee zentrierte und von ihr umschriebene Denkweise idealistischer Prägung richtet’, Biser 1962, 79. Elders schrijft Biser dat met ‘(...) der Parole von Gottes Tod betriebenen Destruktion (...)’ anders dan het lijkt niet het terzijde schuiven van God is, maar de ontkenning dat we door middel een goddelijke transcendentie de eindigheid kunnen overwinnen, Biser 1962, 190.⁵² ‘(...) sieht Nietzsche den Gottesbegriff vor allem dadurch in Widerspruch zu sich selbst gesetzt, dass ihm im Aufbau der Lehr- und Weltordnung ein *Funktionssinn* zugesprochen wird, der die von ihm ausgesagte *Absolutheit* grundsätzlich *widerruft*’, Biser 1962, 115. Nietzsche verzet zich dus tegen het traditionele absolute Godsbegrip.

⁵³ Biser 1962, 124.

⁵⁴ Biser 1962, 293.

⁵⁵ Biser 1962, 255.

Biser bedoelt hiermee dat Nietzsche breekt met het voorstellende denken. De voorstelling die de mens in zijn denken van de werkelijkheid maakt, wordt als werkelijkheid beschouwd. De mens vormt een werkelijkheid naar zijn beeld, naar zijn voorstelling. Dit is een vorm van machtsdenken. Daarmee breekt Nietzsche.

Nietzsche denkt ook in termen van macht, maar dat is dan niet de macht van het denken, maar van de wil. Niet het denken omvat alles, maar het denken zelf wordt omvat door de wil en is een exponent van de wil tot macht. Met andere woorden: als er een ander soort denken komt, dan krijgt het Godsbegrip een andere inhoud.

Het Godsbegrip werd te afhankelijk gemaakt van een bepaald soort denken. Verdwijnt dit denken, dan gebeurt er ook iets met het Godsbegrip. Een Godsbegrip dat uiteindelijk zijn laatste grond in het denken vindt, verdwijnt op het moment dat het denken anders gedefinieerd wordt. De dood van God, die Nietzsche verkondigt, is ten diepste niets anders dan de dood van het denken, althans van een bepaalde *manier* van denken. Als de zaken zo liggen, dan is het laatste woord over God nog niet gesproken. Dan begrijpen wij dat Biser hoopvol eindigt en spreekt van een ‘Morgendämmerung eines neuen Gottestages’.⁵⁶

Sprak Biser in zijn boek uit 1962 over de *destructie* van het christelijk bewustzijn, in zijn boek, dat veertig jaar later verscheen, in 2002, gaat het vooral over Nietzsches *reconstructie* van het christelijk geloof dankzij en ondanks zijn religiekritiek.⁵⁷ Biser ziet Nietzsches kritiek als een zuivering. Nietzsche ontdoet God niet alleen van de morele huid. Hij ontdoet God ook van de huid van kerk en christendom. Als die lagen van het Godsbegrip zijn afstroopt, blijft alleen de kern over.

Biser vergelijkt dit proces met een palimpsest. Door latere teksten te verwijderen komt de oertekst tevoorschijn. Volgens Biser komt zo de ‘Urgestalt des Christentums’ en de ‘reine Gestalt Jesu’ aan het licht.⁵⁸ Biser wijst erop dat het merkwaardig is dat Nietzsche God dood verklaarde, maar zich vervolgens *niet* met zijn kritiek op Jezus stortte.⁵⁹ In plaats van Hem af te wijzen identificeerde hij zich met Jezus.⁶⁰ Aanvankelijk koos Nietzsche voor een antihouding ten opzichte van Jezus en zag hij zichzelf als de Antichrist. Maar gaandeweg speelde Nietzsche de rol van navolger

⁵⁶ Biser 1962, 293. In zijn laatst verschenen boek gaat Biser in dit spoor verder. In zijn woord vooraf schrijft hij: ‘(...) so ist für ihn (Nietzsche, AP) ein Christentum jenseits seiner dogmatischen Festlegungen und seiner moralischen Selbstdarstellung noch jederzeit möglich’, Biser 2002, Vorwort.

⁵⁷ Opvallend is dat Biser in dit boek niet spreekt van zijn *eigen* reconstructie van het christendom op grond van Nietzsches uitspraken, maar van *Nietzsches* reconstructie. Het eerste deel draagt de titel: *Nietzsches Kritik des Christentums*, het tweede deel gaf hij de titel: *Nietzsches Rekonstruktion des Christentums*. Elders drukt Biser zich iets voorzichtiger uit als hij spreekt van een door Nietzsche ‘nicht intendierten, aber doch ermöglichten Rekonstruktion’, Biser 2002, 23.

⁵⁸ ‘Kein Ergebnis kann vor dem Hintergrund der von Nietzsche zumal in seinem ‘Antichrist’ entfesselten Orgie von Verachtung und Hass mehr überraschen als dieses. Aber keines tritt vor diesem finsternen Hintergrund auch leuchtender hervor als dieses’, Biser 2002, 154.

⁵⁹ Biser 2002, 21.

⁶⁰ Biser 2002, 22.

om zich vervolgens als een soort dubbelganger van Christus te zien. Dat proces liep uit op een identificatie met Christus.

Samenvattend: men doet Nietzsche geen recht als men zijn uitspraken ziet als een radicale ontkenning van het bestaan van God. Wat Nietzsche voor ogen staat is, volgens Biser, het bevrijden van God uit de inkapseling door het denken. Waar dit gebeurt mag de hoop op een nieuwe manier van spreken over God niet opgegeven worden.

4.5 GERD-GÜNTHER GRAU⁶¹

Grau (1921)⁶² kiest een andere invalshoek dan Biser. Grau's filosofische belangstelling geldt vooral Nietzsche en Kierkegaard. Het aantrekkelijke van Grau's – overigens moeilijk te volgen – uiteenzettingen is dat hij Nietzsches confrontatie met het christelijk geloof als een existentieel conflict tekent. Dat Kierkegaard invloed gehad heeft is te merken aan manier waarop hij in Nietzsches denken probeert door te dringen. Hij richt zich op het geloof en op de niet rationeel te verklaren en te doorgronden situatie waarin de gelovige staat. Bij Biser treffen we een meer rationele opstelling aan. Het gaat Grau in zijn confrontatie met Nietzsche om het eigen karakter van het geloof en niet om een Godsbegrip of Godsidee. Toch hecht Grau wel degelijk aan intellectuele eerlijkheid (Redlichkeit). De titel van het boek expliciteert wellicht het spanningsveld waarin hijzelf staat.

Grau begint zijn boek met te laten zien dat de eeuwen door een spanning bestaan heeft tussen het christelijk geloof en intellectuele eerlijkheid. Hij tekent de ontwikkeling gedurende welke deze eerlijkheid steeds meer onder druk kwam te staan. De discrepantie tussen geloven en weten wijst Grau aan als de oorzaak van Nietzsches kritiek op, en zijn verwerping van het christelijk geloof.⁶³ Deze discrepantie leidde

⁶¹ G.-G. Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religions-philosophische Studie über Nietzsche*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1958. Het boek van Grau verscheen eerder (in 1958) dan van Biser, maar is niet specifiek gefocust op de thematiek van de dood van God. Vandaar dat Biser als eerste is besproken. In 1984 verscheen van hem: *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemässe Betrachtungen über Nietzsche*. Berlin New York: Walter de Gruyter 1984, (Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung, Band 13). In 1997 publiceerde hij *Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard*. Würzburg: Königshausen & Neumann. Aan deze reeks studies voegde Grau in 2004 nog het boek toe: *Die 'Selbstaufhebung aller grossen Dinge'*. *Philosophieren mit Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

⁶² Peter Köster, *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*. Zürich: Theologischer Verlag 2003, geeft in zijn boek een uitvoerig en bijna compleet overzicht van de Nietzsche receptie zowel binnen rooms-katholieke als de evangelische theologie. De publicaties van Grau zijn hem echter ontgaan. Grau komt in zijn boek niet voor.

⁶³ Kaufmann wijst ook op dit punt: 'What Nietzsche opposes is, in other words, any doctrine of double truth. For any *credo quia absurdum est* and for any *sacrificium intellectus*, Nietzsche has only scorn (...)', Kaufmann 1974, 351.

tot een merkwaardige loochening van de geldigheid van waarheden, die op een natuurlijke wijze verkregen werden.

De weg van een toenemend irrationalisme loopt dan via het nominalisme naar Luther. De nieuwe start die met de komst van het protestantisme gemaakt werd, betekende geen afscheid van de problematiek van de dubbele waarheid, maar werd erdoor versterkt en mondde tenslotte uit in de absurditeit.⁶⁴ Grau heeft hier de paradoxale formulering van het geloof, zoals men die toeschrijft aan Tertullianus, op het oog: *credo quia absurdum*. Vervolgens werd de intellectuele oneerlijkheid niet opgeheven door de filosofie, want ze vierde in de filosofie van Hegel haar triomfen.⁶⁵

Grau stelt duidelijk dat bij een eerlijke benadering van Nietzsche het niet voldoende is hem een eindweegs tegemoet te komen of hem in het gelijk te stellen met zijn kritiek op het christelijk geloof. Nietzsche kan alleen genoeg nemen met het ter discussie stellen van de absolute waarheidsclaim van het christendom. Als die claim niet ter discussie wordt gesteld, ziet hij daarin een gebrek aan intellectuele eerlijkheid.⁶⁶ Het gaat niet om ontsporingen van een op zichzelf juiste waarheid. Het fundament van de 'waarheid' die hier in het geding is moet onder kritiek worden gesteld.

Hoe moet nu tegen de achtergrond van de hierboven, in enkele hoofdlijnen, getekende ontwikkeling de dood van God geïnterpreteerd worden?

Met het oog op de dood van God spreekt Grau van het 'Scheitern der moralisch-religiösen Weltauslegung'.⁶⁷ Daarmee bedoelt hij de botsing tussen twee elkaar uitsluitende denkbewegingen van geloven en weten. Nietzsche ervaart een 'schlechthinnige Antwortlosigkeit' ten aanzien van de echt belangrijke vragen.⁶⁸ Het geloof in God is nutteloos geworden. Het absurde waar de christelijke traditie weet van had, was niet absurd in de zin van ongerijmd, maar het droeg het geheimenis van de laatste openbaring in zich. Dit absurde, dat het geloof de spanning gaf van het verwachten en het uitzien, is voor Nietzsche verbleekt. Het christendom heeft zichzelf overleefd. Met andere woorden: het is niet verwonderlijk dat een filosoof als Nietzsche opstond om deze ontwikkeling te tekenen en het resultaat daarvan te verwerpen.

⁶⁴ '(...) öffnet der protestantische Neuanfang einer religiösen Dialektik den Weg, in welcher die Problematik der doppelten Wahrheit nicht nur nicht gebannt, geschweige denn gelöst, sondern in der Dynamik ihrer inneren Antithese bis zur völligen "Absurdität" verstärkt erscheint', Grau 1958, 20.

⁶⁵ 'Indem die deutsche Philosophie mit ihrem (erkenntnistheoretischen und moralischen) Idealismus aller Schattierungen an dieser wertphilosophischen Grundkonzeption der doppelten Wahrheit festhält, setzt sie daher in den Augen Nietzsches den vor der Reformation begonnenen Kampf gegen jene Bewegungen fort, in denen (...) das redliche Eingeständnis zu den Forderungen der "Natur" durchgebrochen ist', Grau 1958, 37.

⁶⁶ Grau 1958, 134.

⁶⁷ Grau 1958, 141.

⁶⁸ Grau 1958, 141.

Nietzsches strijd tegen het christendom komt daarom, volgens Grau, niet voort uit hoogmoed, maar uit resignatie, teleurstelling.⁶⁹ Hij filosofeert niet vanuit een hoogmoedige houding, maar hij distantieert zich van het christelijke geloofsgoed, omdat het zichzelf in een positie gebracht heeft die onhoudbaar is. Op de echte vragen worden geen antwoorden gegeven.⁷⁰ In het geding tussen geloven en weten zijn kerk en theologie steeds meer in het spoor van het irrationalisme gegaan.

Wat is nu de betekenis van de dood van God? Grau interpreteert Nietzsche als volgt: de dood van God is niets anders dan het metafysische correlaat van het nihilisme. Het verdwijnen van een ware, metafysische wereld achter en boven deze wereld betekende het ontstaan van het nihilisme. De metafysische wereld hield deze wereld op zijn plaats. De ‘ware wereld’ vormde een zekerheid voor de mens. Het bood een garantie dat aan centrale begrippen als ‘doel’, ‘eenheid’ en ‘waarheid’ inhoud en betekenis gegeven kon worden. Maar de ware wereld was een product van de mens. De mens had vanuit ‘psychologische Bedürfnisse’ die ware wereld gecreëerd. Als ingezien wordt dat dit alles een product van de mens is, is de nihilistische levensbeschouwing geboren en dan is de dood van God inderdaad niets anders dan het metafysische correlaat van het nihilisme.

Dus, de dood van God vloeit voort uit het doorzien van het mechanisme. Het Godsbegrip functioneerde als de instantie waardoor de werkelijkheid en het leven waarin we staan, overzichtelijk gehouden werd, omdat zin en doel aan het leven gegeven kon worden. Om met Biser te spreken: God als ‘Funktionswert’. We merken dat Grau en Biser hier dicht bij elkaar staan. Beiden vallen Nietzsche bij in deze analyse. Het Godsbegrip voldoet niet meer. In de nuchtere en weinig dramatische woorden van Grau:

Der Tod Gottes bedeutet (...) zunächst nichts anderes als das (...) Innewerden des bloss mutmasslichen Charakters der Gottes-Idee als solcher (...).⁷¹

En ergens anders schrijft hij:

Halten wir hier sogleich fest, dass diese Opferung Gottes durch Nietzsche im Prinzip lediglich die Preisgabe der Interpretation von Welt und Leben im Hinblick auf Gott, sofern in ihm ein absolutes telos beider garantiert und repräsentiert gedacht wird (...).⁷²

De woorden ‘nichts anderes als’ in het eerste citaat, en het woordje ‘lediglich’ in het tweede citaat spreken voor zich. Zo te horen is de dood van God ten diepste een vanzelfsprekende zaak. Toch zou daarmee aan Grau’s bedoeling geen recht

⁶⁹ ‘Nietzsches (...) Kampf gegen das Christentum ist (...) im Grunde kein Aufstand aus vermessener Hybris (...) sondern der entsagende Vollzug “selbstüberwindender” Resignation (...)’, Grau 1958, 140. Zie ook p. 238, 251.

⁷⁰ Het is ‘nicht so sehr die Unwirklichkeit als die Unwirksamkeit Gottes, die Nietzsche mit dessen Tod verkündigt (...)’, Grau 1958, 148.

⁷¹ Grau 1958, 144.

⁷² Grau 1958, 136.

gedaan zijn. De impact van de dood van deze God ontgaat Grau niet en die wil hij niet minimaliseren.

In onderscheid van Biser heeft Grau oog voor het dramatische karakter van de dood van God. De manier waarop hij Nietzsche citeert bewijst dat. Grau laat zien wat het voor Nietzsche betekende dat God losgelaten werd.

Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals im endlosen Vertrauen ausruhen (...) du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten (...).⁷³

Deze emotionele ontlading van Nietzsche is moeilijk te rijmen met het afschaffen van een bepaald Godsidee of Godsbegrip. Treffend genoeg spreekt Nietzsche hier over het *gebed*. Kennelijk staat voor hem meer op het spel dan een ingreep in een ontspoord theologisch en filosofisch spreken over God. De mens die niet meer in God kan geloven, is een mens die midden in een diepe verlatenheid en eenzaamheid verkeert.

Anders dan Biser probeert Grau te achterhalen wat hier achter zit. Grau heeft het derde deel van zijn boek de titel meegegeven: 'Die Hiob-Situation des religiösen Denkens'. Hier merken we dat Grau de existentiële vragen niet laat wegdrücken door abstracte betogen. Hij ziet in Nietzsche niet alleen de denker, de criticus, maar ook de mens, die met diepgaande vragen worstelt.

Het lijkt vreemd dat Grau Job ter sprake brengt. Want Grau's conclusie was toch dat het traditionele christelijke denken steeds meer ging lijken op irrationalisme en uitmondde in een pijnlijke *Antwortlosigkeit*? Hoe kan Job hier helpen?⁷⁴ Want juist bij Job wordt de irrationaliteit en de *Antwortlosigkeit* ondraaglijk. Volgens Grau is een vergelijking desniettemin zinvol, omdat het punt van vergelijking in het feit ligt,

dass sich der so verstandene, zeitlich-geschichtlich gesehene Hiob sowohl *moralisch wie religiös im Recht* weiss (...).⁷⁵

De mens meent tegenover God in zijn recht te staan. Dat is de overeenkomst tussen Nietzsche en Job. Voor Grau is er heel duidelijk sprake van een parallellie tussen Job en Nietzsche.⁷⁶ Aan de hand van de Job-situatie probeert Grau toegang te krijgen tot de diepste motieven van Nietzsches spreken over de dood van God. De parallel betreft niet alleen het feit dat beiden menen in hun recht te staan tegenover God. De parallellie is ook dat God het niet langer verdient om God te zijn.

Nietzsche vraagt of een God die alwetend is en almachtig, maar reeds duizenden jaren lang mensen laat worstelen met hun twijfels en bezwaren, wel een God van goedheid is. Het is alsof hun welzijn Hem niet aangaat. Integendeel, als zij aan Hem voorbijgaan, stelt Hij ontzettende gevolgen in het vooruitzicht.

⁷³ Grau 1958, 146.

⁷⁴ Nietzsche noemt in zijn gehele werk Job slechts eenmaal: in KSA 13, 241.

⁷⁵ Grau 1958, 242.

⁷⁶ 'Die Parallelen zu der herausgearbeiteten Situation Nietzsches (...) liegen am Tage (...)', Grau 1958, 244.

God maakt zijn bedoelingen niet duidelijk. Wil Hij dat niet of is Hij daartoe niet in staat? Grau ziet de vragen van Nietzsche niet alleen als een *actualisering* van Jobs situatie, maar vooral als een *climax*.⁷⁷

Er is meer te zeggen over de parallel Job-Nietzsche. Grau wil de situatie van Nietzsche als het ware uit het intellectuele debat halen. Het gaat om een existentieel gebeuren.

Zoals uit bovenstaande citaten blijkt, is de vraag naar het bestaan van God voor Nietzsche geen academische vraag. Door een verband te leggen met Job krijgen we een betere toegang tot de vragen waarmee Nietzsche worstelt. Grau noemde als punt van overeenkomst tussen Nietzsche en Job, dat zij beiden in hun recht staan tegenover God en dat zij weigeren te buigen voor het raadselachtige handelen van God. Dit laatste moet nog iets meer toegespitst worden. Het lijden van de mens is niet zozeer wat hem allemaal kan overkomen aan pijn, armoede, onrecht enzovoort. Het echte lijden is de zinloosheid.

Nietzsche ziet Job als een mens die aan het echte lijden, aan de zinloosheid, is overgegeven. De donkere weg die de mensheid door de geschiedenis aflegt, is niet een gevolg van de dood van God, maar een gevolg van het feit, dat Gods zogenaamde ingrijpen in de geschiedenis geen licht ontstak, maar juist deze duisternis veroorzaakte.⁷⁸

Nu de mens tevergeefs zijn hoop op deze verlossing gevestigd had, moet hijzelf verlosser zijn. Maar dit is een beperkte verlossing. Deze verlossing bevrijdt niet van deze werkelijkheid – dat had de goddelijke verlossing totstand moeten brengen. De verlossing door de mens is beperkter. De mens kan de werkelijkheid verlossen van de *vloek* die erop rust, krachtens de ideeën en idealen waaraan dit bestaan wordt gemeten.⁷⁹ Met de woorden van Zarathustra: ‘ich erlöste sie (alle dingen, AP) von der Knechtschaft unter dem Zwecke...’.⁸⁰

We kunnen eraan toevoegen dat de mensen verlost worden van het zoeken naar zin, het zoeken naar een rechtvaardiging van dit bestaan. Want *dit* zoeken moet ophouden. Nietzsche legt Zarathustra de woorden in de mond: er is één zekerheid en dat is dat de dingen op de voeten van het toeval moeten *dansen*.⁸¹ De mens moet niet onder het bestaan gebukt gaan. Hij moet alles uit handen geven (het toeval), maar dat geeft hem juist de vrijheid om er vorm, kleur en vrolijkheid aan te geven (het dansen).

Terugblik

Door terug te grijpen op Job laat Grau zien dat het toenemende irrationalisme dat de geschiedenis van de theologie te zien geeft, niet slechts een modern of eigen-

⁷⁷ ‘Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass in dieser Wiederaufnahme der (eigentlichen) Fragestellung Hiobs Nietzsches Infragestellung des Christentums ihren eigentlichen (bisläng kaum beachteten) Höhepunkt hat (...)’, Grau 1958, 251.

⁷⁸ Grau 1958, 252.

⁷⁹ Grau 1958, 256.

⁸⁰ Grau 1958, 257.

⁸¹ Grau 1958, 257.

tijds verschijnsel is, maar alles te maken heeft met de aangevochten situatie van de gelovige. Grau laat zien dat Nietzsche iets heeft van Kierkegaard, maar ook van *Faust*.⁸²

Hiermee wil Grau aangeven, dat Nietzsche teveel wil. Hij wil door de ondoorzichtigheid van Gods handelen heenbreken en komt daardoor in een schijn-transparantie terecht, die niet bevrijdend is, maar beklemmend en beangstigend, omdat het een transparantie van Mefistofeles is. Wordt hier alles niet nog irrationaler dan het al was? Als Grau deze relatie met *Faust* ter sprake brengt roept dat de vraag op of Nietzsche zich werkelijk gestoten heeft aan de irrationaliteit van het christelijk geloof. Beter gevraagd: *welke irrationaliteit is voor Nietzsche het grote struikelblok?*

Grau betreft in zijn afwegingen niet het feit dat juist Nietzsches denken aan alle kanten open staat voor irrationalisme. Nietzsche wist zich altijd in de omgeving van de god Dionysus en verzette zich tegen Apollo maar meer nog tegen het begripsmatige denken van Socrates en, in het verlengde daarvan, tegen Descartes' heldere onderscheidingen. Juist de heldere begrippen verduisteren. Zij bedekken de irrationele werkelijkheid, waarmee Job te maken had. Juist die irrationele werkelijkheid heeft Nietzsche 'aan het licht' willen brengen.

Daarom kan een vraagteken gezet worden achter Grau's overtuiging dat het uitéengaan van geloven en weten tot een reactie als van Nietzsche moest leiden.

Mijns inziens zijn de feiten ingewikkelder en zijn ze meer verstrengeld met elkaar dan Grau het voorstelt. Juist Nietzsches irrationalisme laat zien dat de scheiding tussen geloven en weten niet de echte oorzaak kan zijn dat Nietzsche tot zijn uitspraak over de dood van God is gekomen. Het blijft merkwaardig dat Nietzsche wel de Dionysische irrationaliteit van deze werkelijkheid aanvaardde, maar van God volledige transparantie eiste. Opnieuw stelt ons dat voor de vraag wat Nietzsche hinderde in de God van de Bijbel, de God van Job.

⁸² Grau 1958, 274. Mefistofeles (de duivel) belooft Faust zijn wensen te vervullen, onder voorbehoud dat, wanneer Faust niets meer te wensen heeft, zijn ziel aan hem toekomt.

Hoofdstuk 5

De moord op God

5.1 INLEIDING

Nietzsche proclameerde de dood van God. Daarmee heeft hij ingrijpende en aangrijpende dingen gezegd. Maar de werkelijke strekking van deze woorden bevatten we als we ons realiseren dat Nietzsche ook gesproken heeft over de moord op God. Daarmee voegt hij iets wezenlijks toe aan de eerder genoemde proclamatie.

Want door te spreken over moord geeft hij aan *hoe* God gedood is. God is – om een vreemde beeldspraak te gebruiken – niet een natuurlijke dood gestorven. Dat is het beeld dat vaak getekend wordt van de dood van God. Grau omschreef de dood van God als het metafysische correlaat van het nihilisme. Dus, als het nihilisme een vrij logische ontwikkeling is binnen de westerse cultuur, dan geldt dat ook voor de dood van God. Er is echter meer aan de hand. Daarover gaat het in dit hoofdstuk.

Als over de moord op God gesproken wordt, dan is daarmee verbonden dat we over een daad en over schuld spreken. Dat maakt het spreken over de moord op God anders dan wanneer we ons tot de uitdrukking ‘de dood van God’ beperken.

Ter voorkoming van misverstanden wil ik opmerken, dat hier niet gesproken wordt over de Godsmoord. Dat is een belaste term, die gebezigd werd (en soms nog gebruikt wordt) voor het doden van Christus en de daarmee verbonden stilzwijgende of expliciete beschuldiging van de Joden. We spreken over de dood van God en de moord op God zoals die in de westerse cultuur manifest is geworden en met name door Nietzsche als een nieuw gebeuren in onze cultuur is aangewezen. Dat dit niet losstaat van het kruis, en dus de dood van Christus, is inmiddels gebleken.

Het grote verschil is echter dat het in de discussie rond de moord op God, ondanks de beeldspraak, niet over God als persoon gaat – dat zou een banaliteit zijn – maar om de plaats van God en Christus in onze cultuur. Dat maakt de problematiek waarover we hier spreken overigens niet minder indringend. Want de term moord op God voegt een belangrijk element toe aan de discussie: het begrip schuld.

In hoofdstuk 1.6 is gezegd dat door Girard en De Graaff de offergedachte benadrukt wordt. In verband met de dood van God werkt Girard de offergedachte uit. Hij ziet Christus als de zondebok, die voor anderen moest sterven. Daardoor wordt het begrip schuld ineens actueel. Heidegger heeft bijvoorbeeld nadrukkelijk ontkend dat in verband met de dood van God over schuld gesproken zou moeten worden. Weischedel schrijft:

Es entspricht der in früheren Zusammenhängen dargestellten Gesamtkonzeption Heideggers, dass dieses Geschehnis nicht als Tat des Menschen oder gar nicht als dessen Schuld verstanden wird. Dass der Gott und die Götter ausbleiben, dass das Weltalter eine Zeit der "Entgötterung" ist entspringt letztlich dem von sich selber her wirksamen Schicksal.¹

Girard kan hier als de tegenpool van Heidegger worden gezien. Girards theorie van de zondebok draait om het begrip schuld. Het offer van de zondebok heft de schuld niet op, maar brengt de schuld aan het licht. Deze schuld drukt als een zware hypotheek op de westerse cultuur. De Graaff werkt de gedachte van het offer heel anders uit dan Girard. De Graaff verbindt de offergedachte met de god van het Westen, de engelgestalte, waardoor de cultuur van het Avondland niet geheel losraakte van Gods openbaring. Toch speelt bij De Graaff schuld nauwelijks een rol.

Voordat we nu verder gaan met de posities van Girard en De Graaff is een terugblik nuttig. De beschouwingen van Biser en Grau komen erop neer dat God in de loop der tijd een 'Functionaris' is geworden, iemand die aan het hoofd staat van een christelijk-humanistische of humanistisch-christelijke cultuur. Hij verpersoonlijkt de hoogste waarde. Hij geeft zin aan het leven. Deze Functionaris is door de Verlichting met pensioen gestuurd, hoewel Hij ook toen nog nuttige taken kon vervullen als hoeder van de goede zeden. Als van deze diensten geen gebruik meer wordt gemaakt, is de tijd gekomen om over zijn dood te gaan nadenken. Deze dood is weinig meer dan een verdwijning.

De dood van God is het eindpunt van een lange en bijna onontkoombare ontwikkeling. Het is een ontwikkeling die getraceerd kan worden en die zijn wortels heeft in het nominalisme, en die op een bepaalde manier werd voortgezet in de reformatorische theologie, vooral in de theologie van Luther. Deze traditie mondde uit in het idealisme en eindigde in de God-is-dood filosofie van de negentiende en de (radicale) God-is-doodtheologie van de twintigste eeuw. Hiermee is dus bedoeld dat God steeds meer op afstand van onze werkelijkheid kwam te staan. Het nominalisme heeft de toon gezet. God doet wat Hem behaagt. Hij kan niet worden opgesloten in onze natuurwetten. Hij staat boven deze aardse werkelijkheid. Maar is het resultaat hiervan niet dat deze aardse werkelijkheid wordt gesecculariseerd? Met andere woorden: als het gaat over de dood van God, is dan niet een bepaalde historische wetmatigheid aan het werk?

Is deze schets juist? Girard gaat niet in op historische ontwikkelingen. Hij legt zich toe op tekstanalyses. Zo heeft hij een belangrijke analyse gegeven van Nietzsches aforisme over 'Der tolle Mensch'. Op grond van deze tekst meent hij dat in de Nietzsche-interpretatie het verschil tussen dood van God en de moord op God veronachtzaamd wordt.² Hij zegt zelfs dat de uitdrukking 'God is dood' de bedoe-

¹ Weischedel I 1983, 491.

² Miskotte heeft dit verschil ook gezien. Hij schrijft: 'God is niet, zoals de goden der oudheid, een natuurlijke dood gestorven, maar hij is vermoord (...)'. K.H. Miskotte, 'God voor en na zijn "dood"', in: *Verzameld werk*, deel 9. Kampen: Kok 1990, 290.

ling van Nietzsche niet weergeeft, maar die grondig vervalst.³ Wat bedoelt Girard hiermee? De dood van God, zoals in het vorige hoofdstuk beschreven, vanuit het werk van Biser en Grau, is de *natuurlijke* dood van God. Men zou kunnen zeggen: wat is meer natuurlijk dan dat God sterft? Want zijn taak zit erop.⁴ Ook Nietzsche zou het over niets anders hebben dan over de *natuurlijke* dood van God.⁵

Op dit punt stelt Girard de gangbare Nietzsche-interpretatie in gebreke. Het verschil tussen de dood van God en de moord op God is niet slechts een verschil in terminologie. Het gaat om een fundamentele zaak. Al naar gelang het standpunt dat men inneemt met betrekking tot de offergedachte, zal de gangbare interpretatie van Nietzsche – zoals dus van Heidegger, Biser en anderen – bevestigd of juist worden afgewezen.⁶

5.2 DE INTERPRETATIE VAN RENÉ GIRARD

In twee artikelen heeft Girard uitéén gezet hoe hij Nietzsches spreken over de dood van God interpreteert. Het eerste artikel verscheen in 1983 in het Engelstalige tijdschrift *Modern Languages Notes* onder de titel ‘Dionysus versus the Crucified’. Het tweede artikel draagt de titel: ‘Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche’ en werd in 1985 gepubliceerd. Behalve in deze twee artikelen komt Girard ook op andere plaatsen terug op Nietzsche. Het slothoofdstuk van zijn boek *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, is aan Nietzsche gewijd.⁷ In zijn grote boek *Des choses cachées depuis la fondation du monde* komen we herhaaldelijk de naam van Nietzsche tegen.⁸ Maar ook in zijn andere boeken treffen we voortdurend verwijzingen naar Nietzsche aan.

³ René Girard, ‘Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche’, in: Paul Dumouchel (red.), *Violence et vérité. Autour de René Girard*, 597-613. Paris: Grasset 1985, 603. Een Nederlandse vertaling verscheen onder de titel ‘De funderende moord in het denken van Nietzsche’, in: Stijn Latré en Guido Vanheeswijck, *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*, 51-71. Kapellen: Pelckmans 2001, 59.

⁴ Dat is, kort gezegd, ook de mening van Marcel Gauchet. Gauchet onderkent de betekenis van religie. Hij wijst op de prominente rol van religie in Amerika en de belangrijke plaats van de kerk in sommige Europese landen zoals Ierland, Polen en Griekenland. Toch zegt hij: ‘Dit alles is niet belangrijk: Amerikaanse geloofsijver of West-Europese afkalving, het zijn verschijnselen die niet het centrale punt raken, te weten *het afscheid van de religieuze structurering van de samenleving*’, Luc Ferry & Marcel Gauchet, *Religie na de religie. Gesprekken over de toekomst van het religieuze*. Klement/Pelckmans 2005, 42-43.

⁵ ‘Nietzsche gaat door voor de grote profeet van de *natuurlijke* dood van God’, Girard in: Latré en Vanheeswijck 2001, 57.

⁶ Als ik spreek over de gangbare interpretatie dan is dat een vaag en breed begrip. Ik bedoel daarmee de interpretaties die de dood van God als de noodzakelijke en tevens uiterste consequentie van het nihilisme zien.

⁷ Paris: Bernard Grasset 1999. Nederlandse vertaling: *Ik zie satan vallen als een bliksem*. Kampen: Kok; Kapellen: Pelckmans 2000. Het hoofdstuk is getiteld: ‘De dubbele erfenis van Nietzsche’.

⁸ Paris: Bernard Grasset, 1978. Engelse vertaling: *Things hidden since the foundation of the world*. London /New York: Continuum 2003.

De zondebok

Het voert te ver het denken van Girard hier uiteen te zetten. Het voert ook te ver in te gaan op de discussie, die rond het werk en de inzichten van Girard wordt gevoerd.⁹ Toch kunnen we aan zijn belangrijkste inzichten niet helemaal voorbijgaan. Want alleen als die duidelijk zijn, kunnen we het punt dat Girard tegen Nietzsche inbrengt begrijpen en op zijn waarde schatten. Girards denken richt zich op de rol van het geweld in de samenleving. Hierbij spitst alles zich toe op de zondebok.¹⁰ De zondebok reguleert het geweld in de samenleving. De zondebok lost het probleem van het toenemende geweld in een samenleving op. De zondebok is te vergelijken met een bliksemafleider.

Volgens Girard is het zondebok-mechanisme het hart van elke religie en het fundament van elke cultuur. Dit mechanisme maakt een einde aan de strijd van allen tegen allen.¹¹ Het zondebokmechanisme maakt dat de strijd van allen tegen allen, een strijd wordt van allen tegen één. De strijd loopt uit op de collectieve moord op de zondebok.

De dood van de zondebok is de redding van de samenleving. Na de dood van de zondebok keren vrede en rust in de samenleving terug. Dat is voor degenen die deze daad pleegden des te meer een bewijs dat de zondebok werkelijk schuldig was, anders zou zijn dood geen rust en vrede brengen. Het geweld heeft nu een uitweg gevonden en de weg is vrij om een samenleving op te bouwen en om cultuurschepend bezig te zijn.¹²

Waarom er geweld is, legt Girard uit aan de hand van het begrip mimese. Ik laat dit punt nu verder buiten beschouwing. Ik volsta met de aantekeningen in de voetnoot.¹³

⁹ Voor het Nederlandse taalgebied verwijs ik naar drie bundels: Wouter van Beek (red.), *Mimese en geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora 1988; André Lascaris en Hans Weigand (red.), *Naboetsing. In discussie over René Girard*. Kampen: Kok Agora, 1992; Paul Pelckmans en Guido van Heeswijck (red.), *René Girard. Het labyrint van het verlangen. Zes opstellen*. Kapellen: Pelckmans, Kampen: Kok 1996. André Lascaris, *Advocaat van de zondebok. Het werk van René Girard en het evangelie van Jezus*. Hilversum: Gooi en Sticht 1987. Ik wil hier ook wijzen op studie van Andrew J. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. Chicago: University of Illinois Press 1992. McKenna doet een poging beide denkers – Girard en Derrida – met elkaar in gesprek te brengen en vooral wil hij laten zien dat er structuur-overeenkomsten zijn in beider denken. Een recente inleiding in het denken van Girard biedt Chris Fleming, *René Girard. Violence and Mimesis*. Cambridge/Malden: Polity Press 2004.

¹⁰ Zie zijn boek *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset 1982. Nederlandse vertaling: *De Zondebok*. Kampen/Kapellen: Kok/Pelckmans 1988 (tweede druk).

¹¹ Girard noemt het een mechanisme omdat er geen sprake is van een bewuste toepassing.

¹² Aan elke cultuur ligt een moord ten grondslag. 'Girard ziet in de onthulling van het zondebokmechanisme niet slechts een ontmaskering van de religieuze praktijk, maar tevens een ontmaskering van de gehele cultuur, want deze cultuur is de erfgenaam van het zondebokmechanisme', Pieter Tijmes, 'De twee hypothesen van Girard', in: Wouter van Beek (red.) 1988, 40.

¹³ Fundamenteel voor Girards denken is de driehoeksverhouding. Het leven speelt zich af binnen een driehoek: het subject, het andere subject en het object. Girard doorbreekt het subject-object denken. De mens staat niet in een directe relatie tot het object maar via een

Er is overeenkomst en tegelijk een fundamenteel verschil ten aanzien van de manier waarop over geweld gesproken wordt in de mythe en in de Bijbel. Mythe en Bijbel gaan over hetzelfde: over begeerte, geweld en schuld; alleen de interpretatie verschilt. In de mythe is de zondebok schuldig en daarom wordt hij gedood. In het christelijk geloof is de zondebok – het Lam Gods – onschuldig. Christus, als de onschuldige zondebok, ontmaskert het geweld. Dat wil zeggen dat de onschuldige zondebok het geweld en de schuld aan het licht brengt.

In de mythe *reguleert* de zondebok het geweld, in het evangelie wordt het geweld niet gereguleerd, maar *ontmaskerd*. De reden waarom het evangelie tot deze tegengestelde visie komt ligt in het feit dat de Bijbel het geweld beschrijft vanuit het perspectief van het slachtoffer. De mythe beschrijft het geweld vanuit het perspectief van de vervolger.

In zijn artikel ‘Mythologie, geweld en christendom’¹⁴ schrijft Girard het volgende:

De Bijbel en de evangeliën keren dit schema (namelijk dat geweld goed is, omdat de slachtoffers slecht zijn, AP) systematisch om. De slachtoffers zijn onschuldig in plaats van schuldig, de gewelddadige menigte is schuldig in plaats van onschuldig. Dit is zo in het geval van Jezus, van de lijdende Dienaar (Jesaja 52-53) en van andere profeten. Het is zo bij Job en bij de vertellers van vele psalmen. Het is reeds het geval in Genesis. Als Jozef door zijn broers wordt verstoten, is hij onschuldig en zijn zij schuldig. Ook de Egyptenaren, die Jozef gevangennemen voor een seksueel misdrijf dat hij niet gepleegd heeft, zijn schuldig. Dit schema is reeds voorhanden bij de eerste moord. Kaïn is schuldig en zijn slachtoffer, Abel, is onschuldig.

Voor mijn onderzoek is niet alleen van betekenis dat Girard zegt, dat de Bijbel dit mechanisme *beschrijft*, ook niet dat de Bijbel dit mechanisme *afwijst*, maar vooral dat de Bijbel dit mechanisme *ontmaskert*. Als hier gesproken wordt over ontmaskering dan veronderstelt dat, dat het zondebokmechanisme niet zomaar doorzien wordt. Het wordt op alle mogelijke manieren gecamoufleerd. Girard spreekt van

ander subject. Omdat de ander een object begeert, begeer ik een object. De waarde van een object is de mate waarmee de ander een bepaald object (dat kan ook een mens zijn) begeert. Dit begeren is fundamenteel voor de mens. De mens wil de ander nabootsen. Dit noemt Girard het mimetisme. Door te begeren wat de ander begeert, ervaart het subject die ander als een obstakel. Er treedt dus een spanning op: aan de ene kant is de ander het model, aan de andere kant is hij een obstakel. Dit mimetisme is wederzijds en zo wordt door de begeerte van de één de begeerte van de ander versterkt. De nabootsende rivaliteit bereikt haar hoogtepunt in geweld. Als het zover is dat een crisis ontstaat, die op geweld zal uitlopen, ontstaat er een nieuwe situatie in die zin, dat door het geweld mensen identiek aan elkaar zijn. En dit effent weer de weg om een willekeurige persoon of groep te zien als de gemeenschappelijke vijand van allen. De crisis vindt vervolgens zijn uitweg in het offeren van deze gemeenschappelijke vijand: het offeren van de zondebok. Zie voor een beschrijving van deze theorie: P.E.L. Janssen, *Geweld als oorsprong van de samenleving. Over de cultuurtheorie van René Girard*. Helmond: Wibro dissertatiedrukkerij 1991, 10-14.

¹⁴ René Girard, ‘Mythologie, geweld en christendom’, in: *René Girard, het labirint van het verlangen. Zes opstellen*. Kapellen: Pelckmans, Kampen: Kok 1996, 14.

een mythologische *maskerade*.¹⁵ Dat duidt erop dat er meer aan de hand is dan een verzwijgen. Ook dit laatste is het geval.

Girard wijst erop dat de mythen zwijgen over de zondebok. Die zondebok is er wel, maar meestal niet *in* de tekst. Girard zoekt de zondebok *van* de tekst of *van* de mythe. Vele teksten worden beheerst door het *verzwegen* zondebokeffect.¹⁶ ‘De mythen zwijgen over de zondebok’.¹⁷ Ergens anders schrijft Girard: ‘Mythen weigeren aan hun slachtoffers systematisch de status van zondebok, die de joods-christelijke teksten even systematisch aan hun slachtoffers toekennen’.¹⁸ Een ander citaat:

Zondebokverschijnselen kunnen meestal alleen overleven als ze zich goed camoufleren, als ze zich in steeds ingewikkelder doolhoven begeven om het morele oordeel dat ze als hun schaduw vervolgt van zich af te schudden.¹⁹

Ontmaskering veronderstelt dat er iets is dat eerst verzwegen werd of gecamoufleerd. Dat camoufleren gebeurt niet bewust. Want als men zich ervan bewust zou zijn, zou het zondebokmechanisme doorzien zijn. De kracht ervan is dat het niet doorzien wordt. Het gebeurt onbewust. Dit vindt Girard met zoveel woorden terug in het evangelie als Jezus zegt: zij weten niet wat zij doen.²⁰ Het is een tekst die door Girard vaak genoemd wordt. Deze camouflage intrigeert hem. Over deze thematiek heeft hij een apart boek geschreven: *Ik zie satan vallen als een bliksem*. In dit boek gaat het niet slechts over het onbewuste, over camouflage, over verzwijgen, maar over de *leugen*.

Het lijkt dat Girard zichzelf hier tegenspreekt, want liegen is geen onbewuste activiteit. Toch is het niet in strijd met wat Girard gezegd heeft over het verzwijgen en het onbewuste. Want de leugen is niet de leugen van mensen, maar van satan. Dit verzwijgen gaat de menselijke maat te boven. Het heeft een transcendente dimensie.

We worden zo door de duivel misleid dat we van medeplichtigheid niet eens iets merken. We zijn ons niet meer bewust wat we doen. Wij wanen onszelf deugdzaam en ver van ieder geweld.²¹

¹⁵ Girard 2000, 142. Girard stelt de christelijke openbaarmaking tegenover de mythologische maskerade.

¹⁶ Girard 1982, 172; Girard 1988, 142.

¹⁷ ‘Les mythes sont muets au sujet du bouc émissaire’, Girard 1982, 173; Girard 1988, 143.

¹⁸ Girard 1996, 19.

¹⁹ Girard 2000, 156. ‘Les phénomènes de bouc émissaire ne peuvent survivre dans bien des cas qu’en se faisant plus subtils, en égarant dans des méandres toujours plus complexes la réflexion morale qui les suit comme leur ombre’, Girard 1999, 244.

²⁰ ‘La phrase qui définit l’inconscient persécuteur figure au coeur même du récit de la passion, dans l’évangile de Luc, et c’est le célèbre: *Mon Père, pardonne leur parce qu’ils ne savent pas ce qu’ils font* (Lc 23, 34)’, Girard 1982, 160. Girard 1988, 133.

²¹ Girard 2000, 48. ‘Ils font de nous, à notre insu (...) d’autant mieux trompés par le diable que notre complicité nous échappe. Elle n’a pas conscience d’elle-même. Nous nous imaginons vertueusement étrangers à toute violence’, Girard 1998, 73.

De crises in de cultuur worden opgelost door het zoeken en terechtstellen van zondebokken.²² Elke cultuur die wil voortbestaan kan alleen maar voortbestaan krachtens het zondebokmechanisme. Dit mechanisme mag niet ontmaskerd worden, want dan ondergraaft men het fundament van de cultuur. De cultuur zelf heeft er alle belang bij dit geheim te bewaren. Alles zal erop gericht zijn dit mechanisme te camoufleren. In het evangelie is de satan de gestalte die alles in het werk stelt om te voorkomen dat Christus dit mechanisme toch zal ontmaskeren. Steeds weer benadrukt Girard, dat alleen het evangelie ons de sleutel in handen geeft om dit mechanisme te doorzien of, beter gezegd, open te breken, te ontwrichten.²³

Dat Girard een boek geschreven heeft om de rol van satan te belichten, is niet vreemd. Het past in zijn cultuurtheorie. Hij is zich ervan bewust dat de satan een personage is waarop de huidige christenen neerzien. 'Ondanks de aanzienlijke rol die hij in de Evangelieën speelt, houdt het moderne christendom met hem nog maar nauwelijks rekening'.²⁴ De troeven die satan in handen houdt, zijn leugens. Deze leugens zijn niet gemakkelijk als leugens te onderkennen omdat ze verbonden zijn met een mechanisme, dat de leugen in stand houdt. 'Satan is het mimetisch mechanisme dat de ganse gemeenschap, niemand uitgezonderd, ervan overtuigt dat de schuld waarachtig is'.²⁵ Dit mechanisme is daarom zo sterk omdat 't het vermogen

²² Girard wijst dus op de actualiteit van het offer als een mechanisme waardoor de samenleving in het gareel wordt gehouden. Daartegenover wijst Jüngel op het ontbreken van de actualiteit van het offer. Hij schrijft dat in de antieke wereld elke gemeenschap en elke ordening door een offer moet zijn gefundeerd, daarentegen '(...) kennt unsere Lebenswelt so etwas wie ein Opfer allenfalls noch im moralischen Sinne, z.B. als finanzielles Opfer der reichen Länder für die armen', Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen: Mohr/Siebeck 1998, 132. Voor Girard heeft het offermechanisme een scharnierfunctie in de maatschappij, terwijl voor Jüngel het offer een specifiek theologisch thema is, dat ver van de moderne mens af staat.

²³ Girard ziet Psalm 2 als een psalm waarin niet slechts sprake is van effectieve omverwerping maar ook van de bewuste wil alle vervolgingsmythologie te ontwrichten en de lezer daarvan in kennis te stellen, Girard 1988, 130. 'Il y a non seulement subversion effective mais la volonté consciente de subvertir toute mythologie persécutrice et d'en informer le lecteur (...)', Girard 1982, 156.

²⁴ Girard 2000, 40. 'En dépit de son rôle considérable dans les Evangiles, le christianisme moderne ne tient guère compte de lui', Girard 1999, 61.

²⁵ Girard 2000, 43. 'Satan, c'est le mimétisme qui persuade la communauté entière, unanime, que cette culpabilité est réelle', Girard 1999, 65. In Girards theorie is schuld een complex begrip. De mythe erkent geen schuld, maar verzwijgt de schuld. Want op volstrekt willekeurige gronden wordt de zondebok tot zondebok gemaakt. Het had evengoed een andere zondebok kunnen zijn. De enige reden om de zondebok tot zondebok te maken, is dat hij beschikt over kenmerken die hem tot de zwakste van de samenleving maken. Maar dat zou nu juist een reden zijn om de zondebok niet als schuldig te zien, omdat het geen gevaar betekent voor de omgeving. Schuldig is men immers als men de aanstoker van de onrust is en in dat geval is men niet de zwakste. Als de massa zich op de zwakste stort, is dat omdat men in hem of haar nu juist de sterkste of de gevaarlijkste tegenstander ziet. Het is dan ook om deze reden dat men de zwakste het etiket van een duivel of een demon opdrukt. De zwakste van de samenleving wordt als een gevaarlijke duivel afgeschilderd. En zo is de zwakste gevaarlijk, en is hij dus ook sterk en is zijn dood noodzakelijk. Het werk van Girard is er op gericht om de schuld aan het licht te brengen. Maar welke

heeft zichzelf uit te schakelen. Het mechanisme dat Girard op het oog heeft, is dat de satan zichzelf uitdrijft. Satan drijft satan uit. Girard verwijst naar het woord van Jezus uit Marcus 3: 'Hoe kan de satan de satan uitdrijven?' 'En indien een huis tegen zichzelf verdeeld is, zal dat huis niet kunnen bestaan'.²⁶ Dit is Jezus' antwoord aan degenen die een verklaring zoeken voor de macht waarover Jezus kennelijk beschikt om demonen uit te drijven. 'En de schriftgeleerden, die van Jeruzalem gekomen waren, zeiden: Hij heeft Beëlzebul, en door de overste der boze geesten drijft Hij de geesten uit'.²⁷

De gangbare uitleg is dat Christus de onmogelijkheid van een uitdrijving van demonen door de satan wil aangeven. Satan zal zijn eigen werk niet tenietdoen. Girard legt het anders uit. 'De tekst ontkent de werkelijkheid van de satanische zelfuitdrijving beslist niet, integendeel'.²⁸ Hij meent dat satan nu juist wel dit vermogen heeft. Wat Girard hier opnieuw naar voren brengt is dat het vervolgings-mechanisme *orde* schept. Satan maakt gebruik van het vervolgingsmechanisme of, beter gezegd, hij *is* het vervolgingsmechanisme. Dit houdt in dat een zeer gedifferentieerde gemeenschap, vol spanningen en tegenstrijdigheden, tot een eenheid wordt gemaakt. Het is de eenheid van de massa die zich gezamenlijk op het ene slachtoffer stort. *De kracht van satan is dat hij de chaos die hijzelf aanricht, toch weet te beteugelen. Hij schept orde*. Kajafas heeft dit mechanisme trefzeker onder woorden gebracht: het is beter dat één mens sterft voor het volk dan dat het hele volk sterft. Girard:

Satan weet dus steeds voldoende orde in de wereld te handhaven om te verhinderen dat zijn domein uiteenvalt, maar altijd keert hij kort daarop naar zijn geliefde tijdverdrijf terug: het zaaien van wanorde, geweld en onheil temidden van zijn onderdanen.²⁹

schuld? En van wie? Girards analyse laat zien dat degene die als schuldige wordt gezien, geen schuld heeft (de zondebok) en vervolgens laat hij zien dat de oorzaak van de schuld ontkend wordt (de oorzaak ligt bij de massa, in feite in het mimetische begeren). Ten diepste is schuld de *ontkenning* van de schuld, de *camouflage* van de schuld. Deze constatering is echter niet voldoende. Want *welke* schuld wordt gecamoufleerd? De conclusie kan niet anders zijn dan dat ontkend wordt dat schuld gecreëerd wordt om de orde van de samenleving te garanderen. Deze waarheid wordt ontkend, namelijk de waarheid dat schuld wordt gecreëerd. Schuld is *nuttig* om het geweld te rechtvaardigen en om zo de orde te herstellen. Deze schuld, die geen schuld is, maar eerder een alibi voor geweld, wordt door het evangelie ontmaskerd. Voor Girard is schuld het in stand houden van deze leugen. Daarom moeten we zeggen dat voor hem schuld ten diepste niet het mimetische begeren is, maar de *ontkenning* van het mimetische begeren, die vervolgens tot het offeren van de zondebok leidt. Schuldig zijn is ten diepste niet schuldig zijn aan het *begeren*, maar aan de *leugen*. Vandaar dat de figuur van de satan een centrale rol speelt in zijn cultuurtheorie.

²⁶ Marcus 3 : 23. (NBG)

²⁷ Marcus 3 : 22. (NBG)

²⁸ Girard 2000, 42. 'Loin de nier la réalité de l'autoexpulsion satanique, ce texte l'affirme', Girard 1999, 64.

²⁹ Girard 2000, 44. 'Satan peut donc toujours remettre assez d'ordre dans le monde pour prévenir la destruction totale de son bien sans se priver trop longtemps de son passe-temps favori qui est de semer le désordre, la violence et le malheur parmi ses sujets', Girard 1999, 68.

De satan wordt in sommige middeleeuwse legenden en volksverhalen als een vriendelijk en edelmoedig mens voorgesteld. Voor de diensten die hij aanbiedt vraagt hij een geringe vergoeding: slechts één ziel. Maar als aan deze eis niet wordt voldaan verdwijnen alle weldaden van de edelmoedige gever als sneeuw voor de zon.³⁰ Het gaat inderdaad slechts om één persoon, één ziel: de zondebok. Als satan die ene ziel ontvangt, zal de rust weerkeren. Zo houdt de satan zijn rijk in stand.

Girard ontwikkelt zijn visie op de dood van God vanuit het zondebokmechanisme. Dit mechanisme wordt door het lijden en sterven van Christus ontmaskerd. Daarin staat het evangelie haaks op alle mythologieën, die niets anders doen dan dit mechanisme te camoufleren. Deze stellingname van Girard is beslissend voor zijn verhouding tot Nietzsche. In een bepaald opzicht prijst hij Nietzsche. Zo schrijft hij dat de grootheid van Nietzsche in het feit ligt, dat hij de waarheid van het christendom met een onvergelijkbare scherpte inziet.³¹ Nietzsche maakt niet de fout van de positivisten, die het christendom en de andere religies over één kam scheren.³²

Girard laat echter ook zien dat Nietzsche deze tegenstelling tussen christendom en de andere religies niet kan volhouden. Nietzsche signaleert de tegenstelling, maar moet haar ook weer meteen opgeven. Nietzsche bepleit immers de idee van de eeuwige terugkeer. Dit gedachtecomplex werkt nivellerend. Het unieke dat er in de geschiedenis kan zijn, wordt daardoor meteen ongedaan gemaakt. De eeuwige terugkeer verplettert het unieke en het singuliere.³³ In Nietzsches denken kan daarom nooit plaats zijn voor Christus. Want het werk van Christus is niet voor herhaling vatbaar. Christus en de eeuwige terugkeer sluiten elkaar uit. Golgotha is de ontmaskering van de eeuwige terugkeer. Dat is de overtuiging van Girard. We volgen nu verder het betoog van Girard in zijn artikel 'De funderende moord in het denken van Nietzsche'.

Der tolle Mensch

Girard analyseert de tekst van aforisme 125 ('Der tolle Mensch') uit *Die Fröhliche Wissenschaft*. Hij ontdekt daarin twee proclamaties van de dood van God.³⁴

*Wij hebben hem gedood, – u en ik! Wij allen zijn moordenaars!*³⁵

Dat is de *eerste* proclamatie. Daarop volgt in aangrijpende woorden wat daarvan de *gevolgen zijn*:

³⁰ Girard 1999, 69. Girard 2000, 45.

³¹ Girard 2001, 70.

³² 'Nietzsche trachtte zijn kritiek op het christendom op een meer betrouwbare basis te funderen dan op degene die reeds in zijn tijd was gestandaardiseerd, met name de grote positivistische gelijkschakeling van alle religieuze tradities. Hij wist teveel van de heidense mythologie om zich niet af te zetten tegen de lichtvaardige assimilatie van de joods-christelijke met de heidense mythologie', Girard 2001, 40.

³³ Girard 2001, 68.

³⁴ Girard 2001, 60.

³⁵ Girard 2001, 56.

Maar hoe hebben we dat klaargespeeld? Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken! Wie heeft ons de spons gegeven om de hele horizon uit te wissen? Wat deden we toen we deze aarde van haar zon ontketenden? Waarheen beweegt ze zich nu? Waar gaan wij naartoe? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet voortdurend? En achterwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog een boven en een beneden? Dwalen we niet als door een oneindig niets? Worden we niet beademd door de lege ruimte? Is het niet kouder geworden? Wordt het niet altijd nacht en steeds weer nacht? Moeten de lantaarns niet 's voormiddags al aangestoken worden? Horen we nog niks van het lawaai van de doodgravers, die God begraven? Ruiken we de goddelijke verrotting nog niet?³⁶

Daarna komt de *tweede* proclamatie:

God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood!³⁷

Ook de *gevolgen* van deze tweede proclamatie worden beschreven:

Hoe troosten we onszelf, wij, moordenaars der moordenaars? Het heiligste en machtigste dat de wereld tot hiertoe bezat, het is onder onze messen leeggebleed, – wie wist dit bloed van ons af? Met welk water zouden we ons kunnen reinigen? Welke verzoeningsfeesten, welke heilige spelen zullen we moeten uitvinden?³⁸

Het is opvallend dat na de tweede proclamatie het punt van de verzoening naar voren komt. Er is een moord gepleegd en nu is het de vraag of het nog goed kan komen: ‘wie wist dit bloed van ons af?’ Er wordt gesproken over reiniging, over water, over zoenoffers en heilige spelen. God is nog niet dood of de religie is al weer opgestaan. Daarom zegt Girard dat dit aforisme een door en door religieuze tekst is. Hij keert zich daarmee tegen vele Nietzsche-kenners die dit aforisme als een filosofische tekst lezen en de religie er buiten willen houden.

Girard wijst op de verschillen tussen de twee proclamaties.

De twee aankondigingen van de moord zijn niet helemaal van gelijk niveau. Ze hebben niet echt dezelfde betekenis. De eerste is oneindig schrikwekkend omdat ze christelijk is.³⁹

De eerste proclamatie is schrikwekkend. De aarde is uit haar baan geraakt omdat de collectieve moord aan het licht is gekomen. De tweede proclamatie is niet schrikwekkend omdat ze verzekering doet van de eeuwige terugkeer. Bij de eerste proclamatie komt het leven tot stilstand. Bij de tweede wordt het leven in versterkte vorm voortgezet. Er is namelijk sprake van een ‘hogere geschiedenis’. Een geschiedenis die ongestoord zijn gang kan gaan, die gevrijwaard is van de ontdekking van het zondebokmechanisme.

Het verschil tussen de eerste en de tweede proclamatie is de zwakte van dit aforisme,⁴⁰ en toch is het niet minder de kracht ervan. De kracht ligt in de aarzeling.

³⁶ Girard 2001, 60-61.

³⁷ Girard 2001, 58.

³⁸ Girard 2001, 61-62.

³⁹ Girard 2001, 71.

⁴⁰ Het is niet slechts een dubbelzinnigheid, maar ook een tegenstelling. ‘De eerste aankondiging van de moord heft de tweede op’, Girard 2001, 71.

Het is een aarzeling, die niet alleen te maken heeft met de *gevolgen* van de afwijzing van het christelijk geloof. De consequenties van die afwijzing zijn inderdaad verregaand. Dat heeft Nietzsche vertolkt in de beelden van de zee, de horizon en de zon.

Maar de aarzeling heeft vooral te maken met de *daad*: de moord op God. Deze moord is alleen gerechtvaardigd als God schuldig is. Is Hij echter onschuldig, dan wordt – zoals Girard het zegt – de veer van de eeuwige terugkeer gebroken. Dan kan alles niet altijd maar doorgaan zoals het nu gaat. De samenleving kan alleen in stand gehouden worden dankzij de *schuldige* zondebok. Als God echter onschuldig is, dan is het mechanisme doorbroken. In dat geval staat de wereld als het ware stil, want dan zijn *wij* schuldig.

Het is belangrijk te zien dat de dood van God en de leer van de eeuwige terugkeer met elkaar corresponderen. Er kan alleen een eeuwige terugkeer zijn als God dood is. Als God niet dood is, kan het zondebokmechanisme altijd nog worden ontmaskerd en komt er definitief een einde aan de eeuwige terugkeer. Want de eeuwige terugkeer is de eeuwige terugkeer van *deze* samenleving met zijn zondebokmechanisme en dus met zijn geweld dat daardoor in stand gehouden wordt.

Met andere woorden: de dood van God, die expliciet wordt in de verwerping en de kruisiging van Christus, heeft ook om die reden een scharnierfunctie in Nietzsches denken. Waar de schuld door het offer van Christus niet ontmaskerd wordt, zullen het slachtoffermechanisme en het zondebokmechanisme het leven blijven beheersen. Alles zal altijd weer van voren af aan beginnen. *Na de dood van God is geen ontmaskering meer mogelijk*. Er zullen altijd weer zondebokken gevonden worden. Altijd weer zullen onschuldige slachtoffers gedood worden.

De moord op God is iets anders dan het offeren van een willekeurige zondebok. Het is onvergelijkbaar anders. Daarom kan de moord op God nooit slechts een rimpeling in de westerse cultuur zijn.

De dwaas roept na de moord op God: ‘hoe troosten we onszelf, wij, moordenaars der moordenaars? (...) wie wist dit bloed van ons af? Met welk water zouden we ons kunnen reinigen?’

De *moordenaars* moeten getroost worden. Dat is wrang. Want het ontbreekt kenmerkend aan schuldgevoel of schuldbesef. De moord op God is voor de dwaas een emotioneel gebeuren en toch ontbreekt een dieper gevoel, ondanks het feit dat de gevolgen, die deze moord met zich mee bracht, ontstellend zijn. Deze moord is niet het middel waardoor het geweld gekanaliseerd wordt en de samenleving ‘in goede orde’ weer verder kan draaien, zoals wél het geval was bij de talloze zondebokken, die in de loop der eeuwen opgeofferd zijn ten behoeve van de rust van de gemeenschap. De moord op God is niet het doden van de zoveelste zondebok. Het is geen ritueel dat oneindig herhaald kan worden. Als God gedood wordt, komt de wereld tot stilstand en de vraag is: hoe moeten wij ons troosten? Wie wist het bloed van ons af?

De wereld zou moeten stilstaan, toch staat de wereld niet stil. Integendeel, nu pas komt er vaart in de geschiedenis. Want deze moord behoort tot een 'hogere geschiedenis'.

Het aforisme eindigt ermee dat de dwaas diverse kerken binnendringt en daar zijn requiem aanheft. Dit loopt uit op zijn verbanning en verstoting uit de kerk. Degene die het zondebokmechanisme onthult, treft hetzelfde lot als de onschuldige zondebok. De dwaas heeft het zondebokmechanisme onthuld als ware hij de boodschapper van het evangelie. Daarom wordt hij verbannen. Als het waar is dat Nietzsche zich met de dwaas identificeert dan komt het er op neer dat ook Nietzsche onvermijdelijk een zondebok is, een offerdier. Als we kennis genomen hebben van de zienswijze van De Graaff kan ons de overeenkomst tussen Girard en De Graaff niet ontgaan.

Nietzsche spreekt dus ook van schuld. Schuld is daar waar ressentiment is. Ressentiment is nooit aanwezig bij de sterke maar wel bij degene die zich slachtoffer voelt, dus bij elk ziekelijk schaap. Het slachtoffer zit vol wrok. Het slachtoffer wil wraak nemen. Hij is niet voornaam. Hij wil de macht van de sterke mens niet erkennen. Toch kan ook de zwakke mens sterk zijn. Niet elk zwak mens vervalt in de slachtofferrol. Op het moment dat hij het recht van de sterkste erkent, is hij geen slachtoffer meer en wil hij zichzelf ook niet als zodanig zien. Het 'slachtoffer' voegt zich dan in de orde van de macht. Om die reden is hij in Nietzsches visie ook sterk, want dan is hij zonder ressentiment, zonder rancune.

Voor een goed begrip van Nietzsche en voor een eerlijke benadering van zijn visie is het van belang om te zeggen dat de sterke en voornaam mens – de Übermensch – geen wraakzuchtig mens is. Wie wraakzuchtig is, is juist zwak, want die mens voelt zich slachtoffer. Dat neemt niet weg dat geweld geweld blijft. Geweld is het vanzelfsprekend toegepaste geweld van de meester over zijn slaaf. De uitoefening van macht is vanzelfsprekend en behoeft dus geen rechtvaardiging, maar deze machtsuitoefening komt niet voort uit frustratie. De meester is in Nietzsches ogen geen slavendrijver ook al heerst hij over anderen. Het beeld dat Nietzsche van de Übermensch schetst is het beeld van de koninklijke mens, die of soeverein beschikt over de hem gegeven macht, of die zich zonder frustratie onderwerpt aan de macht die over hem wordt uitgeoefend.

Afsluitend: Nietzsches theorie van macht en geweld blijft beklemmend. Het is te gemakkelijk om de roep van het slachtoffer om recht af te doen als uiting van rancune en ressentiment. Nietzsches theorie kan dan geïnterpreteerd worden als het in de kiem smoren van de stem van het slachtoffer, die gehoor wil vinden en die een beroep doet op recht en gerechtigheid. Mijns inziens heeft Schutte gelijk als zij macht interpreteert als een heersen (*domination*), waaraan een zich onderwerpen beantwoordt.

Girard is een belangrijk opponent van Nietzsche, al kan hem de vraag gesteld worden of het slachtoffer niet het gevaar loopt het soevereine, het onaantastbare

slachtoffer te worden.⁴¹ Zo soeverein als bij Nietzsche de meester is, zo soeverein is bij Girard het slachtoffer.

Nietzsche, Girard en Heidegger

Girard heeft zich niet alleen verdiept in de vraag hoe Nietzsche de moord op God opvat, maar ook in de vraag hoe Heidegger Nietzsche op dit punt heeft geïnterpreteerd. Aan die interpretatie willen we nu aandacht geven om daarmee de bespreking van Girard af te sluiten. Zoals we al eerder gehoord hebben, verwijt Girard Heidegger dat hij niet spreekt over de moord op God, maar over de dood van God. Hij lijkt daarmee Heidegger niet geheel recht te doen.

Heidegger gaat wel degelijk in op het feit dat God vermoord is.⁴² Daarmee is niet bedoeld, legt Heidegger uit, dat God zich van ons heeft verwijderd. Dat God door mensen gedood zou kunnen worden, noemt Heidegger ondenkbaar. Ook Nietzsche heeft zich, volgens Heidegger, over deze gedachte verwonderd. Daarom vragen de mensen aan de dwaas: maar *hoe* hebben wij Hem gedood? In zijn commentaar op de dood van God verwijdt Heidegger zich echter van elke gedachte aan moord. ‘Das Töten meint die Beseitigung der an sich seienden übersinnlichen Welt durch den Menschen’.⁴³ ‘God’ staat voor de transcendente wereld. Met Hem is dus geen persoon bedoeld maar een ‘Welt’. Uiteraard kan Hij – als ‘Welt’ – niet gedood worden. Daarom is ‘doden’ in dit verband niets anders dan ‘beseitigen’.

Een dergelijke interpretatie van Nietzsche kan niet bevredigen. Blijkens de beelden die door Nietzsche gebruikt worden, is voor hem God meer dan een ‘Welt’ en is voor hem doden meer dan ‘beseitigen’. Heidegger spreekt over *het*, Nietzsche over *Hem*. In Heideggers interpretatie heeft het spreken over de dood van God dan ook niets met geweld of schuld te maken. Girard verwijt vele interpreten van Nietzsche een positivistische gelijkschakeling van alle religies. Dat geldt ook voor Heidegger.

Ten aanzien van Heidegger zou men, meen ik, nog een stap verder moeten gaan en moeten spreken van een uitschakeling van alle religies. Door de dood van God is het fenomeen religie ‘beseitigt’. Anders dan Heidegger was, volgens Girard, Nietzsche echter doordrongen van de uniciteit van het christelijk geloof.⁴⁴

Girard verduidelijkt dit laatste aan de hand van het fragment ‘Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte’.⁴⁵ De vraag die Nietzsche hier bezighoudt is deze: moet aan het lijden een christelijke of een tragische betekenis worden toegekend?

⁴¹ Aldus de titel van het boek van André Lascaris over Girard: *Het soevereine slachtoffer*. Baarn: Ten Have 1993.

⁴² God is dood ‘bedeutet nicht, als sei es aus der Leugnung und dem niedrigen Hass gesprochen: es gibt keinen Gott. Das Wort bedeutet Ärgeres: Gott ist getötet’, Martin Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950, 240. Heidegger voegt eraan toe: ‘So kommt erst der entscheidende Gedanke zum Vorschein’.

⁴³ Heidegger 1950, 241.

⁴⁴ ‘Anders dan Heidegger, anders dan de meesten van zijn en onze tijdgenoten, geloofde Nietzsche sterk in de specifieke uniciteit van het bijbelse en christelijke perspectief’, Girard 2001, 40.

⁴⁵ KSA 13, 265-266; NF 7, 220.

In beide gevallen – zowel bij Dionysus als bij Christus – is sprake van lijden, van een offer. Dionysus werd door de Titanen in stukken gescheurd. Maar is dit lijden te vergelijken met het lijden van Christus?

Volgens Nietzsche is het lijden in beide gevallen van een andere orde. In de context van Dionysus is het bestaan als zodanig heilig genoeg om heel veel lijden te rechtvaardigen. Het bestaan, het leven, is zó belangrijk en waardevol, dat het hoogste offer gerechtvaardigd is. *Het leven rechtvaardigt het lijden*. In het geval van Christus is het lijden de weg om het bestaan te heiligen. *Het lijden rechtvaardigt het leven*. Dit zijn twee posities die elkaar uitsluiten.

Dionysus en de Gekruisigde vertegenwoordigen twee typen van religie. Het heidense type (Dionysus) gaat ervan uit dat het leven zelf lijden creëert. Het bekrachtigt zelfs het wreedste lijden. Het tweede type is het christelijk geloof dat het lijden van Christus centraal stelt.

Christus' lijden is een aanklacht tegen alles waarop de heidense religies zijn gefundeerd.⁴⁶ Het lijden in de heidense religies staat in het teken van het recht van de sterken en van de overwinnaars. In het christelijk geloof staat het lijden in het teken van onrecht dat geschiedt. Het lijden van Christus herinterpreteert het religieuze geweld op zo'n wijze dat de daders zich schuldig voelen. Juist hiertegen verzet Nietzsche zich. Nietzsche opteert voor aanvaarding van geweld zoals ook in de klassieke tragedies het geval is en accepteert – in de termen van Girard – het zondebokmechanisme.⁴⁷

Toch is het de vraag of Girard in zijn cultuurtheorie niet aan een belangrijk punt voorbijgaat, namelijk het punt of hij het unieke van Christus niet bijna ongemerkt vervangt door het unieke van het christendom. Houdt hij het verschil tussen beide wel voldoende in het oog? Voor Nietzsche ligt hier wel een groot onderscheid.

Hierbij aansluitend komt nog een andere vraag: kan het evangelie opgevat worden als een (hermeneutische) *theorie* door middel waarvan we het mechanisme van de samenleving doorzien? Kunnen wij met behulp van een theorie het geweld ontmaskeren? Ligt hier, in de confrontatie met Nietzsche, niet een zwak punt van Girard? Want het christelijk geloof kan naar Nietzsches overtuiging alleen functioneren als een concrete houding en als concreet gedrag van concrete christenen. Deze concrete houding kan nooit door een theorie worden vervangen.⁴⁸

⁴⁶ Girard 2001, 45. 'Nicht das *Martyrium* macht die Differenz zwischen den beiden Typen aus, sondern das *Ja* oder das *Nein zum Diesseits*, in welches sein *Sinn* gelegt wird', Müller-Lauter 1981, 110. De Gekruisigde schiet tekort als het gaat om de beaming van dit leven.

⁴⁷ In de tragedie is geen altaar en geen offer, er is wel een toneel waarop een acteur de zondebok speelt en zo de catharsis, de uitdrijving van geweld, bewerkt bij de toeschouwers. Lascaris 1984, 124.

⁴⁸ Een vergelijkbare kritiek kwam ik tegen bij A. van Egmond. In een opstel vergelijkt hij Girard met Barth op het punt van religie. Beiden oefenen een fundamentele kritiek uit op religie. Het verschil is dat bij Barth religie tegenover geloof staat en bij Girard geloof tegenover inzicht. Bij Barth staat religie tegenover de openbaring van *God* en bij Girard tegenover de openbaring van de *waarheid*. 'Bij Barth daarentegen bestaat de opheffing van de religie niet in de verschijning van een ontmaskerende waarheid, maar in de open-

Deze kritiek is tot op zekere hoogte terecht. Toch hoeft het één niet in tegenspraak met het ander te zijn. Girard wil met zijn cultuurtheorie tot een bepaald inzicht brengen. Het is onjuist om geloof en inzicht tegenover elkaar te stellen. Het juiste inzicht kan het geloof niet vervangen, maar wel kan het inzicht het geloof ondersteunen en tot een waarachtig christelijke praxis leiden.

Evaluatie

We keren terug tot het artikel van Girard over 'De funderende moord in het denken van Nietzsche'. De kern van Girards analyse ligt in de vaststelling dat Nietzsche een duidelijk en principiële verschil ziet tussen de religies en het christelijk geloof. Er gaapt een kloof tussen de godsdiensten aan de ene kant en jodendom en christendom aan de andere kant. Nietzsche is geen positivist. Voor een positivist komen alle godsdiensten op hetzelfde neer. Nietzsche ziet en erkent het principiële verschil. Dat maakt zijn keuze en zijn beslissing ongekend spannend. Want ondanks het feit dat hij het principiële verschil ziet, wil hij dat verschil toch tenietdoen. Dat doet hij door vast te houden aan de eeuwige terugkeer. Maar vasthouden aan de eeuwige terugkeer maakt de moord op de onschuldige zondebok onontkoombaar.

Girard constateert in aforisme 125 een ambivalentie, een tweeslachtigheid, een verwarring. Dat is verklaarbaar. Door de moord op God laadt de mensheid een enorme schuld op zich. Er is geen bloed dat deze daad kan verzoenen en er is geen water waarmee deze onreinheid kan worden afgewassen. Het lijkt dat hier heel zwaar aan de schuld getild wordt. De mens lijkt onder de schuld te bezwijken.

Toch is dit meer schijn dan werkelijkheid. Want op het moment dat deze God – de God van de Bijbel – wordt gedood, is de schuld weg. Dat is de verklaring van het feit, dat de geschiedenis nu pas echt op gang komt. Voortaan zal er geweld zijn, maar geen schuld. Het zal niet meer nodig zijn om de macht en dus het geweld te *rechtvaardigen*. Het bestaan als zodanig is gerechtvaardigd, inclusief het geweld dat er plaatsvindt. Want het geweld is het geweld van de wil tot macht en vormt als zodanig de structuur van de werkelijkheid. Het zondebokmechanisme zal ongehinderd zijn werk kunnen doen. Dat betekent dat de samenleving door de dood van God niet anders zal worden. De samenleving werd door het vervolgings-mechanisme en het zondebokmechanisme in stand gehouden en dat zal ook in de toekomst zo zijn. In die zin verandert er niets. *En toch verandert alles*.

Wat er verandert, is dat de schuld niet meer *benoemd* kan worden. Want de dood van God is tegelijkertijd de *ontmaskering van het evangelie*. Als God dood is, en geen rol meer kan spelen in de geschiedenis, is de Bijbel een leugen. Dan is geen falsificatie van het geweld meer mogelijk door middel van het evangelie. De wereld draait door zonder dat de mogelijkheid nog bestaat dat de daders zich moeten verantwoorden. Want het evangelie is het enige verhaal dat onmaskert. Als God

baring van de God die liefde is zelf', A. van Egmond, 'Het einde van de religie', in: André Lascaris en Hans Weigand (red.) 1992, 53. Het artikel verscheen ook in het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* (1991), 232-245.

dood is, is daardoor het Woord van God ontmaskerd. Het geweld heeft het laatste woord. Het recht van de sterkste heeft nu zijn legitimatie ontvangen.

Men kan dus zeggen, dat de dood van Christus niet voldoende is. Nietzsche beklemtoont immers dat het christendom sterk geworden is door het kruis? Want door de dood van Christus aan het kruis is alles wat aan het kruis hangt goddelijk, zo heeft Nietzsche uitgelegd. Er is meer nodig om het christendom te overwinnen. Daarom komt het er vooral op aan dat het *evangelie* – als ontmaskering van het zondebok-mechanisme – gezien zal worden als leugen. Dit wordt bewerkt door de dood van God. Want als het waar is dat Gods bestaan een leugen is, dan is ook het evangelie een leugen. De dood van Christus heeft de aanvulling nodig van de dood van God zoals die in de moderne westerse cultuur, met name bij Nietzsche, tot basis van de cultuur is gemaakt. Het één staat niet los van het ander.

Aan het eind van deze paragraaf kan de conclusie getrokken worden dat Girard een eigen plaats inneemt binnen de Nietzsche interpretatie wat betreft de dood van God. Zijn benadering wijkt duidelijk af van alle tot nog toe besproken auteurs. De gangbare interpretaties bewegen zich alle in de lijn van Heidegger. Ik noemde al de interpretaties van Biser en Grau en van Deleuze en Vattimo. Een auteur die ook een eigen geluid laat horen, is F. de Graaff. Ondanks de fundamenteel andere insteek van De Graaff vertonen zijn gedachten soms een verrassende overeenkomst met die van Girard.

5.3 DE INTERPRETATIE VAN F. DE GRAAFF

Inleiding

Voor zover ik kan zien is De Graaff één van de weinigen in ons taalgebied die zich langdurig met de vragen van Nietzsches nihilisme heeft beziggehouden. In het verleden en in het heden werd en wordt veel over Nietzsche geschreven, ook in Nederland. Maar over Nietzsches nihilisme, toegespitst op de dood van God, is vanuit een cultuurfilosofische en godsdienstfilosofische invalshoek opvallend weinig geschreven.⁴⁹ De Graaffs fascinatie door het werk van Nietzsche is opmer-

⁴⁹ De boeken van Sybe Schaap vormen hierop een uitzondering. Van zijn hand verschenen: *Het onvermogen te vergeten. Nietzsche's herwaardering van de waarheidsvraag*. Budel: Damon 2001; *De mens als maat. Nietzsche's worsteling met het ressentiment*. Budel: Damon 2003 en *Afscheid van de almachtige. Herwaardering van de levenszin*. Budel: Damon 2006. De andere hier genoemde titels hebben merendeels slechts zijdelings te maken met Nietzsches nihilisme. Van oudere datum is het boek van Gerard Brom: *Nietzsches Antichrist*. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1946. De dissertatie van E.L. Smelik (*Vergelden en vergeven*. 's-Gravenhage: D.A. Daamen's uitgeversmaatschappij N.V. 1943) heeft weinig raakvlakken met de hier bedoelde problematiek. R.F. Beerling wijdt in zijn boek *Van Nietzsche tot Heidegger* (Deventer: Van Loghum Slaterus 1977) een hoofdstuk aan de 'Dood van God en nihilisme'. Van recente datum is de reeds genoemde dissertatie van Mariette Willemsen (*Kluizenaar zonder God. Friedrich Nietzsche en het verlangen naar bevrijding en verandering*. Amsterdam: Boom

kelijk. In een reeks van boeken en geschriften heeft De Graaff zich verdiept in de vragen van de cultuur. Hierbij verwijst hij steeds weer naar Nietzsche.⁵⁰ In de eerste regel van zijn dissertatie noemt hij Nietzsche al.⁵¹ Een boek dat iets later verscheen, is *Het Europese Nihilisme*.⁵² De Graaff geeft aan dat hij de term nihilisme aan Nietzsche heeft ontleend, namelijk aan het eerste deel van 'Der Wille zur Macht', dat als titel draagt: 'Der Europäische Nihilismus'.⁵³ Jaren later, in 1979, schrijft De Graaff een monografie over Nietzsche.⁵⁴ In de jaren daartussen heeft zijn denken over Nietzsche visie op cultuur en christendom niet stilgestaan, zoals blijkt uit zijn meest bekende boek: *Als goden sterven*⁵⁵, en zoals dat ook blijkt uit *Anno Domini 1000 Anno Domini 2000*⁵⁶.

Binnen het kader van dit onderzoek is het niet mogelijk een samenvatting te geven van De Graaffs denken. Wel is het nodig de kern ervan op te sporen, om zo duidelijk te kunnen maken waarom De Graaff aan Nietzsche een heel bijzondere plaats toekent binnen de westerse cultuurgeschiedenis.

1997). Maar zij richt zich meer specifiek op Nietzsches verlangen naar bevrijding en verandering en niet op zijn nihilisme. Ook kan gewezen worden op diverse artikelen van P. van Tongeren: 'Nietzsches boodschap van de dood van God', in: *De weerbarstige werkelijkheid. Essays over metafysiek*, Gerrit de Grunt, Piet Leenhouders, Donald Loose (red.), Tilburg University Press 1989, 195-210; 'Nietzsches vreemde vrolijkheid. Over de dood van God en het postmodernisme', in: *Breuklijnen: grenservaringen en zoektochten: 14 essays voor Ted Schoof bij zijn afscheid van de theologische faculteit Nijmegen*, Marga van Keulen (eindred.), Baarn: Uitgeverij Nelissen 1994, 145-154; 'De dood van God honderd jaar na de dood van Nietzsche', in: *Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal 30 (2000)*, 301-313.

Verder vermeld ik het boek van P. Veldhuizen, dat over een ander aspect gaat van Nietzsches denken, maar Nietzsches confrontatie met het christelijk geloof wel nadrukkelijk thematiseert (*Nietzsche en de kromme lijn, De geschiedbeschuwing van 'de vroomste van allen die niet in God geloven'*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 1999). Buiten het bestek van het onderwerp van deze studie valt het breed opgezette werk van Henk van Gelre, dat in vier delen verscheen (*Friedrich Nietzsche en de bronnen van de westerse beschaving*, deel 1-3. Baarn: Ambo, 1990-1994; deel 4. Best: Damon, 1998).

⁵⁰ Overigens heeft zijn werk nauwelijks weerklank gevonden. Een serieuze discussie over zijn denkbeelden is mij niet bekend. Elisabeth Nietzsche schreef een biografie met als titel *Der einsame Nietzsche* (1914). Dat geldt ook van De Graaff. Hij was een eenzame denker.

⁵¹ In zijn 'Inleiding' schrijft De Graaff: 'De volgende bladzijden zijn geschreven met het aangezicht gekeerd naar de dreiging van het nihilisme. Zij houden de *erkenning* in van de ervaring van Nietzsche's woord "Gott ist tot", maar de *ontkenning* van dit woord door het geloof', F. de Graaff, *Het schuldprobleem in de existentiële filosofie van Martin Heidegger*. 's-Gravenhage: Boekencentrum N.V. z.j. (1951), 1.

⁵² F. de Graaff, *Het Europese Nihilisme. Over de achtergronden van de westerse cultuur-crisis*. Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland 1956.

⁵³ De Graaff 1956, 12 noot 1.

⁵⁴ F. de Graaff, *Nietzsche*. Den Haag: J.N. Voorhoeve 1979.

⁵⁵ F. de Graaff, *Als goden sterven. De crisis van de westerse cultuur*. Rotterdam: Lemniscaat 1969.

⁵⁶ F. de Graaff, *Anno Domini 1000 Anno Domini 2000. De duizend jaren bij de gratie van de dode god*. Kampen: J.H. Kok z.j.

Het Europese Nihilisme

Voor een goed begrip van De Graaffs opvattingen wil ik enkele kerngedachten naar voren halen. De kern van zijn cultuurvisie vinden we al terug in zijn boek *Het Europese Nihilisme* uit 1956. Daarin spreekt hij al uit dat de perioden van een cultuur bepaald worden door het komen en gaan van machten of goden.⁵⁷ Anders gezegd: de cultuur wordt bepaald door de *verbinding* tussen deze werkelijkheid en de transcendente werkelijkheid. De transcendente werkelijkheid is het Heilige, de aardse werkelijkheid is het profane.

De verbinding tussen het Heilige en het profane noemt De Graaff ook *verzoening*. Verzoening duidt hij dikwijls aan als verbinding tussen beide werkelijkheden. De vraag waar elke cultuur voor staat is: 'is verzoening tussen dit zich openbarende Heilige en het gegevene mogelijk?'⁵⁸

Al aan het begin van *Het Europese Nihilisme* schrijft hij dat hij cultuur wil verstaan als een poging om het Heilige en het gegevene te verzoenen.⁵⁹ Daarmee bedoelt hij dat de cultuur niet zonder de cultus kan. Want alleen door de cultus is er cultuur.⁶⁰ De cultus brengt de verzoening totstand. We kunnen ook zeggen: de cultus houdt in de cultuur het besef van het Heilige levend. De cultus bepaalt ons bij de grenzen die de mens in acht moet nemen en niet mag overschrijden.⁶¹ Hoewel De Graaff dit niet expliciet zegt, volgt hieruit de conclusie dat de verbinding met het Heilige tegelijk *de grens* aangeeft tussen het Heilige en het profane. De verbinding is ook de grens. Het Heilige is het huiveringwekkende, het numineuze. De mens deinst ervoor terug. Dat de Griekse wereld besef had van het Heilige blijkt uit de verering van Dionysus. 'De Dionysus-cultus is vol van deze huiveringwekkendheid, welke de mens fascineert, maar tegelijk in verscheurenden waanzin vernietigt'.⁶² De mens vlucht voor het Heilige. Daarom is de Griekse cultuur de weg in geslagen van het Apollinische denken. Apollo is de god van de schijn. Apollo verzoent niet, maar bedekt. Apollo is de god van de droomwereld, van de schijnwereld. Op die manier heeft de mens bescherming gevonden en hoeft hij de confrontatie met het Heilige niet aan te gaan. De Griekse cultuur ontwijkt het Heilige, zoekt geen verbinding met het Heilige, maar *bedekt* het Heilige.

⁵⁷ De Graaff 1956, 29.

⁵⁸ De Graaff 1956, 42.

⁵⁹ De Graaff 1956, 20.

⁶⁰ De Graaff kan ook kortweg zeggen: cultuur is cultus. 'Cultuur is zo cultus, waarin de verzoening van het Heilige en het gegevene totstand wordt gebracht of wordt gevierd', De Graaff 1956, 113.

⁶¹ Volgens De Graaff wil het Apollinische denken zich hoeden voor de hybris, de hoogmoed. Men wil ervoor waken de grens tussen het goddelijke en het menselijke te overschrijden. Het Apollinische denken wil maat houden, het is de maat van de mens. Het gevolg is dat men zich alleen maar op het gegevene richt. Er is een atheïsme in de maak. Zie De Graaff 1956, 49-50.

⁶² De Graaff 1956, 42.

In Gods openbaring aan Israël is dat anders. Ook in Israël heeft de openbaring van de Heilige twee kanten: verbinding en grens.⁶³ Maar de afstand die door de openbaring van de Heilige ervaren wordt, wordt door Hemzelf overbrugd. In onderscheid tot andere godsdiensten is het niet de mens, die door middel van offers de verzoening – dus de verbinding – totstand brengt, maar God zelf. Hij is het die ‘het profane in verzoenende verbinding met den Heilige brengt (...)’.⁶⁴ Het christelijk geloof heeft er weet van dat deze verzoening werkelijkheid is geworden in Jezus Christus. Als Johannes schrijft dat het Woord vlees is geworden, dan wordt gezegd ‘(...) dat de verzoening van den Heilige en het profane zo reëel mogelijk, in het vlees, heeft plaatsgehad in de geschiedenis’.⁶⁵

Twee dingen mogen hier niet over het hoofd gezien worden. Ten eerste dat het offer van Jezus de verbinding bewerkt tussen het Heilige en het profane. En dat is cultuur. Ten tweede mag ons niet ontgaan dat de verzoening hier betrokken wordt op de vleeswording, maar niet op het kruis. De Graaffs cultuurvisie is niet op het kruis, maar op de incarnatie gebaseerd.

Het kruis heeft als offer wel een plaats in De Graaffs gedachtegoed, maar als voortzetting van de incarnatie. Het kruis en het offer dat daardoor gebracht werd, legt door de dood heen, de verbinding met deze profane wereld. Alle nadruk ligt op de verbinding die door de incarnatie totstand wordt gebracht. De incarnatie bewerkt geen opheffing van de profaniteit van deze werkelijkheid. De profaniteit wordt daardoor juist aan het licht gebracht. Alleen het Heilige kan laten zien wat profaan is. Zonder heiligheid ook geen profaniteit.

Christus bewerkt verzoening (verbinding) en daarom is zijn offer funderend voor de cultuur. Spoedig na zijn komst in de wereld wordt heidens gedachtegoed met de christelijke boodschap vermengd. Vormen en begrippen van het Griekse denken gaan steeds meer de inhoud van het evangelie bepalen. Het dogma ontstaat, er groeit een kerkelijke traditie. Zo wordt de afstand tot Christus groter en krijgen tussenwezens steeds meer greep op de Westerse cultuur. In de latere ontwikkeling speelt Descartes een beslissende rol.⁶⁶ Descartes introduceert het voorstellende denken. De mens richt zich niet meer op het gegeven, maar op zijn *voorstelling* van het gegeven. Alleen wat gedacht kan worden is werkelijk. Daarmee is de transcendentie en dus ook het Heilige, prijs gegeven. ‘Alle betrekking met het Heilige wordt verbroken’.⁶⁷

⁶³ In *Als goden sterven* brengt De Graaff dit pregnant onder woorden als hij schrijft dat de oerdistantie tot God eerst daar is waar de mens door God wordt aangesproken. De Graaff 1970, 29. Het is frappant dat ook Marion de relatie met God beschrijft met behulp van het begrip distantie.

⁶⁴ De Graaff 1956, 62.

⁶⁵ De Graaff 1956, 67.

⁶⁶ De Graaff 1956, 104.

⁶⁷ De Graaff 1956, 106. De Graaff trekt hier een lijn naar de boze macht die vanaf het paradijs de scheiding tussen God en mens heeft willen voltrekken. ‘Deze scheiding wordt in het moderne voorstellende denken volkomen doorgevoerd’.

Had in de oudere culturen de *cultus* de rol om het gegevene en het Heilige met elkaar te verbinden, zo speelt het *voorstellende denken* een rol die daartegenover staat, namelijk om die relatie te verbreken.

Waar plaatst De Graaff in dit boek – *Het Europese nihilisme – Nietzsche?* Nietzsche laat zien waartoe deze ontwikkeling heeft geleid. Die heeft geleid tot de dood van God. Maar van welke God? ‘In wezen bestrijdt Nietzsche het door het Platonisme verworden Apollinische Christendom’.⁶⁸ Als Nietzsche zegt dat God dood is, dan doorziet hij dat de christelijke cultuur weinig van doen heeft met Christus, maar beheerst wordt door het Apollinische denken, dat teruggaat op de platoonse ideeënwereld. Die ideeën zijn versteend, het zijn fossielen geworden. Deze ideeënwereld is leeg geworden. Het voorstellende denken heeft die ideeënwereld losgelaten. Het vereenzaamde subject blijft achter. De mens leeft in en uit het nihilisme.

In zijn boek *Als goden sterven* werkt De Graaff dit alles veel breder uit en brengt hij ook op bepaalde punten wijzigingen aan in zijn visie op de westerse cultuur. Het omslagpunt in de westerse cultuur ligt dan niet meer bij Descartes, maar in de Renaissance.⁶⁹ Het grootste verschil tussen beide boeken is echter dat *Het Europese Nihilisme* opgezet is als een *Ideengeschichte*, terwijl *Als goden sterven* een brede *cultuurhistorische* verhandeling is. Het gaat daarin meer om de cultuurhistorische uitingen van de dood van de god van het Westen, en minder om een filosofische onderbouwing van zijn cultuurvisie.

De Graaffs waardering van Nietzsche

In deze paragraaf wil ik me expliciet richten op De Graaffs Nietzsche-boek. De kern van zijn Nietzsche-boek is dat Nietzsche de wacht hield bij de dode god van het Westen.⁷⁰ De kaft van het boek is wat dat betreft al veelzeggend. Op de kaft prijkt een afbeelding van Nietzsche uit de tijd van zijn psychische ineenstorting. Het is niet het meest fraaie portret van Nietzsche. Dat voor dit portret gekozen is hangt samen met de kern van De Graaffs cultuuranalyse. Daarin speelt juist de Nietzsche uit die laatste periode een sleutelrol.

De Graaff wijdt hoofdstuk II van zijn boek aan een bespreking van het bekende aforisme ‘Der tolle Mensch’.⁷¹ Daar dit aforisme reeds eerder ter sprake kwam,

⁶⁸ De Graaff 1956, 109.

⁶⁹ ‘De Renaissance is in diepste wezen niets anders dan de executie van de god van het avondland’. En in een duidelijke verwijzing naar Nietzsche: ‘zij vermoorden hun god’. ‘De Renaissance-mens is de Godsmoordenaar’, De Graaff 1970, 161.

⁷⁰ De Graaff komt in zijn boek tot theologische uitspraken, die niet door iedereen gedeeld zullen worden, zoals: ‘Jezus is tot de huidige dag volstrekt verborgen geweest’. ‘Het Nieuwe Testament is een esoterisch boek, dat vele maskers draagt’, De Graaff 1979, 297. ‘Jezus krijgt hier reeds duidelijk de trekken van de Übermensch, die de “Umwertung alles Werte” wil voltrekken, maar juist daarom gekruisigd wordt’, 299. ‘Uit de volkeren, uit de Christenheid, is de geweldige profeet Nietzsche voort gekomen’, 302.

⁷¹ Aforisme 125 van *Die Fröhliche Wissenschaft*. Zowel hier als in het inleidend hoofdstuk van *Als goden sterven* drukt De Graaff dit aforisme in extenso af en wijdt hij er een bespreking aan.

veronderstel ik de inhoud daarvan als bekend. De dwaas die in dit aforisme optreedt is, volgens De Graaff, Nietzsche.

Nietzsche heeft zichzelf in dit stuk het masker van de waanzin opgezet, opdat hij de gemeenschap en ook zichzelf zou overtuigen van een waarheid, die boven de tijdgeest (...) uitgaat.⁷²

Men moet zich wel als een gek aanstellen, als men in deze ‘verlichte’ tijd roept: ik zoek God, ik zoek God! Welke God zoekt hij? De dwaas heeft een lantaarn in zijn hand. Dat wil zeggen dat hij over een hogere waarheid beschikt. De dwaas staat daar op klaarlichte dag met een lantaarn in zijn hand. Daarmee stelt Nietzsche de wetenschap van zijn dagen aan de kaak: ‘(...) het gehele moderne denken (is) ten enenmale onbruikbaar om te zoeken, wat gezocht moet worden, namelijk om de situatie, waarin het Westen geraakt is, te doorzien’.⁷³

Ik zoek God. ‘Dit is het, wat drijft achter al zijn vragen, zijn wegscheuren van alle sluiers, zijn verstoring van illusies’.⁷⁴ Nietzsche woedt op verschrikkelijke wijze tegen het christendom. Waarom? ‘Omdat hij het Christendom ziet als het menselijk surrogaat voor de afwezigheid van God’.⁷⁵ Het surrogaat ontnemt de mens de mogelijkheid om God te missen en Hem te zoeken. Nietzsche zoekt God zelf en kan geen genoeg nemen met de erfenis van God, zoals de moderne westerse cultuur doet. Daarom roept hij temidden van verbaasde toehoorders: ik zoek God! Maar welke God zoekt hij? Volgens De Graaff zoekt Nietzsche de Christelijke God.⁷⁶ In de interpretatie van De Graaff is dat niet de God van Israël of Jezus Christus, maar het tussenwezen, de engelgestalte, die in een bijzondere relatie stond met de westerse cultuur.⁷⁷

⁷² De Graaff 1979, 28.

⁷³ De Graaff 1979, 29.

⁷⁴ De Graaff 1979, 29.

⁷⁵ De Graaff 1979, 29.

⁷⁶ De Graaff 1979, 30.

⁷⁷ De Graaff benoemt het tussenwezen steeds weer anders. Een paar voorbeelden uit zijn boek *Anno Domini 1000 Anno Domini 2000*, met summier pagina aanduiding: de god van het Avondland (77, 79, 162, 323); de Westerse god (83, 118, 119, 134); god der oecumene (59, 60); de god van het Westen (70); de geïncarneerde god van het Avondland (95, 208); de god van de Westerse cultuur (134); de god-mens (135). In dit boek spreekt hij nergens over de ‘Christelijke God’. Dit doet De Graaff wel in zijn Nietzsche-boek. Toch bedoelt hij daarmee dezelfde engelgestalte als in zijn andere boek. Twee citaten in dit verband uit zijn boek *Nietzsche*: ‘De Christelijke God is degene, die zich in het Christendom openbaart, die door het Christendom de Westerse cultuur eeuwenlang beheerst heeft, ja wiens schaduw nog steeds over haar valt’. ‘Nietzsche weet, dat de Christelijke God slechts een beperkte openbaring van Goddelijkheid is’, De Graaff 1979, 31.

Deze verandering van naamgeving en aanduiding werkt verwarrend. De verwarring wordt nog groter doordat De Graaff, als hij het tussenwezen bedoelt, toch God met een hoofdletter schrijft. Even opvallend is dat De Graaff in zijn Nietzsche-boek nauwelijks meer spreekt over de god van het Westen, of de Westerse god. Een paar plaatsen zijn p. 50, 51. Maar ook dan wordt God met een hoofdletter geschreven. De vraag rijst of op die manier de engelgestalte niet steeds meer een zelfstandig goddelijk wezen wordt. Opvallend is dat De Graaff in *Anno Domini 1000 Anno Domini 2000* meestal spreekt over ‘de god’, pas-

Want spoedig na de dood en opstanding van Christus is de directe relatie tussen God en de cultuur tenietgedaan. De vroegchristelijke kerk sloot gevaarlijke compromissen. Het gevolg was een *indirecte* relatie met God. De bemiddeling liep voortaan via de god van het Westen, waarmee De Graaff een engel bedoelt. Psalm 82 geldt onder andere als bewijsplaats voor deze visie. Maar deze engel, dit tussenwezen, deze god van het Westen, moest sterven. Want psalm 82 zegt ook dat de goden die de gerechtigheid en de barmhartigheid nalaten zullen sterven. De dood van deze god is de crisis van de westerse cultuur. De naglans van deze dode god duurde tot aan het begin van de 20^e eeuw. In en door Nietzsche waren we getuigen van de naglans van deze god. Toen Nietzsche stierf was het lot van het westen bezegeld.

De dood van god is dus de dood van het tussenwezen. De Graaff draagt deze interpretatie in Nietzsches denken in. De Graaff gaat ervan uit dat Nietzsche dezelfde voorstelling van de christelijke God hanteert als hijzelf. Hij schrijft: 'Nietzsche weet, dat de Christelijke God slechts een beperkte openbaring van Goddelijkheid is'.⁷⁸ Gesteld dat dit zo is: waarom *zoekt* Nietzsche dan deze God? De Graaff: 'Het antwoord is niet moeilijk. Voor ons is Hij eeuwenlang de enige toegang tot Goddelijkheid geweest'.⁷⁹ Dus ieder die God zoekt kan Hem alleen vinden via dit tussenwezen, de god van het Westen. De dwaas zegt vervolgens: 'wij hebben hem gedood – gij en ik'. Nietzsche stelt dus, zegt De Graaff, dat hier geen sprake is van een historisch proces, maar van een historische *daad*, nog duidelijker van een historische misdaad. Wij allen zijn moordenaars.⁸⁰ Wij zijn moordenaars omdat wij nog heden deze moord voltrekken, in zoverre onze gehele cultuur deze moord als levensvoorwaarde stelt. De huidige cultuur verdrijft overal de goddelijke aanwezigheid.

De dood van God waarover het aforisme 'Der tolle Mensch' spreekt, is, volgens De Graaff de dood van de Christelijke God. Dat is niet de God van de Bijbel, maar de god waarin het christendom geloofde.

De God gaat te gronde aan zijn eigen corrupte decadente religie.⁸¹

sim, en dus niet uitsluitend over de *dode* god. Ook komen we de aanduiding 'de verloren god' tegen: 296, 356. Andere opvallende zaken: in de eucharistie vindt de geboorte en opstanding van de dode god plaats, 208. Ook spreekt De Graaff over de wederkomst van de god, 214, over zijn terugkeer, 323, 324. De dode god zendt geniale mensen, 321, 329. Rond de engelgestalte wordt een complete christologie ontwikkeld.

⁷⁸ De Graaff 1979, 31. In zijn boek *Anno Domini 1000 Anno Domini 2000* spreekt De Graaff doorlopend over de god van het Westen of de Westerse god. In zijn Nietzsche-boek is deze aanduiding vervangen door de Christelijke God (30, 99, 182, 215, 218, enz). Maar ook in dit Nietzsche-boek stuiten we op veel varianten. Hier volgen ze met een summere pagina-aanduiding: de God (49, 228), de God van het Christendom (46), de geofferde God (296), de dode God (25, 50, 236, 238), de Goddelijke aanwezigheid (229), het Goddelijke (136, 158, 162 enzovoort). Als De Graaff God zelf bedoelt dan spreekt hij over: de hoogste Goddelijkheid (118, 192), de Goddelijkheid (216), de Goddelijke God (39), de oude God (32, 52), de Godheid (223, 270, 284).

⁷⁹ De Graaff 1979, 32.

⁸⁰ De Graaff 1979, 33.

⁸¹ De Graaff 1979, 35.

De Graaff legt uit, dat het christelijke geloof een verbasterd geloof was geworden waardoor zij zelf de kiem in zich droeg die moest leiden tot de Godsmoord. De oorzaak van de dood van de God (dus de christelijke god, het tussenwezen, de engel) ligt niet buiten het christendom, maar binnen het christendom. Nietzsche vergeeft het christendom nooit dat het zijn God vermoord heeft.⁸²

De Graaff maakt het echter zijn lezers niet gemakkelijk, als hij enerzijds stelt dat de dood van god (de christelijke god), de levensvoorwaarde voor de westerse cultuur is, maar dat het aan de andere kant het einde betekent van die cultuur.

Het christendom bewerkte de uitblussing van goddelijkheid en voornaamheid. Het was een opstand van slaven die vervuld waren van ressentiment. Het was een nihilistische opstand. Het christendom was ten prooi gevallen aan de kleine lieden, die uit gevoelens van wraak en wrevel zich tegen de voornaamheid keerden. Zij wilden alleen een God die het opnam voor de zwakken. Zij wilden een God van medelijden. Maar een God zonder Goddelijkheid leeft niet lang.

Dat alles neemt niet weg dat het christendom sporen van het voorname en edele heeft behouden. Soms had de priester zelf trekken van het übermenschliche.⁸³ Maar al had hij soms voorname trekken, hij heerste over de menigte met niet voorname middelen. Daarom is het christendom corrupt. Het is een systeem dat met dreiging van eeuwige straffen de mensen onderdrukt. Om daaraan te ontkomen moet hij berouw tonen en zo oefent de priester macht over de zondaar uit. Een God die zo te werk gaat, is weinig goddelijk.

Nietzsches bezwaar tegen God is niet dat Hij bestaat, maar dat Hij te weinig goddelijk is, niet voornaam is. Daarom werd God vermoord. In cursief schrijft De Graaff: *'Onze Westerse cultuur is nu gegrond op de grootste misdaad van de wereldgeschiedenis'*.⁸⁴ We moeten letten op het woordje 'nu'. De westerse cultuur was eerst op iets anders gefundeerd, namelijk op de dood en opstanding

⁸² De Graaff 1979, 33. In zijn boek *Het Europese Nihilisme* stelt De Graaff het Apollinische denken verantwoordelijk voor de dood van God. Het wezen van het Apollinische denken ziet De Graaff in het 'volstrekt kwalitatieve onderscheid van het Heilige en het profane, dat aan alle cultuur ten grondslag ligt, met dit verschil echter, dat de verzoening, die de voorwaarde is voor alle cultuur, volkomen uitgesloten wordt geacht', De Graaff 1956, 44. Verderop in dit boek tekent De Graaff de ontwikkeling van de westerse cultuur, die aanvankelijk onder heerschappij van de Griekse god Apollo stond (de transcendente ideeënwereld) naar Mefistofeles, het menselijk subject dat – bij gebrek aan een transcendente wereld – zichzelf verabsoluteert. Mefistofeles is echter de knecht van de duivel, 106, 192. De verschuiving in De Graaffs cultuuranalyse ligt voornamelijk op het punt dat in zijn boek uit 1956 de dood van God geïnterpreteerd wordt als de dood van Apollo (= de transcendente ideeënwereld). 'Wat Nietzsche in het woord "God is dood" heeft beleefd, is in wezen niets anders dan dat Apollo zich in den nieuwen tijd onttrokken heeft. De bovenzinnelijke wereld is leeg geworden. De ideeën, de waarden zweven boven een niets', 110. Later komt De Graaff tot een heel andere slotsom.

⁸³ De Graaff 1979, 36.

⁸⁴ De Graaff 1979, 47.

van Jezus. Maar door het uitsluiten van het Heilige uit deze werkelijkheid is de moord op de god van het Westen, het fundament geworden. Nietzsche beseft dat deze cultuur ten diepste geen cultuur is, want het is een cultuur zonder cultus. Het is om die reden dat in het aforisme 'Der tolle Mensch' gesproken wordt over verzoening en over cultus: wie wist dit bloed van ons af? Welk water zal ons reinigen?

De Graaff hoort hierin een verborgen gebed dat vraagt naar een nieuwe Godsrelatie.⁸⁵ Tegen deze achtergrond ziet De Graaff de gestalte van de Übermensch. Nietzsches Übermensch drukt het verlangen uit naar een nieuwe openbaring van goddelijkheid.⁸⁶

Excurs over de dood van de god van het Westen

Volgens De Graaff, die hier zelf schrijft dat zijn uiteenzettingen moeilijk te verstaan zijn, heeft kort voor het jaar 1000 de god van het Westen zich geïncarneerd in keizer Otto III. Deze keizer heeft zichzelf geofferd, door het graf van Karel de Grote te openen en door op die manier de zonden van deze keizer op zich te nemen. Want de barmhartigheid was door Karel met voeten getreden. Gods oordeel kon alleen door een offer uitgesteld worden. Otto III en in hem de god van het Westen – de engelgestalte – bracht dit offer. Dit offer kwam niet in de plaats van het offer van Christus, maar was 'slechts navolging van het grote unieke offer van Jezus Christus'.⁸⁷ Daar Otto de incarnatie was van deze god betekent de dood van Otto op 23 januari 1002 dat de god van het Westen gestorven is en dat de westerse wereld nog leeft van de naglans van deze god. 'De christenheid heeft intuïtief verstaan, bij de dood van Otto III, dat de god van het Avondland, haar schutengel, stierf'.⁸⁸ Deze dood moet echter verstaan worden in de zin van zich terugtrekken.⁸⁹ En dan nog niet eens definitief. Want de dode god bleef terugkeren in de transsubstantiatie. Voortaan was niet de keizer de verbindingsschakel tussen natuur en bovennatuur, tussen deze wereld en de metafysische wereld, tussen God en mens, maar de cultus en met name de transsubstantiatie. Daarom heeft de dood van de god een verzoenend karakter:

'De dood van de god is een zoenoffer voor de schuld van het duizendjarige Christendom. Dit betekent, dat het voortbestaan van het Avondland geheel gaat afhangen van de

⁸⁵ De Graaff 1979, 47.

⁸⁶ De Graaff 1979, 48.

⁸⁷ De Graaff z.j., 71. 'Otto neemt de schuld van duizend jaar Christendom op zich, maar niet geïsoleerd, doch in navolging van Jezus', De Graaff z.j., 76. Het blijkt moeilijk dit offer duidelijk te onderscheiden van het offer van Christus. De Graaff: 'Zelf meen ik, dat de grens niet nauw getrokken kan worden, omdat de devotie, die de Westerse mens voor de god van het Avondland heeft gehad, ieder ogenblik kon overgaan in de ware Christus-devotie', De Graaff z.j., 83.

⁸⁸ De Graaff, z.j., 79.

⁸⁹ 'De Paus (...) kan de speciale cultus, de verbinding met de veroordeelde, uit de wereld wegwijkende god, bewerken, De Graaff z.j., 81. 'De offerdaad (van de geïncarneerde engelgestalte, AP) betekent het doden van de god. Dit is wegzending van het goddelijke uit de wereld', De Graaff z.j., 96. De god heeft de wereld verlaten, De Graaff z.j., 137.

dood van de god. Zijn sterven is bij uitnemendheid de levensvoorwaarde van de gehele Westerse cultuur'.⁹⁰

Dit offer heeft niet alleen de zonden van de voorafgaande 1000 jaar verzoend: de zonden van met name Karel de Grote, maar dit offer maakte een periode van nog eens duizend jaar mogelijk.⁹¹ De kracht strekte zich dus uit naar het verleden en naar de toekomst. Deze tweede periode nadert nu haar einde, schreef De Graaff ongeveer 30 jaar geleden.

Jezus en Dionysus

Naast het aforisme 'Der tolle Mensch', besteedt De Graaff aandacht aan het aforisme 'Vom Gesicht und Räthsel'.⁹² Volgens De Graaff komt hier de persoon van Jezus naar voren. Het aforisme is het gruwelijke verhaal van een jonge herder, die zich in doodsnood bevindt, want een zwarte slang heeft zich in zijn keel vastgebeten. De herder kan in zijn uiterste vertwijfeling nog slechts één ding doen en dat is de slang de kop afbijten. Als hij dit gedaan heeft, lacht hij, zoals Zarathustra nog niemand heeft horen lachen. Volgens De Graaff verzinnebeeldt de slang de eeuwige terugkeer van het lijden. De herder is degene die aan het lijden een einde maakt. Voor De Graaff is het duidelijk dat Nietzsche hier het oog heeft op de Gekruisigde. De Gekruisigde heeft door Zijn opstanding het lijden overwonnen. 'Is er in de moderne tijd een duidelijker visioen van de Opgestane bekend gemaakt?'⁹³ De Graaff trekt de conclusie:

Die Jezus is meer dan de Gekruisigde en meer dan Dionysus. Hij is de verbinding van beiden: De waarachtig gekruisigde en tegelijk de Goddelijke stralende.⁹⁴

In het aforisme over de herder gaat het om Jezus. Jezus mag echter niet gelijkgesteld worden met Christus. Christus is de Christelijke God. Maar Jezus is de Gekruisigde, die zich verenigt met Dionysus. Nietzsche verwerpt het *christelijke* Jezusbeeld om Jezus zelf te vinden. Het beeld dat het christendom van Jezus gevormd heeft, is de dode god: de god van de crucifix, de gestorven god. Nietzsche zoekt daarachter de echte Jezus, die zijn goddelijkheid bewaard heeft. Nietzsche heeft gezien dat het christendom geen toekomst meer heeft en daarom blijft hij in heimwee zoeken naar de Jezus die anders is dan wat het christendom van Hem maakte. Maar waarom brengt Nietzsche in dit verband Dionysus ter sprake? Werkt dit niet erg verwarrend?

Het antwoord hierop is dat Nietzsche aan Jezus geen recht kon doen in de termen van de christelijke traditie. Die traditie kon hem niet meer de juiste woorden aanrei-

⁹⁰ De Graaff z.j., 144. Naast het verzoenende karakter van dit offer spreekt De Graaff ook van het plaatsvervangende van dit offer: De Graaff z.j., 413. Dat een engel een verzoenend en plaatsvervangend offer kan brengen, is een merkwaardige opvatting als we die zien tegen de achtergrond van het belijden van de Reformatie. Zie de Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 21 en 26.

⁹¹ De Graaff z.j., 414.

⁹² In: *Also sprach Zarathustra*.

⁹³ De Graaff 1979, 108.

⁹⁴ De Graaff 1979, 109.

ken, omdat alle woorden al gestempeld zijn door deze traditie. De Graaff verwijt de christelijke traditie dat deze Jezus heeft verduisterd en zijn beeld corrupt gemaakt heeft.⁹⁵ Daarom maakt Nietzsche gebruik van een andere traditie, de Dionysische, om het echte Jezusbeeld naar voren te kunnen halen.

Ontdaan van de beperking (van) Christelijke traditie, in volstrekte bijbelse zin, moet men lezen voor Dionysus de *Opgestane, die gekruisigd is*, en voor Zarathustra *Elia*, die de weg voor de Verlosser bereidt.⁹⁶

Maar komt De Graaff hiermee niet in tegenspraak met Nietzsches eigen woorden? Herhaaldelijk stelt Nietzsche Dionysus *tegenover* de Gekruisigde. Met name in zijn laatste brieven. Volgens De Graaff werd Nietzsche verscheurd door de dagelijkse ervaring van het 'tegenover', maar dit tegenover werd ondraaglijk, het verlangen naar de éénheid van beiden werd te sterk. In zijn ontwikkeling is Nietzsche dus niet stil blijven staan bij het 'tegenover', maar is hij verder gegaan.⁹⁷ Het denken van de éénheid van Jezus en Dionysus ging echter de spankracht van zijn denken te boven. Dat is ook de oorzaak van het feit dat zijn geest uiteengescheurd en uitgeblust werd. In dit licht ziet De Graaff de laatste jaren van Nietzsche. Ze vormen geen dieptepunt in het leven van Nietzsche, maar een bizar hoogtepunt. Hij hield vast wat hij niet kon vasthouden: de éénheid van de Gekruisigde en de goddelijke Dionysus, de éénheid van het diepste lijden en de hoogste Goddelijkheid.⁹⁸ Nietzsches waanzin is in feite een theofanie geweest: de verborgen God maakte zich aan hem bekend.⁹⁹

Met behulp van Nietzsche wil De Graaff laten zien dat kerk en christendom deze eenheid losgelaten hebben. Men heeft alleen de Christus overgehouden, de manifestatie van zwakheid, de verpersoonlijking van medelijden, waardoor God gehumaniseerd werd. Dit leep vervolgens uit op de dood van God.¹⁰⁰

⁹⁵ De Graaff maakt echter in de loop van zijn boek duidelijk dat er niet slechts sprake is van een misvorming van de openbaring door het christendom. Het probleem moet niet alleen in de christelijke traditie gezocht worden, maar in het Nieuwe Testament zelf. Het Nieuwe Testament weet alleen van een esoterische Jezus. 'Nietzsche heeft achter de Christelijke God gezocht naar de Godheid en achter de Christus naar Jezus zelf', De Graaff 1979, 266. De Graaff sluit zich in grote lijnen aan bij Nietzsche, zoals blijkt uit het volgende citaat: 'En dan vraag ik: Is de vorm van het Nieuwe Testament, de stijl, de selectie, die bepaald wordt door de beperkte, zelfs dikwijls volkomen onjuiste interpretatie, niet van Godswege bedoeld om het heilige kwetsbare voor onheilige en onreine aanraking te behoeden? Is de vorm en de stijl van het Nieuwe Testament, die Nietzsche met zoveel weerzin vervult, niet het masker, niet de schroom, van een God, ja van God zelf? Is deze valse interpretatie en selectie der slavennaturen niet door God zelf gebruikt als de kribbe en de doeken, waarin het goddelijk Kind verborgen is? Is het herkennen van deze verborgenheid niet de voorwaarde van de ware inwijding?', De Graaff 1979, 279.

⁹⁶ De Graaff 1979, 114. De Graaff spreekt als zijn vermoeden uit dat velen deze identificatie zullen opvatten als blasfemie, De Graaff 1979, 115.

⁹⁷ Zie voor een zelfde gedachtegang Schank 1993. Schank ziet het 'gegen' niet als een tegenstelling, maar als een tegenpool, die onmisbaar is.

⁹⁸ De Graaff 1979, 118.

⁹⁹ De Graaff 1979, 150.

¹⁰⁰ 'Nietzsche ziet, dat de numineuze huiveringwekkende majesteit van de Christelijke God zeer getemperd is door zijn eigen humanisering'. 'De mensen kregen steeds meer vat op hem. Zij waren op den duur in staat om hem te doden', De Graaff 1979, 283.

Maar deze dood is een gevolg van een misvatting. Achter het Christusbeeld zoals zich dat steeds meer aftekende, staat de Gekruisigde Jezus, die tegelijk Dionysus is: de stralende god, de opgestane. Het goddelijke is nooit werkelijk uit onze cultuur verdwenen. Zoals we weten uit het boek *Anno Domini 1000 Anno Domini 2000 is er altijd een naglans geweest van de dode god*.

Deze naglans vindt De Graaff in het werk van Nietzsche terug, namelijk daar waar Nietzsche over voornaamheid spreekt. Voornaamheid is de aristocratische wijze van leven. Het is de fijngevoeligheid van de geest. Nietzsche verzet zich door middel van het begrip voornaamheid tegen het gelijkheidsideaal van de moderne democratische samenleving.

De kern is dat de voornaamheid, de aristocratie van de ziel, het bestaan rechtvaardigt. Want: 'het voorname is Openbaring van Goddelijke aanwezigheid in de wereld of het is een naschijnsel van die Goddelijke aanwezigheid'.¹⁰¹ Het goddelijke wordt gereflecteerd in het voorname en dit voorname staat tegenover het vulgaire. De Graaff spreekt van de moderne vulgaire massamens, die zich door God en de meesters voelt uitgebuit en die daarom beiden wil afschaffen.¹⁰² Het voorname is het tegenovergestelde van het ressentiment: de verborgen wraak, de rancune. De voornaamheid kent distantie en aanvaardt daarom geen medelijden. Medelijden is in wezen vulgair. Het houdt de mensen vast in het lijden in plaats dat het de mensen ervan verlost. Na vele bladzijden uitgeweid te hebben over de voornaamheid¹⁰³ stelt De Graaff de vraag wat de *hoogste* voornaamheid is.¹⁰⁴ Dat is de verbinding van het diepste lijden en de hoogste verhevenheid.

Dat is, wat Nietzsche voornaam noemt. Het gaat om die verbinding. Nietzsche heeft het uitgedrukt in de "Gekruisigde" en "Dionysus". (...) Het gaat Nietzsche (...) om de verbinding, ja de eenheid van beiden: "Caesar mit der Seele Christi", Dionysus en de Gekruisigde.¹⁰⁵

We treffen hier dezelfde gedachten aan als in *Het Europese Nihilisme*. Daar schreef De Graaff dat cultuur de verbinding is van het gegevene met het Heilige. Ook hier, in zijn Nietzsche-boek, gebruikt hij het woord verbinding. Waar de verbinding van het profane met het Heilige is, daar is de voornaamheid. Toch krijgen we de indruk dat er iets verschoven is. Is voornaamheid hetzelfde als heiligheid? Bij de terugblik wil ik hierop terugkomen.

¹⁰¹ De Graaff 1979, 154.

¹⁰² De Graaff 1979, 155.

¹⁰³ De Graaff 1979, Hoofdstuk IV: Wat is voornaam?

¹⁰⁴ De Graaff 1979, 214.

¹⁰⁵ De Graaff 1979, 214. Op verschillende plaatsen haalt De Graaff deze uitdrukking van Nietzsche aan. Met de Caesar wordt Dionysus bedoeld. 'Nietzsche heeft het in een beperkte formule gezegd: "Der römische Caesar mit der Seele Christi". Dit is: De Gekruisigde verenigd met Dionysus', De Graaff 1979, 265. 'Dit is de Herder van het visioen: Dionysus één geworden met de Gekruisigde: "Cäsar mit der Seele Christi", De Graaff 1979, 273.

Nietzsche en de dode god van het Westen

Het betoog van De Graaff leidt naar een volgend punt. Nietzsche was iemand in wiens persoon en werk de voornaamheid op een bijzondere manier gestalte heeft gekregen. Een voornaam mens bemiddelt goddelijkheid. In een wereld waarin de goddelijke glans bijna verdwenen is kunnen alleen de voornamen nog goddelijkheid bemiddelen. Nietzsche krijgt op deze manier bovenmenselijke trekken. Hij wordt een bemiddelaar. Hij houdt in een vulgaire en verpauperde wereld, waarin de cultuur van de massamens toonaangevend is geworden, vast aan het voorname, aan het goddelijke. Nietzsche ontdekt de ware God, hij ontdekt de éénheid van lijden en goddelijkheid, hij ontdekt 'Caesar mit der Seele Christi', dat is de verbinding van de Gekruisigde met Dionysus. Op dat moment breekt de waanzin door, beter gezegd: dan stort Nietzsche zichzelf in de waanzin.

Zijn geestelijke ineenstorting is een offer. Hij offert zichzelf aan God. Hij wil waken, maar dit waken kan niet binnen de cultuur van zijn dagen en daarom is zijn waanzin noodzakelijk. Zijn waanzin is geen bewijs van onvermogen, van een geestelijke mist, maar van waken met God, en zo kan hij gezien worden '*als den Nachfolger des toten Gottes*'.¹⁰⁶

Het offer van de dode god was na 1000 jaar ten einde, maar de dode god – het tussenwezen – werd opgevolgd door Nietzsche. Hij is de enige die gezien heeft dat de westerse cultuur tot ontbinding overging. Nietzsche heeft plaatsvervangend voor ons gezien. Daarom wist hij zich geroepen de wacht over te nemen. Hij loste de dode god af.¹⁰⁷ Wij bestaan nog een tijd voort, dankzij Nietzsches offer.¹⁰⁸ Het is een offer van toewijding. Deze psychische crisis krijgt zodoende een heilige glans. Nietzsche was een Rechtvaardige.

In zijn 'waken' was Nietzsche de verbindingsschakel tussen God en de westerse cultuur.¹⁰⁹ Nietzsche stierf aan het begin van de 20^e eeuw. Door zijn dood is de verbindingsschakel weggefallen en is er geen hoop meer voor het Westen.

Terugblik

In het werk van De Graaff is een consistente lijn aanwezig, een lijn die hij al duidelijk uitzet in zijn boek uit 1956. Nadenkend over de vraag wat cultuur is, komt hij tot de conclusie dat

alle cultuur- en cultushandelingen berusten op de behoefte aan verzoening. De mens tracht het bestaan, dat hijzelf is en dat hem omgeeft, zodanig te veranderen, dat het kan rusten in het Heilige, opdat het alsoo *gerechtvaardigd* moge zijn'. (...) 'Cultuur is dus een poging om het Heilige en het gegevene met elkaar te verzoenen.'¹¹⁰

¹⁰⁶ De Graaff 1979, 292.

¹⁰⁷ De Graaff 1979, 293.

¹⁰⁸ De Graaff 1979, 294. 'Nietzsche heeft zichzelf een offerdier geweten', De Graaff 1979, 102.

¹⁰⁹ De Graaff 1979, 293.

¹¹⁰ De Graaff 1956, 19.

Aan dit uitgangspunt is De Graaff trouw gebleven, al komt hij in de loop der tijd tot een andere invulling van de wijze waarop die verzoening geschiedt. Van belang is echter dat het gaat om verzoening met het Heilige. Maar het Heilige heeft geen naam. Het is een macht.¹¹¹ Het Heilige omschrijft De Graaff als het volstrekt Andere. Ook in zijn boek *Als goden sterven* spreekt De Graaff van een oerdistantie die overbrugd moet worden.¹¹² Het profane is onrein. Dat vraagt om heiliging en deze heiliging geschiedt door de cultus. Het is kenmerkend voor De Graaff dat hij verlossing opvat als heiliging.¹¹³ Verlossing is de verbinding van de mens met God en van God met de mens.¹¹⁴ Het offer dat Christus bracht moet zo verstaan worden dat Hij, in de situatie van het vlees, volhard heeft om aan God trouw te zijn. Op die manier heeft Hij gedaan wat Israël niet gedaan heeft. Door Jezus' gehoorzaamheid, die openbaar werd in zijn opstanding, kwam de reinheid van God tot de mensen. Het gaat er dus om een levende verbinding met Jezus te hebben, waardoor zijn reinheid aan het volk Israël en het oerchristendom – dus de vroegchristelijke kerk – wordt meegedeeld. Nauwkeuriger gezegd: door de verbinding met Jezus wordt het goddelijke leven ontvangen. We worden herinnerd aan de ethische theologie: genade als mededeling van leven waardoor rechtvaardiging en vergeving worden ontvangen.

De dode god en de verborgen God

In De Graaffs theologie zijn zowel de Gekruisigde als de opgestane Messias verborgen. De Messias wordt openbaar als de Zoon des mensen op de wolken zal verschijnen.¹¹⁵ Zowel kruis als opstanding zijn verborgen. Het is niet zo dat het kruis een wijze van openbaring is. Het kruis is uitsluitend verberging. Het verhindert namelijk wat God wil geven, namelijk verheerlijking en goddelijkheid. Niet voor niets benadrukt De Graaff, dat de *Opgestane* gekruisigd werd.¹¹⁶

Het kruis is geen openbaring in verborgenheid. Het kruis past niet binnen de openbaring. Het kruis staat op gespannen voet met de openbaring. Openbaring is het aangaan van een directe relatie met God, het is het geven van reinheid, voornaamheid, goddelijkheid. Omdat deze voornaamheid niet geduld wordt in de wereld, die bevolkt wordt door mensen die vol ressentiment zitten, was het kruis onontkoombaar, maar niet bedoeld of gewild door God.

¹¹¹ De Graaff is in zijn terminologie niet helder. Uit *Het Europese Nihilisme* noteer ik de volgende plaatsen: Nietzsche spreekt van het Heilige, maar ook van de heilige macht, 29, of kortweg van machten 27; hij noemt de machten ook goden, 24, en hij spreekt ook van het Heilige of God, 35. De moeilijkheid is dat met de machten ook die machten bedoeld zijn die door Christus overwonnen zijn, 27. Maar als met die macht of machten God bedoeld kan zijn, ontstaat een verwarrend beeld, want hoe kan die macht dan door Christus overwonnen zijn?

¹¹² De Graaff 1969, 33.

¹¹³ Verlossing omschrijft De Graaff ook als het bevrijden van de goddelijke vonk, die in de mens is, uit de onreinheid. De mens die met Christus verbonden is en die zo in een directe relatie met God leeft, ontvangt zoveel reinheid dat hij niet meer door onreinheid wordt besmet, maar juist alle onreinheid kan reinigen. Wie zich tot God bekeert ontvangt reinheid. De Graaff 1969, 98, 99. De Graaff leunt hier sterk op joods gedachtegoed.

¹¹⁴ De Graaff 1969, 84.

¹¹⁵ De Graaff 1979, 282.

¹¹⁶ De Graaff 1979, 114.

De Messias redt niet zozeer, maar brengt het goddelijke weer tot openbaring. De crisis van de westerse cultuur is dat God zich teruggetrokken heeft uit deze wereld. En niet alleen God, maar ook de Messias; en niet alleen God en de Messias, maar ook de god van het Westen. God wordt steeds meer op afstand gezet. God lijdt niet aan deze wereld, of men moet het feit dat Hij zich uit de wereld terugtrekt als een lijden zien. De cultuurcrisis is in zijn kern: distantie. Nietzsche heeft gezegd dat voornaamheid 'Pathos der Distanz' is.¹¹⁷ Dat zegt De Graaff hem na. God is een aristocratische God. In dit verband herinner ik aan wat De Graaff zegt over voornaamheid. De Graaff schuift de begrippen heiligheid en voornaamheid in elkaar.

Ik geef nu enkele voorbeelden van de manier waarop De Graaff aan de hand van citaten uit Nietzsches werk over voornaamheid schrijft. De voorname mens weet armoede, behoefte en ziekte te verdragen als iets waarvan hij sterker en voorname wordt.¹¹⁸ De voorname mens beschermt kunstenaars en dichters.¹¹⁹ De voorname mens kent ook een andere verhouding tot de vrouwen. Zij zijn voor hem de grote verrukking, die de ware verkwikking geven, echter niet door begrip of intelligentie.¹²⁰ De voorname mens heeft een welgevallen in de feodale ordening. De hoogste standen van vorsten en priesters zijn hem welgevallig, omdat zij geloven aan het wezenlijke onderscheid der menselijke waarden.¹²¹ De voorname mens heeft liefde voor het naïeve, als een vorm van onschuld. Het spreekt de voorname aan, maar zelf is hij anders, niet naïef.¹²²

Deze voorbeelden zijn voldoende om te laten zien dat we ons hier in een gedachteklimaat bevinden, waarin heel andere accenten gelegd worden dan in de Schriften van Oude en Nieuwe Testament.

5.4 GIRARD EN DE GRAAFF

Het gemeenschappelijke van Girard en De Graaff ligt in het feit dat beide auteurs Nietzsche zó interpreteren, dat de dood van God gezien moet worden als de moord op God. Daarmee begeven ze zich buiten de hoofdstroom van de Nietzsche-interpretatie. Binnen deze gemeenschappelijkheid doen zich echter grote verschillen voor. In Girards cultuurvisie staat Jezus centraal. Hij is degene die door zijn dood het zondebokmechanisme doorbreekt. Bij De Graaff is dit anders. Hij hangt zijn cultuurtheorie niet op aan het *offer* van Christus maar aan zijn *goddelijkheid*. Dit is niet in tegenspraak met wat aan het begin van dit hoofdstuk gezegd is, dat het gemeenschappelijke van Girard en De Graaff de offergedachte is.

¹¹⁷ De Graaff 1979, 151.

¹¹⁸ De Graaff 1970, 167.

¹¹⁹ De Graaff 1970, 170.

¹²⁰ De Graaff 1970, 172.

¹²¹ De Graaff 1970, 174.

¹²² De Graaff 1970, 178.

Bij De Graaff speelt de offergedachte een belangrijke rol, namelijk van Jezus, van de god van het Westen en van Nietzsche. De vraag is echter wat voor De Graaff de kern van het offer is. De kern is voor hem dat Jezus door de dood heen vasthoudt aan zijn oorspronkelijke heiligheid en goddelijkheid. Zijn offer heeft iets heroïsch. Hij is immers de Christus met de ziel van Caesar. Al gaat Hij ten onder dan nog houdt Hij in gehoorzaamheid vast aan het Heilige. Het gaat De Graaff om Jezus' voornaamheid.

Het kruis van Christus, als werk van verzoening, speelt in De Graaffs cultuur-analyse nauwelijks een rol. Het kruis wordt incidenteel genoemd en heeft dan de functie van verbinding van het hemelse met het aardse, van het heilige met het profane. Als De Graaff over Christus' offer schrijft, dan schrijft hij daarover in termen van kracht.

Hij (Christus, AP) houdt stand. Hij blijft met het vlees verbonden om de beste mogelijkheid uit het vlees op te roepen, dat wil zeggen dat het geest wordt.¹²³

Het offer is een manifestatie van kracht. Jezus' offer verbindt het Heilige met het profane. Daardoor wordt nu cultuur mogelijk. We kunnen dus concluderen dat De Graaffs cultuurtheologie gebaseerd is op het offer van Christus, maar dan verstaan als een uiterste poging om het Heilige met dit aardse bestaan te verbinden. Doordat de kerk zich al snel inliet met heidense – Griekse – begrippen werd deze cultuur nooit werkelijkheid. De directe relatie met het Heilige verdween en daarvoor in de plaats ontstond een indirecte relatie, namelijk via het tussenwezen, de god van het Westen. Het offer van Christus heeft in het denken van De Graaff geen betekenis in de zin van verzoening van zonden. Verzoening van zonden staat merkwaardigerwijs wel centraal in het offer dat de god van het Westen brengt.

Om het zo helder mogelijk te formuleren: de goddelijkheid van Jezus is *cultuurfunderend*. De incarnatie betekende de verbinding van het heilige met het profane. Het offer van de god van het Westen is *cultuurbewarend*. Het maakt ruimte voor het voortbestaan van de westerse cultuur. Aan deze periode komt een eind met de Renaissance en nog duidelijker en radicaler met het optreden van Descartes. Zoals we gezien hebben is het voorstellende denken het mes waarmee de god van het Westen vermoord werd. Dit denken is *cultuurvernietigend*.

Als we een lijn proberen te trekken naar het werk van Girard, ontdekken we tal van verschillen. Bij Girard speelt Christus' dood wel een wezenlijke rol. Voor Girard is Christus' dood nu juist *cultuurontmaskerend*. In De Graaffs cultuurfilosofie komen we Christus tegen als een Overwinnaar. In Girards cultuurtheorie is Christus aanwezig als het Lam van God.

Girard spreekt niet over de vraag of dit Lam de zonden der wereld wegdraagt. Girard heeft in feite voor het Lam een andere rol weggelegd: het ontmaskeren van de schuld in plaats van het wegdragen van de schuld. Is in De Graaffs denken het

¹²³ De Graaff 1969, 94.

voorstellende denken cultuurvernietigend, in het denken van Girard is dat het zondebokmechanisme.

Bij De Graaff is het mes het machtsdenken, bij Girard is het mes het begeren, het *willen*. Maar in het denken van beiden heeft de mens de laatste grens doorbroken. De dood van God betekent voor Girard dat de schuldvraag niet meer gesteld kan worden en dat door de dood van God het gebruik van geweld een vrijbrief heeft gekregen. De dood van de god van het Westen betekent voor De Graaff dat de cultuur is losgeslagen van haar anker: het Heilige. De hybris krijgt vrij mandaat.

Conclusie

Als we terugkijken op de weg die in dit hoofdstuk werd afgelegd, dan zien we dat het voor de meeste auteurs moeilijk is, in feite onmogelijk, om de dood van God als zelfstandig thema te bespreken. Hun uiteenzettingen zijn uiteenzettingen over het nihilisme. De dood van God is daarvan een onderdeel. Maar men kan het eigenlijke karakter van het nihilisme niet op het spoor komen als men de dood van God niet thematiseert. Girard levert op dit punt een vernieuwende bijdrage. Hij brengt de dood van God in relatie tot Gods openbaring in Jezus Christus en is in staat daarmee nieuw licht te laten vallen op de cultuur, maar ook op de diepste beweegredenen van Nietzsche. Tegen deze achtergrond zien we veel scherper, dat bijna alle auteurs dit thema op een a-historische manier behandelen. God is een begrip, een idee, een postulaat, eventueel een 'Welt', maar geen handelende persoon. Bijgevolg is ook de dood van God iets wat losstaat van de geschiedenis, al is het duidelijk dat de *gevolgen* van deze dood in de geschiedenis te registreren zijn. Dit is een benadering die de betreffende teksten van Nietzsche ontkrachten. Juist het indringende woord van de dwaas: *wij* hebben hem gedood, bewijst dat het om een concrete historische gebeurtenis gaat.

De Graaff levert een bijdrage aan een verdere bezinning door de moord op de god van het Westen te zien als een daad van ressentiment, met als gevolg dat de westerse cultuur geen verankering en geen grens meer heeft in het heilige. De menselijke hybris krijgt het voor het zeggen. Belangrijk is vast te stellen dat volgens De Graaff in en door Nietzsche een verbinding met het heilige aanwezig bleef. Dit brengt ons bij het grote verschil in interpretatie van Nietzsches nihilisme.

Voor Girard is geweld de grondstructuur van Nietzsches cultuurbeschouwing, volgens De Graaff wordt die grondstructuur bepaald door het heilige. Nietzsches *Vornehmheit is daarvan het bewijs. Dat is een ingrijpend verschil.*

De vraag die ons in het vervolg van dit onderzoek zal bezighouden is hoe theologen Nietzsche gelezen hebben. Hebben zij Nietzsche op het punt van het nihilisme recht gedaan? Hebben zij gezien dat de dood van God een moord was? En hoe verbinden zij de dood van God met het kruis van Christus? Maar eerst probeer ik de balans op te maken van de eerste vijf hoofdstukken.

Hoofdstuk 6

Intermezzo

6.1 DE AFWIJZING VAN HET CHRISTELIJKE GODSBEGRIIP

Als we het betoog van de voorgaande hoofdstukken samenvatten en naar de kern ervan vragen, dan blijkt dat het Godsbegrip een zeer aangelegen punt is. De vraag is welk beeld Nietzsche heeft van de God van het christelijk geloof? Is dat een platonische god, die in een ideeënwereld leeft? Is dat God als het hoogste zijnde, die garant staat voor de eenheid en samenhang van deze werkelijkheid? Of zag Nietzsche in het christelijke Godsbegrip nog andere elementen?

Het is verbazingwekkend dat men steeds weer gesteld heeft, dat Nietzsche zich uitsluitend afzette tegen het metafysische Godsbegrip. Het is verbazingwekkend, omdat Nietzsche zelf zo duidelijk gesteld heeft dat de morele God zijn sterkste afkeuring en verzet opriep. Het gaat hem van meetaan om de waarden die het christelijk geloof opdrong aan de Europese cultuur. Het gaat hem om het ethos van de christelijke beschaving dat gedragen wordt door waarheid, barmhartigheid, genade, vergeving. Niet God als het hoogste zijnde, maar God als de garant van deze waarden.

Biser heeft op dit punt de filosofische Nietzsche interpretatie, van onder andere Heidegger, overgenomen. Hij heeft niet gezien dat de morele God, de God die in Christus voor verlossing zorgt, Nietzsches houding ten opzichte van kerk en geloof bepaald heeft. Zoals verder in dit boek zal blijken, zijn de meeste theologen in dit filosofische spoor verder gegaan.

Biser meent dat Nietzsche God opvat als een verklaringsprincipe. Steeds weer betoogt Biser, dat *niet God* of het bestaan van God voorwerp van de ontmanteling (*Destruktion*) is, maar de *Godsidee*: God als de instantie die de werkelijkheid bijeen houdt en van zingeving voorziet. Vervolgens wordt door hem geponeerd dat de christelijke theologie al lang afscheid genomen had van dit onjuiste Godsbegrip. Het resultaat is dat Nietzsche met zijn God-is-dood proclamatie langs zijn doel heeft heen geschoten, als tenminste het doel zou zijn het christelijk geloof in het hart te treffen. Biser kan met veel van Nietzsches kritiek instemmen, maar wijst erop, dat dit Godsbegrip door de theologie verlaten is of verlaten dient te worden. Hij meent zelfs dat Nietzsche de theologie een dienst bewezen heeft door dit Godsbegrip – God als verklaringsprincipe – af te wijzen, waardoor de weg vrij zou komen voor een nieuwe en meer bijbelse visie op wie God, in en door Jezus, voor deze wereld wil zijn.

Deze analyse is niet bevredigend. Nietzsche verzet zich zeker tegen God als verklaringsprincipe, maar dat houdt nog niet in dat hij een soort christolo-

gische concentratie zou voorstaan om van daaruit tot een nieuw Godsconcept te komen.

Nietzsche wijst niet alleen het filosofische Godsbegrip af, maar ook en vooral God als Verlosser. Daartegenover plaatst Nietzsche zijn eigen invulling van Jezus, die voor hem acceptabel is. Hij maakt van Jezus een Boeddha: iemand die aan gene zijde van goed en kwaad leeft, iemand op wie het kwaad geen greep meer heeft. Nietzsche wijkt bewust af van het beeld dat het Nieuwe Testament van Jezus geeft. Vooral de brieven van Paulus moeten het ontgelden. Hij ziet ze als vervalsingen van de eigenlijke bedoelingen van Jezus. Dat betekent dat zijn Godsbegrip niet wordt ingevuld vanuit het Nieuwe Testament. Nietzsche oriënteert zich niet echt aan de Jezus-figuur. Hij ontwikkelt zijn religieuze gedachten vanuit het Dionysische levensgevoel. Zijn Godsbegrip is niet een filosofisch Godsbegrip, ook geen Grieks Godsbegrip, maar een Dionysisch Godsbegrip.

God is geen begrip, maar een kracht. Hij is geen rustpunt of coördinatiepunt voor het denken. Het is andersom: God ontgrenst en brengt tot extase, en ontnemt elk houvast. De kerk en de christelijke traditie heeft voor een Apollinische God gekozen in plaats voor de Dionysische. De God van het christelijk geloof is voor Nietzsche te Apollinisch, te begripsmatig. God is niet in formuleringen te vangen, God is kracht. Vandaar ook dat Nietzsche niet kon instemmen met een kantiaans of hegeliaans Godsbegrip. Hoe verschillend die ook mogen zijn, God is te veel begrip en te weinig kracht. Op dit punt heeft De Graaff Nietzsche beter in beeld gebracht, dan Heidegger of Biser.

Als we vragen naar Nietzsches Godsbegrip dan komen we uit op het *verschil* tussen het Apollinische en Dionysische element van de cultuur. Vattimo heeft gezien en benadrukt, dat het onderscheid dat Nietzsche maakt tussen het Dionysische element van de werkelijkheid en het Apollinische element wezenlijk is. Zelfs zó wezenlijk, dat dit verschil, deze differentie, de geschiedenis bepaalt. Deze differentie behoort niet tot de geschiedenis, is er geen onderdeel van, maar opent de geschiedenis.¹

Het is niet toevallig of bijkomstig dat Nietzsche deze differentie ter sprake brengt in verband met de *mythologische* figuren Dionysus en Apollo. Daarmee laat hij zien dat de differentie zijn oorsprong vindt buiten het historische proces. Dionysus is geen concept of een zijn en daarom is ook differentie geen concept of een zijn. Het is een notie die fundamenteeler is dan de geschiedenis.

6.2 HET NIHILISME

Het nihilisme – en hier wordt de laatste fase van het nihilisme bedoeld, het extreme nihilisme – betekent in Nietzsches optiek een bevrijding. Want het bevrijdt van de misleiding die de westerse cultuur eeuwen lang in haar greep heeft gehad.

¹ Vattimo 1993, 67.

Het nihilisme is voor hem geen negatieve macht, maar een positieve macht, die bovendien onstuitbaar is. Het nihilisme is een proces, of, zoals Heidegger zegt, de wetmatigheid en logica van de westerse geschiedenis. De westerse geschiedenis is de geschiedenis van de misleidende waardebepalingen, maar bereikt onontkoombaar ook het stadium van de afschaffing van deze waarden, waardoor deze wereld er aanvankelijk waardeloos uit komt te zien. Maar dit stadium is slechts een tussenfase, die leidt tot nieuwe, echte nihilistische waardebepalingen, die een nieuwe periode inluiden.²

Nihilisme betekent dat *niets* van de tot op heden aanwezige waarden meer zal gelden, omdat al het zijnde vanuit een ander beoordelingspunt zijn waarde ontvangt. Nihilisme betekent daarom *niet* dat in de plaats van de oude waarden nieuwe waarden komen. Het gaat dieper en is fundamenteeler: het *beoordelingspunt* van wat waarde heeft en wat niet, wordt opnieuw bepaald. Maar juist dan komt het tot nieuwe waarden, die blijvend zullen zijn. Dat betekent dat als het 'tegenover' van het bovenzintuiglijke wegvalt, ook het zintuiglijke een andere inhoud krijgt. Na het *herausdrehen* van het platonisme³ komt een zintuiglijke werkelijkheid naar voren die voordien niet bekend was. Het is een nieuwe werkelijkheid. Het gaat erom deze nieuwe werkelijkheid te beamen.

Wat Nietzsches nihilisme ten diepste is, wordt duidelijker als we ingaan op het verschil tussen Nietzsche en Heidegger. Voor Nietzsche vertegenwoordigt het zijn, de werkelijkheid in zijn chaotische gestalte, de enige waarde. Dit uitgangspunt verbindt hem enerzijds met de platoons-christelijke cultuur, maar anderzijds ligt hier nu juist een breuk met deze platoons-christelijke cultuur. De *verbinding* ligt hierin dat het zijn een waarde vertegenwoordigt en wel de hoogste waarde. Nietzsche zet al zijn kaarten op dit zijn, op deze werkelijkheid, deze aarde. Toch komt het tot een radicale breuk met de christelijke traditie, omdat de christelijke traditie boven dit concrete zijn het abstracte zijn heeft geplaatst en hiermee tol heeft betaald aan het Griekse denken. Voor Nietzsche is er geen volmaakt zijn boven het concrete zijn van deze werkelijkheid. De breuk wordt dus zichtbaar waar de christelijke traditie de concrete werkelijkheid min of meer loslaat en het zwaartepunt verlegt naar wat zich buiten en boven deze werkelijkheid bevindt.

Deze zelfde grief heeft Nietzsche tegen Paulus. Paulus' opstandingsevangelie moet het ontgelden. Dat is voor Nietzsche een *dysevangelie*, het is het verraad van het echte evangelie. Door de opstanding verdwijnt de echte werkelijkheid achter de horizon van de geschiedenis. Zo komen we tot de conclusie dat voor

² 'Als Gesetzhlichkeit der Geschichte entfaltet der Nihilismus eine Folge verschiedener Stufen und Gestalten seiner selbst. Daher sagt der blosser Name Nihilismus zu wenig, weil er in einer Vieldeutigkeit hin- und herschwingt', Heidegger 1998 II, 251.

³ Heidegger 1998 I, 204. Heidegger spreekt met opzet van een *herausdrehen* en niet van een *umdrehen* van het platonisme. Zakelijk en inhoudelijk heeft hij hierin gelijk. Naar de letter genomen niet helemaal. In een vroege aantekening noemt Nietzsche zijn filosofie een omgekeerd platonisme. 'Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel', *KSA* 7, 199 (eind 1870-april 1871).

de nihilist Nietzsche – zijn naam wordt immers altijd met nihilisme verbonden – juist dit bestaan en dit leven waarde heeft. Het christelijk geloof belijdt echter, dat er meer is dan deze werkelijkheid. Deze werkelijkheid kan nooit het ijkpunt van denken en handelen zijn. Want deze werkelijkheid is een zondige werkelijkheid geworden. De zonde heeft de werkelijkheid beschadigd en van een minteken voorzien.

Nietzsche neemt zijn uitgangspunt radicaal in deze werkelijkheid. Deze werkelijkheid is de enige waarde die er toe doet. Deze werkelijkheid, die ontdaan is van alle waardebepalingen die van elders komen, bezit absolute waarde. Het is dan ook te begrijpen dat Nietzsche niet meer van zingeving vanuit christelijk perspectief wil weten. Want die zingeving is er al. En omdat die er al is, is zingeving overbodig geworden. Zingeving veronderstelt dat naast of buiten of boven de werkelijkheid het doel ligt waarop we ons moeten richten, alsof deze werkelijkheid niet af is, niet goed is, en niet de hoogste waarde vertegenwoordigt die er is.

De werkelijkheid heeft absolute waarde en daarom goddelijk karakter. Goddelijk hier niet opgevat als de waarde die de werkelijkheid op een hoger plan stelt, maar als een waarde die recht doet aan de werkelijkheid zoals die is. Dat betekent dat Nietzsches nihilisme geen zinloosheid impliceert, maar de echte zinvolheid wil terug geven aan de mensen, wie het door platonisme en joods-christelijk denken was ontnomen.

De kern van Nietzsches denken is, dat macht de enige waarde is die er toe doet, omdat de werkelijkheid als zodanig macht is. De werkelijkheid is een samenspel, maar ook een voortdurend botsen van krachten. Het is eigen aan macht dat het meer macht 'wil'. Als Nietzsche van wil tot macht spreekt, bedoelt hij geen wil, die een afbeelding is van de menselijke wil. Het is ook geen manier van spreken die van het spreken over de menselijke wil is afgeleid. Het is een heel andere soort wil. Het is de werkzaamheid van de werkelijkheid zelf. Omdat deze werkelijkheid de enige werkelijkheid is, zullen alle waardebepalingen daarvan afgeleid worden en ook de zin van het leven vloeit uit deze werkelijkheid voort.

Volgens Nietzsches definitie van zin moet deze werkelijkheid diepe zin aan het leven geven. Het christelijk nihilisme had de zin verlegd naar een werkelijkheid buiten en boven deze werkelijkheid en daarom was deze werkelijkheid van zin beroofd. Als de *Hinterwelt* verdwijnt en God dood is, moet deze werkelijkheid zich weer als een zinvolle werkelijkheid aan ons vertonen.

De waarden bestaan alleen krachtens de wil tot macht. De wil tot macht stelt hen in staat 'er te zijn'. Ontstaan waarden uit de wil tot macht? 'Gewiss', zegt Heidegger.⁴ Maar ze staan niet *naast* de wil tot macht. Waarden en wil tot macht veronderstellen elkaar. Maar dan zó, dat de wil tot macht de waarden 'bedingt' en niet andersom. 'Wille zur Macht und Wertsetzung sind *dasselbe*...'.⁵ Daarom moeten we zeggen

⁴ Heidegger 1998 I, 108.

⁵ Heidegger 1998 I, 108.

dat de *nihilist* Nietzsche niet vanuit het niets denkt, maar vanuit macht. Zijn is macht, en macht is zijn.

6.3 VORMEN EN FASEN VAN HET NIHILISME

Het van oorsprong Griekse en christelijke nihilisme veroordeelt en veracht het leven. De oorzaak hiervan ligt voor een belangrijk deel in de introductie van hogere waarden door het christendom. In het licht van deze hogere waarden verloor het leven zijn glans en het werd ten diepste waarde-loos. Nihilisme bestempelt het concrete zijn als een zijn zonder waarde. In de hogere waarden (dus het domein van de ideeën, het bestaan van God, het ware zijn enzovoort) is de wil tot het niets werkzaam en binnen het domein van de hogere waarden heeft de wil tot niets heerschappij.

Het nihilisme is als het ware het koninkrijk van de wil tot niets. Het is een *actieve* kracht. Want het maakt het zijnde en het leven waardeloos. Daarnaast onderscheidt Deleuze een ander aspect van het nihilisme. Nihilisme is ook een *reactie*, een reactie op de hogere waarden. Die tweede vorm is dus niet de heerschappij van de hogere waarden, maar de ontmaskering van de hogere waarden. Dit is een nihilisme dat tegenover de eerste vorm staat. Maar we begrijpen deze tweede vorm alleen als we zien dat de eerste vorm een voorwaarde is voor de tweede.⁶

De eerste vorm, de *actieve* vorm, is een *negatief nihilisme*, de tweede vorm is een *reactief nihilisme*. Het negatieve (actieve) nihilisme veracht het leven. En kan dat doen omdat het de hogere wereld 'achter de hand' heeft. Het reactieve nihilisme is een protest tegen deze voortdurende ontwaarding vanuit de hogere waarden. Het reactieve nihilisme laat zien dat die hogere waarden er niet zijn. Ze zijn een projectie van een wens of van een ideaal. Door deze ontmaskering ter hand te nemen, onttakelt het reactieve nihilisme het leven. De wereld komt er kaal uit te zien.

Tijdens de heerschappij van het negatieve (actieve) nihilisme was er nog de *schijn* van doel en zin en volmaaktheid die achter deze werkelijkheid aanwezig zou zijn. Het gaf hoop en troost. Maar zodra dit doorzien wordt, blijft een wereld zonder hogere waarden achter. En dat betekent dat de wereld, die eerst waardeloos was gemaakt nu, onttakeld en kaal, ontdaan van betekenis en doel, achterblijft.

Het negatieve nihilisme was niet radicaal genoeg. Het was een eerste stap op de weg van het nihilisme. Maar het was een halfslachtige (stap) en, zoals Nietzsche het zag, een huichelachtige stap. Het laat de wereld in zekere zin nog in tact. Het leven heeft nog een bepaalde betekenis en er is nog een doel. De hogere waarden maken enerzijds het leven waardeloos, maar aan de andere kant verlengt men het leven dat in feite ten dode is opgeschreven.

⁶ 'Ce second sens resterait familier, mais n'en serait pas moins incompréhensible si l'on ne voyait comment il découle du premier et suppose le premier', Deleuze 1998, 170. Deleuze 2002, 148.

Het negatieve nihilisme maakt het leven ziek, maar houdt toch het leven in stand. Het reactieve nihilisme neemt ook de *schijn* van waarde en de schijn van zin en doel weg. De hogere waarden vormen een *fictie* waaraan het reactieve nihilisme een einde maakt. Het *negatieve* nihilisme is het nihilisme van het medelijden. Het laat het zwakke leven vegeteren. Het houdt dat leven kunstmatig in stand.⁷ De *reactieve* mens zegt: het is beter geen waarden te hebben dan hogere waarden, het is beter helemaal geen wil te hebben, dan een wil die een schijnwereld in stand houdt. Dit reactieve nihilisme is een veel krachtiger nihilisme dan het negatieve. Maar het is niet het eindpunt van het nihilisme. Want ook dit reactieve nihilisme blijft steken in het ressentiment. Hij stelt zichzelf in de plaats van God. Iemand die rancuneus handelt heeft zich het echte nihilisme nog niet eigen gemaakt.

Dit reactieve nihilisme eindigt in een *passief* nihilisme. Het reactieve nihilisme raakt uitgeput, omdat het liever het niets tot wil heeft dan een wil tot niets. Waar men het niets tot wil heeft is men alleen maar negatief bezig. Dat is het project van de totale afbraak. Maar op een gegeven moment is er niets meer af te breken. De mens valt stil. Hij schakelt zichzelf uit, maar hij denkt en leeft nog steeds vanuit ressentiment. Want de mens die niets wil, is nog niet bevrijd van ressentiment. Maar omdat de wil tot niets zich ook tegen de wil zal keren, gaat het ten onder. Dan wordt de nieuwe werkelijkheid zichtbaar en ontstaan er ook nieuwe waarden. Waarden die aan het leven zelf zijn ontleend. Dat is het echte en definitieve nihilisme.

Hier geldt wat al eerder opgemerkt is, dat als het bovenzintuiglijke verdwijnt, ook het zintuiglijke er anders uit gaat zien. De wereld wordt niet meer gezien vanuit waarden die haaks op het leven staan. Daarom ontstaat er een nieuwe werkelijkheid, die de mens voordien niet gekend heeft. Dat is een nieuwe ervaring en in feite een religieuze ervaring. Het is de ervaring van de Dionysische werkelijkheid.

Het beeld van het nihilisme zoals Nietzsche dat tekent, is niet het programma van de totale afbraak van de westerse cultuur, maar wil leiden tot de hoogste waardering van het leven. Alleen de dood van God kan leiden tot echte cultuurvorming. Waarbij het niet helemaal duidelijk is of de dood van God in Nietzsches denken alleen de *voorwaarde* is voor cultuur. Is de dood van God misschien toch ook *cultuurfunderend*? Daarmee wordt bedoeld: is de dood van God een gebeuren dat Nietzsche achter zich laat om vervolgens de nieuwe cultuur te funderen, of heeft hij de dood van God blijvend nodig en is die dood toch de verborgen grond van zijn cultuurbeschouwing?

Ik meen dat mijn eigen definitie van Nietzsches nihilisme, die ik in hoofdstuk 3.13 gaf, de verschillende vormen van nihilisme, die Deleuze onderscheidt, beknopt samenvat:

Nietzsches nihilisme is een kracht (de wil tot macht) die door het christelijk geloof negatief gericht is, maar die krachtens de verdere ontwikkelingen, die met histori-

⁷ Zie noot 189.

sche noodzaak komen, de hoogste christelijke waarden ontmaskert, zodat het tot een echte aanvaarding van de werkelijkheid komt (de eeuwige terugkeer) met als gevolg dat de mens zich uiteindelijk kan emanciperen (de Übermensch) en waardoor ook de religie weer een creatieve – in plaats van een onderdrukkende – rol kan gaan spelen in het leven.

6.4 DE CULTUUR EN DE MOORD OP GOD

In Girards cultuurvisie staat Jezus centraal, maar meer nog het evangelie, het verhaal is niet minder belangrijk dan het slachtoffer. Door het evangelie komen schuld en onschuld aan het licht. Het verschil tussen recht en onrecht wordt helder. Maar als nu de ‘cultuur’ zover voortschrijdt dat God gedood wordt, en dus met Gods bestaan geen rekening meer gehouden hoeft te worden, wordt het verschil tussen schuld en onschuld geheel anders ingevuld. Voortaan zal de zwakke altijd de schuldige zijn. Op het moment dat God vermoord is, kan de schuld niet meer *benoemd* worden. Want de dood van God is tegelijkertijd de ontmaskering van het evangelie. Als God gedood wordt, heeft dat tot gevolg dat de Bijbel ontmaskerd is als een leugen. Dan is er ook geen falsificatie van het geweld meer mogelijk door middel van het evangelie. De wereld draait door zonder dat de mogelijkheid nog bestaat dat de daders zich moeten verantwoorden.

Ook in De Graaffs cultuurbeschouwing staat Jezus centraal. Maar er is een groot verschil. De Graaff baseert zijn cultuurtheorie niet op het *offer* van Christus maar op zijn *goddelijkheid*. Christus’ offer heeft iets heroïsch. Hij is immers een Caesar. Al gaat Hij ten onder, dan nog houdt Hij in gehoorzaamheid vast aan het Heilige. Het is niet duidelijk wat De Graaff zich hierbij voorstelt. Wat betekent het dat Christus als een Caesar door de dood heen vasthoudt aan het Heilige? We kunnen het opvatten als een vermenging van christelijk en nietzscheaans gedachtegoed, een vermenging van Christus en Dionysus, dus een vermenging van christelijk en heidens denken. We kunnen het ook anders zien. Hoewel de gebruikte formulering verwarrend is, kunnen we er ook in horen dat het De Graaff om distantie gaat. Bedoelt De Graaff met het Heilige en het voorname niet hetzelfde als wat Marion onder woorden wil brengen met het begrip distantie? Wil De Graaff niet duidelijk maken dat het Heilige moet voorkomen dat van God een ‘eidolon’ wordt gemaakt, een God die gemaakt is naar onze blik, ontworpen krachtens het voorstellende denken? Ziet De Graaff Christus’ kruis niet in dit licht en tegen deze achtergrond?

Jezus’ dood heeft alles met cultuur te maken. Jezus’ dood staat niet haaks op de cultuur. Christus’ offer brengt een verbinding totstand tussen het Heilige en het profane. Toch is, zoals in de paragraaf over De Graaff is betoogd, niet de dood van Jezus het fundament van de cultuur. In De Graaffs denken staat de incarnatie centraal. *De incarnatie is cultuurfunderend*. De incarnatie staat haaks op de heidense cultuur die altijd *vermenging* wil van het goddelijke en het profane. De incarnatie

vermengt niet, maar *verbindt*. Het offer van de god van het Westen was *cultuurbewarend*. Maar deze bewaring duurt slechts duizend jaar. Daarna komt het einde.

De cultuur en het heilige

De dood van de god van het Westen maakt niet cultuur mogelijk, maar juist onmogelijk. Het betekent het einde van de cultuur. De hybris krijgt het voor het zeggen. Het gevolg van die hybris is niet door De Graaff, maar wel door Girard helder in het licht gesteld.

In tegenstelling tot Girard spreekt De Graaff nauwelijks over schuld. Zijn denken draait om andere begrippen, namelijk om heiligheid en profaniteit. De profane wereld wordt vulgair als het Heilige achter de bestaanshorizon is verdwenen. Voor De Graaff is transcendentie een voorwaarde voor een cultuur die toekomst wil hebben. Deze transcendentie is geen platoonse transcendentie: dat wat zich achter dit bestaan bevindt. Het is een religieuze transcendentie: het Heilige.

Als het verschil tussen Girard en De Graaf in één zin samengevat moet worden, dan kan dat verschil zo worden weergegeven: bij Girard gaat het om gerechtigheid, bij De Graaff om heiligheid. In zijn latere ontwikkeling laat De Graaff het begrip heiligheid los en vervangt hij het door de nietzscheaanse voornaamheid. Mijns inziens is met de vereenzelviging van heiligheid en nietzscheaanse voornaamheid zijn cultuurfilosofie ontspoord. Bovendien wijs ik op een groot verschil in interpretatie. Voor Girard bepaalt niet heiligheid, maar geweld de structuur van Nietzsches denken over cultuur.

Conclusie

Voor Nietzsche is de dood van God de noodzakelijke voorwaarde om de cultuur te kunnen funderen. Door het zó te zeggen, naderen we Nietzsches bedoeling waarschijnlijk het dichtst. De dood van God is voorwaarde voor het ontwikkelen van de nietzscheaanse cultuur. Maar die voorwaarde betekent meer dan de verdwijning van God. Er is ook mee bedoeld dat de dood van God steeds aanwezig moet blijven. We zien pas hoe nieuw de cultuur van de Übermensch is als we voortdurend beseffen hoe de situatie voor die tijd was, toen God nog aanwezig was.

DEEL II

Nietzsches nihilisme en de theologie

Hoofdstuk 7

Karl Barth en het nihilisme

7.1 INLEIDING

In hoofdstuk 1 werd gezegd dat de filosofische Nietzsche-receptie spannender is dan de theologische. Dat heeft enerzijds te maken met het antichristelijke karakter van Nietzsches denken. De filosofie kan in Nietzsches denken aanknopingspunten vinden voor een verdere reflectie. Voor de theologie ligt dat heel anders. Nietzsches denken nodigt niet uit om daarmee bezig te zijn. Zijn denkbeelden, ook zijn woordgebruik, schrikken af. Toch is daarmee niet alles gezegd en is evenmin het belangrijkste gezegd. Nietzsche laat ons zien wat er in onze cultuur aan de hand is en hoe het er met onze westerse beschaving voor staat. Nietzsche kwam tot de voor hem schokkende conclusie dat God nog overal aanwezig was. De westerse cultuur leunde nog zwaar op het christelijk erfgoed. Het was zijn overtuiging dat Europa alleen toekomst zou kunnen hebben als het christendom afgedaan zou hebben en vanuit de huidige denkkaders een nieuwe oriëntatie zou plaatsvinden op de Griekse oudheid om vandaar uit nieuwe impulsen vol vitaliteit te ontvangen.

Lezend wat theologen over Nietzsche te berde hebben gebracht – en nu grijp ik vooruit op de volgende hoofdstukken – wordt de overtuiging sterker dat men nauwelijks oog gehad heeft voor de brede kaders waarin Nietzsche dacht. De theologie heeft inzichten aan Nietzsche ontleend, die men theologisch trachtte te verwerken (de radicale theologie), te weerleggen (Küng) of te ontmaskeren (Miskotte). Er is nauwelijks een theoloog te vinden die de noodzaak heeft ingezien van een brede confrontatie met Nietzsche.¹ Het is begrijpelijk dat het in de theologische reacties steeds weer gaat om het Godsbegrip. Want de centrale vraag waar de theologie voor staat is hoe God in deze nihilistische cultuur ter sprake gebracht kan worden. In die zin hebben theologen als Jüngel en Marion zich op een diepgaande wijze met Nietzsche bezig gehouden.

Toch heeft alleen Miskotte Nietzsche besproken in het brede kader van het nihilisme. De thematiek wordt dan ook op slag spannender. De theologie heeft Nietzsche gezien als de filosoof die radicaal brak met de transcendente werkelijkheid, maar heeft zij hem ook gezien als de filosoof van het nihilisme, die een nieuw levensgevoel vertolkte, een nieuwe levensoriëntatie aanbood en nieuwe normen

¹ Dat heeft wellicht te maken met wat Van de Beek schrijft in *Ontmaskering*: ‘Het is in kerk en theologie gebruikelijk geworden om positief te staan tegenover de cultuur’. (...) ‘De Geest als wereldvernieuwer past ons beter dan de Geest die ontmaskert’, A. van de Beek, *Ontmaskering. Christelijk geloof en cultuur*. Zoetermeer: Meinema 2001, 12.

en waarden aanreikte? Dat is vraag die mij in dit deel van het onderzoek bezighoudt.

Nietzsche heeft de theologie niet geïnspireerd, daarvoor stond hij te ver van de theologie af, maar er zijn wel impulsen van hem uitgegaan op het theologische denken. De theologen meenden Nietzsches kritiek gehonoreerd te hebben als zij probeerden de bakens van het theologische denken te verzetten en dat hield dan in: aanpassing aan de eisen van de natuurwetenschap (evolutie) en de hermeneutiek. Daarbij wreekt zich het feit dat men te weinig oog gehad heeft voor de hele Nietzsche. Juist Nietzsche koesterde argwaan ten opzichte van de wetenschap. Nietzsche was een dwarsligger die niet aarzelde *Der alte und der neue Glaube* van de moderne liberale theoloog David Friedrich Strauss op de korrel te nemen.² Van steriele wetenschap had Nietzsche een afkeer. Ook geschiedeniswetenschap is steriel. Zij archiveert de geschiedenis, terwijl het Nietzsche ging om het mobiliseren van de krachten die ooit in de geschiedenis manifest waren. Ook stond het optimisme en het vooruitgangsgeloof van de wetenschap hem tegen.

Juist omdat Nietzsche classicus van professe was, dus taalgeleerde, stonden ontmythologiserings-programma's heel ver bij hem vandaan. Nietzsche was en bleef geïnspireerd door Dionysus. Nietzsche denkt niet in begrippen, maar in beelden. Niet Apollo, bij wie de beelden ertoe neigden begrippen te worden, maar Dionysus was zijn geestelijke leidsman. Meer nog dan wetenschapper wilde hij kunstenaar zijn: musicus, dichter, visionair. De werkelijkheid was voor hem als een vulkaan, terwijl wetenschap de werkelijkheid laat stollen en verstenen. Nietzsche richt zich op de vulkanische werkelijkheid. Daarom borrelt het aan alle kanten in zijn denken. Wie alleen bepaalde begrippen aan hem wil ontleen, komt niet tot een werkelijke ontmoeting met Nietzsche en die voelt ook niet aan hoe explosief zijn denken is. Als ik zeg dat de filosofische Nietzsche receptie spannender is dan de theologische, dan heeft het hiermee te maken: de filosofen hebben het explosieve van zijn denken ontdekt, de theologen nog niet.

Vraagstelling

Voordat ik met de bespreking van Barth en de andere theologen begin, wil ik de onderzoeksvragen naar voren halen.

Leidraad voor dit tweede deel (de hoofdstukken 7 tot en met 11) zijn de volgende vier vragen:

1. Wat verstaan deze theologen onder de dood van God, zoals Nietzsche die heeft geproclameerd?
2. Speelt het verschil tussen de dood van God en de moord op God een rol in hun interpretatie?

² 'Zo timide als hij is wanneer hij over het geloof spreekt, zo rond en vol wordt zijn mond wanneer de grootste weldoener van de allernieuwste mensheid, Darwin, wordt geciteerd: dan verlangt hij niet alleen geloof voor de nieuwe Messias, maar ook voor zichzelf, de nieuwe apostel', Friedrich Nietzsche, *Oneigentijdse beschouwingen*, (vert. Thomas Graftdijk/Paul Beers). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, 1998, 59. KSA 1, 212.

3. Legt men vanuit de gedachte van de dood van God een verbinding met het nihilisme als filosofische en levensbeschouwelijke stroming?
4. Wat betekent precies hun beaming of afwijzing van Nietzsche?

Deze vragen vormen een leidraad. Ze geven ook de grens en de richting aan van het onderzoek. Het zal blijken dat in dit hoofdstuk over Barths verhouding tot Nietzsche deze vragen slechts beperkte diensten bewijzen. De reden is, zoals hierna nog duidelijker zal worden aangegeven, dat Barth op beperkte wijze het gesprek of de confrontatie met Nietzsche aangaat.

Waarom Barth?

In dit tweede deel, waarin theologen besproken worden, wil ik die bespreking laten voorafgaan door enkele inleidende biografische aantekeningen. In het geval van Barth (1886-1968) lijkt me dat overbodig. Er is veel literatuur over Barths Lebenslauf.³ Weinig theologen hebben zozeer hun stempel gedrukt op de 20^e eeuwse voor- en naoorlogse theologie als Karl Barth. Elke summiere opsomming van gegevens en gebeurtenissen doet tekort aan zijn levensloop. Toch is het in verband met Barths houding ten opzichte van Nietzsche goed om niet over het hoofd te zien dat hij in Basel geboren werd. Vanaf 1935 was hij in zijn geboortestad als hoogleraar werkzaam. Aan de Baselse universiteit werd hij dus bijna fysiek geconfronteerd met Nietzsche, want Nietzsche was van 1869 tot 1879 aan dezelfde universiteit verbonden.⁴ Toch is dit niet meer dan een bijkomstigheid. Veel belangrijker was voor Barth dat hij in Nietzsche een bondgenoot had in zijn strijd tegen de liberale theologie. Nietzsche was voor Barth een belangrijke gesprekspartner.

Toch is het niet gemakkelijk de betekenis die Nietzsche voor Barth had goed in te schatten. Barth heeft geen boek over Nietzsche geschreven en de rechtstreekse confrontatie met Nietzsche is er slechts op zeer beperkte schaal geweest. In *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*⁵ besteedt Barth niet apart aandacht aan Nietzsche.

Daniël Mourkojannis heeft in zijn dissertatie de Nietzsche-receptie in het werk van Barth onderzocht.⁶ Daaruit blijkt dat de twee belangrijkste momenten in Barths

³ Zie Eberhard Busch, *Karl Barth aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*. Nijkerk: Callenbach 1978.

⁴ Mourkojannis vermeldt dat Barths vader Nietzsche als leraar heeft meegemaakt. Nietzsche was niet alleen aan de universiteit verbonden, maar was ook leraar aan het Pädagogikum, Daniel Mourkojannis, *Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie*. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag, 2000, 124.

⁵ Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Siebenstern-Taschenbuch (177 en 178), 1975.

⁶ Mourkojannis onderneemt dit onderzoek naar de Nietzsche-receptie vanuit een 'Rezeptionshermeneutik', Mourkojannis 2000, 13. Deze hermeneutiek is beslissend voor de visie op de receptie van Nietzsche. Mourkojannis ziet Nietzsches filosofie als het ontwikkelen van een nieuwe moraal, een ethiek van de levenskunst. Deze levenskunst kent twee polen: aan de ene kant de perspectiviteit van het leven en aan de andere kant de individualiteit, waardoor een gelijkshakeling van alle vormen van het leven voorkomen wordt, (zie p. 15). Aan Nietzsches nihilisme besteedt hij geen aandacht.

Nietzsche-receptie de *Römerbrief* en een excurs over Nietzsche in *KD III/2* zijn.⁷ In het vervolg van dit hoofdstuk wil ik daarop dieper ingaan. Toch ligt het belangrijke punt mijns inziens niet in Barths Nietzsche-receptie in de *Römerbrief*, noch in zijn kritische evaluatie van Nietzsches denken in het excurs in *KD III/2*.

Diepgaander en fundamenteeler heeft Barth zich van de fundamentele vragen van eigentijdse filosofische stromingen (met name Heidegger en Sartre) rekenschap gegeven in paragraaf 50 van *KD III/3* over het Nichtige.⁸ De bespreking van Heidegger en Sartre beslaat een substantieel deel van paragraaf 50: ongeveer 18 pagina's. Voor Barth was de discussie met deze filosofen kennelijk belangrijk. Daarnaast is in dezelfde paragraaf ook ruimte (5 pagina's) voor de discussie met Leibniz. Barth zoekt dus in paragraaf 50 niet alleen het gesprek met theologen maar ook met filosofen. Nietzsche noemt hij echter niet.

Dat kan de vraag oproepen wat het nut kan zijn aandacht te besteden aan het Nichtige als er geen direct verband met Nietzsche is. In ieder geval is het zo dat diegenen die over het Nichtige gepubliceerd hebben nu juist voorbijgaan aan de filosofische partijen van paragraaf 50. Het Nichtige wordt mijns inziens te eenzijdig benaderd als een theologisch begrip, dat Barth alleen hanteert in een theologische discussie. Dat is niet juist. Het Nichtige is een theologisch begrip, maar dat betekent niet dat hij dit begrip alleen inzet in een theologische discussie. Het Nichtige functioneert, althans aanvankelijk, niet minder als een kritisch begrip ten opzichte van het filosofische Nichts en Néant.

In een onderzoek naar Nietzsches nihilisme kan slechts zijdelings aandacht besteed worden aan het Nichtige. Toch is het belangrijk na te gaan hoe Barth het Nichtige gebruikt in zijn gesprek met Heidegger en Sartre. Dat geeft ook de mogelijkheid om te laten zien dat als Barth Nietzsche in dit gesprek betrokken zou hebben het gesprek over de hedendaagse cultuur aan duidelijkheid en diepgang zou hebben gewonnen.

Over dit hoofdstuk

De leidende vraag in dit hoofdstuk is of er een verband is aan te wijzen tussen het Nichtige en het filosofische Nichts en hoe dit eventuele verband iets zegt over de verhouding van Barth tot Nietzsches nihilisme. Het Nichtige is Barths eigen theologische concept. Hij heeft dit begrip zelf gesmeed.⁹ Dit is een opmerkelijk

⁷ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (voortaan afgekort als: *KD III/2*). Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag 1959, 276-290. Wat Mourkojannis niet vermeldt, maar wat toch opvallend genoemd kan worden, is dat Barth in zijn *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* wel aan Kant en Hegel en Feuerbach aandacht besteedt, maar nauwelijks aan Nietzsche. Hij noemt hem terloops.

⁸ *KD III/3*, 327- 425.

⁹ 'Barth hat ihn von seiner Erkenntnis der Sache her selbst geprägt', Wolf Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1971, 30. Barth zegt er zelf van: 'Man bildet solche Formeln, wenn es darum geht, gewisse aus der Bibel gewonnene und von dorthier zu entfaltende Erkenntnisse abgrenzend gegen Misverständnisse und Irrtümer und zum weiteren Gebrauch auch noch kurz, bündig und etwas handfest zusammenzufassen', *KD IV/3*, 203.

gegeven. Waarom had Barth dit begrip nodig? Waarom volstond hij niet, of wilde hij niet volstaan, met te spreken over de zonde en het kwaad? Kennelijk kon hij met behulp van het Nichtigte het probleem op een andere manier benaderen en andere aspecten belichten dan wanneer hij zich zou beperken tot de traditionele termen. Feit is dat Barth het Nichtigte plaatst tegenover het Nichts. Barth maakt gebruik van het begrippenarsenaal van zijn tegenstanders om daarmee het onderscheid aan het licht te brengen tussen – heel algemeen gezegd – het spreken over het kwaad door de filosofie en door de theologie. Het Nichtigte is niet het Nichts. Barth bedoelt: het kwaad is niet niets. Men kan niet luchtig over het kwaad spreken. Het is het Nichtigte, het alles vernietigende kwaad. De filosofie kan de diepte en de afgrondelijkheid van het kwaad niet peilen.

Het culturele klimaat van de 20^e eeuw is diepgaand beïnvloed door het nihilisme. Nationalisme, nazisme, communisme, racisme en antisemitisme hebben geleid tot de gruwelijke gebeurtenissen van twee wereldoorlogen en de verschrikking van de holocaust. Van al deze ideologieën is het nihilisme de voedingsbodem. In het nihilisme hebben we niet slechts met een filosofisch concept te maken. Het nihilisme heeft doorgewerkt in onze cultuur. Barths concept van het Nichtigte staat mijns inziens niet los van deze ontwikkelingen. Barth voltooide deel III/3 van de *KD*, met daarin de paragraaf over het Nichtigte, vlak na de tweede wereldoorlog, rond Pinksteren 1950. Dat is op zich al een belangrijk gegeven. De paragraaf over het Nichtigte is niet in een vacuüm geschreven. De ingrijpende gebeurtenissen, die toen nog maar net achter de rug waren, moeten ook hun invloed gehad hebben op Barths concept van het Nichtigte.

In dit hoofdstuk wil ik eerst nagaan wat Barths Nietzsche-receptie is in de Römerbrief. Daarna stel ik deze vraag aan de excurs in *KD* III/2. Vervolgens richt ik me op paragraaf 50 uit *KD* III/3. Daarin gaat het over het Nichtigte. Het gaat met name om de vraag of Barth een relatie legt tussen het Nichts (van Heidegger) en het Néant (van Sartre) enerzijds en het Nichtigte anderzijds. Als die relatie er is dan is de volgende vraag van welke aard die relatie is. Daarna probeer ik vast te stellen wat het betekent dat Barth Nietzsche hier niet noemt. Mijns inziens zou Barths visie op de cultuur aan diepte gewonnen hebben als hij juist in deze paragraaf rekening zou hebben gehouden met Nietzsche.

7.2 NIETZSCHE IN BARTH'S *RÖMERBRIEF* EN *KD* III/2

In zijn woord vooraf bij de tweede uitgave van de *Römerbrief* noemt Barth een aantal namen van mensen die een rol heeft gespeeld bij de concipiëring van deze geheel herschreven uitgave. Hij noemt dan onder anderen Plato, Kant, Overbeck, Kierkegaard en Dostojevski.¹⁰ Nietzsche noemt hij niet. Toch citeert hij hem vaker dan Plato of Kant. De invloed van Nietzsche zal men daarom niet over het hoofd moeten zien. Juist in de periode tussen de eerste en tweede uitgave van zijn com-

¹⁰ Karl Barth, *Der Römerbrief*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1954, VII.

mentaar op de brief aan de Romeinen verdiepte hij zich in Nietzsche.¹¹ Het blijft moeilijk deze invloed goed in te schatten. Van Nietzsches invloed geldt waarschijnlijk hetzelfde als wat Van der Kooi schrijft over de invloed van Kierkegaard (en van Overbeck) op Barth: ‘Hij heeft wel mede het gezicht van *RII* (de tweede uitgave van de *Römerbrief*, AP) bepaald en enkele centrale begrippen geleverd, maar inhoudelijk is zijn bijdrage niet volstrekt nieuw’.¹² Reeds bij de voorbereiding van de eerste uitgave van de *Römerbrief*, dus vóór een verdiepte studie van Nietzsche, had Barth zich een visie op de geschiedenis eigen gemaakt, die haaks stond op die van de liberale theologie. In 1916 schreef hij aan Thurneysen dat hij onverschillig geworden was voor de historische vragen. In toenemende mate had hij het gevoel dat de historische benadering juist datgene over het hoofd ziet waar het in de Bijbel ten diepste om gaat.¹³

Het is wel zeker dat Barth in Nietzsche een bondgenoot zag in zijn strijd tegen de liberale theologie. Hij heeft zijn winst gedaan met Nietzsches kritiek op de liberale geschiedenisbeschouwing. De liberale geschiedenisbeschouwing bracht het verleden niet dichtbij, maar zette de geschiedenis op afstand en archiveerde als het ware het verleden. Het maakte de geschiedenis tot een monument. Barths commentaar op de brief aan de Romeinen is anders. Het is een ‘unhistorische’ uitleg. Barth wil zijn uitgangspunt niet in de geschiedenis nemen, maar in het geloof. Vanuit een geloofsstandpunt moet men de geschiedenis benaderen. Wie dit niet doet, belandt in het moeras van het relativisme.

Maar Barth had nog een ander bezwaar tegen de liberale geschiedenisbeschouwing en dat bezwaar herinnert ons aan Nietzsche. De wetenschap structureert de geschiedenis en maakt op die manier de geschiedenis inzichtelijk en overzichtelijk. Maar daarmee komt niet de echte historische werkelijkheid in beeld. Het resultaat van historisch onderzoek geeft ons in feite niets anders te zien dan een gefotografeerde en geanalyseerde chaos.¹⁴ Ook Nietzsche zag de werkelijkheid als een chaos. Wie op die manier tegen de werkelijkheid aan kijkt, heeft zich ver verwijderd van het optimisme van de 19^e eeuw. Nietzsche zou één van de bronnen geweest kunnen zijn die Barth geleerd hebben de pretenties van de wetenschap te wantrouwen.

Hoe moet men nu Barths relatie tót en eventuele afhankelijkheid van Nietzsche duiden? De *Römerbrief* van 1921 wordt, aldus Mourkojannis, gekenmerkt door een spanning, die hij weergeeft als: ‘Nietzscheanisch-Antinietzscheanisch’.¹⁵ Barth zwenkt heen en weer tussen een instemming met Nietzsche en een ‘überbieten’ van Nietzsche. Daarmee wordt bedoeld dat Barth staande wil houden dat,

¹¹ Mourkojannis 2000, 123.

¹² C. van der Kooi, *De denkweg van de jonge Karl Barth. Een analyse van de ontwikkeling van zijn theologie in de jaren 1909-1927 in het licht van de vraag naar de geloofsverantwoording*. Amsterdam: VU Uitgeverij 1985, 117.

¹³ Van der Kooi 1985, 67-68.

¹⁴ Van der Kooi 1985, 128.

¹⁵ Mourkojannis 2000, 134.

wat Nietzsche zegt en beoogt, pas door het evangelie werkelijkheid wordt. Enerzijds staat Barth aan de kant van Nietzsche door in te stemmen met zijn eis van beaming van het leven, anderzijds verwerpt hij de gedachte dat die beaming van het leven door de Übermensch gerealiseerd wordt. Want de Übermensch is de gestalte van de mens die zichzelf wil rechtvaardigen. Enerzijds is het waar wat Nietzsche zegt: 'blijft de aarde trouw, mijn broeders', maar anderzijds stelt Barth, dat niet de mens trouw is, maar God. Enerzijds stemt Barth met Nietzsche in als deze zegt, dat de mens overwonnen moeten worden, maar anderzijds zegt Barth, dat de nieuwe mens nu juist een schepping van God is. Barth erkent het gelijk van Nietzsche als hij zich verzet tegen een morele God, die tegenover het leven staat. Evenmin als Nietzsche kan hij God nog zien als de kosmische accolade van een immanente ordening en evenals Nietzsche verwerpt hij God als een 'Moral-Hypothese'.¹⁶ Maar ook hier wil Barth Nietzsche 'überbieten'. De pogingen om God en de mens moreel in te kapselen kunnen pas echt ontmaskerd worden door God zelf.¹⁷ Inhoudelijk heeft Barth zich van Nietzsches moraal-kritiek gedistantieerd, maar diens meta-ethische uitgangspunten heeft hij in zijn eigen theologie verwerkt.

Nietzsche in KD III/2

Tussen de *Römerbrief* en het excurs in *KD III/2*¹⁸ staat de Tweede Wereldoorlog. Vóór en tijdens de Tweede Wereldoorlog werd Nietzsche geclaimd door de nazi-ideologen. Dat had ook zijn weerslag op de wijze waarop theologen Nietzsche beoordeelden. Meestal was dat een negatieve beoordeling van Nietzsche. In *KD III/2* neemt Barth afstand van een identificatie van Nietzsches ideeën met het nazigedachtegoed. Het is te gemakkelijk Nietzsche verantwoordelijk te stellen voor de opkomst van het nationaal-socialisme. Over de relatie Nietzsche en het nationaal-socialisme schrijft Barth: 'es wird schon etwas daran sein'. Er zal wel wat van waar zijn. Maar als Nietzsche het nationaal-socialisme voorbereid heeft, vervolgt Barth, 'dann wird dasselbe noch von einigen anderen Erscheinungen und Gestalten der europäischen Geschichte der letzten Jahrhunderte mit demselben Recht zu sagen sein'.¹⁹

¹⁶ 'Mit Hilfe von Nietzsches frühen kulturkritischen Einsichten sprengt er die Einheit von Gott, Mensch und Geschichte. Daher bedarf es der Gottheit nicht mehr als kosmischer Klammer für eine immanente Ordnung', Mourkojannis en Schmidt-Grépalý 2004, 91

¹⁷ Mourkojannis 2000, 139.

¹⁸ *KD III/2*, 276-290.

¹⁹ *KD III/2*, 282. Sloterdijk merkt op dat Nietzsches accent op de individu en op voornaamheid haaks staat op het collectivisme van het fascisme. 'Hitlers Anhang hat Nietzsche mit der Schere bearbeitet und in ein kollektivistisches Evangelium geklebt (...)'. '(...) das meiste von seinen Schriften (war) für ihr Kitsch-System, zu anti-nationalistisch, zu anti-deutsch, zu anti-philistinisch, zu anti-revanchistisch, zu anti-kollektivistisch, zu anti-militaristisch, zu anti-rationalistisch, zu anti-antisemitisch, zu verächtlich gegen jede konkrete 'Völker-Sehnsucht' (...) zu unverträglich mit jeder Politik des Ressentiments (...)', Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht Nietzsches fünftes 'Evangelium'. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche, gehalten in Weimar am 25. August 2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001, 59.

Toch lijkt het geen twijfel dat Barths houding ten opzichte van Nietzsche veranderd is. In *RII* zag hij Nietzsche eerder als bondgenoot dan als tegenstander. In de *KD* is het anders: eerder tegenstander dan bondgenoot.²⁰

Barth richt zich in het excurs in *KD III/2* op de humaniteit. Op dat punt attaqueert hij Nietzsche. Barth doet hier geen pogingen, zoals vele anderen al lang vóór de oorlog en ook na de oorlog, wèl gedaan hebben, namelijk om Nietzsche 'umzudeuten', acceptabel te maken voor de theologie. In *KD III/2* gaat Barth de confrontatie met Nietzsche aan. Toch verhindert het hem niet naar Nietzsche te luisteren en recht te doen aan diens achterliggende motieven. Wat de lezer van Barths betoog intrigeert, is dat hij het opneemt voor datgene wat Nietzsche het meest hartgrondig verfoeid heeft: de christelijke moraal. Barth zegt dat het nieuwe van Nietzsche is dat hij de christelijke moraal ontdekt heeft als datgene wat de mensheid door en door verdorven heeft.²¹ Barth stelt dat Nietzsche niet beoogde het bestaan van God te ontkennen of te bestrijden, maar dat het zijn doel was om de christelijke moraal zo krachtig mogelijk te verwerpen. Nietzsche stelt tegenover de christelijke moraal een andere moraal, een andere humaniteit.

Das Neue bei Nietzsche war eben wirklich dies, dass die Entwicklung der Humanität ohne den Mitmenschen (...) bei ihm in ein ungleich fortgeschritteneres (...) – sollen wir sagen: in ihr letztes? – Stadium getreten war.²²

Nietzsche is de weg van een humaniteit zonder medemens tot het einde toe gegaan. Nietzsche bestreed hartstochtelijk de christelijke moraal, omdat die moraal de Übermensch in de weg stond. De christelijke moraal confronteerde Nietzsche met een menselijke gestalte, die hij in zijn wortel moest vernietigen, moest *doden*. Die menselijke gestalte was de lijdende mens. De christelijke moraal confronteerde hem met de Gekruisigde. Deze moraal wil niet alleen dat wij in de Gekruisigde onze naaste zullen zien, maar dieper, dat wij *onzelf* in Hem zullen herkennen.²³ Tegen dit mensbeeld heeft Nietzsche al zijn wapens in stelling gebracht.

Dat betekent dat Barth de gangbare uitleg, volgens welke Nietzsche zich tegen de verwording, de verburgerlijking, van de christelijke moraal teweer stelde, niet accepteert. Nietzsche verzette zich niet tegen een *uitwas* van het christelijk geloof, maar tegen de *kern* en het *hart* van de christelijke humaniteit. Barth stelt helder en duidelijk dat Nietzsche het christelijke mensbeeld wilde vernietigen. Want ondanks alle afwijzingen en herinterpretaties van dit mensbeeld in de loop van de

²⁰ Barths verhouding tot Nietzsche in *RII* omschrijft Mourkojannis als een heen en weer zwenken tussen 'Nietzsche-Pathos oder Nietzsche Kritik'. Zijn verhouding in de *KD* typeert Mourkojannis als 'Getrennte Wege', in: Mourkojannis en Schmidt-Grépalý 2004, 90, 95.

²¹ 'Nietzsches Herz hing *nicht* an der Bestreitung der Existenz Gottes. Es hing auch *nicht* an jenen anderen Argumenten. Es hing aber mit grosser Macht an seinem Angriff auf das, was er eben die "christliche Moral" nannte'. 'Schon im "Antichrist" ist dieses Motiv, alle anderen verdrängend, zum *cantus firmus* geworden', *KD III/2*, 285.

²² *KD III/2*, 287.

²³ *KD III/2*, 288.

geschiedenis is toch, in de vorm van het Nieuwe Testament, het echte christendom steeds aanwezig gebleven. Op elke bladzijde van het Nieuwe Testament komt deze mensengestalte naar ons toe.²⁴ Tegen deze Persoon moest Nietzsche in het strijdpark treden. Barth legt sterk de nadruk op het onontkoombare van deze confrontatie. Nietzsche wordt niet serieus genomen als we hem slechts zouden laten protesteren tegen betreurenswaardige ontwikkelingen van de christelijke humaniteit. Alsof, zo schrijft Barth, Nietzsche niet in staat was het Griekse Nieuwe Testament te lezen en daaruit zijn conclusies te trekken. Nietzsches humaniteit is ontwikkeld tegenover die van het Nieuwe Testament. Het is een humaniteit van pure eenzaamheid, omdat de medemens niet meer mee doet en uitgeschakeld is.

In de volgende paragraaf richten we ons op het Nichtige in *KD III/3*.

7.3 HET NICHTIGE IN *KD III/3*

Mourkojannis heeft zich verdiept in Barths Nietzsche-receptie, zonder echter te onderzoeken of Nietzsches nihilisme van invloed geweest zou kunnen zijn op Barths concept van het Nichtige. Van Riessen heeft dit verband evenmin onderzocht. Anderen, zoals Krötke, Van 't Slot en Schaafsma²⁵, die onderzocht hebben wat Barth met het Nichtige bedoelt, bespreken het Nichtige zonder Barths discussie met Heidegger en Sartre erbij te betrekken. De Graaff is in zijn dissertatie wel in gegaan op de verhouding van Heidegger en Barth. Daarop zal ik nog terugkomen.²⁶ Het lijkt me van belang bij de bespreking van Nietzsches nihilisme de uitvoerige en substantiële paragraaf in *KD III/3*²⁷ niet over te slaan en in die bespreking Barths discussie en confrontatie met Heidegger en Sartre een plaats te geven.

In de theologie komen we het niets tegen in de scheppingsleer: de creatio ex nihilo.²⁸ De vraag is echter of Barth *dit* niets thematiseert als hij uitvoerig op het Nichtige

²⁴ Barth stelt dat wie als volgeling en profeet van de Renaissance de Übermensch ontdekt heeft, er niet aan voorbij kan gaan dat '(...) mindestens in Gestalt des immer noch vorhandenen griechischen Neuen Testamentes so etwas wie das Christentum gab', en die mens '(...) *musste* aus den Blättern des Neuen Testamentes gerade jene Menschengestalt entgegentreten, der *musste* in dieser Menschengestalt den Gegenspieler seines eigenen Ideals und des Ideals der ganzen in ihm kulminierenden Tradition erkennen, der *musste* gegen diese Menschengestalt protestieren und zum Angriff antreten, und zwar so entschieden und leidenschaftlich antreten, wie Nietzsche es getan hat (...)', *KD III/2*, 289.

²⁵ Schaafsma: 'Apart from the section on Kant and Müller (...) I do not go into these discussions because that would require explaining the views of these authors as well', Petruschka Schaafsma, *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions* (Dissertatie Leiden 2006). Leuven: Peeters, 195.

²⁶ Zie p. 227, noot 60.

²⁷ *KD III/3*, 327- 425.

²⁸ Dit nihil wordt dan opgevat als een zich terugtrekken van God, waardoor er ruimte ontstaat voor zijn schepping. 'Nur indem und soweit wie der allmächtige und allgegenwärtige Gott seine Gegenwart zurücknimmt und seine Macht einschränkt, entsteht jenes *nihil* für seine *creatio ex nihilo*', Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungs-*

ingaat. De titel van paragraaf 50 is wat dit betreft al veelzeggend. De titel luidt *niet*: de schepping en het Nichtigte, maar 'Gott und das Nichtige'. De vraag is niet allereerst hoe de schepping zich tot het Nichtigte verhoudt, maar hoe God zich ertoe verhoudt.

Daarmee raak ik meteen aan de kern van Barths uiteenzettingen. Het Nichtigte mag op geen enkele wijze met de schepping verbonden worden. Nadrukkelijk verwerpt Barth de mening van Leibniz dat het kwaad als *privatio boni* omschreven of gedefinieerd zou kunnen worden. Het kwaad is heel iets anders dan het ontbreken van het goede. Wie het kwaad als *privatio boni* ziet, domesticceert volgens Barth het kwaad.²⁹ Het bedreigende karakter van het kwaad wordt dan niet onderkend. Leibniz nam de term over van Augustinus maar wijzigde de inhoud. Voor Augustinus betekende *privatio* bederf (*corruptio*), terwijl het voor Leibniz slechts afwezigheid betekende. Het kwaad werd op die manier een gestalte van het goede.

Wie het kwaad met de schepping verbindt, ontmythologiseert het kwaad.³⁰ Het kwaad wordt inzichtelijk en daardoor begrijpelijk. Barth benadrukt dat het kwaad tegenover de schepping staat. Het heeft daarin niet zijn oorsprong en is ook niet te beschrijven in termen van deze schepping en is evenmin te beschrijven als een ontbreken van het goede of als een vorm van parasiteren op de schepping. Wie blijft staan bij het kwaad als *privatio boni* zal het werkelijk destructieve karakter van het kwaad niet op het spoor kunnen komen. Het kwaad krijgt zelfs iets positiefs. Het wordt een verwijzing naar het goede. Het kwaad is immers nooit zonder het goede. Nooit kan men zo negatief over het kwaad spreken of men kan wijzen op het goede dat aanwezig is. Het goede kan nooit teniet gaan door de overmacht van het kwaad.

lehre. München: Chr. Kaiser Verlag 1987, 99. Deze kabbalistische gedachte ondergaat in de christelijke theologie in die zin een wijziging, dat de zelfbeperking van God wordt uitgelegd als een zelfvernedering. De ruimte die door deze zelfvernedering ontstaat, dit nihil, behoort niet tot de schepping, want het gaat aan de schepping vooraf. Het is dus een deel van God zelf, namelijk als een gedeeltelijke ontkenning van het zijn van God. Deze ruimte is in letterlijke zin een '*gottverlassener Raum*', het is de hel, de absolute dood, 100. De godverlatenheid aan het kruis staat hier niet los van. Aan het kruis geeft Christus zich aan het vernietigende niets over, om het in en door zichzelf te overwinnen. Ten diepste levert de eeuwige God zich aan het niets uit, waaruit Hij de wereld geschapen heeft. 'Er durchdringt den Raum der Gottverlassenheit mit seiner Gegenwart', 103.

Van de Beek laat zien dat in de 19^e eeuw dit nihil ingevuld werd vanuit de gedachten van de kenotische theologie. God vernedert zich niet eerst aan het kruis, maar reeds bij de schepping. Moltmann trekt deze lijn door en ziet de ruimte die ontstaat, doordat God zich terugtrekt en toch aanwezig is en blijft, als de hel. Zie A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: Callenbach 1996, 238-239. Dit is een heel andere benadering dan van Barth. Want bij Moltmann is het wezenlijk dat God aanwezig blijft in het nihil. Het nihil vormt geen tegenover. Het komt juist uit het diepste wezen van God voort: hier tekent zich al Gods vernedering af. Bij Barth staat het Nichtigte tegenover God. Het is wat Hij niet wil, maar verwerpt. Het Nichtigte komt in zekere zin uit God voort, maar God is er niet in aanwezig en daarom is het de echte hel en de echte dood. Hier is op geen enkele wijze sprake van Gods kenosis.

²⁹ *KD* III/3, 363.

³⁰ *KD* III/3, 340-341.

Want het goede gaat altijd aan het kwade vooraf. Er kan geen bederf zijn van het goede als het goede er niet reeds was.

Barth stelt daartegenover dat het kwaad van buiten de schepping komt. Het is het Nichtigte. Over de aard van het Nichtigte zal ik straks meer zeggen. Maar wezenlijk voor Barth is dat het kwaad nu juist bestaat buiten de schepping, in die zin dat het niet op de schepping is aangewezen om te kunnen bestaan. Het kwaad staat om zo te zeggen op eigen benen, en dankt zijn bestaan alleen aan Gods verwerping. Daarom is het kwaad nooit tot het schepselmatige te herleiden. Het is geen voorwerp van ons menselijke kennen en toch is het kwaad (het Nichtigte) juist zeer reëel. Maar de realiteit van het kwaad is de realiteit van Gods afwijzing. Daardoor is het kwaad er en het is er tegelijkertijd niet, omdat het wordt afgewezen en weerstaan en verworpen. Het is er op een eigen wijze, die anders is dan de wijze waarop de schepping bestaat of ook de schaduw van de schepping bestaat. Het Nichtigte is niet de *grens* van de schepping, maar de *breuk* met de schepping.³¹

De grens van de schepping noemt Barth de schaduwzijde van de schepping. De breuk met de schepping is iets anders. Deze breuk loopt door de hele schepping heen. Zelfs onze kennis is erdoor aangetast, ook de theologische kennis.³² Theologie is stukwerk.³³ Het Nichtigte heeft zich ook in de theologie genesteld en misschien daar nog meer dan elders. Overal waar over het kwaad gedacht en getheologiseerd wordt buiten Gods openbaring in Christus om, bevindt men zich in de greep van het Nichtigte. Men kan ook zeggen dat het Nichtigte altijd met een masker op loopt. Het presenteert zich als een element van de schepping, maar verbergt daarmee dat de oorsprong en het wezen ervan buiten de schepping liggen. Dit kan alleen aan het licht gebracht worden door Gods openbaring.

Zoals gezegd, zoekt Barth in deze paragraaf het gesprek met Heidegger en Sartre. Maar eerst wil ik Barths positie ten opzichte van het Nichtigte iets meer verduidelijken.

Het Nichtigte en de schepping

Een eerste verkenning naar de betekenis van het Nichtigte bij Barth levert een belangrijk gegeven op. Barth bespreekt het Nichtigte in het kader van de voorzienigheid. Paragraaf 50 maakt onderdeel uit van 'Die Lehre von der Schöpfung', maar de bespreking van het Nichtigte komt eerst na een uiteenzetting over de voorzienigheid (paragraaf 48).³⁴ Barth wil dus de schepping en het Nichtigte uit elkaar houden. Het

³¹ *KD* III/3, 332-333.

³² *KD* III/3, 333.

³³ *KD* III/3, 332.

³⁴ Terecht merkt Burghard Krause op: 'Ihren eigentlichen theologischen "Sitz im Leben" hat die Lehre vom Nichtigten allerdings in Barths Christologie'. Burghard Krause, *Leiden Gottes – Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*. Stuttgart: Calwer Verlag 1980, 226. Moltmann meent echter dat Barth in dit excurs niet boven een platoonse bepaling van het Nichtigte uitkomt. Moltmann 1987, 100, noot 28. Ik versta dit zó, dat Moltmann van mening is dat de behandeling van het Nichtigte door Barth abstract is.

Nichtige heeft niets uitstaande met Gods schepping. Het is er geen onderdeel van, sterker nog: ook al staat het Nichtige tegenover de schepping, het kan en mag niet gedefiniëerd worden als dat wat tegengesteld is aan de schepping. Het Nichtige kan niet gedefiniëerd worden in termen van zijn, maar evenmin in termen van niet-zijn. Er is dus zelfs geen sprake van een negatieve aansluiting van het Nichtige op het zijn en op de schepping.

Het Nichtige hoort bij de voorzienigheid, want, zo stelt Barth, het gaat om de bewaring van de schepping voor de overweldigende macht van het Nichtige. Het Nichtige bedreigt niet alleen het schepsel, maar staat vooral vijandig tegenover God en tegenover zijn wil en zijn plan.³⁵

Hierbij moet in gedachten gehouden worden, wat al eerder is opgemerkt, dat het Nichtige niet de schaduwzijde van de schepping is. De schaduwzijde van de schepping behoort tot de volkomenheid van de schepping. De schepping als zodanig is kwetsbaar en breekbaar. De schaduwzijde van de schepping betekent niet dat de schepping vervallen is aan het Nichtige. In de schepping is niet alleen een 'ja', maar ook een 'nee'. Naast het geboren worden, is ook het sterven. Maar ook in en door dit negatieve aspect looft de schepping haar Schepper en Here, meent Barth.

Het Nichtige als zonde en macht

Barth gaat in zijn uiteenzetting over het Nichtige een belangrijke stap verder als hij stelt dat het Nichtige pas zichtbaar wordt en zijn ware gedaante toont in de dood en opstanding van Christus:

was Jesus Christus ans Kreuz gebracht und was er am Kreuz besiegt hat, *das* ist das wirklich Nichtige.³⁶

Vanuit deze begripsbepaling wordt het dan duidelijk wat het echte kwaad is en de echte dood, de echte duivel, de echte hel, maar ook wat de echte zonde is.³⁷ Belangrijk is dat Barth hier het Nichtige niet alleen beschrijft in termen van een vreemde en bedreigende macht, maar ook in termen van *schuld*. Het Nichtige is niet alleen een fysieke macht, maar ook een ethische macht. Juist ik ben 'für die Wirklichkeit des Nichtigen verantwortlich, weil (ich) sein Träger und Täter bin'.³⁸ Het Nichtige is het zich losrukken van Gods genade en gebod. De mens maakt zelf ruimte voor het Nichtige. Dat is de diepte en de duisternis van de zonde. Zonde is niet dat de mens er niet in slaagt een hemelse volkomenheid te bereiken. Hij hoeft daarnaar niet te streven. Hij mag in een aardse volkomenheid leven. De schepping kent een schaduwzijde en van die schaduwzijde kan de mens zich nooit losmaken. Maar de echte zonde is het zich losscheuren van Gods genade en haar gebod. En zo effent de mens zichzelf een weg voor hoogmoed.

³⁵ *KD* III/3, 328.

³⁶ *KD* III/3, 346.

³⁷ *KD* III/3, 347.

³⁸ *KD* III/3, 348.

Na zo het accent gelegd te hebben op het schuldaspect van het Nichtigte, vervolgt Barth met de woorden: ‘aber das Nichtigte erschöpft sich nicht in der Sünde’.³⁹ Het Nichtigte is niet alleen een moreel kwaad, maar ook een fysiek kwaad. Het is de omvattende negatie van het scepseel en van zijn natuur.⁴⁰ Daarmee wordt bedoeld dat deze vijand zich gesteld heeft tegenover de totaliteit van de schepping. Niet de dood als natuurlijke begrenzing van het leven is deze vijand, maar het Nichtigte. Deze vijand heeft God door de vleeswording van zijn Zoon opgezocht. Deze ‘doodsvijand’ heeft Christus ontmaskerd door Zijn lijden en sterven. Barth benadrukt het fysieke karakter van het Nichtigte. Het kwaad mag niet eenzijdig moralistisch en spiritualistisch verstaan worden, zoals het protestantisme dat maar al te vaak gedaan heeft. Het Nichtigte wil de schepping vernietigen. Tegelijk wijst Barth erop dat in deze confrontatie met Christus het wezen van het Nichtigte pas goed zichtbaar is geworden. Alleen in het aangezicht van Jezus Christus kennen we en zien we het Nichtigte in zijn ware gedaante.

Het kennen van het Nichtigte

We kennen het Nichtigte alleen door Gods openbaring in Christus. Want in Christus is Gods genade manifest geworden en daarom richt het Nichtigte zich nu juist tegen het kruis en de opstanding van Christus. Het kruis is echter ook de plaats waar het Nichtigte zichtbaar gemaakt wordt, ontmaskerd en tegelijk onttroond. Dat betekent dat we buiten het kruis het Nichtigte niet op het spoor komen, niet kunnen kennen. Zoals we zagen, wil Barth ook de theologische kennis hiervan niet uitzonderen. Hij zegt dat ook die kennis ‘dem Nichtigten verhaftet’ is.⁴¹ Het Nichtigte heeft zich in het denken genesteld.⁴² Het denken geeft ons een verkeerd beeld van de werkelijkheid en dus ook van het kwaad. Alleen door God en zijn openbaring weten wij wat het werkelijke kwaad is, maar ook dat het overwonnen is. Op dit laatste ligt bij Barth de nadruk.

De ontologie van het Nichtigte

We kunnen het Nichtigte niet op het spoor komen door een analyse van deze werkelijkheid. Daarom is het de vraag in hoeverre men kan zeggen dat het Nichtigte ‘is’, ‘bestaat’? Nadrukkelijk stelt Barth dat het Nichtigte niet het niets is.⁴³ Het niets is er ook. Het is een element van de schepping en behoort zelfs tot de volkomenheid van de schepping. Als er geen niets was zou er geen eindigheid zijn en geen vergankelijkheid. Het niets lokaliseert Barth in de schaduwzijde van de schepping.

³⁹ *KD III/3*, 352.

⁴⁰ *KD III/3*, 353.

⁴¹ ‘(...) dass die Theologie selbst – ein geschöpliches Werk ist ja auch sie – sich dazu *bekenne*, dass auch sie dem Nichtigten verhaftet ist, ihm nicht entrinnen kann, ihm auch nicht entrinnen wollen darf’. *KD III/3*, 333.

⁴² In feite wordt door Barth met andere woorden betoogd wat we in Efeze 4:17, 18 lezen, namelijk dat ons verstand door de zonde verduisterd is. Paulus schrijft dat de heidenen wandelen in de ijdelheid (*mataiotès* = Nichtigteit) van hun denken, verduisterd in hun verstand (*dianoia*).

⁴³ *KD III/3*, 403.

Het niets grenst aan het Nichtigte, maar valt er daarom niet mee samen. Het niets is een element *van* de schepping, maar het Nichtigte staat *tegenover* de schepping. Opnieuw benadrukt Barth dat wij dus wel het niets kunnen kennen, maar niet het Nichtigte.

Het Nichtigte is niet neutraal, iets wat naast God en het schepsel min of meer een legitieme plek heeft. Het heeft in Gods plan en wil en voornemen helemaal geen plek. Het is een vijand die overwonnen moet worden. Die overwinning heeft plaatsgevonden aan het kruis. Aan de ene kant is het zo, dat het Nichtigte tegenover God geen macht heeft, want Hij is Here ook over dat wat Hem bedreigt. Maar omwille van het schepsel treedt Hij het Nichtigte tegemoet alsof Hij niet God, maar een zwak en aangevochten schepsel is. In Christus heeft God de strijd aangeboden met het Nichtigte. Zijn overwinning betekent dat het Nichtigte definitief uitgeschakeld is. Het Nichtigte speelt geen rol meer. God heeft geen echte tegenstander meer. Gods *opus alienum* is van het wereldtoneel verdwenen. De overwinning op het Nichtigte betekent voor ons dat we niet meer van het Nichtigte moeten spreken. De overwinning ligt niet in de toekomst, ze ligt achter ons. Wie uit het christelijk geloof leeft, heeft de vrijheid '(...) das Nichtigte für abgetan zu halten und im Gedanken an den, der es abgetan hat, einen neuen Anfang zu machen'.⁴⁴

Tot op dit punt is Barths betoog helder. Anders wordt het wanneer Barth het gesprek zoekt met Heidegger en Sartre. Wat eerst heel eenduidig leek, blijkt nu toch genuanceerder te liggen.⁴⁵

Barth en Heidegger

In paragraaf 50 gaat Barth in op Heideggers geschrift *Was ist Metaphysik?* uit 1929.

Ter inleiding enkele kenmerkende uitspraken van Barth:

Heidegger ist *nicht* "Nihilist" und ist es niemals gewesen.⁴⁶

⁴⁴ *KD III/3*, 421. Aan het slot van paragraaf 50 (*KD III/3*, 424) benadrukt Barth dat het Nichtigte geen echt gevaar meer vormt. We hebben slechts te maken met de schijn van het Nichtigte. Ook spreekt Barth van nagalm (Nachklang) en schaduw (Schatten) van het Nichtigte. Dus in de schaduwzijde van de schepping (het lijden), bevindt zich nog de schaduw van het Nichtigte: het kwaad dat overwonnen is. Er is nog een restant van het Nichtigte in de vorm van een *Scheinreich*, de dreiging die ervan uit gaat is slechts een *Scheingeltung*, 424.

⁴⁵ Schaafsma constateert hetzelfde als zij schrijft dat 'Barth sometimes puts up a smoke screen which hinders a proper understanding of his reflections', Schaafsma 2006, 237. Zij schrijft dit met het oog op de realiteit van het Nichtigte. Een zelfde onduidelijkheid neemt zij waar bij Barths spreken over de theologie 'from within' en 'from without', dus vanuit Gods openbaring of van een positie buiten Gods openbaring. Dit onderscheid '(...) does not seem as clear as it may appear at first sight', Schaafsma 2006, 212. Ik kan deze constatering onderbouwen door te laten zien dat ook de relatie tussen het Nichts en het Nichtigte onduidelijk is.

⁴⁶ *KD III/3*, 390.

Das Pseudonym, unter dem sich die Gottheit bei Heidegger verbirgt, ist faktisch – das *Nichts*.⁴⁷

Was sollte das Nichts (...) mit dem *wirklich* Nichtigen zu tun haben?⁴⁸

Barth stelt aan de ene kant dat Heidegger niets van het Nichtigte weet. Anderzijds kan Barth van Heidegger en Sartre zeggen: ‘Das Nichtigte ist auf dem *Plan*’. (...) ‘*Es ist da*. Sie denken beide in und aus der realen *Begegnung* mit dem Nichtigen’.⁴⁹ Bij beide denkers – Heidegger en Sartre – is dus niet slechts sprake van een vermoeden van het Nichtigte, maar is er sprake van een ontmoeting. Zij denken en spreken vanuit de ontsteltenis van de Tweede Wereldoorlog. Zij kunnen en willen niet ontkennen ‘(...) dass das Nichtigte (...) in unüberhörbarer und unvergesslicher Weise zu ihnen gesprochen hat (...)’.⁵⁰ Maar hoe kunnen filosofen die hetzij nadrukkelijk (Sartre), hetzij stilzwijgend (Heidegger) het bestaan van God ontkennen, het Nichtigte werkelijk ontmoet hebben? Want het Nichtigte kennen we alleen door God en zijn openbaring.

Het is een vraag die Barth ook zichzelf stelt: of ze toch niet iets gezien hebben van datgene dat ze op grond van hun onwetendheid over God eigenlijk ‘*nicht* sehen könnten und was ihnen dennoch irgendwie höchst sichtbar zu sein scheint? Ich möchte es die pure *Präsenz* und *Wirksamkeit* des Nichtigen nennen (...)’.⁵¹ Met dit ontmoeten bedoelt Barth kennelijk een onderkennen van de aard van het Nichtigte. Want in zekere zin ontmoeten wij allen het Nichtigte, want wij allen hebben met het kwaad te maken. Maar Barth bedoelt een werkelijk onderkennen van het Nichtigte. Sartre en Heidegger zijn het Nichtigte op het spoor gekomen. Barth zegt ook dat zij vanuit die ontmoeting met het Nichtigte *gedacht* hebben. Hun denken werd erdoor bepaald.

Even verder in zijn betoog ontkent Barth echter dat zij het *werkelijke* Nichtigte ter sprake hebben gebracht.

Aber eben das können wir unseren Existentialisten bei aller Dankbarkeit für ihren Ruf zur Sache (...) *nicht* zugeben, dass sie mit ihrer Lehre vom Nichts auch nur in die Dimension vorgestossen wären, in welcher das Nichtigte nach *christlicher* Erkenntnis als das *wirklich* Nichtigte zu sehen und zur Sprache zu bringen ist.⁵²

Barths betoog wordt dus gekenmerkt door een spanning. Enerzijds wil hij recht doen aan de tijdsanalyse van Heidegger en Sartre, maar aan de andere kant wil hij ze zo sterk mogelijk afwijzen. Dat blijkt uit de volgende zin.

Hätte es keinen Sinn, den Existentialisten abzustreiten, dass das, was ihnen *begegnet* ist und das was sie *objektiv* gesehen haben, das wirklich Nichtigte gewesen ist, so muss

⁴⁷ *KD* III/3, 395.

⁴⁸ *KD* III/3, 400.

⁴⁹ *KD* III/3, 397.

⁵⁰ *KD* III/3, 397.

⁵¹ *KD* III/3, 396.

⁵² *KD* III/3, 398.

doch sehr bestimmt festgestellt werden, da sie mit sehenden Augen *nicht* gesehen haben, dass das, was sie sichten, beschreiben und verkündigen, dieses wirklich Nichtige *nicht* ist (...).⁵³

Aan de ene kant hebben zij het Nichtige gezien. Zij hebben méér gezien dan de schaduwzijde van de schepping met zijn lijden en pijn. En toch relativeert Barth dit meteen weer als hij zegt dat zij het *werkelijke* Nichtige niet hebben gezien. Als Barth het Nichtige gaat onderscheiden van het *werkelijk* Nichtige maakt hij zijn betoog onhelder. Wat eerst eenduidig scheen, wordt hier complex en ook verwarrend.

Ten eerste is onduidelijk hoe het mogelijk is dat zij het Nichtige gezien hebben (dus het kwaad in zijn eigenlijke vorm), als het Nichtige alleen maar gekend kan worden uit de openbaring.

Ten tweede is onduidelijk wat het verschil is tussen het Nichtige en het *werkelijk* Nichtige. Er kunnen geen twee vormen van het Nichtige zijn. Barth geeft vervolgens zijn betoog een wending in de richting van het Nichts. Want uit wat volgt blijkt dat Barth meent dat Heidegger en Sartre niet méér gezien hebben dan het Nichts. Want ondanks de shock van twee wereldoorlogen, spreken zij te optimistisch over het Nichtige. Bij Heidegger kan het niets zomaar veranderen in het zijn.⁵⁴ Het 'Nichten des Nichts', dus het tenietdoen van het niets, kan ook beschreven worden als een 'Lichten des Seins'. Er is een contrast tussen het niets en het zijn, maar ook een harmonie. Juist daarmee loopt Barth vast. Dit is overigens ook de reden dat Barth kan zeggen dat Heidegger nooit nihilist is geweest. Het niets is de sluier van het zijn. Het niets is de poort tot het zijn. Over het niets kan positief gesproken worden.

Aan het adres van Sartre is Barths verwijt gericht dat Sartre het niets achter zich gelaten heeft. 'Er hat die Sache *hinter* sich'.⁵⁵ Barth heeft het Nichtige ook achter zich, namelijk door het kruis en de opstanding van Christus. Maar Sartre heeft de zaak op een andere wijze achter zich. Hij verwijt dat Sartre het kwaad wil overwinnen door de mens: 'Wer bringt diese Sache hinter sich? Der *Mensch* (...)'.⁵⁶ Bijna sarcastisch wijst Barth erop dat de mens, die op een arrogante wijze zichzelf kiest, de mens is die temidden van de motten leeft (*inmitten von Mottenfrass*). Voor Barth is het duidelijk dat het Nichtige waar de mens tegenop gewassen is, in ieder geval niet het *werkelijke* Nichtige is.⁵⁷

⁵³ *KD III/3*, 398. Barth zegt op de pagina hiervoor dat het Nichtige er altijd geweest is en dus niet een verschijnsel is dat zich eerst in de moderne of postmoderne tijd voordoet. 'Die Begegnung des Menschen mit dem Nichts hat in unseren Tagen in einer Weise stattgefunden, die eine in dieser Hinsicht ausserordentliche *Gelegenheit* bedeutet. Mehr kann und darf man wohl nicht sagen; denn der Mensch lebte *immer* in dieser Begegnung (...)', *KD III/3*, 397.

⁵⁴ 'Das Heideggersche Nichts ist ein *ambivalenter* Begriff', *KD III/3*, 400.

⁵⁵ *KD III/3*, 398.

⁵⁶ *KD III/3*, 398-399.

⁵⁷ *KD III/3*, 399.

7.4 HET NICHTS EN HET NICHTIGE. AFSLUITENDE BESCHOUWING

De beschouwingen van Heidegger en Sartre, hoe diepzinnig ook, zijn voor Barth niet veel meer dan *Spielerei*. ‘Der Begriff des wirklich Nichtigen ist nun einmal kein ambivalenter Begriff’.⁵⁸ Toch ontkomt mijns inziens ook Barth niet aan ambivalentie. In zijn betoog pendelt hij heen en weer tussen het Nichtigte en het *werkelijk* Nichtigte, tussen het Nichts en het Nichtigte. Het komt, meen ik, de helderheid van Barths betoog ten goede als we zijn positie als volgt weergeven. In het gesprek met theologen houdt Barth het niets en het Nichtigte zo ver mogelijk uit elkaar. Het niets hoort tot de schaduwzijde van de schepping, het Nichtigte komt van buiten de schepping. Het is het kwaad. Daarna, in het gesprek met eigentijdse filosofen, verandert zijn positie. Wat zij van het kwaad gezien hebben maakt onmiskenbaar indruk op Barth. Het is inderdaad zijn overtuiging dat de pogingen van Heidegger en Sartre om het echte kwaad op het spoor te komen zijn mislukt. Maar als mislukte pogingen hebben zij toch een bepaalde waarde.

De begrippen Nichts en Néant zijn niet geschikt om het echte kwaad te benoemen. Ze zijn volgens Barth echter wel te waarderen als *pogingen* om het kwaad te benoemen. In hun filosofische pogingen om het kwaad te benoemen hebben zij in de goede richting gezocht.⁵⁹ Hier gaat het betoog van Barth schuiven. Want het Nichts aanduiden als een mislukte poging om tot het kwaad door te dringen, is iets anders dan het Nichts in oppositie stellen tot het Nichtigte.

Het Nichts en het Néant zijn veeleer pogingen om, althans vanuit christelijke optiek, het kwaad te *versluiëren*. Heidegger en Sartre bewegen zich niet in de richting van Gods openbaring, maar zoeken een weg in tegenovergestelde richting. In dat opzicht gaan zij in het spoor van Nietzsche. Deze opstelling *tegenover* het christelijk geloof is precies wat Barth aanwijst als het wezen van het Nichtigte.⁶⁰

In het denken van Heidegger en Sartre is deze anti-these met betrekking tot het christelijk geloof niet zo sterk uitgesproken. Wat bij Nietzsche heel expliciet naar voren komt, is bij denkers als Heidegger en Sartre verhuld aanwezig. Zo heeft ook Barth de situatie beoordeeld. Dat blijkt onder meer uit het feit dat Barth schrijft

⁵⁸ *KD* III/3, 401.

⁵⁹ ‘Es bleibt Heidegger wie Sartre der Verdienst, in so aufmerkenerregender Weise in die Richtung geblickt und gezeigt zu haben, in der man des wirklich Nichtigen unter ganz anderen Umständen tatsächlich ansichtig werden könnte’, *KD* III/3, 402.

⁶⁰ De Graaff meent dat Barth in de paragraaf over het Nichtigte een ‘ontstellende misteekening’ geeft van Heidegger, De Graaff z.j. (1951), 151, noot 2. Desondanks meent De Graaff dat “(...) Barths en Heideggers visie op het probleem ‘Gott und das Nichtigte’ niet zoo ver uit elkaar liggen als Barths interpretatie beweert” (151). Want zoals bij Barth God nee zegt tegen het kwaad, ontmaskert en verwerpt bij Heidegger de ‘Lichtung’ van het zijn het kwaad. Evenmin als bij Barth, bezit bij Heidegger het kwaad een eigen zelfstandigheid (151). Het blijft dan wel onduidelijk hoe het zijn kan ‘spreken’ en ‘verwerpen’. In zijn dissertatie stelt De Graaff het zijn (in onderscheid tot het zijnde) voortdurend gelijk met God. Daarmee veronachtzaamt hij het fundamentele onderscheid in ons spreken over God als een ‘het’ of als een ‘Gij’.

dat bij Heidegger God onder het pseudoniem van het Nichts aanwezig is. God verschijnt niet meer onder het pseudoniem van het zijn, maar van het niets. Dit zou een ontwikkeling kunnen inluiden naar een ander verstaan van wie God is. Namelijk dat God niet meer binnen de kaders van het zijn ter sprake wordt gebracht, maar buiten die kaders: dus God buiten en boven het zijn. Dan zou door Heidegger God niet dood verklaard zijn, maar dan zou daarachter het motief zitten dat wij over God moeten zwijgen. Dit zwijgen zou ten diepste een authentiek spreken zijn. In dit atheïsme zou dan de mogelijkheid en de bron liggen voor een andersoortig spreken over God. Ik kom daar straks op terug.

Barths uitspraak dat bij Heidegger God aanwezig is onder het pseudoniem van het Nichts geeft aan dat voor Barth het Nichts niet tegenover God hoeft te staan. Wat Barth van Heidegger zegt, stemt bijna letterlijk overeen met een uitspraak van Nietzsche, namelijk dat God voortleeft onder de merkwaardigste en nieuwe voorwaarde dat men niet meer in Hem gelooft.⁶¹ Dat wil zeggen dat ook daar waar God tot niets is geworden en waar het geloof in God heeft afgedaan, God niettemin als schaduw aanwezig is. Ergens blijft God aanwezig, blijft Hij rondspoken in de cultuur.

Nietzsche is met betrekking tot het christelijk geloof radicaler dan de filosofen die later kwamen, radicaler dan Heidegger en Sartre. Maar dat betekent nog niet dat Nietzsche zich opstelt tegenover religie of tegenover het bestaan van God als zodanig.⁶² Deze zelfde positie treffen we in ieder geval ook bij Heidegger en Sartre aan. Hun afwijzing van het christelijk geloof is minder expliciet omdat ze hun denken ontwikkelden in een post-christelijke tijd. Het christelijk geloof was al uit hun gezichtsveld verdwenen. Zij filosofeerden na de dood van God. Hun denken lijkt daardoor, ten opzichte van het christelijk geloof, een minder negatief karakter te hebben, hoewel Sartre zich nadrukkelijk als atheïst presenteerde.

Barth heeft het kwaad niet willen camoufleren. Hij heeft de afgrondelijkheid daarvan laten zien. Het niets (Nichtige) kan en mag niet als niets, in de zin van ongevaarlijk, benoemd worden. Dat doen Sartre en Heidegger. Zij camoufleren het kwaad. Zij presenteren hun nihilisme als een humanisme.⁶³ Terecht wijst Barth erop dat het kwaad veel dieper zit. Tegelijk onderkent hij te weinig tegen welke achtergrond en in welk kader het Nichts en het Néant geplaatst worden. Uit het spreken van Heidegger en Sartre over het niets kan de welwillende theoloog zelfs hoop putten en vermoeden dat zij de weg banen voor een nieuw spreken over God.

Het Nichts en het Néant van Heidegger en Sartre versluieren het Nichtige, stelde ik hierboven. Ze versluieren het kwaad. Juist hierom had Barth radicaler kunnen

⁶¹ KSA 9, 626.

⁶² 'Deze terugroep tot religie is de verborgen en meestal misverstane grond van Heideggers werk', De Graaff z.j. (1951), 48. Op p. 54 schrijft De Graaff in verband met Heideggers filosofie over 'een duidelijke toekeer tot het religieuze denken'.

⁶³ Barth heeft het oog op Sartres geschrift: *L'existentialisme est un humanisme* (1945), KD III/3, 389. In 1949 verscheen Heideggers *Über den Humanismus*. Dit werk wordt hier overigens terloops door Barth aangehaald.

en moeten spreken door het Nichts en het Néant te omschrijven als een versluiting van het kwaad en dus als de maskering van het verzet tegen de genade en de verlossing.

Het Nichts en het Néant staan niet los van het door Nietzsche ontwikkelde nihilisme. Nietzsches nihilisme is ten diepste een ambivalente filosofie als het gaat over het bestaan van God. Ten diepste is niet *God* de blokkade op weg naar de toekomst en naar een nieuwe samenleving, maar de *genade* en de *verlossing* werpen barricades op. Dat leidt tot de conclusie dat de bij Nietzsche geconstateerde ambivalentie ook wezenlijk is voor de latere cultuur-beschouwing. God wordt dood verklaard, maar God mag ook terugkeren. Die ambivalentie is kenmerkend voor Nietzsche maar evenzeer voor Heidegger en Sartre. Deze ambivalentie is de basis van hun denken geworden.

Niettemin is het feit dat God er niet meer toe doet, en ook zijn dood er ten diepste niet toe doet, de meest krachtige verwerping van God. Daarom gaat het in hun denken niet alleen om de verwerping van de metafysische God die functioneert als een coördinatiepunt van de werkelijkheid. Het gaat vooral om God als de bron van genade en verlossing. Dat God onder het pseudoniem van het niets aanwezig is, kan niet eenzijdig uitgelegd worden als een opening naar een nieuw spreken over God. Tegen de achtergrond van Nietzsche ligt het meer voor de hand het te duiden als een uitbanning van de God van de Bijbel uit wetenschap, cultuur en samenleving.

Ondanks de radicale inzet in paragraaf 50, kan Barth niet komen tot een fundamentele kritiek op de naoorlogse cultuur, omdat hij bij de bespreking van Heidegger en Sartre een ambivalente positie inneemt. Daarom kan hij *hun* ambivalentie niet echt doorzien.

Hoofdstuk 8

Solidariteit in de secularisering.¹

Miskotte over religie en nihilisme

Nog steeds ontbreekt een biografie over K.H. Miskotte (1894-1976). Na verschillende gemeenten als predikant te hebben gediend werd hij in 1945 hoogleraar in Leiden. Hij is een tijdgenoot van Karl Barth en juist Barth heeft Miskotte diepgaand beïnvloed, maar tegelijkertijd heeft hij altijd een eigen zelfstandigheid ten opzichte van Barth bewaard. Opvallend is zijn intense belangstelling voor het jodendom en zijn worsteling met de vragen van de moderne cultuur.

8.1 DE THESE

Miskotte was gefascineerd door Nietzsche. Hij noemt hem ‘De geweldige Nietzsche die ik niet zal ophouden te vereren als een der edelste gestalten, die de mensheid heeft voortgebracht (...)’.² Zijn fascinatie en belangstelling voor Nietzsche blijken verder uit *Edda en Thora* waarin hij keer op keer Nietzsche aanhaalt. Maar ook daar waar hij hem niet expliciet citeert is Nietzsche aanwezig. Het nihilisme en met name de vertolking daarvan door Nietzsche is een onderwerp waarover Miskotte gedurende een lange periode schrijft.³ De these, die als een rode draad door zijn hele werk heenloopt, is dat het nihilisme het bankroet is van de religie of, zoals hij het ook wel formuleert: het bankroet van de natuurlijke theologie. Met andere woorden: religie loopt vroeg of laat uit op het nihilisme. Nihilisme is geen breuk met de religie, maar is de uitkomst en vrucht van de religie. Deze visie is bepalend voor Miskottes kijk op Nietzsches nihilisme en het nihilisme in meer algemene zin.

Miskotte gaat op zoek naar de wortels van het nihilisme. Hij volgt het spoor en dat spoor leidt naar de religie.⁴ Hiermee is het belangrijkste nog niet gezegd. Het is namelijk niet alleen zó, dat de *wortels* van het nihilisme in de religie liggen of dat

¹ Zó karakteriseert H.C. van der Sar wat hij noemt de theologische bestaanswijze van Miskotte. H.C. van der Sar, ‘Zien op het gehoor af. Enkele structurele aspecten van Miskottes cultuuranalyse’, in: H.W. de Knijff, G.W. Neven (red.) *Horen en Zien. Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok 1991, 89.

² K.H. Miskotte, ‘God voor en na zijn “dood”’, in: *Verzameld werk*, deel 9. Kampen: Kok 1990, 286.

³ Zie hiervoor K. Ijkema, *Nietzsche in de hermeneutiek van K.H. Miskotte*, 1999.

⁴ Van Rosenstock zegt Miskotte: ‘Hij nam het nihilisme nooit geheel ernstig omdat hij de religie nooit helemaal ernstig nam’, K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*. Haarlem: Uitgeversmaatschappij Holland 1966, (Derde druk. De eerste uitgave is van 1956), 33.

de religie een voedingsbodem vormt waardoor religie tot ontwikkeling kan komen. Miskotte gaat een stap verder, namelijk dat nihilisme *zelf* een vorm van religie is. De verbinding van religie en nihilisme is uiteraard niet vanzelfsprekend, omdat nihilisme nu juist haaks wil staan op alles wat met religie te maken heeft.

Hier liggen vragen die uitgediept moeten worden. Bijvoorbeeld de vraag of zo'n verbinding niet te geforceerd is. Mag het nihilisme zo direct verbonden worden met religie? Lopen we op die manier niet het gevaar het nihilisme in zijn afwijzing van elke vorm van religie te miskennen of te onderschatten? Kan het misschien zijn dat door het nihilisme op religieus terrein te brengen de angel uit het nihilisme getrokken wordt? Want is het nihilisme dan wel zo gevaarlijk? Heeft religie niet een vertrouwde klank? Of is het tegenovergestelde wellicht het geval, namelijk dat juist op deze manier het nihilisme ontmaskerd wordt als een pseudo-religie? Dit brengt ons weer bij het uitgangspunt, waar Miskotte steeds naar terugkeert en dat hij voortdurend herhaalt, namelijk dat religie noodzakelijk uitloopt op nihilisme.⁵ Is dit uitgangspunt te handhaven?⁶

8.2 EDDA EN THORA

Inleiding

We voeren eerst een verkenning uit naar het gebruik van de woorden religie en heidendom in twee belangrijke studies van Miskotte: *Edda en Thora* en *Als de goden zwijgen*. Eerst richt ik me op *Edda en Thora*. Miskotte schreef zijn boek *Edda en Thora* vlak voor het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog, namelijk in 1939. Zijn bedoeling was bepaald niet om een historische studie te schrijven over het Germaanse godenepos uit de middeleeuwen. Hij schreef zijn boek met het oog op het tijdsgewricht waarin hijzelf stond en leefde. 'Wat zich voor onze ogen voltrekt is niets anders dan een kruistocht tegen "den vreemden God" van Israël 'die ook de God is, dien de kerk belijdt'.⁷ Dit boek is een uitwerking van voordrachten die Miskotte in 1934 en in 1937 in het toenmalige Nederlands-Indië hield. Miskotte omschrijft zijn studie als een poging *het nieuwe menstype*, dat naar voren komt in de totalitaire staat, te beschrijven. Het gaat erom dit nieuwe menstype te herkennen als een variant van de oude, de 'eeuwige' mens, de heiden.⁸ De nieuwe mens, door het fascisme geprojecteerd, stelt zich op tegen de kerk, tegen Israël, tegen de

⁵ De overgang van religie in nihilisme is 'struktureel-noodwendig', Miskotte 1966, 38.

⁶ K. IJkema houdt zich met deze probleemstelling niet bezig. In zijn dissertatie ziet hij als het kenmerkende van Miskottes benadering van Nietzsches nihilisme, dat Nietzsche hem de hermeneutische ruimte verleent waarbinnen de thora ter sprake gebracht kan worden en pas echt gehoord kan worden. Juist omdat Nietzsche radicaal afstand neemt van het christelijk geloof ontstaat de ruimte waarbinnen de woorden van de Schrift pas werkelijk tot klinken komen. Het nihilisme is de ruimte waarbinnen de denkvorm van de Schrift kan worden ontvouwd. IJkema, 1999, 123.

⁷ K.H. Miskotte, *Edda en Thora*, in: *Verzameld Werk*, deel 7. Kampen: Kok 1983 (Derde druk), 26.

⁸ Miskotte 1983, 8.

humaniteit, tegen het wereldbeeld der civilisatie (...). De nieuwe mens verwerpt de ascese en het burgerlijk behagen, het pacifisme en de oorlog om de petroleumvelden (...), hij is antisemiet omdat de jood egoïst is of omdat de jood altruïst is, of omdat de jood de arbeid schuwt, maar ook omdat het begrip nuttige arbeid van joodse oorsprong is. Hij verwerpt de jood omdat hij individualist is of omdat hij van nature communist is. Aan de tegenstrijdigheden is geen einde.⁹

Men zou dit nihilisme kunnen noemen. Toch komt mij dit onwaarschijnlijk voor, schrijft Miskotte, want zo negatief, zonder beginsel, zonder wereldbeschouwing leven mensen nu eenmaal nimmer; 'in dezen zin negatief, is alleen de duivel'.¹⁰ Daarom neemt Miskotte zich voor achter de ontkenningen de positieve waarden te zoeken waaruit de 'nieuwe mens' leeft. 'Het zijn geen ijdele woorden, wanneer telkens weer door de leiders gezegd wordt, dat zij handelen vanuit 'het geloof'. Geloof staat tegen geloof; de fronten tekenen zich steeds duidelijker af.

(...) geen camouflage, geen raffinement kan meer verbergen, dat het aangaat op een worsteling tusschen de werkelijkheid van het heidendom en die waarheid, die kerk en synagoge gemeen hebben, voorzoover zij het Oude Testament gemeen hebben.¹¹

Na deze inleidende opmerkingen vragen we: wat verstaat Miskotte onder religie in *Edda en Thora*?¹² In *Edda en Thora* wendt Miskotte zich niet meteen tot de *Edda*. Het eerste hoofdstuk van zijn boek (Inleiding) biedt een 'kleine tijdspiegel'. Inhoudelijk komt de *Edda* eerst in hoofdstuk III (In den beginne) aan de orde. Daaraan gaat hoofdstuk II vooraf (Rekenschap) waarin geeft hij verantwoording aflegt van het feit dat, waarom en hoe hij zulke zeer onevenredige grootheden als *Edda* en Thora met elkaar vergelijkt. We richten ons nu op Miskottes inleidende opmerkingen.

Een 'kleine tijdspiegel'

'Deze tijd roept de goden', schrijft Miskotte in cursieve woorden aan het begin van zijn boek.¹³ 'Deze tijd' bouwt geen systemen meer, stelt hij. De 20^e eeuw heeft afscheid genomen van het Duitse idealisme. Want de zin van het leven waarvan dit idealisme zo zeker was, is niet meer vanzelfsprekend. Wijsgerige systemen kunnen het gebrek aan zinverlening niet camoufleren. Daarom keert 'deze tijd' tot de

⁹ Miskotte 1983, 9.

¹⁰ Miskotte 1983, 9.

¹¹ Miskotte 1983, 11.

¹² Miskotte is schaars in zijn mededelingen betreffende de aard van de *Edda*. Hij veronderstelt dat de *Edda* bij de lezer bekend is. 'De *Edda* is, gelijk men weet, een laat-ijslandse verzameling van mythische gedichten'.

Het is een verzameling van zowel goden- als heldenliederen bijeengebracht in de zogenaamde Codex Regius. De latere delen zouden beïnvloed kunnen zijn door christelijke gedachten, maar dat neemt niet weg, stelt Miskotte, dat het oeroud mythisch materiaal is, daterend van 900-1200 na Christus.

Dat is de concrete informatie die Miskotte ons over de *Edda* verschaft. Eén alinea is voldoende om de *Edda* bij de lezer te introduceren.

¹³ Miskotte 1983, 24.

oude goden terug. ‘Deze tijd’ schept geen nieuwe goden, zegt Miskotte.¹⁴ Dat is de diepgang van ‘deze tijd’. Waarom dat diepgang betekent verklaart Miskotte niet. Het ligt voor de hand om te denken dat de nieuwe religie stevige wortels heeft. De nieuwe religie gaat terug op een collectief bewustzijn, dat de eeuwen door gevormd is en teruggaat op de *Edda*.

‘*Wij willen het heidendom eeren*’, schrijft Miskotte eveneens cursief. Er mag geen sprake zijn van miskenning van het heidendom door onderschatting. Het laatste wat Miskotte wil is het heidendom onderschatten. In ieder geval is heidendom geen atheïsme, maar integendeel, een zeer stevig, welgedaan geloof. Nietzsche is hier een sprekend bewijs van. Nietzsche ‘ging groot’ op zijn atheïsme, schrijft Miskotte, maar juist hij was de ziener van wereldbeheersende Godsgestalten. Toch is het nog niet lang geleden, brengt Miskotte zijn lezers in herinnering, dat heidendom een ‘ver en bleek’ begrip was. Maar inmiddels weten we beter. Miskotte ziet dat het heidendom hem tegemoet treedt van aangezicht tot aangezicht als moderne ‘waarheid’, als werkelijkheid der volksziel, als statenbouwende religie, als ‘demonische’ theocratie.¹⁵ De wortels van deze levenskrachtige religie liggen onder andere in de *Edda*. ‘Wat wij daar hooren, is geest van onzen geest, bloed van ons bloed (...)’.¹⁶ Is het geen grote stap om van de situatie van de jaren dertig van de 20^e eeuw naar de *Edda* uit de vroege en late middeleeuwen? Met klem stelt Miskotte: ‘kortom, heidendom is *de* religie van *de* menselijke natuur, altijd en overal’.¹⁷

Stelliger en duidelijker kan het niet gezegd worden. Heidendom ‘hoort’ bij de menselijke natuur van alle tijden. Het is niet een vormgeving van zijn cultuur, maar het is iets dat eigen is aan zijn natuur.

Rekenschap

Waarom kiest Miskotte de *Edda* uit als hij weerstand wil bieden aan een statenbouwende religie, aan een ‘demonische’ theocratie? Het antwoord is duidelijk. De huidige vernieuwers van de Duitse geest kennen zo’n grote waarde toe aan de *Edda* en met name aan de *Völuspá*.¹⁸ Wie de *Edda* aan een onderzoek onderwerpt, onderzoekt de fundamenten van een politieke ideologie. Steeds weer trekt Miskotte

¹⁴ Dit herinnert aan wat Nietzsche schrijft in *Der Antichrist*: ‘Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott’, KSA 6, 185.

¹⁵ Miskotte 1983, 30.

¹⁶ Miskotte 1983, 37.

¹⁷ Miskotte 1983, 29. In ‘Ausser Dienst’ is Zarathustra in gesprek met de laatste paus. Deze zegt tegen Zarathustra: ‘Een of andere god in jou heeft je tot jouw goddeloosheid bekeerd’, Nietzsche 1996, 258 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 325. Zelfs Zarathustra is ongeheel religieus.

¹⁸ ‘De *Völuspá* is het beroemdste lied uit de *Edda*, omdat ze bijna het gehele Noordse geloof met hun wezenskenmerken weet samen te vatten in een compacte eruptie van beelden. Het gedicht wordt uitgesproken door een zieneres’. ‘De zieneres richt zich tot Odin, terwijl de andere goden meeluisteren’. De zieneres probeert helderheid te brengen in het duistere verleden en ze voorspelt ook de toekomst. ‘Dit gehele gebeuren wordt geschilderd in een sombere, mysterieuze taal, eigen aan een profeet’, *Edda*, de liederen uit de Codex Regius en verwante manuscripten (Marcel Otten inleiding en commentaar). Baarn: Ambo 1994, 277-278.

de parallel tussen het gedachtegoed van de *Edda* en de ontwikkelingen van zijn dagen. Miskotte legt uit dat in zijn spraakgebruik de *Edda* breder wordt opgevat dan de overgeleverde goden- en heldenliederen. Hij verstaat er ook alle aanverwante uitingen van het oud-germaanse leven onder. *Edda* staat als teken voor het Germaanse heidendom in het algemeen. Want, zegt hij, het is ons minder te doen om de historische samenhangen dan om 'gestalten'.¹⁹ Met *Edda* en *Thora* bedoelt hij een tegenstelling van geesteshoudingen.²⁰

De mythe van de Chaos, het Al en het eeuwige Worden

'In den beginne was de chaos'.²¹ Korter kan het heidendom niet worden samengevat en duidelijker kan het verschil met de *Thora* niet worden aangegeven. Het heidendom, en dus ook de Germaanse mythe, kent wel een grote verscheidenheid van goden en wezens, maar ze zijn niet meer dan gestalten van de Natuur. In den beginne was de chaos: dat betekent niets anders dan dat de natuur er was. En de natuur is uit zichzelf ontstaan. 'Uit zich zelf is alle zijn, wat het is, uit zichzelf blijft het, uit zichzelf wordt het (...)'.²² De werkelijkheid is god. En die werkelijkheid vertoont zich in een ongeordende veelheid en rijkdom, maar de menselijke geest kan daarachter niet terug. Want er is geen werkelijkheid achter de Reuzen en de Asen en al de andere wezens. Want dat is de echte werkelijkheid, de werkelijkheid van de mythe, de werkelijkheid van de natuur. Miskotte ziet de mythe als uitbeelding van de wereldwerkelijkheid. En dat niet alleen. De mythe is zowel grond als omlijsting van de cultus.²³ De mythe is meer dan een mooi godenverhaal. Het is de neerslag van het diepste verstaan van de werkelijkheid. 'De mythe wil met de Machten in aanraking brengen, wil deze bezweren'.²⁴ En dat bezweren geschiedt in de cultus.

'In den beginne was de chaos'. Men kan niet zeggen: 'de chaos wordt kosmos', dat is een inleggen van de evolutieleer in de mythe. De chaos is chaos en blijft chaos. De natuur is zijn eigen maat. Er is geen maat buiten de natuur, zodat er een doel zou zijn of een norm waaraan de natuur gemeten zou kunnen worden en eventueel ontwikkeld. Er is wel een worden. Er is zelfs een heel sterk geloof in het worden. Zo sterk, dat Miskotte schrijft: zijn *is* worden. Het worden is de wereldgrond.²⁵

In gedrongen bewoordingen schrijft Miskotte: '*het wezen der wereld een eeuwig worden*'.²⁶ Even gedrongen is de volgende zin: 'De wereld wordt: Zijn *is* worden'.²⁷ Dit is een fundamentele waarheid, omdat er geen onderscheid is tussen het zijn en deze werkelijkheid, dus geen onderscheid tussen waarheid en het leven. Er is geen

¹⁹ Miskotte 1983, 39.

²⁰ Miskotte 1983, 40.

²¹ Miskotte 1983, 57.

²² Miskotte 1983, 57.

²³ Miskotte 1983, 36.

²⁴ Miskotte 1983, 54.

²⁵ Miskotte 1983, 136.

²⁶ Miskotte 1983, 85.

²⁷ Miskotte 1983, 85.

‘zijn’ naast het leven of boven of achter het leven en de vergankelijkheid. Er is geen ‘zijn’, er is alleen worden, alleen deze werkelijkheid. Daarmee wordt ook duidelijk dat dit worden niets te maken heeft met geschiedenis. Geschiedenis ontstaat eerst als er een doel is, als er een gebeuren is of daden zijn die deze werkelijkheid openbreken, zodat de verlamdende identiteit van zijn en werkelijkheid ophoudt te bestaan. Het worden speelt zich af op het vlak van het kosmische en niet op het terrein van de historie. Het is een worden zonder doel. De maat van de historie veronderstelt een midden, zegt Miskotte. Het heidendom kent geen midden en dus geen geschiedenis.

Heidendom is de religie van het worden. Daarmee is nog iets anders verbonden. Namelijk dit, dat er geen mogelijkheid is om blijvende waarden te bepalen. Miskotte wijst erop dat het eeuwige worden en de eeuwige waarde een onoplosbare tegenstrijdigheid vormen.²⁸ Normen en waarden zijn in deze context altijd iets tijdelijks en toevalligs. De grenzen moeten door de mens zelf aangebracht worden. Dat betekent dat de betreffende grens absoluut gemaakt moet worden om zich naar buiten toe te kunnen rechtvaardigen. Waar alles strijd is daar is het niet verwonderlijk, dat de voornaamste deugd de dapperheid is. Bij dapperheid gaat het niet om de verdediging van het leven of van het zwakke, maar om het bewaken van de grens, van de toevallige grens. Dat betekent dat het om macht gaat. Er is geen andere manier om de grenzen aan te wijzen, juist omdat het toevallige grenzen zijn. De grens is de grens van de macht.

Door dit alles heen is de discussie en de confrontatie met Nietzsche voelbaar. Nietzsche is in Miskottes ogen de ziener van wereldbeheersende Godsgestalten.²⁹ Miskotte noemt Nietzsches leer van de ‘Wille zur Macht’ een rijpe vrucht van de germaanse godsdienstgeschiedenis.³⁰ Over het ‘zijn’ wil Nietzsche niet meer denken. Het is volgens hem een ‘Erfindung der Gelehrten’; het *worden* lost alle problemen op. De wil-tot-macht, zegt Miskotte, betekent een ethos dat in de wereld gegrond is, gevormd naar het voorbeeld der goden. Dit ethos bevat geen oproep anders te worden, maar veeleer zichzelf te zijn.³¹ Nietzsches denken sluit duidelijk aan op het mythische levensgevoel van de *Edda*.³²

²⁸ ‘De onoplosbare tegenstrijdigheid: het eeuwige worden en de ‘eeuwige’ waarde, wordt veelal niet als zoodanig gezien of wèl gezien maar dan gecamoufleerd. De waarde is de heerlijkheid van elk uur, heeft geen bijzonder verband met de toekomst’, Miskotte 1983, 137-138.

²⁹ Miskotte 1983, 23.

³⁰ Miskotte 1983, 231.

³¹ Miskotte 1983, 232.

³² Volgens IJkema schept Nietzsche de hermeneutische ruimte waarbinnen de Thora pas echt kan worden verstaan en de denkvormen van de Schrift ontvouwd kunnen worden. Bij de bestudering van *Edda en Thora* treft de frappante overeenkomsten met het denken van Nietzsche ook in die delen van *Edda en Thora* waar Nietzsche niet genoemd wordt. Daardoor lijkt het niet te gewaagd te veronderstellen dat Nietzsche aan Miskotte niet alleen de noodzakelijke ruimte verschafte, maar hem ook de hermeneutische sleutel in handen gaf met behulp waarvan hij de *Edda* gelezen en verstaan heeft. Is Miskotte wel echt fenomenologisch te werk gegaan? Las hij niet, vanuit de ervaringen van de dertiger jaren, en met behulp van een intensieve bestudering van Nietzsche, de *Edda* met een zeer gerichte blik?

De mythe van het heidendom is de mythe van de *chaos*, het is ook de mythe van het *worden* en het is vervolgens *de mythe van het Al*.³³ Deze drieslag³⁴ maakt duidelijk wat de heidense visie op de werkelijkheid is.

Letten we nu op de mythe van het Al. Wat wordt daarmee bedoeld? Dit, 'dat God en aarde, God en landschap, leer en levensgevoel één zijn, geldt voor alle heidendom'.³⁵ En dat gevoel van éénheid des levens, de grondnotie van het Al, is nergens zo sterk aanwezig als bij de zuiver arische volken.³⁶ Hier ligt de conflictstof met de Thora hoog opgestapeld. De Thora gaat tegen dit instinct van het Al in.³⁷ 'Want in de verhouding der Thora wordt de machtigheid van het Zijn doorbroken, de onmiddellijke toegang tot het gegevene opgeheven'.³⁸ Miskotte ziet dit conflict in zijn dagen tot een uitbarsting komen. Hij schrijft dan met woorden waar sterke passie uit spreekt:

In de crisis van onze dagen, waar ons hart weer verlangt naar een gehéél van bestaan, komt het voor de keuze tusschen het Al en Jahve, tusschen het al, dat Jahve als een godje verslindt en Jahve, voor wie het al is als een druppel aan den emmer, een stofje aan de weegschaal.³⁹

Religie is de mythe van het Al. Deze mythe is de uitdrukking van een oer-ervaring. Miskotte noemt deze ervaring de totaliteitsbeleving, die kenmerkend is voor alle heidendom. Deze totaliteitsbeleving, de aanbidding van het leven,⁴⁰ is een verzingen in het leven.⁴¹

Het geloof, dat zich richt op de Thora, is de kracht die deze mythe van het Al kan ontmaskeren. Miskotte haalt Pannwitz aan die Israël verwijt, dat het niet alleen Christus gekruisigd heeft, maar ook en veelmeer de mythe.⁴² Voor Miskotte is dit geen verwijt of een feit, maar een heilswaarheid. Alleen de Thora is in staat om de mythe te ontmaskeren, omdat in het licht van de Thora de werkelijkheid er heel anders uit komt te zien. In het licht van de Thora is de werkelijkheid een begrensde

³³ Het 'worden' dat volgens Miskotte zo kenmerkend is voor religie, is geen worden van iets naar het Al, het is geen ontwikkeling of evolutie, maar is niets anders dan de voortdurende verandering van het Al.

³⁴ Deze benaming is niet van Miskotte, maar van mij.

³⁵ Miskotte 1983, 79.

³⁶ Deze eenheid moet niet opgevat worden als harmonie. De eenheid is ook daar waar strijd is. De eenheid van het Germaanse levensbesef is de eenheid ondanks de ervaring van een eindeloze strijd en ondanks de vergankelijkheid, Miskotte 1983, 81.

³⁷ De keuze is tussen het Al en Jahwe, 82.

³⁸ Miskotte 1983, 81.

³⁹ Miskotte 1983, 82.

⁴⁰ 'De religie en de bij haar behorende, in zekeren zin door haar onderhouden wereldorde, kan hier niet anders zijn dan de *prosternatie* voor het leven, voor het geheimenis der kracht, het geheimenis van den strijd, d.i. het geheimenis van dood en leven, want strijd is steeds een strijd op dood-en-leven', Miskotte 1983, 95.

⁴¹ Miskotte 1983, 400. Heidendom is natuurgevoel en dat is de zaligheid der grenzeloosheid, 81. De keuze is tussen het Al en Jahwe, 82.

⁴² Miskotte 1983, 100.

werkelijkheid.⁴³ Want God is de Schepper. En scheppen is begrenzen: scheiden, de chaos terugdringen. Juist de zin van het getal en het gebruik van het getal – bijvoorbeeld de zes dagen plus één – bevestigt dat er scheiding aangebracht wordt tussen het goddelijke en het menselijke en dat de schepping een menselijke maat krijgt en de natuur dus niet meer het één en het Al is.⁴⁴

Er is meer dan een totaliteitsbeleving. De heidense mens leeft onder het besef van een opperste, naamloze kracht. Dat is de overmacht van het lot. Het schept een tragisch bewustzijn. Want het bewustzijn van een allesbeheersende kracht geeft de mens het besef van eigen onmacht. In de *Edda* is de waterbron de metafoor voor het lot. Boven deze bron welven zich de takken en bladeren van de wereldboom. In het water, waar de boom staat, wonen drie wijze vrouwen, de Nornen: verleden heet de één, heden de ander, toekomst de derde. Zij kozen de levens der mensen en legden hun lot vast.⁴⁵ Met andere woorden: het lot voedt het leven zoals het water de levensboom het leven geeft. Het hele leven is doordrenkt van het lot. Veelzeggend is ook dat de Asen (de goden) heersen bij de gratie van de Nornen.⁴⁶

*‘Het heidendom heeft geen Theodicee nodig’.*⁴⁷ Dat ligt in de rede, schrijft Miskotte, want er is geen grond om het boze voor anti-goddelijk te houden. In het Al is de tegenstand reeds opgenomen. Het kwade is even noodzakelijk en even toevallig als het goede. Het kwade hoort bij deze werkelijkheid, zoals het goede erbij hoort. ‘Wij verkeerden in de wereld der “identiteit”, merkt Miskotte op’.⁴⁸ Dat leidt tot de lapidaire vaststelling: ‘het stomme feit is God’.⁴⁹ De leer van het eeuwige Worden maakt alle vragen van de Thora overbodig, onnozel en onmogelijk. De worsteling die we in de Bijbel ontmoeten in relatie tot het kwaad en het lijden gelden in het heidendom niet. Deze vragen kunnen zelfs niet gesteld worden. Want in het worden is geen onderscheid tussen toeval en noodwendigheid. Daarom wisselen orde

⁴³ ‘Bij de Thora beteekent eindige wereld door God begrensde, op de transcendente werkelijkheid betrokken wereld’, Miskotte 1983, 83.

⁴⁴ Miskotte 1983, 68. Het is met het oog op het vervolg van het onderzoek niet onbelangrijk dat hier niet de keuze is tussen het Al of het niets, maar tussen het Al of Jahwe. Miskotte schrijft ook niet dat het om de keuze tussen Odin en Jahwe gaat of tussen Thor en Jahwe, het gaat om het Al of Jahwe.

⁴⁵ (19) Ik weet waar een es staat, die Yggdrasil heet,
een geweldige boom, door wit leem begoten;
van hem komt de dauw die drupt in de dalen,
altijdgroen staat hij boven de bron Lot.

(20) Drie vrouwen die veel wijsheid bezitten,
komen uit het water onder die stam.
Verleden heet de een, Heden de ander,
Toekomst de derde: zij kerfden in staven.
Zij ontwierpen wetten, kozen de levens
Der mensenkinderen, legden hun lot vast.
Edda 1994, 5.

⁴⁶ Miskotte 1983, 144.

⁴⁷ Miskotte 1983, 285.

⁴⁸ Miskotte 1983, 286.

⁴⁹ Miskotte 1983, 286.

en willekeur elkaar af en lopen in elkaar over.⁵⁰ Hier grijpt het pragmatisme zijn kansen. Want, zei Nietzsche het niet: 'das Mass ist uns fremd'.⁵¹

Zoals Miskotte het beschrijft zijn pragmatisme en geweld nauw aan elkaar verwant. Het heidendom heeft het worden tot grond van het bestaan gemaakt en kent daarom geen grenzen. Het kent daarom ook geen scherp onderscheid tussen goed en kwaad. Waar dit onderscheid ontbreekt, ontstaat een samenleving waarin geweld de grondstructuur van het leven is. Het zou een beschrijving van Nietzsches filosofie kunnen zijn.

'Alleen de verwachting kan den dood overwinnen; de sprake der Thora doorbreekt de stomme wenteling van de wereld'.⁵² Als men die verwachting afwijst is het pogen een zin van het bestaan te vinden tot mislukken gedoemd. En toch wil men dit steeds weer. Men wil een grond vinden in een wereld zonder begin, een zin wil men lezen in het eeuwige Worden, een liefde wil men toedragen aan het Lot: amor fati.⁵³ Algemene eigenschappen van de menselijke geest worden aan Israël ontzegd en eigenschappen die juist Israël en de kerk eigen zijn, worden opgeëist voor het Duitse wezen. 'De jood is géén mensch; de germaan *de* mensch'.⁵⁴ Dit decreet is een bewijs van geloof, van een eminent en hartstochtelijk geloof, namelijk 'het heidensch geloof verstaan als hét geloof'.⁵⁵

Miskotte noemt dit een dialectiek van Al en Niet. Het zojuist omschreven geloof keert de zaken om. Het algemene wordt het bijzondere en het bijzondere wordt toegepast op het algemene. Het algemeen-menselijke is in deze gedachtegang het bijzondere, dat de verkiezing van Israël teniet doet. Hierin ziet Miskotte het nihilisme ten voeten uit getekend: het vernietigen van het bijzondere. 'Dit algemeen-menschelijke namelijk (...) is zèlf de ontmoeting van het Niet'.⁵⁶ 'Dat wij, modernen, voor het Niets staan, is onze *roem*. Ziedaar, de nieuwste belijdenis van het heidendom, die, zoals men ziet, zeer wel overeenkomt met hetgeen wij als diepste levensgevoel der *Edda* hebben aangewezen'.⁵⁷ Met deze woorden geeft Miskotte ook de scopus aan van zijn onderzoek. Miskotte wil aantonen dat de wortels van

⁵⁰ Miskotte 1983, 292.

⁵¹ Miskotte 1983, 289.

⁵² Miskotte 1983, 354.

⁵³ Miskotte 1983, 355.

⁵⁴ Miskotte 1983, 356.

⁵⁵ Miskotte 1983, 356.

⁵⁶ Miskotte 1983, 357.

⁵⁷ Miskotte 1983, 357. R. Zuurmond schrijft in een opstel over Miskotte en het New Age denken dat Miskotte zich nooit laatdunkend heeft uitgelaten over de *Edda*, maar zich alleen heeft gekeerd tegen de corruptie en perversie daarvan in het nationaal-socialisme, R. Zuurmond, 'Gebruik je verstand', in: 'Wij willen het heidendom eeren'. *Miskotte in de 'nieuwe tijd'*. Baarn: Ten Have 1994, 112. Het is de vraag of het nationaal-socialisme als een perversie gezien kan worden. Miskotte zegt dat de nieuwste belijdenis van het heidendom (het nationaal-socialisme) zeer wel overeenkomt met het diepste levensgevoel van de *Edda*. Het nationaal-socialisme vertolkt kennelijk op een authentieke wijze het geloof van de *Edda*; daarom kan het niet zomaar als een perversie van dit geloof worden gezien.

het nihilistische levensgevoel in het heidendom liggen, nauwkeuriger gezegd: dat het nihilisme het heidendom ten voeten uit is.

8.3 ALS DE GODEN ZWIJGEN

Religie in 'Als de goden zwijgen'

In *Als de goden zwijgen* wordt de religie anders benaderd dan in *Edda en Thora*. In *Edda en Thora* vindt de confrontatie plaats met het heidendom. Dat is niet alleen het heidendom van de *Edda*, maar ook het herleefde heidendom van het vooroorlogse Duitsland. In *Als de goden zwijgen* zijn de fronten verschoven.⁵⁸ Een ander nihilisme is nu in beeld. Het is een nihilisme dat niet alleen te lokaliseren valt in Duitsland, in de vooroorlogse periode, maar dat ook aanwezig is bij mensen die de kerkbanken bevolken. In *Als de goden zwijgen* is het nihilisme geen oprisping van een totalitair regime, geen ziekelijke uitwas van een verderfelijke ideologie. Het nihilisme behoort na de oorlog tot het gedachtegoed van de beschaafde burger. Het front is de *vierde mens*. De vierde mens komt na de heiden, de jood en de christen; intussen lijkt hij toch sprekend op de heiden. Deze verandering van het front maakt het Miskotte niet gemakkelijker. Het is lastiger deze nihilist het etiket van heiden op te drukken en zeker is het moeilijker, zo niet onmogelijk, hem in de buurt te brengen van de mythen van de nazitijd.

De vierde mens

De vraag is: betekent dit andere front ook een inhoudelijk verschil in de benadering van religie en heidendom? Deze vraag kan eerst beantwoord worden nadat in kaart is gebracht hoe Miskotte in dit boek over religie spreekt. Zoals al aangegeven spreekt Miskotte hier steeds over het nihilisme in relatie tot religie. Het één is met het ander verweven en ze vloeien in elkaar over. Miskotte begint zijn uiteenzettingen en analyses met het voorstellen van de vierde mens. De vierde mens is een novum in die zin dat hij te onderscheiden is van de heiden, de jood en de christen. Hij is een nieuw verschijnsel in de West-Europese cultuur. Hij gelooft niet in God, maar hij is evenzeer doof voor andere goden. Hij is de mens die op geen geestelijk appèl meer antwoordt.⁵⁹ Aan de andere kant is hij *niet nieuw*. Want ook de vierde mens is ongeneeslijk religieus. De religie sterft niet, ook niet in de vierde mens.⁶⁰ Dat is de overtuiging van Miskotte. De mens is religieus en zal religieus blijven, omdat de goden niet sterven. Niet zonder reden heeft Miskotte zijn boek niet de titel meegegeven: *Als de goden sterven*, maar: *Als de goden zwijgen*.⁶¹ De goden zwijgen. Niet omdat ze tot zwijgen zijn gebracht, maar omdat in dit zwijgen hun meest

⁵⁸ '(...) in het midden van de vijftiger jaren heeft het nihilisme niet meer die titanische en heroïsche trekken; het verbergt zich eerder in resignatie en culturele vermoeidheid dan in een opstand tegen alles en allen', J.T. Bakker, 'Om de Naam/Om het leven: K.H. Miskotte', in: De Knijff/Neven (red.) 1991, 115.

⁵⁹ Miskotte 1966, 10.

⁶⁰ Miskotte 1966, 28.

⁶¹ Miskotte 1966, 14.

wezenlijke kenmerk aan de dag treedt.⁶² De goden zijn niet tot zwijgen gebracht, maar hun zwijgen is wel ontdekt en aan de kaak gesteld. Dit is gebeurd toen Israël het wereldtoneel betrad. *'Toen Israel⁶³ geboren werd, toen Israëls geloof werd verwekt, toen werden de goden 'entlarvt' als de massieve zwijgzaamheid, die ze altijd waren geweest (...).'*

Vervolgens trekt Miskotte de lijn door naar 'ons' atheïsme, naar 'ons' nihilisme. Hij betreft de lezer bij dit proces, bij deze ontluistering der goden. 'Voorzover u en ik mede de 'vierde mens' zijn (...) bevestigen wij dat het heidendom, de prachtige lofzegging op het Oer der dingen, ons niets meer zegt en het 'christendom' ons een gezicht toekeert, dat gemerkt is met al de tekenen van het in laatste instantie ondoordringbare Zwijgen'.⁶⁴ Dus, voor de vierde mens heeft het heidendom afgedaan. Maar niet alleen het heidendom, ook ons 'christendom' heeft afgedaan.

Hier moeten we even halt houden.

We horen Miskotte zeggen dat de vierde mens doof is voor de goden. Tegelijk is het zo, dat de goden zwijgen. Dit lijkt (en is) een logische tegenstrijdigheid, want hoe kan men doof zijn voor iemand die niet kan spreken? Miskotte zal bedoelen dat de vierde mens de goden heeft leren kennen als zwijgende goden. We zullen hier nauwkeurig moeten onderscheiden. Miskotte zegt niet dat de goden een projectie zijn, maar dat hun *'spreken'* doorzien is als een projectie. Maar hoe kan de vierde mens, de nihilist, de heiden, tot deze vaststelling komen?, zo vragen we ons af.

Want, om het spreken als een projectie te kunnen doorzien, moet je afstand genomen hebben van de goden. Maar op dat moment ben je geen heiden meer. Hoe verklaart Miskotte dit? Een zin die ons hierbij helpt, is: 'Het "atheïsme" is in zijn eerste en zuiverste gestalte de keerzij van Israëls geloof'.⁶⁵ Het geloof van Israël was een soort atheïsme. Met dit atheïsme heeft Israël de goden ontmaskerd. Dat is voor Miskotte een 'blijde zaak'. Door het geloof in Israëls God, kon het zwijgen en de onmacht van de goden niet meer verborgen blijven. Zoals al aangegeven gaat Miskotte van *het* atheïsme over op *ons* atheïsme. En *ons* atheïsme is van geheel andere aard. *Ons* atheïsme is namelijk het atheïsme dat zich niet alleen tegen de goden keert, maar ook tegen de God van Israël.

'Ons' atheïsme veronderstelt dat voor ons JHWH een element geworden was, de sluitsteen in ons geprojecteerd universum. 'Ons' nihilisme betekent dat er na de ontmaskering ook van *deze* God, geen nieuwe openbaring zich heeft voorgedaan en dat wij tot in de wortelen van onze voeten, tot in de laatste vezel van ons wezen overtuigd zijn, dat er ook niets van dien aard meer te wachten is. Onze gezonde of decadente scepsis, bevat in ieder geval de zekerheid, dat het met een *nieuwe religie*, hoe ook aan- of uitgekleeft, *niets gedaan* is.⁶⁶

⁶² Miskotte 1966, 18.

⁶³ Miskotte schrijft Israel zonder trema op de 'e'.

⁶⁴ Miskotte 1966, 18.

⁶⁵ Miskotte 1966, 18.

⁶⁶ Miskotte 1966, 18.

Het *ons* dat Miskotte hier zo beklemtoont is heel letterlijk te nemen. Met dit *ons* wordt niet een bepaalde categorie christenen of gelovigen bedoeld. Dit *ons* sluit geen enkele christen uit. *Ons* atheïsme is dat het christendom ons een gezicht heeft toegekeerd, dat gekenmerkt is door het ondoordringbare zwijgen.

Miskotte trekt hieruit twee conclusies. Verkort weergegeven luiden ze als volgt.

1. We zijn nihilisten omdat we geen heidenen meer zijn. Want 'het zijn' en zijn gestalten nodigen ons niet meer, zoals in het heidendom, tot gemeenschap en vereniging. 2. We zijn nihilisten omdat 'God' voor ons een wereldmoment, een zijnsaspect is geworden en uiteindelijk een zelfprojectie.⁶⁷

Het echte nihilisme

De analyse, die Miskotte vervolgens geeft, begint met een vaststelling, die op de lezer de indruk maakt van een dogmatische beslissing. Miskotte stelt dat de religie het sluitstuk is van het subjectivisme, het subjectivisme waarin het moderne denken gevangen zit.⁶⁸ Dit subjectivisme bedreigt de religie. Waar het om gaat is dat Miskotte een heel duidelijk en ook een heel nauw verband legt tussen religie en het subjectivisme. Het is opvallend dat Miskotte religie niet plaatst *tegenover* subjectivisme en omgekeerd, maar dat het subjectivisme het sluitstuk is van religie. We zouden kunnen zeggen: religie *verhult* uiteindelijk het subjectivisme. Het trekt een rookgordijn op, waardoor de echte problemen en de echte crisis aan het oog worden onttrokken.

De reden dat het subjectivisme de wortel van religie is, ligt in het feit dat de goden zwijgen. Het subjectivisme waarover Miskotte hier spreekt is niets anders dan projectie van een Godsbeeld vanuit de mens. Tegelijk verhult religie dit subjectivisme, omdat religie de schijn ophoudt dat de goden wel degelijk spreken. Het nihilisme doorbreekt deze schijn. Want, volgens de Russische schrijver Toergenjew, door wie ook Nietzsche is beïnvloed, buigt een nihilist voor geen enkele autoriteit en zonder bewijs accepteert hij geen principe. Toch gaat de echte nihilist nog een stap verder, want die zal ook het 'wel-beproefde' verwerpen. Hij zal met Nietzsche de hele notie waarheid verwerpen. Omdat waarheid niets anders is dan een aflegertje van de metafysische God. Waarom zou men niet zeggen, stelt Miskotte voor, dat nihilisme het geloof is dat achter alle geloofs- en kennisinhouden niets bestaat, dat aan dat geloof of die kennis beantwoordt?⁶⁹

Toch kan de echte nihilist het niet laten nog één absolute uitspraak te doen. Deze namelijk, dat het niets de absolute inhoud van zijn geloof is. Want als alles schuift en wankelt, dan kan ook de nihilist niet staande blijven. Als alle standpunten en waarheden relatief zijn, dan ook de standpunten en waarheden van de nihilist. Wil dus de nihilist zichzelf handhaven dan moet er een vast punt zijn

⁶⁷ Miskotte 1966, 20.

⁶⁸ Miskotte 1966, 20.

⁶⁹ Miskotte 1966, 22.

en dat kan voor hem niets anders zijn dan het niets, want al het andere heeft hij afwezen.⁷⁰

Hoe kan de nihilist tegengehouden worden, weerlegd, overwonnen? Het nihilisme is niet te weerleggen, evenmin als zijn ogenschijnlijk zo simpele oorsprong: de onvoorwaardelijke positie-keuze in het subject.⁷¹ Deze positie-keuze is niet te weerleggen, maar kan wel overbodig gemaakt worden als de Schrift mag spreken. Want daarin is het Woord goddelijk, dat het zichzelf stelt als het bijzondere en niet als het algemene, als heilsmacht en niet als almacht, als één en énig, dus als het tegendeel van wat als zijn of gebeuren toegankelijk schijnt.⁷² Niets maakt de Schrift en met name het Oude Testament zo brandend actueel als de liefdevolle en geweldige NAAM. Want de Naam is de theofanie van JHWH en is daardoor het einde der religie. Tot zover Miskotte's schets van het echte nihilisme.

Het onechte nihilisme

Voor een goed begrip van Miskotte moeten we stil staan bij het verschil tussen het echte en het onechte nihilisme. De simpele vraag doet zich voor: kom je het nihilisme zoals hierboven beschreven in de praktijk tegen? Is het leven niet veel menselijker? Inderdaad, zegt Miskotte, 'het nihilisme van de menigte' ziet er niet zo zwaarwichtig uit. Miskotte noemt het ook 'het meer verspreide nihilisme'. Enigszins verrassend voegt Miskotte eraan toe: 'hier zijn we weer bij de "vierde" mens'.⁷³ Het is typerend voor de vierde mens dat er in diens leven eigenlijk geen beslissing valt en nergens een consequentie te bemerken is. Concreet: men ontkent het bestaan van God, maar men doet niets anders dan over God praten. Men zegt: 'een beroerd ding dat God niet bestaat en blijft God in boek en drama ten tonele voeren om verder met Hem te kunnen twisten'. Het is in feite niet mogelijk om te leven in een tot het einde toe consequent volgehouden nihilisme.⁷⁴ Het echte nihilisme is meer een in-

⁷⁰ In de *Nachlass* maakt Nietzsche in dit verband een belangrijke opmerking. Ik citeer: 'Het lijkt me van belang om het Al, de eenheid overboord te zetten, om los te komen van de een of andere kracht, van iets onvoorwaardelijks; je zou er tóch niet omheen kunnen het als hoogste instantie op te vatten en God te dopen. We moeten het Al verbrijzelen; het respect voor het Al afleren; dat wat we aan het onbekende <en> het geheel hebben gegeven terugnemen voor het dichtstbijzijnde, het onze. (...) Dus: er bestaat geen Al, het grote sensorium of inventarium of krachten magazijn ontbreekt (...)', *NF* 6, 250. *KSA* 12, 317. De wegen van Nietzsche en Miskotte gaan uiteen. Voor Miskotte is de éénheid van de werkelijkheid de kern van het heidendom. Nietzsche wil van geen eenheid weten. Hij wil het Al 'zersplittern'. Betekent dit dat Nietzsche toch iets opgevangen heeft van Gods openbaring aan Israël en dat hij, ondanks het beweerde tegendeel, toch stem geeft aan die openbaring?

⁷¹ Miskotte 1966, 24.

⁷² Miskotte 1966, 24-25.

⁷³ Miskotte 1966, 25.

⁷⁴ De ambivalentie van de vierde mens komen we ook bij Nietzsche tegen. Hij spreekt over de moderne mens: 'de moderne mens gelooft op proef nu eens in deze, dan weer in die waarde, om die vervolgens weer te laten vallen: de keten van overleefde en afgedankte waarden wordt steeds langer; de leegte en het gebrek aan waarde wordt alsmaar voelbaarder; de beweging is onstuitbaar (...) Eindelijk waagt hij een kritiek op de waarden zonder meer; hij kent hun herkomst; hij weet genoeg om in geen enkele waarde meer te geloven; het pathos is daar, de nieuwe huiver... Wat ik vertel is het verhaal van de volgende twee

tellectuele aangelegenheid, terwijl het onechte nihilisme niet abstract is, maar in de ervaring wortelt. Toch houdt Miskotte er rekening mee dat ook ‘stralende geesten’ niet vrij zijn van dit onechte nihilisme.

Dit brengt hem tot de conclusie dat ‘het “onechte” nihilisme juist het “èchte” is, nl. de echte spiegel van een totaal-menselijk ervaren en niet de “Überspitzung” van een formeel-verstandelijke uitleg van de impassen, waarin de menselijke geest zichzelf kan drijven’.⁷⁵ Daaruit volgt dat het nihilisme zichzelf nooit volkomen ernstig kan nemen: ‘ook de nihilistische levenshouding en het nihilistisch oordeel is ambivalent’.⁷⁶ ‘Zo, in *déze* ambivalentie, bestaat het inderdaad: ‘er is geen God’ – beroerd dat er geen God is’. Miskotte: ‘*deze onzin is ècht, wàrm, is menselijk*’.⁷⁷ Men zegt dat achter geen enkel geloof of ideaal nog een werkelijkheid te vinden is, maar op hetzelfde moment zegt men: ‘gegroet zij de zon en de zomer en de lach, gezegend zij het bloed en de vrouw’.⁷⁸ Men komt tijd tekort om het verschrikkelijke leven intens te genieten. Deze tegenspraak in het nihilisme van de vierde mens is ‘kostelijk in onze ogen’.⁷⁹

Miskotte gaat een stap verder als hij zegt: ‘Dit “onechte” nihilisme is eenvoudig de keerzijde van de “onechte” religie’.⁸⁰ Dit ‘onechte’ tiert zowel in de religie als in de a-religie, ir-religie of contra-religie, dit ‘onechte’, niet geheel waarachtige, zijn eigen rijpheid frustrerende zal steeds weer het echte blijken. De religie is nooit anders dan dubbelzinnig, het nihilisme is steeds weer ambivalent. Ook het christendom komt niet anders dan in fatale mengvormen voor. En de geweldige Antichrist, schrijft Miskotte, is ook een ‘praet-vaer’, die voor eigen gerief begrippen en gevoelens, oordelen en wensdromen door elkaar hutselt.⁸¹

Het staat voor Miskotte vast dat als het einde van de religie gekomen zou zijn, dat ook het einde van het nihilisme zou betekenen. ‘Maar *de religie sterft niet, ook niet in de vierde mens*’.⁸² En de natuurlijke theologie duikt op enig moment ‘buiten de stroomversnellingen van de tijd’ wel weer op en religie blijkt dan weer het neusje van de zalm te zijn.

eeuwen...’, *NF* 7, 46. *KSA* 13, 56-57. De ‘vierde mens’ is Nietzsche niet onbekend. Hij ziet hem alleen als een *overgangsfiguur*. Want de geschiedenis gaat verder, de beweging is onstuitbaar...

⁷⁵ Miskotte 1966, 26.

⁷⁶ Miskotte 1966, 26.

⁷⁷ Miskotte 1966, 26.

⁷⁸ Miskotte 1966, 27.

⁷⁹ Miskotte 1966, 27. Het gaat dus strikt genomen niet om een verschillend nihilisme, maar om mensen die er op een verschillende manier mee omgaan. Het was duidelijker geweest als Miskotte gesproken had over echte en onechte nihilisten.

⁸⁰ Miskotte 1966, 27.

⁸¹ Miskotte 1966, 28.

⁸² Miskotte 1966, 28.

8.4 VERGELIJKING VAN *EDDA EN THORA* MET *ALS DE GODEN ZWIJGEN*

We willen nu de vraag stellen of in *Als de goden zwijgen*, naast het feit dat er een ander front is, ook sprake is van een inhoudelijk andere benadering van de religie. We mogen veronderstellen dat, als er een ander front is, dit accentverschuivingen tot gevolg zou hebben gehad. Door oog te hebben voor deze accentverschuivingen proberen we beter zicht te krijgen op wat Miskotte nu precies wil zeggen aan het adres van het moderne nihilisme.

Accentverschuivingen

In *Edda en Thora* staat de totaliteitsbeleving van het heidendom centraal. In de mythe van de Chaos, van het Al en van het Worden lokaliseert Miskotte het heidendom. De totaliteitsbeleving, die hiermee gepaard gaat, komt uit deze bron en leidt tevens tot de grenzeloosheid van het bestaan. Het scheiden dat zo kenmerkend is voor het bijbelse scheppingsverhaal is het heidendom onbekend. Heel scherp doorziet Miskotte dat dit grenzeloze denken tot een voortdurende machtsstrijd moet leiden. De grenzen die gesteld worden, moeten bewaakt worden, anders verdwijnen deze grenzen en worden de grenzen van anderen maatgevend. Samenvattend: het Al (de totaliteitsbeleving) en de daarmee verbonden machtsstrijd vormen het wezen van het heidendom zoals Miskotte dat beschrijft in *Edda en Thora*.

In *Als de goden zwijgen* ligt dit toch iets anders. De vierde mens komt naar voren. Hij is geen mens die zich voedt met mythen. Alle religieuze ballast behoort tot het verleden. Toch zou het verkeerd zijn te denken dat religie helemaal geen rol meer speelt. Het denken is gesecculariseerd, maar de structuur van dit denken wijkt niet af van de kaders, die ook golden voor het meer expliciete religieuze denken. De goden zijn verbleekt. De vierde mens heeft ontdekt dat de goden een projectie zijn van zijn eigen geest. Het subjectivisme wordt aangewezen als de bron van religie, en religie wordt het sluitstuk van het subjectivisme genoemd. Dit zijn aanduidingen die zó in *Edda en Thora* niet voorkomen.

Nog een andere opvallende zaak is dat het in *Als de goden zwijgen* niet meer over *het Al* gaat, maar over *het niets*. De plaats van het Al wordt ingenomen door het niets. Het niets is de eigenlijke inhoud van het 'geloof' van de nihilist. Voor de heiden staat het Al op de voorgrond. Het Al is het referentiekader van zijn denken en leven; voor de vierde mens is dat het niets. De vraag is of hier slechts sprake is van 'stuivertje wisselen' of dat er meer aan de hand is. Kan een denken dat gefundeerd is in het Al zomaar omslaan in een denken dat gericht is op het niets? Ligt hiertussen niet een geestesgeschiedenis van vele eeuwen? Moet de vraag niet zijn: hoe kon het gebeuren dat het Al is omgeslagen in het niets? Hoe sterk is de bewering van Miskotte dat die omslag 'natuur-noodwendig' moest komen?⁸³

⁸³ Bakker neemt deze gedachtengang van Miskotte over. 'De wereld van de Edda, teruggekeerd in de germaanse roep naar de goden, belichaamt een vorm van nihilisme, die heen en weer geslingerd wordt tussen de zuigkracht van het niets en de 'prosternatie voor het leven'. De dubbelzinnigheid bestaat daarin, dat je tenslotte niet weet of die beide, het niets en het leven, als het erop aankomt niet onderling verwisselbaar zijn, de Januskop van het bestaan vormen (...)', Bakker, in: De Knijff/Neven 1991, 113.

Continuïteit en tijdloosheid

Miskotte ontwikkelde zijn visie op religie in een voortdurend gesprek met de *Edda*. We herinneren ons dat Miskotte het heidendom als volgt definieerde: 'kortom, heidendom is *de* religie van *de* menselijke natuur, altijd en overal'.⁸⁴ Kortere en duidelijker kan niet gezegd worden wat Miskotte's grondovertuiging is. De gestalte van de religie kan veranderen, het wezen van de religie blijft altijd en overal hetzelfde. We stuiten hier op de kwestie dat religie in tegenstelling tot geloof continuïteit kent. Een eigenschap van religie is dat het duurt. Het heeft bestand in zichzelf. Dat kan van het geloof niet gezegd worden. Uit Miskottes definitie blijkt dat deze continuïteit alle nadruk krijgt. In zijn definitie van religie wordt deze continuïteit 'verwerkt'. In die zin geeft het precies weer wat Miskotte onder religie verstaat. Aan de andere kant moet gezegd worden dat deze definitie ook tijdloos en abstract is. Dat maakt de definitie minder eenduidig dan op het eerste gezicht lijkt. Continuïteit betekent namelijk nog geen tijdloosheid.

Miskottes definitie draagt het gevaar in zich dat het kenmerkende van de diverse cultuurperiodes uit het zicht raakt. Continuïteit in de zin van 'het duurt', sluit verandering niet uit. Continuïteit is niet hetzelfde als tijdloosheid. Miskottes betoog had mijns inziens aan kracht gewonnen als hij de continuïteit van religie niet had opgevat als een starre onbeweeglijkheid, waardoor het onderscheidene van de verschillende cultuurperiodes niet meer gezien kan worden.

In Miskottes optiek komen heidendom en nihilisme op hetzelfde neer. Culturen van de vroege middeleeuwen en van de periode rond 1930 vloeien *op dit punt* in el-

In deze interpretatie gaat Bakker ervan uit dat we met hetzelfde nihilisme te maken hebben in de *Edda* en in de nazi-ideologie: de wereld van de *Edda* is teruggekeerd in de Germaanse roep naar de goden. Nog een ander element komt in het citaat naar voren: de slingerbeweging tussen de aanbidding van het leven en het niets. Het lijkt erop dat er tussen die twee geen verschil is en dat (de aanbidding van) het leven en het niets inwisselbaar zijn. Ze vormen de Januskop van het bestaan. 'De eigenlijke draad in zijn (van Miskotte, AP) overwegingen is, dat religie en nihilisme elkaar niet uitsluiten, maar dat ze integendeel momenten zijn binnen één zijnsverband en daar in elkaar verglijden, elkaars tegenhanger en gangmaker zijn', aldus Bakker, in: *De Knijff/Neven* 1991, 116. Bakker geeft in een paar zinnen aan hoe de verschuiving van religie in nihilisme verlopen is. 'Eerst werden de praediaten van Gods oneindigheid, almacht etc. in een proces van religieuze vervaging aan de natuur of de geest toegekend, om zo aan de mens in zijn wereld teruggeven te worden. En zo kon een tijdlang het verval van de religie verborgen blijven. Maar er komt een moment, dat de oneindige grenzeloosheid van de natuur ons afschuw of verveling gaat inboezemen en dat de oneindigheid van het religieuze subject doorgeprikt wordt. Op dat moment slaat de religieuze duiding van de werkelijkheid (hoe vaag ook) om en komt het nihilisme te voorschijn. De vierde mens gaat het toneel bezetten', 120. Deze schets is te kort om op een bevredigende manier de omslag van het Al in het niets te kunnen verklaren.

⁸⁴ De enige keer dat Miskotte *Edda en Thora* in *Als de goden zwijgen* citeert, citeert hij deze woorden. Ze behoren dus inderdaad tot zijn grondovertuiging. Miskotte 1966, 16. Het is een opvallend feit dat Miskotte in *Als de goden zwijgen* maar één keer *Edda en Thora* noemt of eruit citeert. Ook in de twee woorden vooraf verwijst hij niet naar zijn boek uit 1939.

kaar over. En daarom *moet* de nihilist van 1956 dezelfde zijn als die van 1939.⁸⁵ Het eerste, maar zeker ook het laatste, lijkt ons niet overtuigend. En het is waarschijnlijk ook voor Miskotte niet overtuigend geweest. Wellicht heeft de onmogelijkheid om als het ware 1939 en 1956 in elkaar te schuiven, Miskotte ertoe gebracht of ertoe genoodzaakt dezelfde zaak, namelijk het onder ogen zien van het nihilisme, opnieuw ter hand te nemen in *Als de goden zwijgen*.

Het feit dat Miskotte in *Als de goden zwijgen* zijn boek uit 1939 buiten beschouwing laat, geeft de indruk dat hij ondanks een gelijke grondovertuiging toch een nieuwe benadering en nieuwe analyse nodig achtte, om op die manier het tijdloze van zijn definitie van religie te ondervangen en om recht te kunnen doen aan de verschuivingen in de cultuur. Maar slaagt Miskotte erin, gegeven zijn uitgangspunt, het nihilisme van onze tijd in zijn diepste eigenheid te tekenen? Of werkt zijn uitgangspunt belemmerend? We gaan na wat religie is, volgens *Edda en Thora* en volgens *Als de goden zwijgen*.

Geborgenheid en desoriëntatie

We beginnen met wat we gevonden hebben aan resultaten na lezing van *Edda en Thora*. Daarin is de mythe van het Al typerend voor het heidense levensgevoel. De mythe van het Al is dat God en aarde, God en landschap, leer en levensgevoel één zijn; dit geldt, zegt Miskotte, voor alle heidendom.⁸⁶ Steeds is daar weer de ervaring, en daarom ook de belijdenis, van de eenheid van het leven. Krachtens deze eenheid, die door de 'heiden' direct ervaren wordt, verzinkt hij in het leven. Miskotte noemt het een instinct, een oerervaring. Het is de prosternatie voor het leven. Het is een totaliteitservaring, maar schenkt als zodanig ook geborgenheid. Nu gaat Miskotte een belangrijke stap verder als hij deze totaliteitservaring en het nihilisme in elkaar schuift. Miskotte schrijft: 'Dat wij, moderneren, voor het niets staan, is onze *roem*. Ziedaar, de nieuwste belijdenis van het heidendom, die, zoals men ziet, zeer wel overeenkomt met hetgeen wij als diepste levensgevoel der *Edda* hebben aangewezen'.⁸⁷ Naast en in dit staan voor het niets is er het verlangen naar de éénheid van het bestaan. In de crisis van onze dagen, verlangt ons hart weer naar een gehéél van bestaan, schrijft Miskotte in *Edda en Thora*.⁸⁸ Er is ten diepste geen wezenlijk onderscheid tussen het Al en het niets.

Nu is uit het voorgaande betoog ook duidelijk geworden dat het nihilisme vooral de eenheid van het leven, dus de mythe van het Al, ontmaskerd heeft. Die ontmaskering kan niet alleen geschreven worden op het conto van de Thora. Daarin is Miskotte duidelijk. Wij vragen dan: is het niet de pijn en de somberheid van het nihilisme dat die eenheid niet meer te vinden is, omdat de werkelijkheid versplinterd

⁸⁵ 1956: verschijningsdatum van *Als de goden zwijgen*. 1939: verschijningsdatum van *Edda en Thora*.

⁸⁶ Miskotte 1983, 79. 'De religie mondt uit in de cultuur, is zelf grond en kroon der cultuur (...)', Miskotte 1966, 61.

⁸⁷ Miskotte 1983, 357.

⁸⁸ 'In de crisis van onze dagen, waar ons hart weer verlangt naar een gehéél van bestaan, komt het voor de keuze tusschen het Al en Jahve (...)', Miskotte 1983, 82.

is? Miskotte zal ons willen wijzen op de ambivalentie van alle heidendom en religie waardoor een pendelbeweging ontstaat tussen het niets en het AI. De fascinatie van het AI zal altijd weer sterker blijken te zijn dan de acceptatie van de versplintering van het bestaan. De juistheid van deze inzichten belet ons echter niet om te vragen of het niets dat, volgens Miskotte, naar voren treedt in de *Edda*, hetzelfde niets is waarvan het moderne nihilisme uitgaat? En is het AI, waarin de heiden verzinkt wel hetzelfde ‘geheel’ als waar de mens van 1939, in zijn ambivalentie, naar op zoek is?⁸⁹

De vraag is dus: wat is het verschil tussen het AI en het niets? Volgens Miskotte is het niets de keerzijde van het AI. De onjuistheid hiervan is, dat het niets toch nog gedefinieerd wordt in termen van een geheel. Het niets is in deze voorstelling een voorhanden niets. Met behulp van dit niets kun je je toch nog oriënteren in deze wereld. Zo schrijft Miskotte dat ‘wij’ die leven volgens het denkdressaat van Nietzsche het niet kunnen laten nog één waarheid te vinden, nog één geldige uitspraak te doen, namelijk door het niets zelf tot inhoud en wel tot een *absolute* inhoud van ons geloof te maken.⁹⁰ Het laat zien dat Miskotte steeds weer probeert het verborgen *religieuze karakter* van het nihilisme voor het voetlicht te halen. En zo wordt het niets toch weer een AI en blijft het grondpatroon van de ‘Edda-cultuur’, van nazi-Duitsland en van de huidige nihilist, ten diepste ongewijzigd.

Miskotte heeft gelijk als hij zegt, dat onze hedendaagse cultuur een weinig homogeen beeld vertoont. Er zijn overal ambivalenties. Bijna nergens komen we het nihilisme in ‘reincultuur’ tegen. Toch mogen we ondanks deze voortdurende aanwezigheid – alomtegenwoordigheid – van allerlei ambivalenties, waar Miskotte terecht opmerkzaam op maakt, het niets niet voorstellen als een soort omgekeerd AI. Er is werkelijk iets in de cultuur veranderd.

Door steeds over religie te spreken als een totaliteitsbeleving kan het verschil tussen het heidendom van de *Edda*, van de nazi’s en van de postmoderne mens door Miskotte niet helder gezien worden. Religie heeft voor Miskotte altijd met totaliteit en het geheel te maken.⁹¹ Nemen we religie zoals het door Nietzsche gezien werd, dan ontbreekt daaraan wat volgens Miskotte nu juist de kern van religie uitmaakt. Namelijk de gedachte dat de werkelijkheid een AI is, in de zin van een eenheid. Waar eenheid is, daar is oriëntatie mogelijk. Waar geen eenheid is, is dit niet het geval. Nietzsches nihilisme, hoe religieus het ook is, maakt oriëntatie onmogelijk. Religie bewerkt geen eenheid maar is eerder een chiffrage, dat staat voor de versplintering van de werkelijkheid, van het bestaan, van het leven, van de wereld. Bij Nietzsche verschaft religie geen inzicht, maar is het de ervaring van de absolute ontgrenzing.

⁸⁹ Zie *NF* 3, 395: ‘De modern-wetenschappelijke tegenhanger van het geloof in God is het geloof in het AI *als organisme*: ik walg daarvan’. In plaats van het organisme van het AI, spreekt Nietzsche van de chaos van het AI. *NF* 3, 399.

⁹⁰ Miskotte 1966, 23.

⁹¹ Zie de al eerder aangehaalde woorden: ‘de religie mondt uit in de cultuur, is zelf grond en kroon der cultuur’, Miskotte 1966, 61.

Ook al keert de nihilist in zijn ambivalentie steeds weer tot religieuze praktijken terug, toch zal het hem onmogelijk zijn religieus te worden of te blijven, zoals de mens van de *Edda* religieus was. Het niets staat niet toe dat de religieuze *rust* terugkeert. Het niets jaagt hem op en maakt een voortdurende wisseling van overtuigingen en ideeën noodzakelijk. Want dat is gegeven met het uitgangspunt: de desoriëntatie die het gevolg is van de versplintering. De desoriëntatie is een *voortdurende* oriëntatie, maar *geen blijvende* oriëntatie. Hij verkeert in een permanente toestand van *onrust*.

Miskotte verbindt het nihilisme niet met een ander werkelijkheidsverstaan. Een werkelijkheidsverstaan dat niet een *andere* oriëntatie biedt, maar dat niets anders is dan het *ontbreken* van een oriëntatie. Men kan het zelfs niet duiden als een verzameling van uiteenlopende oriëntaties, want dat veronderstelt weer een eenheid.

God als sluitsteen en sluitstuk

Langs een andere weg komen we tot hetzelfde resultaat. Miskotte ziet het nihilisme niet alleen als een religie in een andere gedaante, hij ziet het ook als een negatief en desastreus gevolg van natuurlijke theologie. De natuurlijke theologie wil God destilleren uit de werkelijkheid. Miskotte stelt in *Als de goden zwijgen* dat 'ons' atheïsme veronderstelt dat JHWH een element, ja de *sluitsteen* is geworden in ons geprojecteerd universum. En 'ons' nihilisme betekent dat we tot 'in de wortelen van onze voeten' ervan overtuigd zijn dat geen nieuwe openbaring te verwachten is.⁹²

Religie, natuurlijke theologie en nihilisme doen allemaal hetzelfde: ze verklaren God tot *sluitsteen* van deze werkelijkheid en leveren zo een totaliteitsvisie op, waarmee je als mens vooruit kunt en waarmee je je kunt staande houden in deze wereld. Dat is de kracht van religie en van de natuurlijke theologie, maar ook van het nihilisme: ze zijn in staat een visie te ontwikkelen op het gehéél van de werkelijkheid: God als de *sluitsteen* van de werkelijkheid. In het nihilisme liggen de zaken niet principieel anders. Niet God, maar het niets functioneert als de *sluitsteen* van de werkelijkheid. Ook hier blijkt weer dat Miskotte religie, natuurlijke theologie en nihilisme in elkaar schuift, waardoor hij de eigenheid van het nihilisme niet op het spoor kan komen.

Miskotte ziet het nihilisme nog te veel in de onmiddellijke omgeving van het atheïsme, namelijk als een versombering van het atheïsme. Versombering, omdat het nihilisme zich niet beperkt tot het ontkennen van het geloof in God, maar ook het gevoel meebrengt van zinloosheid en doelloosheid. Dat mag waar zijn vanuit Bijbels of christelijk gezichtspunt, maar de nihilist zal zich in deze karakteristiek niet herkennen. Zinloosheid en doelloosheid zijn termen die gedefinieerd worden vanuit de oude zingeving. Nihilisme is niet meer te duiden als gevoel van zinloosheid of doelloosheid, omdat dit een gemis veronderstelt. De nihilist is dit station gepasseerd en leeft uit verschillende opties tegelijk, wat een levensgevoel tot gevolg

⁹² Miskotte 1966, 18.

heeft dat niet adequaat is weer te geven met de term ambivalent, alsof hij toch nog met één been in een metafysische wereld staat.

God voor en na zijn 'dood'

Eén van Miskottes laatste artikelen was gewijd aan Nietzsches proclamatie van de dood van God.⁹³ Miskotte verwijst in dit artikel naar de God-is-doodtheologie, die toen in opkomst was. Miskotte signaleert dat deze theologen Nietzsches woord in het geheel niet gepeild hebben. '(...) dat godgeleerden op het Teevee-doe, somber en gewichtig, zitten te delibereren of God misschien heus dood is – dat is toch, eerlijk gezegd, een dieptepunt in onze cultuur!'⁹⁴ Nietzsche heeft anders over de dood van God gesproken. Hij deed dat '(...) niet voor zijn plezier!, niet uit lust tot vernietiging, niet uit betweterij, maar in ontzetting voor de komende eeuw, in ontsteltenis ook over zichzelf'.⁹⁵ 'Als deze held van de geest zegt "God is dood", dan is dat waarachtig geen wetenschappelijke constatering (...), maar vooral géén doorbraak van bevrijding'.⁹⁶

Miskotte maakt onderscheid tussen de dood van God en de moord op God. God is niet als de goden der oudheid een natuurlijke dood gestorven, 'maar hij is vermóórd (...)'.⁹⁷ En Nietzsche ziet zichzelf als dader, als medemoordenaar. Hij voelt zich schuldig.

In enkele preken die Miskotte in dezelfde periode over deze thematiek hield, kleurt hij de dood van God existentialistisch in. De dood van God betekent vrijheid. Maar deze vrijheid kon slechts verkregen worden door God te doden. 'De vrijheid is gewonnen ten koste van een diepe schuld. Deze schuld brengt lijden, onbehagen met zich mee. Nietzsche heeft het doorleden (...)'.⁹⁸ Miskotte schetst Nietzsche als een tragische figuur, als iemand die gevangen zat in het dilemma van God en vrijheid. Toch is het niet juist om, zoals Miskotte doet, Nietzsche te karakteriseren als een mens met een tragisch levensgevoel. Dat klopt niet met het beeld dat Nietzsche van zichzelf had. De tragische mens weigert ten diepste het leven echt te beamen. Dat is een levenshouding waartegen Nietzsche zich met veel kracht heeft verzet. Het is dus de vraag of het juist is van Nietzsche een existentialist te maken, een mens die heen en weer geslingerd wordt tussen God en vrijheid.

Dat neemt niet weg dat Miskotte de kern van Nietzsches verzet tegen God doorziet als hij vaststelt dat voor Nietzsche de liefde van God de reden is om God te doden. Gods liefde vat Nietzsche op als een fluidum van medelijden. Dit is de reden '(...) waarom God in feite is vermoord, vermoord moest worden, neen, niet zozeer door de wetenschap, maar door een trek in de menselijke natuur, die te trots

⁹³ 'God voor en na zijn "dood"', in: Miskotte 1990, 285-292. Het artikel verscheen voor het eerst in *De Waagschaal* in 1966. Miskotte overleed in 1976.

⁹⁴ Miskotte 1990, 287.

⁹⁵ Miskotte 1990, 286.

⁹⁶ Miskotte 1990, 287.

⁹⁷ Miskotte 1990, 290.

⁹⁸ IJkema 1999, 142.

is om medelijden te aanvaarden'.⁹⁹ Hiermee geeft Miskotte duidelijk aan dat de dood van God niet een buiten werking stellen is van een 'zingevend kader van denken en handelen', zoals IJkema schrijft,¹⁰⁰ maar veel dieper verstaan moet worden, namelijk als een weerstaan van Gods barmhartigheid en liefde.

8.5 TERUGBLIK EN CONCLUSIE

Aan het slot van dit hoofdstuk keer ik terug tot de onderzoeksvragen. Wat verstaat Miskotte onder de dood van God? Maakt hij onderscheid tussen de dood van God en de moord op God? Hoe legt hij de verbinding met het nihilisme en welke positie neemt hij in ten aanzien van Nietzsche? Ik zal deze vragen niet afzonderlijk beantwoorden, maar ik verwerk ze in onderstaande slotoverweging.

Het werk van Miskotte lezend treft het mij dat Miskotte zich meer bezorgd maakt over het terugkeren van goden en mythen, vooral de mythe van het AI, dan dat de dood van God hem werkelijk bezighoudt. Vooral in *Edda en Thora* stelt Miskotte zich teweergeen tegen het moderne heidendom zoals dat in het nationaal-socialisme met kracht doorbreekt en Europa dreigt te veroveren.

De vrees dat de goden niet sterven, maar springlevend zijn, is kenmerkend voor Miskotte in de periode van *Edda en Thora*. De periode van *Als de goden zwijgen* is de tijd dat het nihilisme zich aandient. Maar ook dan blijft Miskotte trouw aan zijn uitgangspunt, namelijk dat religie en dus de goden springlevend zijn. Het nihilisme verhult wat er werkelijk aan de hand is. Religie is het probleem, niet het nihilisme, omdat het nihilisme ten diepste verholde religie is. Nihilisme is het rookgordijn dat moet verbergen dat de vierde mens nog net zo religieus is als zijn verre voorouders uit de tijd van de *Edda*. Men ontkent het bestaan van God, maar doet niets anders dan over God praten, zo schetst Miskotte deze ambivalentie. Praten over de dood van God is voor Miskotte borrelpraat. Men beseft niet hoe taai religie is. Religie is geen cultuuruiting, maar zit diep in de menselijke natuur verankerd. Heidendom is *de* religie van *de* menselijke natuur. Miskotte is niet verontrust door 'de dood van God'. Hij is wel verontrust over de oppervlakkigheid van theologen die daarover quasi serieus discussiëren in praatprogramma's op de televisie.

Als dit zo is, kan Miskotte dan Nietzsches bewering, dat God dood is, wèl serieus nemen? Aan Miskottes beoordeling van Nietzsches zitten twee kanten. Enerzijds ziet Miskotte Nietzsche als de ambivalente nihilist die nog één absolute uitspraak doet, namelijk dat het niets de absolute inhoud van zijn geloof is. Dat is de Nietzsche die afscheidneemt van de metafysische God. Maar anderzijds is Nietzsche voor Miskotte de persoon die doorziet dat het afscheidnemen van de metafysische God lang niet ver genoeg gaat, omdat op die manier de ambivalentie niet overwonnen kan worden.

⁹⁹ Miskotte 1990, 291. Deze bewoordingen doen denken aan Barths excurs in *KD III/2*.

¹⁰⁰ IJkema 1999, 138.

Mijn conclusie is dat Miskotte Nietzsche beschouwt als degene die het onechte nihilisme overwint en die is in staat om het echte nihilisme als nieuwe religie te presenteren. Dit staat evenwel met zoveel woorden niet bij Miskotte te lezen. Toch wijst Miskotte wel in deze richting als hij nadrukkelijk spreekt van de moord op God. Miskotte is verontrust over de dreiging die daarvan uitgaat. Hier verandert niet alleen iets in het denken van mensen, maar hier is het totale leven van de mens in het geding. Als Miskotte dit niet expliciet verwoordt, dan heeft dat te maken met het religiebegrip dat hij hanteert. Miskotte voelt aan dat met Nietzsche zich een verandering in de Europese geestesgeschiedenis aandient, maar Miskottes eigen denkader belet hem dit als zodanig waar te nemen. Het karakter van religie verandert. Voor Nietzsche schenkt religie geen laatste geborgenheid. Religie is voortaan de beaming van de chaotische werkelijkheid, die geen heidense eenheid of geborgenheid biedt. Dat is enerzijds een extatische ervaring, maar veroorzaakt anderzijds een diepe huivering.

Hoofdstuk 9

Een tweeluik: Küng en Jüngel

Inleiding

Ten aanzien van Küng kan reeds op voorhand gezegd worden dat hij van de dood van God niet een expliciet thema heeft gemaakt, terwijl Jüngel dat nu juist wel gedaan heeft. Küng geeft op een zeer toegankelijke en boeiende wijze het denken van Nietzsche weer. In dat kader spreekt hij uiteraard ook over de dood van God. Toch ligt daar niet de kern van zijn betoog. Küng ziet Nietzsches filosofie als een ideologie: de ideologie van het nihilisme. Daarmee bedoel ik dat voor Küng het nihilisme niet uit de gedachte van de dood van God voortvloeit, maar andersom, dat de dood van God een gevolg is van het nihilisme. Een punt dat in vergelijking met Jüngel opvalt, is dat beiden zich aan Hegel oriënteren. Om het eenvoudig te zeggen: God hoort bij deze werkelijkheid. Er mag geen dualiteit meer komen van God en deze werkelijkheid. Ten aanzien van de thematiek die hier behandeld wordt, is Hegel voor Jüngel veel belangrijker dan voor Küng. Küng zegt in zijn boek *Existiert Gott*¹ nadrukkelijk dat we niet voorbij Hegel kunnen, maar hij zwijgt over Hegel als het gaat over de dood van God. Jüngel gaat juist op het punt van de dood van God bij Hegel te rade. Dit tekent hun verschillende positie.

9.1 HANS KÜNG

Hans Küng (1928, Luzern) was vanaf 1965 hoogleraar systematische theologie in Tübingen. Door zijn kritische publicaties over de rooms-katholieke kerk kwam hij in aanvaring met de kerkleiding. In 1980 werd hem zijn leerbevoegdheid ontnomen. Hij richtte een instituut op voor oecumenisch onderzoek waaraan hij tot aan zijn emeritering in 1996 verbonden bleef.

Nietzsches nihilisme

De overstap van Miskotte naar Küng is groot. De manier waarop deze beide theologen met het nihilisme bezig zijn is totaal verschillend. Miskotte ziet nihilisme als een vorm van religie. Wie Küng leest krijgt de indruk dat hij religie niet als een vorm van nihilisme wil zien, maar als een middel om nihilisme te bestrijden en te overwinnen. Voor Küng is een belangrijk element van het christelijk geloof dat het de mens een vertrouwen schenkt in de werkelijkheid. De werkelijkheid is heel ambivalent. Het leven kent heel veel donkere kanten. Er zijn veel redenen om

¹ Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München/Zürich: Piper Verlag 1978.

dit bestaan te wantrouwen. Maar het christelijk geloof helpt ons om het leven te aanvaarden ondanks de schaduwkanten ervan. Het christelijk geloof geeft ons oog voor het fundament van deze werkelijkheid en dat is het zijn. Küngs boodschap is: wie het waagt met deze werkelijkheid, komt niet bedrogen uit. Die ontdekt achter de vaak absurde werkelijkheid de echte werkelijkheid. Voor Miskotte zou deze redenering niet acceptabel zijn.

In de breed opgezette studie *Existiert Gott?* wijdt Hans Küng ongeveer negentig bladzijden aan een weergave en bespreking van Nietzsches nihilisme. Het deel dat als titel heeft: 'Nihilismus – Konsequenz des Atheismus' (deel D) is in zijn geheel gewijd aan Nietzsche. Het grootste deel daarvan besteedt Küng aan een weergave van Nietzsches leef- en denkwereld. Het is een instructief en helder geschreven stuk.² Omdat het echter algemeen van aard is en er geen confrontatie met de theologie plaatsvindt, zal aan dit onderdeel geen specifieke aandacht besteed worden. Tot een beoordeling van Nietzsches nihilisme komt Küng in het deel dat daarna volgt. Daarom zal in mijn bespreking ook dat deel (Deel E: 'Ja zur Wirklichkeit – Alternative zum Nihilismus') betrokken worden.

Voordat ik aan een weergave van Küng begin, is het goed erop te letten dat in het deel over het nihilisme geen andere auteurs besproken worden dan alleen Nietzsche. Dit is opvallend, omdat in het deel dat eraan voorafgaat, over het *atheïsme* (Deel C), Küng drie auteurs bespreekt: Feuerbach, Marx en Freud. Als het over het *nihilisme* gaat wordt slechts één auteur besproken: Nietzsche. De bespreking van Nietzsche brengt Küng dus niet onder bij het atheïsme, maar bij het nihilisme. Daaruit valt op te maken dat Küng kennelijk een cesuur ziet tussen Feuerbach, Marx, Freud enerzijds en Nietzsche anderzijds. Küng geeft door deze indeling aan dat Nietzsche een stap verder gaat dan de anderen. Nietzsches filosofie grijpt het bestaan zelf aan, sterker nog: de fundamente van het bestaan. Nihilisme is nog fundamenteler dan atheïsme. Want atheïsme ontkent wel het bestaan van God, maar laat dit bestaan in tact. Het nihilisme tast ook de fundamente van de samenleving aan. Het weerleggen van het nihilisme is nog urgenter dan die van het atheïsme.³

Nietzsche was een nihilist. Daarmee is echter nog niet veel gezegd. Het ene nihilisme is het andere niet. Nietzsche ziet het boeddhisme als een passief nihilisme. Nietzsche stelt daartegenover geen passief nihilisme, maar een actief nihilisme, geen zwak nihilisme, maar een sterk nihilisme, niet een nihilisme dat in het teken staat van een achteruitgang van de macht van de geest, maar één die in het teken staat van een toegenomen macht van de geest. De meest extreme vorm van nihilisme is het inzicht dat elk geloof, elk voor-waar-houden noodzakelijk verkeerd is, omdat er geen ware wereld is.⁴ Voor Nietzsche is het nihilisme geen manier van

² Küng 1978, 383-440.

³ Dit inzicht verklaart ook het vervolg van Küngs boek. Eerst moet het nihilisme weerlegd worden (in deel E: *Ja zur Wirklichkeit – Alternative zum Nihilismus*) dan pas heeft het zin om in gesprek te gaan met het atheïsme (in deel F: *Ja zu Gott – Alternative zum Atheismus*).

⁴ Küng 1978, 435.

denken, maar iets wat in praktijk gebracht moet worden.⁵ Nihilisme is afbraak van de oude waarden, maar deze afbraak is noodzakelijk met het oog op de nieuwe waarden. Wat zullen dat voor waarden zijn? In ieder geval niet meer de levensbedreigende, metafysische, morele en religieuze waarden. Het zullen vitale waarden zijn, natuurlijke, naturalistische, de waarden van het leven. In plaats van religie en metafysica zal de leer van de eeuwige terugkeer komen.⁶

De idee van de eeuwige terugkeer is voor Nietzsche het antwoord op het nihilisme, zoals hij dat in de huidige cultuur aantreft. Deze overwinning op het nihilisme is tegelijkertijd de meest extreme vorm van nihilisme. Want uit het ‘nee’ ontstaat een ‘Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme, Auswahl’, het is een beamen van het leven, ook van de meest vreemde en harde problemen van het leven.

Küngs kritiek op Nietzsche

Küng stelt de vraag wat de waarde is van Nietzsches kritiek op de kerk en het christelijk geloof. Küng komt tot de conclusie dat ondanks het feit dat door Nietzsche veel herkenbare punten naar voren gebracht worden, het christendom niet op deze wijze beoordeeld mag worden.⁷ Wie de kritiek van Nietzsche op het christendom accepteert, erkent dat het christen-zijn het mens-zijn geperverteerd heeft. Maar dat is onmogelijk, omdat christen-zijn nu juist radicaal mens-zijn betekent.⁸

Küng verwijt Nietzsche dat hij niet alleen de subjectieve zekerheid verwerpt: de zekerheid van het denkende en gelovende subject. Nietzsches nihilisme raakt ook elke objectieve zekerheid: de klaarblijkelijke fundamentele zekerheid van het zijn en van de evidente zijnsprincipes.⁹ Wat betwijfelt een nihilist? Niet dat een blad papier een blad papier is. De nihilist betwijfelt echter het geheel, de werkelijkheid als totaliteit. Vooral zijn eigen leven vertoont zich aan hem als toevallig en vergankelijk, als vluchtig, leeg, gespleten, nutteloos, in één woord: als ‘nichtig’. Alles wat is, zou er evengoed ook niet kunnen zijn.¹⁰ Daarmee plaatst Nietzsche zich tegenover de hele westerse traditie. De twijfel is bij hem geradicaliseerd. De twijfel aan bepaalde zekerheden is geradicaliseerd tot twijfel aan de mogelijkheid van zekerheid überhaupt. De traditie van het westerse denken gaat uit van het één-zijn van de werkelijkheid, maar ook van het waar-zijn en het goed-zijn. Ze vormden

⁵ ‘Aber der Nihilismus ist nicht nur eine Denkweise: Er ist nicht nur eine ‘Betrachtsamkeit über das ‘Umsonst’, ist nicht nur der Glaube, dass alles wert ist, zugrunde zu gehen’. Im Gegenteil, Praxis ist erfordert: ‘Man legt Hand an, man richtet zugrunde...’, Küng 1978, 435. Van belang is wat Küng verder aanhaalt van Nietzsche namelijk dat het grote ‘nee’, de voorbereiding is van het grote ‘ja’.

⁶ Küng 1978, 435.

⁷ Küng 1978, 453.

⁸ Zie voor Küngs antropologie: H. de Leede, *Waarachtig mens-zijn: sterven of streven. In gesprek met Hans Küng over de verhouding van christen-zijn en modern mens-zijn*. Zoetermeer: Boekencentrum 2000.

⁹ ‘die angebliche Grundgewissheit des Seins und evidenten erster Seinsprinzipien (...), Küng 1978, 461.

¹⁰ ‘So sehr das einzelne Ding als Faktum auch für den Nihilisten fraglos ist, fraglich ist für ihn das Ganze: das Ganze der Wirklichkeit und insbesondere das seines eigenen Lebens’, Küng 1978, 463.

een drie-eenheid, een basis voor de werkelijkheidsbeleving. Het zijn valt samen met waarheid en goedheid. Dus, het zijn is betrouwbaar. En dat is nu hetgeen Nietzsche ontkent. Zijn visie is hieraan juist tegengesteld.

Küng vat Nietzsches visie in drie punten samen: geen éénheid van de werkelijkheid – dus geen totaalontwerp, geen punt van waaruit je het geheel kunt overzien. Er is evenmin waarheid, omdat er geen éénheid is. Er zijn veel waarheden, afhankelijk van het perspectief van waaruit je naar de werkelijkheid kijkt. Maar hoe zit het met de goedheid van de werkelijkheid. Hier zou Nietzsche de christelijke traditie moeten bijvallen. Toch gaat hij ook op dit punt niet met de christelijke traditie mee. Het argument is niet alleen dat diezelfde traditie de werkelijkheid veroordeelt en daarom meent dat de mens en de gehele schepping verlost moeten worden.

Het bezwaar zit ook op een ander punt. Op grond waarvan zegt het christelijk geloof dat de schepping goed is? Kritisch nadenken over onderscheidingen als waar en onwaar, goed en kwaad, brengt het ontoereikende van deze onderscheidingen aan het licht.¹¹ Ze zijn alleen mogelijk vanuit een bepaald gezichtspunt, vanuit een punt dat buiten de werkelijkheid ligt. Daar zit nu precies Nietzsches bezwaar. Hij wil de werkelijkheid beoordelen vanuit de werkelijkheid zelf en van een punt dat buiten de werkelijkheid ligt. Als hij zegt dat de werkelijkheid ‘Nichtigkeit’ is, dan is daar – vanuit zijn gezichtspunt – niets negatiefs mee bedoeld. Er is zeker niet mee gezegd dat het niets is met de werkelijkheid. Nietzsche bedoelt er niets meer mee dan dat de werkelijkheid zich niet in de oude schema’s laat persen; ook niet in het schema van goed en kwaad.

Küng komt tenslotte tot de volgende overwegingen. Het nihilisme is mogelijk. Er is geen rationeel, dwingend argument tegen de mogelijkheid van het nihilisme. Het is mogelijk dat eens zal blijken dat alles zinloos is. Het nihilisme is echter ook onbewijsbaar. Er is geen rationeel argument die dwingt om het nihilisme te accepteren. Want het is ook mogelijk dat het leven helemaal niet zinloos is.

Küngs confrontatie met Nietzsche

Wat is uiteindelijk Küngs antwoord aan Nietzsche? Küngs belangrijkste verwijt aan Nietzsche is dat hij de laatste zekerheden ondermijnt en omverwerpt. De fundamentele kwestie formuleert Küng door de vraag te stellen wat onze stellingname is ten opzichte van de werkelijkheid. Deze stellingname is een ‘Grundentscheidung’, die de fundamentele instelling van de mens ten opzichte van de werkelijkheid bepaalt en inkleurt.¹² Deze keuze kan niemand ontlopen en wordt ten diepste bepaald door een vertrouwen. Zelfs de meest kritische rationalist moet dat toegeven. Küng haalt

¹¹ Nietzsche wil boven een levensbeschouwing uitkomen die de werkelijkheid alleen maar in tweeën slijt: waar/onwaar; goed/fout enzovoort. Het gaat er Nietzsche om ‘die absolute Homogenität in allem Geschehen zu zeigen und die Anwendung der moralischen Unterscheidung nur als perspectivisch bedingt’, Küng 1978, 466.

¹² Küng 1978, 484.

Popper aan die zegt, dat het rationalisme uiteindelijk berust op een *geloof* in de Vernunft.¹³

Uitgangspunt voor Küngs stellingname ten opzichte van Nietzsche is dat Nietzsche een negatieve houding, zelfs een fundamenteel wantrouwen, heeft ten opzichte van de werkelijkheid.¹⁴ Door dit wantrouwen spreekt de mens een ‘nee’ uit ten opzichte van de twijfelachtige, ambivalente werkelijkheid. In de praktijk is dit ‘nee’ echter niet te handhaven. Daarom plaatst Küng een vraagteken achter dit bestaanswantrouwen. Küng formuleert dan zijn verwijt aan het adres van Nietzsche als volgt: ‘Dem Grundmisstrauen bleibt die Wirklichkeit verschlossen’.¹⁵ Daartegenover stelt Küng: ‘Das Grundvertrauen macht offen für die Wirklichkeit’.¹⁶ De eerste stap is dus dat Küng Nietzsches uitgangspunt betwijfelt.

Een volgende stap in zijn betoog is dat wij stelling moeten nemen ten opzichte van deze werkelijkheid. Deze stellingname is in zekere zin een *vrije* stellingname. Want het is niet zo, dat de werkelijkheid zich dwingend en met evidentie aan mij opdringt. Ze laat – binnen bepaalde grenzen – ruimte voor een vrije beslissing (Entschluss), zonder intellectuele of morele dwang. Iets duidelijker gezegd: de werkelijkheid waarvan ik deel uitmaak, moet ik op mij laten inwerken. Niet ik daag de werkelijkheid uit, niet ik dwing de werkelijkheid, maar de werkelijkheid zelf nodigt mij uit, en daagt mij uit: ze verlangt mijn antwoord, mijn stellingname.

Hoe vrij is deze stellingname? Küng neemt een positie in tussen het existentialisme (Sartre), met zijn accent op vrijheid en het materialisme (Marx) en het behaviorisme (Skinner), waardoor de nadruk erop ligt dat de mogelijkheden tot vrij en verantwoordelijk handelen zeer beperkt zijn. Maar hoe beperkt de menselijke vrijheid ook is: ik ervaar mijzelf toch als de oorsprong van mijn zo-en-niet-anders-willen. Deze vrijheid is niet een eigenschap van mijn willen of van mijn handelen, maar van mijn zijn.¹⁷ De mens blijft onberekenbaar. De mens is niet te programmeren. Hij zegt zo vaak ‘nee’ waar men een ‘ja’ zou verwachten en een ‘ja’ waar men een ‘nee’ vreest. Maar juist die onberekenbaarheid onderstreept zijn vrijheid. De mens heeft dus een bepaalde vrijheid om te kiezen en beslissingen te nemen. De mens is de ene pool van het bestaan. Maar hoe ziet de andere pool er uit: de werkelijkheid waar de mens mee te maken heeft? De werkelijkheid blijft ambivalent. Daarom is het ook een ‘fragliche’ werkelijkheid, zelfs een gespleten werkelijkheid. En toch vertrouwt het kind zich zonder reflectie spontaan zich aan deze ‘fragliche’ werkelijkheid toe.¹⁸ In de praktijk van het leven wint het bestaansvertrouwen het van het

¹³ ‘Aber diese Entscheidung zum Rationalismus kann man nicht selbst wieder durch Argument und Erfahrung begründen. Obwohl man über sie diskutieren kann, beruht sie letztlich auf einem irrationalen Entschluss, auf dem Glauben an die Vernunft’, Küng 1978, 487.

¹⁴ ‘Diese negative Grundeinstellung bedeute eine nihilistische Fixierung auf die Nichtigkeit der Wirklichkeit und ein für alles menschliche Erleben und Verhalten eine abgründige Ungewissheit’, Küng 1978, 491.

¹⁵ Küng 1978, 491.

¹⁶ Küng 1978, 493.

¹⁷ Küng 1978, 483.

¹⁸ Küng 1978, 503-507.

bestaanswantrouwen. En ook in situaties waarin het leven bedreigd wordt, en de ruimte om te kiezen en te beslissen beperkter wordt, komt de mens dikwijls tot een gereflecteerde beslissing. Dat hoeft niet ontkend te worden.¹⁹

Küng komt dan tot de volgende vaststellingen: 1. De mens neigt niet tot het 'nee'. Hij wil het zijn als zijn nemen en niet als schijn. 2. Het bestaanswantrouwen sluit zich af voor de werkelijkheid. Het kan de werkelijkheid niet anders zien dan als een chaotische werkelijkheid, als een absurde werkelijkheid en als een illusie, als schijn. 3. Een fundamenteel bestaanswantrouwen is in de praktijk niet houdbaar. Wie als nihilist wil leven kan noch lichamelijk, noch geestelijk van het niets leven. De nihilist moet in de praktijk steeds weer leentjebuur bij het zijn spelen. Nihilisme is geen echte mogelijkheid.

Het fundamentele vertrouwen oftewel het bestaansvertrouwen geeft toegang tot de werkelijkheid en is in de praktijk vol te houden.²⁰ Vervolgens maakt Küng de veelzeggende opmerking dat het bestaansvertrouwen in staat is het ware moment van het bestaanswantrouwen in zich op te nemen.²¹ Küng wil ervoor waken dat de schijn gewekt zou worden dat het 'Wagnis der Freiheit' een irrationele keuze zou zijn. Het is zó, dat deze keuze, dit beamen van het leven, dit fundamentele vertrouwen ten opzichte van de werkelijkheid een innerlijke rationaliteit heeft. Want de werkelijkheid manifesteert zich zelf door alle 'Fraglichkeit' heen en laat zo mijn bestaansvertrouwen als gerechtvaardigd verschijnen.²² Het is een rationaliteit van een eigen orde omdat er geen zekerheid aan voorafgaat – zoals Küng

¹⁹ 'Ein grundsätzliches Vertrauen in die Wirklichkeit schliesst ein Misstrauen im Einzelfall keineswegs aus und darf somit nicht mit Vertrauensseligkeit oder einem unkritischen Optimismus verwechselt werden', Küng 1978, 486.

²⁰ Het komt me voor dat Küng hier wat gemakkelijk voorbijgaat aan de zeer velen die overspannen geraakt zijn, apathisch werken en leven, getraumatiseerd zijn, in inrichtingen zijn opgenomen of zelfs zelfmoord plegen. Zij zijn klaarblijkelijk niet in staat de 'fragliche Wirklichkeit' te aanvaarden. Wat is dat: de werkelijkheid aanvaarden? Wat is een bestaansvertrouwen? Gebeurt die aanvaarding op grond van een innerlijke rationaliteit? Is hier het woord rationaliteit van toepassing?

Etty Hillesum schreef, toen het net zich alsmar nauwer ging sluiten om de Joden in Amsterdam: 'Ik ben iedere dag in Polen, op de slagvelden, zo kan men het noemen, er dringt zich soms een visioen van gifgroene slagvelden aan me op, ik ben bij de hongerenden, bij de mishandelden en bij de stervenden, iedere dag, maar ik ben ook bij de jasmijn en bij dat stuk hemel achter mijn venster, er is voor alles plaats in één leven. Voor een geloven aan God en voor een ellendige ondergang', *Het verstoorde leven. Dagboek van Ety Hillesum 1941-1943*. Amsterdam: Balans, 2006 (26^e druk), 150. Zij aanvaardde het leven tot en met het ergste lijden. Maar zij schreef ook, met het oog op een eventueel nageslacht: 'In de grond vind ik het leven toch een grote lijdensweg en alle mensen maar ongelukkige wezens en ik kan voor mezelf niet de verantwoording op me nemen de mensheid met nog een ongelukkig creatuur te vermeerderen', *Het verstoorde leven*, 87.

²¹ 'Denn das Grundvertrauen vermag auch noch das wahre Moment im Grundmisstrauen – die Nichtigkeit der Wirklichkeit – mit aufzunehmen, während umgekehrt das Grundmisstrauen kein wahres moment im Grundvertrauen (...) anzuerkennen vermag', Küng 1978, 494.

²² Küng 1978, 498.

zegt: geen zelfgefabriceerde zekerheid – op grond waarvan men tot een keuze komt. Het gaat hier niet om een zekerheid vooraf, maar om een zekerheid die in de acte van het zich toevertrouwen aan de werkelijkheid ontstaat en gegeven wordt.²³

Evaluatie: nihilisme

Aan het begin van dit hoofdstuk is al opgemerkt dat in de paragraaf over het nihilisme alleen Nietzsche besproken wordt. Nietzsche is de eerste en kennelijk ook de enige nihilist. Het lijkt erop dat Küng Nietzsche als een ‘Einzelfall’ opvat. Maar is het gevaar daardoor niet aanwezig dat hij Nietzsche teveel isoleert van anderen – de atheïsten? Is het wel juist om atheïsme en nihilisme uitéén te halen, zoals Küng door middel van zijn hoofdstukindeling doet? Door deze speciale ‘behandeling’ wordt Nietzsche als uitzondering gezien, dus als te extreem om echt een rol in de discussie te kunnen spelen. Het is opmerkelijk dat Küng in zijn weerwoord op het nihilisme, in deel E: ‘Ja zur Wirklichkeit – Alternative zum Nihilismus’, niet meer expliciet op Nietzsche terugkomt. Hij citeert hem nauwelijks. Nietzsche is van het toneel verdwenen.

Een ander punt heeft te maken met de vraag wat nu precies onder nihilisme moet worden verstaan. Het merkwaardige is immers dat juist diegene, die door Küng als de nihilist bij uitstek wordt gezien, meende het nihilisme overwonnen te hebben, namelijk Nietzsche. Het is Nietzsche die de westerse cultuur ervan beschuldigt al vanaf Socrates nihilistisch te zijn. Wie is nu de echte nihilist?

Wat is volgens Küng het nihilisme? Het nihilisme zoals hij dat bij Nietzsche aantreft is een houding van wantrouwen ten aanzien van de werkelijkheid. Nihilisme is wantrouwen. Het is het wantrouwen van de ‘angebliche Grundgewissheit

²³ God en deze werkelijkheid horen bij elkaar. Wie God en werkelijkheid tegenover elkaar stelt en tegen elkaar uitspeelt, bevordert het atheïsme. Küng laat niet in het ongewisse, dat hij deze ‘saamhorigheid’ van God en deze werkelijkheid op een hegeliaanse wijze wil invullen. Duidelijk is: ‘[a]us der neuzeitlichen Entwicklung müssen entschlossen die Konsequenzen für das Gottesverständnis gezogen werden. Ist nicht überhaupt ein neues, ein neuzeitliches Gottesverständnis vonnöten?’, 154. Küng wil niet achter Hegel terug. ‘Kein zurück hinter Hegel (...) von einem überweltlichen oder ausserweltlichen Gott, der neben und gegenüber dieser Welt und dem Menschen west!’. (...) ‘Es muss bleiben bei der nachkopernikanisch-neuzeitlichen Einsicht: Gott in der Welt, Transzendenz in der Immanenz, Jenseitigkeit in der Diesseitigkeit’, 193.

Tegelijkertijd wil Küng boven Hegel uit. Tegen alle moderne filosofen in moet eraan vastgehouden worden: ‘Gott in der Welt, die Transzendenz in der Immanenz, die Jenseitigkeit in der Diesseitigkeit’, 194. Wat betekent dat? Het betekent dat God geen bovenaards wezen boven de wolken is, in fysieke zin. God is niet ‘über’ deze wereld. Deze naïef-antropomorfe voorstelling is achterhaald. Het betekent ook dat God geen buitenaards wezen is, in metafysische zin. Hij is niet ‘ausserhalb’ deze wereld. Dat is een deïstische voorstelling die eveneens achterhaald is, 215. Küng formuleert positief als zijn eigen standpunt: ‘Gott ist in dieser Welt und diese Welt ist in Gott!’, 216. Hij is de transcendentie in de immanentie, het absolute in het relatieve. ‘Also eine weltimmanente Welt-Überlegenheit Gottes: ein neuzeitlich-weltliches Gottesverständnis!’, 216. Toch blijft hij vasthouden aan God als een echt ‘Gegenüber’. God is niet een leeg Al zonder echo, Hij is niet het zwijgende Oneindige en niet een gnostische diepte zonder naam. God is een ‘tegenover’, en vooral een ‘anredbares Gegenüber!’, 693.

des Seins und evidenten erster Seinsprinzipien'.²⁴ Met andere woorden: nihilisme is een extreme vorm van scepticisme. Zo extreem dat deze in de praktijk niet is vol te houden. Want het nihilisme is de parasiet die leeft van het zijn en van de beaming van het zijn. Het heft zichzelf op.

Steeds weer treft ons in de uiteenzettingen van K ung dat hij met een zekere onbekommerdheid over het zijn spreekt. Hij roept op om de werkelijkheid met een fundamenteel vertrouwen tegemoet te treden en om mij zelf, de wereld en het zijnde een echt zijn (echtes Sein) toe te kennen. Uit het vervolg van zijn betoog blijkt dat, ondanks alle zinloosheid, er toch een verborgen zinvolheid is en dat, ondanks alle 'Wertlosigkeit', er toch een verborgen 'Werthafteit' is.²⁵ Een verborgen zinvolheid naast en tegenover een kennelijk manifeste zinloosheid. Hoe kan men dan met fundamenteel vertrouwen de werkelijkheid tegemoet treden? Het is alleen z o te verstaan, dat in de acte van het zich toevertrouwen aan de werkelijkheid de zinvolheid zich aan mij openbaart. Maar wat kan mij bewegen om tot die overgave te komen?

Wie K ungs benadering van Nietzsche op zich laat inwerken kan zich niet aan de indruk onttrekken dat K ung woorden als nihilisme en werkelijkheid heel anders invult dan Nietzsche. Daardoor ontstaat verwarring, zodat niet meer duidelijk is op welk punt en in welke mate de   n van de ander verschilt. Ik wil dit verduidelijken. K ung stelt dat Nietzsche de werkelijkheid wantrouwt. Iemand die de werkelijkheid wantrouwt, is een nihilist. Op dit moment laat ik de vraag terzijde of het juist is te stellen dat Nietzsche de werkelijkheid wantrouwt. Het gaat er nu om vast te stellen wat K ung en Nietzsche met het wantrouwen bedoelen. Het wantrouwen van de nihilist komt, volgens K ung, voort uit de 'Fraglichkeit' van de werkelijkheid. Is het wantrouwen bij Nietzsche van dezelfde aard en heeft zij dezelfde achtergrond?

Nietzsches wantrouwen betreft niet de 'Fraglichkeit' van de werkelijkheid, maar het feit dat de westerse cultuur en met name het christelijke denken die 'Fraglichkeit' als een *tekort* heeft aangemerkt. Het christelijk geloof heeft haar reserves ten opzichte van de werkelijkheid. Deze werkelijkheid is een gebroken werkelijkheid. De echte werkelijkheid is elders. Nietzsches wantrouwen betreft *dit voorbehoud* ten aanzien van de werkelijkheid en niet de werkelijkheid zelf.

Evaluatie: de werkelijkheid en het zijn

Het is overigens de vraag of K ung zelf los kan komen van dit voorbehoud. Want als hij zich hiervan zou willen losmaken, zou dat een breuk betekenen met de christelijke traditie. Anders gezegd: als K ung oproept tot een fundamenteel vertrouwen in de werkelijkheid, is dit fundamentele vertrouwen dan identiek met het

²⁴ K ung 1978, 461. Het kan verbazen dat K ung zonder meer uitgaat van de helderheid van het zijnsbegrip. Juist over het zijn is veel onhelderheid. Is het niet de worsteling van Heidegger en anderen om tot een dieper inzicht in het wezen van het zijn te komen door het zijn en het niets op elkaar te betrekken? Met andere woorden: het is maar de vraag of ontologie en nihilisme zover uit elkaar liggen als K ung in het citaat doet voorkomen.

²⁵ K ung 1978, 494.

vertrouwen van Nietzsche? Zoals er een verschil is tussen Nietzsche en Küng wat betreft hun *wantrouwen*, zó is er ook een verschil wat betreft hun *vertrouwen* in de werkelijkheid. Küng spreekt van een ‘echtes Sein’²⁶, maar is dit echte zijn ook de echte werkelijkheid? In een sleutelzin brengt Küng zijn en werkelijkheid tot elkaar en geeft hij hun verhouding aan:

Ich kann der fraglichen Wirklichkeit mit einem grundsätzlichen Vertrauen begegnen und gestehe dann mir selbst, der Welt, dem Seienden überhaupt echtes Sein zu. Ich sehe dann trotz aller Nichtigkeit die Wirklichkeit: unter allem Schein das Sein und nicht das Nichtsein. Ich sage so – ohne billigen Optimismus – ein grundsätzliches Ja zur fraglichen Wirklichkeit. In diesem Grundvertrauen zeigt sich mir so trotz der Nichtigkeit die Wirklichkeit.²⁷

Hieruit kan het volgende geconcludeerd worden. Het zijn overstijgt de werkelijkheid. De werkelijkheid wordt gekenmerkt door ambivalentie, ze is ‘fraglich’. Uit het citaat wordt niet duidelijk of de ‘Nichtigkeit’ tot de werkelijkheid behoort of niet. Eerst uit het vervolg wordt duidelijk dat de ‘Nichtigkeit’ inderdaad tot de werkelijkheid behoort. Maar ze behoort niet tot het zijn. Het zijn is een laag van de werkelijkheid, die niet participeert in de gebrokenheid en ‘Fraglichkeit’. De werkelijkheid rust in het zijn. Het is wellicht beter te zeggen dat het zijn op een hegeliaanse manier de gebrokenheid in zich opneemt en overstijgt. Hoe dan ook: het zijn heeft een meerwaarde ten aanzien van de werkelijkheid. Dit alles onderstreept Küng zelf in het vervolg van zijn betoog.

Ondanks de gespletenheid is de werkelijkheid één, ondanks alle zinloosheid is de werkelijkheid waar, en ondanks alle ‘Wertlosigkeit’ is de werkelijkheid goed.²⁸ Het fundament van de werkelijkheid is het zijn en het zijn is één, waar en goed. Dit *betrouwbare zijn* bewerkt dat de mens zich aan de *onbetrouwbare werkelijkheid* toevertrouwt. Het fundamentele vertrouwen in de werkelijkheid ontstaat niet door deze werkelijkheid zelf, maar door iets wat van deze werkelijkheid onderscheiden moet worden en in feite van deze werkelijkheid geabstraheerd moet worden. Küng neemt zijn uitgangspunt niet *in* de werkelijkheid, maar *buiten* de werkelijkheid. En zo staat Küng lijnrecht tegenover Nietzsche. Denkend in de lijn van Nietzsche moet Küng gezien worden als een typische vertegenwoordiger van het christelijke denken. Want ook Küng komt niet tot een onvoorwaardelijke aanvaarding van de gebroken werkelijkheid, ondanks alle woorden over een fundamenteel vertrouwen in de werkelijkheid. Küng blijft de christelijke theoloog in de lijn van de rooms-katholieke traditie.

Het valt op dat Küng veel energie besteedt aan de bestrijding van het vermeende scepticisme van Nietzsche, terwijl hij de antimetafysische houding van Nietzsche laat voor wat die is. De reden daarvan zal zijn dat Küng meent, dat op grond van het zijn een solide basis gelegd kan worden voor een positieve benadering van het

²⁶ Küng 1978, 493.

²⁷ Küng 1978, 493-494.

²⁸ Küng 1978, 494.

geloof. Als de zijnsgrond van de werkelijkheid goed gedefinieerd wordt, wordt ook het onhoudbare van de antimetafysica aangetoond. Hoe steviger men de werkelijkheid tracht te funderen hoe dichter men bij het geloof in God komt. Niet voor niets noemt Küng het geloof in God een 'letztlich begründetes Grundvertrauen zur Wirklichkeit'.²⁹ In het 'ja' tot God kies ik in vertrouwen voor een fundament, voor het diepste houvast en een laatste doel der werkelijkheid.³⁰ En omgekeerd geldt ook dat wie zich openstelt voor de werkelijkheid God aanneemt als de diepste grond van de werkelijkheid.³¹ God en de werkelijkheid vallen niet samen – vandaar de ambivalentie van de werkelijkheid – maar zijn wel op elkaar aangelegd. Alleen wie in God gelooft begrijpt deze werkelijkheid, ook haar 'Nichtigkeit' en gespletenheid.

9.2 EBERHARD JÜNGEL

Eberhard Jüngel (1934) werd in de voormalige DDR geboren. Vanaf 1969 tot 2003 was Jüngel hoogleraar systematische theologie en godsdienstfilosofie aan de universiteit van Tübingen. Hij was daar ook directeur van het instituut voor hermeneutiek.

Inleiding

In zijn boek *Gott als Geheimnis der Welt*³² heeft Jüngel expliciet aandacht besteed aan Nietzsche. Jüngel is in zijn theologisch denken verwant aan Barth. Dat is vooral het geval op het punt van de openbaringsleer en de triniteitsleer. In het spoor van de latere Barth wil Jüngel niet weten van God-in-se, die tegenover God-pro-nobis staat. Dat wil zeggen er mag geen spanning bestaan tussen wie God zelf is en wie Hij is voor de mens.³³ Webster meent, dat in Jüngels theologie het leven van-demens-Jezus het innerlijke leven van God fundeert (constitutes).³⁴ God staat niet boven of tegenover dit leven. Het is zijn wezen om bij de mensen te zijn, om deel te hebben aan hun leven. Jüngels theologie is een christologische theologie, waarvan Christus' dood aan het kruis de hoeksteen is. Jüngel is zeer kritisch ten opzichte van het metafysische Godsbeeld, want door zo'n beeld van God blijven we steken in de gedachte dat God de eerste oorzaak is, en dat God boven ons is en niet temidden van ons. Als we ons God op deze wijze voorstellen ontstaat er een onoverbrugbare kloof tussen het transcendente en het aardse.³⁵

Hier horen we klanken die we, met een eigen articulatie, ook horen bij de radicale theologen. God is een God van mensen. Nietzsche heeft het christendom steeds

²⁹ Küng 1978, 628.

³⁰ Küng 1978, 629.

³¹ Küng 1978, 632.

³² Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Ge Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr 2001⁷.

³³ J.B. Webster, *Eberhard Jüngel. An introduction to his Theology*. Cambridge: Cambridge University Press 1986, 16-17.

³⁴ Webster 1986, 18.

³⁵ Webster 1986, 80.

het verwijt gemaakt dat in de christelijke traditie God tegenover het leven staat en dat Hij dus niet een God van mensen is. Deze kritiek heeft Jüngel ter harte genomen. Maar hoe geeft Jüngel de nietzscheaanse kritiek een plaats en wat betekent dat voor de theologie? Deze vraag wil ik nader onderzoeken en daarbij de onderzoeksvragen in gedachten houden.

In zijn boek *Gott als Geheimnis der Welt* besteedt Jüngel doorlopend aandacht aan Nietzsche.³⁶ Dat verwondert ons niet. De ondertitel van zijn boek luidt: ‘zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus’. Jüngel beoogt een theologie van het kruis te formuleren in een tijd van strijd, een strijd tussen theïsme en atheïsme. Nietzsche was atheïst, maar meer dan atheïst: nihilist. Met kracht en volharding bestreed hij het christelijk geloof. Een theoloog die een theologie van het kruis wil ontwikkelen, een theoloog die de vragen van deze tijd niet wil ontwijken, stuit ongetwijfeld op Nietzsche. Dat het in Jüngels boek om diepgaande zaken gaat, blijkt uit het feit dat Jüngel over de dood van God spreekt als over een aporie van het moderne denken over God.³⁷ Het probleem waarmee we in onze tijd geconfronteerd worden, is dat het moderne denken God niet meer kan *denken*. Men kan wel *over* God denken. Dat is niet aan een bepaalde periode van de cultuur gebonden. Ook de atheïst denkt na over God. Maar Jüngel signaleert het probleem dat het *denken* als zodanig een belemmering is geworden om in God te geloven.

Vooruitlopend op het vervolg van dit hoofdstuk, maak ik de kanttekening dat in Jüngels poging om de relevantie van het evangelie voor de huidige cultuur duidelijk te maken, niet de dood van God het probleem is, maar het niet serieus nemen van de dood van God. Op dit punt, het serieus nemen van de dood van God, sluit Jüngel zich bij Nietzsche aan. Maar op het punt van het Godsbegrip sluit hij zich niet aan bij Nietzsche. Nietzsches Godsbegrip is, volgens Jüngel, een traditioneel metafysisch Godsbegrip. Volgens hem had Nietzsche een verkeerd beeld van God. Het is niet noodzakelijk een atheïst of nihilist te worden, zoals Nietzsche was.

³⁶ De Nietzsche-receptie van Jüngel is het onderwerp van het artikel van G.O. Mazur: ‘On Jüngel’s four-fold appropriation of Friedrich Nietzsche’, in: J.B. Webster (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in His Sixtieth Year*. Edinburgh 1994, 60-69. Daar Mazur de teksten van Nietzsche niet raadpleegt, maar volstaat met Jüngels weergave van Nietzsche, slaagt hij er mijns inziens niet in een duidelijk beeld te geven van Jüngels Nietzsche-interpretatie. Mazur verbindt bijvoorbeeld Nietzsches programma van de ontwaarding van de hoogste waarden met het bijbelse verbod van idolatrie. Hij voegt eraan toe dat dit verbod de basis is van het bijbelse monotheïsme, Mazur 1994, 65. Maar juist Nietzsche vond het monotheïsme veel te monotoon. ‘Bijna tweeduizend jaar en geen enkele nieuwe god!’, Nietzsche 1997, 27 (*De antichrist*). KSA 6, 185. Nietzsche onderneemt zijn aanval op de hoogste waarden (het ware, het goede en het schone) niet om bij te dragen aan een gezuiverd monotheïstisch Godsbeeld, maar om weer opnieuw zicht te krijgen op de veelkleurigheid van de werkelijkheid die bewoond wordt door tal van goden.

³⁷ Deel B draag als opschrift: ‘Die Rede vom Tode Gottes als Ausdruck der Aporie des neuzeitlichen Gottesgedankens’, Jüngel 2001, VII.

Kan God gedacht worden?

In Jüngels boek komt Nietzsche voortdurend ter sprake. De manier waarop Jüngel dit doet geeft al aan hoe hij tegen Nietzsche aankijkt. In paragraaf 10 van zijn boek bespreekt hij drie denkers: Fichte, Feuerbach en Nietzsche. Jüngel spreekt dan van *Fichtes Forderung*, van *Feuerbachs Behauptung* en van *Nietzsches Frage*. Nietzsche is dus iemand die een vraag stelt. Hij stelt geen eis, zoals Fichte; hij komt niet met een bewering, zoals Feuerbach; Nietzsche stelt slechts een vraag. Nietzsches vraag is: kunt u een God denken? Het onuitgesproken antwoord luidt: nee. Nietzsche zit in dit opzicht op dezelfde lijn als Fichte. Fichte zei: denken is 'ver-endlichen'. Denken maakt alles eindig. Want denken vindt altijd plaats binnen de categorieën van ruimte en tijd. Daarom is het onmogelijk om een God te denken. *Fichtes Forderung* is dus om God niet meer te denken.³⁸

Feuerbach lijkt het tegenovergestelde te zeggen, namelijk dat we pas echt denken als we God denken. Door God te denken raakt de mens aan de grenzen van zijn denken en stijgt hij boven zichzelf uit. God is daarom een noodzakelijke gedachte. De mens trekt zich als het ware op aan de Godsgedachte.³⁹ God is de topprestatie van het denken. In het denken van God raakt het denken aan zijn eigen grenzen en verkent het denken zijn eigen grenzen. Het is duidelijk dat het hier niet gaat over de vraag of God bestaat of niet. Dit denken is geen erkenning van Gods bestaan, maar juist een ontkenning, voorzover hier alleen het denken in beeld komt.

'Könntet ihr einen Gott *denken*'?⁴⁰ Bij Nietzsche draait het om het denken. Het feit dat Nietzsche het woord denken cursiveert, geeft al aan dat hij het vooral over de aard van het denken wil hebben. Eerst moeten we weten wat denken is, voordat nagedacht kan worden over de verhouding van het denken tot God. Voor Nietzsche is denken iets anders dan voor Fichte en Feuerbach. Dit komt later aan de orde. Hier gaat het om de constatering dat ook voor Nietzsche *het denken als zodanig* het nadenken over God problematiseert. God en het denken vormen zo'n fundamentele tegenstelling, dat Jüngel van een aporie spreekt: een onoplosbare tegenstrijdigheid. Men kan in God geloven, maar men kan God niet meer denken. Toch is het de opdracht om God te denken. Theologiseren is zich verantwoorden, niet alleen naar de gelovigen toe, maar ook naar de wereld en naar de cultuur toe, temidden waarvan men leeft. Dat wil Jüngel doen. Daarmee geeft hij aan de aporie, die door hem geconstateerd wordt, te willen oplossen.

Kan God gedacht worden? Antwoord: God kan niet meer gedacht worden. God is de 'ondenkbare'. Het denken als zodanig maakt het onmogelijk het bestaan van

³⁸ Jüngel citeert Fichte: 'Es ist sonach klar, dass, sobald man Gott zum Objecte eines Begriffs macht, er eben dadurch aufhört Gott, d.h. unendlich zu seyn'. Daarom zal God 'überhaupt gar nicht gedacht werden', meent Fichte, Jüngel 2001, 183-184..

³⁹ 'Als dieser Grenzbegriff ist Gott ein *Gedanke*. Und als Gedanke ist Gott eine, vielmehr die eigentliche Leistung des Denkens. Das Denken ist gleichsam ein Schöpfer, und Gott ist sein vornehmstes Geschöpf (...)' . Jüngel 2001, 194. God is een bewijs van onze denkracht.

⁴⁰ Jüngel 2001, 195. KSA 4, 109. Jüngel citeert hier uit *Also sprach Zarathustra* de paragraaf 'Auf den glückseligen Inseln'.

God aan de orde te stellen. Dat is de situatie die de moderne tijd kenmerkt. Om die reden doet zich de fundamentele vraag voor: kan God nog ter sprake gebracht worden in de huidige cultuur? Als het antwoord daarop bevestigend is, dient zich de volgende vraag aan: hoe? Jüngel stelt voor zowel God als het denken opnieuw te denken.⁴¹

God kan niet meer gedacht worden. Dan volgt meteen de vraag: waarom is dat zo? Die kwestie heeft te maken met het traditionele Godsbegrip. Kenmerkend voor het traditionele Godsbegrip is dat God en oneindigheid met elkaar geïdentificeerd worden. Dat lijkt voor de hand te liggen. God gaat het menselijke voorstellingsvermogen te boven en transcendeert de eindigheid van deze werkelijkheid. Door de identificatie van God en oneindigheid wilde de traditie Gods God-zijn bevestigen en onderstrepen. God is degene boven Wie niets gedacht kan worden, dat groter of hoger is. God is ons 'schlechthin überlegen'.⁴² Maar dit uitgangspunt, deze hoeksteen van het theologisch denken, wordt ondergraven door het denken van Descartes en Kant. Want de rede – en dus het denken – kan zich alleen richten op het eindige. Alles wat tot het oneindige behoort is geen zaak van de rede. Daar nu God en het oneindige met elkaar geïdentificeerd worden, kan God niet meer gedacht worden. Voor de rede is het atheïsme de enige optie.⁴³ Het oneindige is ondenkbaar en daarom leeg. Hegel noemt het oneindige de afgrond van het niets waarin al het zijn verzinkt.⁴⁴

Deze uitkomst heeft de theologie in grote verlegenheid gebracht. Kant maakte van deze nood een deugd door te stellen: ik moest het weten (aangaande God) opheffen om het geloof zijn plaats te geven.⁴⁵ En Hegel zei ongeveer hetzelfde toen hij opmerkte, dat daar waar het weten zich onbekwaam acht, het geloof noodzakelijk wordt.⁴⁶ Het is de vraag of de theologie hier genoeg mee kan nemen. Jüngel legt zich hier niet bij neer en probeert de theologie te bevrijden uit deze verlegenheid.⁴⁷

De werkwijze in dit hoofdstuk is als volgt. Ik richt me eerst op deel B: 'Die Rede vom Tode Gottes als Ausdruck der Aporie des neuzeitlichen Gottesgedankens'.

⁴¹ 'Eine theologische Gegenbewegung gegen die skizzierte Tradition wird dem traditionellen Gottesgedanken, der Gott als den Udenkbaren zu denken sich verpflichtet wusste, mit dem Versuch entgegentreten müssen, sowohl Gott als auch das Denken neu zu denken', Jüngel 2001, 9.

⁴² Jüngel 2001, 7.

⁴³ Hegel zegt: 'die Vernunft erkennt das Ewige, erkennt Gott nur als unerkennbar', Jüngel 2001, 92.

⁴⁴ Jüngel 2001, 87.

⁴⁵ Jüngel 2001, 91.

⁴⁶ Jüngel 2001, 91.

⁴⁷ 'Verantwortlicher Theologie stellt sich jedenfalls so oder so das Problem der Denkbarkeit Gottes. Ohne Gott gedacht zu haben, lässt sich weder vom Sein noch von einem Nichtsein Gottes reden', Jüngel 2001, 137. Even verder waarschuwt Jüngel ervoor openbaring en geloof als 'Ersatzlösungen' aan te bieden of met het oog op het Godsbegrip aan te dringen eenvoudig te geloven in plaats van te denken, 144.

In dit deel besteedt Jüngel ruime aandacht aan Hegel, maar ook krijgen hier de inzichten van Bonhoeffer een plaats. Daarna zal ik aandacht besteden aan deel C 'Zur Denkbarkeit Gottes'. In dit deel laat Jüngel Fichte, Feuerbach en Nietzsche aan het woord.

De dood van God als probleem van de theologie

God kan niet meer gedacht worden. Dit heeft ernstige gevolgen gehad. Het heeft geleid tot 'das dunkle Wort vom Tode Gottes'. Jüngel stelt de vraag of de theologie zich het spreken over de dood van God eigen kan maken, zonder op te houden theologie te zijn. Maar met evenveel recht kan gevraagd worden of de theologie, die aan dit donkere woord voorbijgaat, nog theologie kan heten.⁴⁸

Het spreken over de dood van God is niet vreemd aan de christelijke theologie. De kerkvaders konden zo spreken en ook Luther. De uitspraak 'God is gestorven' is niet afkomstig uit de filosofie, maar hoort thuis in de theologie. Helaas is de theologie vervreemd geraakt aan dit spreken. Het is een filosoof geweest, die dit thema oppakte en vruchtbaar maakte voor de filosofie én voor de theologie. Deze filosoof was Hegel. Hij wilde met behulp van het thema van de dood van God de atheïstische tendensen van zijn dagen opvangen en positief verwerken.⁴⁹

Op een andere manier heeft Bonhoeffer in de vorige eeuw (20^e eeuw) geprobeerd de waarheidselementen van de atheïstische religieeloosheid te verwerken. 'Insofern hat Bonhoeffer für die Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie den Boden bereitet'.⁵⁰ De paragraaf over Bonhoeffer heeft de opvallende titel: 'Bonhoeffers Beitrag zum Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie'. Jüngel wil dat de dood van God de crux wordt van het theologische denken en dat ingezien gaat worden dat dit thema onmisbaar is voor een relevante theologie. Voor Jüngel is de dood van God niet het einde van de theologie, maar het hart van de theologie. Naar Jüngels overtuiging deelt Bonhoeffer, in de periode van zijn gevangenschap, het 'probleembewustzijn' van de jonge Hegel.⁵¹ Daarom kan hij Bonhoeffer en Hegel naast elkaar in één hoofdstuk bespreken. Bonhoeffer stelde, dat men God niet kan denken zonder dat men tegelijk de wereld en haar historische situatie in zijn denken meeneemt. Daarmee bedoelde Bonhoeffer, volgens Jüngel, dat de historische situatie het zijn van God bepaalt. Wie die historische situatie buiten beschouwing laat, krijgt niet het juiste zicht op God. Tot die historische situatie hoort ook het moderne atheïsme.

⁴⁸ 'Die Herkunft des dunklen Wortes vom Tode Gottes ist zumindest zwifach. Sowohl bei Hegel, als auch bei Nietzsche wird, wenn auch in sehr verschiedener Weise, deutlich, dass der sich in diesem Wort Ausdruck verschaffende Gedanke einen metaphysischen und einen genuin christlichen Ursprung hat'. Jüngel voegt eraan toe, dat beide oorsprongen, zowel de metafysische als de christelijke oorsprong van deze gedachte (van de dood van God, AP), 'in der christlichen Theologie selbst vermittelt worden sind', Jüngel 2001, 61.

⁴⁹ Jüngel 2001, 72.

⁵⁰ Jüngel 2001, 73.

⁵¹ Jüngel 2001, 74.

Insofern gibt die Situation des neuzeitlichen Atheismus von sich aus dem Glauben die Anweisung, *Gott als Gott* zu denken. *Gottes eigenes Wesen wird thematisch, wenn das Wesen der atheïstischen Neuzeit begriffen wird*⁵² (cursivering AP).

Jüngel zegt met enige voorzichtigheid, dat niet het atheïsme *als zodanig* ons het wezen van God laat zien, maar wel dat *het wezen* van het atheïsme ons op het spoor zet van Gods wezen.⁵³ Het wezen van het atheïsme voert ons niet bij God vandaan, maar helpt ons dichterbij Gods wezen te komen en helpt ons dus om God te begrijpen. Als christenen bevinden we ons in een atheïstische wereld. Maar dat betekent niet dat in deze atheïstische wereld God niet meer aanwezig is. In deze atheïstische cultuurperiode leren wij God op een andere manier kennen dan voorheen.

Het is Bonhoeffers overtuiging, dat God ons in de wereld laat leven zonder de werkhypothese God. Als ik op dit punt Bonhoeffer en Jüngel probeer te begrijpen, dan leg ik dit zo uit, dat God niet langer als verklaringsprincipe kan dienen. Wij staan voor het aangezicht van deze God, die geen verklaringsprincipe meer is. Voor en met God leven wij zonder God.⁵⁴ Dit wordt door Bonhoeffer christologisch ingevuld. God laat zich uit de wereld dringen, tot aan het kruis. God is weerloos en zwak en juist zó is Hij bij ons en helpt Hij ons.

De paradox die hieruit ontstaat is, dat de God die zich uit de wereld laat dringen, degene is die op deze wereld betrokken is.⁵⁵ Het zich uit de wereld laten dringen is geen afscheid nemen van de wereld, maar impliceert de meest intensieve betrokkenheid op de wereld. Het gaat er Jüngel om dat dit in-elkaar van aanwezigheid en afwezigheid van God constructief benut wordt voor Gods verhouding tot deze wereld. Jüngel wil met behulp van Hegel de theologische perspectieven van Bonhoeffer uitwerken en verdiepen. Jüngel meent dat dit verantwoord is omdat ook de gedachten van Bonhoeffer zich 'sachlich oft eng berühren' met de filosofische theologie van Hegel.⁵⁶

Hegel over de dood van God

Het denken beperkt zich tot het eindige. Daardoor is het denken zelf de oorzaak van de dood van God. God behoort tot het 'jenseits' van het verstand. Hegel spreekt in dit verband van het nihilisme van de transcendentale filosofie.⁵⁷ Het denken heeft haar eigen grenzen leren kennen. Het denken nam sinds de Verlichting een hoge vlucht, maar stuitte al snel op haar grenzen. De rede keerde zich niet alleen tegen de religie, maar werd ook kritisch ten opzichte van zichzelf. Dat is de merkwaardige

⁵² Jüngel 2001, 75.

⁵³ Webster merkt op dat Jüngel een eenzijdig beeld van atheïsme heeft. 'Jüngel construes atheism as antitheism'. Atheïsme is dan synoniem met de verwerping van een bepaalde 'theistic metaphysical doctrine', Webster 1986, 82. Deze verwerping wordt door Jüngel als noodzakelijk gezien en dus positief gewaardeerd.

⁵⁴ Jüngel 2001, 77.

⁵⁵ Jüngel 2001, 80.

⁵⁶ Het valt op dat Jüngel hier spreekt over een zakelijke, en dus inhoudelijke verwantschap tussen het denken van Bonhoeffer en Hegel. Dat is meer dan het delen van een 'probleembewustzijn'. Zie Jüngel 2001, 74.

⁵⁷ Jüngel 2001, 92.

uitkomst van de Verlichting met haar grote waardering voor de rede.⁵⁸ De tragiek van de Verlichting is, volgens Hegel, dat de rede iets erkent wat hoger is dan zichzelf en waar ze zichzelf vervolgens van uitsluit. Het eeuwige, het oneindige, het ware, God: dat alles wordt door de rede buitengesloten. De rede sluit zichzelf op in het eindige, het tijdelijke en het vergankelijke. Anders gezegd: het eindige wordt een absoluut begrip waaraan alles wordt afgemeten. *Hegel keert zich tegen het absoluut verklaren van het eindige.*⁵⁹

Hegel erkent de tegenstelling tussen het absolute oneindige en het eindige, maar wil deze tegenstelling niet als een absolute tegenstelling zien. De tegenstelling tussen het absolute en het eindige ziet hij als een moment van de hoogste idee.⁶⁰ De tegenstelling is er, maar is slechts een moment. Want het oneindige is slechts oneindig als het ook het vergankelijke omvat.

Wat betekent de dood van God? De dood van God betekent, volgens Jüngel, dat Hij de vergankelijkheid tot zijn eigen wezen maakt. God heeft zich aan de vergankelijkheid blootgesteld. Jüngel haalt Hegel aan, die zegt dat God zich met het dode (das Tote), als datgene wat Hem het meest vreemd is, heeft ingelaten. Hij draagt nu de signatuur van de vergankelijkheid aan zich. Dit geschiedt in de dood van Jezus Christus. 'In der Wirklichkeit des Gott-Menschen geht Gott in die Geschichte ein und wird damit eine dem Vergehen ausgesetzte Wirklichkeit'.⁶¹ Hiermee is niet gezegd dat God teniet gaat, het is niet de dood van God, maar het betekent wel dat God zijn eigen diepte, zijn eigen signatuur ontvangt, namelijk als een Geest die de dood vasthoudt.⁶²

Nur in der Einheit mit dem Toten ist der Geist lebendig und ist seine Lebendigkeit geistig.⁶³

Deze zin is veelzeggend. Hieruit kan de conclusie getrokken worden dat de dood van Gods Zoon betekent dat God voortaan op een bepaalde manier gekwalificeerd moet worden, namelijk als Geest. De eenheid met de dood is nodig, namelijk om te weten wat Geest is. Zoals de duisternis laat zien wat licht is, zo laat de dood zien dat God Geest is. De dood van God is niet een daadwerkelijk sterven, *maar kwalificeert God als de levende.*⁶⁴ Want het leven van God is niet het leven, dat voor de

⁵⁸ Hegel stelt 'dass die Vernunft nicht nur kritisch gegen die Religion, sondern vor allem kritisch gegen sich selbst geworden war. Die Kritik der reinen Vernunft vollzog sich als Selbstkritik der reinen Vernunft', Jüngel 2001, 91.

⁵⁹ Hegel stelt zich ten doel 'die Endlichkeit als absolut gesetzte einzelne Dimension der Totalität (...) aus ihrer Absolutsetzung zu befreien, ohne ihre Wahrheit zu vernichten', Jüngel 2001, 97.

⁶⁰ Jüngel 2001, 92.

⁶¹ Jüngel 2001, 103.

⁶² Jüngel 2001, 103.

⁶³ Jüngel 2001, 103.

⁶⁴ De Klerk gebruikt het beeld van witte bloedlichaampjes die de bacteriën inkapselen en zo doden. '(...) zo overwint God de dood door zich ermee te vereenzelvigen', J.M. de Klerk, 'Geloof als onderbreking', in: Nico T. Bakker, Rinse Reeling Brouwer en anderen (red.), *Het protestantse ongelof. De kritiek van het protestantisme*. Kampen: Kok 2004, 115. Het

dood vlucht, maar – en hier wordt opnieuw naar Hegel verwezen – ‘sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes’.⁶⁵ Juist omdat Hij niet ten onder ging aan de dood bewijst Hij aan de dood dat Hij de levende is, dat Hij leeft als Geest. Maar het gaat verder en dieper. Want God identificeert zich niet slechts met *het* dode, maar met *de* dode, met de dood van Christus.⁶⁶

God wordt door hem gedefinieerd als de God van een dode en deze dode wordt gedefinieerd als zoon van God. Deze dood doet iets met het wezen van God. Deze dood wordt een predikaat dat het wezen van God bepaalt. ‘Die Rede vom Tode Gottes hat ontologische Relevanz für das Sein Gottes’.⁶⁷ Maar daardoor, dat deze dood het zijn van God bepaalt, verandert ook de dood. Doordat God de dood van Christus in zijn wezen toelaat ‘(...) wird der Tod dazu *bestimmt*, ein Gottesphänomen zu *werden*’.⁶⁸ Zelfs gaat Jüngel zover de dood te beschouwen als een weldaad. ‘Der zum Gottesphänomen gewordene Tod gehört als Sterben konstitutiv zum Leben der Christen’.⁶⁹

Jüngel stemt in met Hegel als Hegel stelt, dat de dood van Christus niet zó verstaan mag worden alsof die dood niet de natuur van God zou raken.⁷⁰ God is mens geworden en God kan alleen mens worden als Hij sterft. Jüngel:

(...) so hat Hegel den Tod Jesu Christi ausdrücklich als Sterben des Göttlichen aufgefasst wissen wollen. Und von diesem Ereignis her hat er dann das Inkarnationsdogma interpretiert.

Hegel verstaat dan de dood van Jezus als een opheffing (Aufhebung) van de vernedering en als ‘Ende der Verhüllung des Göttlichen’.⁷¹ Want in de dood van Jezus komt het wezen van God openbaar. Deze dood is geen verhulling van God, maar openbaring van God zoals Hij werkelijk is. Nogmaals: als God sterft is dat geen vernedering, maar de openbaring van zichzelf, zoals Hij is en wil zijn.⁷²

is onduidelijk wat hiermee nu precies gezegd is. Met wie of wat vereenzelvigt God zich? Mogen we zeggen dat God zich met de dood vereenzelvigt? Is dit hegeliaanse filosofie of evangelie? Als God zich met zijn Zoon vereenzelvigt, dan vereenzelvigt Hij zich met Hem, die aan het kruis stierf. Dat betekent dat Gods liefde zo sterk was, dat zelfs de dood dat niet kon beletten. Gods liefde is niet een vereenzelviging met de dood, maar *ondanks de dood*, met Christus.

⁶⁵ Jüngel 2001, 117.

⁶⁶ Jüngel 1972, 118.

⁶⁷ Jüngel 1972, 122.

⁶⁸ Jüngel 1972, 123.

⁶⁹ Jüngel 1972, 123-124.

⁷⁰ Jüngel 2001, 102.

⁷¹ Jüngel 2001, 99, noot 74.

⁷² Als God zich inlaat met de dood, met de dood waardoor Christus stierf, laat Hij zich ook in met het kwaad. Daarom zegt Hegel dat de vleeswording van de logos verzoening betekent van het goddelijk wezen met *das Böse*, opdat het als *Böses* teniet zal gaan, Jüngel 2001, 114. Jüngel zegt met andere woorden hetzelfde: ‘Als Gott sich mit dem toten Jesus identifiziert, hat er das Nichts *innerhalb* des göttlichen Lebens geortet’, 297. ‘An sich selber die Vernichtung ertragend, erweist Gott sich als der Sieger über das Nichts, beendet er die nichtige Attraktion von “Hölle, Tod und Teufel”’, 297-298. Daardoor werd

Jüngel en Nietzsche

Nietzsche was geen volgeling van Hegel. Toch hebben Hegel en Nietzsche een zelfde belang, een zelfde probleemveld, namelijk dat God en deze werkelijkheid uit elkaar gedreven zijn en tegenover elkaar staan. Eindigheid en oneindigheid, objectiviteit en subjectiviteit, God en werkelijkheid, schijnen elkaar uit te sluiten. Hegel wil God en de werkelijkheid weer samen denken. Ook Nietzsche constateert dat God en de werkelijkheid tegenover elkaar staan. Komen Hegel en Nietzsche niet dicht bij elkaar?

Hegel heeft een ander Godsbegrip ingevoerd, waarbij God niet meer los en apart van deze wereld gedacht kan worden. Waarom heeft Nietzsche hier geen oog en oor voor gehad? Met de formulering van dit Godsbegrip komt Hegel Nietzsche toch in veel opzichten tegemoet? Jüngel laat dit onbesproken.

Als Jüngel hier wel aandacht aan had besteed, had hij kunnen ontdekken dat Nietzsches verzet tegen het christelijk geloof niet vastzat op het metafysische (filosofische) Godsbegrip (God tegenover het aardse bestaan). In dat geval had Nietzsche zijn winst kunnen doen met Hegel. Nietzsche valt echter het christendom veel frontaler aan. Nietzsche constateert niet slechts dat God en deze werkelijkheid tegenover elkaar staan. Nietzsche ziet God als een *bedreiging* voor dit leven. Het leven is bij God niet in goede handen. Daarom moeten God en wereld definitief afscheid van elkaar nemen. Om die reden staat Nietzsche pal tegenover Hegel. Ondanks een gemeenschappelijk probleemveld gaan zij geheel verschillende wegen.

Twee dingen zijn nu van belang. Ten eerste stelt Jüngel vast dat Nietzsche een achterhaald Godsbegrip hanteert.⁷³ Ten tweede constateert Jüngel, dat Nietzsche een nieuw oneindigheidsbegrip invoert. In *Die Fröhliche Wissenschaft* lezen we: 'Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte'.⁷⁴ In de aangehaalde woorden vertolkt Nietzsche een nieuw oneindigheidsbegrip. In het verleden hanteerde men

het karakter van het Nichts veranderd: 'umfunktioniert', 298. Het is niet langer meer een 'gespenstische Attraktion', 297. Het Nichts krijgt een bestemming. Het krijgt de functie van negatie. Als zodanig staat het in dienst van het zijn: het potentieert de mogelijkheden van het zijn, 298.

Jüngel maakt hier een duidelijke toespeling op het Nichtigte van Barth. Want het Nichtigte is voor Barth de werkelijke *Hölle, Tod und Teufel*. Het Nichtigte brengt Christus aan het kruis. Deze dood is in termen van Barth het Nichtigte. Barth zal daarom nooit zeggen – zoals Jüngel – dat God zijn wezen door het Nichtigte laat bepalen. Want als Christus' dood het Nichtigte is en dus de 'belichaming' van het radicale verzet tegen Gods genade, dan is dat onmogelijk. God laat zijn wezen niet bepalen door de liefde tot de dood, maar door de liefde tot zijn Zoon. Christus' lijden had niet tot inhoud dat Hij de dood-als-das-Nichtigte in zichzelf een plaats heeft gegeven, maar dat Hij daarmee (met het Nichtigte) gestreden heeft en overwonnen heeft. Ook de gedachte van een 'umfunktionieren' van het Nichtigte tot het Nichts, van het Nichtigte als de-dood-van-Christus tot de dood-als-schaduw van de schepping is fundamenteel in strijd met Barths uiteenzettingen. De conclusie moet zijn dat Jüngel een andere definitie van de dood (en dus van het kwaad) heeft dan Barth.

⁷³ Gott ist für Nietzsche beziehungsweise für die von ihm bekämpfte Tradition die Mutmassung der Unendlichkeit'. Jüngel 2001, 195.

⁷⁴ Jüngel 2001, 195.

een ander begrip. Daar duidt het woordje ‘einst’ op. Maar nu breekt een ander oneindigheidsbegrip door en dit oneindigheidsbegrip verschilt van het christelijke oneindigheidsbegrip. De traditie identificeerde de oneindigheid met God. Daarom stond de oneindigheid tegenover de eindigheid. Zodra echter de oneindigheid niet meer met God wordt geïdentificeerd, verandert de oneindigheid. De oneindigheid kan dan gezien worden als de horizon *van de eindigheid*. De oneindigheid wordt open gemaakt. Oneindigheid wordt eindeloosheid. Nietzsche heeft de horizon weer vrijgegeven. De dood van God betekent in dit kader de opheffing van de tegenstelling van eindigheid en oneindigheid. Nietzsches Godsbegrip is traditioneel, maar zijn oneindigheidsbegrip is nieuw.

Excurs

We stuiten hier op een lastige problematiek. Voor Marion biedt het klassieke oneindigheidsbegrip nu juist wel een mogelijkheid om God ter sprake te brengen. Het oneindigheidsbegrip maakt het mogelijk God onafhankelijk van het zijn ter sprake te brengen. Als God opgevat wordt als het volmaakte zijn, doet men een beroep op het zijnsbegrip en ook als men God ziet als eerste oorzaak. Alleen het oneindigheidsbegrip onttrekt zich aan het zijn. Want als oneindigheid een eigenschap (attribuut) van het zijn is, is het een eindig begrip. Daarom kan het niet tot het zijn behoren. Oneindigheid onttrekt zich aan het zijn. Op die manier zoekt Marion naar een weg om God buiten de metafysica om ter sprake te brengen. Dit is nodig omdat de metafysische God dood verklaard is. Maar als God opgevat wordt als de Oneindige bevrijdt die gedachte het Godsbegrip van metafysica. De oneindigheid maakt het mogelijk dat God als God – als icoon – aan ons verschijnt. ‘Het spoor van de oneindigheid (...) kan noch conceptueel, noch ontologisch gedacht worden’.⁷⁵ Jüngel en Marion gaan hier dus heel verschillende wegen.

We stellen vast dat er sprake is van tweeërlei oneindigheid. De ene vorm van oneindigheid blokkeert het menselijke denken en maakt het onmogelijk God te denken, omdat God de oneindige is. De andere oneindigheid is de horizon van de eindigheid, een horizon die steeds weer wegwijkt, naarmate het denken vordert, maar die nooit een tegenstelling vormt met de eindigheid, ze is daarvan immers de – oneindige – voortzetting. Deze laatste opvatting is Nietzsches benadering. Jüngel waardeert dit positief. Mijns inziens gaat Jüngel echter voorbij aan het feit dat het nieuwe oneindigheidsbegrip een huiveringwekkend karakter draagt. Als Jüngel zegt, dat Nietzsche de horizon vrijgeeft, dan bedoelt Nietzsche daarmee dat er geen horizon meer is. ‘Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen?’⁷⁶ Nietzsche vertolkt op verschillende plaatsen het gevoel van algehele ontredde en verbijstering. De mens kan zich niet meer oriënteren. De nieuwe oneindigheid is voor Nietzsche niet een abstract begrip, maar een zeer existentiële ervaring. Jüngel waardeert Nietzsches oneindigheidsbegrip positief, maar stelt anderzijds dat Nietzsche een achterhaald Godsbegrip hanteert. Nietzsche verdisconteert het nieuwe oneindigheidsbegrip niet in zijn opvatting over God.

⁷⁵ Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*. Budel: Damon 2001, 165.

⁷⁶ Nietzsche 1999, 130 (*De vrolijke wetenschap*). KSA 3, 481.

Is dit een juiste beoordeling van Nietzsche? Nietzsche sprak over de ‘God aan het kruis’. Hij zag dat als een verderfelijke theologie, maar hij begreep wel waar het Paulus om ging, namelijk dat in het offer van Christus God-zelf naar ons is toegekomen. Nietzsche heeft begrepen dat, volgens de paulinische interpretatie, God niet tegenover deze werkelijkheid is blijven staan, maar zelf deze werkelijkheid in zijn meest harde vorm – het kruis – heeft ervaren. Hoe is het te verklaren dat Nietzsche *deze* God heeft afgewezen? Volgens Jüngel, omdat Nietzsche vasthield aan de oneindige, metafysische God. Het oude Godsbeeld speelde Nietzsche parten. Jüngel brengt het als volgt onder woorden:

Darin blieb auch Nietzsche im Gegenüber zur Metaphysik zutiefst verhaftet: dass er das Vergängliche ohne den Schmerz, dass er das Vergehen ohne das Leid und ohne die Trauer des Abschieds gedacht wissen wollte und dass er deshalb die Verehrung eines leidenden Gottes als ‘Verbrechen am Leben’ anklagen musste.⁷⁷

Nietzsche blijft zich God voorstellen als een God zonder pijn en lijden. Dat is het traditionele, metafysische, beeld van God. Om die reden wijst Nietzsche, volgens Jüngel, de God aan het kruis af. Het ergerde hem bovenmate dat Paulus God in discrediet bracht door Hem af te schilderen als een God aan het kruis. Jüngel schrijft dat het harde oordeel niet is te vermijden dat Nietzsche, als hij tegen de gekruisigde God polemiseert, ‘(...) die *Vergänglichkeit* des Lebens *abstrakt* gedacht hat’.⁷⁸ Daarmee bedoelt Jüngel dat volgens Nietzsche de vergankelijkheid niet bij God hoort. Abstract betekent hier dat door Nietzsche de vergankelijkheid wordt losgemaakt van God. Anders gezegd: Nietzsche ziet het vergankelijke leven slechts gerechtvaardigd als vitaliteit. Het vergankelijke wordt dan niet meer werkelijk als zwak en broos gezien.

Ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat hier sprake is van een misverstaan van Nietzsche. Nietzsche verwijt Paulus niet dat hij in zijn kruistheologie God en de werkelijkheid te nauw met elkaar verbindt, maar hij verwijt Paulus juist het tegendeel. Om te beginnen wijs ik erop dat Jüngel in zijn interpretatie niet verdisconteert dat ook de god Dionysus deel had aan de vergankelijkheid en het lijden. Juist deze god was Nietzsches inspirator.

Vervolgens is het goed nogmaals te kijken naar de woorden van Nietzsche: ‘de God, die Paulus geschapen heeft, is de ontkenning van God’. Wat bedoelt Nietzsche hiermee? Dat wordt uit Jüngels betoog niet echt duidelijk. Jüngel geeft niet het volledige citaat van fragment 47 uit *Der Antichrist*. Daar waar Jüngel het citaat laat eindigen, geeft Nietzsche nu juist aan wat hij bedoelt.

In Formel: deus, qualem Paulus creavit, dei negatio. –Eine Religion, wie das Christenthum, die sich an keinem Punkte mit der Wirklichkeit berührt, die sofort dahinfällt, sobald die Wirklichkeit auch nur an Einem Punkte zu Rechte kommt, muss

⁷⁷ Jüngel 2001, 281.

⁷⁸ Jüngel 2001, 281-282.

billiger Weise der “Weisheit der Welt”, will sagen *der Wissenschaft*, todfeind sein (...).⁷⁹

Nietzsche zegt hier dus, dat de God van Paulus geen raakvlak heeft met de werkelijkheid. Het christendom is geen moment tegen de aanraking met de werkelijkheid bestand. Zodra de werkelijkheid en dus de *vergankelijkheid* in beeld komt, valt het christendom om. Nietzsche zegt dit van Paulus’ kruistheologie. Het geeft te denken dat Nietzsche van deze paulinische kruistheologie zegt, dat het ‘an keinem Punkte mit der Wirklichkeit berührt’. Men is geneigd om te denken dat Nietzsche hier Paulus in het geheel niet begrijpt. Want moet men niet het tegenovergestelde zeggen, namelijk dat het kruis met kracht accentueert dat Christus deel had aan pijn en lijden, zelfs aan de dood?

De vraag is *waardoor* het christelijk geloof en de kruistheologie zich, volgens Nietzsche, blijven afzetten tegen de concrete, gebroken werkelijkheid. Het antwoord is dat Paulus’ prediking van het kruis het bewijs levert dat hij zich niet verzoent met dit leven en met het lijden. Juist met zijn kruistheologie verzet Paulus zich meer dan iemand anders tegen de werkelijkheid. Nietzsche verwerpt Paulus niet, omdat hij God en de vergankelijkheid samendenkt, maar juist omdat hij dat *niet* doet. We moeten immers van het lijden *verlost* worden.⁸⁰ Paulus ontkent de werkelijkheid (vergankelijkheid) en om die reden verzet hij zich ook tegen de wijsheid der wereld. Daarmee bedoelt Nietzsche de wetenschap mee. Het evangelie kent niet de aanraking met de werkelijkheid en staat daarom ook tegenover de wetenschap. Dat is de gedachte die Nietzsche ontwikkelt in de fragmenten 47 en 48 van *Der Antichrist*.

De door Paulus gecreëerde God is de negatio dei. Dat is niet de ontkenning van de metafysische God, maar de ontkenning van de Dionysische god, de god die het leven *beaamt*, inclusief het lijden en de dood. Nietzsche denkt hier niet vanuit het bestaan van een metafysische God, die zich onttrekt aan lijden en dood. Nietzsche wil als het ware met Paulus meedenken en nagaan of in die theologie de gebroken en zuchtende schepping echt aanvaard wordt. Hij komt dan tot de conclusie dat juist in de kruistheologie zich de harde kern bevindt van verzet tegen de werkelijkheid, het verzet tegen het trouw zijn aan de aarde.

Als ik bij wijze van gedachte-experiment Nietzsche en Jüngel in gesprek breng, dan zou het verwijt van Nietzsche aan Jüngel zijn dat hij zijn pretentie de vergankelijkheid te aanvaarden niet kan waar maken, omdat in het begrip verlossing de harde kern zit van het ressentiment tegen de vergankelijkheid van dit aardse bestaan en tegen de gebrokenheid en onvolkomenheid van dit leven. Tegen Jüngels argument

⁷⁹ KSA 6, 225.

⁸⁰ Nietzsche verwijt Paulus twee dingen: ten eerste de offergedachte. Het gaat volgens Nietzsche in de evangeliën om het leven van Jezus en niet om zijn offer, want het offer veronderstelt schuld en Nietzsche beweert nadrukkelijk dat Jezus juist elke vorm van schuld heeft afgeschaft. Het tweede dat hij Paulus verwijt, is dat het heil verschoven wordt achter de horizon van dit leven. Het geloof in de opstanding laat het heil achter de horizon verdwijnen. Paulus denkt niet ‘diesseitig’, zoals Jezus, maar ‘jenseitig’.

dat Nietzsche alleen het sterke leven wil beamen en dat hij geen boodschap heeft aan het zwakke en weerloze leven, zou Nietzsche opmerken dat hij zich alleen verzet tegen de rancuneuze vorm van het zwakke leven: de slaaf en de mislukte mens die zich verbijten omdat hun kansen verkeken zijn. Deze zwakke mensen aanvaardden het leven niet, maar verzetten zich er tegen. Tot deze mensen is Nietzsches boodschap dat dit verzet zinloos is omdat op den duur hun verzet zal stuk lopen op de wil tot macht.

Jüngel verwijt Nietzsche dat hij het lijden wil overstijgen, door de Übermensch te scheppen, die boven het lijden staat, zoals ook Zarathustra hoog in de bergen leefde, ver van de mensen en het menselijk lijden. Ook hier leest Jüngel Nietzsche niet nauwkeurig. Het feit dat Zarathustra zich hoog in de bergen terugtrekt, betekent niet dat hij niets met het lijden te maken wil hebben. Het heeft er wel mee te maken dat hij zich verre wil houden van het klein-menselijke denken. In het fragment 'Der Genesende' vertelt Nietzsche over de lijdende Zarathustra. Zarathustra ligt, hoog in de bergen, zeven dagen als een dode in zijn grot. Wat hem ziek maakt is de walging van de mens, de kleine mens. Dat is de mens van het ressentiment. Het besef dat *die mens* eeuwig terugkeert, veroorzaakt de walging van Zarathustra. 'Ach, de mens keert eeuwig weder! De kleine mens keert eeuwig weder!'⁸¹ Het fragment eindigt echter verrassend.

Het moment komt dat Zarathustra aan die kleine mens ten onder gaat. Maar voordat hij ten onder gaat, moet hij zichzelf zegenen. 'Thans is de stonde gekomen dat hij die ten onder gaat, zichzelf zegent. Aldus – *eindigt* Zarathoestra's ondergang'.⁸² Door deze zegen geneest hij. Door deze zegen overwint hij het ressentiment en overwint hij zijn eigen walging. Het gaat Nietzsche er niet om het lijden te ontkennen, ook niet om van het lijden verlost te worden, maar het gaat er wel om verlost te worden van mensen die van het lijden een afkeer hebben. Hun ressentiment is de uitingsvorm van hun afkeer. Ze willen ervan verlost worden. De Übermensch overstijgt niet het lijden, maar aanvaardt het lijden, zonder de behoefte aan verlossing.

9.3 CONCLUSIE

Uit het bovenstaande kan de conclusie getrokken worden dat zowel Nietzsche als Jüngel God en het lijden dichtbij elkaar willen brengen. Nietzsche wil dit leven met al het kwaad en alle ellende aanvaardden. Zelfs geldt van Nietzsche, zoals in hoofdstuk 11 nog uitgelegd zal worden: hoe meer lijden, hoe meer scheppende kracht. Ook Jüngel wil een God die de signatuur van deze werkelijkheid draagt. Door zó God en de werkelijkheid dichtbij elkaar te brengen komt hij Nietzsche tegemoet. Toch komen Jüngel en Nietzsche niet nader tot elkaar, omdat voor Nietzsche het kruis het bewijs is dat God deze werkelijkheid niet aanvaardt en voor Jüngel het

⁸¹ Nietzsche 1996, 219 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 274.

⁸² Nietzsche 1996, 221 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 277.

tegenovergestelde geldt: in en door het kruis identificeert God zich met de mens en met zijn concrete leven midden in de gebrokenheid van dit bestaan.

Tenslotte stel ik de vraag wat Jüngels afwijzing van Nietzsche betekent. Jüngel wijst Nietzsche af op grond van Nietzsches Godsbegrip, want diens Godsbegrip berust op een misverstand. Nietzsche houdt, volgens Jüngel, in zijn Godsbegrip vast aan de tegenstelling tussen eindigheid en oneindigheid. Nietzsche komt wel met een nieuwe opvatting over oneindigheid, maar hij verdisconteert dat niet in het Godsbegrip. Hij verstaat God in termen van de Oneindige die tegenover deze werkelijkheid staat. Daarom kiest Jüngel het spoor van Hegel. Hij wil laten zien dat in de lijn van Hegel er geen tegenstelling is tussen God en de vergankelijkheid, tussen God en de dood.

Mijn overwegingen komen samen in het belangrijkste punt van kritiek dat Jüngel onvoldoende ziet dat Nietzsche God niet alleen afwijst wegens een *metafysische* tegenstelling tussen God en de werkelijkheid, maar vooral wegens een *soteriologische* tegenstelling.

Ondanks de geheel verschillende benadering van Nietzsche vertonen de uiteenzettingen van zowel Küng als Jüngel in die zin een overeenkomst, dat zij in de discussie met Nietzsche de christelijke moraal, in de zin van het christelijke ethos, laten rusten. Toch ligt daar een belangrijk punt van Nietzsches kritiek op het christendom en het christelijk geloof. Het geloof is waardebepalend. De aardse werkelijkheid wordt vanuit de ideale en volmaakte werkelijkheid van God gediskwalificeerd. Dat beide auteurs dit punt laten rusten, valt gedeeltelijk te verklaren uit het feit dat beiden bezig zijn met het verhelderen van het 'neuzeitliche' Godsbegrip en niet met ethiek. Het gevolg is echter dat dan niet duidelijk gemaakt kan worden wat Nietzsche bewoog met zijn kritiek op de God van de Bijbel. Vervolgens hebben beiden niet gezien dat het meest harde punt van Nietzsches kritiek de verlossing geldt. Alleen als het kruis is weggedaan, komt de weg vrij om de werkelijkheid als werkelijkheid te aanvaarden.⁸³

⁸³ Het is in dit verband opmerkelijk dat Jüngel accentueert dat de differentie tussen God en deze wereld geen metafysische differentie is, maar een soteriologische. 'Want God onderscheidt zichzelf van de wereld dóór zich aan haar mede te delen'. (...) 'Wat ertoe noopt, om God en wereld concreet te onderscheiden, is geen metafysische differentie (...) maar de soteriologische differentie van een God die de wereld onovertroffen nabij komt', Eberhard Jüngel, *Theologie van de aanvechting. Christelijk geloof op het snijpunt van theïsme en atheïsme* (vertaald en ingeleid door drs. J. Augustus). Zoetermeer: Meinema 1991, 52. In zijn bespreking van Nietzsche komt dit punt echter niet naar voren.

Hoofdstuk 10

De radicale en postmoderne theologie in relatie tot Nietzsche

10.1 PROBLEEMSTELLING

In dit hoofdstuk willen we nagaan wat de relatie is van de zogenaamde God-is-dood theologie tot Nietzsche. De benaming ‘God-is-doodtheologie’ heeft destijds ruime ingang gevonden bij het brede publiek. De harde klank van ‘God-is-dood’ veroorzaakte sensatie, maar niet minder grote verontrusting. Men zou denken dat de boodschap van een theologie met zo’n duidelijk ‘label’ voor geen enkel misverstand vatbaar is. Toch laat de verdere ontwikkeling zien dat deze theologie helemaal niet zo duidelijk is in wat zij zegt als we wellicht zouden denken. Want onder de benaming ‘God-is-dood’ zijn de meest uiteenlopende zaken naar voren gebracht.¹ Een goede afbakening is daarom problematisch. Daar komt bij dat het begin van de God-is-doodtheologie vrij duidelijk is aan te geven, maar niet het einde. De God-is-doodtheologie is in de latere periode vermengd met verschillende vormen van bevrijdingstheologie en feministische theologie. Omdat in de Angelsaksische wereld niet van God-is-dood theologie gesproken wordt, maar van *radical theology*, gebruik ik hier de benaming radicale theologie.²

De radicale theologie behoort tot de pre-postmoderne periode. De standpunten, die door de radicale theologie worden ingenomen, zijn te stellig en te duidelijk om ze postmodern te kunnen noemen.³ De radicale theologie heeft wortels in de herme-

¹ ‘(...) sie nehmen dieses Stichwort lediglich zum Aufhänger für die Darlegung eigener Gedanken zur Gotteslehre’, Klaus Rohmann, *Vollendung im Nichts. Eine Dokumentation der Amerikanischen “Gott-ist-tot-Theologie”*. Zürich./Einsiedeln/Köln: Benziger Verlag 1977, 22.

² Deze keuze wordt ingegeven door twee overwegingen. Ten eerste is met de aanduiding ‘God-is-dood’ een uitspraak gedaan die eerder verwarrend is dan verhelderend. Ten tweede heeft Vahanian, die men wel tot de radicale theologen rekent, nu juist niet de dood van God als uitgangspunt genomen. De dood van God vergoddelijkt de mens, zo oordeelt Vahanian. En als de mens vergoddelijkt wordt, dan wordt die mens een wolf voor zijn medemens: homo hominis lupus, Vahanian 1961, 230-231. Klaus Rohmann onderscheidt in de Amerikaanse radicale theologie vier richtingen. 1. De cultuurkritische (Gabriël Vahanian). 2. De taalanalytische (Paul van Buren). 3. De ethische (Harvey Cox en William Hamilton) en 4. de speculatief-theologische (Richard Rubenstein en Thomas Altizer), Rohmann 1977, 56.

³ “Thou shalt not believe in absolutes.” Dit is de postmoderne imperatief. Kevin J. Vanhoozer, ‘Theology and the condition of postmodernity’, in: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Kevin J. Vanhoozer ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2003, 15.

neutiek. Haar oorsprong ligt in het verstaan van de Schrift. Bultmann wordt wel gezien als een van de inspirators van deze theologie. Want men werd zich meer en meer bewust van het feit dat er altijd sprake is van een *Vorverständnis* als we de bijbel lezen. De vraag is dan wat het juiste *Vorverständnis* is. De kwestie is hier niet dat geprobeerd wordt de *Bijbel* in haar context te zien. Daarmee zijn de exegeten en bijbelse theologen al veel langer bezig. Nu gaat het erom de context van *ons verstaan* van de Bijbel te ontdekken. Deze aandacht voor de achtergronden en context van ons verstaan en lezen van de Bijbel leidde bijna als vanzelf tot een maatschappelijke en politieke inkleuring van de theologie en leidde zo tot het ontstaan van de radicale theologie. Maar met het wegebben van de aandacht voor maatschappelijke en politieke thema's verdween ook de radicale theologie. De postmoderne theologie nam haar plaats in. Daarmee verdween ook het stellige spreken van veel theologen. Want postmoderniteit laat zich moeilijk met politieke stelligheid rijmen, en ook past de stellige bewering dat God dood is, niet in een postmoderne theologie. Ook in dit opzicht is de radicale theologie achterhaald.

De radicale theologie is uitgemond in de postmoderne theologie. De overgang is vloeiend. Voor dit moment is het voldoende het verschil tussen de radicale theologie en de postmoderne theologie in het oog te houden. De postmoderne theologie bestaat niet. Kevin Vanhoozer onderscheidt zeven verschillende postmoderne theologieën.⁴ Altizer, die in het vervolg van dit hoofdstuk besproken zal worden, rekent hij tot de deconstructietheologen en Marion, die ook in hoofdstuk 12 aan de orde komt, schaaft hij onder de postmetafysische theologen. Altizer was één van de *forerunners* van de radicale theologie, maar ontwikkelde zijn denken in de richting van het deconstructiedenken. De onderscheidingen zijn hier moeilijk scherp aan te geven. Het voert te ver om diep in te gaan op de aanduiding 'postmodern'. Vanhoozer vat het meest essentiële samen als hij zegt, dat het kenmerkende van het postmoderne denken de overtuiging is dat alle systemen van waarheid en betekenis ontmanteld kunnen worden: gedeconstrueerd.⁵ Postmoderniteit wil een zuivering bewerken, het wil een beeldenstorm zijn. Alle totaalconcepten van de moderniteit moeten het ontgelden.

Men mag veronderstellen dat Nietzsche een belangrijke gesprekspartner is geweest van de radicale theologen. Zowel Nietzsche als de vertegenwoordigers van de radicale theologie hebben de dood van God tot een belangrijk thema gemaakt. Maar bedoelden ze hetzelfde? Was Nietzsche een echte gesprekspartner? En wie van de radicale theologen stond het dichtst bij Nietzsche? De keuze die gemaakt is wil ik toelichten en verantwoorden.

Eerst wil ik opmerken dat, merkwaardig genoeg, werkelijke en grondige interesse voor Nietzsche bij bijna alle radicale theologen ontbreekt. Zoals zal blijken

⁴ Vanhoozer komt tot de volgende opsomming van zeven richtingen: 1. constructive or revisionary theology. 2. deconstructive or eliminative theology. 3. feminist theology. 4. conservative or restorationist theology. 5. communal praxis-theology. 6. radical orthodoxy theology. 7. postmetaphysical theology, Vanhoozer 2003, 19-20.

is Altizer de enige theoloog die Nietzsche serieus heeft genomen en die geprobeerd heeft Nietzsches inzichten te verwerken. De tweede opmerking is dat in dit onderzoek de radicale theologie niet mag ontbreken. Ook wanneer de conclusie is dat Nietzsche in de radicale theologie niet die rol gespeeld heeft, die men zou verwachten, is het toch belangrijk om te weten waarom men nu juist Nietzsches stellige bewering dat God dood is niet heeft kunnen gebruiken.

Wat de keuze van de theologen betreft het volgende. Wie het boek van Vahanian over de dood van God leest, beseft dat hier sprake is van een wereld van verschil met de radicale theologen. Toch wordt hij vaak onder hen gerangschikt.⁶ Vahanian was de eerste die de dood van God als theologisch thema aan de orde stelde: in 1961. Dat is de reden dat ik met hem zal beginnen.

Robinson is de meest spraakmakende radicale theoloog geweest met zijn boekje *Honest to God*. Daar Robinson het boegbeeld is gebleven van de theologie die onverbloemd verkondigde dat God dood is, wil ik niet aan hem voorbijgaan. Dorothee Sölle was een belangrijk vertegenwoordigster van deze theologie. Juist aan de hand van haar theologie kan duidelijk worden waar de echte wortels liggen van de radicale theologie en waarom die niet bij Nietzsche liggen. Altizer was één van de radicale theologen van het eerste uur en tot op heden is hij theologisch actief en productief.⁷ Zoals reeds opgemerkt, heeft hij een theologie ontwikkeld die de dood van God, zoals Nietzsche die verkondigde, tot fundament heeft. De vraag is uiteraard of dit nog christelijke theologie is of dat dit denken gerangschikt moet worden onder filosofische theologie.

Bij de verdere ontwikkeling van de radicale theologie kan Mark C. Taylor niet over het hoofd gezien worden. Hij is een theoloog/filosoof die tot de jongere generatie behoort. Taylor kan beschouwd worden als iemand die in het spoor van Altizer gaat. Hans van den Bosch schrijft dat in Taylors spraakmakende boek *Erring* 'enige beginselen van Thomas J.J. Altizers radicale God-is-doodtheologie uit de jaren zestig van de vorige eeuw worden hernomen'.⁸ Leddy Karelse drukt zich iets sterker uit: 'Altizer wordt de belangrijkste theologische gesprekspartner van Taylor'.⁹ Over de verhouding van Taylor tot Nietzsche kan nog opgemerkt worden

⁵ Vanhoozer 2003, 13.

⁶ Het opinieblad *Time* rangschikte hem onder deze categorie. Tot de 'canon' van de God-is-dood theologie behoorden: Thomas Altizer, Paul van Buren, Gabriël Vahanian, Harvey Cox en William Hamilton. Vahanian was hier niet blij mee. Vahanians reactie op deze canonisering was een hartgrondig 'nee'. Rohmann 1977, 53.

⁷ Nog recent, in 2003, verscheen van hem: *Godhead and the Nothing*. Albany: State University of New York Press 2003. In 2004 verscheen een inleiding tot de theologie van Altizer: *Thinking through the Death of God. A critical Companion to Thomas J.J. Altizer* (Lissa McCullough and Brian Schroeder, eds.). Albany: State University of New York Press 2004.

⁸ Hans van den Bosch, *Een apologie van het onmogelijke. Een kritische analyse van Mark C. Taylors a/theologie aan de hand van Jacques Derrida en John D. Caputo*. Zoetermeer: Boekencentrum 2002, 13.

⁹ Leddy Karelse, *Dwalen. Over Mark C. Taylor en Karl Barth*. Zoetermeer: Boekencentrum 1999, 55.

dat volgens Van den Bosch Nietzsche wel steeds aanwezig is in Taylors geschriften, maar dat toch Hegel de toon aangeeft in zijn denken: ‘Taylor benadert zowel de filosofie als de theologie vanuit enkel en alleen het Hegeliaanse standpunt’.¹⁰ Hegel en Kierkegaard vormen belangrijke bronnen voor zijn denken, Nietzsche is dat in veel mindere mate. Taylor hoort niet tot de theologen die zich diepgaand met Nietzsche hebben bezig gehouden. Ik zal daarom geen aparte bespreking aan Mark Taylor wijden.

10.2 EEN NIEUW HOOFDSTUK THEOLOGIE

In de zestiger jaren van de vorige eeuw deed een nieuwe theologie van zich spreken: de God-is-doodtheologie. De benaming veroorzaakte een schok. Men kon zich er weinig anders bij voorstellen dan dat theologen propagandisten van het atheïsme waren geworden. Het waren niet alleen gemeenteleden die geschokt waren en die van hun afkeuring blijk gaven. In kerkelijke periodieken en theologische tijdschriften ontstonden discussies over het goed recht van deze beweging. Het tijdschrift *Wending* wijdde een apart nummer aan *Eerlijk voor God*¹¹, het boek van bisschop Robinson. Op een zwarte cover van *Time* van 8 april 1966 stond met grote rode letters: *Is God dead?*¹² Helmut Gollwitzer schreef een boek dat gericht was tegen Dorothee Sölle’s *Stellvertretung*.¹³ Weinig theologische publicaties kwamen zo in de belangstelling te staan als die van Robinson en Sölle. Wie na ongeveer veertig jaar kennis neemt van het begin van deze radicale theologie, realiseert zich dat de radicale theologie niet alleen een Europese aangelegenheid was. Juist in Amerika werden over de dood van God boekenplanken vol geschreven. Het is inderdaad merkwaardig dat in Amerika belangrijke wortels van de radicale theologie liggen, omdat in de vijftiger en zestiger jaren in Amerika sprake was van een revival op kerkelijk en godsdienstig gebied.

Het zou een onjuiste gedachte zijn te menen dat het een periode was van een sterke teruggang van het kerkelijke leven en dat die teruggang de voedingsbodem vormde voor de gedachte van de dood van God. Het was andersom: in de vijftiger en zestiger jaren werden in Amerika duizenden kerken gebouwd en door massale evangelisatiecampagnes werden velen met het evangelie bereikt. Het ligt meer voor de hand te verwachten dat een God-is-dood beweging in het toen al gesecculariseerde

¹⁰ Van den Bosch 2002, 95.

¹¹ Het was het decembernummer van *Wending*, jaargang 1963. J.A.T. Robinson *Honest to God* 1963. Nederlandse vertaling: *Eerlijk voor God*. Amsterdam: W. ten Have 1963 (Carillon reeks nummer 27).

¹² Rohmann wijst op een pikante tegenstelling. In een oktobernummer (1965) van *Time* werd op dezelfde pagina bericht over de God-is-doodtheologie en over het besluit van het Tweede Vaticaans Concilie dat de Joden niet meer beschuldigd mochten worden van Godsmoord. Rohmann 1977, 52.

¹³ Dorothee Sölle *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem “Tode Gottes”*. Berlin Stuttgart: Kreuz Verlag. De reactie van Gollwitzer verscheen in 1968: Helmut Gollwitzer *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag 1968.

Europa zou zijn ontstaan en dat vervolgens deze beweging in Amerika geen voet aan de grond zou hebben gekregen. De geschiedenis leert anders. De Europese bijdrage aan de radicale theologie is groot geweest. De Engelse bisschop Robinson is wel het meest bekend geworden en Sölle was een Duits theologe, maar vooral Amerikaanse theologen hebben de radicale theologie voor het voetlicht gebracht. Deze radicale theologie zou later met name door Thomas Altizer voortgezet worden in de vorm van de deconstructietheologie.

In 1966 verscheen het boek *Radical theology and the death of God*, waarvan Thomas J.J. Altizer en William Hamilton de auteurs waren. Dit was echter niet de eerste publicatie in Amerika over dit onderwerp. Vijf jaar daarvoor – in 1961 – had Gabriël Vahanian zijn *The Death of God. The culture of our Post-Christian Era* het licht doen zien.¹⁴ Vóór Robinson met zijn geruchtmakende *Honest to God* bekend werd, schreef Vahanian over dezelfde vragen. Hij kwam echter tot andere conclusies. Vahanians boek kreeg niet die aandacht van het brede publiek zoals het boekje van Robinson. De reden zal zijn dat Robinson schreef als bisschop van de anglicaanse kerk. De woorden van een ambtsdrager worden nu eenmaal anders gewogen en bereiken ook een ander publiek, dan de publicaties van een theoloog, die aan een instituut is verbonden.

10.3 GABRIËL VAHANIAN

Gabriël Vahanian (1927) is een Frans protestants theoloog, die vele jaren in de Verenigde Staten werkzaam was, waarvan 26 jaar als hoogleraar aan de Syracuse University. Daarna was hij onder andere aan de Marc Bloch universiteit van Strasbourg hoogleraar. Zijn eerste boek 'The Death of God' kreeg veel aandacht. Later was hij ook werkzaam op het gebied van de biomedische ethiek.

Inleiding

In een uitvoerig woord vooraf van Vahanians boek verduidelijkt Paul Ramsey de positie van Vahanian. Het blijkt nog niet zo eenvoudig Vahanian goed te verstaan. Vahanian geeft de voorkeur aan een cultuur waarin zelfs de herinnering aan God is verdwenen, boven een cultuur die nog een vernisje religiositeit heeft. Vahanian wil niet terug naar een christelijke cultuur. De huidige mens – en hij bedoelt daarmee de huidige christen – moet elke nostalgie uitbannen en moet zich vrijmoedig engageren met een cultuur die de dood van God tot premisse heeft.¹⁵ Toch betekent dit niet dat Vahanian een atheïst is. Niettemin wil hij een cultuur zonder God. Als we God teveel met onze cultuur gaan verbinden ontstaan er goden, die niet transcendent genoeg zijn om levende goden te zijn. Het worden onderdrukkende goden. Vahanian ziet – zoals Calvijn – het hart van de mens als een afgodenfabriek. Die afgoden worden geïdentificeerd met onze culturele projecten en dus met onze be-

¹⁴ New York: George Braziller 1961

¹⁵ Paul Ramsey in: Vahanian 1961, xxviii.

langen. Vahanian wil daarvan afstand nemen. Als we een korte karakterisering van Vahanians theologie willen geven, dan kunnen we zeggen dat hij wil laten zien dat het nihilisme gehuld kan gaan in een religieus gewaad. Maar het blijft nihilisme. Deze benadering herinnert aan Miskotte.

The Death of God

Vahanians benadering is heel anders dan die van Robinson of van Sölle. Er is veel in Vahanians theologie dat dichtbij Barth en Miskotte staat. Bonhoeffer staat verder van hem af. Maar vooral is hij geïnspireerd door Kierkegaard. Daarvan getuigt zijn kritiek op het christendom als religieus verschijnsel en op de kerk als een gevestigd instituut. Het verzet tegen het christelijke Amerika is op bijna elke bladzijde aanwezig. Hij meent dat de religieuze revival van de vijftiger jaren de overgang markeert van een christelijk naar een postchristelijk tijdperk.¹⁶ Hij ziet die religieuze opleving niet als een opleving van een authentiek christelijk geloof, maar als een *idolozation*, een verafgoden van religie.¹⁷ Zelfs gaat hij zover om te stellen dat de dood van God inherent is aan religie.

This is the existential fact, that, both theoretically and practically, God's death is not accidental. It belongs wholly to, and is grounded in, man's natural inclination to religiosity.¹⁸

Een religieus revival – we zullen dan vooral aan de campagnes van Billy Graham moeten denken – kan de dood van God niet tenietdoen. In Vahanians optiek bevestigt zo'n revival slechts de dood van God. Dit is een benadering die we zó bij andere vertegenwoordigers van de radicale theologie niet tegenkomen. Zij wijzen de opkomst van de wetenschap, zowel de techniek als de hermeneutiek (ontmythologisering), aan als oorzaken van de dood van God. Dat wil dan vooral zeggen dat het verlies van transcendentie het spreken over een God boven ons of buiten ons onmogelijk maakt. Vahanian komt van een heel andere kant deze discussie binnen. Want niet alleen de wetenschap is verantwoordelijk voor de dood van God, maar ook en nog meer de religie.

Wat bedoelt Vahanian met religie? Het scherpst karakteriseert hij religie als hij zegt, dat in het religieuze postchristelijke tijdperk de mensen *God proberen*, zoals anderen de nieuwste medicijnen proberen. Het radicale karakter van het bijbelse geloof is verdund tot religiositeit: het is geworden tot iets dat formeel, ongevaarlijk

¹⁶ 'It may be that our age still is religious. But it is certainly post-Christian', Vahanian 1961, xxxiii

¹⁷ Vahanian, 196. Ergens anders schrijft Vahanian: 'Despite the overt proselytizing religiosity of our present culture and society, we live in a post-Christian era', Vahanian 1961, 49.

¹⁸ Vahanian 1961, 6. Frappant is ook de overeenkomst met Marion. Marion benadrukt het 'tegenover' van God. Hegeliaans georiënteerde theologen willen God met deze werkelijkheid verbinden. Zij streven een verzoening na tussen God en de cultuur. Vooral bij de radicale theologen komen we dit tegen, maar ook bij Bonhoeffer en Jüngel. De jonge Barth, maar zeker ook Marion en Vahanian, nemen een meer cultuurkritische positie in.

en hygiënisch is. Religiositeit is de truc door middel waarvan de secularisatie over het geloof in God triomfeert. Deze religiositeit dient burgerlijke doelen. Vandaag de dag, zegt Vahanian, is het in de mode om religieus te zijn. Religiositeit heeft zo'n omvang bereikt dat zelfs Jonathan Edwards daarvan niet had durven dromen.¹⁹ Deze religie mist het merg van het bijbelse geloof. Het is opmerkelijk dat Vahanian de toewending tot de wereld – en daarbij heeft hij ook het oog op het Social Gospel – ziet voortkomen uit een verlangen naar harmonie met deze wereld. Hij noemt het een nostalgisch verlangen naar een gouden eeuw.²⁰

Hier is sprake van een verschil met de 'trend' van de radicale theologie zoals die onder anderen door Robinson en Sölle vertolkt is, want dan gaat het juist om een *commitment* met de wereld en met de naaste. Vahanian ziet in dit commitment een verlangen uitgedrukt om deel te zijn van deze wereld. Daartegenover stelt Vahanian dat de christenheid altijd meer een godsdienst van het toekomstige leven geweest is, dan een religie die zich aan het verleden vasthield. Maar ineens, zo merkt hij op, willen christenen deel uitmaken van de moderne wereld en zijn bestemming.²¹

Christian existence must be *qualified* (cusivering van mij, AP) by homogeneity with the world, yet it must be *defined* by an irreducible heterogeneity to the world.²²

De christenen belijden Gods transcendentie niet meer. Dat is de reden dat het christendom sterft. Als we vragen wat hij met de dood van God bedoelt, dan wijst Vahanian ons op een gelijktijdigheid. De dood van God betekent de dood van de christenheid.

Dit is wellicht het grootste verschil met de andere vertegenwoordigers van de radicale theologie. In hun visie is het juist andersom. De dood van God *bevrijdt* de moderne christen van een pakket van overtuigingen en voorstellingen, zodat hij een modern en authentiek christen kan worden. Het geloof in de transcendente God is één van die voorstellingen waarvan de christen bevrijd moet worden. Voor Vahanian is de dood van de transcendente God het einde van het christendom. Zijn analyse gaat dus een tegenovergestelde richting uit.

Zijn betoog kan als volgt samengevat en toegespitst worden. Zodra de theologie God en mens wil identificeren, sterven beide. Het commitment met de wereld heeft geen toekomst. Het motief is om dichtbij de mensen te zijn, om solidair te zijn. Daarom werd door het bestaan van een transcendente God een streep gehaald. Christus kwam in het middelpunt te staan. Maar voordat de radicale theologie, bij monde van Robinson, Sölle en anderen, met dit programma kwam, heeft Vahanian laten zien dat dit geen begaanbare weg is. Wie kiest voor een radicaal immanentisme neemt niet alleen de dood van God voor zijn rekening, maar is tegelijkertijd verantwoordelijk voor de ondergang van de kerk. Want op het moment dat God en mens identiek worden, verliezen beiden hun identiteit. Het resultaat is dat het chris-

¹⁹ Vahanian 1961, 50.

²⁰ Vahanian 1961, 71.

²¹ Vahanian 1961, 83.

²² Vahanian 1961, 203.

tendom geen marteldood sterft, 'but a quiet euthanasia'.²³ Vahanian wil vasthouden aan God als de Eeuwige, de 'Wholly Other'.

Opnieuw de vraag: wat bedoelt hij met de dood van God? We komen tot de opmerkelijke conclusie dat de dood van God *alleen door de religie* bewerkt kan worden, omdat alleen door de religie het tot een *identificering* (het identiek zijn) kan komen van God en mens. Dat gebeurt als de transcendentie wegvalt. Dan is God geen God meer en de mens geen mens meer en is de christen geen christen meer. De eigenschappen van God gaan over op de mens en vooral over op zijn taak. 'God becomes no more than the ideal man'.²⁴

De dood van God is een *religieus* gebeuren. Zijn dood is niet de dood van de religie, maar als het ware de investituur van de religie.²⁵ Nietzsche verkondigde de dood van God, maar hij wilde, volgens Vahanian, daarmee niet de religie in het zadel helpen. Nietzsche wilde, in Vahanians redenering, het tegenovergestelde. De dood van God betekende voor Nietzsche niet alleen de dood van God boven of buiten ons, maar niet minder de dood van de immanente God, dus van de God die zich met de mens identificeert.²⁶ Toch heeft Nietzsche iets meer te zeggen over religie dan Vahanian heeft waargenomen.

10.4 JOHN ROBINSON

J.A.T. Robinson (1919-1983) was bisschop van de anglicaanse kerk in het district Woolwich, in het zuidelijk deel van Londen. Robinson had al eerder van zich doen spreken. Drie jaar voordat 'Honest to God' verscheen was hij betrokken bij de zogenaamde Lady Chatterley-proces.²⁷ Hierdoor had Robinson nogal wat afkeurende

²³ Vahanian 1961, xxxiii.

²⁴ Vahanian 1961, 75.

²⁵ De overeenkomst met Miskotte is te opvallend om niet opgemerkt te worden. Van de Beek kent aan de religies wel het vermogen toe om te ontmaskeren. Hij ziet het ontmaskeren van de moderne cultuur als gemeenschappelijke interesse van alle godsdiensten. Zie Van de Beek 2001, 68.

²⁶ 'To say that God is dead or to insert an infinite qualitative difference between God and man means not only that no ladder leads from man to God; it also means that there is no identity of substance between man and God (...)', Vahanian 1961, 210.

²⁷ D.H. Lawrence's boek *Lady Chatterley's Lover* werd in 1960 door de Penguin uitgeverij in een pocketeditie uitgebracht en daarmee toegankelijk gemaakt voor het brede publiek. Tegen de uitgever werd een proces aangespannen. Robinson trad daarin op als getuigdeskundige. Tijdens het verhoor vergeleek hij de erotische passages in het boek met de Holy Communion tussen God en de gelovige. Omdat die passages van Lawrence's boek in een situatie van overspel plaatsvonden namen zeer velen aanstoot aan Robinsons uitlatingen en eisten zij het aftreden van de bisschop. Het kwam hem te staan op een ernstige reprimande van de aartsbisschop van Canterbury. Zie voor deze kwestie: Hermann Bendl, *Bischof John A.T. Robinsons Buch 'Honest to God' (Gott ist Anders) im Spiegel Anglikanischer Kritik. Dokumentation und Analyse*. München: W. & I.M. Salzer 1980, 26-30 en John A.T. Robinson & David L. Edwards, *The Honest to God Debate*. London: SCM Press 1963.

reacties losgemaakt. Op het moment dat 'Honest to God' verscheen, was hij al de 'enfant terrible' van de Anglicaanse Kerk. Dat verklaart mede de felle reacties op 'Honest to God'. Het oude ongenoegen keerde terug en van veel kanten werd druk op hem uitgeoefend om af te treden. 'The English Churchman' van 29 maart 1963 kopte boven een hoofdartikel: In the name of God: go! Het wil overigens niet zeggen dat iedereen zich tegen Robinson keerde. Het is opmerkelijk dat C.S. Lewis, ondanks zijn bezwaren tegen Robinsons boek, van mening was dat de bisschop het hart op de rechte plaats droeg.²⁸

Honest to God

Volgens Szekeres zocht Robinson aansluiting bij de gedachten van Tillich, Bultmann en Bonhoeffer.²⁹ Maar Robinsons ambitie ging verder dan het weergeven van hun gedachten. Dat blijkt uit het feit dat Robinson zijn project niet onbescheiden presenteerde als een copernicaanse revolutie en als een radicaal 'Umdenken'.³⁰ Met dit andere denken bedoelde Robinson het prijsgeven van het bestaan van God 'da oben' ofwel van het bestaan van een God buiten deze werkelijkheid. De radicaliteit blijkt niet zozeer uit het ontwikkelen van originele gedachten, maar uit een samenvoegen van gedachten van Tillich, Bultmann en Bonhoeffer. Met Tillich verzet Robinson zich tegen een God boven en buiten deze werkelijkheid. Volgens Tillich bevindt God zich in de diepte van ons menselijke bestaan. Daarmee wil Tillich tot uitdrukking brengen dat de eindige werkelijkheid boven zichzelf uitwijst. Maar dit boven zichzelf uitwijzen is niet een zich verwijderen van deze werkelijkheid, maar een doordringen tot de kern van deze werkelijkheid: een transcendentie in de immanentie.

Evenals Bultmann is Robinson ervan overtuigd dat het bijbelse mythologische wereldbeeld verouderd is en dat daarvan afstand genomen moet worden. Dat grijpt diep in wat betreft de heilsfeiten: geboorte, opstanding, hemelvaart en wederkomst van Christus. Met Bonhoeffer wil hij zich sterk maken voor de rechten van de mondige mens. Dat wil zeggen, dat we moeten erkennen dat de moderne mens zonder een religieus a-priori leeft.³¹ In deze a-religieuze wereld is God, op de wijze van Jezus Christus aanwezig. Maar via Christus moeten we niet opnieuw een supranaturalistische werkelijkheid binnenhalen. Alleen een kenotische theologie die zich baseert op Filippenzen 2 is in staat Hem te zien als mens temidden van de mensen. Christus heeft afstand gedaan van alle goddelijke predikaten en juist zó is Hij er 'restlos' voor de anderen.

Szekeres merkt op dat het de verdienste van Robinson is

dass er unerschrocken ausspricht, dass mit bestimmten traditionellen religiösen Vorstellungen und Formgebungen etwas nicht in Ordnung ist, weil sie "nicht zureichen", und dass sie folglich einer neuen theologischen Gestaltgebung bedürftig sind.³²

²⁸ Bendl 1980, 6.

²⁹ Attila Szekeres 'Bischof Robinsons "Honest to God" und die wirkliche Aufgabe der Theologie heute', in: *Netherlands Theologisch Tijdschrift* 20 (1965-1966), 192-217, 195.

³⁰ Szekeres 1966, 195.

³¹ Szekeres 1966, 196.

³² Szekeres 1966, 205.

Maar over Robinsons boek zou niet zoveel ophef zijn ontstaan als hij slechts aandacht had willen vragen voor het feit dat iets niet helemaal 'in Ordnung' is met de traditionele voorstellingen en vormgevingen. Daarmee wordt Robinson geen recht gedaan en het zou een onderschatting betekenen van de verschuivingen die zich al langere tijd in de cultuur voordeden en die in de radicale theologie hun beslag hebben gekregen.

Als Robinson over nieuwe vormen spreekt, laat hij er geen onduidelijkheid over bestaan wat hij bedoelt. Het geloof moet in nieuwe vormen gegoten worden 'waarbij de meest fundamentele categorieën van onze theologie – God, het boven-natuurlijke en de religie – in de smeltkroes geworpen moeten worden'.³³ De kern is dat Robinson zich wat betreft het Godsbegrip bij Tillich aansluit. Hij schrijft:

Wanneer Tillich over God in "diepte" spreekt, heeft hij het *helemaal* niet over een ander Wezen. Hij spreekt over de "oneindige en onuitputtelijke diepte en grond van alle bestaan, over dat waar het ons ten slotte om gaat (...)."³⁴

Vervolgens merkt Robinson op, dat Tillich niet alleen de diepten van ons persoonlijk leven bedoelt, maar ook de diepste bronnen van ons sociale en historische bestaan. God vinden we niet buiten ons of boven ons, maar, met een woord van Kierkegaard, door een diepere onderdompeling in de existentie. Robinson citeert met instemming Paul Tillich. God transcendent noemen betekent 'dat de eindige wereld-in-zichzelf boven zich zelf uitwijst. Met andere woorden: zij is zelf-transcendent'.³⁵ Robinson verbindt deze gedachte met die van Bonhoeffer. Ik geef een citaat om dat te verduidelijken.

God is niet 'daar buiten'. Hij is, om met Bonhoeffer te spreken, 'het "transcendente" in het midden van ons leven', een diepte van werkelijkheid die we aantreffen 'niet aan de grenzen maar in het centrum van het leven', die we niet bereiken door een vlucht van de eenzame naar de eenzame, maar, in de prachtige uitdrukking van Kierkegaard, door 'een diepere onderdompeling in de existentie'. Want het woord 'God' duidt de diepste diepte van heel ons bestaan, de creatieve grond en zin van geheel onze existentie aan.³⁶

Het is de vraag of het denken van Tillich en Bonhoeffer zo in elkaar geschoven mag worden. Bovendien is het opmerkelijk dat Robinson hier van 'het' transcendente spreekt in plaats van 'de' Transcendente. Kan hij nog geloven in een persoonlijke God? Robinson verwerpt de gedachte dat God een op zichzelf staand wezen is, die in een verhouding tot ons staat die te vergelijken is met een verhouding tussen twee mensen.³⁷ Dat God persoonlijk is, betekent

dat men zegt dat 'de werkelijkheid in haar diepste diepte persoonlijk is', dat het persoonlijk zijn in het wereldbestel een *laatste* betekenis heeft en dat we in persoonlijke betrekkingen als nergens elders aan de uiteindelijke betekenis van het bestaan raken.³⁸

³³ Robinson 1963, 13

³⁴ Robinson 1963, 52.

³⁵ Robinson 1963, 61.

³⁶ Robinson 1963, 53.

³⁷ Robinson 1963, 54.

³⁸ Robinson 1963, 54-55.

Hiermee is mijns inziens door Robinson gezegd, dat we God niet als een persoon moeten voorstellen, maar dat de voorstelling van God als persoon ons de ogen wil openen dat het persoonlijke – we mogen wellicht zeggen: de Ich-Du relatie – de diepste laag is van deze werkelijkheid.

Daar Robinson met dit boekje de toon gezet heeft voor de radicale theologie mag hij in dit hoofdstuk niet ontbreken. Daarbij moet wel opgemerkt worden dat Robinson Nietzsche niet één keer noemt of naar hem verwijst. Robinson is van professie nieuwtestamenticus, wat wellicht verklaart dat een systematische doordenking van zijn spreken over God ontbreekt. Dat mag de leesbaarheid van zijn boekje ten goede zijn gekomen, maar maakt een bespreking van zijn gedachten niet gemakkelijker. Het lezen van Robinsons *Eerlijk voor God* geeft een gevoel van onwerkelijkheid. Robinson schrijft onbekommerd over de verworvenheden van de wetenschap en de gevolgen daarvan voor het geloof in God. Een voorbeeld: ‘Het aantal mensen dat instinctief schijnt te voelen dat het niet langer mogelijk is om in het ruimtetijdperk in God te geloven, toont ons duidelijk aan hoe ongenueanceerd fysisch (...) het denken over God ‘daar buiten’ is geweest’.³⁹

Eerlijk voor God is niet geschreven om een pleidooi te voeren voor de dood van God. Robinson heeft het tegenovergestelde voor ogen gehad. Hij wilde het geloof zo verwoorden, dat de christenen niet langer gehinderd zouden worden door begrippen en voorstellingen, waardoor men het geloof in God zou opgeven. Zijn intentie is niet geweest het geloof aan te vallen, maar te verdedigen. Dat verklaart Robinson meteen al, aan het begin van zijn woord vooraf: ‘een bisschop in de kerk heeft tot taak over haar leer te waken en deze te verdedigen’.⁴⁰ Op elke bladzijde maakt Robinson ons duidelijk dat de gelovige met een gerust hart afscheid kan nemen van tal van voorstellingen ten aanzien van God. Hij hoeft niet langer te geloven in een God ‘daar boven’, of een God ‘daar buiten’.

Het boek is bedoeld als een bevrijding. Zo zal het ook ongetwijfeld door velen gelezen zijn. Wie echter het boekje leest na de lectuur van Nietzsche verbaast zich hierover. De onbekommerdheid doet bijna naïef aan. De vrieskou van atheïsme en nihilisme wordt hier niet gevoeld. Het is de vraag of Robinsons poging om als een modern apologet het evangelie voor de moderne mens weer verstaanbaar te maken, is gelukt. Het lijkt reëler om te veronderstellen dat zijn boekje eerder vervreemdend heeft gewerkt, dan verhelderend of bevrijdend. Want de echte context ontbreekt. Robinson schrijft alsof er geen Tweede Wereldoorlog is geweest, geen Auschwitz en alsof er in zijn dagen geen Goelag Archipel was, geen Vietnam-oorlog en geen onderdrukkende ideologieën. Pijnlijk ontbreken de vragen van Job.

10.5 DOROTHEE SÖLLE

Op 30 september 1929 werd Dorothee Nipperdey geboren, in Keulen, waar ook de wortels liggen van Heinrich Böll, met wie zij jarenlang een warme vriendschap

³⁹ Robinson 1963, 19-20.

⁴⁰ Robinson 1963, 13.

onderhield. Zij huwde met Dietrich Sölle. Ook later, gedurende haar huwelijk met Fulbert Steffensky, publiceerde zij onder deze naam. Na een filosofiestudie koos zij alsnog voor theologie. Vele jaren later, in 1971, schreef zij nog een Habilitationsschrift. Daarna kreeg zij een aanstelling aan de theologische faculteit van de universiteit van Mainz. Van 1975-1987 doceerde Dorothee Sölle aan het Union Theological Seminary te New York. Dorothee Sölle heeft veel publicaties op haar naam staan, waarvan het boekje *Stellvertretung* grote aandacht trok. Andere bekende boeken van haar zijn: *Die Wahrheit ist Konkret en Hinreise. De Politische Nachtgebete in Keulen (1968-1972)* hebben haar de naam bezorgd van activiste die onvermoeid overal ter wereld onrecht aan de kaak stelde. De theologe en activiste overleed op 27 april 2003.

Stellvertretung

Twee jaar na *Honest to God* verscheen *Stellvertretung* van Dorothee Sölle.⁴¹ Was in *Honest to God* de rationalist aan het woord, in *Stellvertretung* spreekt de idealiste. Theologisch en filosofisch was zij beïnvloed door het Duitse idealisme. Dit lijkt op het eerste gezicht geen goede voorbereiding voor een theoloog om kritisch en politiek betrokken in het leven te staan. Staat *Stellvertretung* los van haar andere werk, los van het politieke avondgebed? Nee, want in *Stellvertretung* kondigt de activiste zich reeds aan. Het gaat Sölle in haar boek niet zozeer om een verklaring van de werkelijkheid, maar om de toerusting van de christen tot zijn taak in de wereld. Het sleutelbegrip is plaatsvervangende. De mens moet de plaats van God innemen in deze wereld. Sölle's theologie is aan de ene kant bij uitstek een praktische theologie. Namelijk in die zin, dat het christelijke geloof om een daadwerkelijke inzet vraagt van de christen. Aan de andere kant heeft haar praktische theologie een sterk filosofische inslag. Dat blijkt uit het feit dat zij veel aandacht besteedt aan Hegel. Ik kom hierop nog terug.

Als we de vraag proberen te beantwoorden waar haar politieke gedrevenheid vandaan komt, moeten we allereerst wijzen op Bonhoeffer. Hij is degene die het dichtst bij haar staat. Bonhoeffer heeft veel en diep nagedacht over het verantwoordelijke leven van de christen. Maar merkwaardig genoeg is het vooral Hegel die belangrijke bouwstenen aandraagt voor haar politieke theologie. Ik wil nu eerst ingaan op haar band met Bonhoeffer. Ook Sölle weet zich, zoals ook Robinson en andere radicale theologen, geïnspireerd door Bonhoeffer. Ook Sölle maakt zich Bonhoeffers inzicht eigen van Gods transcendentie in de immanentie. En ook is voor haar Bonhoeffers bekende woord dat God zich uit de wereld heeft laten dringen tot aan het kruis, een leidraad voor verdere theologische doordenking.⁴² Alleen de lijdende God kan ons

⁴¹ In zijn boek *Unterwegs zur Sache* reageert Jüngel kritisch op Sölle. 'Ich habe Respekt vor dem Unternehmen einer Theologie "nach dem Tode Gottes" erwarte aber, dass das kritische Bewusstsein sich nicht nur mit sich selbst nach dem Tode Gottes, sondern sich nach dem Tode Gottes mit dem Tode Gottes und insofern eben mit Gott beschäftigt', Eberhard Jüngel, 'Vom Tod des lebendigen Gottes', in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1972, 107, noot 3.

⁴² 'Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz. Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns', Sölle 1965, 202.

helpen, schrijft Sölle. Toch neemt zij ook afstand van Bonhoeffer, omdat zij verder wil gaan dan Bonhoeffer.

Haar kritiek op Bonhoeffer richt zich op de verhouding van verantwoordelijkheid en plaatsvervangings. Volgens Sölle vallen die twee begrippen bij Bonhoeffer samen. Plaatsvervangings betekent verantwoordelijk zijn voor de ander en voor de wereld. Sölle's kritiek is dat plaatsvervangings hier een te dominante plaats krijgt. Plaatsvervangings is niet alleen je verantwoordelijk weten, maar het is ook beseffen dat deze verantwoordelijkheid tijdelijk is. Wie echt plaatsvervangens wil zijn, wil zijn eigen plaats zo snel mogelijk weer afstaan aan degene voor wie hij of zij – tijdelijk – de plaats inneemt. Zij vreest dat bij Bonhoeffer plaatsvervangings omslaat in dominantie en zelfs tirannie.⁴³ De plaatsvervangens spreekt en handelt voor degenen die hij vertegenwoordigt, maar dit kan gemakkelijk leiden tot bevoogding. De christen moet dienen en zich dienstbaar opstellen ten opzichte van de wereld, maar moet ook beseffen dat hij die wereld nodig heeft. Anders zal hij nooit echt solidair zijn met de wereld en evenmin tot een dialoog met de wereld kunnen komen.

Sölle vreest dus dat bij Bonhoeffer de wereld uiteindelijk niet echt serieus genomen wordt.

Sölle wil de gedachte van plaatsvervangings ontwikkelen binnen een eschatologie. Plaatsvervangings is geen 'Ersatz'. 'Ersatz' is vervangings, het is een ruimtelijk begrip, 'Stellvertretung' is een tijds categorie. In het Koninkrijk van God komt de wereld op eigen benen te staan. En dat betekent onafhankelijk van God. Ten diepste wordt het Gods begrip gedefinieerd door plaatsvervangings. Christus was plaatsvervangens voor God in deze wereld. Hij vertegenwoordigt God bij ons en niet omgekeerd. Want Sölle's denken laat geen ruimte voor een metafysisch Gods begrip. In haar autobiografie *Gegenwind* schrijft zij, dat haar van de kant van critici dikwijls verweten is de dood van God te verkondigen, terwijl zij toch het woord God blijft gebruiken. Velen hebben niet begrepen of wilden niet begrijpen waar het mij om ging, schrijft zij.⁴⁴ Zij legt uit dat een buitenruimtelijke en boventijdelijke God, die op één of andere onbegrijpelijke manier ingrijpt voor haar een afgodsbeeld is: '(...) ein "Gott mit uns" auf den Koppelschlössern deutscher Armeen in zwei Weltkriegen'.⁴⁵

⁴³ Sölle 1965, 125.

⁴⁴ Zij kan hier nog niet het oog hebben op het kritische boek van Helmut Gollwitzer, want dat verscheen een paar jaar later. Gollwitzer behoorde in ieder geval tot degenen die zich kritisch tegenover haar opstelden. Gollwitzer is het niet eens met Sölle als zij meent dat door Nietzsche, door de voortgaande Verlichting en door de crisis van de traditionele metafysica het min of meer vanzelfsprekende theïsme in de crisis heeft gebracht. Gollwitzer stelt daartegenover dat het theïsme nooit vanzelfsprekend is geweest. Hij wijst op Augustinus' confrontatie met het neoplatonisme, op Thomas van Aquino's worsteling bij de overname van het gedachtegoed van Aristoteles, op de strijd van Luther om de vrijheid van de theologie tegenover de filosofie te handhaven en op Schleiermachers pogingen om het spinozisme van zijn jeugd te overwinnen en op de strijdsvragen in de 20^e eeuw rond de natuurlijke theologie, Gollwitzer 1968, 19.

⁴⁵ Dorothee Sölle, *Gegenwind. Erinnerungen*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1995, 63.

Als zij desniettemin zegt dat Christus ons ‘vor Gott’ vertegenwoordigt, dan is het niet voor niets dat het tussen aanhalingstekens staat. Zij verstaat het ‘vor Gott’ in eschatologische zin. Het heeft de betekenis van: naar God toe.⁴⁶ Dat moet weer zo verstaan worden dat Christus, die in deze wereld de gestalte van de voorlopigheid heeft aangenomen, ons vooruit gaat naar de toekomst. In die toekomst komt Hij tot zijn identiteit. Dat is tegelijkertijd onze identiteit. Sölle benadrukt dat er geen religieuze relatie met God wordt bedoeld. ‘God’ is een manier van spreken om daarmee de absolute onvoorwaardelijkheid van Christus’ liefde voor deze wereld uit te drukken. Het woord ‘God’ wil niet op een heimelijke wijze ruimte laten voor een transcendente werkelijkheid, maar wil nu juist de absolute waarde van dit leven en deze wereld onderstrepen. Om het met de woorden van Sölle te zeggen:

Christus, der uns vertritt, identifiziert sich mit uns. Eben diese Identifikation mit einem anderen lebt aus der Identifikation mit Gott. Auch hier gilt: eine andere, eine sozusagen gottzugewandte unmittelbare Identifikation mit Gott gibt es nicht.⁴⁷

Eenzijds zegt Sölle dat God niet in deze wereld aanwezig is. Er is geen God boven de sterren: ‘Unmöglich geworden ist (...) das unmittelbare kindliche Verhältnis zum Vater droben überm Sternenzelt (...)’.⁴⁸ Anderzijds is Hij juist wel aanwezig. In Christus identificeert God zich met de mens. Deze nabijheid van Christus betekent nog geen echte nabijheid of intimiteit. Het is een lotsverbondenheid, die doorgezet wordt tot aan het kruis, terwijl er toch geen persoonlijke omgang met God kan zijn. Sölle trekt – met een woord van Luther – Christus diep in het vlees en toch blijft Hij onbereikbaar, niet minder onbereikbaar dan de transcendente God. De oorzaak van deze afstandelijkheid moet gezocht worden in de hegeliaanse onderbouw.⁴⁹

Hegel is voor de theologie van Sölle belangrijker dan Nietzsche. Hegel ontwikkelt belangrijke gedachten over identiteit, gedachten die Sölle vruchtbaar wil maken voor haar theologie. God kan zich met de mens identificeren, doordat Hij in en door Christus de menselijke eindigheid in zich opneemt. Het verrassende van Hegels denken is dat hij vanuit de tegenstellingen en geschakeerdheid van de werkelijkheid tot de gedachte van het absolute is gekomen. Het ligt meer voor de hand om, als we het eindige en vergankelijke waarnemen en de vele contradicties in deze

⁴⁶ Paragraaf 5 van hoofdstuk 3 heet: ‘Die Bedeutung des Ausdrucks “vor Gott”, Sölle 1965, 171-174.

⁴⁷ Sölle 1965, 173.

⁴⁸ Sölle 1965, 176. Ook in haar boek *Atheistisch an Gott glauben*. Olten: Walter-Verlag 1968, komt zij hierop terug. De kind-Vader verhouding in het geloof noemt zij ‘ein sozusagen kindliches Stadium’. Deze verhouding tot God ‘(...) ist mit dem “Ausgang aus der Unmündigkeit” unmöglich geworden’, Sölle 1968, 55.

⁴⁹ God heeft zich ‘impliziert in unsere Geschichte’, Sölle 1965: 173. Op dezelfde pagina schrijft Sölle dat gebed als het ware identificatie met God is voorzover wij ons identificeren met de medemens. Toch is het gebed in haar opvatting niet alleen maar een doen, een zich identificeren met. In een opstel over het gebed (Sölle 1968, 109-117) spreekt zij in verband met het gebed over vriendschap. Zoals God met Mozes sprak als met zijn vriend, zo is het gebed een oefening in vriendschap. ‘Freundschaft ist der neue Grund des Gebets’, 116.

wereld zien, de gedachte van het absolute op te geven. Juist de eindigheid van deze werkelijkheid en de beperktheid van het verstand lijken het onmogelijk te maken bij het absolute uit te komen. Hegel komt tot een ander inzicht. Hij constateert dat de tegenstellingen en tegenspraken van de werkelijkheid ons meenemen in een beweging.

Een beweging waarin alles samenhangt, het ene het andere afstoot en toch oproept, en voor het eigen zijn nodig heeft. We ervaren altijd al in de totaliteit te zijn en altijd al de totaliteit te denken. Deze beweging is het absolute.⁵⁰

Het absolute is dus geen oneindigheid buiten het eindige. Het is geen 'Jenseits'. Het is het meest aanwezige en meest werkelijke. Het absolute is geen starre substantie, het is geest: bij zichzelf zijn in het andere.⁵¹ Dit verheldert Sölle's positie. Haar theologie is op hegeliaanse leest geschoeid. Gods identiteit is bij anderen zijn. Dit is exemplarisch naar voren gekomen in het leven van Jezus. Hegel stelt haar in staat op deze manier de ethiek in God zelf te funderen. Ethiek bestaat niet uit een optelsom van morele daden en is ook meer dan een gezindheid. Ethiek is leven in een relatie met God. Ethiek behoort tot het diepste wezen van de mens. Hij komt tot zichzelf door bij anderen te zijn. Het is meer dan iets of veel voor anderen mogen betekenen. Het is tot zichzelf komen, zichzelf vinden. Zoals ook God tot zichzelf komt door in het andere te zijn. Alleen in het andere is Hij bij zichzelf. Maar om werkelijk in het andere te zijn, om werkelijk in onze vergankelijkheid te zijn, moet Hij ook de dood op zich nemen. Op die manier komt Hegel tot zijn beschouwingen over de speculatieve Goede Vrijdag.

Het zijn interessante beschouwingen voor degene die de theologie een filosofische onderbouw wil geven. God en deze werkelijkheid horen bij elkaar. Zonder een beroep op de openbaring kan dit filosofisch inzichtelijk gemaakt worden. De speculatieve, idealistische filosofie van Hegel blijkt een antwoord te zijn op de vragen van de lijdenden en beproefden. Want het lijden is niet vreemd aan God. Hier ligt een duidelijke verbinding tussen Sölle en Hegel. Niemand kan sterker dan Hegel een noodzakelijke verbinding leggen tussen God en het lijden, God en de dood, God en het niets.

Sölle wil de moraal niet laten opgaan in de morele daden van de mens. De moraal moet in het wezen van de mens gefundeerd worden. Het wezen van zijn bestaan moet doordrongen worden van het wezen van God. Dat is: er zijn voor de ander. Het probleem van de mens is dat hij nog teveel op zichzelf staat.⁵² Hij zit opgesloten in zijn eigen subjectiviteit. Een hindernis vormt het feit dat hij geconfronteerd wordt met de onmogelijkheid zijn verleden te veranderen. Dat betekent dat hij niet met zichzelf verzoend kan worden. Het werk van de verzoening loopt stuk op de onomkeerbaarheid van zijn bestaan.

⁵⁰ Ludwig Heyde 'Waar het in de filosofie om gaat', in: Arie Leijen en Ad Verbrugge (red.) *Hegel. Een inleiding*. Amsterdam: Boom 2002, 23.

⁵¹ Heyde 2002, 23.

⁵² Sölle 1965, 107.

Zodra de mens in een relatie met God treedt wordt dit anders. De relatie met God bevrijdt hem van de onomkeerbaarheid van zijn bestaan, in die zin dat ook zijn verleden wordt verzoend. De mens is niet slechts wat hij doet of heeft gedaan. Hij bestaat niet uit de substantie van zijn daden, maar leeft uit de relatie met God. God identificeert zich met de mens. Dat is redding van de mens. In deze identificatie ligt het wezen van de mens. Naar deze identificatie is hij op weg. Christus is de voor-loper. Maar God is evenzeer onderweg. God heeft zich nog niet ‘vollständig innerweltlich ausgesprochen und seine Sache noch nicht so abgegeben, dass er überflüssig geworden wäre. Identität steht noch aus (...)’.⁵³ Dus, met het oog op de identiteit van God en wereld is tot die tijd *Stellvertretung* nodig. Zolang dit niet het geval is, lijdt God. ‘Gott leidet an seinem nicht oder nur stückweise realisierten Dasein in der Welt’.⁵⁴

Evaluatie en conclusie

Anders dan bij Robinson heeft Sölles theologie een eschatologisch karakter. Bij Robinson kunnen we God hier en nu reeds ontmoeten in de diepste dimensie van de werkelijkheid. Beiden handhaven een immanente transcendentie, die bij Sölle echter eschatologisch wordt ingevuld. Het lijkt me gerechtvaardigd de vraag te stellen of op een theologische wijze het nihilisme van Nietzsche is gehonoreerd. God wordt niet buiten of boven deze werkelijkheid gezocht, maar in deze werkelijkheid. Dat geldt ook voor de eschatologische benadering van Sölle. God zal tot zichzelf komen in deze werkelijkheid. Christus is het onderpand van de vervulling van deze belofte.

De vraag die hier in het geding is, is wat bedoeld wordt met een immanente transcendentie. Is Nietzsches proclamatie van de dood van God te interpreteren als een verlangen dat er ruimte komt voor een nieuw spreken over transcendentie, namelijk een immanente transcendentie? Biedt zijn spreken over Dionysus in dit opzicht een opening naar de theologie?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden is het goed om niet te vergeten, dat één van de redenen waarom Nietzsche de dood van God wenste, was dat hij het einde van het idealisme wilde. Van meetaan ging het hem niet alleen om het christelijk geloof, maar om de westerse cultuur, die er een tweedeling op na houdt, die Nietzsche nihilistisch vindt. Deze tweedeling heeft het idealisme gehandhaafd.

Ook in de theologie van Robinson keert een vorm van idealisme terug. Het is niet de werkelijkheid *zelf*, die aanvaard wordt, omdat de werkelijkheid *veranderd* moet worden. Vanuit de diepste diepte van de werkelijkheid, vanuit de wezenlijke structuur van de werkelijkheid – het persoonlijke of de liefde – moet de werkelijkheid veranderd worden. Het is stellig zó, dat Robinson een boodschap van vernieuwing en verandering heeft. Bij Sölle is deze boodschap echter veel politieker ingekleurd; de stemmen van Hegel en Marx klinken door haar boodschap heen. Het is een boodschap van radicale verandering, maar ook een boodschap van mededogen met zwakken en gemarginaliseerden. Sölle wilde de lijdenden een stem geven en

⁵³ Sölle 1965, 181.

⁵⁴ Sölle 1965, 201.

opkomen voor de armen. Maar juist dan stuiten we op het verzet en de kritiek van Nietzsche.

Nietzsches verzet geldt altijd verlossing, verandering en vernieuwing. Sölle's actievoeren voor de paria's van deze wereld staat haaks op Nietzsches pleidooi voor *Vornehmheit*. Nietzsche zou in Sölles politieke acties weinig anders kunnen zien dan het mobiliseren van het ressentiment van de *Missratenen*, de mislukten, die vol frustratie zitten. Kort gezegd zou Nietzsches kritiek zijn: U doodt God, maar niet het ressentiment. Daardoor blijft de wereld nog even onverlost als die was, want echte 'verlossing' is dat we verlost worden van het ressentiment. Robinson en Sölle spreken ook heel anders over de dood van God dan Nietzsche.

De beide theologen beperken zich tot de dood van de transcendente God. Het is duidelijk dat dit vanuit theologisch gezichtspunt heel ingrijpend is. Maar Nietzsche ging verder: hij verklaarde niet alleen de transcendente God dood, maar evenzeer de immanente God: de God aan het kruis.

10.6 THOMAS ALTIZER

Altizer werd in 1927 in de USA geboren. Hij studeerde godsdienstwetenschap en filosofie, daarna ook theologie. Hij werd tijdens zijn studie meer beïnvloed door Barth dan door Tillich. Na verschillende banen, onder andere bij de spoorwegen en als maatschappelijk werker, keerde hij terug naar de universiteit. In 1954 promoveerde hij op een studie over natuur en genade bij Augustinus. Gedurende zijn universitaire loopbaan zou hij langere tijd aan de (methodistische) Emory University (Atlanta) doceren. Van zijn publicaties uit zijn beginjaren noem ik zijn boek over de godsdienstwetenschapper Mircea Eliade.⁵⁵ Daarna heeft hij zich verdiept in de denkwereld van de achttiende-eeuwse Engelse dichter, tekenaar en mysticus William Blake.⁵⁶ Zijn publicaties over de dood van God zouden ertoe leiden dat hem zijn leerbevoegdheid werd ontnomen. Daarna was hij verbonden aan de State University van New York in Stony Brook.

Altizer schreef samen met William Hamilton *Radical Theology and the death of God*.⁵⁷ Het woord vooraf heeft als datum 1 januari 1966. Het verschijnt dus in dezelfde tijd als het zojuist besproken boek van Sölle. Altizers theologie wordt in *Radical Theology* getypeerd als een apocalyptische theologie.⁵⁸ Daarmee is onder

⁵⁵ *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. Philadelphia: The Westminster Press 1963.

⁵⁶ Zie: Rohmann 1980, 171-175.

⁵⁷ *Radical theology and the death of God*. Indianapolis/New York/Kansas City: The Bobbs-Merill Company Inc 1966. In hetzelfde jaar werd een Nederlandse vertaling op de markt gebracht met de titel *Radicale theologie en de dood van God* (Utrecht: Amboboeken 1966).

⁵⁸ Ik ga hier niet dieper in op de vraag hoe Altizer dit apocalyptische denken verder invult. Borné wijst op drie elementen die bepalend zijn voor Altizers apocalyptische denken: het moderne revolutionaire denken dat in Hegels dialectische denken verworteld is, het

meer gezegd dat in Altizers denken de dood van God een apocalyptisch gebeuren is. Deze apocalyptische insteek maakt duidelijk dat met de dood van God alles op het spel staat. Dit ‘alles of niets’ denken treffen we zó bij andere radicale theologen niet aan. Daarin voelen we invloed van, en verwachtschap met zowel Hegel als Nietzsche. Bij beiden is de dood van God het hart van de geschiedenis. Waarbij het overigens nog de vraag is wiens denken het meest bepalend is voor Altizer.

De ‘vroeger’ Altizer

Altizer heeft dus, ook vergeleken met anderen en vergeleken met Sölle, een kenmerkende, eigen insteek. Toch is het goed de overeenkomst niet over het hoofd te zien. Want hoe verschillend Sölle en Altizer ook zijn, zij hebben een belangrijk punt gemeenschappelijk, namelijk dat Hegel het filosofische kader aanreikt voor hun theologie. Daarmee bedoel ik dat beiden zich bedienen van Hegels methode, het dialectische denken. Voor Altizer betekent dit dat God en wereld in een dialectische verhouding tot elkaar staan. Ze bepalen elkaar.

Altizer verwijt de traditionele theologie vast te houden aan een persoonlijke God die in zijn transcendentie tegenover de natuur en de menselijke geschiedenis staat.⁵⁹ God staat tegenover het eindige, de Schepper tegenover het schepsel. In die zin verhouden God en deze wereld zich dualistisch tot elkaar. Wie dit dualisme wil overwinnen moet afscheid nemen van het traditionele Godsbegrip. Dat betekent dus dat de dood van God noodzakelijk is. Dialectiek betekent beweging. Het is een beweging die nooit stopt. Want de identiteit van de wereld, van de mens of van God ligt in de ander of het ander. Gods identiteit ligt in deze wereld. Alleen in onze immanentie kan Hij ontmoet worden, niet daarbuiten.

In het boek *Radicale theologie en de dood van God* is het artikel ‘De theologie en de dood van God’ van de hand van Altizer van belang. Altizer merkt bijna terloops op dat ‘we’ Nietzsches verkondiging van de dood van God eenvoudig voor waar aannemen, als een feit dat door de hedendaagse theologie tot dusver werd ontkend of verzwegen.⁶⁰ Hij licht dit niet verder toe, maar geeft vervolgens aan dat de dood van God verstaan moet worden als een historische gebeurtenis. God is in ónze tijd gestorven, in ónze geschiedenis, in óns bestaan. Dat houdt in dat wie de traditionele geloofsvormen wil handhaven, uit de harde werkelijkheid van de geschiedenis vlucht. Altizer noemt dat een gnostisch vluchten.

Het is merkwaardig dat Altizer zich zowel op Hegel als op Kierkegaard beroept. Want ze nemen tegengestelde posities in. De één hangt een filosofisch geschiede-

Bijbels-apocalyptische geloof en het apocalyptische bewustzijn van de moderne literatuur, Gerhard F. Borné *Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel*. München: Chr. Kaiser Verlag 1979, 202.

⁵⁹ Borné 1979, 171.

⁶⁰ Altizer en Hamilton 1966, 117. Gollwitzer haalt D.F. Strauss aan, die zei dat God door Copernicus en Galilei dakloos is geworden en door Darwin werkloos. Helmut Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. München: Chr. Kaiser Verlag 1976, 92.

nisconcept aan (Hegel), de ander benadrukt de paradox van het geloof en staat juist kritisch tegenover de geschiedenis en roept de christen in feite weg uit de geschiedenis (Kierkegaard). Beide standpunten en beide visies heeft Altizer nodig. Hegel heeft hij nodig om God met deze werkelijkheid te verbinden, Kierkegaard heeft hij nodig om kritisch tegenover de geschiedenis te blijven staan. Vandaar dat Altizer een apocalyptisch denker wil zijn. Wereldgeschiedenis en wereldgericht vallen niet samen. Gezien de grote invloed van Hegel op zijn theologie, zal het de vraag zijn of hij daarin slaagt.

Nog ingewikkelder wordt dit denkpatroon als ook Nietzsche ter sprake komt. We hoorden al dat Nietzsches verkondiging van de dood van God eenvoudig voor waar aangenomen moet worden. Dit heeft volgens Altizer tot gevolg dat door Nietzsche de absolute transcendentie wordt omgevormd tot de absolute immanentie.⁶¹ Dat wil zeggen dat Nietzsches leer van de eeuwige terugkeer de dialectische pendant is van de dood van God. Dialectisch houdt in dat ze elkaar bepalen, dat het één de weerspiegeling is van het ander. Sterker nog, de dood van God veronderstelt de eeuwige terugkeer van deze werkelijkheid. De werkelijkheid bepaalt zichzelf. Er is geen instantie buiten de werkelijkheid die haar bepaalt. En daarom is het zo dat de dood van God de eeuwige terugkeer mogelijk maakt. Als God zou bestaan zou die *eeuwige* terugkeer onmogelijk zijn.

The Genesis of God

Ik maak nu een sprong naar 1993. Toen publiceerde Altizer zijn boek *The Genesis of God*.⁶² In zijn *Genesis* werkt Altizer zijn gedachten van de zestiger jaren uit. Hij plaatst zijn betoog in de brede context van de westerse cultuur. Evenals in de zestiger jaren zoekt hij aansluiting bij Hegel, maar ook bij mystici zoals Boehme en Eckhart, maar meer nog bij grote literatoren zoals Dante, John Milton, William Blake en James Joyce. Een verandering is ook dat Nietzsche veel belangrijker is geworden, ten koste van Hegel. Hegel is te abstract. Marx, Kierkegaard en vooral Nietzsche hebben aan dit abstracte denken een einde gemaakt. En zo is er een 'true nihilism' ontstaan.

De titel *The Genesis of God* trekt de aandacht. Het boek uit 1966 verwees in de titel naar de dood van God. Het boek van 1993 draagt een titel, die hier haaks op lijkt te staan: de *wording* van God. Hoofdstuk 4 heeft zelfs als titel: *The Necessity of God*. Is er sprake van een kentering of omslag in Altizers theologie? Wil hij God rehabiliteren?

De eerste zin van het woord vooraf lijkt dit vermoeden te bevestigen: 'Nothing is more forbidden today than thinking about God (...)'.⁶³ De vraag óf, en in hoeverre hier sprake is van continuïteit of discontinuïteit laat ik rusten. Duidelijk is wel dat Altizer in de loop der jaren gezocht heeft naar een diepere fundering van zijn denken. En ook kan gezegd worden dat hij de dood van God in het *christelijke*

⁶¹ Altizer en Hamilton 1966, 120, 125, 129-130.

⁶² Thomas J.J. Altizer, *The Genesis of God. A Theological Genealogy*. Louisville: Westminster/John Knox Press 1993.

⁶³ Altizer 1993, 1.

geloof wil funderen.⁶⁴ Dat heeft tot gevolg dat in dit boek andere religies geen rol spelen.⁶⁵

Mijn doel is om meer helderheid te krijgen ten aanzien van de vraag wat hij bedoelt met de dood van God en hoe dit verband houdt met Nietzsche. Om meer vat te krijgen op het vele dat Altizer ter sprake brengt en om te voorkomen dat zijn hele theologie voor het voetlicht gebracht wordt, stel ik puntsgewijs enkele belangrijke zaken aan de orde. De kernvraag is wat hij bedoelt met de dood van God in het licht van de noodzaak van het bestaan van God. Hiermee is een tweede vraag verbonden: hoe verhoudt zich de dood van God tot het niets? De volgorde van de hoofdstukken wijst al in een bepaalde richting. Hoofdstuk 7, over *The Genesis of Nothingness*, gaat direct vooraf aan het laatste hoofdstuk: *The Genesis of God*. Dit geeft al aan dat zijn theologie onder grote spanning staat, want de wording van God houdt op de één of andere manier verband met de wording van het niets en wordt kennelijk door het niets bepaald. Deze polariteit van God en het niets loopt als een rode draad door het hele boek heen. Dit brengt ons bij het eerste punt: de identiteit van God.

De identiteit van God

De identiteit van de God van het christelijk geloof is dat Hij van zichzelf vreemdtd. Nadenkend over de identiteit (of wezen) van God, zet Altizer ons op het spoor van self-negation, self-alienation, self-estrangement en kenosis.⁶⁶ God ontledigt zichzelf. God is God omdat Hij afstand doet van zichzelf. God is geen substantie. Over God spreken we niet in termen van zijn. Zijn 'zijn' is zijn worden en dat worden is dat Hij zijn eigen bestaan en eigen leven op het spel zet. Altizer spreekt als zijn overtuiging uit dat een waarachtig christelijke theologie alleen mogelijk is als het ernst maakt met de historische dood van God.⁶⁷ Hij voegt eraan toe dat Nietzsche en Hegel denkers zijn die het meest authentiek weet hebben van de dood van God en die daarom – en dat is een prikkelende gedachte – de God van het christelijke geloof echt kennen:

(...) they are also those thinkers who most decisively know the uniquely Christian God.⁶⁸

Wie vanuit dit gezichtspunt nadenkt over de dood van God kan een volgende stap zetten. Waarom is de dood van God noodzakelijk? Antwoord: dat is gegeven met

⁶⁴ Zie ook Altizer 2003, 76,77.

⁶⁵ De godsdienstwetenschapper Mircea Eliade, naar wie hij in zijn publicaties van de zestiger jaren voortdurend verwees, ontbreekt geheel in dit boek.

⁶⁶ Altizer 1993, 38-39. 'Then and only then could thinking itself know the absolute self-negation or self-emptying of God, a self-emptying or *kenosis* which is the death of God, and the death of that God who is "Being-in-itself" or a pure passivity or aseity', Altizer 1993, 83.

⁶⁷ '(...) a uniquely Christian theology is possible only as a consequence of the historical realization of the death of God, a realization which is absolutely fundamental to the thinking of Hegel and Nietzsche alike', Altizer 1993, 26.

⁶⁸ Altizer 1993, 38.

zijn identiteit. God wil de ander of het andere zijn. Zijn wezen is dat Hij zich uitgiet in de ander. Hij maakt zichzelf leeg. Dat is zijn dood. Daarom vormen dood en liefde geen tegenstelling. Zijn dood, dus zijn zelfontleding, is een daad van zijn liefde. En daarmee is zijn dood, zijn eigen dood, zijn wil om de dood te ondergaan, de hoogste beaming van het leven. Dit moet meer expliciet uitgedrukt worden. Het is niet slechts de beaming van het leven, maar het is het *geven* van leven en zo komen we weer bij het beginpunt uit: Gods dood, als een wilsacte, is de hoogste zelfbeaming.⁶⁹

Maar dan komen we voor een andere vraag te staan: waarom wil God deze kenosis, deze zelfontleding? Wat drijft Hem ertoe? Het diepste motief van Altizers theologie is zijn verzet tegen monisme. God valt niet met zichzelf samen. En omdat Hij niet met zichzelf samenvalt, komt er ruimte voor een wil en voor vrijheid om zichzelf niet *in* zichzelf, maar *buiten* zichzelf te zoeken. *In* God is polariteit en God *is* polariteit. Dit Godsbegrip stelt Altizer in staat om enerzijds God te denken als de alomvattende werkelijkheid en om anderzijds te ontsnappen aan een ‘dodelijk’ monisme.

Toch lijkt het erop dat hij het monisme juist omarmt, want volgens Altizer is God alles. God is ook het vergankelijke, Hij is ook het kwade en de dood. Als God God is, dan moet Hij ook de dood en het niets omvatten. Als dat niet zo is, dan is er een werkelijkheid (of macht) die buiten zijn bereik valt. Om te voorkomen dat de dood en de machten een absoluut karakter zouden krijgen, worden zij in Gods wezen en bestaan opgenomen. Ten diepste worden zij zo gerelativeerd. Zelfs geldt dit voor het kwaad en de satan. Zoals het zijn en het niets zich tot elkaar verhouden, zo ook het absoluut goede en het absoluut kwade.

Uiteraard is met dit alles nog weinig gezegd, althans weinig dat kan rekenen op bijval vanuit de christelijke traditie. Het Godsbeeld dat Altizer schetst, staat haaks op de christelijke traditie. De elementen waarmee Altizer zijn filosofische theologie opbouwt, haalt hij niet uit de bijbelse bron of uit de kerkelijke traditie, maar uit literatuur, mystiek en vooral de filosofie.⁷⁰ Op dit moment moet vastgesteld worden dat in zijn tot dusver besproken visie, weinig te bespeuren is van polariteit en dualiteit. Dit laatste komt in de volgende paragraaf naar voren.

De dood van God

De vraag is niet alleen waarom God en de dood op een spanningsvolle wijze bij elkaar horen, maar ook *hoe* zij bij elkaar horen. Het antwoord komt van Hegel.

⁶⁹ ‘So that God wills eternal life by willing eternal death (...) but only that willing *is* the willing of a real and actual redemption’, Altizer 1993, 179.

⁷⁰ Een gelijksoortige gedachtegang is ook bij Tillich aanwezig: ‘Als God alles is en als alles tot Hem is te herleiden, geldt dit dan ook voor het kwaad? Is het kwaad ook in God? Tillich’s antwoord komt kort gezegd erop neer: ja, maar het is in God overwonnen, Stoker 1993, 81. ‘Tillich meent dat God enerzijds destructief in de werkelijkheid aanwezig is en anderzijds bezig is om de destructie en chaos weerstand te bieden door het nee in de creatuur te overwinnen. Als we het zo zouden moeten zien, dan is God mijns inziens niet meer het licht in wie in het geheel geen duisternis is (1 Joh. 1:5)’, Stoker 1993, 82.

Hegel, zo legt Altizer uit, begint zijn filosofie niet met het probleem van het zijn, maar met het probleem van het *begin*.⁷¹ Hegel zet deze zaken als volgt uiteen. Het wezen van het begin is het zijn. Als dat niet zo is, dan is het begin niets. Om begin te kunnen zijn moet het bestaan, er-zijn. Maar het begin is niet het echte zijn. Want als het begin het echte zijn was, zou het geen begin zijn. Tot het begin behoort dus niet alleen het zijn, maar ook het niet-zijn. Daarmee is gezegd dat van meet af aan het zijn en het niet-zijn bij elkaar horen. Iets anders gezegd: tot het wezen van het begin hoort dus niet alleen het zijn maar ook een 'other': een niet-zijn. Het zijn ontstaat nu, doordat het zijn zich afwendt van het niet-zijn. Deze *beweging* is de kern van alles. Dat wil zeggen dat de negatie van het niet-zijn het wezen is van het zijn. Daarmee is niet alleen een beweging 'ontdekt', maar ook een dialectiek. Want deze negatie is tegelijkertijd positief. De negatie is niet het niets, maar overwint het niets, niet door het niets te vernietigen, maar te 'gebruiken' voor het zijn.

Door het wezen van het zijn als een negatie te definiëren, ontstaat een differentie. Namelijk dat het zijn alleen 'zijn' kan blijven door middel van deze negatie. Het zijn kan niet in zichzelf rusten, het moet een acte zijn, de acte van de negatie. Daarin bevestigt het zijn zichzelf. Maar dat kan vervolgens niets anders betekenen dan dat het zijn voortdurend naar het begin terugkeert. Om te kunnen negeren moet er eerst een *indifferentie* zijn, die door de negatie tot een *differentie* wordt. En zo is er een voortdurende beweging van uit zichzelf uitgaan en tot zichzelf inkeren. Maar dit tot zichzelf inkeren, is terugkeren tot het absolute begin en tot de noodzaak om te beginnen. Het is het pulseren van het bestaan dat steeds doorgaat. Het zijn verzinkt niet in het niets, maar heeft het niets nodig om zichzelf te kunnen zijn. Het niets is geen bodemloze put, maar een vacuüm dat eerder het zijn 'aantrekt' dan vernietigt.

De vraag was of Altizer, zijns ondanks, niet blijft steken in een monisme. Het antwoord is: nee. Er is een voortdurende beweging, een spanningsvolle polariteit, een creatief pulseren van de werkelijkheid.

Tegen deze achtergrond begrijpen we beter wat Altizer met de dood van God bedoelt. God is de Schepper. Dat is een ander woord voor het absolute begin. Er is geen eeuwig oer-niets. Er is een niets, maar dat niets hoort bij het begin en daarom is het niet noodzakelijk. Het niets is, zoals de hele schepping, contingent, toevallig. In Altizers zienswijze is schepping een ander woord voor contingentie. Want overal en steeds weer protesteert hij tegen een werkelijkheid die in zichzelf zou rusten. Hij gaat verder: ook God rust niet in zichzelf. In zichzelf rusten is voor Altizer hetzelfde als het primordiale, dus eeuwige niets. Als God in zichzelf rust, dan is Hij een personificatie van de dood. Als hij over de dood van God spreekt, dan bedoelt hij niet het in zichzelf rusten van God, maar dan gaat het over iets anders. De dood van God is de *zelfontleding* van God in de geschiedenis. Daarom zegt Altizer dat het einde van de geschiedenis identiek is met de dood van God.⁷²

⁷¹ Altizer 1993, 13.

⁷² '(...) and here it is of fundamental importance to realize that the end of history and the death of God are not only simultaneously but identical movements', Thomas J.J. Altizer,

We stuiten hier op gedachten die eigen zijn aan de postmoderne filosofie. God is de verdwijnende God, de onzichtbare God, de verborgen God. Het enige dat we van Hem kunnen waarnemen is het spoor dat Hij achterlaat. En juist dat spoor is een presentie die, zo zegt men, sprekender en krachtiger is dan het beeld dat mensen van God willen maken. Want het beeld dat mensen maken is een gestold beeld dat niets anders is dan een zelfbevestiging. Bij Altizer gaat het niet om zelfbevestiging, het gaat hem om ruimte te maken voor het andere. Maar cruciaal is de vraag of Altizer alleen ruimte maakt voor *het andere* of ook voor *de Ander*? Is bij hem alleen sprake van een proces of is er ook ruimte voor een 'gij'?

God en het niets

Altizers speculatieve gedachtespiraal kent veel aspecten die om verheldering vragen. Ik beperk me er echter toe om de zojuist weergegeven gedachten aan te vullen met wat Altizer zegt over het niets, omdat hij juist op dit punt aansluiting zoekt bij Nietzsche. Altizer onderscheidt een 'empty nothingness' en een 'embodied nothingness'.⁷³ Hiermee wil Altizer een onderscheid aanbrengen tussen een niets dat losstaat van de geschiedenis en een niets dat als het ware de motor is van de geschiedenis. Er is sprake van een voortdurende beweging tussen het zijn en het niets. Zoals het zijn niet zonder het niets kan, zo kan het niets niet zonder het zijn.

Dit niets duidt Altizer ook wel aan met de term: 'actual nothingness': een concreet niets. Het niets zelf moet, om niets te kunnen *zijn*, een scheiding veroorzaken met een primordiaal niets. Niet dit oer-niets is de grond van alles, maar het concrete niets is de grond van het bestaan. Dit niets laat het oer-niets achter zich. Dit betekent vervolgens dat we het concrete niets niet achter ons kunnen laten, want dan zou het weer een oer-niets worden.

Het concrete niets veroorzaakt dus een voortdurend dualisme, een dichotomie, een gespletenheid. Dit is niet alleen een differentie tussen zijn en het niets, maar ook tussen de schepping en het Koninkrijk van God, tussen zonde en genade en vele andere differenties. Langs deze lijn ontwikkelt Altizer zijn apocalyptische theologie. Het einde, zo zegt hij, is de epifanie van de oorsprong.⁷⁴ Tegelijkertijd wordt in het apocalyptische einde de schepping voltooid.⁷⁵

'History and Apocalypse', in: Thomas J.J. Altizer, Max A. Myers, Carl A. Raschke, Robert P. Scharlemann, Mark C. Taylor, Charles E. Winquist, *Deconstruction and Theology*. New York: Crossroad 1982, 152.

⁷³ Altizer 1993, 139. 'So it is that the uniquely Christian God embodies nothingness, and not a nothingness which is an empty nothingness but rather a nothingness which is an actual nothingness', Altizer 1993, 144. Dit verschil is volgens Altizer het wezenlijke verschil tussen het christendom en het boeddhisme. 'A fully embodied or actual nothingness has only been known in the Christian and Western world, and the vast and uncrossable distance between our nothingness and a Buddhist nothingness is a decisive sign of a uniquely Western and Christian mode of consciousness (...)', Altizer 1993, 145.

⁷⁴ Altizer 1993, 159.

⁷⁵ Altizer 1993, 7. '(...) genesis is apocalypse even as apocalypse is genesis', Altizer 1993, 12. Zie ook 81.

Altizer fundeert zijn apocalyptiek in de schepping. Schepping is een definitief begin, daarmee is ook een definitief einde gegeven. Alles wat een begin heeft, heeft noodzakelijk een einde. Het één bepaalt het ander. Zo is het ook met het zijn. Het zijn en het niets horen bij elkaar, zoals begin en einde bij elkaar horen. Altizers (Hegels) zijnsleer is in feite een zijnsleer die van meet af aan de geschiedenis in zich heeft opgenomen.⁷⁶ Met de schepping (als begin van alles) is het einde gegeven, maar ook het niets. De schepping scheidt in zekere zin het niets, omdat het niets hetzelfde is als het einde. Het niets is het einde van het zijn. Het einde maakt van het zijn een niet-zijn, een niets. Als einde en niets zich tot elkaar verhouden en elkaar bepalen, dan is daarmee een relatie gelegd tussen de tijd en het zijn. Zij ontmoeten elkaar in het niets. Omgekeerd heeft het niets de tijd nodig om geen oer-niets te worden, een leegte.

Altizer en Nietzsche: de dood van God

Altizer merkt op dat er vandaag de dag geen modern denker van enige importantie is die theïst is. En toch is het zó, dat niemand erin geslaagd is te ontkomen aan de noodzaak van Gods bestaan. Want, zo is zijn redenering, als die noodzaak (van Gods bestaan) identiek is met de noodzaak van de wereld, dan is zijn bestaan een absolute noodzaak.⁷⁷

Aan de ene kant stelt Altizer dat *de dood* van God noodzakelijk is, maar aan de andere kant is *het bestaan* van God evenzeer noodzakelijk, zelfs absoluut noodzakelijk. Altizer probeert zijn zienswijze in overeenstemming te brengen met die van Nietzsche. In een latere publicatie legt Altizer uit, dat Nietzsches verstaan van de dood van God fundamenteeler is dan die van Hegel.⁷⁸ Hegel kende niet de onomkeerbare dood van God. Bij Hegel staat God op uit de dood, bij Nietzsche niet. Bij Nietzsche is de dood van God ook dood van het 'ik' van het zelfbewustzijn. Want dat 'ik' is gecreëerd door het geloof in God. Want God doet de mens zich bewust zijn van zijn tekort. Het 'ik' wordt geboren uit een neerdrücken en vernederen van de mens en daarom is ressentiment de inhoud van het 'ik'.⁷⁹

⁷⁶ 'Hegelian thinking, however, is not only a logically mediated thinking, it is also and necessarily so a historically mediated thinking. Indeed, it is only Hegelian thinking which is logical and historical at once, and purely logical and purely historical at once (...)', Altizer 1993, 22. De vraag is echter of wat Altizer historisch noemt werkelijk als geschiedenis beschouwd kan worden. Als het einde de openbaring van het begin is dan lijkt de hele 'geschiedenis' een pas op de plaats te maken.

⁷⁷ Altizer 1993, 76.

⁷⁸ Altizer 2003, 26-28.

⁷⁹ Volgens Altizer ligt hier een relatie tussen Nietzsche en Augustinus. 'For both Augustine and Nietzsche, our interior 'I' is born in an original self-negation (...)', Altizer 2003, 27. Altizer ziet in Hegel en Nietzsche denkers die in de lijn van Augustinus staan (zij waren 'more deeply Augustinian thinkers than any other modern philosophers', 55), omdat hun denken getypeerd kan worden als een predestinatiaans denken. Zij denken de totaliteit en totaliteit kan alleen vanuit een predestinatie gethematiseerd worden. Want een totaliteit is er alleen als met het begin ook het einde gegeven is en dus door het begin van te voren bepaald is. Toch is het bevreemdend om Nietzsches denken als een predestinatiaans denken te typeren, omdat, afgezien van het feit dat het een theologische term is, de predestinatie een besluit is dat aan de geschiedenis voorafgaat: het bepaalt de geschiedenis. Dit staat

Volgens Altizer is dit 'ik' het ultieme niets (the very nothingness)⁸⁰, omdat ook God het niets is.⁸¹

De dood van God betekent dus ook de dood van het 'ik' van dit zelfbewustzijn. Maar nu ontstaat een nieuw bewustzijn, namelijk dat eerst nu de mens zich zijn eigen negativiteit bewust kan worden, zijn nee-zeggen tegen alles en niet het minst tegen zichzelf. De geboorte van dit nieuwe bewustzijn vindt niet op een hegeliaanse manier plaats door de 'opstanding' van God, maar juist krachtens de dood van God, of om het met de woorden van Altizer te zeggen: krachtens een absoluut offer, het offer van de Godheid zelf.⁸² Op die manier bewerkt de dood van God de bevrijding van de mens.

De dood van God is te beschouwen als een revolutie. Het is de overwinning van de immanentie op de transcendentie. Nietzsche verkondigt de dood van God, omdat het hem om deze werkelijkheid gaat. Op dit punt stemt Altizer met Nietzsche overeen. Met andere woorden: de dood van God maakt dit bestaan mogelijk en ook de waardering van dit bestaan. Daarmee is bedoeld dat de werkelijkheid na de dood van God er als het ware in eigen rechte mag zijn. Dit gegeven zou ons ertoe kunnen brengen aan een merkwaardig soort pantheïsme te denken. We zouden namelijk kunnen denken dat Nietzsche het omgekeerde pantheïsme van Spinoza op het oog heeft. Bij Spinoza valt *God* samen met de werkelijkheid. Het omgekeerde pantheïsme zou dan zijn dat *de dood van God* samenvalt met de werkelijkheid. Maar dan bepaalt toch God – in de gestalte van zijn dood – de aard van de werkelijkheid. Wil Altizer Nietzsche op deze manier uitleggen? Dat is niet het geval. Gods dood valt niet samen met de werkelijkheid. De dood van God heeft alles te maken met de rode draad van Altizers theologie: *de kenosis*. Daarop kom ik in de paragraaf 'Metafysica van de macht' nog terug.

Het nihilisme

De dood van God houdt nauw verband met het nihilisme. Nietzsche zag het christelijk geloof als oorzaak van het nihilisme. Het geloof in de transcendente God vernietigde deze werkelijkheid. Hij legt dus een negatief verband tussen het bestaan van God en het nihilisme, waarmee bedoeld is dat de werkelijkheid had te lijden onder God, en nooit in zijn echte gedaante gezien of gewaardeerd kon worden. Altizer valt op dit punt Nietzsche niet bij. Altizer zegt dat Nietzsche niet kon of wilde inzien dat de moderne wereld, met het huidige wetenschap, de historische uitwerking is van het christelijk geloof.⁸³ Daarentegen is voor Altizer de moderne westerse wereld

op gespannen voet met Nietzsches denken, waarin geen plaats is voor iets dat aan de geschiedenis voorafgaat. Want ook de wil tot macht is een manifestatie van de geschiedenis zelf en niet van iets dat daaraan voorafgaat.

⁸⁰ Altizer 2003, 56

⁸¹ Altizer 2003, 58.

⁸² Altizer 2003, 27.

⁸³ 'But not even Nietzsche could or would understand our scientific consciousness or our interior sensibility as historical consequences of the uniquely Christian God (...)', Altizer 1993, 101.

niet te begrijpen buiten het christelijk Godsbegrip. Altizer neemt hier een positie in tegenover Nietzsche. De westerse wereld heeft enorm veel te danken aan het geloof in God. Juist waar revolutionaire bewegingen en veranderingen zich hebben voorgedaan moeten die geduid worden als erupties van het leven in God zelf. Want in God zelf is, krachtens de kenosis, een diepe dichotomie, een fundamentele spanning, aanwezig. Deze spanning heeft te maken met de twee-poligheid in God. Deze spanning kan benoemd worden als een revolutie in God zelf. Alleen vanuit het geloof in deze God, waardoor ook de werkelijkheidsbeleving gestempeld wordt, zijn de revoluties van de moderne tijd te begrijpen.

(...) the deepest realizations of a true dichotomy in early modernity are Christian realizations (...).⁸⁴

De Franse Revolutie is de historische realisering van de dood van God, stelt Altizer.⁸⁵ Voor Altizer was deze revolutie geen afrekening met God, maar een fase in het bestaan van God, een fase die zich in de historische werkelijkheid uitwerkte. Het was dus een bevestiging van zijn bestaan. God en de moderniteit zijn geen vijanden van elkaar, maar horen op een intrinsieke wijze bij elkaar. Dit klinkt optimistisch. Is hier sprake van het beamen van de vooruitgangsidee? Altizer zegt, dat zolang als we een voortgang van de tijd ervaren (a forward movement of time) dat een bewijs is dat de dood van God nog niet ten volle zijn beslag heeft gekregen. Zo'n voortgaande beweging is noodzakelijk en onvermijdelijk het gevolg van een absoluut begin.⁸⁶ *Voortgang* moet er zijn. Of dit ook *voortgang* is, is daarmee nog niet gezegd, maar Altizers uiteenzettingen wijzen wel heel sterk in deze richting. Te meer omdat hij deze voortgang verbindt met het ontstaan van de moderne mens met zijn 'ik-gevoel' en zijn wil.

Als we dit terugkoppelen naar Nietzsche springt het verschil direct in het oog. Bij Nietzsche is, onder invloed van Schopenhauer, eerder sprake van pessimisme dan van optimisme. Zijn cultuurfilosofie is duidelijk tegen het vooruitgangsoptimisme gericht. Altizers doelgerichte denken moet wel een optimistische uitwerking krijgen. Hier lijkt Altizer hard op Nietzsche te botsen.

Toch moeten we proberen Altizers positie scherper in beeld te krijgen. En dan blijkt dat Nietzsches invloed toch groter is dan op grond van het voorafgaande vermoed kan worden. Om dat te ontdekken moeten we onze vragen richten op het meest wezenlijke punt van Altizer: het belang van het begin. Want met het begin hangt

⁸⁴ Altizer 1993, 101. '(...) a death of God which is realized universally with the full historical advent of the modern world', Altizer 1993, 44.

⁸⁵ Altizer 1993, 45. In een *Nachlass*-notitie schrijft Nietzsche: '*Fortsetzung des Christentums durch die französische Revolution*'. Daarmee lijkt Nietzsche hetzelfde te zeggen als Altizer. Nietzsche ziet de Franse revolutie echter niet als een verworvenheid, maar eerder als een verdorvenheid. Nietzsche vervolgt namelijk deze notitie als volgt: 'Der Verführer ist Rousseau: er entfesselt das Weib wieder, das von da an immer interessanter – *leidend* dargestellt wird. Dann die Sklaven (...). Dann die Armen und die Arbeiter. Dann die Lasterhaften und Kranken – alles das wird in den Vordergrund gestellt', *KSA* 11, 61.

⁸⁶ Altizer 1993, 54.

het einde samen, en met het begin is het einde gegeven. Het raakt het fundament van zijn theologie, die Altizer bij voorkeur een apocalyptische theologie noemt: een definitieve onthulling, die een onthulling is van het begin. Het lijkt erop dat Altizer een uitgesproken doelconcept hanteert. Dat suggereert ook het feit dat hij zijn theologie een apocalyptische theologie noemt. Maar is het wel waar dat het denken van Altizer een doel-denken is en dat zijn theologie een apocalyptische theologie is? Is er wel sprake van een voortgang in de geschiedenis en gebeurt er echt iets in de geschiedenis of is de geschiedenis een ontvouwing van de eeuwigheid in de tijd? Niet voor niets besteedt Altizer veel aandacht aan de leer van de predestinatie.⁸⁷ De dingen gebeuren omdat ze zo moeten gebeuren. In de tijd gebeurt niets beslissends.

Metafysica van de macht

Scharlemann bespreekt in zijn bijdrage in de bundel *Theology at the End of the Century* de vraag of Altizers theologie geplaatst kan worden in het kader van een 'theistic metaphysics'.⁸⁸ Hij meent te mogen concluderen dat bij Altizer God boven het zijn en het niets staat.⁸⁹ Het is de vraag of dit juist is. Bovenstaande uiteenzetting van Altizers theologie laat zien dat bij hem in sterke mate sprake is van een metafysica, een centraal gezichtspunt, van waaruit het geheel overzien en beoordeeld wordt. Maar of dit metafysische gezichtspunt benoemd mag worden als een theistische metafysica kan betwijfeld worden. Hoewel Altizer allerlei bijbelse noties aandraagt en christelijke motieven verwerkt, waardoor zijn filosofische theologie nauwelijks raakvlakken schijnt te hebben met Nietzsche, blijkt bij nauwkeuriger toezien dat ook bij hem macht een zeer centrale rol speelt en dat de verwantschap met Nietzsche groter is dan men aanvankelijk zou denken.

Het kader waarbinnen zijn theologie verstaanbaar en transparant wordt, is het kader van een metafysica van de macht. Zoals hierboven aangegeven, is niet God maar de *kenosis* een wil tot macht. Kenosis is de totale en absolute ontleding, maar tegelijk ook de manier waarop God *zichzelf* realiseert. Bij een *echte* kenosis wordt, na de ontleding, de macht opnieuw *gegeven*.⁹⁰ Bij Altizer is kenosis niet een ontvangen van macht, ook niet het grijpen van macht, maar de manifestatie van een zichzelf voortzettende macht door de dood en het niets heen. Kortom: kenosis is wil tot macht. In die zin staat Altizer, ondanks de handhaving van de naam van God, dichtbij Nietzsche. Het lijkt mij moeilijk vol te houden dat in Altizers theologie God boven het zijn en het niets staat.

⁸⁷ Altizer 1993, 91-95, 122-123, 133-138 en andere plaatsen.

⁸⁸ Robert P. Scharlemann 'A Response', in: *Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J.J. Altizer, Mark C. Taylor, Charles E. Winquist and Robert P. Scharlemann* (ed. Robert P. Scharlemann). Charlottesville and London: University Press of Virginia 1990, 114.

⁸⁹ In een vergelijking van de posities van Taylor en Altizer geeft hij het verschil tussen beide als volgt weer: bij Taylor staat het niets boven het zijn en God, bij Altizer staat God boven het zijn en het niets. Scharlemann 1990, 116.

⁹⁰ In Filippenzen 2:9 staat dat aan de Zoon, die zich ontledigd heeft, een Naam *gegeven* wordt. Het genadekarakter van dit geven wordt hier extra benadrukt.

Gedurende de weergave van Altizers denken moest steeds weer opgemerkt worden dat Altizers interpretaties van Nietzsche niet juist of eenzijdig waren. Als we zijn theologie van een grotere afstand bezien en proberen te peilen wat Altizer uiteindelijk te zeggen heeft, ontdekken we dat ook zijn theologie op macht berust. Als gevraagd wordt naar de manier waarop hij de kenosis van God invult en hanteert, blijkt dat macht de structuur van zijn theologie bepaalt. We stuiten op verhullend taalgebruik, want het kan worden aangetoond dat kenosis bij uitstek de macht is die zich doorzet.

Een nihilistische theologie

Men kan Altizers theologie beter typeren als een nihilistische theologie dan als een apocalyptische theologie. Hij stelt zich niet op tegenover het nihilisme. In Altizers theologie functioneert God niet als een persoonlijke God. God vertegenwoordigt een principe, beter gezegd een pulserende kracht. Leven en dood houden elkaar in evenwicht. De dood van God functioneert bij Altizer als een hermeneutisch begrip. Het geeft hem de sleutel in handen waarmee hij de geschiedenis en de erupties van de geschiedenis in de vorm van revoluties kan verklaren.

De invloed van Nietzsche laat zich op twee punten illustreren. Ten eerste ten aanzien van het feit dat de geschiedenis door Altizer niet als geschiedenis gehandhaafd kan blijven. De geschiedenis is een proces, want er is geen doel. Het einde is het begin. Het einde openbaart het begin. Er is geen ontwikkeling, er is een vicieuze cirkel. We kunnen Altizers visie op de geschiedenis het beste weergeven met een beeld van Nietzsche: de adelaar die hoog in de lucht zijn cirkels trekt. Er is verandering, er is voortgang, maar er is geen vernieuwing. Ten tweede is Nietzsches invloed duidelijk te illustreren met het begrip kenosis. Altizer geeft er een eigen invulling aan die duidelijk afwijkt van wat het Nieuwe Testament daarover schrijft. Als het over kenosis gaat, gaat het bij Altizer over macht. Dit behoeft enige toelichting.

De dood van de transcendente God maakt het mogelijk, maar vooral noodzakelijk, christologisch te spreken. Dat wil zeggen, dat onze blik zich nu kan richten op God-in-deze-wereld. De dood van God, door Nietzsche en anderen geproclameerd, werd door de theologie beantwoord door opnieuw aandacht te vragen voor het bij uitstek christelijke geloofsthema: de persoon van Jezus Christus.⁹¹ Nietzsche werd niet tegengesproken, maar bijgevalen. Want het enige dat belangrijk is, is de solidariteit van God met deze wereld. Altizer neemt een positie in die het dichtst bij Nietzsche staat. Hij slaat een heel andere weg in dan Sölle of Robinson. Concentreerden zij zich op Christus, Altizer doet dat nu juist niet. Dat blijkt uit de wijze waarop hij het bij uitstek christologische woord kenosis opvat.

⁹¹ 'Die christologisch Konzentration in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts war die Antwort sowohl auf das Ende der "Selbstverständlichkeit Gottes", d.h. des selbstverständlichen metaphysischen Theismus in der säkularisierten Umwelt, wie auch die Antwort auf die Erkenntnis der Diskrepanz zwischen den biblischen Gottesaussagen und jedem Allgemeinen Theismus des Mythos oder der Metaphysik', Gollwitzer 1968, 134-135.

Merkwaardig genoeg verbindt hij de kenosis niet met Christus. Het functioneert bij hem als een filosofisch begrip, waarmee de historische structuur van de werkelijkheid weergegeven kan worden, maar waarmee vooral de machtsstructuur van de werkelijkheid aan het licht komt.

De conclusie is dat de theologie van Altizer, evenmin als het nihilisme van Nietzsche, ruimte laat voor pijn en lijden. Voor zwakheid is geen plaats, want ontleding is ten diepste alleen gelegitimeerd door een machtsvermeerdering. Zijn is macht. Dat is het gevaar dat Altizers filosofische theologie loopt. Tegen dat gevaar heeft hij geen verweer.

De conclusies van dit hoofdstuk worden verwerkt in hoofdstuk 12: Tussenbalans.

Hoofdstuk 11

Jean-Luc Marion: Nietzsche en het ontotheologisch denken

*Jean-Luc Marion (1946) doceert aan de Sorbonne te Parijs en aan de Divinity School van de universiteit van Chicago, waar hij de opvolger is van Paul Ricoeur.*¹

11.1 IDOOL EN ICOON

In een vrij vroeg werk – *L'Idole et la distance* van 1977² – houdt Marion zich intensief bezig met Nietzsche, Hölderlin en Dionysius de Areopagiet. In onderstaande paragrafen zal onderzocht worden hoe Marion Nietzsche benadert en interpreteert. De bespreking van Marions analyse zal het nodig maken om terug te gaan naar bepaalde teksten van Nietzsche.

Wie zich bezighoudt met Marion komt in een heel ander denkklimaat terecht dan dat van de radicale theologie. Een kenmerk van de radicale theologie is het pleidooi voor een immanente transcendentie. Voor de radicale theologie, maar het geldt ook voor Küng en Jüngel, heeft de metafysische God afgedaan, terwijl Marion de metafysische God als het ware in ere herstelt. Metafysica is hier opgevat zoals Weischedel het formuleert: de platoonse basisconcept van een *jenseitige* en eeuwige wereld boven deze tijdelijke werkelijkheid.³ Heidegger verstaat onder metafysica iets anders: het thematiseren van het zijn van het zijnde. Dat is dus heel *diesseitig*. Marion wil over God spreken voorbij het zijn (*Dieu sans l'être* is de titel van één van zijn boeken).⁴ Wie over het zijn van God spreekt, haalt God binnen onze werkelijkheid. Dat betekent een gelijkschakeling van God met de andere zijnden. In feite is dat de dood van God.

Als Marion deze problematiek thematiseert, maakt hij gebruik van het onderscheid tussen idool en icoon. Met behulp van deze begrippen wil hij het spreken over God verhelderen en zuiveren. Marion wil de theologie een heel andere kant opsturen en als het ware een beweging terug laten maken. Zijn uiteenzettingen herinneren aan Barth: God als de gans Andere.

¹ Zie Ruud Welten, 'God en het Denken. Een inleiding in de filosofie van Jean-Luc Marion', in: Ruud Welten (red.), *God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion*. Nijmegen: Valkhof Pers 2000, 7 en Welten 2001, 13.

² Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris: Bernard Grasset 1977.

³ Weischedel 1983 I, 429.

⁴ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être: Hors texte*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1982.

In een compact betoog van ruim zestig pagina's gaat Marion het gesprek aan met Nietzsche.⁵ Zoals gezegd, speelt in dit gesprek het begrippenpaar idool en icoon een voorname rol.⁶ De vraag, die Marion hier bezighoudt is of Nietzsche met zijn proclamatie van de dood van God opruiming houdt onder idolen en zo de weg baant tot een nieuw verstaan van wie God is. Idool, afgeleid van het Griekse eidolon, heeft vooral de betekenis van schaduwbeeld. De betekenis van icoon, dat teruggaat op het Griekse eikoon, gaat sterker in de richting van afbeelding, beeld. In de betekenis van deze woorden zit een bepaalde overlapping, maar bij Marion zal juist de tegenstelling een rol spelen. Het verschil geeft Marion aan met het woord afstand.

Het kenmerkende van de idool is dat het de afstand tussen God en mens teniet doet, terwijl de icoon niet alleen die afstand bewaart, maar ook toont. De icoon is in feite de belichaming van de nabijheid van God, terwijl dit de afstand tussen God en mens niet opheft, maar juist handhaaft. Iets meer toegespitst kan men zeggen, dat juist in de openbaring van God de *afstand* tussen Hem en ons wordt geopenbaard. De icoon maakt dat 'zichtbaar'. 'Zichtbaar' tussen aanhalingstekens, omdat het hier gaat om het beeld (eikoon) van de onzienlijke God (Kol. 1:15). God komt niet onder handbereik. Hij wordt geen instrument in de hand van de mens.⁷

Bij de idool is dit heel anders. De idool bewerkt de dood van God. Hoe bewerkt de idool dit? Door God dichtbij te halen. De idool stelt God present. Maar juist die presentie blijkt geen presentie van God te zijn, maar van een afgod. God leeft

⁵ Marion 1977, 49-112; Marion 2001, 27-80.

⁶ Zie W. Stoker, 'God denken in de filosofie', in: W. Stoker & H.C. van der Sar (red.), *Heroriëntatie in de Theologie*. Kampen: Kok 2003. Donald Loose wijst erop dat iconen en idolen niet als twee soorten objecten van elkaar verschillen, maar als twee wijzen van zien. Donald Loose, 'Fenomenologie van het gegeven zijn en de reflexiviteit van het ego', in: *De God van de filosofen. Een omkeer van de fenomenologie* (red. D.A.A. Loose, A.J.A. de Wit). Damon 2005, 193.

⁷ Op dit punt kan ook het verschil tussen Marion en de fenomenologie van Husserl duidelijk gemaakt worden. De kern van het verschil zit in het zien, het schouwen. Dit schouwen moet niet gezien worden als een zintuiglijke waarneming. Het is zelfs het tegenovergestelde van het zintuiglijke waarnemen, omdat het een *Wesensschau* is. Het gaat niet om de empirische verschijning, het gaat om het wezen van het fenomeen. In het schouwen (de *Wesensschau*) wordt getracht tot het wezen der dingen door te dringen, door het bijzondere achter zich te laten. Daardoor kan het algemene en het blijvende ontdekt worden. Toch is dit schouwen een zien in zoverre het alleen waarneemt wat zich toont. Met andere woorden: het zien oordeelt over het zijn. Alleen datgene kan gezien worden, dat zich toont. Husserl zei: er is slechts zoveel zijn als er gegeven is. Zie Donald Loose, 'Een nacht waar alle koeien zwart zijn', in: Loose, De Wit (red.) 2005, 20-24. Wat gegeven is wordt dus bepaald door het zien.

Marions fenomenologie keert Husserls fenomenologie om, omdat bij hem niet het zichtbare maar het onzichtbare voorop gaat. Marion richt zich niet op het gegevene, dat wat zich toont, maar op het geven. Het geven maakt het gegevene tot een gave. Niet ons zien of schouwen brengt ons tot het kern van het fenomeen, maar wat daaraan voorafgaat: het geven. 'De zichtbaarheid verdwijnt echter niet, maar krijgt een andere modaliteit, het is niet meer als geconstitueerd vanuit het Ik te begrijpen', Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*. Budel: Damon 2001, 149. Zie ook Welten 2001, 184-187.

alleen als tot Hem afstand bewaard wordt. Als die afstand zichtbaar gemaakt wordt, krijgen we oog voor God. Hoe meer afstand, hoe meer presentie.

Bij idool moeten we niet alleen aan ‘primitieve’ afbeeldingen denken. Onze filosofische concepten functioneren op dezelfde manier. De christelijke traditie heeft met het zijnsconcept een God gecreëerd die ons nabij komt, maar die juist daardoor steeds meer verdween en uiteindelijk stierf. Op het eerste gezicht lijkt er een onoverbrugbaar verschil te zijn tussen een primitief Godsbeeld en een abstract filosofisch Godsbegrip. Bij nader toezien blijkt het anders te zijn. In de westerse filosofie is ‘zijn’ altijd ‘aanwezig-zijn’. Marion betoogt dat in het westerse zijnsconcept de presentie voorrang had boven verleden en toekomst.⁸ Zijn is aanwezig-zijn, present-zijn. Het zijnsconcept voorziet in dezelfde behoefte als het zichtbare en tastbare beeld – de eidolon – van God. Het westerse zijnsbegrip is afgeleid van het zijn van de zijnden. Het zijn laat zich alleen kennen in en door het zijnde.⁹

Opnieuw: als het over zijn gaat, dan gaat het over presentie. Als God het hoogste zijnde is, dan is God ook degene die het meest present is.¹⁰ Het is bijna overbodig om een stap verder te gaan. Want als God met behulp van dit zijnsbegrip ter sprake gebracht wordt, dan kan het niet anders of deze ‘God’ is een idool, maar dan is ook dit zijnsbegrip idolatrisch, omdat dit zijn in staat is om God dichtbij te brengen. Dit zijn is ook het fundament van het hoogste zijn, van God.¹¹ Daarom is het zijn méér dan zijn: het is meer dan een eigenschap van God, het zijn zelf is iets goddelijks, een idool.

Het begrip afstand is belangrijk in het denken van Marion. Door middel van afstand wordt het verschil gedefinieerd tussen idool en icoon. De idool doet de afstand teniet, zegt Marion. Maar hoe gebeurt dat? Marion zegt dat dit gebeurt door het zien, door de blik. Het zien is God binnen ons voorstellingsvermogen brengen. Zien is oordelen over het zijn. Als dat gebeurt dan resulteert alleen een idool. Het zien doodt God. Bij Marion staat niet voorop dat wij gedood worden door het zien van God: wie zal God zien en leven?¹² Maar *God* wordt gedood. *Wij* doden Hem door onze blik. Op het moment dat wij Hem zien maken wij Hem tot een afgod. Want wij vormen Hem naar ons beeld, naar onze blik.¹³

Voor de idool gebruikt Marion het beeld van een spiegel, voor de icoon het beeld van een prisma.¹⁴ Een idool is geen willekeurige weergave van de godheid. Voor-

⁸ Marion 1977, 32; Marion 2001, 14.

⁹ ‘Aussi l’Être, qui ne coïncide avec nul étant (différence ontologique) ne se donne-t-il pourtant à penser qu’à l’occasion d’un étant’, Marion 1977, 31; Marion 2001, 13.

¹⁰ ‘L’Êtant suprême à son tour livre la figure la plus présente de la présence (...)’, Marion 1977, 32; Marion 2001, 14.

¹¹ ‘L’Êtant suprême fonde en ce sens, exemplairement, chaque étant dans son être (...). Mais inversement, lui-même ne trouve son fondement que dans l’étantité présente où l’Être se lie et dit’, Marion 1977, 32; Marion 2001, 14.

¹² Exodus 33:20.

¹³ ‘(...) voir le Dieu, comme tel, c’est le tuer. Car on n’y voit alors qu’une idole’, Marion 1977, 52; Marion 2001, 30. Welten verwoordt het zó: ‘Het idool is het beeld van God dat wordt gesneden naar de maatstaven van het menselijke voorstellingsvermogen’, Ruud Welten, ‘De paradox van Gods verschijnen’, in: *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God* (red. Peter Jonkers en Ruud Welten). Budel: Damon 2003, 171.

¹⁴ Marion 2001, 8.

dat een beeld van God of het goddelijke gemaakt wordt, is er een ervaring van het goddelijke en die ervaring wordt zo betrouwbaar mogelijk weergegeven in een zichtbaar beeld of in een concept, eventueel in een zijnsconcept.¹⁵ Als zodanig is het een spiegel van het goddelijke. Maar het is niet meer dan een spiegel, omdat het een beeld is van *onze ervaring* van het goddelijke. De icoon daarentegen, is geen spiegel, maar een prisma. In de kunst van de iconografie vindt een uitwaaiering plaats van het ene witte licht naar de vele kleuren. Maar juist deze uitwaaiering is het tegenovergestelde van de starheid van de spiegel. Krachtens deze uitwaaiering zijn de kleuren van de icoon niet bedoeld als een gelijkenis. Tussen ons zien van God en God zelf bestaat geen correspondentie, geen lineaire overeenkomst, evenmin als tussen de diverse kleuren van de icoon en het oorspronkelijke witte licht een lineaire overeenkomst bestaat. En toch is er een nauw verband tussen God en ons, alleen is die relatie geheel anders dan de afbeelding door middel van een spiegel, die slechts de eigen blik weerkaatst.

Marion gebruikt het beeld van de prisma, men kan ook het beeld van een diamant gebruiken die het witte licht van de zon niet weerkaatst, maar laat uitwaaieren in tal van kleuren of de regenboog die het witte licht opvangt in een fascinerende kleurenpracht. Op deze manier wil Marion het spreken over God benaderen. De kleuren (dus onze beelden van God, ons spreken over God) die aan het ene goddelijke witte licht ontspringen, willen ons van het zichtbare leiden naar het onzichtbare, naar het onherleidbare, naar God.

De idool wil de *presentie van het goddelijke* zijn, de icoon de *presentie van de afstand* tussen God en mens. De icoon is ten diepste de presentie van God op de wijze van de absentie. Maar juist deze absentie is vol van presentie zoals de kleuren van de prisma er alleen kunnen zijn dankzij het witte licht dat geschieden heeft en schijnt.

De lege plaats

De vraag is hoe Nietzsche God ziet: ziet hij God als idool of als icoon? Bij de beantwoording van deze vraag kiest Marion als uitgangspunt het aforisme van de dwaas.¹⁶ Daarnaast kiest hij een fragment uit *Götzendämmerung*. We beginnen met aforisme 125. Daar dit aforisme al meerdere keren genoemd en besproken is, wordt de inhoud hier als bekend verondersteld. De dwaas roept luidkeels op de markt dat God dood is. Maar hij roept ook nog iets anders, namelijk dat hij God zoekt. Het is zelfs het eerste dat hij zegt. 'Ik zoek God', roept hij herhaaldelijk, terwijl hij weet dat God dood is. Dat lijkt de dwaasheid van de dwaas alleen maar te versterken. De dwaas zoekt God. Marion vraagt zich dan af wat de dwaas hiermee anders kan bedoelen dan dat hij God wil *zien*?¹⁷ De dwaas had immers een lantaarn bij zich. Hij wilde God zien, maar God zien is Hem doden.

¹⁵ 'L'idole nous livre donc le divin, en quoi elle ne trompe, ni ne déçoit', Marion 1977, 24; Marion 2001, 6.

¹⁶ Aforisme 125 van *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 480.

¹⁷ 'Que veut-il, sinon voir Dieu? Mais justement n'est-ce pas là une mort? Nul ne peut voir Dieu, sans que Dieu ne meure, en termes nietzschéens', Marion 1977, 51; Marion 2001, 29.

Marion wil duidelijk maken dat het zien niets onthult, maar nu juist verbergt. Het zien van God kan in niets anders resulteren dan het zien van het beeld dat wij van God maken. Met andere woorden: zien verbergt. Want zien is afbeelden. Zien oordeelt over het zijn. Het zien van God brengt Hem niet dichterbij, maar plaatst Hem op afstand. Het zien als zodanig doodt God en maakt van Hem een idool, een beeld, een concept. Nietzsche zegt zelf, dat God een *Mutmassung* is, een concept.¹⁸

Hieruit blijkt, volgens Marion, dat Nietzsche de God van het christelijk geloof als een idool ziet. Als idool is God een product van het menselijke denken en voorstellen. Maar wie dit, zoals Nietzsche, doorziet, heeft daarmee tegelijkertijd God dood verklaard. Want de God over wie we spreken is een weerspiegeling van ons eigen denken. Maar het paradoxale is nu dat de dood van God niet de dood van God is, omdat het de dood van een idool is.

De God van het christendom draagt een geheel eigen karakter. Het bijzondere van deze God is dat Hij een product is van het ressentiment. De God van de Bijbel werd gezien en vereerd als een God die wraak neemt, ook wanneer zijn liefde centraal lijkt te staan. De God van het christelijk geloof is een verlengstuk van de christelijke moraal. Daarom is de dood van God niet voldoende om het nihilisme te overwinnen. Want ook het dood verklaren van God is een uiting van ressentiment.

De dood van God is zelfs niet voldoende om de idolatrie te overwinnen. Want als tegen God nee gezegd wordt, wordt op hetzelfde moment ja gezegd tegen het niets. Het niets is de keerzijde van de idool die men dood verklaarde. Het is de macht waardoor God gedood werd. Door de dood van God wordt God-als-idool niet werkelijk overwonnen, want zijn schaduw blijft aanwezig en dat is de phantom-idol.¹⁹ Vandaar dat Marion kan zeggen dat het atheïsme zelf idolatrisch is. Het atheïsme blijft gevangen in hetzelfde denkpatroon.

Marion stelt de vraag hoe wij de nieuwe situatie (van de dood van God) moeten beschouwen, ‘without being regretful’?²⁰ Hoe reageren wij op de nieuwe situatie zonder in de oude fout van spijt (ressentiment) te vervallen? Het antwoord van Marion is: door oog te hebben voor de *situatie* waarin de mens zich bevindt na de dood van God. Aan die mens komt de *positie* toe van “God”; niet als een erfgenaam na de dood van de erflater, maar zoals macht toevalt aan iemand ‘who takes

¹⁸ ‘Parce que “Dieu est une supposition (*Mutmassung*)”’, Marion 1977, 53; Marion 2001, 30. Synoniemen van *Mutmassung* zijn: Vermutung, Annahme. Een Vermutung is veel vager dan een concept, een vermoeden gaat aan een concept vooraf. Als iets een Annahme is, dan wordt bij voorbaat de mogelijkheid van falsifiëring open gelaten. Een concept gedraagt zich echter als een instrument om te verifiëren of te falsifiëren. Voor deze nuances heeft Marion geen oog gehad. Wilfred Oranje geeft in zijn vertaling van *Also sprach Zarathustra* *Mutmassung* weer met gissing. Dat is nog zwakker dan een vermoeden.

¹⁹ ‘Parce qu’à l’article de la “mort de Dieu” persiste silencieusement l’idole-fantôme du divin, il faut encore dépasser les idoles demi-vivantes des “dieux” déjà morts’, Marion 1977, 59; Marion 2001, 36.

²⁰ ‘(...) sans regretter dans la manière réactive de concevoir (...), Marion 1977; Marion 2001, 37.

possession of a territory (...)'.²¹ Het gaat dus om het zich instellen op een nieuwe situatie en het bepalen van een nieuwe positie, een zich opnieuw oriënteren, en *niet* om het vervangen van een persoon.²² Omdat God niet als persoon vervangen wordt, ontstaat een vacuüm. De mens vult deze leegte op, maar dat betekent niet dat hij als "God" wil worden. Dat zou de mens compromitteren met deze "God". Want "God" is de God van het ressentiment. De mens moet nu juist boven deze "God" staan en niet met Hem vergeleken willen worden of macht willen uitoefenen, zoals Hij macht uitoefende.

Wat voor gevolgen heeft de dood van God voor ons verstaan van de werkelijkheid? De hoogste waarden zijn verdwenen, er is geen doel meer om je op te richten, er is geen antwoord op het 'waarom'. Toch betekent de dood van God niet dat de wereld instort. Wat is veranderd, is dat het zijn niet langer de garantie geniet van een hoogste zijnde. Het zijn rust niet meer in een hoogste zijnde. Er is geen fundament. De wereld wankelt, het 'recht' om er te zijn wankelt. Marion gebruikt het woord haperen. Het is alsof de wereld even stopt met ademen. Voor een moment valt alles stil. De dingen blijven, 'but their right to be falters (wankelt, hapert)'.²³ Het bestaan mist zijn rechtvaardiging. Het hoogste zijn zorgde voor die rechtvaardiging. Het hoogste zijn verschafte de werkelijkheid een gezagsstructuur, waardoor elk zijnde er *mocht* zijn, maar zorgde ook voor éénheid, waardoor elk zijnde er *kon* zijn. Er is geen rechtvaardiging meer van het bestaan, in plaats daarvan komt een verdenking van het bestaan.

Het is niet duidelijk wat Marion hiermee bedoelt. Want vanuit Nietzsches optiek was het bestaan al verdacht, dankzij een filosofie die door Plato en het christelijk geloof beïnvloed was. Hoe kan hij dan zeggen dat door de dood van God er een verdenking tegen het bestaan ontstaat?

Moeten hier niet twee taalvelden onderscheiden worden? Want het klassieke metafysische denken betekent voor Nietzsche een verdenking van het bestaan. Toch verschafte juist dit denken een rechtvaardiging van het bestaan. Als we blijven binnen de lijnen van Nietzsches betoog, dan moeten we zeggen dat de ontotheologie het bestaan rechtvaardigde, maar *exclusief* de gebrokenheid en onvolkomenheid van dit bestaan. Nietzsche daarentegen wil een rechtvaardiging van dit bestaan *inclusief*

²² 'Il ne faut pas être le "Dieu" idolâtrique, ni le remplacer pour jouer ce jeu, au contraire', Marion 1977, 64; Marion 2001, 40. Terecht schrijft Stoker, dat '[h]et onjuist is met sommige auteurs te beweren dat bij Nietzsche de mens de plaats van God inneemt', W. Stoker, 'Dionysus versus de christelijke God. Nietzsche over de godsgedachte', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 83 jaargang 1983, 78.

²³ 'L'étant ne disparaît pas dans son étantité: nulle fin du monde, nul éclatant effondrement, qui annihilerait les étants dans leur assurance ontique, mais, plus inquiétante, la suspicion sur l'Être des étants. Demeurent les étants, mais vacille leur bon droit à être, se voile l'instance qui atteste leur étantité par la splendeur ontique de son achievement propre', Marion 1977, 61; 'Beings do not disappear in their beingness: there is no end of the world, no devastating collapse that would annihilate beings in their ontic assurance but, more disquieting, a suspicion concerning the Being of beings. Beings remain, but their right to be falters, the instance is veiled that attests their beingness by the ontic splendor of its own completion', Marion 2001, 38.

de gebrokenheid en onvolkomenheid. Dat is in zijn ogen een echte rechtvaardiging van het bestaan, waarin gebrokenheid geen gebrokenheid meer is, maar waarin de gebrokenheid tot de volkomenheid van dit bestaan hoort.

Als Nietzsche de dood van God proclameert, dan hapert niet het bestaan, maar de 'exclusieve rechtvaardigingsleer'. Want in die exclusieve rechtvaardiging wordt niet het bestaan gerechtvaardigd zoals het is, maar zoals het zou *moeten zijn*. Door de dood van God verdwijnen de onderdrukkende hoogste waarden, waardoor de horizon gereinigd wordt van elke morele verdenking. De wereld vindt zichzelf terug als alleen met zichzelf.

11.2 NIETZSCHES VISIE OP ZARATHUSTRAS, JEZUS EN DIONYSUS

Belangrijk is vervolgens hoe Marion de verhouding van Nietzsche tot Jezus tekent. Daartoe is het nodig nog even terug te keren tot Zarathustra. Zarathustra daalt de berg af, maar de uitvoering van zijn taak valt hem zwaar. Wat is zijn taak? In de paragraaf 'Der Genesende' wordt Zarathustra de leraar van de eeuwige terugkeer genoemd.²⁴ De leer van de eeuwige terugkeer is wezenlijk voor het optreden van Zarathustra, omdat dit ten nauwste samenhangt met Nietzsches perspectivisme. Zarathustra leert de eeuwige terugkeer en dat is niets anders dan consequent het perspectivisme verkondigen. Op die manier wordt recht gedaan aan de nieuwe wereld. De dingen hebben als het ware recht op hun perspectief, op hun vele en zelfs oneindig vele perspectieven.

Marion laat zien, dat Nietzsches perspectivisme zijn correlaat heeft in de leer van de eeuwige terugkeer.²⁵ Zarathustra huivert bij de gedachte van een eeuwige terugkeer. Deze taak is voor Zarathustra aanvankelijk te zwaar. Vooral de gedachte dat de mens, de kleine mens, eeuwig zal terugkeren, vervult hem met afkeer. Daarom kan Zarathustra deze ondraaglijke gedachte niet torsen: '(...) als verkondiger ga ik te gronde!'²⁶, zegt hij. Marion voegt eraan toe: hij stort in, zoals ook Nietzsche geestelijk instortte. Uiteindelijk gaat Zarathustra, volgens Marion, te gronde aan zijn ressentiment. Hij is niet in staat de werkelijkheid in al zijn facetten en verschijningsvormen en mogelijkheden te beamen.²⁷

²⁴ KSA 4, 275.

²⁵ 'L'éternel retour: que rien d'étant ne soit exclut de la perspective, en sorte que rien de ce qui est advenu ne soit sujet à rature ni à censure. Le futur n'a rien à faire de mieux qu'à redonner ce qui passe (...)', Marion 1977, 67; Marion 2001, 42.

²⁶ Nietzsche 1996, 221 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 277

²⁷ Aan het eind van het boek komt Zarathustra tevoorschijn uit zijn grot. De laatste zin is: 'Aldus sprak Zarathustra en verliet zijn grot, gloeiend en sterk, als een morgenzon die achter donkere bergen oprijst', Nietzsche 1996, 323 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 408. Anders dan Marion zegt, zal Zarathustra zijn werk dus afmaken. Nog deze opmerking: het zal niet toevallig zijn dat naast de ingang van de grot een grote steen ligt, waarop Zarathustra eerst was gaat zitten. Het is een toespeling, en wellicht ook een parodie, op de opstanding van Christus. Nadat hij geestelijk ingestort was, staat Zarathustra op. Dat hij op de steen naast de grot zit, is het bewijs dat de dood is overwonnen.

We begrijpen dit beter als Marion opmerkt, dat het hier gaat om ‘an incarnate declaration’.²⁸ Hij bedoelt daarmee, dat de leer van de eeuwige terugkeer niet los van ons lichaam staat. Het is geen theoretische leer. Er is niet een ‘ik’ dat, los van ons lichaam, deze leer onder woorden brengt. Het lichaam doet hierin mee, omdat ‘only a body can ensure that I’.²⁹ Het beamen van het bestaan, op de manier van het Dionysische ja-zeggen, verandert de mens, het vormt zijn ‘ik’. Hier ligt een belangrijk raakpunt, zelfs een overeenkomst, met het evangelie. Want het ‘ja’ dat Christus uitsprak, werd bezegeld door zijn overgave aan het kruis. Zijn lichaam bezegelde zijn belijdenis. Het gaat in het evangelie dus om een geïncarneerde belijdenis.

Dit facet van Nietzsches denken is op deze wijze niet door anderen belicht. Maar hierdoor ontstaat wel een scherper beeld van Nietzsches houding ten opzichte van Jezus. Hier ligt een oorzaak van Nietzsches waardering van Jezus. De lichamelijke, geïncarneerde, belijdenis heeft Nietzsche niet alleen aangesproken, maar was voor hem het bewijs van de integriteit van Jezus. Jezus’ overgave aan het kruis was het bewijs van het feit dat Hij het ressentiment overwonnen had. Want Hij had lief tot aan het kruis. In die zin kon Nietzsche het kruis als een Dionysische doorbraak opvatten. Namelijk een ja-zeggen tegen mensen en tegen het bestaan zonder ressentiment, waardoor een eeuwige terugkeer van het leven mogelijk gemaakt werd.³⁰ Dionysus en Jezus staan dicht bij elkaar. En toch zegt Nietzsche in *Ecce homo* vastbesloten: Dionysus tegen de Gekruisigde.³¹ Er is een parallellie tussen Jezus en Dionysus, maar tegelijkertijd ontstaat hier een confrontatie.

Marion meent dat de confrontatie zijn oorzaak vindt in de God, die Jezus dient en aan wie Hij zich overgeeft. Jezus heeft het ressentiment overwonnen, maar God niet.³² Van deze God wordt gezegd dat Hij liefheeft, maar deze liefde is doordrenkt van ressentiment: ‘God “loves” only in hating’.³³ De liefde van God is de eros. Het is een liefde die uit is op exclusief bezit: God wil liefhebben op voorwaarde dat de mensen in Hem geloven. God toont een tekort aan liefde. Anderzijds is voor Nietzsche deze liefde al teveel liefde. Want als God liefde is, kan Hij geen God zijn.

Grote liefde wil geen liefde. Wie werkelijk liefheeft, wil méér dan liefde. Men wil zichzelf. God is pas God als Hij zichzelf wil. Een God, die zichzelf wil, laat zich leiden door Zijn wil tot macht. Want macht wil zichzelf. Als Christus, door zijn kruis, lijden en dood, liefde toont, verbergt Hij het goddelijke. Liefde is een

²⁸ ‘Une déclaration corporelle’, Marion 1977; Marion 2001, 51.

²⁹ ‘(...) seul un corps peut l’assurer’, Marion 1977, 76; Marion 2001, 51.

³⁰ ‘Faut-il conclure que le Christ, pour Nietzsche même, énonce le grand *Amen* attendu d’une percée dionysienne (...)?’ Marion 1977, 88; Marion 2001, 63.

³¹ Nietzsche 2000, 137 (*Ecce homo*). KSA 6, 374.

³² Overigens neemt Nietzsche op dit punt een ambivalente houding aan jegens Jezus. In het aforisme ‘die Gefangenen’ (KSA 2, 590), tekent Nietzsche de zoon van de gevangengehouden (Jezus) nu juist als iemand wiens liefde een zeer sterke eigenliefde is (eros). De zoon is niet anders of beter dan de vader.

³³ ‘(...) “Dieu” n’aime qu’en haïssant, donc n’aime pas convenablement, et ne se définit donc pas par le seul amour’, Marion 1977, 95; Marion 2001, 69.

masker van God.³⁴ Het goddelijke is een manifestatie van macht, is macht zelf. De wil tot macht is het goddelijke. Nietzsche schuift op die wijze het goddelijke en deze wereld in elkaar. Hij kent aan de wereld het predikaat goddelijk toe³⁵, omdat de wereld het hoogste zijnde is geworden.³⁶ Daarmee blijft Nietzsches denken binnen het ontotheologische kader.

Dit betekent verder dat Nietzsches goden idolen zijn.³⁷ Want binnen het ontotheologische denkkader kan onmogelijk in termen van distantie gedacht worden.³⁸ Voor God is geen plaats. En daarom proclameert Nietzsche nadrukkelijk de dood van God. Als Marion ons dit voorhoudt, willen we daar enerzijds mee instemmen, maar anderzijds de vraag stellen: waarom is het nodig de dood van God te proclameren? Want, volgens Nietzsche, zullen God en goden steeds weer terugkeren.³⁹ Als de God van het christelijk geloof een metafysische God is, dus het hoogste zijnde, dan is niet meteen duidelijk dat deze metafysische God gedood zou moeten worden. Nietzsche zou ook kunnen zeggen dat er eenvoudig geen plaats meer voor Hem is. Waarom dan de expliciete bewering dat Hij gedood is?

Nu is bij Nietzsche de metafysische God altijd ook de morele God. De moraal is de angel in het Godsbegrip, waarbij moraal in ruime zin opgevat moet worden. Het is het christelijke ethos dat gedragen wordt door genade en verlossing. De morele God is de God van de liefde en van het medelijden. Het is dus niet juist om in het algemeen, zonder een nadere afbakening en precisering, te zeggen dat Nietzsche zich verzet tegen de God boven ons of buiten ons. De radicale theologie heeft dikwijls deze voorstelling van zaken gegeven. Ik denk aan Robinson en Sölle, maar ook bij

³⁴ Marion 1977, 97; Marion 2001, 71.

³⁵ 'Le divin, qui outrepatte et comprend les dieux, Nietzsche l'attribue au monde', Marion 1977, 99; Marion 2001, 72.

³⁶ 'Le dieu, pensé comme volonté de puissance, découvre un monde comme l'unique étant suprême en affirmant les états dans leur Etre (...)', Marion 1977, 99; Marion 2001, 73.

³⁷ 'La volonté de puissance, originellement divine jusqu'à l'Eternel Retour produit donc les dieux comme des images et des états de son achèvement – idoles donc', Marion 1977, 100; Marion 2001, 73.

³⁸ Het distantiebegrip is fundamenteel voor Marions denken over God. Hij bakent dit begrip af van een ander begrip: differentie. Zijn belangrijkste argument om beide begrippen van elkaar te onderscheiden is dat de differentie 'God' denkt op grond van het zijn, terwijl de distantie de vraag naar God stelt buiten en los van de vraag naar het zijn. Daarom voert Marion het begrip *distance* in. Dat is niet op te vatten als distantie, in de zin van afstandelijkheid, maar betekent letterlijk afstand: dat wat buiten ons bereik ligt. De ontologische differentie is hier niet bruikbaar. Deze differentie wil toch niets anders dan het *wezen van het zijn* op het spoor komen. Maar God kan niet ontdekt worden door op zoek te gaan naar het *wezen* van het zijn. Onder die conditie kan God niet verschijnen. 'La distance demeure à distance de la différence ontologique, parce que l'Etre, ses époques et son destin, ne constituent peut-être pas un préalable à Dieu, ni à son advenue', Marion 1977, 274; Marion 2001, 215.

³⁹ 'Donc, en pleine évidence, le dieu, "les nouveaux dieux" peuvent être attendus après Zarathoustra. Il y suffit de repérer et suivre "l'instinct religieux, c'est-à-dire imagineur-des-dieux (*gottbildende*)", "la puissance d'imaginer-des-dieux (*gottbildende*)", Marion 1977, 99-100; Marion 2001, 73.

vele anderen treffen we deze gedachte aan. Zij wilden de morele God uit de huls van de metafysica pellen. De morele God moest blijven bestaan, de metafysische God moest verdwijnen.

Nietzsche doet het omgekeerde: hij wil de morele God doden, maar of de metafysische God blijft bestaan, is ten diepste niet iets wat hem bezighoudt. Toegespijst gezegd: God is goed, als Hij maar niet de morele God is of de God van liefde of van het medelijden. God is goed als wij in en door Hem deze werkelijkheid zonder ressentiment beamen.

Wie hier de lijn wil doortrekken naar God als principe van wereldverklaring, kan, tot op zekere hoogte, bij Nietzsche terecht. God of goden hebben recht van bestaan als zij deze wereld 'verklaren'. Zijn grief tegen de God van het christendom is dat deze God juist in dat opzicht tekort schiet en dat de christelijke theologie steeds worstelt met de theodicee.⁴⁰ Het verzet tegen God als werkelijkheidsverklaring, zoals die in de radicale theologie duidelijk naar voren is gekomen, vindt bij Nietzsche geen steun. Toch is voorzichtigheid geboden met de term werkelijkheidsverklaring. Deze voorzichtigheid heeft te maken met twee dingen: ten eerste acht Nietzsche God en goden overbodig, ten tweede wil Nietzsche geen 'verklaring' van de werkelijkheid. Het rationalisme dat hierin hoorbaar wordt, staat haaks op zijn leer van de wil tot macht.

Op de gelukzalige eilanden

We moeten nog terugkomen op Nietzsches bewering dat God een *Mutmassung* is. Marion lijkt *Mutmassung* gelijk te stellen met 'concept'. Maar is dit correct? Nietzsche spreekt over God als *Mutmassung* in een paragraaf getiteld: 'Auf den glückseligen Inseln'.⁴¹ Het loont de moeite deze paragraaf wat uitvoeriger te bespreken. Zoals we zagen, speelt deze paragraaf ook in Jüngels Nietzsche-interpretatie een sleutelrol. Het betoog van Marion geeft de gelegenheid andere aspecten naar voren te halen.

In deze paragraaf staan twee vragen centraal: kunt u een God scheppen?, en: kunt u een God denken? Beide keren luidt het antwoord 'nee'.

Waar het om gaat is dat Nietzsche niet wil weten van een *concept* van God of goden. Daarmee is een andere vraag verbonden. De vraag namelijk of in het denken van Nietzsche plaats is voor *idolen*.

Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will dass euer Muthmaassung nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könntet ihr einen Gott *schaffen*?
(...)

'Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will, dass euer Muthmaassung begrenzt sei in der Denkbarkeit. Könntet ihr einen *Gott denken*?⁴²

God is een vermoeden. God is een gedachte, die alles wat recht is krom maakt. Dit denken is slecht voor de mens. Het veroorzaakt duizelingen en de maag raakt

⁴⁰ Zie hoofdstuk 4 het deel over G.-G. Grau.

⁴¹ Nietzsche 1996, 86-88. *KSA* 4, 109-112.

⁴² *KSA* 4, 109.

van streek.⁴³ Daarom moeten we God niet denken, maar scheppen. Nietzsche bedoelt hier niet dat we een *God* moeten scheppen. Het gaat om het *scheppen* als goddelijke werkzaamheid. Een God scheppen heeft geen zin omdat er geen goden zijn. ‘Opdat ik jullie heel mijn gemoed openbaar, o vrienden: zo er goden waren, hoe hield ik het dan uit geen god te zijn! *Dus* zijn er geen goden’.⁴⁴ Hij bedoelt: ik voel in mij niet de *behoefte* om een god te zijn, dus zijn ze er niet. Als de goden wel bestonden, dan had ik ook die behoefte gehad. Toch blijkt uit het vervolg dat dit nog niet uitsluit *als God* te willen zijn. Nietzsche schrijft in dezelfde paragraaf: wat viel er nog te scheppen als er goden waren? Scheppen is een werk van goden. Als er goden zijn, valt er voor de mens niets te scheppen. Maar aangezien er geen goden zijn, moet de mens dat werk doen. God hoeft niet vervangen te worden, maar *het werk* van God moet de mens terhand gaan nemen. Hij moet een goddelijk werk doen: scheppen.⁴⁵

Zarathustra wil schepper zijn. ‘Scheppen – dat is de grote verlossing van het lijden, en een lichtworden van het leven’.⁴⁶ Scheppen is bevrijden, maar de schepper zelf zal veel moeten lijden. De schepper zal veel bitter sterven ervaren. Dat komt omdat de schepper ook de barendende moet zijn. De schepper is degene die een kind voortbrengt en is tegelijk het kind zelf: ‘opdat de schepper zelf het kind zal zijn dat nieuw geboren wordt, daartoe moet hij ook de barendende willen zijn en de pijn van de barendende’.⁴⁷ Dat betekent: hoe meer lijden, hoe meer scheppende kracht. Zarathustra is vol van deze scheppingswil.

Deze scheppingswil vergelijkt Nietzsche met de hamer van de beeldhouwer. ‘Ach mensen, in de steen sluimert een beeld, het beeld mijner beelden! Ach, dat het in zo harde, lelijke steen moet slapen!’.⁴⁸ Dat beeld sluimert niet alleen in het steen, maar het zit erin gevangen als in een kerker. Met zijn hamer bevrijdt Nietzsche het beeld uit zijn gevangenschap: ‘nu gaat mijn hamer wreed tekeer tegen zijn kerker’.⁴⁹ De mens bevrijdt zichzelf. Deze bevrijding of verlossing moet opgevat worden als een *verandering*. Al scheppend en bevrijdend *verandert* de mens, want hij vindt zichzelf terug als de *Übermensch*. ‘Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung’.⁵⁰ Er is veel verandering nodig om schepper te zijn.

⁴³ Nietzsche 1996, 87 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 110.

⁴⁴ Nietzsche 1996, 86 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 110.

⁴⁵ Werner Stegmaier (‘Nietzsches Theologie. Perspektiven für Gott, Glaube und Gerechtigkeit’, in: *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*. Basel: Schwabe Verlag 2004, 19) gaat voorbij aan een belangrijk verschil dat Nietzsche aanbrengt: het verschil tussen het verrichten van een goddelijk werk, namelijk scheppen, en het maken van een God. Nietzsche wil niet beweren dat wij mensen een God moeten scheppen. De mens moet scheppend bezig zijn. Dat maakt het scheppen van een God nu juist overbodig. Wie een God wil scheppen keert terug tot de oude metafysica.

⁴⁶ Nietzsche 1996, 87 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 110.

⁴⁷ Nietzsche 1996, 87 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 111.

⁴⁸ Nietzsche 1996, 88 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 111.

⁴⁹ Nietzsche 1996, 88 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 111.

⁵⁰ KSA 4, 110.

Nietzsche gebruikt het beeld van een vrouw die een kind baart. Dat gaat met pijn gepaard. *Schèppen* is de grote verlossing van het lijden, maar om *schèpper* te zijn is veel smart en veel verandering van wezen nodig. Scheppen is leven geven, maar de schepper moet sterven. 'Ja, veel bitter sterven moet in jullie leven zijn, o schepers!'⁵¹ Alle nadruk ligt hier op het feit dat wanneer de mens schept, hij meteen *verandert*. De mens die, aangedreven door de wil, gaat scheppen, lijdt pijn, sterft en komt als nieuw mens ter wereld. Door de verandering van mens in *Übermensch* gaat hij ook anders over God en goden denken. Hij denkt er eenvoudig niet meer over. Nietzsche zegt niet, dat God ons denken overstijgt, maar dat het denken zelf verandert. Het denken wordt scheppen. En wie schept, is bevrijd en ziet zichzelf in een nieuwe gedaante. Het fragment eindigt met de woorden: 'Ach, mijn broeders! Wat gaan mij nog – de goden aan! – Aldus sprak Zarathustra'.⁵²

Zodra de mens gaat scheppen, is er geen plaats meer voor goden, maar als de mens *niet* schept en dus *niet* verandert, houdt hij nog steeds vast aan God en goden. Dan staat zijn hele leven in het teken van een *Mutmassung*, een vermoeden. *Mutmassung* is daarom iets anders dan een concept van God. God zien als *Mutmassung* tekent de positie van de mens, die niet aan zijn roeping wil beantwoorden. Deze mens plaatst zich in een afhankelijke positie. Zijn vroomheid is een excuus om zelf geen risico te lopen. Hij verkiest de geborgenheid boven het lijden.

Marion, die in een ander verband sprak van een 'incarnate declaration' zou hier moeten spreken van een geïncarneerd concept. Er zijn geen losse concepten van God. Men is en leeft zelf dat concept. Wie schept, is een ander mens en heeft geen behoefte meer aan oude idolen. In Marions betoog blijft de mens dezelfde mens. Hij ziet de mens als de denkende mens, die vanuit zijn ratio een voorstelling van God maakt en op die manier God in zijn macht probeert te krijgen. Maar Nietzsche denkt niet op die manier over concepten. Hoort idolatrie niet bij een paradigma dat verouderd en voorbij is? Idolatrie houdt de mens afhankelijk, het is de mens die *zich spiegelt aan het hogere*. Maar heeft *het hogere* bij Nietzsche niet afgedaan?

11.3 DE 'CHRISTIC STRUCTURE'

Voordat ik inga op de 'christic structure'⁵³, wil ik de gedachtegang van dit hoofdstuk, zoals die tot hier is ontwikkeld, terugkoppelen naar de belangrijkste onderzoeksvragen: wat verstaat Nietzsche onder de dood van God? Is er een verschil te

⁵¹ Nietzsche 1996, 87 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 111.

⁵² Nietzsche 1996, 88.

⁵³ 'La structure christique', Marion 1977, 85; Marion 2001, 59. Er is geen goede vertaling mogelijk van wat Marion noemt de 'christic structure'. De benaming 'Christus-structuur' suggereert teveel dat de persoon en het werk van Christus op herkenbare wijze erdoor weergegeven zou worden. Marion spreekt ook van een uitgeholde christologie bij Nietzsche. We kunnen dan ook zeggen, dat de 'christic structure' een schaduw is van de christologie. Het is een voorgegeven denkpatroon, waarin elementen van de christologie aanwezig zijn, maar die losstaat van Christus zelf. Vandaar dat Marion in dit verband ook spreekt van platonisme.

signaleren tussen de dood van God en de moord op God? Hoe is de relatie met het nihilisme?

De discussie die Marion met Nietzsche voert, richt zich op de metafysica en op de vraag in hoeverre Nietzsche met zijn proclamatie van de dood van God het ontotheologische raamwerk heeft doorbroken. Ook laat hij zien dat Nietzsche niet een plat atheïsme heeft bepleit, een atheïsme dat zich tegen het bestaan van God als zodanig verzet. Marion heeft wel oog voor het feit dat Nietzsches kritiek de kernnoties van het christelijk geloof als speerpunt heeft. Daarmee bedoel ik wat Marion ‘an incarnate declaration’ noemde. Toch haalt Marion in zijn analyse dit punt niet opvallend naar voren. Belangrijker is voor hem de vraag of Nietzsche in staat geweest is om door middel van de dood van God ruimte te creëren voor een nieuwe benadering van God, dus of hij daardoor recht heeft kunnen doen aan de distantie, die de ervaring van Gods nabijheid mogelijk maakt.

Daarmee kom ik toe aan het punt nihilisme. Marion noemt de dood van God een maskering van de distantie van God.⁵⁴ De God-is-dood filosofie van Nietzsche ziet hij dus niet als een zuivering van het Godsbegrip. Het creëert geen ruimte om het spreken over God nieuwe kansen te geven. Nietzsche blijft als denker gevangen in het ontotheologisch kader, terwijl hij zich daartegen tot het uiterste heeft verzet. Het ontotheologisch kader was voor Nietzsche het nihilisme bij uitstek. Binnen dit raamwerk van denken en handelen heeft het christendom zijn macht uitgebreid en een hele cultuur gestempeld. Binnen dit kader gold God als verklaringprincipe.

De vraag is echter, en dat is de vraag die aan Marion gesteld moet worden, of wanneer Nietzsche binnen het ontotheologisch kader blijft, hij daarmee ook God als verklaringprincipe ziet. Ik meen dat hier onderscheiden moet worden. We doen mijns inziens geen recht aan Nietzsche als we zijn ‘Godsbegrip’ zien als een verklaringprincipe. Want dat is een Apollinisch Godsbe­grip, waarmee Nietzsche heel duidelijk gebroken heeft.

De kruisiging van Christus, en met name de Godverlatenheid, is voor Marion een belangrijk thema voor het ontwikkelen van zijn eigen Gods­begrip. De verlatenheid aan het kruis is de articulatie van de distantie, die het wezenlijke kenmerk is van de God van het christelijk geloof. Het thema van verlatenheid en van duisternis aan het kruis vindt een parallel in Nietzsches geestelijke ineenstorting. De Graaff hechtte hier groot belang aan. We zouden verwachten dat Marion op een vergelijkbare wijze het thema van verlatenheid, duisternis en angst zou behandelen. Want juist de verlatenheid van Christus aan het kruis is de distantie, die God-als-icoon onderscheidt van de god-als-idool. Zou het dan niet kunnen zijn dat de duisternis die op een gegeven moment Nietzsche omringde op een vergelijkbare wijze iets laat zien van deze ervaring, namelijk van God als degene die niet direct beschikbaar

⁵⁴ ‘(...) la distance de Dieu, distance qui identifie et aussi s’identifie à Dieu –, la “mort de Dieu” le masque (...)’, Marion 1977, 101; Marion 2001, 74. ‘La distance nietzschéenne entretient certes un rapport au divin, mais à l’intérieur de l’onto-théologie, sur fond d’équivalence. Ainsi renforce-t-elle l’idolâtrie métaphysique où “Dieu” se définit comme état de la volonté de puissance’, Marion 1977, 104; Marion 2001, 77.

is – de verborgen God – in tegenstelling tot de idool? Daarmee hangt iets anders samen. Als Nietzsches duisternis heel reëel een ervaring van goddelijke distantie is geweest, dan heeft hij op dat moment het ontotheologische denkkader doorbroken. Het is dus van belang om na te gaan hoe Marion Nietzsche zelf ziet tegen de achtergrond van de weg die Christus ging.

Marion stelt dat de persoon van Christus door Nietzsche zodanig wordt weergegeven, dat Hij dienst kan doen om structuur te geven aan zijn eigen betoog. Marion spreekt, zoals gezegd, van een ‘christic structure’. Tegen de achtergrond van het leven en het lijden van Christus tekent Nietzsche een parallelle weg. Die weg tekent hij in *Also sprach Zarathustra*. Zarathustra ging een weg van lijden inclusief afwijzing en bespottung, maar het was ook een weg waarop hij verlost werd door Dionysus. Nietzsches boek *Ecce homo* verwijst naar de mens, die geen erkenning kreeg, maar wie afwijzing ten deel viel.⁵⁵

Hieruit blijkt dat Nietzsche zich gaandeweg bekleedt met de eigenschappen van Christus. Daardoor wordt de weg van Nietzsche bijna voorspelbaar. Wegens de ‘christic structure’ is het te verwachten dat Nietzsches einde vroeg of laat in beeld zal komen en overeenkomst zal vertonen met Christus’ einde. Marion zegt dat we bij Nietzsche te maken hebben met een uitgeholde christologie: a hollowed out christology.⁵⁶ Marion gaat lang niet zover als De Graaff in zijn duiding van Nietzsches laatste levensfase, maar wel maakt Marion door middel van zijn analyse duidelijk, dat het niet voldoende is te zeggen dat Nietzsche volstaat met de bestrijding van het geloof. Het gaat dieper. Nietzsche blijft ook in zijn bestrijding van het christelijk geloof zijn eigen positie en zijn eigen roeping zien in het licht van de Christus, die hij verwerpt. In die zin is Christus het oriëntatiepunt en bepaalt *op dit punt* het evangelieverhaal de structuur van zijn denken.

11.4 CONCLUSIE

Nietzsche verschaft de theologie, na zijn heftige en radicale beeldenstorm, geen open plaats waar een nieuwe theofanie kan plaatsvinden. Nietzsche blijft zelf gevangen in een ontotheologisch kader, al is deze ontologie gebaseerd op de wil tot macht en is deze daarom anders van aard dan de traditionele metafysica. Er is in zijn nihilisme geen openheid. De horizon wordt niet vrijgegeven, al meent Nietzsche dat hij de horizon wel vrijgeeft (aforisme 125 van *Die fröhliche Wissenschaft*). Door de

⁵⁵ ‘Ecce homo’ ou: voici l’homme qui manque, pour la dernière affirmation’, Marion 1977, 83; Marion 2001, 57.

⁵⁶ ‘Une christologie en creux’, Marion 1977, 86; Marion 2001, 61. Marion duidt deze uitgeholde christologie aan als platonisme, Marion 1977, 85; Marion 2001, 60. Ik meen dit zó te moeten begrijpen, dat Nietzsche, in weerwil van zijn verzet tegen Christus, toch de structuur van Jezus’ leven en lijden als een paradigma ziet, die bepalend is voor zijn eigen denken en handelen. Christus blijft, hoe dan ook, een omgekeerd ideaal, waarnaar hij zich blijft richten. Maar daarmee is mijns inziens nog niet gezegd dat we kunnen spreken van een residu van platoons denken bij Nietzsche.

dood van God wordt de horizon uitgewist. Maar juist daardoor wordt het immanente karakter van de werkelijkheid extra onderstreept. Het uitwissen van de horizon leidt niet automatisch tot meer uitzicht.

Marion heeft een zinvolle bijdrage geleverd aan het debat over de betekenis van Nietzsche voor de theologie. Marion heeft namelijk laten zien dat Nietzsche niet los komt van het christelijk geloof. Deze relatie moet niet gezien worden als een heimelijke verbondenheid met het christelijk geloof. Er is in Nietzsches nihilisme geen grond aanwezig om hem te claimen voor de theologie. We hebben al eerder gezien dat ook zijn visie op Jezus daartoe geen aanleiding geeft. Zijn positieve uittalingen over Jezus betreffen het 'type' Jezus, ontdaan van de meest kenmerkende zaken, die het evangelie nu juist aan Hem toekennen. Marion brengt in die zin een precisering aan door erop te wijzen dat Jezus' leven Nietzsche een paradigma aanreikt waarbinnen hij zijn afscheid van het christelijk geloof en zijn eigen nihilisme kan thematiseren. Zijn nihilisme is daarom ten diepste een imitatie-geloof.

Hoofdstuk 12

Tussenbalans

In de hoofdstukken 7 tot en met 11 passeerden nogal wat namen van auteurs de revue. Negen auteurs werden soms uitvoerig, soms beknopt besproken: Barth, Miskotte, Küng, Jüngel, Vahanian, Robinson, Sölle, Altizer en Marion. Het ging steeds om hun relatie tot Nietzsches nihilisme. Wat zijn de belangrijkste zaken die we moeten vasthouden, voordat in de laatste twee hoofdstukken deze studie afgerond kan worden en de slotconclusie kan worden getrokken? Omdat in het volgende hoofdstuk verschillende kernzaken thematisch aan de orde zullen komen, wil ik nu zo beknopt mogelijk een terugblik bieden op de afgelegde weg.

Barth

Barth en Miskotte staan theologisch in veel opzichten dichtbij elkaar. Zodra het echter gaat over de inschatting van het tijdsgebeuren, gaan beiden een eigen spoor. Barths beschouwingen over het Nichtige blijven abstract. Het kwaad is zo radicaal dat het niet met deze werkelijkheid verbonden kan worden. Het dringt wel door in onze werkelijkheid, maar op het moment dat het er is, wordt het verworpen, afgewezen en overwonnen. Dat gebeurde bij de schepping, het gebeurde nog radicaler door de opstanding van Christus. Enerzijds neemt Barth de ernst van het kwaad zeer serieus, aan de andere kant wordt sterk benadrukt dat alle vormen van kwaad, en dus ook het nihilisme, reeds overwonnen zijn.

Men zou verwachten dat Nietzsches proclamatie van de dood van God door Barth gezien zou worden als een zeer duidelijke manifestatie van het Nichtige. Waar de dood van God als een nieuw evangelie beleden wordt, gaat het immers om meer dan om de dood van de metafysische, filosofische God. Wie, zoals Barth, de kern van het kwaad beslist en duidelijk definieert als het afwijzen van Gods genade en van Gods verkiezing, zou in de proclamatie van de dood van God toch een ondubbelzinnige manifestatie moeten zien van het Nichtige, van een antichristelijke macht? Temeer daar Barth zelf in zijn excurs in *KD III/2* duidelijk aangeeft dat Nietzsches Übermensch de tegenpool is van de lijdende Christus. Daardoor wordt Nietzsches verzet tegen Gods genade manifest. Dit is echter geen reden voor Barth om hier een bijzonder gevaar te signaleren. Barth beschouwt het Nichtige werkelijk als het Nichtige: het is het nietige. Het is niet nietig omdat het niet bedreigend en ontluisterend zou zijn, maar omdat het overwonnen is door Christus. Daarom is ook het meest uitge-

sproken kwaad in in zijn diepste wezen nietig. De macht van het Nichtige is zijn 'Ohnmacht'.¹

Berkouwer heeft Barth een vraag gesteld over het historische karakter van de confrontatie van God en het kwaad.² Komt het in de concrete geschiedenis wel echt tot een confrontatie? Barth verdedigt zich met de opmerking: 'Wer "Jesus" sagt, der sagt doch eben sofort und unvermeidlich: *Geschichte* – seine Geschichte – die Geschichte in der er ist, der er ist und tut, was er tut'.

Toch heeft Berkouwer naar mijn mening een wezenlijk probleem aangesneden. De concrete geschiedenis komt niet meer voor het voetlicht, omdat de beslissingen reeds gevallen zijn in de dood en opstanding van Christus. Het is daarom niet te vermijden dat het Nichtige als het ware verkruimelt tot het nietige. Het Nichtige kan zich alleen nog maar opblazen tot iets gevaarlijks, terwijl het reeds lang overwonnen is en daardoor tot iets nietigs is gemaakt. Wat in de loop van de geschiedenis gebeurt, is een niet meer dan een voetnoot in het grote verhaal van Christus' dood en opstanding. Met andere woorden: het accent dat Barth legt op de overwinning van Christus (*Jesus ist Sieger*) is terecht, maar bij hem draagt de overwinning het karakter van wegdoen, tenietdoen. In 1 Korinthe 15 wordt de uitdrukking tenietdoen gebruikt voor de dood, die de laatste vijand is. De dood is ontroond, maar is niet weg. Pasen verkondigt een radicale overwinning, de wederkomst proclameert de definitieve overwinning. Als Barth over het Nichtige spreekt, dan spreekt hij daarover in termen van een definitieve overwinning. Het kwaad is al bezworen. Daarom heeft mijns inziens Barth het nihilisme niet serieus kunnen nemen en dus ook Heidegger en Nietzsche niet. De positie van Nietzsche in Barths theologie lijkt op de plaats van het Nichtige: hij is aanwezig, maar wordt nooit grijpbaar.

Miskotte

Miskotte kiest op een heel andere manier positie. We kunnen vermoeden dat hierin ook de gevolgde methode een belangrijke rol speelt. In *Edda en Thora* geeft Miskotte aan dat hij in zijn analyse van *Edda en Thora* op zoek wil gaan naar overeenkomstige structuren om zo tot een vergelijking te komen. Hij noemt zijn methode een fenomenologische methode. Bij Barth krijgen we de indruk dat van te voren ingenomen dogmatische posities hem verhinderen de cultuur werkelijk te analyseren. We zijn tot de conclusie gekomen dat Miskottes religiebegrip enerzijds helpt om de verborgen religieuze lading van het nihilisme op het spoor te komen, terwijl datzelfde religiebegrip hem toch belemmert recht te doen aan het eigen karakter van het moderne nihilisme.

Mijn bezwaar tegen Miskottes benadering is dat hij ondanks zijn intentie om Nietzsche recht te doen, daarin toch niet slaagt. Naar mijn overtuiging wordt door

¹ 'Wie gestaltet sich von diesem Ausgangspunkt her das Bild von der *Begegnung* Gottes mit dem ihm von der Welt her widerstrebenden Bösen?', *KD IV/3*, 200. 'Ergibt sich von diesen Voraussetzungen her wirklich eine Bedrohung oder gar Aufhebung des *geschichtlichen* Charakters der *Begegnung* zwischen Gott und dem Bösen?', *KD IV/3*, 203.

² *KD IV/3*, 204.

Miskotte, maar ook door Jüngel, te weinig onderkend dat bij Nietzsche sprake is van een breuk. Misschien moeten we spreken van een paradigmawisseling. In ieder geval speelt de veranderde werkelijkheidsopvatting hierin een belangrijke rol. Er is geen samenhang en overzicht meer. Religie biedt geen samenbindend, richtinggevend en zingevend kader met behulp waarvan de mens zich oriënteert in het leven. De Dionysische religie waarover Nietzsche spreekt, is een andere vorm van religie dan die Miskotte in de *Edda* aantreft, omdat Nietzsche de moderne ervaring van horizonverlies een plaats geeft in zijn opvatting van religie.

Overigens moet de nodige voorzichtigheid betracht worden met het begrip religie. Bij Barth en Miskotte heeft religie een heel andere betekenis dan bij Nietzsche. Bij de genoemde theologen is religie het middel om zich in te kapselen en zich staande te houden tegenover God en zijn genade. Vahanian gaat een stap verder: religie is niet alleen een manier om *zichzelf* onkwetsbaar te maken, maar is vooral de manier om *God* in te kapselen. Daarom kan hij zeggen dat de dood van God inherent is aan religie. Religie is het doden van God.

In feite zijn dit geluiden die we ook bij Miskotte tegenkomen. Deze kritische visie op wat religie is en hoe religie functioneert, helpt om tot de kern van religie en van nihilisme door te dringen. Als er dus een inherent verband bestaat tussen religie en nihilisme, zullen we de oorzaak van het ontstaan van een nihilistisch cultureel klimaat niet eenzijdig moeten zoeken in filosofische en wetenschappelijke ontwikkelingen, maar ook in de religie.

Küng

Küings benadering van Nietzsche mag opmerkelijk heten. Gezien de titel van zijn boek: *Existiert Gott?*, zou verwacht mogen worden dat de God-is-dood problematiek juist in het hoofdstuk over Nietzsche brede aandacht zou krijgen. Maar in dat hoofdstuk gaat het nauwelijks over de dood van God, maar nadrukkelijk over de werkelijkheid. Küng meent dat de grond van Nietzsches nihilisme in het feit ligt dat hij geen vertrouwen heeft in de werkelijkheid. Door het ontbreken van een bestaansvertrouwen grijpt het gevoel van zinloosheid om zich heen. Het antwoord dat Küng op het nihilisme formuleert, bestaat uit drie antwoorden: ja tot de werkelijkheid, ja tegen God en ja tegen de God van het christelijk geloof. Juist deze volgorde laat zien dat het bestaansvertrouwen de basis vormt van een stellingname tegen nihilisme en zinloosheid. In feite is Küings theologische antwoord een filosofisch antwoord. Met rationele argumenten wil hij aantonen dat deze werkelijkheid ondanks de schijn van het tegendeel betrouwbaar is. Het nihilisme wordt op een rationele manier bestreden. Küng gaat een heel andere weg dan de radicale theologen en ook een heel andere weg dan Jüngel.

Jüngel

Het hart van Jüngels weerwoord op Nietzsches nihilisme is de christologie. Jüngel grijpt expliciet terug op Hegels spreken over de dood van God. De dood van Christus aan het kruis is de dood van God. Deze dood is het diepste antwoord op het nihilisme, omdat God in zijn dood de vergangelijke werkelijkheid tot zijn eigen werkelijkheid maakte en daardoor de hele werkelijkheid verankerd heeft in zijn

eigen wezen. Op die manier is de dood en ook het nihilisme overwonnen. Deze benadering roept naar twee kanten toe vragen op.

Ten eerste is daar de vraag naar de werkelijkheid van de dood. Jüngel ziet de dood wel als een manifestatie van verzet tegen God en zijn genade, maar doordat God deze dood in zich opneemt, verandert de dood van karakter en wordt zelfs een *Gottesphänomen*. Gods liefde is sterker dan de dood. Maar valt dit te rijmen met de dood als de manifestatie van het kwaad en dus van de boze, de tegenstander van God? De tweede vraag betreft de interpretatie van Nietzsche. Nietzsche weet, volgens Jüngel, in feite geen raad met de gebroken werkelijkheid. Hij hanteert een Godsbegrip dat op gespannen voet staat met dood en lijden. Hier leest Jüngel Nietzsche niet goed en dat leidt tot een verkeerde conclusie. Het is Nietzsche die de christelijke theologie en vooral Paulus verwijt geen raad te weten met het lijden omdat deze wereld van dood, lijden en schuld verlost moet worden. Lijden interpreteert Nietzsche juist positief: het bevat veel scheppende kracht.

De radicale theologie

We zijn hier in een ander gedachteklimaat dan bij Nietzsche. Bij Hegel en Jüngel geen ontsteltenis over de dood van God, zoals Nietzsche vertolkt in 'Der tolle Mensch'. De christologische concentratie van Jüngel is ook aanwezig bij Robinson en Sölle. De dood van de metafysische God is geen ramp, het is eerder een opluchting. Het brengt de theologie niet in verlegenheid. De radicale theologen kennen geen rouwproces vanwege de dood van God. Er is nu weer een mogelijkheid om op een eigentijdse wijze God ter sprake te brengen en om ook in wetenschappelijk opzicht weer mee te tellen. Met name voor Sölle geeft de dood van de metafysische God de gelegenheid om de solidariteit van God met deze wereld extra accent te geven. Wel blijft het de vraag in hoeverre Robinson en Sölle nog geloven in God als persoon, als een 'Gij'. Als God zo immanent gemaakt wordt als Robinson en Sölle doen, dan gebeurt wat Vahanian de identificering van God en mens noemde, die de dood van beide tot gevolg heeft.

Altizer is als radicaal theoloog voor het voetlicht getreden, maar trok een eigen spoor. Zijn denken is een procesmatig denken dat op bepaalde momenten overeenkomst lijkt te hebben met Jüngel, omdat beide theologen sterk de invloed van Hegel hebben ondergaan. De werkelijkheid is een proces waarin de dood van God een scharnierfunctie vervult. Altizer komt bijna los te staan van de bijbelse openbaring. Hij ontwikkelt een filosofische theologie, waarin het nog nauwelijks zinvol is om over de dood van God te spreken, omdat het om een proces van de hele werkelijkheid gaat. Het proces beweegt zich tussen de polen van zijn en niets, dood en leven, begin en einde. Omdat het bijbelse getuigenis nauwelijks nog een rol speelt, kan moeilijk volgehouden worden dat het om een geschiedenis gaat van Gods handelen in deze wereld.

Altizers werkelijkheid heeft geen midden en daarom geen echt begin of einde. Daarom zegt hij ook dat het einde de onthulling is van het begin. Altizer onderging niet alleen de invloed van Hegel, maar zeker ook van Nietzsche. De wil tot macht is de verborgen drijfveer in Altizers filosofische theologie. De wil tot macht manifesteert zich ook daar waar Altizer van kenosis spreekt. Omdat deze wil tot macht

zo manifest is, is geen ruimte voor het lijden. Altizer staat tegenover de gedreven activiste Dorothee Sölle.

Marion

Marion is, gezien zijn publicaties, zowel filosoof als theoloog. Misschien is hij van degenen die hier besproken worden wel degene die zich het meest diepgaand met Nietzsche heeft bezig gehouden. De kern van zijn analyses en conclusies is dat Nietzsche wel God dood verklaard heeft, maar dat hij dat gedaan heeft binnen het ontotheologisch kader. Dat wil zeggen dat Nietzsche, zoals ook Heidegger al zei, de metafysica niet overwonnen heeft. Nietzsche is God blijven denken binnen een ontologisch kader. Dat betekent voor Marion dat Nietzsche over God niet anders kon spreken dan over een idool. Een idool is een god die binnen het zijnsverband van deze werkelijkheid ter sprake wordt gebracht. Daarbij benadrukt Marion dat het zijn in de westerse traditie altijd present zijn is. Zó over God spreken is vreemd aan de bijbelse openbaring. Marion wil over God als icoon spreken waarbij het begrip afstand wezenlijk is. Maar er speelt meer.

Marion laat zien dat Nietzsches denken gevormd wordt door de 'christic structure'. In alles is er de betrokkenheid op het Christus-gebeuren. Om die reden lijkt mij de conclusie van Marion te snel getrokken, dat Nietzsches denken zich blijft bewegen binnen de kaders van de traditionele metafysica en dus binnen het patroon van de ontotheologie. Juist de 'christic structure' bewijst dat Nietzsche zich voortdurend rekenschap geeft van het christelijke geloofsgoed en voortdurend de God van de Bijbel op het oog heeft. Nietzsche blijft zeker binnen de kaders van het immanente denken, maar de vraag is of dat de kaders zijn van het traditionele ontotheologische denken.

DEEL III

Nietzsche en het christelijk geloof

Hoofdstuk 13

Nietzsche in de spiegel van de theologie

De onderzoeksvraag

Voordat ik probeer om de conclusies te formuleren waartoe dit onderzoek geleid heeft, wil ik de onderzoeksvraag, waarmee ik begonnen ben, naar voren halen. De algemene onderzoeksvraag was: hoe hebben toonaangevende theologen gereageerd op het nihilisme van Nietzsche en op zijn proclamatie van de dood van God en welke conclusies kunnen hieruit voor de theologie getrokken worden? Deze algemeen geformuleerde vraag heb ik onderverdeeld in vijf subvragen:

1. wat is Nietzsches nihilisme?
2. wat verstaat hij onder de dood van God?
3. hoe verhoudt zich zijn nihilisme tot de dood van God?
4. wat is de reactie van de onderzochte theologen op Nietzsches nihilisme en op zijn proclamatie van de dood van God?
5. welke conclusies kunnen hieruit voor de theologie getrokken worden?

De eerste vraag is beantwoord in hoofdstuk 2 (Nietzsches nihilisme). De tweede vraag is beantwoord in hoofdstuk 3 (Nietzsche over Dionysus, God en Christus). De derde vraag is beantwoord in de hoofdstukken 4 (De dood van God) en hoofdstuk 5 (De moord op God). De vierde vraag is beantwoord in de hoofdstukken 7 tot en met 11.

Aan het eind van het onderzoek moet de laatste vraag beantwoord worden: welke conclusies kunnen hieruit voor de theologie getrokken worden? De beantwoording van deze vraag stel ik uit tot het slothoofdstuk. Want om conclusies te kunnen trekken en om de balans van het onderzoek te kunnen opmaken is het niet alleen nodig om de verschillende posities van theologen en godsdienstfilosofen zo goed mogelijk neer te zetten, het gaat er ook om ze met elkaar in gesprek te brengen. Dat wil ik in dit hoofdstuk doen. Om die reden grijp ik niet alleen terug op de hoofdstukken van het tweede deel (De theologie en Nietzsche) maar ook op de hoofdstukken van het eerste deel (Nietzsche en het nihilisme). De belangrijkste punten waarop de discussie zich steeds weer toespitst, zijn: Religie (13.1), God: transcendentie en immanentie (13.2), Jezus: de soteriologische kern van het christelijk geloof (13.3), God, het niets en de dood (13.4).

13.1 RELIGIE

Recent zijn enkele studies verschenen over Nietzsches religiebegrip. Voorheen was meer aandacht voor Nietzsches God-is-dood uitspraken, dan voor zijn visie

op religie. Zijn negatieve kijk op het christelijk geloof is algemeen bekend en is dikwijls beschreven, maar tot nu toe is nauwelijks aandacht geweest voor de vraag hoe hij nu precies over religie en de waarde van religie dacht. In hoofdstuk 3.1.2 heb ik twee recente studies genoemd: die van Lepers en Young.¹ Lepers besteedt in zijn dissertatie *Genie vs. God* aandacht aan Nietzsches denken over religie in diens vroege geschriften. Hij stelt vast dat Nietzsche het ontmythologiseren van religieuze voorstellingen een vorm van schijnreligie vindt. Ontmythologiseren is een Apollinische bezigheid. Nietzsche verzet zich tegen de ontmythologiseringsprogramma's van de liberale theologie, zoals hij die had leren kennen uit de geschriften van David Friedrich Strauss.

‘Het wezenlijke van de religie bestaat er volgens Nietzsche in om over mythebouwende kracht en vrijheid te beschikken’.² Religie als mythebouwende kracht: zo oordeelde ook Miskotte over religie. Zo wordt voorkomen dat religie verstart in rituelen. Volgens Young is vaak vergeten dat religie voor Nietzsche een middel is om tot gemeenschapsvorming te komen. Nietzsche wordt, volgens hem, te eenzijdig afgeschilderd als degene die het individualisme verheerlijkt heeft. Nietzsche bewonderde het genie en kondigde de Übermensch aan. Hij had kritiek op de mens als kuddedier. Maar Nietzsches denken over religie laat zien dat hij wel degelijk oog had voor de gemeenschap.

In *Also sprach Zarathustra* verzamelt hij een soort cultische gemeente om zich heen die een aanbiddingsdienst houdt. Young merkt op dat de *Festspiele* in Bayreuth, met Wagner als centrale figuur, een religieuze functie vervulde.³ Minder religieus van aard, maar wel opvallend, is dat Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* zich steeds in de directe rede richt tot zijn broeders en vrienden. Ook hier treft ons de behoefte aan gemeenschapsvorming.

Volgens Nietzsche zal religie alleen dan vitaal zijn als het scheppende kracht bezit. Of religie die kracht heeft, zal blijken uit het feit of zij het dualisme tussen leven en lijden te boven kan komen en dus met elkaar kan verzoenen en niet blijft hangen in een verlangen naar verlossing van het lijden. Religie moet voor Nietzsche ook functioneel zijn, omdat het de ontplooiing van de Übermensch moet bevorderen. De scheppende religie moet in dienst staan van de emancipatie. De christelijke religie heeft het echte mens-zijn onderdrukt, maar nu zal de creatieve, Dionysische religie een belangrijke factor zijn bij de ontplooiing daarvan.

Hieraan wil ik toevoegen dat het functionele aspect van religie in *Also sprach Zarathustra* nog een aanvulling krijgt. In de paragrafen ‘Die Erweckung’ en ‘Das Eselsfest’ wordt duidelijk gemaakt dat religie ook parodie is. Daarmee is bedoeld dat we eerst toegang krijgen tot Nietzsches religiebegriff als we zien dat hij zijn

¹ Oudere werken zijn die van Friedrich Rittelmeyer, *Friedrich Nietzsche und die Religion: vier Vorträge*. München: Kaiser Verlag 1920; Hans Pfeil, *Friedrich Nietzsche und die Religion*. Regensburg: Habel 1949. Van latere datum is de studie van Yves Ledure, *Nietzsche et la religion de l'incroyance*. Paris: Desclée 1973.

² Lepers 2004, 203.

³ Young 2006, 57.

religie alleen maar kan ontwikkelen in een voortdurende strijd met het christelijk geloof. Denk in dit verband aan de slotzin van *Ecce homo*: Dionysus tegen de Gebruisigde. In het tegenover van het christelijk geloof krijgt zijn eigen religie profiel. Ook hier stuiten we op de 'christic structure' van Nietzsches denken.

De analyse van Girard helpt ons om verder door te dringen in Nietzsches religiebegrip en om oog te krijgen voor de gevolgen hiervan. Volgens Girards analyse is het zondebokmechanisme het mechanisme dat deze werkelijkheid met zijn pijn en lijden in stand houdt. Religie als beaming van deze werkelijkheid is dan niets anders dan het rechtvaardigen van een samenleving waarin de zwakken het onderspit moeten delven. Nietzsches religie als parodie van de christelijke religie is het middel om het religiebegrip vrij te houden van christelijke invloeden. Als zodanig is de Dionysische religie de inauguratie van macht als onderdrukkend geweld. Als we dit vergelijken met de opvatting van Tillich van religie merken we dat religie veel gezichten heeft. Voor Tillich is religie een ervaring van het onvoorwaardelijke, het absolute.⁴ Dit absolute is de liefde. Maar religie heeft ook een ander gezicht, een veel gewelddadiger gezicht. Nietzsches religiebegrip toont ons dat gezicht.

Bij de bespreking van Miskotte is het punt religie voortdurend aan de orde geweest.

Religie is uiteraard een vitaal punt in zijn boek *Edda en Thora*. Heidendom is religie en religie is heidendom. Religie is de ervaring opgenomen te zijn in één groot zijns- en zinsverband.

Men zou van mening kunnen zijn, dat Nietzsches concept van de eeuwige terugkeer in feite zo'n alomvattend zins- en zijnsverband is, dus een metafysisch begrip. Maar Nietzsches begrip van het Al en de totaliteit is van een andere orde. Want deze totaliteit is een oneindigheid in de zin van een voortdurend veranderingsproces dat nooit ophoudt. Nietzsches religie geeft geen geborgenheid, omdat zij geen eenheid kent. Eenheid is voor Nietzsche geen Dionysisch, maar een Apollinisch begrip.⁵

Nietzsche deed het omgekeerde van Miskotte. Zoals Miskotte de religie onder kritiek stelde (en het nihilisme als uitvloeisel daarvan) vanuit de Naam, zo kritiseerde Nietzsche de Naam vanuit de religie. Het werk van Nietzsche laat zien dat hij aan religie een kritisch vermogen toekende. Miskotte heeft dit niet kunnen zien, omdat zijn religiebegrip te zeer geënt was op de eenheid, de zijnsamenhang van het Al, en de onontkoombaarheid van het Lot. Nietzsche heeft religie kritische kracht gegeven. Dat is nieuw. Nietzsches religie is door de Westeuropese cultuurcrisis gemuteerd. Religie is niet meer een terugvallen op en een rusten in een voorgegeven zijnsamenhang. Miskottes schets van religie veronderstelt een gesloten werkelijkheid. Ongetwijfeld heeft hij vanuit christelijk standpunt daarin gelijk. Maar Nietzsches kritiek is nu juist dat niet de Naam, maar het echte nihilisme de werkelijkheid openbreekt. Brengt de Naam het zwijgen van de goden aan het licht, het nihilisme

⁴ Stoker 1993, 73.

⁵ Zie Simon in: Ulrich Willers (Hrsg.) 2003, 12-23.

brengt de machteloosheid van de Naam aan het licht. Dat is het ergste dat van het christelijk geloof gezegd kan worden.

Het christelijk geloof past volgens Nietzsche niet bij de geëmancipeerde mens. De Dionysische religie past daar veel beter bij, want ze stelt de verlossing present.⁶ Door de beaming van de werkelijkheid wordt de verlossing ontvangen, waarnaar de christelijke kerk al eeuwen uitziet. In Nietzsches optiek houdt het christelijk geloof altijd een docetische trek, omdat de verlossing gericht is op een andere werkelijkheid. Daaraan wil Nietzsches alternatieve religie definitief een einde maken.

De vraag wat Nietzsche nu precies onder religie verstaat kan ik binnen dit kader niet beantwoorden. In bovenstaande tekst is een aantal kenmerkende zaken genoemd die met elkaar Nietzsches opvatting van religie vormen. Rico Sneller omschrijft ergens religie als de radicaal centrifugale dimensie binnen het menselijk leven.⁷ Religie ontgrenst. Sneller legt een verbinding met de mystiek. Nietzsche gaat een andere richting uit, maar toch lijkt me dat dit centrifugale element een kernpunt is in Nietzsches denken over religie. Het dionysische levensgevoel kent extase. De mens wordt radicaal uit zijn zelfbetrokkenheid weggerukt. Juist dit is emancipatiebevorderend. Want de kleine mens is door zijn frustratie steeds op zichzelf betrokken. De Dionysische religie bevrijdt hem daarvan.

13.2 GOD: TRANSCENDENTIE EN IMMANENTIE

Nietzsche geeft stem aan veranderingen in de westerse cultuur. De veranderingen hebben met veel dingen te maken, onder andere met de invloed van het natuurwetenschappelijke denken en met de opkomst van de moderne filosofie, die zijn uitgangspunt neemt in het ego cogito. Maar ook de geschiedeniswetenschap heeft voor fundamentele veranderingen gezorgd. De geschiedeniswetenschap is vooral voor de religie bedreigend, omdat zij het gevoel voor het eeuwige ondermijnt.⁸ Hoe die ontwikkelingen ook geweest mogen zijn, voor het denken over God heeft het tot gevolg gehad dat een ander transcendentiebegrip naar voren kwam. Het wordt steeds moeilijker om te geloven in een God die boven deze werkelijkheid staat. Jungel weet zich verwant met Barth als hij zegt, dat God pro se (of: in se) geen Ander is dan God pro nobis. Het laatste krijgt het accent, om zó duidelijk te maken wat met het eerste wordt bedoeld. Het is nog sterker: over het pro se kan niets gezegd worden buiten het pro nobis.

⁶ Over de presentie van de verlossing schrijft Michel Haar (het is een citaat van Kee): 'A religion diametrically opposed to all religions that only promise a better life, happiness in a world beyond, this doctrine offers happiness on earth to all those who are capable of this faith', Kee 1999, 134. Als ik hier over verlossing spreek is dat in oneigenlijke zin: het gaat om verzoening van leven en lijden. Het één is niet zonder het ander.

⁷ Rico Sneller, 'Ietsisme tussen raadsel en religie', in: Kune Biezeveld en anderen, *In iets geloven: ietsisme en het christelijk geloof*. Kampen: Kok 2006, 123.

⁸ Lepers 2004, 208.

Waar deze vragen aan de orde zijn, kan de theologie beter bij Hegel terecht dan bij Nietzsche. Hegel brengt door zijn interpretatie van Goede Vrijdag God en mens dicht bij elkaar. Doordat God zich ontledigt aan het kruis komt Hij dichtbij de mens. Nietzsche brengt God niet dichtbij. Nietzsche heeft niet de behoefte om God dichtbij de mens te brengen. De God van het christelijk geloof, of Hij nu boven ons is of in ons midden, vormt altijd een onoverbrugbare kloof met deze wereld. Niet alleen de transcendente God veroorzaakt deze kloof, ook en niet minder, de immanente God.

Deze discussie is fundamenteel en keert daarom ook steeds weer terug. Voor Nietzsche is het spanningsveld niet transcendentie en immanentie. Men kan op grond van Nietzsches werk stellen dat hem dit niet echt bezighoudt. De problematiek kan hier niet gelokaliseerd worden.

Biser meent dat de theologie Nietzsche tegemoet kan komen door Gods immanentie te benadrukken. Volgens hem gaat het om een aanpassing van het Godsbegrip. Wie over God denkt, moet vooral aan zijn immanentie recht doen. Bij Nietzsche gaat het echter om een andere voorstelling van God. Daarbij staat voorop dat er niet één God is, maar meerdere goden. Het monotheïsme is hem te monotoon. Nietzsche accepteert alleen een Dionysische god. Dat wil zeggen dat God voor hem niets anders kan zijn dan een chiffrage dat staat voor de beaming van deze werkelijkheid.

Dit feit wordt niet verdisconteerd in de theologische receptie van Nietzsche. De reden hiervan zal zijn dat theologen teveel zijn af gegaan op de ogenschijnlijk grote waardering die Nietzsche voor Jezus heeft. Die waardering wekt de schijn dat Nietzsches denken niet een totale breuk betekent met het christelijk geloof. Vervolgens wordt het beeld getekend van Nietzsche – bijvoorbeeld door De Graaff – dat hij met een verscheurd innerlijk een diepe hunkering is blijven koesteren naar een gezuiverd christelijk geloof. Ik meen dat duidelijk is geworden dat dit beeld niet klopt. Het beeld dat Nietzsche van God heeft, is niet christelijk, maar anti-christelijk.

Küng stelt dat een eigentijdse opvatting van God nodig is. Küng hanteert dan de formule: ‘eine weltimmanente Welt-Überlegenheit Gottes’. Het gaat er nu niet om hiervan een beoordeling te geven. Maar deze formulering biedt geen opening naar Nietzsche. De *Welt-Überlegenheit* rijmt niet met het strikt immanente denken van Nietzsche. Bovendien doet Küng zich kennen als een christelijk theoloog die onvoorwaardelijk eraan vasthoudt dat God een aanspreekbaar Gij is. Voor Nietzsche is het goddelijke een kracht, die zich in de werkelijkheid manifesteert. Een ander punt waarop de wegen van Küng en Nietzsche uit elkaar gaan is het werkelijkheidsbegrip. Het zijn is bij Küng de onderliggende en dragende structuur van de werkelijkheid. De *werkelijkheid* draagt een gebroken karakter, maar het *zijn* is betrouwbaar, sterk en hecht. Voor Nietzsche is een zijnsbegrip dat losgemaakt wordt van de ervaringswerkelijkheid onaanvaardbaar.

Een vergelijkbare opmerking kan gemaakt worden ten aanzien van de radicale theologie, bijvoorbeeld ten aanzien van Robinson. Ook in de theologie van Robinson

keert een vorm van transcendent denken terug. Het is niet de werkelijkheid *zelf*, die aanvaard wordt, maar een werkelijkheid die vanuit een diepere laag, vanuit een fundamentele structuur van de werkelijkheid – het persoonlijke of de liefde – veranderd moet worden. We stuiten steeds weer op hetzelfde probleem. Er is een fundering van de werkelijkheid, die de *basis* vormt van de werkelijkheid, maar die ook de *norm* is voor de ervaringswerkelijkheid.

De discussie met Nietzsche kan niet gevoerd worden binnen de tweepoligheid van transcendent en immanent. Dat brengt mij bij de radicale theologen, die menen dat Nietzsches kritiek op het christendom in feite de schuld is van de theologie. God en het zijn waren zo nauw met elkaar verbonden dat God het hoogste Zijnde werd genoemd. God is het wezen boven wie niets meer gedacht kan worden. Hij overstijgt ten diepste het zijn. Zo worden God en deze wereld uit elkaar gedreven.

Tegenover dit verwijt kan de bedenking geuit worden dat de klassieke theologie – vooral door de analogia entis – God en wereld misschien wel teveel met elkaar verbonden heeft. Daar in het westerse denken ‘zijn’ altijd present-zijn is, komt Hij binnen het bereik van de mens en kan de mens over Hem heersen.

Marion ziet daarom in het zijnsdenken de oorzaak, dat van God een idool is gemaakt. Volgens hem betekent de huidige tendens om God steeds meer met onze werkelijkheid te verbinden een gevaar. Hij pleit daarom voor distantie, waarmee hij bedoelt, dat God niet meer ter sprake gebracht moet worden binnen de zijns-categorie. Want wij kunnen op geen enkele manier over God beschikken.

De radicale theologen maken bezwaar tegen een God die *boven* onze werkelijkheid staat. Hun bedoeling wordt echter beter weergegeven als we zeggen dat zij zich verzetten tegen een God die *tegenover* de werkelijkheid staat. God wordt te weinig van uit Christus gedacht. Waar het in de theologie ontbreekt aan een christologische concentratie blijft God, die krachtens zijn ‘zijn’ present is en met deze wereld verbonden is, op afstand van deze concrete, lijdende wereld. In en door Jezus Christus is God ons nabij gekomen en heeft Hij zich solidair verklaard met deze wereld. Het gaat de radicale theologie niet zozeer om een ander concept of beeld van God, maar om de compassie van God met deze wereld. Dit geldt echter niet zonder meer voor alle radicale theologen. Uit de bespreking van Robinson is gebleken dat bij hem Gods solidariteit met de wereld nauwelijks een rol speelt. Bij Sölle ligt dit anders. Zij trekt God zo diep in het lijden, dat God niet buiten dit lijden bestaat. Het lijden en ook de dood behoren tot het wezen van God.

Altizer heeft deze lijn op een speculatieve wijze doorgetrokken en Gods compassie tot een systeem gemaakt. Dood en leven zijn twee polen van Gods wezen. Bij Altizer is het lijden zozeer tot het wezen van God gaan behoren dat daardoor het lijden in feite is opgeheven. Want kan lijden ooit tot het wezen van God behoren? Liefde hoort tot het wezen van God. Maar kan lijden op dezelfde manier tot zijn wezen behoren? Dat tegenover een onbewogen metafysische God (de god van de filosofen) de behoefte bestaat Gods lijden aan de wereld te benadrukken lijkt mij legitiem. Maar daarmee is nog niet voldoende duidelijk gemaakt en theologisch

verantwoord, dat God het lijden tot zijn wezen heeft gemaakt. Het maakt verschil uit of we zeggen dat God lijdt of dat we zeggen dat het lijden tot zijn wezen hoort. Liefde is het vermogen om te lijden. Alleen wie liefheeft kan lijden. Maar wie het lijden in zich wil opnemen, wil lijden en liefde met elkaar verzoenen. Als God het lijden tot zijn wezen maakt, houdt zijn lijden op lijden te zijn, want door de acte van het toelaten heeft Hij het lijden in zijn liefde een plaats gegeven en dus met elkaar verzoend. Het resultaat is dat liefde geen liefde meer is en het lijden geen lijden. Dat is een merkwaardige uitkomst van de radicale theologie van Sölle en Altizer (en ook van Jüngels theologie).

Deze theologie begon met het protest tegen de surpranaturalistische God, die geen compassie kent met deze wereld. De latere ontwikkeling laat zien dat, als God zo nauw met het lijden wordt verbonden, het lijden zichzelf opheft. Ik kom hierop in 13.4 terug.

Marion zegt dat in de cultuur steeds weer sprake is van een eb en vloed beweging. Waar wordt het goddelijke gelokaliseerd? In de immanentie of in de transcendentie? Anders gevraagd: waar wordt *het transcendente* gelokaliseerd? In de immanente werkelijkheid of *boven* de immanente werkelijkheid? Maar ook als alle nadruk gelegd wordt op de immanente werkelijkheid zal blijken dat er binnen die immanente werkelijkheid een diepere werkelijkheid is, die bepaalt wat immanentie is. Nietzsche heeft getracht door middel van de eeuwige terugkeer zich aan dit dilemma te ontworstelen. Want de eeuwige terugkeer betekent dat de immanente werkelijkheid zelf de werkelijkheid definieert, zodat we geen transcendentie meer nodig hebben. Het is overigens de vraag of het hem gelukt is het probleem op deze manier op te lossen. Het probleem wordt duidelijker aan de hand van Deleuzes analyse waarmee we reeds kennis gemaakt hebben.

Als Deleuze vraagt naar het wezen van de terugkeer (in Nietzsches leer van de eeuwige terugkeer), dan vraagt hij naar het karakter van de immanente werkelijkheid. De immanente werkelijkheid definieert Nietzsche met behulp van het begrip terugkeer. Maar wat is terugkeer? Deleuze stuit dan op het begrip *differentie*. Het is merkwaardig dat uit de terugkeer *van hetzelfde* de differentie te voorschijn komt. Het wezen van de terugkeer-van-hetzelfde is de differentie. Er *moet* differentie zijn, want anders is de terugkeer geen terugkeer. Zonder differentie is er alleen stilstand. Hetzelfde is dus nooit hetzelfde, ook niet als het gaat over de eeuwige terugkeer-van-hetzelfde.

Nog anders gezegd: hetzelfde kan alleen maar hetzelfde zijn als het dat niet is. Daarmee wordt differentie het structuurprincipe dat deze werkelijkheid beheerst en definieert. Er is altijd een element in de cultuur dat zich niet laat beheersen en dat zich onttrekt aan onze begripsbepalingen en dat zich dus onttrekt aan ons denken. Als we dit terugkoppelen naar de theologie lijkt het mij een legitieme vraag of een theologie die zich verzet tegen een transcendent Godsbegrip hiermee winst kan boeken.

Hyman⁹ signaleert het gevaar dat het nihilisme zich verhardt tot een metafysisch nihilisme en dat dus het nihilisme de rol gaat spelen van het metaverhaal. Dat zal

⁹ Gavin Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology. Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* Louisville/London: Westminster John Knox Press 2001.

inderdaad gebeuren op het moment dat één element, zoals bijvoorbeeld liefde, als norm gaat functioneren waaraan beoordeeld wordt of we iets van Gods aanwezigheid in deze wereld kunnen ervaren. In het Tijdperk van de Interpretatie (Vattimo) verdwijnt elke vastheid. Als Vattimo toch de liefde ziet als de enige waarheid die ‘nimmer en op geen enkele manier ontmythologiseerd kan worden’¹⁰, dan ligt dat aan zijn interpretatie van wat liefde is, namelijk het opgeven van elk standpunt en elke ‘leer’. Daarom is liefde de meest anti-metafysische kritiek die mogelijk is. Hierdoor verdwijnt elke inhoud, want elk inhoudelijk theologisch begrip staat onder de kritiek van een voortgaande herinterpretatie. Alles is in beweging en niets komt tot stilstand.

Met dit minimum aan inhoud zal de theologie niet uit de voeten kunnen en zal zij geen genoeg kunnen nemen. Is daarmee dan ook niet gezegd, dat de theologie, die toch in dit nietzscheaanse spoor – dus ook in het spoor van Rorty en Vattimo – verder wil gaan, vastloopt in een verstikkend immanentisme? Met andere woorden: wie kiest voor de optie van een immanente transcendentie houdt alleen de immanentie over. Of, met woorden van Marion, die houdt alleen een eidolon over, want immanentie betekent dat er geen distantie is. Wie God ter sprake wil brengen moet het juist van distantie hebben.

13.3 JEZUS: DE SOTERIOLOGISCHE KERN VAN HET CHRISTELIJK GELOOF

In de discussie over de dood van God is nauwelijks een rol weggelegd voor Jezus. Het gaat immers om de dood van de metafysische God en niet om de dood van Christus. De metafysische God is niet meer nodig om zich te oriënteren in deze wereld. Erkenning van de dood van de metafysische God betekent dat de theologie mee gaat in de opvatting dat de werkelijkheid zonder samenhang en zonder eenheid is. De radicale theologen maakten zich het moderne levensgevoel eigen, zoals dat vlak na de oorlog door het existentialisme vertolkt werd.

In deze theologie is dus meer aan de hand dan een christologische concentratie, zoals bij Barth. Er is meer aan de hand dan dat het zwaartepunt in de theologie verlegd werd van de metafysica naar de ethiek. Deze theologische omwenteling werd gedragen door een nieuw levensgevoel. De gevolgen van de wetenschap (geen scheppingsgeloof, geen God in de hemel en de ontmythologisering van het bijbelverhaal) hadden als gevolg dat we ons niet meer oriënteren aan de metafysische God, maar aan de woorden en het leven van Jezus. Want juist Hij verzette zich tegen de gevestigde orde.

De oriëntatieloosheid en verbijstering over het feit dat God dood is, zoals we dat in ‘Der tolle Mensch’ aantreffen, bleef de theologie bespaard. Het wegvallen van God-boven-ons kon in zekere zin gecompenseerd worden door de persoon en verschijning van Jezus Christus. Het feit dat men ervan overtuigd raakte dat in het leven geen vaste ordeningen of instituties zijn, gevoegd bij het besef van de maakbaarheid van de samenleving, gaf nieuwe mogelijkheden om de wereld

¹⁰ Rorty en Vattimo 2006, 56.

opnieuw structuur te geven. Dat de God van de filosofen verdween, kon voor de radicale theologen nauwelijks een ramp heten. De theologie bevrijdde zich nu van een Godsbegrip dat voor veel misverstanden had gezorgd. Tot haar eigen schade had de theologie zich eeuwenlang verzwaagd met de Griekse filosofie. De dood van God raakt in feite niet God zelf. Het raakt alleen een Godsidee. Eerst nu, na de dood van God, krijgen wij het juiste zicht op God.

Na de dood van God was de theologie dus niet sprakeloos gemaakt en nog minder werkeloos. Door Jezus is het beeld van God niet bleek of vaag, maar werd God juist heel concreet. De andere vragen die hieruit voortvloeiden met betrekking tot de persoon van Jezus en hoe dat beeld van Hem zich verhoudt tot de kerkelijke belijdenis van Christus, laat ik hier rusten.

Ik meen dat de radicale theologen, die zich slechts zijdelings op Nietzsche beriepen – behalve Altizer – niet gezien hebben, of niet hebben willen zien, dat Nietzsches kritiek verder reikte. Het is een hardnekkig misverstand dat als een rode draad door bijna de hele theologische Nietzsche-receptie heen loopt, als zou Nietzsche alleen de dood van de metafysische God op het oog gehad hebben. Door Nietzsche op die eenzijdige manier te benaderen is het hart uit zijn kritiek gesneden. Een getemde en dus ongevaarlijke Nietzsche bleef over.¹¹ Het ging Nietzsche wel degelijk om het kruis en om de soteriologie: het reddend handelen van God. Als dit erkend wordt, komt de relatie tot Nietzsche er heel anders uit te zien.

Zo lang hij degene is die de metafysische God bestrijdt, kan de theologie waardering voor Nietzsche opbrengen en hem zelfs zien als een initiator van een eigentijds denken over God, los van strakke kerkelijke en theologische kaders. Dan kan Hij ook gezien worden als een revolutionair *avant la lettre*, eventueel als een wereldverbeteraar. Zodra echter gezien wordt dat Nietzsche de *soteriologie* als het grote struikelblok beschouwt, raakt de theologie in verlegenheid. Want als theologie reflectie is op God en zijn bevrijdende daden, dan staat de theologie lijnrecht tegenover Nietzsche. Daarom heb ik ook uitvoerig aandacht besteed aan Nietzsches houding tot Jezus. Zijn waardering voor Jezus is zeer beperkt. Een eerlijke benadering van Nietzsches teksten laat duidelijk zien dat Nietzsche Jezus alleen kan accepteren nadat hij het beeld van Jezus gereconstrueerd heeft. Nietzsches waardering geldt niet Jezus, maar het *type Jezus*.

Barth heeft in zijn excurs in *KD III/2* met duidelijke woorden gezegd, dat Nietzsche zich niet tegen een *uitwas* van het christelijk geloof verzet, maar tegen de *kern* en het *hart* van de christelijke humaniteit. Nietzsche wilde het christelijke mensbeeld

¹¹ Dit is ook de kritiek van Fraser op de theologische Nietzsche-receptie. 'What Nietzsche hates, above all, is the cross and the Christian story of redemption', Fraser 2002, 21. 'It is here that we can see most clearly that Nietzsche's target is not God *per se* but rather patterns of thought inscribed into European culture by Christian soteriology', Fraser 2002, 73. In 1913 schreef A. Duverger, die zichzelf als een volgeling van Nietzsche beschouwde: 'Zeer zeker in Holland, maar ook in het buitenland heeft men Nietzsche nog te weinig *als Antichrist* in het licht gesteld. Men ziet liever die anti-christelijkheid over het hoofd, men spreekt liefst niet over die *erge* dingen', Duverger 1913, 62.

vernietigen. Barth zag duidelijk dat het kruis voor Nietzsche een ergernis was. Wat in Barth teleurstelt is dat hij Nietzsches confrontatie met het christelijk geloof niet als bedreigend ziet. Nietzsche loopt achter de feiten aan. Het kwaad is reeds lang overwonnen.

Miskotte benadert en bekritiseert Nietzsches denken vanuit het tegood van het Oude Testament. Miskotte kent niet de massieve christologische concentratie van Barth. Hij gaat de confrontatie met Nietzsche aan vanuit de Naam. Als Miskotte over de Naam spreekt, dan bedoelt hij niet de metafysische God of de God van de filosofen. God is niet de anonieme bestaansgrond of de absolute werkelijkheid. Miskotte ziet duidelijk dat Nietzsche de strijd aangaat met de God van de Bijbel. Miskotte haalt breed uit naar Nietzsche en alle nihilisten, namelijk vanuit Gods openbaring aan Israël. Miskotte denkt en theologiseert vooral vanuit het Oude Testament, terwijl Nietzsche zich nadrukkelijk richt op het kruis. Verklaart dit wellicht dat Miskotte Nietzsche niet echt in het vizier krijgt en dat de echte confrontatie uitblijft?

Binnen de filosofie is voor deze problematiek geen aandacht. Girard is hier tot op zekere hoogte een uitzondering. Want Girard heeft veel aandacht voor Jezus als het onschuldige Lam van God, dat het offer brengt. Maar dit offer beschrijft Girard in termen van ontmaskering en niet in termen van verzoening.

13.4 GOD, HET NIETS EN DE DOOD

Barth heeft de kritische stem van Nietzsche gehoord. In zijn *Römerbrief* (1922) heeft Barth de boodschap van Nietzsche op zijn eigen manier laten doorklinken. De kritiek van God op deze wereld en op de verburgerlijkte kerk slaat als een bliksem in. In zijn latere ontwikkeling heeft Barth zijn kritiek niet op deze manier kunnen en willen vasthouden. Maar dat zijn kritische tegenstem niet verdween, is gebleken uit de analyse van het Nichtigte. Daarin heeft Barth het ondoorgrondelijke en afgrondelijke van het niets willen signaleren en heeft hij het tekort van Heidegger en Sartre willen aantonen. Het tekort van Heidegger is, dat het niets een versluiering is van het kwaad, dat in deze wereld aanwezig is. Daarom vraagt zijn filosofie om een ontmaskering. Die ontmaskering heeft Barth beproefd door het invoeren van het Nichtigte. Het niets is geen leegte, het is ook niet de sluier over het zijn, maar is het kwaad. Het is geen neutrum, maar een negativum. Toch verliest dit Nichtigte zijn actuele bedreiging, omdat Barth het Nichtigte meeneemt in zijn christologische concentratie. Bij Barth heeft dat tot gevolg dat zijn spreken over het Nichtigte een tijdloos karakter krijgt en dat heeft weer tot gevolg dat niet alleen Heideggers filosofie, maar ook Nietzsches nihilisme ten diepste niet als een actuele bedreiging wordt gezien. Op Golgotha is het oordeel over het Nichtigte uitgesproken.

Jüngel gaat een stap verder dan Barth. Barth houdt het Nichtigte buiten God. Het is de vijand van God. Jüngel meent dat Barth teveel wil verklaren. Jüngel wil dichter bij Gods openbaring blijven en wil zich vasthouden aan de liefde van God. Gods

liefde is in staat het Nichtige in zich op te nemen. In zijn boek *Gott als Geheimnis der Welt* gaat Jüngel niet expliciet in op Barths opvatting over het Nichtige. Toch zinspeelt hij duidelijk op Barth als hij over het niets spreekt als ‘Hölle, Tod und Teufel’, woorden waarmee Barth de aard van het Nichtige weergeeft.¹² Van dit niets zegt Jüngel ‘dass Gott dem Nichts einen Ort im Sein gibt, indem er es auf sich nimmt. Als Gott sich mit dem toten Jesus identifizierte, hat er das Nichts *innerhalb* des göttlichen Lebens geortet’.¹³

Jüngel gaat hiermee niet slechts een stap verder dan Barth, maar hij neemt ten opzichte van Barth een tegengestelde positie in. Bij Barth blijft het Nichtige als vijand tegenover God staan. Jüngel spreekt ook wel van strijd (*Kampf*), maar deze strijd dient er toe om aan het licht te brengen wie God is, namelijk dat God liefde is. Bij Jüngel wordt de strijd met het niets niet als een echt gevecht gezien, daar hij steeds weer zegt dat God *zich inlaat* met het niets.¹⁴

God laat het niets toe in zijn eigen wezen en bestaan. Het niets verliest hiermee zijn vernietigende kracht. Het niets krijgt een nieuwe functie, het krijgt zelfs een bestemming en verliest daarmee zijn huiveringwekkende gestalte. De nieuwe functie die het niets krijgt toebedeeld is het potentiëren van het zijn, dus het mogelijk maken van het zijn. Aanvankelijk gold van het niets: ‘aus Nichts wird von selbst nichts’.¹⁵ Het niets stond elke vorm van zijn in de weg. Maar nu potentiëert het niets het zijn.

Op dit punt leunt Jüngel sterk op Heidegger (en Hegel) en heeft hij zich ver van Barth verwijderd. Barth blijft het Nichtige zien als een antigoddelijke en antichristelijke macht, omdat het Nichtige ten diepste het gemobiliseerde verzet tegen Gods genade is. Bij Jüngel draagt het niets ertoe bij Gods liefde te articuleren. Het feit dat God zich inlaat met het niets laat zien dat God een God van liefde is: ‘Gott ist (zwar) der sich auf das Nichts Einlassende und als solcher Liebe’.¹⁶ Dit betekent dat als er al sprake zou kunnen zijn van nihilisme, het al bij voorbaat omvat is en daarom ook overwonnen is door Gods liefde. Met de *overwinning* op het niets en de dood bedoelt Jüngel dus dat God, in en door de dood van Christus, de dood in zijn wezen een plaats gegeven heeft. De dood staat nu niet meer in de dienst van de wet en is dus niet meer te beschouwen als een straf, als het loon op de zonde, maar

¹² Jüngel 2001, 298.

¹³ Jüngel 2001, 297.

¹⁴ In een artikel uit 1984 schrijft Jüngel: ‘Wel kan men betwijfelen of ze (de theologie, AP) er goed aan doet Barth te volgen, als hij zegt dat het nietige of het kwaad berust op een weerwoord of een verwerping van Gods kant’, Jüngel 1991, 99. Jüngel meent dat Barth daarmee toch een poging doet het kwaad te verklaren. Jüngel trekt zich terug op de belijdenis dat God liefde is. ‘De uitspraak “God is liefde” vormt het doorslaggevende criterium ten overstaan van het duistere feit, dat de God die alles in allen werkt ook in het kwaad aan het werk is’, 100. Bij Jüngel ligt de nadruk niet op het overwinnen van het kwaad en het niets, maar op het dragen en verdragen daarvan. Dit dragen expliciteert Gods liefde en geduld, maar ook zijn macht: ‘Liefde is *almachtig* enkel en alleen omdat ze, met de woorden van Paulus, alles kan verdragen, alles kan dulden (...)’, 127.

¹⁵ Jüngel 2001, 293.

¹⁶ Jüngel 2001, 301.

de dood staat nu in dienst van het evangelie. Het zijn uiteenzettingen die ver van Miskotte en Barth (het Nichtige als de echte vijand) afstaan.

Deze opvatting ten aanzien van het niets en de dood betekent vervolgens dat elke beweging die naar het niets tendeert, onder het voorteken van Gods liefde staat. Want juist het niets en alles wat daartoe tendeert kan niets anders dan Gods liefde aan het licht brengen, zoals exemplarisch gebeurd is door de dood van Christus aan het kruis. Het kruis van Christus laat zien, dat 'das Nichts in die Geschichte Gottes einbezogen wird'.¹⁷ Jüngel ziet dat als de uiterste vorm van Gods liefde.

Dit roept toch de vraag op of God nog iets anders is dan liefde. Het roept ook de vraag op wat liefde is. Betekent de liefde van God niet de uiterste antithese tegen de duistere en misleidende krachten die in deze aeon aanwezig zijn? Ik denk hierbij aan de brieven van Johannes. Ik verwijs verder naar wat ik geschreven heb onder 13.2 over de verhouding van liefde en lijden. Jüngels positie brengt ook de radicale tegenstelling met Nietzsche aan het licht. Bij Jüngel is de verlossing alles bepalend. Ook het kwaad moet zwichten voor Gods liefde.

Dit botst radicaal op Nietzsches visie. Dat de werkelijkheid bezwijkt onder zoveel liefde roept Nietzsches krachtige protest op. Deze liefde bevrijdt niet, maar houdt de mens klein. Naar Nietzsches overtuiging wordt de mens door deze liefde onderdrukt, zoals hij bijvoorbeeld in het fragment 'Die Gefangenen' heeft verwoord.¹⁸

Wie, zoals Miskotte, overtuigd is van de taaigheid van religie zal de bewering dat God dood is, niet serieus kunnen nemen. Miskotte is dan ook meer beducht voor de terugkeer van de religie dan voor de dood van God. In feite is de dood van God een absurditeit. Al zei Nietzsche dat ook goden moeten sterven, Miskotte is van iets anders overtuigd: de goden van het heidendom sterven niet. Zolang religie leeft, leven de goden. Miskotte legt het volle accent op het feit dat religie levend is. Als men denkt dat het voorbij is met de religie, dan presenteert zij zich opeens weer in alle vitaliteit. De goden zijn zo levend dat Miskotte zijn leven lang bezig geweest is ze te bestrijden. We kunnen concluderen dat Miskotte diametraal tegenover de radicale theologie staat met haar slogan dat God dood is.

Op nog een ander punt moet gewezen worden. Jüngel en Girard zijn twee denkers die in elk opzicht van elkaar verschillen. Zo ook wat betreft hun waardering van de dood van Christus. Girard ziet de dood van Christus nadrukkelijk als het doden van het Lam van God. Deze dood heeft het karakter van een moord, een afrekening. Jüngel spreekt abstract over de dood. Bovendien wordt de dood, dankzij Christus, veranderd (*umfunktioniert*) in een weldaad.¹⁹ Zodoende verdwijnt en verdampt het

¹⁷ Jüngel 2001, 297.

¹⁸ Aforisme 84: *Die Gefangenen*. KSA 2, 590-591.

¹⁹ Men zou hierbij kunnen denken aan zondag 16 van de *Heidelbergsche Catechismus* waar op de vraag hoe het komt dat wij nog moeten sterven nu Christus voor ons gestorven is, het antwoord gegeven wordt: 'Onze dood is geen betaling van onze zonden maar alleen een afsterven van de zonden en een doorgang tot het eeuwige leven'. Zondag 16, vraag

vijandige en duistere karakter van de dood. Jüngel neemt hierin een positie in die tegenover die van Barth, Miskotte en Girard staat. Hoe kan God zich inlaten met de dood van Christus en hoe kan Hij deze dood, deze *moord*, in zijn wezen opnemen? Het is op grond van het Nieuwe Testament duidelijk dat de dood van het Lam van God verzoenende kracht heeft, maar deze dood was ook een moord. Christus' dood nam niet alleen de schuld weg, maar veroorzaakte ook schuld. Door Hem te doden kwam het ware verzet en de diepste vijandigheid tegen God en zijn genade aan het licht. Als God zich met deze dood zou inlaten zou dat de integriteit van God aantasten. Tegenover Jüngel moet staande gehouden worden dat God zich niet heeft vereenzelvigd met de dood van Christus, maar dat Hij Christus' offer aanvaard heeft, waarbij het mijns inziens dus de vraag is of God zich met dit offer *vereenzelvigd* heeft.

en antwoord 42. Toch worden deze zaken hier anders benaderd dan bij Jüngel. De *Catechismus* bedoelt dat door Christus' dood de vloek is weggenomen. Dat is iets anders dan dat de dood in het wezen van God is opgenomen.

Hoofdstuk 14

Geloven na Nietzsche

14.1 NIETZSCHES NIHILISME EN DE THEOLOGIE

In dit hoofdstuk wordt getracht aan te geven voor welke vragen de theologie zich door Nietzsche gesteld weet. Daartoe wordt teruggegrepen op wat in allerlei verbanden al min of meer aan de orde kwam. Nietzsches verzet betreft niet God als verklaringsprincipe of God als een zingevend kader van denken en handelen, maar God als degene die de mens klein houdt. God houdt de mens klein door hem te confronteren met het volmaakte, door hoge morele eisen te stellen, maar Hij houdt de mens evenzeer klein door zijn liefde en door zijn gerechtigheid, waardoor Hij de arme en zwakke mens recht wil verschaffen. Nietzsche richt zich niet alleen op kwalijke praktijken van het christendom, zodat hij te hulp geroepen kan worden als een moderne reformator. Nietzsches confrontatie met het christendom is fundamenteel. Nietzsche wijst de basisgedachte van het christelijk geloof af, namelijk dat de mens gered moet worden. Die redding wordt door hem niet alleen afgewezen, maar hij stelt die aan de kaak als het grootste onrecht en de grootste vernedering die de mens aangedaan kan worden.

De kern van Nietzsches nihilisme is dat een werkelijke breuk met het geloof in God en met een transcendente wereld leidt tot een nieuwe werkelijkheidservaring, omdat er een ander beoordelingspunt van de werkelijkheid komt. Dit is veel meer dan het ontwikkelen van een filosofie, die zich kritisch verhoudt tot de westerse joods-christelijke cultuur. Het *herausdrehen* (Heidegger) van de transcendente werkelijkheid maakt de weg vrij voor een existentiële ervaring. In Nietzsches denken presenteert zich een denk- en levenswijze, die voordien niet bekend was. Zo heeft Nietzsche het bedoeld en zo zal de theologie hem ook moeten verstaan.

Nietzsches visie wortelt voor een deel in de Verlichting, maar veel duidelijker nog in het presocratische Griekse denken. Juist deze combinatie maakt zijn positie uniek. Het feit kan niet over het hoofd gezien worden dat hij in zijn eerste boek (*Die Geburt der Tragödie*) teruggrijpt op de presocratische Oudheid. Daarin fascineert hem het Dionysische levensgevoel. Dat levensgevoel wil hij combineren met het levensgevoel van de moderne mens, die helemaal niet modern is, omdat hij in veel opzichten nog steeds tol betaalt aan het christendom. Tegelijk is niet minder duidelijk dat Nietzsche geen restauratie wil van het antieke levensgevoel. Het gaat om een *nieuwe* ervaring, die de huiver kent van een fundamenteel en blijvend verlies van oriëntatie en die tegelijk aanspoort tot de ongekende moed van de Übermensch.

Nietzsche confronteert de christen met een filosofie of visie, maar niet minder met een nieuwe ethiek, met een nieuw toekomstperspectief, met een nieuwe religie, met een nieuwe hoop. Met visionaire kracht heeft hij zijn denken gepresenteerd. Het nihilisme zal zich, met de zekerheid van een wetmatigheid, doorzetten en Europa veranderen. Al zal het nog eeuwen duren, toch zullen ook de schaduwen van God uit Europa verdwijnen.

Dit is echter nog niet de kern van wat hem beweegt. Want als het nihilisme komt met de kracht van wetmatigheid, had Nietzsche zich kunnen beperken tot een beschrijving van het einde van het christendom, zoals hij dat gedaan heeft in het fragment *Am Sterbebette des Christenthums*. Het is hem niet genoeg dat het christendom als dominante religie en als cultureel verschijnsel zal verdwijnen. De schaduwen van deze godsdienst verdwijnen niet vanzelf. Er moet strijd geleverd worden. De God van de Bijbel sterft niet zoals de antieke goden. Er komt meer voor kijken. Er is iets in de God van de christelijke openbaring dat verachting oproept. Er is iets in deze God waarom Hij gedood moet worden.

Deze interpretatie wordt gesteund door tal van aforismen, fragmenten en aantekeningen. Deze afwijzing van de God van de Bijbel is impliciet, maar niet minder dominant, aanwezig in het begrip *Vornehmheit*. Het gaat om de waardigheid van de mens, het respect voor de mens, ook het respect voor de mens die er ellendig aan toe is. Gods barmhartigheid is beledigend voor de waardigheid van de mens. De God van de Bijbel veracht de mens en daarom moet Nietzsche deze God verachten. Er kan geen sprake zijn van een compromis met het geloof in deze God. Juist daar waar de christelijke kerk zich uit in dank en lofprijzing wegens Gods genade en liefde wordt Nietzsches verzet het meest hard en onverzoenlijk. Zie het fragment 'Die Erweckung'¹ Dit fragment is geen goedmoedige, zij het banale, parodie op Christus als het Lam van God. Nietzsche wil ermee aantonen dat het christelijk geloof overwonnen is en nooit meer serieus genomen hoeft te worden.

Nietzsche hoeft niet weerlegd te worden. Veel elementen in zijn denken zijn extreem en overtuigen niet. Nietzsche verfoeit het ressentiment. Maar zelf geeft hij telkens blijk van rancune. Daarvan getuigt zijn houding ten opzichte van Wagner. Dikwijls heeft men Nietzsches afscheid van het christelijk geloof wil duiden als een gevolg van verdriet en boosheid wegens het vroege overlijden van zijn vader (Nietzsche was nog geen vijf jaar), waardoor hij rancuneus ten opzichte van God zou zijn. Maar daar zijn geen aanwijzingen voor.

Nietzsche eist van God transparantie ('Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen'²) en eist dat ook van de bijbelse openbaring, maar dezelfde Nietzsche neemt zijn toevlucht tot Dionysus, de meest raadselachtige god. En hoe zit het met Nietzsches geschriften? Heeft hij zich werkelijk helder uitgedrukt? Is zijn filosofie niet misbruikt door de nazi's? Hebben zij alleen verkeerd gelezen of heeft Nietzsche aanleiding gegeven tot misverstanden? Nietzsche relativeert

¹ In: *Also sprach Zarathustra*.

² *KSA* 5, 72.

alles: er is geen waarheid (waarom niet liever onwaarheid?) en er is geen doel (Es fehlt das Ziel³). Zijn filosofie is de filosofie van het perspectivisme. En toch is er nauwelijks iemand te vinden die met meer stelligheid uitspraken gedaan heeft en die ook een heel duidelijk doel voor ogen had. Als hij de jaartelling laat beginnen met de voltooiing van *Der Antichrist* (op de 'dag des heils' 30 september 1888⁴) dan begint op dat moment de echte geschiedenis, met de Übermensch als einddoel.

Nietzsche hoeft niet weerlegd te worden, maar moet toch heel serieus genomen worden. Want zijn denken heeft diepgang. Dat is door het jarenlange Nietzsche-onderzoek wel duidelijk geworden. Nietzsche heeft als weinig anderen een antenne gehad voor de veranderingen in de cultuur.⁵ En zijn invloed is groot, ook op de theologie, hoewel die invloed niet altijd concreet is aan te wijzen.

Nietzsches invloed op de theologie

Deze studie thematiseert niet hoe Nietzsches denken heeft doorgewerkt in brede lagen van de huidige cultuur.⁶ Zijn invloed is niet of nauwelijks in kaart te brengen. Daarom gaat het in deze studie niet om zijn invloed maar om de *reacties* die zijn denken over God en geloof bij theologen hebben opgeroepen. Toch wil ik een poging doen om iets over de brede doorwerking van Nietzsches gedachten te zeggen.

De theologie wordt door talloze impulsen gestuurd en door tal van zaken beïnvloed. Daarom is Nietzsches invloed niet te meten en daarom is ook alles wat hieronder over Nietzsches invloed gezegd wordt, vatbaar voor kritiek. Nietzsches invloed is onmiskkenbaar aanwezig. In het eerste hoofdstuk noemde ik de ontwikkelingen die in het Duitse kerkelijke leven onder invloed van Nietzsches geschriften plaatsvonden. Ook werd zijn invloed op joodse zionistische denkers reeds vermeld. Naar allerlei kanten toe heeft zijn nihilisme doorgewerkt.

Daarbij maak ik wel de kanttekening dat de invloed van Nietzsche veel geringer is dan van Kant of Hegel. Deze beide denkers boden de theologie een escape om de dood van God niet onder ogen te hoeven zien. Vooral Hegel heeft door zijn reflectie op de dood van God weer nieuwe impulsen aan de theologie gegeven. Hegel stelt dat de dood van God ons Hem doet kennen als de Levende. Bovendien was er nog een geschiedenis die hoop verschafte en die zou uitlopen op het Koninkrijk van God.

³ KSA 12, 350 (herfst 1887).

⁴ KSA 6, 254.

⁵ 'In der Tat gibt es kaum eine Darstellung der heutigen Situation des Menschen in seiner Welt als die Beschreibung, die Nietzsche vor über hundert Jahren, damals wohl noch 'unzeitgemäss', vorgelegt hat (...)', Gerd-Günther Grau, *Die 'Selbstaufhebung aller grossen Dinge'*. *Philosophieren mit Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 29.

⁶ Daarbij doel ik niet op het feit dat Nietzsche is misbruikt door de nazi's. Zie hiervoor Jaap Hagen, *Nietzsches weerklank in Nazi-Duitsland*. Soesterberg: Aspekt 2003. Ik heb daarbij meer het oog op zijn brede invloed op tal van takken van wetenschap en vooral zijn invloed op de God-is-dood cultuur van onze westerse wereld. Een ouder werk over de relatie van nihilisme en nazisme is het boek van Hermann Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus*. Zürich/New York: Europa-Verlag 1938.

Hegel gaf een stevige impuls aan de theologie door de idee van de vooruitgang. God en wereld maken samen een geschiedenis door en brengen elkaar tot voltooiing.

Nietzsche breekt met het transcendent denken. Maar hij breekt vooral met de vooruitgangsgedachte. Hij ziet geen ontwikkeling naar een betere wereld. Hij schetst een somber scenario van oorlogen zoals de wereld niet eerder heeft gezien. Dat is voor de moderne theologie moeilijk te accepteren. Daarom staat de invloed van Nietzsche niet in verhouding tot die van Kant en Hegel. Men kan ook zeggen dat de tijd van Nietzsche nog moet komen.

Wat zou Nietzsches invloed kunnen zijn? Nietzsches filosofie betekent een ‘nee’ tegen elke vorm van transcendentie, maar evenzeer tegen elke vorm van eschatologie. Nietzsche verzet zich niet alleen tegen de hemel boven ons, maar ook tegen een Koninkrijk van God aan het eind der tijden. Hij verzet zich ook tegen verlossing (een belediging van de mens), tegen genade (de mens moet leren op eigen benen te staan), tegen de waarheid (waarom niet liever onwaarheid?) en vooral tegen God. Overall en in elk opzicht zet Nietzsche de theologie de voet dwars. Heeft hij dan wel invloed gehad op de theologie?

Als ik iets probeer te zeggen over Nietzsches invloed, dan moet in het oog gehouden worden dat een proces gaande is, waarin Nietzsche een belangrijke rol heeft gespeeld en nog speelt. Maar er zijn meer medespelers: Heidegger, Lyotard, Deleuze, Derrida, Rorty en anderen. Zij gingen op hun eigen wijze en met eigen accenten in het spoor van Nietzsche verder. Nietzsche heeft in dit proces een sleutelrol gespeeld. Er ging een wissel om toen Nietzsche zei dat er geen waarheid is. Hij bedoelde ermee dat de werkelijkheid geen eenheid kent. Als er eenheid is, is er hiërarchie: er is een hoger en een lager. Bovenaan de hiërarchie stond God. Hij stond garant voor de eenheid en de waarheid van de werkelijkheid. Later vervulde het denkende subject die functie, maar toen zowel God als het denkende subject ontmanteld waren, was er geen eenheid meer en waar geen eenheid is, is geen waarheid.

De nieuwe situatie is dat de werkelijkheid uit vele ‘waarheden’ bestaat, die gelijke rechten hebben en die niet alleen naast elkaar staan, maar ook tegenover elkaar. Dat houdt in dat de enige ‘waarheid’ de macht is. Als Nietzsche het perspectivisme leert, als hij zegt dat de werkelijkheid een geïnterpreteerde werkelijkheid is, dan is dat volledig in overeenstemming met zijn leer van de wil tot macht. Macht is de enige ‘waarheid’.

Deze ontwikkeling documenteert het debacle van de Verlichting. Het vertrouwen in de rede om orde en samenhang aan te brengen in de werkelijkheid om ons heen, en om ons in staat te stellen de werkelijkheid te *beheersen*, was verdwenen. De rede heeft gefaald, de waarheid werd gefragmentiseerd en macht is nu een reëel gevaar.

Tegen deze achtergrond schreef Lyotard in 1979 zijn boek *La condition postmoderne (Het postmoderne weten)*⁷. Sinds die tijd is het gemeengoed geworden om over

⁷ Jean-François Lyotard, *Het postmoderne weten. Een verslag*. Kampen: Agora, Kapellen: Pelckmans 2001 (zesde druk).

postmodernisme te spreken, waarmee bedoeld wordt dat de tijd van de grote verhalen voorbij is. Er is geen metaverhaal meer waartoe alle andere kleinere verhalen horen, die vanuit het grote metaverhaal hun legitimiteit ontvangen. Dat betekent ook dat het evangelie niet meer kan functioneren als het grote metaverhaal. Het is slechts één van de verhalen.

Deze culturele veranderingen hebben gevolgen voor de plaats van de kerk in de samenleving: ze wordt gemarginaliseerd; voor de theologie als wetenschap: ze is voortaan één van de vele stemmen, ze vertolkt één van de vele waarheden. Maar niet minder ernstig is het feit dat de claim dat de Bijbel het Woord van God is van binnenuit wordt aangetast, doordat de Bijbel zelf uit tal van verhalen bestaat, die niet zomaar tot elkaar te herleiden zijn. Ook de Bijbel mist hiërarchie en mist daardoor eenheid, waardoor haar waarheid discutabel is. Want over welke waarheid spreekt de Bijbel nu eigenlijk?

Wat is binnen dit kader en tegen deze achtergrond de plaats van de theologie? Hoe brengt zij God ter sprake? In zijn boek *The Predicament of Postmodern Theology*⁸ gaat Gavin Hyman na hoe de theologie er na Nietzsche voor staat.

In de postmoderne tijd bestaan geen grote verhalen. Die tijd is voorbij.⁹ Er is geen metaverhaal dat als een arbiter optreedt, die de kleine verhalen beoordeelt en ze hun legitimatie geeft. Er zijn geen metaverhalen die uitgaan van een absoluut begin en uitlopen op een absoluut einde.¹⁰ Dit impliceert tal van zaken.¹¹ Het postmodernisme wil de dualismen, die zo langzamerhand burgerrecht gekregen hadden, overwinnen. Het belangrijkste dualisme is wel die van subject en object. Het cartesische subject was de instantie tegenover de wereld. Het kon daarom de wereld beoordelen en zo diende het subject als uitgangspunt en als uitvalbasis voor het metaverhaal. De indeling subject-object had een ander dualisme tot gevolg: die van ervaring en uitdrukking (expressie). De ervaring van het subject ging aan de uitdrukking van die ervaring vooraf. Dit lijkt logisch, maar juist om ervaring te kunnen begrijpen en te kunnen benoemen en zo te kunnen ervaren, is expressie (taal) nodig. Er is geen ervaring die aan taal voorafgaat. Het één kan niet zonder het ander. Hetzelfde is het geval ten aanzien van de prioriteit van de waarheid ten opzichte van de mythe, van de geschiedenis ten aanzien van het verhaal, van de tekst ten opzichte van de lezer. Er is steeds een heen en weer gaande beweging, een onderlinge afhankelijkheid en beïnvloeding.¹² Wij leven in een talige werkelijkheid.

⁸ Hyman 2001.

⁹ 'Maar is dit verhaal, van het einde van het grote verhaal, niet een nieuw groot verhaal?', was een vraag die al in een vroeg stadium aan Lyotard werd gesteld.

¹⁰ 'Indeed, the beginning and the end, as we have seen, are collapsed into the present', Hyman 2001, 16.

¹¹ Lyotard merkt op: 'Het oude principe dat kennisverwerving onlosmakelijk verbonden is met de vorming (*Bildung*) van de geest, en zelfs van de persoon, zal nog meer in onbruik raken dan het reeds is', Lyotard 2001, 32.

¹² Hyman 2001, 71.

Daarmee zeggen we dat deze werkelijkheid een echt immanente werkelijkheid is. Taal bestaat uit tekens, maar deze tekens verwijzen naar elkaar, want de hele werkelijkheid is een geïnterpreteerde werkelijkheid. Op het moment dat we willen verwijzen naar een werkelijkheid buiten de taal, gebeurt dat door middel van woorden, van taal, die dus bestaat uit tekens die naar elkaar verwijzen. Zo sluit de mens zichzelf op. Het betekent ook dat de metafysische God – de God die buiten deze werkelijkheid bestaat – definitief dood is. Niet onjuist spreekt Hyman van een ‘nihilist textualism’.¹³ Dat wil zeggen dat we niet in staat zijn iets over de werkelijkheid, laat staan over God, te zeggen, buiten de taal die we hanteren.

Hoe kan nu in deze context God ter sprake komen? Is het waar, wat de mening is van verschillende hedendaagse theologen, dat de dood van de metafysische God positief geduid kan worden, omdat deze dood nu juist de terugkeer van God mogelijk maakt, namelijk de God van het geloof?¹⁴ Hyman merkt hierbij op dat de voorwaarden die de terugkeer van de theologie mogelijk maken, die terugkeer ook weer uitsluiten.¹⁵ Als we over God als de Ander spreken, dan onttrekt Hij zich altijd weer aan ons spreken over Hem. Op het moment dat we Hem ter sprake brengen, moeten we Hem weer loslaten. Daarom kunnen we Hem zelfs niet benoemen, geen naam geven. ‘The “other” must necessarily always remain other and eludes all attempts to “name” it’.¹⁶ We kunnen dus niet zeggen dat het over God gaat. Het gaat over het/de A/ander(e). Wie over God spreekt, introduceert het metaverhaal. Maar juist de metaverhalen hebben geen overtuigingskracht meer. Als het over Gods bestaan of aanwezigheid gaat, kan daarover alleen op een anonieme manier gesproken worden.

Dit anonieme spreken ziet Hyman niet als de grote verlegenheid van de theologie, maar eerder als een winstpunt. Juist door het/de A/ander(e) naamloos en dus onbenoemd te laten, is dit andere de voortdurende storende factor, die voorkomt dat er structuren en systemen ontstaan, die onderdrukkend werken. De theologie heeft altijd een scheut nihilisme nodig om niet te verstenen. ‘God’ heeft de functie om steeds weer standpunten, dogma’s, apriori’s en dergelijke ‘in Frage’ te stellen. Zo blijft de werkelijkheid open en dat is volgens Hyman de opdracht van de theologie.¹⁷ Het bovenstaande wil ik in vijf punten nog toespitsen.

¹³ Hyman 2001, 22-26; 44-49.

¹⁴ ‘Thus, nihilism is that situation which opens up the possibility of the “death” of the God of metaphysics in favor of the “return” of the God of faith’, Hyman 2001, 115.

¹⁵ Hyman 2001, 145.

¹⁶ Hyman 2001, 145.

¹⁷ ‘If theology (...) is now always haunted by a certain nihilism, so, too, the movement of fictional nihilism finds itself compelled to undertrake its journey by “moving through” the theological body’, Hyman 2001, 148. Met ‘fictional nihilism’ bedoelt Hyman dat het nihilisme niet tot een metafysisch metaverhaal moet verharden. Het moet functioneel blijven en de eigen standpunten steeds blijven herzien. Dit standpunt herinnert aan Weischedel die de werkelijkheid zwevend noemt. Maar meer dan Hyman heeft hij oog voor het gevaar dat de openheid die Hyman bepleit, tot een bodemloos relativisme kan leiden.

1. Theologen neigen ertoe om over God te spreken als een concept of een kracht of een mysterie of een gebeuren, in plaats van als een 'Gij'. Reeds bij Sölle kwamen we dit tegen en bij haar is ook het ambivalente karakter van dit spreken opvallend, vooral als zij over het gebed spreekt. Tegenover God staat de mens sprakeloos, omdat God zelf steeds minder een persoon, minder een 'Gij' is, en is verbleekt tot een concept of is vervaagd tot een mysterie. Het geloof in een God die als een 'Gij' leeft en spreekt en oordeelt, raakt op de achtergrond.

De recente discussie over het ietsisme laat zien dat het geloof in het bestaan van God boven deze werkelijkheid afgedaan heeft.¹⁸ Maar dan wordt de vraag extra klemmend wie God is. 'Hoe zou God die door Jezus als 'Vader' werd aangeropen gedacht kunnen worden, als Hij niet meer als een hemelse Persoon daarboven kan worden voorgesteld?'¹⁹

Nietzsches strijd tegen een transcendente werkelijkheid blijft niet zonder gevolgen. De transcendentie wordt door de theologen vervangen door een immanente transcendentie. Maar juist deze 'transcendentie' sluit de sprekende God meer buiten dan welke immanentie ook. De grote differentie van God en deze wereld, van transcendentie en immanentie, werd op tal van manieren doorvertaald, bijvoorbeeld in de differentie van hemel en aarde, van Schepper en schepping. Deze grote (metafysische) differentie wordt nu ingewisseld voor de differentie van Gods immanente aanwezigheid en afwezigheid. De dood van God is de dood van de metafysische God, waarmee de dood van de transcendente God bedoeld wordt. Toch opent de dood van God een nieuw perspectief.

Men kan bijna zeggen: omdat God niet buiten deze werkelijkheid aanwezig is, is Hij in deze werkelijkheid aanwezig. Maar omdat God Gød is, overstijgt God toch weer deze werkelijkheid. Gods aanwezigheid kan daarom alleen maar ervaren worden op de wijze van afwezigheid. Dat betekent dat Zijn aanwezigheid geduid moet worden als een verborgen aanwezigheid. Gods aanwezigheid is de aanwezigheid van een spoor dat Hij achterlaat.²⁰ Het geloof in God en atheïsme staan niet lijnrecht tegenover elkaar. Het wezen van het atheïsme voert ons niet bij God vandaan, maar helpt ons dichterbij Gods wezen te komen en helpt ons dus om God te begrijpen. Het kruis, als symbool voor het wegdringen van God uit deze wereld, wil onze ogen voor deze situatie openen.

Het geeft echter wel te denken dat in het Nieuwe Testament het kruis vooral Gods genadige aanwezigheid in deze wereld wil beklemtonen. Het is het blijvende

¹⁸ Het ietsisme wil God niet als concept zien. Dat is te rationeel. Sommige vertegenwoordigers van het ietsisme zoeken juist aansluiting bij de mystiek. Maar dat gaat wel ten koste van God als een Gij. 'Mystiek en ietsisme delen dus een herleiding of verdieping van alle mogelijke persoonlijke Godsopvattingen tot een on- of transpersoonlijke sfeer', Rico Sneller 2006, 125. Zie ook de serie 'de persoonlijke god' in *Trouw*: www.trouw.nl/deverdieping/dossiers.

¹⁹ Frits de Lange, 'Anders spreken over God. De erfenis van Dietrich Bonhoeffer', in: Kune Biezeveld en anderen 2006, 98.

²⁰ Dit spoort met de werkelijkheidsopvatting, waarover op p. 69 geschreven werd: 'Differentie duidt de werkelijkheid als een gapende wond. Het laat de werkelijkheid open liggen, zonder dat iets verbonden of geheeld wordt'.

teken van God bemoeienis met deze wereld. Ongemerkt vindt er in de theologie een verschuiving plaats en wordt het kruis gezien als het teken van God die ooit present was. Van die presentie is slechts een spoor achtergebleven in deze wereld: het kruis als symbool van leegte en verlatenheid.

2. Waar men gelooft in de waarheid, ziet Nietzsche geloof in God aanwezig. De ene waarheid correspondeert met de ene God.²¹ Maar er is geen waarheid, is Nietzsches stelling. Er zijn alleen maar waarheden. De ene waarheid maakt de dialoog onmogelijk. Het dogma van de ene waarheid roept geweld op. Niet alleen in de zin dat in de ontmoeting tussen mensen het ene standpunt moet wijken voor het andere standpunt, maar ook op conceptueel niveau is sprake van geweld. Elk metaverhaal is in zekere zin gewelddadig.²² Want het biedt geen plaats voor andere metaverhalen. Zou daaraan wel ruimte gegeven worden, dan zou daarmee het eigen metaverhaal gediskwalificeerd zijn. Er is dus een voortdurende competitie. Daarom kan men Nietzsches perspectivisme als bevrijdend ervaren. Niemand kan de ander zijn waarheid opleggen. Er is niet één gezichtspunt van waaruit we het leven (of het geloof) kunnen beschouwen.

Dit heeft het relativisme uiteraard sterk bevorderd, hoewel Nietzsche zich tegen een absoluut relativisme heeft willen verweren door de wil tot macht als ijkpunt voor kennis en ethiek te beschouwen. Dat in Nietzsches filosofie een verregaand relativisme verbonden wordt met een uitgesproken machtsdenken, geeft echter wel te denken. Temeer daar, volgens Hyman en anderen, geweld nu juist inherent is aan de metaverhalen (er is één waarheid). Zij zien echter over het hoofd dat juist het perspectivisme met geweld verbonden is. Bij Nietzsche is het niet zó, dat de ene interpretatie gelijk is aan de andere. Er zijn veel waarheden, maar ze zijn niet gelijk. Het ontbreken van eenheid en hiërarchie betekent niet dat alles op hetzelfde neerkomt. Nietzsche denkt nergens in termen van gelijkheid. Dat blijkt al uit het feit, dat de waarheid van het christelijk geloof verworpen moet worden, omdat daardoor het wezen van de werkelijkheid geweld wordt aangedaan. Als de werkelijkheid wil tot macht is, dan zal het perspectivisme altijd in het teken van strijd staan. De beste interpretatie is de sterkste interpretatie. Het postmoderne relativisme kan zomaar omslaan in een machtsdenken.²³

3. ‘Laten wij oppassen te zeggen dat de dood tegengesteld is aan het leven. Het levende is een vorm van het dode en wel een zeer zeldzame vorm’, zei Nietzsche.²⁴

²¹ Rorty beschouwt de westerse rationaliteit als een geseclariseerde versie van de westerse monotheïstische traditie. De pragmatisten kijken met evenveel argwaan naar de absolute waarheid als de Verlichting met een scheef oog keek naar God, Rorty & Vattimo 2006, 25. Men kan eraan toevoegen dat de vele waarheden en de oneindige interpretatieve mogelijkheden van de werkelijkheid in religieus opzicht kennelijk niet zijn te verenigen met monotheïsme, maar alleen met polytheïsme. Dit was ook Nietzsches standpunt, dat breed doorwerkt in het huidige denken.

²² ‘To a certain extent, therefore, every metanarrative is necessarily violent’, Hyman 201, 74.

²³ Milbank waarschuwt in dit verband voor fascisme. Als het nihilisme ‘de Waarheid’ is, dan moet op hetzelfde moment fascisme de praktische expressie ervan zijn, Hyman 2001, 113.

²⁴ KSA 3, 468.

Leven en dood vloeien in elkaar over. De dood hoort bij het leven. Deze gedachte is gemeengoed geworden in de theologie. Aan de ene kant wordt in onze wereld een verbeterde strijd gevoerd tegen armoede en ziekte. Aan de andere kant wordt benadrukt dat de dood tot het leven hoort. Niet armoede of ziekte behoren tot het leven, maar wel de dood. Nietzsche was consequenter en rekende al het lijden tot het leven, dus ook armoede en ziekte. Daarom voelde hij niet voor sociale beweging en al helemaal niet voor het socialistische gelijkheidsideaal. De theologie kan niet anders dan Nietzsche beslist afwijzen. Maar wie zegt dat de dood tot het leven behoort, heeft mijns inziens ten diepste weinig verweer tegen zijn ideeën.

Volgens Jüngel is, dankzij het kruis en de dood van Christus, de dood tot een *Gottesphänomen* geworden. De dood staat niet meer tegenover het leven, de dood staat ook niet meer tegenover God. Hier zijn mijns inziens wissels omgezet, die duiden op invloed van Hegel en Nietzsche.

4. Stond voor de radicale theologie van Sölle en anderen Jezus centraal als degene die veranderingsprocessen teweeg bracht en hoop op bevrijding schonk, in diverse hedendaagse theologische concepten staat de kenosis centraal (onder anderen Altizer). Want het gaat immers om Gods immanentie. Maar deze kenosis staat los van een kairos. De kenosis is een proces, maar bewerkt geen keerpunt in de geschiedenis, omdat er geen kairos is. Heilshistorische theologie, die inderdaad een kwetsbare flank heeft ten aanzien van evolutie-achtige invloeden, is niet populair. Het gaat meer om het heden dan om het verwachten van toekomstig heil. Na het uitdoven van het vuur van de bevrijdingstheologieën wordt aan het verlangen naar het present stellen van het heil nieuwe impulsen gegeven door allerlei vormen van spiritualiteit. Juist in die behoefte aan onmiddellijke religieuze ervaring staan huidige theologische tendenzen dichtbij Nietzsches Dionysische religie.

5. Tenslotte nog een aantekening over de presentie van het heil. Het is het diepste 'theologische' *Anliegen* van Nietzsche dat hij het heil present wil stellen. Dat wilde volgens hem Jezus ook. Jezus verkondigde geen Koninkrijk in de toekomst maar stelde het heil present. Bijna nergens wordt Nietzsche zo scherp als wanneer hij het over Paulus heeft, die volgens hem van het evangelie een dysevangelie heeft gemaakt door het heil te laten verdwijnen achter de horizon van de geschiedenis. Nietzsche wil daarom het evangelie in zijn oorspronkelijke staat herstellen door het heil present te stellen en dat doet hij door te eisen dat deze gebroken werkelijkheid beaamd wordt, zonder ressentiment en zonder een toekomstige verlossing te verwachten. Waar het eschatologisch verlangen vervangen wordt voor de spirituele ervaring in het heden, bevindt de theologie zich in hetzelfde spoor als Nietzsche.²⁵

²⁵ Hiermee wil niets ten nadele gezegd zijn van geloofservaring in het heden. Wat er wel mee gezegd wil zijn is dat het geloof niet opgaat in ervaring. Juist het geloof heeft weet van het nog-niet.

14.2 EEN THEOLOGISCH VERSTAAN VAN NIETZSCHE

Inleiding

De vraag hoe Nietzsches nihilisme *filosofisch* geduid moet worden, hebben anderen onderzocht. In de hoofdstukken twee en dertien is hierover geschreven. De vraag die hier gesteld wordt, is wat een adequaat *theologisch* verstaan van Nietzsches nihilisme, en de daarmee verbonden proclamatie van de dood van God, kan zijn.

In een theologische standpuntbepaling zullen we ons bewust moeten zijn van de kernpunten van Nietzsches denken over God, Christus en nihilisme.²⁶ Daarom wil ik puntsgewijs enkele zaken noemen die met veel nadruk door Nietzsche naar voren worden gebracht. Men moet dit niet zien als een soort programma, dat Nietzsche voor ogen heeft gestaan; het is niet meer dan een hulpmiddel om zich de belangrijkste elementen van Nietzsches denken over nihilisme eigen te maken. Ik zal deze punten formuleren vanuit Nietzsches optiek.

1. Een leven zonder God is geen uitzichtloos bestaan, maar schenkt ons een nieuwe oneindigheid en geeft ons voor het eerst een echt uitzicht.
2. Het ontbreken van een transcendente werkelijkheid is geen verarming, maar een verrijking; het brengt een ontsluiting van onze wereld en van onze mogelijkheden.
3. De dood van de God van de Bijbel is noodzakelijk om deze werkelijkheid zonder reserve en bedenkingen te kunnen aanvaarden en om de waardigheid van de mens te kunnen ontdekken en te kunnen erkennen.
4. De dood van God is niet alleen een 'gegeven', maar ook een opdracht. Er staat veel op het spel, namelijk het respect voor de mens.
5. De mens Jezus verdient respect voor zijn onbaatzuchtig leven. Hij leerde hoe men moet leven. Echter, wie Jezus als Redder ziet, verdraait het evangelie.
6. Nietzsches nihilisme betekent geen normloos bestaan. Het brengt eigen waarden mee, die aan de werkelijkheid zelf zijn ontleend.
7. De christelijke waarden houden de mens klein. Nietzsches nihilisme wil echter respect. Medelijden is het ontbreken van respect voor de zwakke en lijdende mens. Het is een gemis van *Vornehmheit*.
8. De nihilistische moraal is gebaseerd op waarden die aan het leven zelf zijn ontleend. Het leven kent één fundamentele 'waarde' en dat is macht. De fysiek zwakke mens kan ook *vornehm*, waardig, zijn als hij die macht erkent en niet door ressentiment frustreert.
9. De ontluistering van de mens wordt veroorzaakt door ressentiment. Dit ressentiment (of rancune, frustratie) maakt macht gewelddadig en wreed. Vooral het christendom is oorzaak van dit ressentiment.
10. De wil tot macht is te verkiezen boven de macht van de geestelijk leider, want dat is een benepen wil tot macht, die het volk in zijn macht houdt. De liefde en

²⁶ Over Nietzsches opstelling tegenover het christelijk geloof schrijft Hans Hübner: 'Ohne diese emotionale Energie der Feindschaft gegen das Christentum würde seine ganze Philosophie wie ein Kartenhaus zusammenbrechen, zumindest die Philosophie seiner letzten Arbeitsepoche', Hübner 2000, 255.

de barmhartigheid, die de priester/geestelijke/voorganger verkondigt, houden de mens klein en afhankelijk.

11. Nietzsches nihilisme sluit religie niet uit. De mysterieuze en oneindige werkelijkheid vormt de bron van mystieke en extatische ervaringen.
12. De Übermensch is niet in de eerste plaats de mens die macht uitoefent, maar de mens die macht erkent. Ook de fysiek zwakke mens kan een Übermensch zijn. De fysiek zwakke mens is geroepen om respect te hebben voor zijn eigen zwakheid.
13. De leer van de eeuwige terugkeer maakt de eeuwige terugkeer van het christelijk geloof noodzakelijk. Want alles keert terug. Deze terugkeer betekent echter tegelijkertijd het meest definitieve einde van het christelijk geloof.
14. De dood van God is niet het laten verdwijnen van God of het overbodig maken van God. De dood van God betekent niet noodzakelijk het einde van het bestaan van God. Het gaat om het *overwinnen* van God. Juist om de overwinning van God voortdurend te beseffen is zijn aanwezigheid, of de herinnering aan zijn bestaan, nuttig en zelfs noodzakelijk.

Nietzsche presenteert zijn nihilisme als de emancipatie van de mens.²⁷ Als de mens doorstoot tot het echte nihilisme is hij bevrijd en ligt de wereld voor hem open. Nietzsche spreekt met de overtuiging van een profeet, die hoop wil bieden aan een decadent Europa. Nietzsche *belijdt* zijn nihilisme. Hij biedt het aan als een troost. Zijn nihilisme is in feite een boodschap van verlossing en bevrijding – ondanks het feit dat Nietzsche verlossing afwijst. Hier wordt meer gepresenteerd dan een filosofie. Het gaat om de belijdenis van een ontwikkeling, die in diepe overtuigingen is geworteld en die gedragen wordt door de gedachte dat deze ontwikkeling met kracht voortgestuwd wordt en onvermijdelijk in de geschiedenis tot ontplooiing komt. In deze confessie gaat Nietzsche een intellectuele verantwoording niet uit de weg. Van het antwoord dat de theologie aan Nietzsche geeft zal het mede afhangen of de christelijke theologie in staat is de confrontatie met een postchristelijke cultuur aan te gaan.

Bij de vraag wat een adequaat theologisch verstaan van Nietzsche is, moeten een paar dingen niet vergeten worden. Dan gaat het vooral om de tegenstrijdigheid dat Nietzsche enerzijds nadrukkelijk spreekt over het procesmatige en wetmatige karakter van het nihilisme en anderzijds onze verantwoordelijkheid beklemtoont, waarbij de oproep om deel te nemen aan de strijd tegen geloof en God niet ontbreekt. In Nietzsches filosofie is de dood van God zowel gevolg van een historische wetmatigheid als een daad van de mens.

²⁷ Het is daarom te snel geconcludeerd van De Lubac als hij stelt dat dit nihilisme, of zoals hij het noemt, het atheïstische humanisme, van de mens een ding gemaakt heeft, een mens zonder innerlijk: '(...) une chose qui n'a plus de dedans (...)'. En dat dit nihilisme elk zoeken naar waarde in de mens tevergeefs doet zijn: '(...) qu'on n'y prétende pas découvrir quelque valeur imposant à tous le respect', De Lubac 1944, 51. De mens dus als gebruiks-artikel. Geen emancipatie, maar verlies van elke waarde. Vergelijk hiermee wat Nietzsche schrijft in *KSA* 10, 424 (zomer 1883): 'Der Mensch war es, der zwei Jahrtausende am Kreuz hieng und ein grässlicher Gott trieb seine Grausamkeit und nannte sie Liebe'. God heeft dus werkelijk elke emancipatie van de mens onmogelijk gemaakt.

Het nihilisme is een historisch verschijnsel dat historische gestalten heeft aangenomen in instituties als kerk en christenheid en dat zich verder ontplooid heeft in politieke stromingen, onderwijs, gewoonten, gebruiken, kunst enzovoort. Daartegen moet stelling genomen worden. Niet in de vorm van een revolutie, want revolutie is niets anders dan ressentiment, maar wel in de vorm van een radicale afwijzing van het christelijke ethos en de leer van verlossing. Naast een autonome historische ontwikkeling benadrukt Nietzsche dus het daadkarakter van het nihilisme, hetgeen moet leiden tot het afschaffen van het onechte nihilisme (het christendom) en het bereiken van het echte, blijvende, extreme nihilisme. De dood van God is niet alleen en uitsluitend het resultaat van een historische wetmatigheid. Een persoonlijke keuze is nodig: het doorsnijden van de wortels die verbinden met het christelijk geloof. Dat is niet minder dan het doden van God. Het doden van God moet verstaan worden als het radicaal afscheid nemen van het christelijk geloof, maar ook van alle begrippen, normen en waarden, uitingsvormen en instituties die daarmee verbonden zijn.

Een concretisering van de verhouding van Nietzsche en de theologie beproef ik nu aan de hand van twee thema's. De vraag die hierbij op de achtergrond staat is of het mogelijk is een brug te slaan tussen Nietzsche en de theologie. Zijn er aanknopingspunten te vinden in Nietzsches denken, waarop de theologie op een positieve manier kan aansluiten? Het eerste thema is dat van de waardering van de aardse werkelijkheid, het tweede is het thema van de wil tot macht.

Nietzsche en de theologie: de waardering van de aardse werkelijkheid

In hoofdstuk 1 (1.5) is de vraag gesteld of de theologie van Van Ruler niet een adequaat verweer is tegen de aanvallen en aanklachten van Nietzsche. Ik noemde Van Ruler, omdat juist bij hem de waardering van de aardse werkelijkheid een zeer aangelegen punt is. Men kan ook vragen of zijn theologie niet de potentie heeft om Nietzsche de wapens uit handen te nemen. Juist de grote waardering van de aardse werkelijkheid maakt Van Ruler tot de theoloog die tot een gesprek met Nietzsche zou kunnen komen. De waardering van deze werkelijkheid gaat bij Van Ruler zo ver dat de schepping terugkeert in het eschaton. Dat wil zeggen dat het volgens Van Ruler ook in de toekomst om de schepping zal gaan. De verlossing is Gods rehabilitatie van de schepping. Op grond hiervan zou het mogelijk moeten zijn met Nietzsche in gesprek te komen.

Nietzsche ontkent echter dat het christelijk geloof tot een echte waardering en aanvaarding van de aardse werkelijkheid kan komen, laat staan tot een rehabilitatie. Dit wekt bevreemding. Want de christelijke kerk belijdt dat God de Schepper is van deze aardse werkelijkheid. We lezen dat God, die de mens naar zijn beeld maakt, de mens boetseert uit de stof der aarde. De vleeswording van de Zoon van God onderstreept dat God en materie, God en lichamelijkheid elkaar niet uitsluiten. De Geest van God staat niet tegenover deze wereld. Het is de Geest die vanaf het begin bij de schepping betrokken is. Het is de Geest van God die in het visioen van Ezechiël doden doet opstaan en de geraamten met huid en zenuwen en spieren

bekleedt. Het is de Heilige Geest die Maria overschaduwet, zodat wat uit haar geboren wordt niet profaan of zondig is, maar heilig. God is bij zijn schepping blijvend betrokken, want we horen ook over een lichamelijke opstanding uit de doden. Hoe kan Nietzsche dan volhouden dat het christelijk geloof deze aardse werkelijkheid niet serieus neemt?

Nietzsches argument is dat overal waar van verlossing sprake is, de werkelijkheid gediskwalificeerd wordt. Hier ontstaat kortsluiting met kerk en theologie. De christelijke theologie verstaat de verlossing als Gods solidariteit met zijn schepping. Hij laat zijn eigen werk niet los. Nietzsche denkt en spreekt vanuit een ander kader. Verlossing is de werkelijkheid, zoals zij nu is, diskwalificeren. Dit is het harde punt in de ontmoeting met Nietzsches nihilisme. De christelijke theologie kan, op grond van Gods openbaring, de werkelijkheid niet laten zoals die is. Als de theologie de werkelijkheid laat zoals die is, dan heft zij zichzelf op. Alle woorden en daden die met verlossing te maken hebben – opstanding, redding, verzoening, vergeving, vernieuwing en verheerlijking – zijn in Nietzsches ogen even zoveel diskwalificaties van deze werkelijkheid.

Zoals er naast de schepping geen verlossing is, zo bestaat er naast de geschiedenis geen heilsgeschiedenis. En zelfs de geschiedenis moet gekarakteriseerd worden als een vervalsing van de werkelijkheid. Want geschiedenis veronderstelt een midden en van daaruit een begin en een einde van het bestaan. Maar de werkelijkheid zoals Nietzsche die ziet, kent geen midden. De werkelijkheid is de werkelijkheid van de eeuwige terugkeer. Bij deze stand zaken is een zinvolle ontmoeting tussen Nietzsche en de theologie niet mogelijk. Dat geldt ook voor de scheppingstheologie van Van Ruler. Al laat Van Ruler de schepping in het eschaton terugkeren, toch heeft ook hij een intermezzo van verlossing nodig. Nietzsche stelt de dood van de verlossende God als eis om de werkelijkheid als werkelijkheid te kunnen aanvaarden. Zo blijft er een diepe kloof tussen de scheppingstheologie van Van Ruler en Nietzsches nihilisme. Dit verklaart ook het feit dat waar vele takken van wetenschap nieuwe impulsen vanuit Nietzsches denken hebben ontvangen, de theologie achterblijft. Theologen kunnen alleen maar diepe argwaan voor Nietzsche koesteren.

Nietzsche en de theologie: de wil tot macht

Zoals hierboven opgemerkt is, spitst de ‘discussie’ tussen Nietzsche en de theologie zich toe op de wil tot macht, want daardoor wordt de werkelijkheid gedefinieerd. De vraag is dus of, ondanks het feit dat Nietzsche God dood verklaarde een ander ‘aanknopingspunt’ overblijft, dat als basis kan dienen voor een gemeenschappelijk verstaan, zodat de theologie winst kan doen met Nietzsches filosofie. A.J. Plaisier heeft in zijn dissertatie over Pascal en Nietzsche een poging ondernomen om de wil tot macht zodanig te interpreteren dat dit grondgegeven benut kan worden voor de theologische antropologie.²⁸ Aan de hand van dit tweede voorbeeld kan de

²⁸ A.J. Plaisier, *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*. Zoetermeer: Boekencentrum z.j. (1996), 240-242.

mogelijkheid of onmogelijkheid van een theologische verwerking van Nietzsche geïllustreerd worden.

Plaisier wil Nietzsche vanuit Pascal corrigeren en na deze correctie gebruiken voor een eigen theologische verwerking.²⁹ Pascal stelt dat de wil van nature liefheeft. De liefhebbende wil zoekt in het voorwerp van zijn liefde: het geluk. God was oorspronkelijk het voorwerp van de wil, waardoor de wil gekenmerkt werd door liefde. Want als God liefde is, dan bepaalt deze liefde ook onze wil. Als dit voorwerp van liefde (God) weg is, ontstaat een transformatie van de wil tot liefde in een wil tot macht. De wil zoekt meer dan wat de objecten kunnen bieden. ‘De wil zoekt een expansie, een overstijging, een zelfoverstijging waar nooit een einde aan komt’.³⁰ Vanuit de orde van de liefde moet daarom gezegd worden dat de wil een verkeerde richting heeft genomen, dus ontspoord is.

Plaisier probeert Pascal en Nietzsche met elkaar te verbinden door ruimte te laten voor een wil tot macht, maar alleen als een relatief fenomeen. Een bepaalde vorm van wil tot macht is niet verkeerd, en kan zelfs als gezond gezien worden. Immers, de mens groeit ‘willend’ aan de dingen. Voor Nietzsche ligt dit toch anders.

Ik meen dat Plaisiers ‘wel-willende’ benadering van Nietzsche toch de angel uit Nietzsches denken haalt. Bij de wil tot macht moeten we niet uitsluitend en ook niet in de eerste plaats denken aan de menselijke wil.³¹ De wil tot macht moet niet verstaan worden vanuit de mens, want juist dan gaan we de werkelijkheid op antropomorfe wijze verstaan, iets waartegen Nietzsche zich zo sterk heeft verzet. Het is omgekeerd: de menselijke wil moet verstaan worden vanuit de krachten die werkzaam zijn in de werkelijkheid. Ten diepste *wil* de mens niet. Hij wordt voortgestuwd door krachten. Het zijn de instincten, driften en affecten die hem beheersen. De wil tot macht bestaat uit een oneindige veelheid en gevarieerdheid van krachten, die samen de werkelijkheid vormen en bijeen houden.

Dit wil ik benadrukken, omdat hieruit blijkt dat, zodra de wil tot macht als relatief fenomeen nog mag blijven bestaan, we over een andere wil tot macht spreken dan Nietzsche. De wil tot macht, zoals Nietzsche die opvatte wil twee dingen, want dat is eigen aan macht: het wil zichzelf en wil altijd meer macht. Nietzsche zou dus Pascal antwoorden dat een wil die een voorwerp heeft waarop het zich richt (bijvoorbeeld liefde of geluk), buiten de macht die het zelf is, ontspoord is en opgehouden heeft wil tot macht te zijn. De conclusie, die Plaisier trekt, dat Nietzsche de mens, met behulp van de wil tot macht, niet wilde laten wegzakken op een minimumniveau, maar hem wilde optrekken tot een maximumniveau,³² doet wel recht

²⁹ ‘Een vraag die hierbij opkomt luidt, of het mogelijk is vanuit een optiek van deze derde orde (de orde van de liefde, AP) een interpretatie te geven aan de ‘wil(len) tot macht’? Ik acht dit mogelijk, en ga daarvoor uit van een opmerking van Pascal over de wil’, Plaisier z.j. (1996), 241.

³⁰ Plaisier z.j. (1996), 242.

³¹ Dit zegt Plaisier zelf ook als hij elders Nietzsche citeert: ‘*Diese Welt ist Wille zur Macht – und nichts ausserdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts ausserdem!’, Plaisier z.j. (1996) 68.

³² Plaisier z.j. (1996), 246.

aan Nietzsches intentie, maar geeft nog geen handvat om deze wil tot macht op een zinvolle wijze te integreren in een christelijk theologisch concept.

14.3 GELOVEN IN HET SPANNINGSVELD VAN HET KRUIS EN DE ÜBERMENSCH

In Nietzsches nihilisme kondigt zich een nieuwe oneindigheid aan, een nieuw perspectief. De horizon wordt ‘vrij gegeven’. Maar juist dit nieuwe perspectief, dat uit een oneindig aantal perspectieven bestaat, sluit de mens voorgoed op in zijn eigen perspectief. Uitzicht is niet zondermeer gegeven met het ontvangen van een eindeloos aantal perspectieven. Perspectivisme leidt nog niet automatisch tot perspectief, maar kan ons leven juist elk perspectief ontnemen. Nietzsche heeft duidelijk aangegeven, dat de nieuwe oneindigheid ook ervaren kan worden als een labyrint, waarin de mens zich niet alleen eenzaam voelt, maar ook verlaten en radeloos. Deze nieuwe werkelijkheid kan tot extase leiden, maar roept ook een afgrondelijke angst op. Het is niet voor niets dat alleen de Übermensch deze nieuwe oneindigheid onder ogen kan zien. Hij alleen is in staat deze nieuwe werkelijkheid te beamen.

Inderdaad, wij filosofen en “vrije geesten” voelen ons bij het bericht dat de “oude god dood” is als door een nieuw morgenrood omstraald; ons hart stroomt daarbij over van dankbaarheid, verbazing, vermoedens, verwachting – eindelijk ligt de horizon weer voor ons open, zelfs al is hij niet helder, eindelijk mogen onze schepen weer uitvaren, welk gevaar er ook dreigt, elk waagstuk van de kennis is weer toegestaan, de zee, *onze* zee ligt weer open, misschien is er nog nooit zo’n “open zee” geweest.³³

De nieuwe ervaring waarover Nietzsche met verrukking spreekt, is de ervaring van een *vrijgesproken* werkelijkheid. De nieuwe werkelijkheid is de werkelijkheid die onder de veroordeling van de God van de Bijbel is weggehaald. De nieuwe werkelijkheid moet niet alleen opgevat worden als een werkelijkheid van oneindig veel perspectieven, maar ook als een werkelijkheid met een religieuze dimensie: een bevrijde werkelijkheid.

Deze bevrijde werkelijkheid is het domein van de Übermensch. Van de Übermensch bestaan allerlei karikaturen. Maar Nietzsche heeft hiermee iets anders bedoeld dan de beest-mens. Al te gemakkelijk wordt de leer van de Übermensch verbonden en op één lijn gesteld met racisme en de nazi-ideologie.

Zo’n gelijkschakeling lijkt voor de hand te liggen, omdat Nietzsche zelf sprak van het blonde beest. Wie de moeite neemt om na te gaan wat Nietzsche met het blonde beest bedoelt, ontdekt dat Nietzsche daarmee niet de Übermensch op het oog had. Het blonde beest is de mens die met geweld door het christendom is getemd. Deze getemde mens zit boordevol ressentiment en deze mens komt van tijd tot tijd tot ontlasting. Met andere woorden: als de mens niet zo vol ressentiment zou zitten, zou hij zich niet van tijd tot tijd als een roofdier doen kennen. Frappant is dat Nietzsche het als een gevaar ziet, dat *Duitsers* zich als zulke blonde beesten zullen

³³ Nietzsche 2003 (*De vrolijke wetenschap*), 206. KSA 3, 574.

doen kennen.³⁴ Het verschil tussen het blonde beest en de Übermensch is dat het blonde beest handelt uit ressentiment, terwijl de Übermensch het ressentiment nu juist heeft overwonnen. De Übermensch handelt niet uit frustratie en daarom vormt hij geen gevaar. Omdat hij niet gefrustreerd is, kan hij ook de eeuwige wederkeer onder ogen zien.

Onze kritische vragen moeten zich daarom niet allereerst richten op de Übermensch, maar op het ressentiment. Want de vraag is op grond waarvan Nietzsche kan beweren dat het ressentiment wordt overwonnen. Het ressentiment móét worden overwonnen, maar kàn het ook worden overwonnen? Is de redenering steekhoudend dat, als het christendom overwonnen is en God dood is, het ressentiment als vanzelf weg is?

Nietzsches nihilisme is voor een belangrijk deel gebaseerd op het uitgangspunt dat het christelijk geloof de mens heeft ziek gemaakt. Maar zelfs als dit waar zou zijn, is daarmee nog niet gezegd dat de Übermensch het ressentiment heeft overwonnen. Een juiste diagnose (het ressentiment als oorzaak van de huidige problemen) is nog niet hetzelfde als een doeltreffende therapie (De Übermensch). Deleuze heeft laten zien dat het (rancuneuze, negatieve) nihilisme aan zichzelf te gronde gaat.³⁵ Maar waarom zou het ressentiment niet opnieuw kunnen terugkeren, zodat de geschiedenis zich weer herhaalt?

Volgens Nietzsche is het christendom een mechanisme dat de mens voortdurend met schuld belast, zodat de mens klein en afhankelijk gehouden wordt. Het christendom heeft een slavenmentaliteit. Zoals de slaaf vol rancune zit ten opzichte van zijn meester, zo zit de christen vol rancune ten opzichte van God. De christen is deze mentaliteit nooit te boven gekomen. Hij buigt nooit van harte voor God.

Een ander punt is het zondebegrip. Nietzsche ziet zonde als een instrument van een onderdrukkend systeem om zich te handhaven. Het gevolg is ressentiment. Zonde en ressentiment zijn twee zijden van dezelfde zaak. Zolang het woord zonde valt, zal het ressentiment gevoed worden. Zonde is ziekmakend. Afschaffing van de zonde is een eerste vereiste om de mens gezond te maken. Het christelijk geloof keert de zaken om: waar de zonde niet benoemd en beleden wordt, komt de mens niet tot bevrijding. Ook dit punt van Nietzsches nihilisme is een testcase voor de theologie, namelijk of de theologie het begrip zonde in termen van persoonlijke schuld wil handhaven, niet als een instrument om te onderdrukken, maar om door middel van schuldbelijdenis en vergeving de mens tot echte bevrijding te brengen.

De vrijgesproken werkelijkheid is bevrijd van elk doelconcept. De leer van de eeuwige terugkeer van hetzelfde is de uitwerking van de overtuiging dat er geen doel is. De leer van de eeuwige terugkeer geeft volgens Nietzsche perspectief zonder dat dit gepaard gaat met de dwangmatigheid die elk doelconcept met zich meebrengt.

³⁴ ‘Het diepe, ijzige wantrouwen dat de Duitser wekt zodra hij aan de macht komt, ook nu weer – is nog altijd een echo van de onuitwisbare ontzetting waarmee Europa eeuwen lang het woeden van het blonde Germaanse beest heeft aangezien’, Nietzsche 2000 (*De genealogie van de moraal*), 34. KSA 5, 275.

³⁵ Zie 2.4 *Vormen van nihilisme*.

Christelijke theologen veronderstellen wellicht te gemakkelijk dat ieder mens op zoek is naar een doel, een doel dat zin verleent aan zijn of haar leven. De theologie moet, mede onder invloed van dit nihilisme, er rekening mee houden dat een levensgevoel is ontstaan waarin de behoefte aan zingeving een ingrijpende verandering heeft ondergaan. Als God er niet meer toe doet en als het zijn geen vaste grond onder de voeten geeft, dan is er weinig om zich aan te oriënteren. Als vaste punten ontbreken, zal zingeving alleen maar kunnen betekenen de koers van het eigen leven steeds opnieuw bij te stellen, hetgeen een bijna onmogelijke opgave is, omdat de ‘coördinaten’ met behulp waarvan de mens zich in het leven oriënteert, ook steeds veranderen. Wat hiervan de gevolgen zijn voor individu en samenleving is moeilijk te voorspellen.

Wie Nietzsches gedachtegang tot het uiterste volgt, en wil weten waar hij uiteindelijk uitkomt, komt steeds meer tot het inzicht dat hij hoge eisen aan de mens stelt. Het is Nietzsches verwijt dat het christelijk geloof – dus niet alleen het christendom – de mens door mededogen en barmhartigheid vernedert. Dit verwijt boet aan overtuigingskracht in als wij zien hoe juist Nietzsche een onverbidde eis aan de mens stelt: de mens is iets dat overwonnen moet worden.³⁶ Het lijkt erop dat Nietzsche de mens tot een maximumniveau wil opheffen, maar we kunnen deze eis ook zien als een onbarmhartige eis waaraan de mens onmogelijk kan voldoen.

De mens is iets dat overwonnen moet worden. Het is vreemd dat Nietzsche dit in de passieve vorm formuleert. Het suggereert dat er een instantie buiten de mens is, die hem daarbij kan helpen. Maar die is er niet. De mens moet zichzelf overwinnen.³⁷ Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat aan het eind van *Also sprach Zarathustra*, Zarathustra zijn vrienden, de hogere mensen, verlaat. *Übermensch* worden moet de mens zelf doen, zonder hulp. De jonge herder moest zelf de kop van de slang bijten. De *Übermensch* is geen bruut. De *Übermensch* is de mens die op eigen benen moet staan, en daarom is hij ook de mens die geheel aan zichzelf is overgelaten. Alleen wie zichzelf draagt, is echt mens.³⁸ Het woord genade is hier een uiterst vreemd woord, maar krijgt in deze scherpe confrontatie ook een nieuwe actualiteit.

14.4 INCIPIIT PARODIA³⁹

Dit brengt mij bij de vraag wat het betekent om te geloven ‘na Nietzsche’. Wat is de impact van Nietzsches boodschap dat God dood is? In hoeverre wordt de

³⁶ KSA 4, 14.

³⁷ Dat zegt Nietzsche overigens zelf ook: ‘der überwundene Mensch selber war der Vater des Übermenschen’, KSA 10, 581.

³⁸ Zie KSA 10, 447: de liefde tot de *Übermensch* overwint de liefde tot mensen: ‘Und wie ich euch ertrage, so müsst ihr euch selber tragen aus Liebe zum Übermenschen’.

³⁹ Zie *Die Fröhliche Wissenschaft*, woord vooraf. KSA 3, 436: ‘Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshaftes kündigt sich an: incipit *parodia*, es ist kein Zweifel...’. ‘Het valt te betreuren dat Jezus Christus niet langer heeft geleefd, hij was misschien de eerste renegaat van zijn leer geworden, misschien zou hij dan ook nog het lachen hebben geleerd en minder vaak hebben geweend’, NF 3, 53. KSA 9, 66. Ook hier is een verbinding tussen het lachen en de verwerping van de leer. Men doodt immers door te lachen.

christen daardoor geraakt? Moet hij zich hierdoor wel aangesproken weten of doet hij er goed aan, aan dergelijke atheïstische en nihilistische vragen voorbij te gaan? Dit laatste zou niet getuigen van werkelijkheidszin. We hebben er in de huidige cultuur eenvoudigweg mee te maken. Bovendien is de christen kwetsbaar voor ‘de geest van de tijd’ en de theoloog niet minder. Wie zich terugtrekt in een isolement, blijft onkundig van de ontwikkelingen, waarvan hij deel uitmaakt en waardoor hij wordt beïnvloed. Een ander belangrijk punt van overweging in dit verband is de missionaire opdracht van de kerk. Als het evangelie moet worden doorgegeven, is het noodzakelijk zich te bezinnen op de weerbarstige vragen waarvoor de westerse cultuur ons stelt.

Het scharnierpunt waar het bij Nietzsche om draait, is dat de dood van God voor Nietzsche niet de verdwijning van God of de ontkenning of de afwezigheid van God betekent, maar de *overwinning* op God. Dat houdt concreet in de overwinning op het kruis. Het kruis versta ik niet alleen als de uiterste toespitsing van Gods liefde tot mensen, waarbij de noodzaak van redding de vooronderstelling is. Van het kruis geldt: ‘[d]aar en bij uitstek daar is God te vinden’.⁴⁰ Vanuit christelijk perspectief zijn het kruis en God niet uiteen te halen. Als Nietzsche God dood verklaart, dan richt hij zich ook tegen het kruis. En als hij naar het kruis kijkt, dan ziet hij daar God hangen. ‘Gott am Kreuze – versteht man immer noch die furchtbare Hintergedänklichkeit dieses Symbols nicht?’⁴¹

De bijgedachte die Nietzsche hier op het oog heeft, is dat voortaan alles wat aan het kruis hangt en lijdt, goddelijk is. Omdat God aan het kruis hing, komt al wat zwak en kwetsbaar is en alles wat lijdt in een bijzonder licht te staan. De glans van Gods barmhartigheid valt er over. Dat betekent dat de zwakke en lijdende gestalte van de mens bijna heilig wordt. ‘– Alles, was leidet, Alles was am Kreuze hängt, ist göttlich...’.⁴²

Nietzsche bedoelt dat met het kruis een ommekeer plaatsvindt. De zwakheid van God maakt dat die zwakke mens zich nu sterk gaat voelen. Hij voelt zich goddelijk, omdat God in lijden en zwakheid bij hem is. Daarom is voor hem de belijdenis dat *God* aan het kruis hangt zo bedreigend. *Jesus* aan het kruis is voor Nietzsche acceptabel. Hij ziet het kruis van *Jesus* als een bevestiging van *Jesus*’ integriteit. Maar de betekenis die Paulus en de vroegchristelijke kerk aan het kruis hechtten, namelijk dat in *Jesus* God zelf leed en stierf, is voor hem hoogst gevaarlijk. Het leidt vroeg of laat tot revolutie: de slavenopstand.

Er is nog iets. De dood aan het kruis is niet *de dood* van God geweest. Want juist door de slavenopstand heeft deze God zijn vitaliteit laten zien. Het kruis is nu juist de *opstanding* van God geweest. Het geloof in deze God heeft Europa en de wereld een ander aanzien gegeven. De geest van de slaaf (de christen) heeft de geest van

⁴⁰ A. van de Beek, ‘Denken vanuit Christus en dien gekruisigd’, in: *Kerk en Theologie*, jaargang 53 (2002), 32.

⁴¹ *KSA* 6, 232.

⁴² *KSA* 6, 232.

de voorname Romein overwonnen. Eeuwenlang is deze God sterk geweest. De lijdende God was de sterkste God, althans in Nietzsches oog. Maar nu, in de dagen van Nietzsche, is het einde van God gekomen. Hij, de Medelijdende, is aan zijn medelijden gestorven.⁴³ De christelijke waarden zijn door de werkelijkheid van het leven ontmaskerd. De werkelijkheid heeft wraak genomen op de (christelijke) waarheid. Het christelijk geloof is nu uitgehold, het is niet meer dan een wassen neus. Nu is de tijd gekomen om deze God te doden.

Nietzsche proclameerde de dood van God, maar dat neemt niet weg dat Hij toch nog gedood moet worden.

Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes.⁴⁴

God sterft niet één dood, maar Hij moet op vele manieren sterven. Dat is Nietzsches boodschap. Hier past geen aarzeling. Nietzsche heeft zich grimmig uitgelaten over de Reformatie. De cultuur van de Renaissance was de 'Umwertung der christlichen Werte'. Maar wat gebeurde? Een Duitse monnik, Luther, kwam naar Rome. Hij kwam in opstand tegen de Renaissance. 'En Luther *herstelde de Kerk* (...) De Renaissance – een evenement zonder zin, een groot *voor niets!* – O die Duitsers, wat die ons niet gekost hebben!'⁴⁵ Met andere woorden: het kan altijd nog mis gaan. Er moet een harde strijd gevoerd worden.

In het aforisme 'Der tolle Mensch' is de uitroep 'God is dood', de kern. Als de dwaas zijn aangrijpende woorden spreekt: 'hoe moeten wij ons troosten, wij moordenaars aller moordenaars, wie wist het bloed van ons af?', dan klinkt hierin niet alleen verwijfeling door, maar dan wordt hiermee ook het onomstotelijke feit van de dood van God krachtig benadrukt. Daarom wordt met des te meer klem van de toehoorders gevraagd deze dood te beamen. Het is namelijk niet voldoende om kennis te nemen van de dood van God. Deze kennis is nutteloos. De mensen die de boodschap van de dood van God aanhoren, weten met de situatie geen raad. Ze staren de dwaas bevreemd aan. Maar de dwaas is zeker van zijn zaak: deze daad moet ieder voor zijn rekening nemen. Zoals hij zegt: *wij* hebben Hem gedood. Er is ook geen mogelijkheid om achter deze daad terug te gaan: *wij hebben* Hem gedood. Het is een feit.

De dood van God veroorzaakt bij de dwaas verwarring en ontzetting: 'wie wist dit bloed van ons af? Met welk water kunnen wij ons reinigen? Welke verzoeningsfeesten (*Sühnfeiern*), welke heilige spelen zullen wij moeten bedenken?'

Wat wordt bedoeld met verzoeningsfeesten? Hoe moet dit geïnterpreteerd worden? Young wijst op het lied 'Aus hohen Bergen'. We vinden dat aan het slot van *Jenseits von Gut und Böse*.

Nu drinken wij, van de overwinning zeker,
vereend de vreugdebeker:

⁴³ In het tweegesprek tussen de oude paus en Zarathustra zegt de paus, dat God stikte in zijn al te grote mededogen. *KSA* 4, 324.

⁴⁴ *KSA* 4, 324.

⁴⁵ Nietzsche 1997, 101 (*De antichrist*). *KSA* 6, 251.

Vriend *Zarathoestra* kwam, de allerbeste gast!
 Nu lacht de wereld, gebroken is de kluister,
 De bruiloft kwam voor licht en duister...⁴⁶

Nietzsche verwijst hier naar een feest waarbij Zarathustra aanwezig is. Maar welk feest heeft hij op het oog? Het ligt dan voor de hand te denken aan 'Das Eselsfest', omdat dit feest duidelijk een religieus feest is en omdat Zarathustra daar een prominente rol speelt. Zo legt Young een verband tussen 'Der tolle Mensch' en 'Das Eselsfest'.⁴⁷

God is gedood, zegt de dwaas in 'Der tolle Mensch'. Maar hoe? Uit 'Das Eselsfest' leren we dat wie het grondigst wil doden, moet lachen. Het doden moet een vrolijk doden zijn. Daardoor ontstaat, merkwaardig genoeg, ruimte voor de aanwezigheid van God. Dit verklaart dat de paragraaf over de verering van de ezel 'Die Erweckung' wordt genoemd. *Erweckung* heeft de dubbele betekenis van vrolijk zijn en doen opstaan. Van de *moordenaar* van God wordt gezegd:

Ist es dann wahr, was Jene sagen, dass du ihn wieder auferwecktest?⁴⁸

Zoals in het evangelie, gaat het ook hier om de dood en opstanding van God (Christus). Ook hier stuiten we op de 'christic structure' van Nietzsches werk. Beide elementen spelen een rol bij deze vertoning. Het is niet toevallig dat de moordenaar van God leiding geeft aan deze eredienst.⁴⁹ In 'Das Eselsfest' staat dat de moordenaar van God God heeft *opgewekt*. Doden en opwekken lopen op een raadselachtige wijze door elkaar heen. Want 'dood is bij goden altijd en enkel een vooroordeel'.⁵⁰ Doden en opwekken is eigenlijk hetzelfde. Door het heilige lachen wordt het ressentiment overwonnen en overwint de mens zichzelf. Het feit dat hij het ressentiment inderdaad overwonnen heeft, wordt bewezen door God te laten terugkeren. Maar in dit 'laten terugkeren' wordt het doodvonnis radicaler uitgevoerd dan door het doden in toorn. Want: niet door toorn, maar door lachen doodt men.

Hier moet nog op een ander motief gewezen worden. De parodie moet ook voorkomen dat de mens de plaats van God zou willen innemen. De mens moet wel 'God' zijn, Übermensch, maar dat is niet hetzelfde als de plaats van *deze* God, die gedood werd en gedood wordt, in te willen nemen. Want de christelijke God heeft afgedaan.

⁴⁶ Nietzsche 1999, 211 (*Voorbij goed en kwaad*). KSA 5, 243.

⁴⁷ Young 2006, 143. Young ziet in het ezelsfeest een geheime Dionysus-cultus gedurende de middeleeuwen in Europa. Het ezelsfeest was ook bekend onder de naam *Feast of Fools*. Het was een carnaval-achtig feest dat in december gevierd werd of op Nieuwjaarsdag. De belangrijkste rol was weggelegd voor de ezel ter ere van wie het lied van de ezel werd gezongen, Young 2006, 114. 'But that the Ass Festival represent the subterranean survival of pagan Dionysianism into the Christian era is, I think, what is really important', 116.

⁴⁸ KSA 4, 392. Hieruit blijkt dat *Erweckung* niet alleen verwijst naar de revival-achtige opwekkingsdienst, maar niet minder naar het opwekken uit de dood.

⁴⁹ KSA 4, 388.

⁵⁰ Nietzsche 1996, 309 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 391.

De plaats van *deze* God te willen innemen zou van ressentiment getuigen en dat zou nu juist verhinderen om Übermensch te worden. De parodie moet voorkomen dat de mens opnieuw ernaar zou verlangen op deze manier God te willen zijn.⁵¹

De enige plaats die de 'oude' God toekomt, is in een herdenkingsdienst zoals in 'Der tolle Mensch', of in een opwekkingsdienst zoals in 'Die Erweckung'. In 'opwekken', in het 'laten terugkeren', worden God en Christus schertsfiguren. Ze mogen optreden in het toneelspel dat deze hogere mensen in hun erediensdienst opvoeren.

Naar mijn overtuiging naderen we hier Nietzsches intenties en overtuigingen het dichtst. Daarom is mijn slotconclusie dat de kern van Nietzsches nihilisme is dat de dood van God een *voortdurend* doden van God is door middel van de parodie. De parodie is belangrijk, omdat het in staat stelt definitief afscheid te nemen van God en Christus, maar zonder ressentiment. God en Christus mogen en moeten *op die geparodieerde wijze* een blijvende plaats in onze cultuur innemen, omdat dan twee dingen worden bereikt: de dood van God en de overwinning van de mens. Die overwinning raakt de mens echter kwijt als hij God niet steeds opnieuw doodt. De parodie is noodzakelijk om de positie, die de mens heeft veroverd, veilig te stellen.

Deze conclusie kan onderbouwd worden met wat Schank schrijft over de tweepoligheid van het bestaan. Ik herinner aan wat hij schrijft over de tegenstelling tussen Dionysus en de Gekruisigde.⁵² Dat is geen idealistische tegenstelling, maar een Dionysische. Jezus en Dionysus staan voor de tweepoligheid van het bestaan: de positieve en de negatieve kant van het bestaan. Deze tegenstelling moet niet verdwijnen, maar moet blijven, omdat hiermee aan de structuur van de werkelijkheid recht gedaan wordt. Bij deze interpretatie heb ik opgemerkt dat Nietzsche het kruis niet alleen als min-pool van de werkelijkheid ziet, maar, veel ingrijpender, als vernietiging van de werkelijkheid. Op deze manier wordt de parodie tot een climax gebracht. Het zal altijd duidelijk zijn dat het kruis het meest negatieve element in de cultuur is dat men zich kan denken. Het is nergens nuttig voor en kan alleen dienen als min-pool van alles wat sterk, goed, voornaam en nuttig is.

Nietzsche is, zoals we zagen, niet alleen de verkondiger van de dood van God, maar ook van de *opstanding* van God. Dat is niet alleen zo in 'Das Eselsfest', maar ook in 'Der tolle Mensch'. Want in 'Der tolle Mensch' wordt gezegd, dat de *herinnering* aan God levend moet blijven. Dat is des te merkwaardiger omdat Nietzsche even

⁵¹ In Nietzsches werk is lachen altijd een teken van genezing. Het is nog meer. Lachen is de grote accolade om het leven. Het lachen welft zich als een koepel boven het bestaan: '(...) en boven wolken en dag en nacht spande ik nog het lachen uit als bont firmament', Nietzsche 1996, 199 (*Aldus sprak Zarathoestra*). KSA 4, 248. Het lachen vormt zelfs een waarheids criterium: 'En laat elke waarheid voor ons vals zijn waarbij niet één keer werd gelachen!', 211. KSA 4, 264.

⁵² "Wij geloven in de Olympus – en *niet* in de 'Gekruisigde'", NF 7, 16. KSA 13, 487.

eerder schrijft dat de schaduwen van God moeten verdwijnen.⁵³ En toch moeten de herinneringen blijven. In geen enkele bespreking van 'Der tolle Mensch' wordt gewezen op deze tegenstelling. Hoe kan de dwaas zeggen dat de kerken graven en grafmonumenten van God moeten blijven?⁵⁴ Wie zegt, dat de *schaduwen* van God moeten verdwijnen, zou ook moeten zeggen dat elke *herinnering* aan God zou moeten verdwijnen. Kennelijk is Nietzsche een andere opvatting toegegaan en is volgens hem de herinnering aan God de beste manier om de schaduwen te laten verdwijnen. Want God-als-herinnering is de oorkonde, die getuigt van de overwinning op God. Het gaat ten diepste niet om de herinnering aan *God*, maar het gaat om de blijvende herinnering aan de *eigen overwinning*, want alleen op die wijze kan de mens als Übermensch leven.

14.5 GELOVEN NA NIETZSCHE

De theologen die in deze studie aan het woord kwamen, hebben niet of onvoldoende oog gehad voor de verschillende aspecten van Nietzsches nihilisme. Men heeft onvoldoende oog gehad voor de 'christic structure' van zijn nihilisme. Om die reden heeft men ook niet gezien of niet willen zien dat Nietzsche in zijn agressieve opstelling ten opzichte van het christelijk geloof niet alleen de god van de filosofen (de metafysische God) op het oog had, maar zich vooral keerde tegen het evangelie met de boodschap van verzoening, verlossing en bevrijding. Ook zijn verschillende theologen eraan voorbij gegaan dat Nietzsche een zeer beperkte en eenzijdige waardering voor Jezus had. In samenhang hiermee moet gezegd worden dat men de confrontatie met Nietzsche is ontweken (behalve Barth, Miskotte, Girard) door buiten beschouwing te laten dat voor Nietzsche het kruis de steen des aanstoots is en de tegenpool van het leven en de doodsteek voor elke vorm van voornaamheid en dus voor de humaniteit. Naast dit alles heeft men het punt gemist dat Nietzsche de religie een nieuwe impuls heeft gegeven door God niet alleen te doden, maar Hem ook weer op te wekken, overeenkomstig de behoeften, die de mens heeft. Religie is de scheppende kracht van de mens, waardoor hij zijn emancipatie voltooit. Religie is niet langer een instrument van een onderdrukkend systeem. De mens hoeft daarom niet meer bevrijd te worden van religie. Integendeel, religie is nu een uiting van zijn mondigheid. Nietzsche heeft, althans op dit punt, de Verlichting ver achter zich gelaten.

Wat is geloven na Nietzsche? Geloven na Nietzsche betekent geloven met een bepaalde gevoeligheid en waakzaamheid, zoals Filippenzen 1:9 en 10 daarover spreekt: het onderscheiden waarop het aankomt en dat met het oog op de dag van Christus. Nietzsches nihilisme maakt ons ervan bewust dat de gevoeligheid om te onderscheiden waarop het aankomt geen luxe is, maar noodzaak. Nietzsches ana-

⁵³ In: aforisme 108 'Neue Kämpfe', *KSA* 3, 467.

⁵⁴ Het feit dat God dood is, sluit zijn opstanding niet uit: 'Wahrlich, ich sage euch: nur wo Gräber sind, da waren immer auch Auferstehungen!', *KSA* 10, 374 (juni-juli 1883).

lyse van het nihilisme loopt uit op een aanklacht tegen het christendom. Daarbij is zijn taalgebruik dikwijls kwetsend. Toch zou het te gemakkelijk zijn om die reden Nietzsches cultuuranalyse aan de kant te schuiven. Het belangrijkste dat we van Nietzsche kunnen leren is wellicht dat de analyse van zijn teksten laat zien dat zijn nihilisme subtiel en ook ambivalent van aard is (namelijk als het gaat om de plaats van God in de cultuur) en niettemin bedreigend en compromisloos. Nietzsche heeft ook laten zien dat het nihilisme niet slechts een schadelijk product van onze westerse beschaving is, maar de kern ervan. De kern is: er is geen *Hinterwelt*, geen transcendentie, geen waarheid, geen doel, geen verlossing.

De nihilist leeft zonder een transcendente werkelijkheid, want die is sedert de Verlichting teloor gegaan, ondanks halfslachtige pogingen daarvan iets vast te houden (Descartes, het deïsme, het idealisme). De werkelijkheid is, zoals die is: een voortdurende machtsstrijd. Tegelijk laat Nietzsche zien dat de nihilist niet de a-morele mens is die zonder waarden en normen leeft. Hij heeft nieuwe waarden en normen. Ze zijn gebaseerd op macht, zonder gevoelens van ressentiment. Maar evenzeer zonder gevoelens van medelijden en mededogen. Nietzsches samenleving is een samenleving die ontdaan is van barmhartigheid. Het is een wereld waarin religie springlevend is, maar deze religie is een genade-loze religie, omdat het een religie is zonder het kruis.

Geloven is de hele geschiedenis door hetzelfde geweest: het doorbreken van de immanente werkelijkheid. Of die werkelijkheid beheerst werd door goden of door ideeën of concepten maakt niet veel verschil. God doorbreekt de beklemming van de immanentie, Hij bevrijdt.⁵⁵ De mens is niet alleen met zichzelf en zit niet gevangen in een werkelijkheid waarin hij de echo hoort van zijn eigen stem. Door zijn spreken doorbreekt God de stilte van het kosmische zwijgen en maakt Hij ruimte voor een toekomst. Het postmoderne denken heeft een einde gemaakt aan de grote verhalen, ook een einde aan het grote verhaal van de Verlichting. Het grote project van vooruitgang, van de morele verbetering en van een ideale toekomst is mislukt. De postmoderniteit heeft een ontvullende uitwerking.

⁵⁵ Van de Beek wijst hier een weg als hij de mens ziet als het subject van een passieve zin. Abraham van de Beek, 'To be created precedes our creativity', in: *Louvain Studies* 19 (1994), 39. De mens is niet de schepper van zijn eigen wereld en van zijn eigen werkelijkheid. Hij ervaart de werkelijkheid als een gave. Een ander subject gaat aan zijn activiteit vooraf, een ander subject gaat ook aan zijn bewustzijn vooraf. Terecht schrijft Van de Beek: 'reality precedes our consciousness', 41. De werkelijkheid is niet gesloten. De A/ander breekt in mijn wereld in. De mens moet de ervaringen die hij ontvangt, interpreteren. Maar ook de (interpretatie) activiteit wordt als een gave ervaren. Op die manier wordt de werkelijkheid opengehouden en wordt de mogelijkheid van openbaring niet uitgesloten. Mijn bedenking geldt echter een ander punt. Is het waar dat deze openheid van de werkelijkheid bij voorbaat elke claim van absolute onmogelijkheid maakt?, 44. Wat is hier openheid? Het is een openheid *van* de werkelijkheid. In het postmoderne denken is dat niet anders. Bij Nietzsche is de werkelijkheid ook een open werkelijkheid. De zeer gefragmenteerde werkelijkheid, maakt een oneindig interpretatieproces mogelijk. Maar deze werkelijkheid is voor hem niet minder een absolute werkelijkheid. Ze is onaantastbaar en daarom bedreigend.

Nietzsche is één van de drijvende krachten achter het postmoderne denken. De werkelijkheid is als het ware uiteengespat in tal van deeltjes, omdat het menselijk subject, dat de werkelijkheid nog bijeen hield, gedeconstrueerd is. Er is geen doel en geen voorgegeven structuur. Niemand kan zeggen hoe de werkelijkheid nu echt is. Feiten bestaan niet, er zijn alleen geïnterpreteerde feiten. Aan de ene kant ontstaat zo ruimte voor religie, want ook de religie is een waarheid, en is ook een manier om de werkelijkheid te interpreteren, maar anderzijds is het al snel duidelijk dat zo geen echte ruimte ontstaat. Want ook deze ruimte wordt gevuld door het spreken van de mens en niet door het spreken van God. Niet minder dan het Verlichtingsdenken sluit het postmoderne denken de mens op in de immanentie.

In het interview dat Heidegger aan *Der Spiegel* gegeven heeft en dat enkele dagen na zijn dood werd gepubliceerd, zegt hij dat alleen een God ons nog kan redden.⁵⁶ Heidegger zegt dat wij bereid moeten zijn ons voor te bereiden op de verschijning van God of het uitblijven van God. Deze voorbereiding is nodig om niet te vervallen aan het zijnde.⁵⁷ Daarmee wordt een gesloten wereldbeeld bedoeld, zoals dat mede door de ontotheologie is ontstaan. Tegen deze ontotheologie heeft Heidegger zich altijd verzet, omdat het leidde tot het vergeten van het zijn. Daarom is het des te opmerkelijker dat hij in dit interview toch God noemt als de enige die kan helpen te voorkomen dat de mens definitief aan het zijnde zal vervallen.

Op een vergelijkbare wijze heeft Horkheimer zich uitgesproken in een interview met Helmut Gumnior.⁵⁸ Horkheimer, aanvankelijk marxist en oprichter van de Frankfurter Schule, kritiseert de moderne theologie, die het handelen van God in overeenstemming probeert te brengen met het *diesseitige* gebeuren. De theologie dient zich, volgens hem, ervan bewust te zijn, 'dass die Welt Erscheinung ist, dass sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist'.⁵⁹ Evenals Heidegger verzet Horkheimer zich tegen een absoluut verklaren van deze werkelijkheid.

Het immanentisme⁶⁰ is zo drukkend aanwezig, dat filosofen als Heidegger en Horkheimer beseffen dat de filosofie hier geen uitweg meer kan bieden. Horkheimer zegt aan het slot van dit interview dat men in de nabije toekomst zo'n interview, waarin

⁵⁶ Martin Heidegger, *Alleen nog een God kan ons redden. Heidegger in gesprek met Der Spiegel*. Kampen: Klement/Kapellen: Pelckmans (ingeleid door Jacques De Visscher) 2002, 53.

⁵⁷ Heidegger 2002, 55.

⁵⁸ Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*. Hamburg: Furche Verlag 1975.

⁵⁹ Horkheimer 1975, 61.

⁶⁰ Immanentisme versta ik in de zin zoals P.H.A.I. Jonkers daarover schrijft in 'Het einde van het metafysisch spreken over God?', in : H.M. Vroom (red.) 1991, 72. Hij spreekt daar over het verpletterende karakter van deze immanente werkelijkheid. Het geloof in God bevrijdt ons van die ervaring, doordat het geloof zin verleent aan ons bestaan. Immanentisme, zo interpreteer ik, is een monisme, waarbij de werkelijkheid aan zichzelf is overgelaten en waardoor dus ook de mens zijn leven moet leven zonder doel, richting of houvast, precies zoals Nietzsche het heeft weergegeven in 'Der tolle Mensch'. Het 'gewicht' van deze werkelijkheid is zo groot dat alleen de Übermensch dit kan torsen.

in alle ernst gesproken is over het transcendente, onbenullig (*läppisch*) zal vinden. 'Ernsthafte Philosophie geht zu Ende'.⁶¹

Is het niet geboden om vanuit een theologisch gezichtspunt de vraag te stellen of het absoluut verklaren van deze werkelijkheid niet een vorm van idolatrie is? Is het niet de taak van de theologie om dit immanentisme te benoemen en te ontmaskeren als idolatrie en gaat de theologie de juiste weg als zij zich binnen de kaders van het postmoderne denken wil bewegen? Maakt Nietzsches nihilisme niet duidelijk waar dit postmoderne denken op uit kan lopen, namelijk op een machtsdenken? Heidegger noemde het *klassieke* metafysische denken een machtsdenken. Maar dit gevaar is met het *postmoderne* denken niet geweken, en niet minder acuut geworden.

Filosofie en wetenschap maken het immanentisme onontkoombaar en geven het de status van onaantastbaarheid. Maar wellicht is het zo, dat deze onaantastbaarheid en onontkoombaarheid ten diepste een religieuze inkapseling is. Want ondanks de vele postmoderne filosofieën en theologieën en ondanks programma's van deconstructie is het immanentisme buiten schot gebleven. Is *dit* niet het verborgen religieuze *Anliegen* van onze nihilistische cultuur en ligt in de ontmaskering hiervan niet de echte taak van de theologie, na Nietzsche?

⁶¹ Horkheimer 1975, 89.

Samenvatting

Geloven na Nietzsche

Nietzsches nihilisme in de spiegel van de theologie

Deze studie tracht de vraag te beantwoorden hoe de theologie gereageerd heeft op Nietzsches nihilisme. Deze vraag hangt samen met andere vragen. Welk verband bestaat er tussen Nietzsches nihilisme en de dood van God? Waarom is de dood van God voor hem zo belangrijk? Over de dood van *welke God* spreekt hij en welke conclusies kunnen hieruit voor de theologie getrokken kunnen worden?

Het eerste deel van deze studie (*Nietzsche en het nihilisme*; de hoofdstukken 2 tot en met 5) bestaat uit een beschrijving van de betekenis van het nihilisme in Nietzsches denken. Getracht wordt het begrip te verhelderen en aan te geven hoe het nihilisme in het geheel van Nietzsches denken aanwezig is. Vervolgens wordt beschreven hoe de filosofische Nietzsche-interpretatie met dit nihilismebegrip is omgegaan.

In het tweede deel (*De theologie en Nietzsche*; de hoofdstukken 7 tot en met 11) gaat het om de receptie van Nietzsches nihilisme door de theologie. Bij de keuze van de theologen is de vraag bepalend geweest of zij zich expliciet met Nietzsche hebben bezig gehouden. Nietzsches invloed is uiteraard veel breder geweest en is niet beperkt gebleven tot deze theologen, maar het gaat erom concreet aan te geven hoe Nietzsches gedachten ten aanzien van nihilisme en de dood van God door toonaangevende theologen werden beoordeeld.

In het derde deel (*Nietzsche en het christelijk geloof*; de hoofdstukken 13 en 14) wordt geprobeerd een aanzet te geven tot een systematische doordenking van de situatie waarvoor Nietzsche kerk en theologie heeft geplaatst. Daarbij laat ik me leiden door de vraag in hoeverre de onderzochte auteurs een juist beeld hadden van Nietzsches nihilisme en ook of de betekenis van de dood van God door hen werkelijk is onderkend.

In hoofdstukken 2 tot en met 5 wordt het begrip nihilisme nauwkeuriger omschreven en wordt het verschil tussen de dood van God en de moord op God aangegeven. Door middel van close-reading van Nietzsches teksten (hoofdstuk 3) krijgen we een duidelijker inzicht in Nietzsches filosofie.

Biser heeft zich als eerste en tot nog toe als enige auteur expliciet gericht op Nietzsches proclamatie van de dood van God (hoofdstuk 4). Biser meent dat Nietzsche God opvat als een verklaringsprincipe. Hij betoogt dat *niet God* of het bestaan van

God voorwerp van de ontmanteling (*Destruktion*) is, maar de *Godsidee*: God als de instantie die de werkelijkheid bijeen houdt en van zingeving voorziet. Vervolgens wordt door hem geponereerd dat de christelijke theologie al lang afscheid genomen had van dit onjuiste Godsbegrip.

Uit mijn weergave en de interpretatie van Nietzsches geschriften (hoofdstuk 3) blijkt echter dat Nietzsche niet alleen het filosofische Godsbegrip afwijst, maar ook en vooral God als Verlosser. Daartegenover plaatst Nietzsche zijn eigen invulling van Jezus, die voor hem acceptabel is. Hij ziet Jezus als iemand die aan gene zijde van goed en kwaad leeft, iemand op wie het kwaad geen greep meer heeft. Nietzsche wijkt bewust af van het beeld dat het Nieuwe Testament van Jezus geeft. Nietzsche oriënteert zich niet echt aan de Jezus-figuur. Hij ontwikkelt zijn religieuze gedachten vanuit het Dionysische levensgevoel. Zijn Godsbegrip is niet een filosofisch Godsbegrip, ook geen Grieks Godsbegrip, maar een Dionysisch Godsbegrip.

Vattimo heeft benadrukt, dat het onderscheid dat Nietzsche maakt tussen het Dionysische element van de werkelijkheid en het Apollinische element wezenlijk is (hoofdstuk 2). Zelfs zó wezenlijk, dat dit verschil, deze differentie, de geschiedenis bepaalt. Deze differentie behoort niet tot de geschiedenis, is er geen onderdeel van, maar opent de geschiedenis. Als deze differentie aan de geschiedenis voorafgaat, dan gaat het ook aan de cultuur vooraf en geeft het ons de sleutel in handen om te begrijpen wat cultuur is. Het is niet toevallig of bijkomstig dat Nietzsche deze differentie ter sprake brengt in verband met de *mythologische* figuren Dionysus en Apollo. Daarmee laat hij zien dat de differentie z'n oorsprong vindt buiten het historische proces.

Nietzsches gedachten over God zijn belangrijk als we willen doordringen tot de kern van zijn cultuuroppvatting. Aan de hand van René Girard en F. de Graaff wordt dit duidelijk gemaakt (hoofdstuk 5). De dood van God is een moord op God. Het geloof in de God van de Bijbel belemmert de emancipatie van de mens en de ontplooiing van de cultuur. De dood van God is daarom noodzakelijk. Girard ziet in het doden van God een algemeen principe werkzaam, namelijk het vervolgingsmechanisme dat, door het doden van het schuldige slachtoffer, de saamhorigheid van de samenleving herstelt en cultuur mogelijk maakt. De cultuur heeft geweld tot fundament. Dit wordt met name duidelijk in Nietzsches wil tot macht. Girard ontmaskert de wil tot macht als een mechanisme dat het doden van het slachtoffer legitimeert ter wille van samenleving en cultuur. De Graaffs analyse vertoont verwantschap met die van Girard, maar heeft een geheel andere uitkomst. Het grote verschil is dat volgens Girard geweld de basis is van Nietzsches cultuurbeschuwing, terwijl volgens De Graaff niet geweld, maar het heilige als zodanig functioneert.

In het denken van De Graaf draait alles om de dood van de god van het Westen. Iets van deze god, een engelgestalte, was aanwezig in de persoon van Nietzsche. Daarom is zijn *persoon* niet minder belangrijk dan zijn *denken*. In Nietzsches lichamelijke en geestelijke lijden ziet De Graaff de ondergang van de westerse cul-

tuur belichaamd. Nietzsche hield door middel van de *Vornehmheit* de band met het heilige vast. Na de dood van Nietzsche is er geen hoop meer voor onze cultuur.

Voor een goed verstaan van Nietzsche is het van groot belang te weten wat hij onder nihilisme verstaat. Volgens Nietzsche heeft het nihilisme Griekse en christelijke wortels. Dit nihilisme veroordeelt en veracht het leven. De oorzaak hiervan ligt voor een belangrijk deel in de introductie van hogere waarden door het christendom. In het licht van deze hogere waarden verloor het leven z'n glans en werd het ten diepste waardeloos. Nihilisme bestempelt het concrete zijn als een zijn zonder waarde. Dit nihilisme perverteert het bestaan. Het is een macht: een wil tot het niets. Deze macht werkt zolang door totdat het aan zichzelf ten onder gaat.

Dit is het moment dat de mens zijn ressentiment overwint en er een ommekeer plaatsvindt. Nu wordt de nieuwe werkelijkheid zichtbaar en nu ontstaan er ook nieuwe waarden. Het zijn waarden die aan het leven zelf zijn ontleend. Dat is het echte en definitieve nihilisme. Deze nieuwe werkelijkheid kende de mens voordien niet. Het brengt een nieuwe ervaring mee, die in feite een religieuze ervaring is. Het is de ervaring van de Dionysische werkelijkheid.

In de hoofdstukken 7 t/m 11 worden negen auteurs besproken: Barth, Miskotte, Küng, Jüngel, Vahanian, Robinson, Sölle, Altizer en Marion. Het gaat steeds om hun relatie tot Nietzsches nihilisme.

Barth en Miskotte staan theologisch in veel opzichten dichtbij elkaar. Zodra het echter gaat over de inschatting van het tijdsgebeuren, gaan zij een eigen spoor. Barths beschouwingen over het Nichtigte zijn van belang omdat hij het Nichtigte tegenover het Nichts van Heidegger en het Néant van Sartre stelt (hoofdstuk 7; zie voor Heidegger ook hoofdstuk 2). Op die wijze profileert Barth zich in de discussie over de diepgaande culturele veranderingen van zijn tijd. Barth ziet in het Nichtigte het ultieme kwaad. Het Nichtigte is de radicale afwijzing van Gods genade en verkiezing. Maar dit radicale kwaad is reeds verworpen, afgewezen en overwonnen. Dat gebeurde bij de schepping, het gebeurde nog radicaler door de opstanding van Christus. Enerzijds neemt Barth de ernst van het kwaad zeer serieus, aan de andere kant wordt door hem sterk benadrukt dat alle vormen van kwaad, en dus ook het nihilisme, reeds overwonnen zijn. Barth is ambivalent ten opzichte van zijn filosofische gesprekspartners.

Miskotte kiest op een andere manier positie (hoofdstuk 8). Bij Barth krijgen we de indruk dat van te voren ingenomen dogmatische posities hem verhinderden de cultuur werkelijk te analyseren. Bij Miskotte speelt het religiebegrip een zelfde belemmerende rol. Miskotte ziet religie nog teveel als een samenbindend element in de cultuur. Als het over het religiebegrip gaat wordt door Miskotte, maar ook door Jüngel, te weinig onderkend dat bij Nietzsche sprake is van een breuk. Misschien moeten we spreken van een paradigmawisseling. In ieder geval speelt de veranderde werkelijkheidsopvatting hierin een belangrijke rol. Er is geen samenhang en

overzicht meer. Ook religie biedt geen samenbindend, richtinggevend en zingevend kader meer met behulp waarvan de mens zich oriënteert in het leven.

Küngs benadering van Nietzsche mag opmerkelijk heten (hoofdstuk 9). Gezien de titel van zijn boek: *Existiert Gott?*, zou verwacht mogen worden dat de God-is-dood problematiek juist in het hoofdstuk over Nietzsche brede aandacht zou krijgen. Maar in dat hoofdstuk gaat het nauwelijks over de dood van God, maar nadrukkelijk over de werkelijkheid. Küng meent dat de grond van Nietzsche nihilisme in het feit ligt dat hij geen vertrouwen heeft in de werkelijkheid. Met rationele argumenten wil Küng aantonen dat deze werkelijkheid, ondanks de schijn van het tegendeel, betrouwbaar is. Het nihilisme wordt op een rationele manier bestreden.

Het hart van Jüngels weerwoord op Nietzsches nihilisme is de christologie (hoofdstuk 9). De dood van Christus aan het kruis is de dood van God. Deze dood is het diepste antwoord op het nihilisme, omdat God in zijn dood de vergankelijke werkelijkheid tot zijn eigen werkelijkheid maakte en daardoor de hele werkelijkheid verankerd heeft in zijn eigen wezen. Op die manier is de dood en is ook het nihilisme overwonnen. Jüngel ziet de dood wel als een manifestatie van verzet tegen God en zijn genade, maar doordat God deze dood in zich opneemt, verandert de dood van karakter en wordt zelfs een *Gottesphänomen*. Gods liefde is sterker dan de dood.

De christologische concentratie van Jüngel is ook aanwezig bij Robinson en Sölle (hoofdstuk 10). De dood van de metafysische God is geen ramp. De radicale theologen kennen geen rouwproces vanwege de dood van God. Met name voor Sölle geeft de dood van de metafysische God de gelegenheid om de solidariteit van God met deze wereld extra accent te geven. Wel blijft het de vraag in hoeverre Robinson en Sölle nog geloven in God als persoon, als een 'Gij'. Als Robinson en Sölle God tot een immanente God maken, dan gebeurt wat Vahanian de identificering van God en mens noemde, die de dood van beide tot gevolg heeft.

Altizer is als radicaal theoloog voor het voetlicht getreden, maar trok een eigen spoor (hoofdstuk 10). Zijn denken is een procesmatig denken dat op bepaalde momenten overeenkomst lijkt te hebben met Jüngel, omdat beide theologen sterk de invloed van Hegel hebben ondergaan. De werkelijkheid is een proces waarin de dood van God een scharnierfunctie vervult. Altizer ontwikkelt een filosofische theologie, waarin het nog nauwelijks zinvol is om over de dood van God te spreken, omdat het om een proces van de hele werkelijkheid gaat. Het proces beweegt zich tussen de polen van zijn en niets, dood en leven, begin en einde. Altizer onderging niet alleen de invloed van Hegel, maar zeker ook van Nietzsche. De wil tot macht is de verborgen drijfveer in Altizers filosofische theologie. De wil tot macht manifesteert zich ook daar waar Altizer van kenosis spreekt. Omdat deze wil tot macht zo manifest is, is geen ruimte voor het lijden.

De kern van Marions analyses en conclusies is dat Nietzsche God dood verklaard heeft, maar dat hij dat gedaan heeft binnen het ontotheologisch kader (hoofdstuk 11).

Dat wil zeggen dat Nietzsche de metafysica niet overwonnen heeft. Nietzsche is God blijven denken binnen een ontologisch patroon. Voor Marion betekent het dat Nietzsche over God niet anders kon spreken dan over een idool. Een idool is een god die binnen het zijnsverband van deze werkelijkheid ter sprake wordt gebracht. Zó over God spreken is vreemd aan de bijbelse openbaring. Marion wil over God als icoon spreken waarbij het begrip afstand wezenlijk is. Krachtens deze afstand blijft God buiten het bereik van de mens en kan God als God ter sprake gebracht worden.

Marion laat zien dat Nietzsches denken gevormd wordt door de ‘christic structure’. In alles is er de betrokkenheid op het Christus-gebeuren. Deze structuur van Nietzsches denken bewijst dat Nietzsche zich voortdurend rekenschap geeft van het christelijke geloofsgoed en voortdurend de God van de Bijbel op het oog heeft.

Na een thematische uitdieping van centrale begrippen in hoofdstuk 13, kom ik tot een slotbeschouwing en eindconclusie in hoofdstuk 14. Het scharnierpunt in Nietzsches denken is dat de dood van God voor hem niet de verdwijning of de ontkenning, of de afwezigheid van God betekent, maar de *overwinning* op God. Daar vanuit christelijk perspectief het kruis en God niet uiteen zijn te halen, richt Nietzsche zich in zijn God-is-dood proclamatie ook tegen het kruis. Als Nietzsche naar het kruis kijkt, ziet hij God hangen.

Het kruis brengt een ommekeer tot stand. Volgens Nietzsche bewerkt de zwakheid van God dat de zwakke mens zich sterk gaat voelen. Hij voelt zich goddelijk, omdat God in lijden en zwakheid bij hem is. Daarom is voor hem de belijdenis dat *God* aan het kruis hangt zo bedreigend. *Jesus* aan het kruis is voor Nietzsche acceptabel. Hij ziet het kruis van *Jesus* als een bevestiging van *Jesus*' integriteit. Maar de betekenis die Paulus en de vroegchristelijke kerk aan het kruis hechtten, namelijk dat in *Jesus* God zelf leed en stierf, is voor hem hoogst gevaarlijk. Het leidt vroeg of laat tot revolutie: de slavenopstand.

De dood aan het kruis is dus – heel paradoxaal – niet *de dood* van God geweest. Want juist door de slavenopstand heeft deze God zijn vitaliteit laten zien. Het kruis is nu juist de *opstanding* van God geweest. Want het geloof in deze God heeft Europa en de gehele wereld een ander aanzien gegeven. Toch is nu, in de dagen van Nietzsche, het einde van God gekomen. De christelijke waarden zijn door de werkelijkheid van het leven ontmaskerd. De werkelijkheid heeft wraak genomen op de (christelijke) waarheid. Het christelijk geloof is nu uitgehold, het is niet meer dan een wassen neus. De tijd is gekomen om deze God te doden. In het aforisme ‘Der tolle Mensch’ is de uitroep ‘God is dood’, de kern. Het gaat het om het feit van de dood van God. Tegelijkertijd bevreedt het dat degene die de dood van God proclameert, zegt dat hij God zoekt. Deze ambivalentie is kenmerkend voor Nietzsches spreken over de dood van God.

Uit ‘Das Eselsfest’ leren we dat wie het grondigst wil doden, moet lachen. Het doden moet een vrolijk doden zijn. In dit fragment staat dat de moordenaar van

God, God heeft *opgewekt*. Doden en opwekken lopen op een raadselachtige wijze door elkaar heen. Doden en opwekken is eigenlijk hetzelfde. Door het heilige lachen wordt het ressentiment overwonnen en overwint de mens zichzelf en doodt hij God. God en Christus mogen en moeten op een geparodieerde wijze een blijvende plaats in onze cultuur innemen, omdat dan twee dingen worden bereikt: de dood van God en de overwinning van de mens.

Mijn slotconclusie is dat de kern van Nietzsches nihilisme is dat de dood van God een *voortdurend* doden van God is door middel van de parodie. De parodie is belangrijk, omdat het in staat stelt definitief afscheid te nemen van God en Christus, maar zonder ressentiment.

Geloven na Nietzsche betekent geloven met een bepaalde gevoeligheid en waakzaamheid, zoals Filippenzen 1 : 9 en 10 daarover spreekt: het onderscheiden waarop het aankomt en dat met het oog op de dag van Christus.

Geloven is de hele geschiedenis door hetzelfde geweest: het doorbreken van de immanente werkelijkheid. Of die werkelijkheid beheerst werd door goden of door ideeën of concepten is niet hetgeen waarop het echt aan komt. De werkelijkheid blijft een gesloten, immanente, werkelijkheid. God doorbreekt echter de beklemming van de immanentie, Hij bevrijdt. De mens is niet alleen met zichzelf en zit niet gevangen in een werkelijkheid waarin hij de echo hoort van zijn eigen stem. Door zijn spreken doorbreekt God de stilte van het kosmische zwijgen en maakt Hij ruimte voor een toekomst.

Het postmoderne denken heeft een einde gemaakt aan de grote verhalen, ook een einde aan het grote verhaal van de Verlichting. Het grote project van vooruitgang, van de morele verbetering en van een ideale toekomst is mislukt. De postmoderniteit heeft een ontvullende uitwerking. De immanentie wordt daardoor echter niet doorbroken, maar juist met kracht bevestigd.

Filosofie en wetenschap maken het immanentisme onontkoombaar en geven het de status van onaantastbaarheid. Maar deze onaantastbaarheid en onontkoombaarheid vormen naar mijn overtuiging een religieuze inkapseling. Want ondanks de vele postmoderne filosofieën en theologieën en ondanks programma's van deconstructie is het immanentisme buiten schot gebleven. Dat duidt op een verborgen religieus *Anliegen* van onze nihilistische cultuur. De ontmaskering daarvan is mijns inziens de echte taak van de theologie, na Nietzsche.

Summary

Belief after Nietzsche

Nietzsche's nihilism through the mirror of theology

This study attempts to answer the question of how theology has responded to Nietzsche's nihilism. This question is linked with other questions. What is the connection between Nietzsche's nihilism and the death of God? Why is God's death so important to Nietzsche? About the death of *which God* is he speaking and which conclusions can be drawn from this with reference to theology?

The first part of the study (*Nietzsche and nihilism*; Chapters 2 to 5) consists of a description of the meaning of nihilism in Nietzsche's thinking. An attempt is made to clarify this notion and to indicate how nihilism is present in the whole of Nietzsche's range of thought. Subsequently, the way that philosophical interpretation of Nietzsche has dealt with the notion of nihilism is described.

The second part (*Theology and Nietzsche*; Chapters 7 to 11) examines the reception that the discipline of theology has given to Nietzsche's nihilism. The choice of theologians has been determined by whether they have been mainly concerned with Nietzsche or not. Of course Nietzsche's influence extends to a much wider range of theologians than those who explicitly discuss his work, but the aim is to give an indication of the way in which Nietzsche's thoughts on nihilism and God's death have been judged by a number of eminent theologians.

The third part (*Nietzsche and the Christian faith*; Chapters 13 and 14) tries to initiate a systematic reflection on the situation in which Nietzsche has placed the Church and theology. I am guided in this reflection by the extent to which the assessed theologians have a correct understanding of Nietzsche's nihilism and whether the meaning of God's death has actually been recognized by them or not.

Chapters 2 through 5 give a precise description of the notion of nihilism, and the difference between the death of God and the murder of God. By means of a close-reading of Nietzsche's works (Chapter 3) we get a better insight into Nietzsche's philosophy.

Biser has been the first and, so far, the only author to explicitly direct himself against Nietzsche's proclamation of God's death (Chapter 4). Biser is of the opinion that Nietzsche regards God as an explanatory principle. He argues that the subject of dismantlement (*Destruktion*) is *not God* nor the existence of God, but the *concept*

of God: God as the authority which holds together reality and provides a sense of purpose. He then states that Christian theology had taken leave of this incorrect notion of God a long time ago.

However, it appears from my rendition and interpretation of Nietzsche's writings (Chapter 3) that Nietzsche not only rejects the philosophical notion of God, but also in particular God as Redeemer. Against this, Nietzsche places his own interpretation of Jesus, one that is acceptable to him. He sees Jesus as someone living beyond good and evil, someone whom evil no longer has a hold over. Nietzsche deliberately deviates from the image that the New Testament gives of Jesus. Nietzsche is not really orientated around the figure of Jesus. The development of his religious thoughts stems from the Dionysian feel of life. His notion of God is not a philosophical notion of God, nor a Greek notion of God, but a Dionysian notion of God.

Vattimo emphasizes that the distinction Nietzsche draws between the Dionysian component of reality and the Apollonian is of vital importance (Chapter 2). This distinction, this difference is of such vital importance that history is determined by it. The difference does not belong to the past, it is not a part of history, but history itself commences with it. If this difference precedes history, it also precedes culture and thereby provides us with the key to understanding what culture is. It is no coincidence or incidental circumstance that Nietzsche brings up this difference in connection with the *mythological* figures of Dionysus and Apollo. And by that, he shows that the source of the difference lies outside the historical process.

Nietzsche's thoughts about God are of great importance if we want to get to the core of his concept of culture. This is made clear following René Girard and F. de Graaff (Chapter 5). The death of God is actually the murder of God. Faith in the God of the Bible interferes with the emancipation of humankind and the development of culture. Therefore, God's death is imperative. In the killing of God, Girard sees the workings of a general principle, the mechanism of victimisation, by which the solidarity of society is restored and culture is made possible by the killing of a guilty victim. Violence is the foundation of culture. This becomes particularly clear in Nietzsche's desire for power. Girard exposes the desire for power as a mechanism which legitimizes the killing of the victim for the sake of society and culture. De Graaff's analysis has similarities with Girard's, but a completely different outcome. The big difference is that, according to Girard, violence is the basis of Nietzsche's view of culture, whereas, according to De Graaff the basis is not violence, but the sacred.

In De Graaff's line of thought everything revolves around the death of the God of the West. Some part of this God, the form of an angel, was present in Nietzsche's person. Therefore, his *person* is no less important than his thinking. De Graaff regards Nietzsche's physical and mental sufferings as an embodiment of the downfall of Western culture. By means of *Vornehmheit*, nobility, Nietzsche held on to the bond with the sacred. After Nietzsche's death there was no longer any hope for our culture.

For a correct understanding of Nietzsche, it is very important to grasp what he means by nihilism (Chapter 2). According to Nietzsche, nihilism has Greek and Christian roots. Nihilism condemns and despises life. This is mainly due to the introduction of higher values by Christianity. In the light of these higher values, life loses its lustre and becomes essentially worthless. Nietzsche designates actual being as a being of no worth. This nihilism perverts existence. It is a power: a desire for the nothing. This power keeps operating until it ruins itself.

This is the moment that man overcomes his resentment and there is a turnaround. Now, the new reality becomes visible and new values arise. These are values derived from life itself. This is the real and final nihilism. Man did not know this new reality before. It brings along a new experience, which is, in fact, a religious experience. This is the experience of Dionysian reality.

Chapters 7 through 11 discuss nine authors: Barth, Miskotte, Küng, Jüngel, Vahanian, Robinson, Sölle, Altizer and Marion, and their relation to Nietzsche's nihilism.

From a theological viewpoint, Barth and Miskotte have a lot in common. However, when it comes to how they assess the times in which they live, they go their own way. Barth's consideration of the *Nichtige*, nothingness, is important because he sets the *Nichtige* over against Heidegger's *Nichts*, the nothing, and Sartre's *Néant* (Chapter 7; for Heidegger also see Chapter 2). In doing so, Barth has a distinctive contribution to the discussion about the fundamental cultural changes of his age. Barth regards the *Nichtige* as the ultimate evil. The *Nichtige* encapsulates the radical rejection of God's mercy and election. But this radical evil has already been dismissed, rejected and defeated. This happened in creation, and, more radically, in the resurrection of Christ. On the one hand, Barth takes evil very seriously; on the other hand, he stresses that all forms of evil, including nihilism, have already been defeated. Barth is ambivalent towards his philosophical interlocutors.

Miskotte takes a different position (Chapter 8). With Barth, we get the impression that dogmatic stands previously taken prevent him from truly analysing his culture. In Miskotte's case, the notion of religion plays a similar obstructing role. Miskotte still regards religion too much as a binding element of culture. With respect to the notion of religion, Miskotte, and Jüngel too, do not sufficiently recognize that with Nietzsche one can speak of a breach. Perhaps we should even speak of a paradigm shift. In any case, it is safe to say that an altered conception of reality plays an important role here. There is no coherence or overview anymore. Nor does religion provide a uniting, directive framework which gives a sense of purpose and by means of which man finds his bearings in life.

Küng's approach to Nietzsche is remarkable (Chapter 9). Given the title of his book: *Existiert Gott?* one would expect the God-is-dead issue to get a lot of attention in the chapter about Nietzsche. That chapter, however, hardly deals with God's death,

but expressly with reality. Küng is of the opinion that the grounds for Nietzsche's nihilism lie in the fact that he does not trust reality. With rational arguments, Küng wants to prove that reality is reliable, even though it appears to be otherwise. Nihilism is opposed in a rational way.

The heart of Jüngel's refutation of Nietzsche's nihilism lies in Christology (Chapter 9). The death of Christ on the cross is the death of God. This death is the most profound answer to nihilism, because, in His death, God took up the transitory reality as His own reality and thereby embedded the whole of reality in His own being. In that way, death, and nihilism too, have been defeated. Jüngel regards death as a manifestation of resistance against God and His mercy, but, as God assimilates this death, death shifts character and actually becomes a *Gottesphänomen*, a sign of God's presence. God's love is stronger than death.

Jüngel's Christological focus can also be found in the work of Robinson and Sölle (Chapter 10). The death of a metaphysical God is no disaster. The radical theologians do not go into mourning because of God's death. Especially with regard to Sölle, the death of a metaphysical God provides an opportunity to emphasize God's solidarity with the world once more. The question, however, does remain as to the extent to which Robinson and Sölle still believe in God as a person, as a 'Thou'. If Robinson and Sölle turn God into an immanent God, then what Vahanian calls the identification of God and man will happen and this will result in the death of both.

Altizer enters this discussion as a radical theologian, but he goes his own way (Chapter 10). His thinking is a systematic reasoning, which appears similar to Jüngel, because both theologians are strongly influenced by Hegel. Reality is a process in which God's death works as a hinge point. Altizer develops a philosophical theology in which the discussion of God's death is hardly significant, because it deals with a process regarding the whole of reality. The process moves between the poles of being and nothing, death and life, beginning and end. Altizer was not only influenced by Hegel, but also by Nietzsche. The desire for power is the hidden motive in Altizer's philosophical theology. The desire for power also manifests itself when Altizer speaks of *kenosis*. As this desire for power is so overt, there is no room for suffering.

The essence of Marion's analyses and conclusions is that Nietzsche has declared God's death, but that he has done so within the framework of ontotheology (Chapter 11). This means that Nietzsche has not defeated metaphysics. Nietzsche kept thinking of God within an ontological pattern. To Marion, this means that Nietzsche could not speak of God except as an idol. An idol is a god who is brought up within this reality's framework of being. Speaking of God in this manner is foreign to the biblical revelation. Marion wants to speak about God as an icon in a manner in which the notion of distance is essential. At this distance God remains out of range for man and God can be spoken of as God.

Marion demonstrates that Nietzsche's thinking is formed by the Christic structure. The 'Christ event' overshadows everything. This structure of Nietzsche's thinking proves that he is constantly taking account of the Christian faith and is informed by the God of the Bible.

After a thematic in-depth exploration of the central concepts in Chapter 13, I come to my concluding remarks in Chapter 14. The hinge in Nietzsche's thinking lies in the fact that God's death does not mean the disappearance, denial or absence of God, but the *defeat* of God. Since the cross and God are inseparable from a Christian perspective, Nietzsche's God-is-dead proclamation is also aimed against the cross. When Nietzsche looks at the cross he sees God hanging there.

The cross brings about a change. According to Nietzsche, God's weakness makes the weak human feel stronger. He feels divine, because God is with him through suffering and weakness. This is the reason why the confession that *God* hangs on the cross is so threatening. *Jesus* on the cross is still acceptable to Nietzsche. He regards the cross of Jesus as a confirmation of Jesus' identity. But the meaning that Paul and the Early Church attach to the cross, namely that in Jesus God Himself suffered and died, is highly dangerous for him. Sooner or later it will lead to a revolution: the slave rebellion.

The death on the cross has therefore – paradoxically – not been the *death* of God. On the contrary, God could show his vitality precisely because of this slave rebellion. The cross has been the *resurrection* of God. For faith in God has given Europe and the whole world a change of complexion. Still, now, in the days of Nietzsche, God's end has come. Christian values have been unmasked by the reality of life. Reality has taken revenge on (Christian) truth. The Christian faith has now been eroded; it is hollow. The time has come to kill this God. In the aphorism 'Der tolle Mensch' the exclamation 'God is dead' is what it is all about. It is about the fact of God's death. At the same time, it is striking that the one who proclaims the death of God, also claims to be looking for God. This ambivalence is typical of the way that Nietzsche's writes about death of God.

From 'Das Eselsfest', the Ass Festival, we learn that he who wants to kill most thoroughly, has to do so while laughing. The killing must be a joyful killing. This passage says that God's murderer has *resurrected* God. Killing and resurrecting are strangely intertwined. Killing and resurrecting are actually the same. The sacred laughing defeats resentment, so that man can defeat himself and kill God. In a parodied manner, God and Christ may and must take up a lasting place within our culture, because this will help to achieve two goals: the death of God and the defeat of man.

My final conclusion is that the heart of Nietzsche's nihilism holds that the death of God is a *continual* killing of God through parody. Parody is so important, because it allows one to finally take leave of God and Christ without any resentment.

Faith after Nietzsche signifies believing with a certain sensitivity and alertness, as we find in Philippians 1: 9 and 10: Having the knowledge of discernment in view of the day of Christ.

Believing has been the same throughout history: breaking the immanent reality. Whether this reality is controlled by gods, ideas or concepts does not really matter. Reality remains a closed, immanent reality. However, God breaks the oppression of immanence. He liberates. Man is not alone with himself and he is not caught in a reality in which he hears the echo of his own voice. By speaking, God breaks the cosmic silence and makes room for the future.

Post-modern thinking has put an end to the big stories, including the big story of the Enlightenment. The great project of progress, moral improvement and an ideal future has failed. Postmodernity has had a sobering effect. Immanence has not been broken by it, but rather confirmed.

Philosophy and science make immanentism inescapable and give it a status of inviolability. However, in my opinion, this inescapability and inviolability constitute a religious enclosure. Despite many post-modern philosophies and theologies, and despite programmes of destruction, immanence has remained out of range. This points to a hidden religious *Anliegen*, concern, of our nihilist culture. In my opinion, the real task of theology after Nietzsche lies in its exposure.

Bibliografie

A. WETENSCHAPPELIJKE UITGAVEN VAN NIETZSCHES WERKEN

- KGW Nietzsche, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter De Gruyter 1967 ff.
- KSA Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchgesehene Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1999.
- KSB Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag-Walter de Gruyter, zweite Auflage 2003.

B. NEDERLANDSE VERTALINGEN VAN NIETZSCHES GESCHRIFTEN (MET VERMELDING VAN DE OORSPRONKELIJKE VERSCHIJNINGSDATUM)

- Nietzsche, Friedrich, *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*, (vert. Hans Driessen), Amsterdam/Antwerpen: de Arbeiderspers 2000 (1872).
- Nietzsche, Friedrich, *Oneigentijdse beschouwingen*, (vert. Thomas Graftdijk/Hans Driessen). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 1998 (1873-1876).
- Nietzsche, Friedrich, *Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven. Tweede traktaat tegen de keer*, Groningen: Historische Uitgeverij 1994 (1874).
- Nietzsche, Friedrich, *Menselijk, al te menselijk. Een boek voor vrije geesten*, (vert. Thomas Graftdijk/Hans Driessen). Amsterdam/Antwerpen: de Arbeiderspers 2000 (1878-1880).
- Nietzsche, Friedrich, *Morgenrood. Gedachten over de morele vooroordelen*, (vert. Pé Hawinkels/Michel van Nieuwstadt), Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 1998 (1881).
- Nietzsche, Friedrich, *De vrolijke wetenschap ('la gaya scienza')*, (vert. Pé Hawinkels/Hans Driessen). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2003 (1882, boek 5 1887).
- Nietzsche, Friedrich, *Aldus sprak Zarathoestra* (vert. Wilfred Oranje), Amsterdam/Meppel: Boom 1996 (deel 1-3: 1883; deel 4: 1884-1885).
- Nietzsche, Friedrich, *Voorbij goed en kwaad. Voorspel tot een filosofie van de toekomst*, (vert. Thomas Graftdijk/Paul Beers), Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 1999 (1886).

Nietzsche, Friedrich, *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift*, (vert. Thomas Grafdijk/Hans Driessen). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2000 (1887).

Nietzsche, Friedrich, *Afgodenschemering. Of hoe men met de hamer filosofeert*, (vert. Hans Driessen). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 1997 (1888).

Nietzsche, Friedrich, *De antichrist. Vloek over het christendom* (vert. Pé Hawinkels/Michel van Nieuwstadt). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 1997 (1895).

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, (vert. Paul Beers). Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2000 (1908).

NF Nietzsche, Friedrich, *Nagelaten fragmenten*. Deel 1 (vert. Michel van Nieuwstadt). Nijmegen: Sun 2001.

NF Nietzsche, Friedrich, *Nagelaten fragmenten*. Deel 2 (vert. Mark Wildschut). Nijmegen: Sun 2003.

NF Nietzsche, Friedrich, *Nagelaten fragmenten*. Deel 3 (vert. Mark Wildschut). Nijmegen: Sun 2005.

NF Nietzsche, Friedrich, *Nagelaten fragmenten*. Deel 6 (vert. Mark Wildschut). Nijmegen: Sun 2001.

NF Nietzsche, Friedrich, *Nagelaten fragmenten*. Deel 7 (vert. Michel van Nieuwstadt). Nijmegen: Sun 2001.

C. WETENSCHAPPELIJKE REEKSEN MET BETREKKING TOT HET NIETZSCHE-ONDERZOEK

Beiträge zu Friedrich Nietzsche. Quellen, Studien und Texte zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches. Basel: Schwabe 1999v.

Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1972v.

Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1972v.

Nietzsche in der Diskussion. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Supplementa Nietzscheana. Hrsg. von Wolfgang Müller-Lauter/Karl Pestalozzi, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1990v.

D. WOORDENBOEKEN/ENCYCLOPEDIËN

Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Henning Ottmann (Hrsg.). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2000.

Nietzsche-Wörterbuch. Hrsg. von der Nietzsche Research Group (Nijmegen). (Hrsg. v. Tongeren, Paul van / Schank, Gerd / Siemens, Herman). Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004.

- Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (Hrsg. Hans Jörg Sandkühler), Hamburg: Felix Meiner.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. Joachim Ritter/Karlfried Gründer), Basel: Schwabe & Co 1984.

E. OVERIGE LITERATUUR

- Aalders, W. en D. van Heyst (red.), *Hermann Friedrich Kohlbrügge. Zijn leven, zijn prediking, zijn geschriften*. Den Haag: Voorhoeve 1976.
- Altizer, Thomas J.J. and Hamilton, William, *Radical theology and the death of God*. Indianapolis, New York, Kansas City: The Bobbs-Merill Company 1966.
- Altizer, Thomas J.J. en Hamilton, William, *Radicale theologie en de dood van God*. (Vert. Johan Phaff). Utrecht: Amboboeken 1966.
- Altizer, Thomas J.J., 'History and Apocalypse', in: Thomas J.J. Altizer, Max A. Myers, Carl A. Raschke, Robert P. Scharlemann, Mark C. Taylor, Charles E. Winquist, *Deconstruction and Theology*. New York: Crossroad 1982, 147-177.
- Altizer, Thomas J.J., *Godhead and the Nothing*. Albany: State University of New York Press 2003.
- Altizer, Thomas J.J., *The Genesis of God. A Theological Genealogy*. Louisville: Westminster/John Knox Press 1993.
- Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche*. Amsterdam: De Arbeiderspers 1987 (vert. Léon Hanssen).
- Aschheim, Steven E., 'After the Death of God: Varieties of Nietzschean Religion', in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung* 17 (1988), 218-249.
- Bakker, H., *Nietzsche en de revolutie*. Wageningen: Veenman 1920.
- Bakker, J.T. 'Om de Naam/Om het leven: K.H. Miskotte', in: De Knijff/Neven (red.) *Horen en Zien. Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok 1991, 110-132.
- Bakker, Nico T., Rinse Reeling Brouwer e.a. (red.), *Het protestantse ongelooft. De kritiek van het protestantisme*. Kampen: Kok 2004.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik III/2*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag 1959 (zweite Auflage).
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik III/3*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag 1961 (zweite Auflage).
- Barth, Karl, *Der Römerbrief*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1954.
- Barth, Karl, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Siebenstern-Taschenbuch 177 en 178, 1975 (eerste druk 1946).
- Beek, Abraham van de, 'To be created precedes our creativity', in: *Louvain Studies* 19 (1994), 34-45.
- Beek, A. van de, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: Callenbach 1996.
- Beek, A. van de, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*. Kampen: Kok 1998.

- Beek, A. van de, *Ontmaskering. Christelijk geloof en cultuur*. Zoetermeer: Meinema 2001.
- Beek, A. van de, 'Denken vanuit Christus en dien gekruisigd', in: *Kerk en Theologie* 53 (2002), 19-36.
- Beek, Wouter van (red.), *Mimese en geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora 1988.
- Beerling, R.F., *Niet te geloven. Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs*. Deventer: Van Loghum Slaterus 1979.
- Beerling, R.F., *Van Nietzsche tot Heidegger*. Deventer: Van Loghum Slaterus 1977.
- Bendl, Hermann, *Bischof John A.T. Robinsons Buch 'Honest to God' (Gott ist Anders) im Spiegel Anglikanischer Kritik. Dokumentation und Analyse*. München: W. & I.M. Salzer 1980.
- Benson, Bruce Ellis, *Graven Ideologies. Nietzsche, Derrida & Marion on Modern Idolatry*. Downers Grove: InterVarsity Press 2002.
- Berger, Herman, *Metafysica, een dwarse geschiedenis*. Budel: Damon 2003.
- Berkhof, Hendrikus, *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985.
- Biezeveld, Kune, Theo de Boer, Marjoleine de Vos, Gijs Dingemans en anderen, *In iets geloven: Ietsisme en het christelijk geloof*. Kampen: Kok 2006.
- Biser, Eugen, 'Gott ist tot'. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*. München: Kösel Verlag 1962.
- Biser, Eugen, *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.
- Biser, Eugen, 'Der Zuspruch im Widerspruch: Nietzsches provokative Kritik des Christentums', in: Mourkojannis en Schmidt-Grépály 2004, 23-29.
- Borné, Gerhard F., *Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel*. München: Chr. Kaiser Verlag 1979.
- Bosch, Hans van den, *Een apologie van het onmogelijke. Een kritische analyse van Mark C. Taylors a/theologie aan de hand van Jacques Derrida en John D. Caputo*. Zoetermeer: Boekencentrum 2002.
- Brobjer, Thomas, 'Nietzsche's atheism', in: *Nietzsche and the Divine*, John Lippitt and Jim Urpeth (eds.). Manchester: Clinamen Press 2000, 1-13.
- Brom, Gerard, *Nietzsches Antichrist*. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1946.
- Brusotti, Marco, "'Europäisch und Über-Europäisch". Nietzsches Blick aus der Ferne', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 66 (2004), 1-48.
- Busch, Eberhard, *Karl Barth aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*. Nijkerk: Callenbach 1978.
- Cate, Curtis, *Friedrich Nietzsche*. Woodstock/New York: The Overlook Press 2005.
- Cunningham, Conor, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*. London/New York: Routledge 2002.

- Danto, Arthur C., *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press 1980.
- Dekker, W., G.C. den Hertog en Tjerk de Reus (red.), *Het tegoed van Miskotte. De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetermeer: Boekencentrum 2006.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*. London /New York: Continuum 2002.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*. Baarn: Agora, Kapellen: Pelckmans 1999.
- Descartes, René, *Meditaties over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam worden bewezen*. Amsterdam Meppel: Boom 1992.
- Deursen, A. Th. van, 'Eén man minder', in: *Nederlands Dagblad* 11 mei 2002.
- Doude van Troostwijk, Jurjen Beumer, Derk Stegeman (red.), 'Wij willen het heidendom eeren'. *Miskotte in de 'nieuwe tijd'*. Baarn: Ten Have 1994.
- Düsing, Edith, 'Die "Tod-Gottes"-Problematik bei Nietzsche und Hegel', in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 29 (2003), 229-282.
- Duverger, A., *Friedrich Nietzsche. Een levensbeeld*. Amsterdam: J. van Loo 1913.
- Edda*, de liederen uit de Codex Regius en verwante manuscripten (Marcel Otten inleiding en commentaar). Baarn: Ambo 1994.
- Egmond, A. van, 'Het einde van de religie', in: André Lascaris en Hans Weigand (red.), *Naboetsing. In discussie over René Girard*. Kampen: Kok Agora 1992, 43-55.
- Ferry, Luc & Marcel Gauchet, *Religie na de religie. Gesprekken over de toekomst van het religieuze*. Klement/Pelckmans 2005.
- Fleming, Chris, *René Girard. Violence and Mimesis*. Cambridge/Malden: Polity Press 2004.
- Fraser, Giles, *Redeeming Nietzsche. On the piety of unbelief*. London/New York: Routledge 2003.
- Gadamer, Hans-Georg, 'Nietzsche der Antipode. Das Drama Zarathustras', in: *Gesammelte Werke*, deel 4: *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten*. Tübingen: J.C.B. Mohr 1987, 448-462.
- Gelre, Henk van, *Friedrich Nietzsche en de bronnen van de westerse beschaving*, deel 1-3, Baarn: Ambo 1990-1994; deel 4. Best: Damon 1998.
- Gerhardt, Volker, 'Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches Zarathustra', in: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Volker Gerhardt (ed.). Berlin: Akademie Verlag 2000, 1-15.
- Gillespie, M.A., 'Nietzsche and the Anthropology of Nihilism', in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 28 (1999), 141-155.
- Gillespie, M.A., *Nihilism before Nietzsche*. Chicago and London: University of Chicago Press 1995.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Bernard Grasset, 1978.

- Girard, René, *Things hidden since the foundation of the world*. London /New York: Continuum 2003.
- Girard, René, *Le Bouc émissaire*. Paris: Bernard Grasset 1982.
- Girard, René, *De Zondebok*. Kampen: Kok Agora, Kapellen: Pelckmans 1988 (tweede druk).
- Girard, René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Bernard Grasset 1999.
- Girard, René, *Ik zie satan vallen als een bliksem*. Kampen: Kok; Kapellen: Pelckmans 2000.
- Girard, René, 'Mythologie, geweld en christendom', in: Paul Pelckmans en Guido Vanheeswijck (red.) 1996, 13-30.
- Girard, René, 'Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche', in: Paul Dumouchel (red.), *Violence et vérité. Autour de René Girard*. Paris: Grasset [z.j.] 597-613
- Girard, René, 'De funderende moord in het denken van Nietzsche', in: Stijn Latré en Guido Vanheeswijck 2001, 51-71.
- Gollwitzer, Helmut, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag 1968.
- Gollwitzer, Helmut, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. München: Chr. Kaiser Verlag 1976 (7. Auflage).
- Golomb, Jacob, 'Nietzsche's positive religion and the Old Testament', in: John Lippitt and Jim Urpeth 2000, 30-56.
- Golomb, Jacob, *Nietzsche and Zion*. Ithaca /London: Cornell University Press, 2004.
- Goudsblom, J., *Nihilisme en cultuur. Europese ideeëngeschiedenis in een sociologisch perspectief*. Amsterdam: Meulenhoff 1987.
- Graaff, F. de, *Het schuldprobleem in de existentiële filosofie van Martin Heidegger*. 's Gravenhage: Boekencentrum z.j. (1951).
- Graaff, F. de, *Het Europese Nihilisme. Over de achtergronden van de westerse cultuur-crisis*. Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland 1956.
- Graaff, F. de, *Als goden sterven. De crisis van de westerse cultuur*. Rotterdam: Lemniscaat 1969.
- Graaff, F. de, *Anno Domini 1000 Anno Domini 2000. De duizend jaren bij de gratie van de dode god*. Kampen: J.H. Kok z.j.
- Graaff, F. de, *Nietzsche*. Den Haag: J.N. Voorhoeve 1979.
- Grau, Gerd-Günther, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*. Frankfurt am Main: Verlag Schulte-Bulmke 1958.
- Grau, Gerd-Günther, *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemässe Betrachtungen über Nietzsche. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung 13*. Berlin New York: Walter de Gruyter 1984.
- Grau, Gerd-Günther, *Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.
- Grau, Gerd-Günther, *Die 'Selbstaufhebung aller grossen Dinge'. Philosophieren mit Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

- Griffioen, Sander, *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 2003.
- Groot, Ger, *Vier ongemakkelijke filosofen. Nietzsche Cioran Bataille Derrida*. Amsterdam: Sun 2003.
- Grosse, Jürgen, 'Nihilismusdiagnosen', in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* (2005-1) 97-122.
- Grunt, Gerrit de, Piet Leenhouders, Donald Loose (red.). *De weerbarstige werkelijkheid. Essays over metafysiek*. Tilburg: Tilburg University Press 1989.
- Haar, Michel, *Nietzsche and Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1996 (transl. Michael Gendre).
- Hagen, Jaap, *Nietzsches weerklank in Nazi-Duitsland*. Soesterberg: Aspekt 2003.
- Hart, Ray L., 'Godhead and God', in: Lissa McCullough and Brian Schroeder (eds.), 2004, 47-63.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche I, II*. Stuttgart: Verlag Günther Neske 1998 (de eerste uitgave is van 1961).
- Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1959 (zweite Auflage).
- Heidegger, Martin 'Wer ist Nietzsches Zarathustra?', in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1959.
- Heidegger, Martin, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980 (6. Auflage).
- Heidegger, Martin, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Klostermann 1950.
- Heidegger, Martin *Alleen een God kan ons nog redden. Heidegger in gesprek met Der Spiegel*. Kampen: Klement, Kapellen: Pelckmans 2002.
- Heyde, Ludwig, 'Waar het in de filosofie om gaat', in: Arie Leijen en Ad Verbrugge (red.) *Hegel. Een inleiding*. Amsterdam: Boom 2002, 14-36.
- Hillesum, Etty, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*. (Samengesteld en ingeleid door J.G. Gaarlandt), Singel-Pockets 2006 (26^e druk).
- Horkheimer, Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*. Hamburg: Furche Verlag 1975.
- Hübner, Hans, *Nietzsche und das Neue Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Hyman, Gavin, *The Predicament of Postmodern Theology. Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* Louisville/London: Westminster John Knox Press 2001.
- Janssen, P.E.L., *Geweld als oorsprong van de samenleving. Over de cultuurtheorie van René Girard*. Helmond: Wibro dissertatiedrukkerij, 1991.
- Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Complete biografie*, Baarn: Tirion 1999.
- Jonker, G.J.A., *De betekenis van Nietzsche voor de hedendaagsche moraal*. Baarn: Hollandia Drukkerij 1915.
- Jonkers, Peter en Ruud Welten (red.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*. Budel: Damon 2003.
- Jüngel, Eberhard, 'Vom Tod des lebendigen Gottes', in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München: Chr. Kaiser Verlag 1972, 105-125.
- Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des*

- Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 2001⁷.
- Jüngel, Eberhard, 'Openbaring van Gods verborgenheid', in: *Theologie van de aanvechting. Christelijk geloof op het snijpunt van theïsme en atheïsme*. (vert. J. Augustus). Zoetermeer: Meinema, 1991, 81-102.
- Jüngel, Eberhard, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck 1998.
- Kaftan, Julius, *Aus der Werkstatt des Übermenschen*. Heilbronn: Eugen Slazer 1906.
- Kaftan, Julius, *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral. Ein Vortrag gehalten im Berliner Zweigverein des Evangelischen Bundes*. Berlin: Georg Nauck 1897.
- Karelse, Leddy, *Dwalen. Over Mark C. Taylor en Karl Barth*. Zoetermeer: Boekencentrum 1999.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: University Press 1974.
- Kee, Alistair, *Nietzsche against the Crucified*. London: SCM Press 1999.
- Keulen, Marga van (red.), *Breuklijnen: grenservaringen en zoektochten: 14 essays voor Ted Schoof bij zijn afscheid van de theologische faculteit Nijmegen*. Baarn: Uitgeverij Nelissen 1994.
- Klapwijk, J., *Transformationele filosofie. Cultuurpolitieke ideeën en de kracht van een inspiratie* (René van Woudenberg en Sander Griffioen red.). Kampen: Kok Agora 1995.
- Klerk, J.M. de, 'Geloof als onderbreking', in: Nico T. Bakker, Rinse Reeling Brouwer en anderen (red.), *Het protestantse ongelooft. De kritiek van het protestantisme*. Kampen: Kok 2004, 109-117.
- Knijff, H.W. de, G.W. Neven (red.) *Horen en Zien. Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok 1991.
- Kooi, C. van der, *De denkweg van de jonge Karl Barth. Een analyse van de ontwikkeling van zijn theologie in de jaren 1909-1927 in het licht van de vraag naar de geloofsverantwoording*. Amsterdam: VU Uitgeverij 1985.
- Korff, F.W., (hrsg.) *Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag* (hrsg. F.W. Korff). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1981.
- Köster, Peter, *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*. Zürich: Theologischer Verlag 2003.
- Krause, Burghard, *Leiden Gottes – Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths'*. Stuttgart: Calwer Verlag 1980.
- Krötke, Wolf, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1971.
- Kruijff, G.G. de, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*. Baarn: Ten Have 1981.
- Kuhn, Elisabeth, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 25*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.

- Küng, Hans *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München/Zürich: Piper Verlag 1978.
- Lange, Frits de, 'Anders spreken over God. De erfenis van Dietrich Bonhoeffer', in: Kune Biezeveld en anderen, 2006, 85-100.
- Lascaris, André en Hans Weigand (red.), *Nabootsing. In discussie over René Girard*. Kampen: Kok Agora, 1992.
- Lascaris, André, *Advocaat van de zondebok. Het werk van René Girard en het evangelie van Jezus*. Hilversum: Gooi en Sticht 1987.
- Lascaris, André, *Het Soevereine Slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking*. Baarn: Ten Have 1993.
- Latré, Stijn en Guido Vanheeswijck, *Dionysus of de Gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*. Kapellen: Pelckmans 2001.
- Ledure, Yves, *Nietzsche et la religion de l'incroyance*. Paris: Desclée 1973.
- Leede, H. de, *Waarachtig mens-zijn: sterven of streven. In gesprek met Hans Küng over de verhouding van christen-zijn en modern mens-zijn*. Zoetermeer: Boekencentrum 2000.
- Lepers, Philippe, *Genie vs. God. Religie en Christendom in het vroege werk van Friedrich Nietzsche in de context van zijn 'kosmodicee'*. Maastricht: Shaker Publishing 2004.
- Levin, David Michael, *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation*. New York/London: Routledge 1988.
- Lippitt, John, and Jim Urpeth (eds.), *Nietzsche and the Divine*. Manchester: Clarendon Press 2000.
- Loose, Donald, 'Fenomenologie van het gegeven zijn en de reflexiviteit van het ego', in: Loose en De Wit (red.) 2005, 185-223.
- Loose, D.A.A. en A.J.A. de Wit (red.), *De God van de filosofen. Een omkeer van de fenomenologie*. Budel: Damon 2005.
- Loose, Donald, 'Een nacht waar alle koeien zwart zijn', in: Loose en De Wit (red.) 2005, 20-24.
- Loose, Donald en Stefan Waanders (red.), *Nihilisme en Transcendentie. Safranski Seminar*. Budel: Damon 2001.
- Lubac, Henri de, *Le Drame de l'humanisme athée*. Paris: Union Générale d'éditions 1944.
- Liotard, Jean-François, *Het postmoderne weten. Een verslag*. Kampen: Agora, Kapellen: Pelckmans 2001 (zesde druk).
- Manenschijn, G., in: *Trouw* 19 juni 2002.
- Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance; cinq études*. Paris: Bernard Grasset 1977.
- Marion, Jean-Luc, *The Idol and Distance. Five Studies*. New York: Fordham University Press 2001.
- Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être: Hors texte*, Paris: Librairie Arthème Fayard 1982.
- Marion, Jean-Luc, *God Without Being*. (transl. Thomas A. Carlson) Chicago/London: The University of Chicago Press 1991.
- Martin, Glen T., *From Nietzsche to Wittgenstein. The Problem of Truth and Ni-*

- hilism in the Modern World*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang 1989.
- Mazur, G.O., 'On Jünger's four-fold appropriation of Friedrich Nietzsche', in: J.B. Webster (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jünger in His Sixtieth Year*. Edinburgh 1994, 60-69.
- McCullough, Lissa and Brian Schroeder (eds.): *Thinking through the Death of God. A critical Companion to Thomas J.J. Altizer*. Albany: State University of New York Press 2004.
- McGrath, Alister, *De ondergang van het atheïsme. Opkomst en verval van het ongelooft in de moderne wereld*. Kampen: Ten Have 2006.
- McKenna, Andrew J., *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. Chicago: University of Illinois Press 1992.
- Miskotte, K.H., *Edda en Thora*, in: *Verzameld Werk*, deel 7. Kampen: Kok 1983.
- Miskotte, K.H., *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*. Haarlem: Uitgeversmaatschappij Holland 1966, (Derde druk. De eerste uitgave is van 1956).
- Miskotte, K.H., 'God voor en na zijn "dood"', in: *Verzameld werk*, deel 9. Kampen: Kok 1990, 285-292.
- Moltmann, Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag 1987.
- Mourkojannis, Daniel, *Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie*. Münster/Hamburg/ London: LIT Verlag, 2000.
- Mourkojannis, Daniël und Rüdiger Schmidt-Grépalý (eds.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*. Basel: Schwabe Verlag 2004.
- Mourkojannis, Daniël, 'Christus oder Dionysos: Zu Karl Barths Nietzsche-Rezeption', in: Mourkojannis, Schmidt-Grépalý 2004, 83-98.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1971.
- Müller-Lauter, Wolfgang, 'Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr. Zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation', in: F.W. Korff (Hrsg.), *Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1981, 92-113.
- Newbigin, Lesslie, *Verder dan '1984'. Missionaire confrontatie met de moderne cultuur*. Kampen: Kok 1985.
- Nietzsche, Friedrich & Malwida von Meysenbug, '*U heeft nooit een woord van mij begrepen. Briefwisseling*, (Max Noordhoek en Paul van Tongeren red.). Kampen: Klement 2004.
- Nigg, Walter, *Friedrich Nietzsche 1844-1900*. Bern: Paul Haupt Verlag 1942.
- Pelckmans, Paul en Guido van Heeswijck (red.), *René Girard. Het labyrint van het verlangen. Zes Opstellen*. Kapellen: Pelckmans, Kampen: Kok 1996.
- Pernet, Martin, *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche. Studien zur Sozialwissenschaft* 79. Opladen: Westdeutscher Verlag 1989.
- Petzoldt, Martin, 'Nietzsche unter den Theologen? Veränderte Wahrnehmung und

- Berücksichtigung Nietzsches in der Theologie', in: *Theologische Literaturzeitung* 127 (2002) 867-882.
- Picht, Georg, *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- Pfeil, Hans, *Friedrich Nietzsche und die Religion*. Regensburg: Habel 1949.
- Plaisier, A.J., *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*. Zoetermeer: Boekencentrum z.j. (1996).
- Prange, Martine, *Lof der Méditerranée. Nietzsches vrolijke wetenschap tussen noord en zuid*. Kampen: Klement 2005.
- Prossliner, Johann, *Licht wird alles was ich fasse. Das Lexikon der Nietzsche-Zitate*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2001.
- Rauschnig, Hermann, *Die Revolution des Nihilismus*. Zürich/New York: Europa-Verlag 1938.
- Riessen, J.P. van, *Nihilisme op de grens van filosofie en theologie. Een onderzoek naar de reflectie op het praktisch nihilisme bij Weischedel, Tillich en Barth*. Kampen: Kok 1991.
- Rittelmeyer, Friedrich, *Friedrich Nietzsche und die Religion: vier Vorträge*. München: Kaiser Verlag 1920.
- Robinson, J.A.T., *Honest to God*. London: SCM Press 1963.
- Robinson, J.A.T., *Eerlijk voor God*. Amsterdam: W. ten Have 1963 (Carillon reeks nummer 27).
- Robinson, John A.T. & David L. Edwards, *The Honest to God Debate*. London: SCM Press 1963.
- Rohmann, Klaus, *Vollendung im Nichts. Eine Dokumentation der Amerikanischen "Gott-ist-tot-Theologie"*. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger Verlag 1977.
- Rorty, Richard & Gianni Vattimo: *De toekomst van de religie* (Santiago Zabala, red.), Kampen: Klement 2006.
- Rosen, Stanley, *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Ross, Werner, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1980. Ook verschenen als uitgave van Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv).
- Rubenstein, Richard L., *De God van de Joden na Auschwitz*. Utrecht: Amboboeken 1968.
- Ruler, A.A. van, 'De waardering van het aardse leven', in: *Theologisch Werk V*. Nijkerk: Callenbach 1972, 19-31.
- Salaquarda, Jörg, 'Die Grundconception des Zarathustra', in: *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra* (Herausg. von Volker Gerhardt), Berlin: Akademie Verlag, 2000, 69-92.
- Salaquarda, J., (Herausg.) *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Berlin: Walter de Gruyter 1971.
- Santaniello, Weaver, *Nietzsche, God, and the Jews. His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth*. Albany: Suny Press 1994.
- Sar, H.C. van der, 'Zien op het gehoor af. Enkele structurele aspecten van Miskottes cultuuranalyse', in: H.W. de Knijff, G.W. Neven (red.) 1991, 87-109.
- Sar, H.C. van der, 'Godsvraag als levensvraag. Een interpretatie van Miskot-

- tes commentaren op Job, in: H.W. de Knijff, G.W. Neven (red.) 1991, 151-165.
- Schaafsma, Petruschka, *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions*. Leuven: Peeters 2006.
- Schaap, Sybe, *Het onvermogen te vergeten. Nietzsche's herwaardering van de waarheidsvraag*. Budel: Damon 2001.
- Schaap, Sybe, *De mens als maat. Nietzsche's worsteling met het ressentiment*. Budel: Damon 2003.
- Schaap, Sybe, *Afscheid van de almachtige. Herwaardering van de levenszin*. Budel: Damon 2006.
- Schank, Gerd, *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches "Ecce homo"*. Bern: Peter Lang 1993.
- Scharlemann, Robert P., (ed.). *Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J.J. Altizer, Mark C. Taylor, Charles E. Winquist and Robert P. Scharlemann*. Charlottesville and London: University Press of Virginia 1990.
- Scharlemann, Robert P., 'A Response', in: *Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J.J. Altizer, Mark C. Taylor, Charles E. Winquist and Robert P. Scharlemann* (ed. Robert P. Scharlemann), Charlottesville and London: University Press of Virginia 1990.
- Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1984.
- Simon, Josef, 'Apollinische Einheit und dionysische Pluralität', in: Ulrich Willers (Hrsg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster-Hamburg-London: LIT Verlag 2003, 11-23.
- Skowron, Michael, 'Zarathustra-Lehren. Übermensch, Wille zur Macht, Ewige Wiederkunft', in: *Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung* 33.
- Slot, Edward van 't, 'Karl Barth over 'das Nichtige'', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 58 (2004), 226-238.
- Sloterdijk, Peter, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes 'Evangelium'. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche, gehalten in Weimar am 25. August 2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001.
- Smelik, E.L., *Vergelden en vergeven*. 's-Gravenhage: D.A. Daamen's Uitgeversmaatschappij N.V. 1943.
- Sneller, Rico, 'Ietsisme tussen raadsel en religie', in: Kune Biezeveld en anderen 2006, 119-129.
- Sölle, Dorothee, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*. Berlin/Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Sölle, Dorothee, *Gegenwind. Erinnerungen*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1995.
- Sölle, Dorothee, *Atheistisch an Gott glauben*. Olten: Walter-Verlag 1968.
- Sommer, Andreas Urs, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur 'Waffengenossenschaft' von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*. Berlin: Akademie Verlag 1997.

- Sommer, Andreas Urs, 'Theologie nach Nietzsches *Antichrist*?', in: Willers 2003, 179-189.
- Sommer, Andreas Urs, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel: Schwabe & Co 2000.
- Stegmaier, Werner, 'Nietzsches Theologie. Perspektiven für Gott, Glaube und Gerechtigkeit', in: Mourkojannis en Schmidt-Grépály (eds.) 2004, 1-21.
- Stoker, W., 'Dionysus versus de christelijke God. Nietzsche over de Godsgedachte', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 83 (1983), 65-83.
- Stoker, W., *De Christelijke Godsdienst in de Filosofie van de Verlichting. Een vergelijkende studie over de geloofsverantwoording in het denken van Locke, de deïsten, Lessing en Kant*. Assen: Van Gorcum 1980.
- Stoker, W., *Is vragen naar zin vragen naar God? Een godsdienstwijzgerige studie over godsdienstige zingeving in haar verhouding tot seculiere zingeving*. Zoetermeer: Meinema 1993.
- Stoker, W. & H.C. van der Sar (red.), *Heroriëntatie in de Theologie*. Kampen: Kok 2003. (*Heroriëntatie* verscheen ook als nummer 4 van jaargang 2003 van het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*).
- Stoker, W., 'God denken in de filosofie', in: W. Stoker & H.C. van der Sar (red.), 35-46.
- Szekeres, Attila, 'Bischof Robinsons "Honest to God" und die wirkliche Aufgabe der Theologie heute', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 20 (1965-1966), 192-217.
- Toergenjew, I.S., *Verzamelde Werken, Deel I*. Amsterdam: Van Oorschot 1955 (vert. Karel van het Reve).
- Tongeren, Paul van, (red.), *Nietzsche als arts van de cultuur. Diagnoses en Prognoses*. Kampen: Kok Agora 1990.
- Tongeren, Paul van, 'Friedrich Nietzsche: de filosoof als arts van de cultuur', in: Paul van Tongeren (red.) 1990, 13-20.
- Tongeren, P.J.M. van, 'De dood van God honderd jaar na de dood van Nietzsche', in: *Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* 30 (2000), 301-314.
- Tongeren, Paul J.M. van, 'The non-Greek element in Christianity', in: Lippitt and Urpeth (eds.) 2000, 96-114.
- Tongeren, Paul J.M. van, *Reinterpreting modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press 2000.
- Tongeren, Paul van & Gerd Schank, 'Jezus en Dionysos. Over de betekenis van Nietzsches kritiek op het christendom', in: Paul van Tongeren (red.) 1990, 143-164.
- Tongeren, P. van, 'Nietzsches boodschap van de dood van God', in: Gerrit de Grunt, Piet Leenhouders, Donald Loose (red.) 1989, 195-210.
- Tongeren, Paul van, 'Nietzsches vreemde vrolijkheid. Over de dood van God en het postmodernisme', in: Marga van Keulen (red.), 1994, 145-154.
- Türcke, Christoph, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Lüneburg: zu Klampen 1999.

- Tijmes, Pieter, 'De twee hypothesen van Girard', in: Wouter van Beek (red.) 1988, 28-52.
- Vahanian, Gabriël, *The Death of God. The culture of our Post-Christian Era*. New York: George Braziller 1961.
- Vanhoozer, Kevin J. (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Vanhoozer, Kevin J., 'Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)', in: Vanhoozer (ed.) 2003, 3-25.
- Veldhuizen, P., *Nietzsche en de kromme lijn, De geschiedbeschuwing van 'de vroomste van allen die niet in God geloven'*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1999.
- Vattimo, Gianni, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Cambridge: Polity Press 1993.
- Vattimo, Gianni, *Nietzsche. An Introduction*. London: The Athlone Press 2002.
- Vattimo, Gianni, *Dialogue with Nietzsche*, New York: Columbia University Press 2006.
- Vinzens, Albert, *Friedrich Nietzsches Instinktverwandlung*. Basel: Schwabe en Co., 1999. (Quellen, Studien und Texte zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches. Band 1).
- Visser, G., *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*. Nijmegen: Sun 1989.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz, 'Zur Gottesfrage bei Nietzsche', in: *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950, 212-234.
- Vroom, H.M. (red.), *De god van de filosofen en de god van de bijbel. Het christelijk godsbeeld in discussie*. Zoetermeer: Meinema 1991.
- Webster, J.B., *Eberhard Jüngel. An introduction to his Theology*. Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Webster, J.B. (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in His Sixtieth Year*. Edinburgh 1994.
- Weier, Winfried, *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 1980.
- Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Zwei Bände in einem Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 (eerste uitgave 1975).
- Welten, Ruud, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*. Budel: Damon 2001.
- Welten, Ruud, 'De paradox van Gods verschijnen', in: Peter Jonkers en Ruud Welten, (red.) 2003, 166-188.
- Willemsen, Mariëtte, *Kluizenaar zonder God. Friedrich Nietzsche en het verlangen naar bevrijding en verandering*. Amsterdam: Boom 1997.
- Willers, Ulrich (Hrsg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion. (Fundamentaltheologische Studien 25)*. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag 2003.
- Willers, Ulrich, 'Nietzsche und seine theologischen Interpretationen. Erfahrungen – Einsichten – Irritationen', in: Mourkojannis, Schmidt-Grépály 2004, 99-116.

- Willers, Ulrich, *Friedrich Nietzsches antichristliche Theologie. Eine theologische Rekonstruktion*. Innsbruck: Tyrolia 1988.
- Willers, Ulrich, 'Das Theodizeeproblem – Christlich-Allzuchristlich?', in: Willers 2003, 211-238.
- Ijkema, K., *Nietzsche in de hermeneutiek van K.H. Miskotte*, 1999.
- IJsseling, Samuël, *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie*. Amsterdam: Boom 1994.
- Young, Julian, *The Death of God and the Meaning of Life*. London/New York: Routledge 2003.
- Young, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Zuurmond, R., 'Gebruik je verstand', in: Doude van Troostwijk, Beumer, Stegeman (red.) 1994, 107-125.

Register van namen

A

Aalders, W. 93, 385
Altizer, Thomas J.J. 20, 145, 277, 278, 279
281, 293vv, 323, 326, 327, 336, 337,
339, 353, 373, 374, 379, 380, 385, 386,
392, 394.
Andreas-Salomé, Lou 16, 385.
Anselmus 161.
Apollo 68, 85, 86, 168, 186, 191, 202, 212,
372, 378, 397.
Aquino, Thomas van 289.
Aristoteles 289.
Aschheim, Steven E. 21, 22, 385.
Augustinus, Aurelius 220, 289, 293, 300.

B

Bakker, H. 21, 385.
Bakker, J.T. 240, 246, 385.
Bakker, N.T. 268, 390.
Barth, Karl 27, 31, 144, 182, 211vv, 231,
262, 270, 279, 282, 293, 307, 323, 324,
325, 334, 338, 339, 340, 341, 342, 343,
366, 373, 379, 385, 386, 390, 393, 394.
Beek, A. van de 34, 211, 220, 284, 361, 366,
385, 386,
Beek, Wouter van 172, 386, 395.
Beerling, R.F. 39, 184, 386.
Bendl, Hermann 284, 285, 386.
Benson, Bruce Ellis 153, 386.
Berger, Herman 386
Berkhof, H. 32, 386.
Berkouwer, G. C. 324
Biezeveld, Kune 334, 351, 386, 391, 394.
Biser, Eugen 27, 31, 139, 154, 159vv, 163,
165, 166, 170, 171, 184, 201, 202, 335,
371, 377, 386
Blake, William 293, 294, 295, 386
Boeddha 50, 96, 97, 147, 202.
Boehme, Jacob 295.
Böll, Heinrich 287.
Bonhoeffer, Dietrich 266, 267, 282, 285,
286, 288, 289, 351, 391.
Borné, Gerhard F. 293, 294, 386
Bosch, Hans van den 279, 280, 386.
Bourget, Paul 41.
Brobjer, Thomas 25, 386.
Brom, Gerard 184, 386.
Buber, Martin 125.

Bultmann, Rudolf 278, 285.
Burckhardt, Jacob 16.
Buren, Paul van 277, 279.
Busch, Eberhard 213, 386.

C

Caesar (Cäsar) 77, 78, 195, 196, 199, 207.
Calvijn, Johannes 281.
Copernicus 35, 47, 127, 294.
Cox, Harvey 277, 279.
Cunningham, Conor 34, 386.

D

Dante, Alighieri 295.
Danto, Arthur C. 74, 154, 155, 156, 157,
386
Darwin, Charles 35, 104, 212, 294
Dekker, W. 387
Deleuze, Gilles 17, 26, 39, 40, 58, 59-68,
69, 70, 71, 114, 115, 117, 120, 150, 154,
184, 205, 206, 337, 348, 360, 387
Derrida, Jacques 58, 59, 68, 69, 70, 71, 72,
172, 279, 348, 386, 389, 392
Descartes, René 34, 161, 168, 187, 188,
199, 265, 367, 387
Deursen, A. Th. van 19, 387
Dionysius de Areopagiet 307
Dionysus 23, 31, 68, 73, 75, 76, 77, 79, 85,
86, 87, 88, 119, 121, 122, 123, 124, 144,
145, 146, 147, 159, 168, 171, 182, 186,
193, 194, 195, 196, 202, 207, 212, 272,
292, 312, 313, 314, 320, 331, 333, 346,
364, 365, 372, 378, 391, 395
Dostojevski, Fjodor M. 215
Duns Scotus, Johannes 33
Düsing, Edith 18, 387
Duverger, A. 21, 339, 387

E

Eckhart, Meister 295
Edwards, Jonathan 283, 393
Egmond, A. van 182, 183, 387
Eleaten 44
Eliade, Mircea 20, 293, 296
Epicurus 135

F

Faust 168

Ferry, Luc 171, 387
 Feuerbach, Ludwig 75, 214, 254, 264, 266
 Fichte, Johann G. 32, 33, 264, 266
 Fleming, Chris 172, 387
 Förster-Nietzsche, Elisabeth 29
 Franciscus van Assisi 84
 Fraser, Giles 73, 74, 153, 158, 159, 339, 387
 Freud, Sigmund 125, 254

G

Galilei, Galileo 294
 Gallwitz, Hans 22
 Gauchet, Marcel 171, 387
 Gelre, Henk van 185, 387
 Gerhardt, Volker 22, 105, 114, 387, 393
 Gillespie, Michael A. 34, 35, 387
 Girard, René 19, 27, 60, 80, 159, 169, 170, 171-200, 208, 333, 340, 342, 343, 366, 372, 378, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 395
 God
 de absolute God 34, 161
 God als concept 202, 310, 311, 316, 318, 336, 350, 351, 377
 de dood van God: passim
 de gekruisigde God 272
 de metafysische God 27, 153, 229, 242, 251, 271, 273, 307, 315, 316, 326, 338, 339, 340, 350, 351, 366, 374
 de morele God 157, 158, 201, 217, 315, 316
 de moord op God 18, 19, 92, 98, 99, 101, 116, 117, 153, 169-208, 212, 250, 251, 319, 331, 372, 388
 de transcendente God 159, 283, 290, 293, 301, 304, 335, 351
 God als verklaringprincipe 201, 267, 319, 345, 371
 God van het Westen 27, 170, 188, 189, 190, 192, 196, 198, 199, 200, 208
 de westerse God 189, 190
 Goethe, Johann Wolfgang von 16
 Gollwitzer, Helmut 280, 289, 294, 304, 388
 Golomb, Jacob 76, 82, 125, 151, 388
 Goudsblom, J. 31, 388
 Graaff, F. de 8, 27, 169, 170, 180, 184-200, 202, 207, 208, 219, 227, 228, 319, 320, 335, 372, 378, 388
 Grau, Gerd-Günther 8, 27, 52, 154, 157, 163-168, 169, 170, 171, 184, 316, 347, 388, 390, 392
 Griffioen, Sander 22, 31, 388

Groot, Ger 59, 64, 389
 Grosse, Jürgen 32, 33, 389
 Grunt, Gerrit de 185, 389, 395

H

Haar, Michel 153, 34, 389
 Hagen, Jaap 347, 389
 Hamilton, William 277, 279, 281, 293, 294, 295, 385
 Hart, Ray L. 389
 Hegel, Georg F.W. 18, 41, 99, 164, 214, 253, 259, 265-270, 275, 280, 282, 288, 290-298, 300, 325, 326, 335, 341, 347, 348, 353, 373, 374, 380, 386, 387, 389
 Heidegger, Martin 17, 26, 33, 34, 36, 39, 40, 52-59, 61, 62, 67, 68, 70-74, 79, 115, 130, 154-157, 169, 170, 171, 181, 184, 185, 201-204, 214, 215, 219, 221, 224-229, 260, 307, 324, 327, 340, 341, 345, 348, 367, 368, 369, 373, 379, 386, 388, 389, 392, 396
 Hendrik IV 19
 Heraclitus 54
 Hertog, G.C. den 387
 Heyde, Ludwig 291, 389
 Heijst, D. van 93, 385
 Hillesum, Etty 258, 389
 Horkheimer, Max 368, 389
 Hübner, Hans 353, 389
 Husserl, Edmund 308
 Hyman, Gavin 337, 348, 349, 350, 352, 389

I

Ijkema, K. 231, 232, 236, 250, 251, 397
 IJsseling, Samuël 86, 87, 397

J

Jacobi, Friedrich H. 32
 Janssen, P.E.L. 173, 389
 Janz, Curt Paul 14, 15, 42, 389
 Jaspers, Karl 17
 Jellinek, Elfriede 24
 Jezus
 Jezus-beeld 73, 125, 193, 194
 Jezus als de blijde boodschapper 137, 140, 147
 Jezus en Dionysus 31, 193, 194, 313, 314, 365
 de Gekruisigde 76, 88, 118, 144, 145, 147, 171, 182, 193-197, 218, 272, 314, 333, 365, 391
 de historische Jezus 77, 135
 Jezus als 'de idioot' 83, 84, 135, 140

Jezus' leven 94, 123, 147, 320, 321
 Jezus' liefde (Christus' liefde) 78, 81, 82,
 84, 123, 124, 135, 290, 314
 Jezus, de symbolist 137
 het type Jezus 84, 85, 147, 321, 339
 Jezus' offer 187, 192, 199
 Job 166, 167, 168, 173, 287, 394
 Jonker, G.J.A. 20, 21, 309, 389
 Jonkers, Peter 309, 368, 389, 396
 Joyce, James 295
 Jüngel, Eberhard 27, 175, 211, 253, 255,
 257, 259, 261, 262-275, 282, 288, 307,
 316, 323, 325, 326, 334, 337, 340, 341,
 342, 343, 353, 373, 374, 379, 380, 389,
 390, 392, 396

K

Kafka, Franz 125
 Kaftan, Julius 14, 15 17, 21, 29, 390
 Kalthoff, Albert 21
 Kant, Immanuel 18, 32, 84, 111, 129, 130,
 132, 133, 142, 214, 215, 219, 265, 347,
 348, 395
 Karelse, Leddy 279, 390
 Kaufmann, Walter 94, 154, 156, 157, 163,
 390
 Kee, Alistair 153, 157, 158, 334, 390
 Keulen, Marga van 103, 185, 390, 395
 Kierkegaard, Sören 154, 163, 168, 215, 216,
 280, 282, 286, 294, 295, 388
 Klapwijk, J. 31, 32, 390
 Klerk, J.M. de 268, 390
 Knijff, H.W. de 231, 240, 246, 385, 390,
 393, 394
 Kooi, C. van der 216, 390
 Korff, F.W. 52, 154, 390, 392
 Köster, Peter 163, 390
 Krause, Burghard 221, 390
 Krötke, Wolf 214, 219, 390
 Kruijf, G.G. de 390
 Kuhn, Elisabeth 26, 40-50, 390
 Küng, Hans 15, 20, 27, 36, 211, 253-262,
 275, 307, 323, 325, 335, 373, 379, 380,
 390

L

Lange, Frits de 351, 391
 Lascaris, André 172, 181, 182, 183, 387, 391
 Latré, Stijn 171, 388, 391
 Lawrence, D.H. 284
 Ledure, Yves 332, 391
 Leede, H. de 255, 391
 Leenhouders, Piet 185, 389, 395
 Leibniz, Gottfried W. 142, 214, 220

Leijen, Arie 291, 389
 Lepers, Philippe 75, 76, 114, 332, 334, 391
 Levin, David M. 34, 391
 Lippitt, John 25, 76, 386, 388, 391, 395
 Loose, Donald 185, 308, 389, 391, 395
 Löwith, Karl 17
 Lubac, Henri de 64, 354, 391
 Luther, Maarten 41, 121, 139, 142, 144,
 164, 170, 266, 289, 290, 363
 Lyotard, Jean-François 347, 348, 349, 391

M

Manenschijn, G. 22, 391
 Marion, Jean-Luc 28, 51, 58, 76, 100, 118,
 187, 207, 211, 271, 278, 282, 307-321,
 323, 327, 336, 337, 338, 373, 374, 379,
 380, 381, 386, 391, 396
 Martin, Glen T. 35, 391
 Marx, Karl 254, 257, 292, 295
 Mazur, G.O. 263, 392
 McCullough, Lissa 20, 279, 389, 392
 McGrath, Alister 23, 24, 392
 McKenna, Andrew 172, 392
 Mérimée, Prosper 40, 41
 Meysenbug, Malwida von 16, 392
 Milbank, John 352
 Milton, John 295
 Miskotte, K.H. 27, 48, 159, 170, 211, 231-
 251, 253, 254, 282, 284, 323, 324, 325,
 332, 333, 340, 342, 343, 366, 373, 379,
 385, 387, 390, 392, 393, 394, 397
 Moltmann, Jürgen 219, 220, 221, 392
 Mourkojannis, Daniël 20, 29, 154, 160,
 213-219, 386, 392, 395, 396
 Müller-Lauter, Wolfgang 30, 52, 53, 73, 77,
 79, 145, 154, 157, 182, 219, 384, 392
 Myers, Max A. 299, 385

N

Neven, G.W. 231, 240, 246, 385, 390, 393,
 394
 Newbiggin, Lesslie 392
 Nigg, Walter 21, 392

O

Ockham, Willem van 33
 Odin 235, 238
 Oranje, Wilfred 24, 105, 107, 311, 383
 Overbeck, Franz 14, 215, 216, 394
 Overbeck, Ida 16

P

Pannwitz 237
 Parmenides 54, 58

Pascal, Blaise 146, 355, 357, 358, 393
 Paulus 77, 84, 93, 94, 99, 137, 140, 141,
 144, 146, 147, 202, 203, 223, 272, 273,
 326, 341, 353, 362, 375
 Pernet, Martin 74, 93, 392
 Petzoldt, Martin 392
 Pfeil, Hans 332, 393
 Picht, Georg 31, 99, 131, 393
 Plaisier, A.J. 355, 357, 358, 393
 Plato 25, 34, 85, 127, 128, 129, 215, 312
 Plotinus 33, 130
 Popper, Karl 257

R

Ramsey, Paul 281
 Ranke, Leopold von 19
 Raschke, Carl A. 299, 385
 Rauschning, Hermann 347, 393
 Reeling Brouwer, R.H. 268, 390
 Renan, Ernest 84, 133, 134, 135
 Reus, Tjerk de 387
 Ricoeur, Paul 307
 Riessen, J.P. van 219, 393
 Rittelmeyer, Friedrich 332, 393
 Robinson, John A.T. 279, 280, 281, 282,
 283, 284-287, 288, 292, 293, 304, 315,
 323, 326, 335, 336, 373, 374, 379, 380,
 386, 393, 395
 Rohmann, Klaus 277, 279, 280, 293, 393
 Rorty, Richard 101, 338, 348, 351, 393
 Rosen, Stanley 33, 106, 110, 111, 113, 393
 Rosenstock-Huessy, E. 231
 Rousseau, Jean-Jacques 302
 Rubenstein, Richard 277, 393
 Ruler, A.A. van 24, 25, 356, 357, 393

S

Salaquarda, Jörg 105, 144, 393
 Santaniello, Weaver 125, 393
 Sar, H.C. van der 231, 308, 393, 394, 395
 Sartre, Jean-Paul 214, 215, 219, 221, 224-
 229, 257, 340, 373, 379
 Schaafsma, Petruschka 219, 224, 394
 Schaap, Sybe 149, 184, 394
 Schank, Gerd 99, 143, 144, 145, 194, 365,
 384, 394, 395
 Scharlemann, Robert P. 299, 303, 385, 394
 Schiller, Friedrich 16
 Schleiermacher, Friedrich D. 289
 Schmidt-Grépal, Rüdiger 20, 29, 154, 160,
 217, 218, 386, 392, 395, 396
 Schopenhauer, Arthur 16, 41, 42, 43, 50, 88,
 155, 302
 Schroeder, Brian 20, 279, 389, 392

Schutte, Ofelia 80, 180, 394
 Simmel, Georg 22
 Simon, Josef 75, 99, 333, 394
 Slot, E. van 't 219, 394
 Sloterdijk, Peter 217, 394
 Smelik, E.L. 184, 394
 Sneller, Rico 334, 351, 394
 Socrates 85, 86, 89, 168, 259
 Sölle, Dorothee 279, 280, 281, 282, 283, 288-
 293, 294, 304, 315, 323, 326, 327, 336,
 337, 351, 353, 373, 374, 379, 380, 394
 Sommer, Andreas Urs 14, 17, 75, 84, 85,
 131, 136, 139, 394, 395
 Spinoza, Baruch de 301
 Stegmaier, Werner 317, 395
 Stoker, W. 18, 297, 308, 312, 333, 395
 Strauss, David Friedrich 88, 212, 294, 332
 Szekeres, Attila 285, 395

T

Taylor, Mark C. 279, 280, 299, 303, 385,
 386, 390, 394
 Tertullianus 164
 Thor 238, 244
 Tijmes, Pieter 172, 395
 Tillich, Paul 285, 286, 293, 297, 333, 393
 Titanen 87, 159, 182
 Thurneysen, E. 216
 Toergenjew, Iwan S. 40, 41, 42, 242, 395
 Tongeren, P.J.M. van 16, 22, 25, 28, 29, 47,
 74, 91, 99, 103, 131, 132, 185, 384, 392,
 395
 Türcke, Christoph 81, 395

U

Urpeth, Jim 25, 76, 386, 388, 391, 395

V

Vahanian, Gabriël 277, 279, 281-284, 323,
 325, 326, 373, 374, 379, 380, 396
 Vanheeswijck, Guido 171, 388, 391
 Vanhoozer, Kevin J. 277, 278, 279, 396
 Vattimo, Gianni 17, 26, 39, 40, 52, 58, 59,
 61, 64, 68-72, 101, 104, 184, 202, 338,
 352, 372, 378, 393, 396
 Veldhuizen, P. 185, 396
 Verbrugge, Ad 291, 389
 Vernant, J.P. 87
 Vinzens, Albert 139, 396
 Visser, Gerard 52, 396
 Volkmann-Schluck, Karl-Heinz 74, 396
 Voltaire 49
 Vroom, H.M. 46, 368, 396

W

Wagner, Richard 16, 28, 88, 128, 144, 148,
332, 346
Wagner, Cosima 16, 88
Webster, J.B. 262, 263, 267, 392, 396
Weier, Winfried 13, 19, 34, 396
Weigand, Hans 172, 183, 387, 391
Weisedel, Wilhelm 19, 33, 54, 57, 62, 154,
155, 157, 169, 170, 307, 350, 393, 396
Welten, Ruud 271, 307, 308, 309, 389, 396
Whitefield, George 93
Willemsen, Mariëtte 102, 184, 396

Willers, Ulrich 81, 82, 83, 91, 99, 105, 144,
153, 157, 333, 394, 396, 397
Winqvist, Charles E. 299, 303, 385, 394
Wit, A.J.A. de 308, 391
Wodan 41

Y

Young, Julian 74, 75, 119, 153, 332, 363,
364, 397

Z

Zarathustra passim
Zuurmond, R. 240, 397

Register van begrippen

- Al, het 235-238, 243, 244-248, 251, 333
Antichristelijk 47, 88, 155, 157, 211, 323, 341
Antisemitisch 217
Antisemitisme 83, 125, 215
Atheïsme 16, 23, 24, 31, 64, 74, 76, 102, 127, 186, 228, 234, 241, 249, 254, 259, 263, 265, 266, 267, 275, 280, 287, 311, 319, 351, 390, 392
Bestaanshorizon 208
Bestaansvertrouwen 257, 258, 325
Bestaanswantrouwen 257, 258
Boeddhisme 42, 44, 50, 254, 299
Chaos 97, 101, 145, 176, 216, 235, 236, 237, 244, 248, 297
Christic structure 51, 318, 320, 327, 333, 364, 366, 374, 381
Cultuurbeschuwing 200, 206, 207
Cultuurcrisis 185, 198, 333
Cultuurtheorie 173, 175, 176, 182, 183, 198, 199, 207, 389
Cultuurvisie 186, 187, 188, 198, 207
Differentie 52, 58, 59, 61-64, 68-71, 202, 275, 298, 299, 315, 337, 351
Distantie 136, 187, 195, 197, 198, 207, 315, 319, 320, 336, 338
Dualisme 30, 32, 156, 157, 294, 299, 332, 349
Dualiteit 253, 297
Dysevangelië 138, 203, 353
Emancipatie 13, 91, 134, 332, 334, 354, 355
Engel 190, 191, 193
Engelgestalte 27, 170, 189, 192
Eschaton 356, 357
Eschatologisch 292, 353
Ethos 125, 201, 236, 275, 315, 356
Genie 84, 111, 114, 135, 140, 332
Godsbeeld 242, 262, 263, 272, 297, 309
Godsbegrip 34, 46, 133, 134, 143, 144, 160-165, 166, 201, 202, 211, 263, 265, 270, 271, 272, 275, 286, 289, 294, 297, 302, 309, 315, 319, 326, 335, 337, 339, 371, 372
Icoon 271, 307, 308, 309, 310, 319, 327
Idealisme 32, 71, 233, 288, 292, 367
Idolatrisch 309, 311
Idool 307, 308-311, 319, 327, 336
Ietsisme 350, 351
Immanent 326, 336
Immanentie 30, 259, 285, 288, 292, 294, 295, 301, 331, 334, 335, 337, 338, 351, 353, 367, 368
Immanentisme 283, 338, 368, 369, 376
Incarnatie 25, 187, 192, 199, 207
Instinct 74, 132, 135, 139, 141, 148, 237, 247
Jodendom 81-83, 100, 125, 133, 134, 135, 137, 147, 183, 231
Joods 76, 81-84, 93, 94, 111, 124, 125, 133-136, 146, 174, 177, 197, 204, 233, 345, 347
Kairos 101, 353
Kenosis 220, 296, 297, 301-305, 326, 353, 374, 380
Kruis passim
Kruisiging 81, 82, 100, 179, 319
Kruistheologie 272, 273
Medelijden 49, 65, 78, 81, 94, 95, 107, 116-118, 120, 121, 124, 126, 132, 133, 137, 146, 155-158, 191, 194, 195, 206, 250, 315, 316, 363, 367
Metafysica 32, 43, 44, 49, 52, 54-58, 70, 99, 255, 271, 289, 303, 307, 316, 317, 319, 320, 327, 338
Metaverhaal 337, 349, 350, 352
Mimetisme 173, 175
Mimetisch 175, 176
Moderniteit 33, 47, 278, 302
Monisme 297, 298, 368
Monotheïsme 263, 335, 351
Monotheïstisch 263, 351
Moraal passim
Mythe 75, 86, 173-175, 235, 236, 237, 244, 247, 251, 349
Nichtige, das 27, 214, 215, 219, 220-228, 269, 270, 323, 324, 340, 341, 342, 373, 379
Niets, het passim

- Nietzsche-interpretatie 26, 29, 39, 53, 59, 170, 198, 263, 316
 Nietzsche-receptie 17, 27, 39, 151, 154, 157, 211, 213, 215, 219, 263, 339
 Nihilisme passim
 Nihilismebegrip 32, 40, 58, 148
 Nihilist textualism 350
 Nominalisme 33, 34, 164, 170
 Nothingness 296, 299, 301, 379

 Offer 27, 90, 96, 123, 137, 159, 170, 175, 179, 182, 187, 192, 193, 196-199, 207, 272, 273, 301, 340, 343
 Offergedachte 27, 169, 170, 171, 198, 199, 273
 Oneindigheid 92, 97, 103, 246, 265, 270, 271, 275, 291, 333, 354, 359
 Oneindigheidsbegrip 270, 271
 Ontologie 59, 68, 223, 260, 320
 Ontologisch 33, 67, 271, 327
 Ontotheologie 53, 312, 327, 368
 Ontotheologisch 307, 319, 320, 327
 Oudheid 170, 211, 250

 Pantheïsme 301
 Paradigma 80, 318, 320, 321
 Paradigmawisseling 146, 325
 Parodie 313, 332, 333, 346, 365
 Perspectivisme 30, 51, 54, 75, 142, 149, 313, 347, 348, 352
 Platonisme 25, 32, 130, 203, 204, 318, 320
 Polytheïsme 351
 Postmodern 277, 278
 Postmoderniteit 278, 368, 376

 Rancune 60, 64, 66, 117, 122, 125, 149, 180, 195, 346, 355, 360
 Reformatie 41, 142, 148
 Religie passim
 Religiebegrip 76, 251, 324, 331, 332, 333, 373
 Religieeloosheid 266
 Religieus 12, 22, 23, 74, 76, 146, 160, 232, 234, 240, 248, 251, 282, 283, 284, 285, 332, 351, 364, 372, 376
 Renaissance 142, 188, 199
 Ressentiment 64-67, 79, 80-83, 93, 94, 111, 113, 114, 115, 117, 120, 122, 125, 126, 135, 141, 147-150, 156, 157, 180, 191, 195, 197, 200, 206, 273, 274, 293, 300, 311, 313, 314, 316, 346, 353, 354, 356, 359, 360, 364, 365, 367
 Rome 93, 122, 141, 142, 363

 Scheppen 43, 64, 110, 111, 125, 237, 274, 316, 317, 318
 Schepping 20, 24, 25, 53, 217, 219, 220, 221-224, 226, 227, 237, 256, 270, 273, 298, 299, 323, 351, 356, 357
 Schuld 27, 80, 82, 89, 94, 126, 136, 140, 142, 169, 170, 173, 175, 179, 180, 181, 183, 192, 199, 207, 208, 222, 250, 273, 326, 336, 343, 360
 Slachtoffer 36, 79, 80, 159, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 207, 372
 Slavenmoraal 78, 83, 84, 123, 125
 Soteriologie 159, 339
 Soteriologisch 275, 331, 338
 Terugkeer, eeuwige passim
 Theodicee 316
 Theïsme 263, 275, 289, 390
 Theofanie 194, 243, 320
 Totaliteit 223, 248, 255, 291, 300, 333
 Totaliteitsbeleving 237, 238, 244, 248
 Tragedie 28, 75, 85, 86, 88, 111, 148, 182, 383
 Transcendent 281, 286, 336, 337
 Transcendentie 30, 161, 187, 208, 259, 282, 283, 284, 285, 288, 292, 294, 295, 301, 307, 331, 334, 335, 337, 338, 348, 351, 367
 Transsubstantiatie 68, 192
 Tussenwezen 189, 190, 191, 196, 199,
 Type 70, 74, 84, 135, 140, 147, 182, 321, 339

 Übermensch passim

 Verlichting, de 13, 18, 33, 34, 43, 47, 49, 50, 55, 58, 91, 111, 130, 170, 267, 268, 289, 345, 348, 351, 367, 376
 Verlossing 24, 28, 74, 79, 89, 105, 113, 114, 121, 132, 138, 145, 146, 147, 149, 155, 159, 167, 197, 201, 229, 273, 274, 275, 293, 315, 317, 318, 332, 334, 342, 348, 353, 355, 356, 357, 367
 Verzoening 28, 114, 136, 159, 178, 186, 187, 191, 192, 196, 197, 199, 269, 282, 291, 334, 340, 357
 Vierde mens 48, 240, 241, 243-246, 251
 Voornaamheid 78, 82, 191, 195-199, 208, 217
 Vorneemheid 200, 293, 346, 354, 372
 Vooruitgang 62, 104, 129, 133, 150, 302, 348, 368
 Waardedenken 52-54, 57, 58
 Waarheid 13, 28, 30, 43-46, 49, 57, 94, 97, 118, 121, 127-129, 136, 141-143, 146,

- 156, 164, 165, 176, 177, 182, 189, 201, 233, 234, 235, 242, 248, 256, 278, 338, 347-349, 351, 352, 363, 364, 367, 368
- Werkelijkheid *passim*
- Werkelijkheidsbegrip 148, 335
- Wil tot macht *passim*
- Wraak/Wraakzucht 81-84, 90, 93, 94, 95, 116, 117, 122, 124, 125, 126, 141, 142, 143, 157, 180, 191, 195, 311, 363
- Zijnsbegrip 62, 63, 260, 271, 309, 335
- Zijnsconcept 58, 309, 310
- Zijnsamenhang 333
- Zingeving 150, 160, 201, 204, 249, 361, 395
- Zinloosheid 24, 33, 167, 204, 249, 260, 261, 325
- Zinvolheid 204, 260
- Zionisten 125
- Zonde 24, 53, 94, 117, 134, 136, 137, 192, 193, 199, 204, 215, 222, 223, 299, 341, 342, 360
- Zondebok 169, 170, 172-175, 177, 179, 180, 182, 183, 391
- Zondebokmechanisme 172-175, 177, 178, 179, 180-184, 198, 200, 333

