



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Ietsisme: tussen raadsel en religie

Sneller, H.W.; Biezeveld, K.; Boer, T. de; Vos, M. de; Dingemans, G.

Citation

Sneller, H. W. (2006). Ietsisme: tussen raadsel en religie. In K. Biezeveld, T. de Boer, M. de Vos, & G. Dingemans (Eds.), *In Iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (pp. 119-129). Kampen: Kok. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7944>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7944>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Redactie Leidse Lezingen

Dr. G.P.Th. Bosma

Drs. A.A. van Houwelingen

Drs. N.C. Smit, secretaries

Dr. H.E. Wevers, voorzitter

Redactieadres: Herenweg 84, 2361 ET Warmond

*Kune Biezeveld, Theo de Boer, Marjoleine de Vos,
Gijs Dingemans e.a.*

In Iets geloven

Ietsisme en het christelijk geloof

uitgeverij

K O K

© 2006 Uitgeverij Kok - Kampen
Omslagontwerp Peter Slager
ISBN 90 435 1219 2
NUR 700

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

INHOUD

Voorwoord	7
-----------	---

Lezingen

Kune Biezeveld

Wat geen naam mag hebben, heeft ook geen stem. Het mysterie en de theologie	11
--	----

Theo de Boer

De wolkkolom en de tent van samenkomst	23
---	----

Marjoleine de Vos

Onkenbare goden	36
------------------------	----

Gijs Dingemans

Iets is beter dan niets Verslag van een zoektocht	49
---	----

Artikelen

Rick Benjamins

Incarnatie en ietsisme Het perspectief van Gerardus van der Leeuw	56
---	----

Nico den Bok

Tenminste iets	70
-----------------------	----

Frits de Lange

Anders spreken over God. De erfenis van Dietrich Bonhoeffer	85
--	----

Angela Roothaan

Mag het ietsje meer zijn? Het goddelijke ontvangen in verbeelding	101
---	-----

Niek Smit

Van iets tot aanspraak

114

Rico Sneller

Ietsisme: tussen raadsel en religie

119

Tiers Bakker

Religie zonder lichaam

Ietsisme als terugval

130

Herbert Wevers

Mag het iets meer zijn?

136

Evert Jan de Weijer

Een lezenaar in het gras

152

Rico Sneller

IETSISME: TUSSEN RAADSEL EN RELIGIE

*Lieb ist der Weisen Stein: sie schneidet Gold aus Kot,
Sie machet Nichts zu Ichts und wandelt mich in Gott.*

Angelus Silesius

Inleiding

In het hierboven aangehaalde motto vergelijkt Angelus Silesius, zeventiende-eeuws mystiek epigrammendichter, de liefde met de roemruchte steen der wijzen. Zoals die laatste goud vervaardigt uit afval, zo verandert de liefde niets (*Nichts*) in iets (*Ichts*), en – in één adem – mijzelf in God. Het parallelisme doet vermoeden dat *mich* equivalent is aan *Nichts*, terwijl *Gott* op één lijn staat met *Ichts*. In de liefde word ik pas, word ik 'ik' (*Ich*), en *daarin* God.

De Franse filosoof Jacques Derrida stelt ergens de vraag of ik, als ik liefheb, *iemand* liefheb (puur omwille van zichzelf dus), of *iets in* degene die ik liefheb (bepaalde eigenschappen of karaktertrekken). In het eerste geval is de persoon uniek en onvervangbaar, in het tweede geval, grof uitgedrukt, inwisselbaar. Verrassend genoeg kiest Derrida niet voor één van beide opties, maar stelt hij dat de liefde nu net bestaat in die fundamentele onzekerheid: heb ik *iets* of *iemand* lief? Toegepast op het fragment van Angelus Silesius zou dit betekenen dat de liefde (voor anderen) meteen óók al een liefde voor God oproept, voor het *Ichts* dat God is. Maar dat *Ichts* dat God is, is er niet zonder *degene(n)* die ik liefheb: immers, eerst de liefde verandert mij in God. God liefhebben kan ik pas, althans binnen de sequentie van de versregels, wanneer ik tevoren anderen liefheb; pas dan word ik God, word ik de- of liever: *datgene* (*Ichts*) wat ik 'God' kan noemen.

Hedendaags ietsisme lijkt zich binnen de contreien van Angelus Silesius' mystiek op te houden. Ook hier spreekt men liever van 'iets' ter aanduiding van het goddelijke en ook hier weigert men van een kant en klaar theologisch dogma omtrent Gods bestaan en wezen uit te gaan. Toch is deze eerste indruk maar oppervlakkig. Het ietsistische 'iets' is niet *per se* iets wat mensen terug op henzelf betreft. Wanneer we 'liefde' als de naam voor de noodzakelijkheid van zo'n *betrekkingskarakter* opvatten, kan men stellen dat liefde geen onontbeerlijk ingrediënt is van ietsistische levenshoudingen: ze is geen vereiste. Verderop zal ik nader ingaan op de manier waarop ietsisme zich ver-

houdt tot datgene wat men 'mystiek' pleegt te noemen. Vooralsnog zouden we de ietsistische opvatting van de *contingente* menselijke relatie tot het 'iets' als een eerste onuitgesproken vooronderstelling van het ietsisme kunnen aanmerken: ik hoef er niets mee te doen, maar mag of kan dat wel, eventueel.

Een tweede ietsistische vooronderstelling kan worden aangewezen daar waar het 'iets' als mysterie *achter* de menselijke bestaanshorizon wordt geplaatst. De raadselachtigheid van dit bestaan zelf, in zijn concrete, fysieke, *tastbare* onmiddellijkheid, lijkt daarbij over het hoofd te worden gezien. Ook hier zal ik in het vervolg bij stilstaan.

In dit artikel richt ik mij dus op deze onuitgesproken ietsistische vooronderstellingen. Ik heb de indruk dat er op deze vooronderstellingen kan worden afgedongen. Als dat inderdaad zo is, dan heeft dat gevolgen voor de 'positie' die ietsisten, expliciet dan wel (en dat bij uitstek!) impliciet, innemen. De vraag naar zijn vooronderstellingen verplaatst de discussie omtrent ietsisme naar een ander terrein. Niet dat van de empirische argumenten die er ten gunste van (n)iets-achter-de-horizon kunnen worden aangevoerd. De discussie betreft eerder (1) de *aard* van een 'iets' dat niet tegelijk ook een verplichtend of bindend karakter bezit, en (2) de problematische, al te vlug aanvaarde vanzelfsprekendheid van het alledaagse en onmiddellijk tastbare. Maar allereerst sta ik kort stil bij de onvergetelijke les die het ietsisme ons kan leren: die van de fundamenteel niet-rationele en niet-systematische aard van religieuze attitudes.

Religie als centrifugaal

Bij elke bezinning op het verschijnsel 'ietsisme' is er een grote moeilijkheid – een moeilijkheid die bij nader inzien verstrekkende gevolgen heeft voor *elke* zogenaamde positiekeuze van mensen *in religiosis*. Een uitgewerkte kritiek op of instemming met ietsisme – om het even – *verhult* dit ietsisme eerder dan dat het dit voor het voetlicht brengt. Immers, 'kenmerk' van ietsisme is nu juist dat het geen vast kenmerk bezit. Het verzet zich, zo lijkt me, tegen alle vormen van fixatie. Twee mensen die zich beiden 'ietsist' noemen, kunnen in theorie elkaar radicaal uitsluitende 'posities' verdedigen, *gesteld* tenminste dat men hun ideeën sowieso al als *positie* of als *keuze* kan duiden. Ietsisten laten zich niet in een alternatief, nieuw opgericht of op te richten religieus genootschap onderbrengen. Maar al evenmin staan zij per definitie buiten de gevestigde religieuze structuren: georganiseerde godsdienstige gemeenschappen bevatten tal van ietsisten. Op de keper beschouwt is de uitgang '-isme' al teveel van het goede: het suggereert een eenheid die helemaal niet zo duidelijk is. Tegen dit verwijt is mijn invalshoek in dit artikel

slecht gewapend. Om te voorkomen dat ietsisme geheel en al onbespreekbaar wordt, heb ik althans gedaan alsof het niet niets is.¹

In het verlengde hiervan kan men zich afvragen of het ongrijpbare van het ietsisme niet illustratief is voor een specifiek *religieuze* houding in het algemeen. Tevens kan men zich afvragen of diegenen die deze term, 'ietsisme', bezigen – in pejoratieve dan wel affirmatieve zin – niet de misplaatste illusie koesteren dat religie van de orde van het begrippelijke, conceptuele zou zijn, en dat religieuze posities conceptueel kunnen worden ingedeeld en gerangschikt: polytheïstisch, monotheïstisch, pantheïstisch, panentheïstisch, atheïstisch, agnostisch, ietsistisch, enzovoort. De neiging om op een dergelijke wijze te rubriceren verraadt misschien een behoefte, bijvoorbeeld één om te beheersen of in de greep te houden. 'Godsdienstwetenschappers' en 'godsdienstfilosofen' uit heden en verleden geven soms van deze behoefte blijk. Het feit dat theologische of gelovige bezinning zelf eveneens een zucht tot schematisme laat zien, is, lijkt mij, in menig opzicht illustratief: het verraadt misschien een reflectieve verhouding ten opzichte van de eigen religiositeit die *affectgeladen* is en niet zuiver rationeel of beargumenteerd. En kunnen we het affect van deze reflectieve verhouding zelf nog steeds *religieus* noemen? Ik denk hier aan affecten als angst, twijfel, onzekerheid, heerszucht enzovoort.

Uiteraard blijft het mogelijk voor degene die geneigd is met deze hypothese van affectgeladen systemiseringsdrang in te stemmen, genoemde affecten andermaal op te nemen in een hernieuwd, geheroriënteerd 'religie-begrip'; in dat geval *blijft* een, zeg: door 'angst', ingegeven systematisering van religieuze posities nog steeds 'religieus' ('angst', zo zou men namelijk kunnen beweren, is een affect dat wezenlijk thuishoort binnen de religie zelf, bijvoorbeeld als een essentiële reactiestructuur van de mens op goddelijke openbaring, of iets dergelijks). Deze laatste benadering is mij zeer sympathiek. Maar ze maakt de erkenning noodzakelijk van het wegvallende *rationele* of *gefundeerde* statuut van alle systemiseringsclaims. Het primaat van een affect op de rationele analyse – of dit affect nu als zelf óók religieus wordt opgevat, dan wel als puur antropologisch – ontzenuwt het *ultieme* karakter van die analyse. Zo'n analyse zegt minstens evenveel, zo niet meer, over de *analyticus* zelf als over het geanalyseerde.

Als ietsisme illustratief is voor het religieuze in het algemeen, zelfs voor zijn dogmatische of institutionele vormen, dan betekent dat dat we in het religieuze – wat het ook wezen moge – te maken hebben met een sfeer die zich uiteindelijk niet *laat* analyseren of onderbrengen in algemeen geldige categorieën. Elke poging daartoe zou dan tevens, wellicht bij uitstek, zelfanalyse zijn.

Voorondersteld in deze hele redenering is een 'opvatting' van *religie* of het *religieuze* als iets wat per se niet kán worden opgevat – of hoogstens onder de zojuist genoemde conditie (te weten: analyse van het religieuze is ook altijd zelfanalyse). Reeds een zuivere, doorgevoerde analyse van het begrip 'religie' – laat staan van het fenomeen – heeft iets van het uitpakken van een bombrief: enerzijds omdat, zoals we weten, de etymologie van het begrip 'religie' zelf al fundamenteel onzeker is, anderzijds omdat minstens één mogelijke etymologie verwijst naar een verbinding of band (*religare* = verbinden) met een dimensie waaraan een bepaald fundamenteel primaat of initiatief toekomt, en die dus nooit kan worden (in)gebonden. 'Wij stellen voor 'religie' te noemen', aldus Levinas aan het begin van *Totalité et infini*, 'de band die tot stand komt tussen het Zelfde en het Andere, zónder dat er een totaliteit gevormd wordt.'² De 'band' die tot stand komt, betekent een ont-binding van het Zelf, het is een niet-band; de (gesloten) cirkel wordt een (geopend) hoefijzer, het centripetale Ik wordt tot een *centrifugaal* Ik.

Afgezien van alle onderlinge verschillen zou men een vergelijkbare centrifugale tendens kunnen herkennen in de Baghavat Gita: 'waarlijk, het Zelf (*ātman*) is de vriend van het zelf (*ātman*) en tegelijkertijd is het Zelf de vijand van het zelf. Het Zelf is de vriend van het zelf van hem, in wie het zelf door het Zelf is overwonnen; maar tegenover het onbeteugelde zelf wordt het Zelf een vijand gelijk.' Het Zelf is hier het hogere Zelf, het Zelf dat verschildt van het gehechte, geïndividualiseerde zelf.³

Als derde voorbeeld haal ik een passage aan uit het boek van de Chinese daoïst Chuang Tse: 'De Weg (*Dao*) kan men niet beschouwen als zijnde, en het zijnde kan men niet beschouwen als niet-zijnde. Het gebruik van de naam Weg (*Dao*) is slechts overdrachtelijk. De vraag of iemand de dingen heeft veroorzaakt of dat niemand ze heeft gemaakt heeft slechts eenzijdig betrekking op de dingen: wat zou dat te maken kunnen hebben met de Grote Methode. Wanneer woorden toereikend waren, dan zou men een ganse dag kunnen spreken om de Weg (*Dao*) ten einde toe te beschrijven; daar woorden niet toereikend zijn, kan men een ganse dag spreken en slechts dingen beschrijven. De Weg (*Dao*) is het uiterste begrip der dingen; noch spreken, noch zwijgen zijn toereikend om het te bevatten; het uiterste begrip van het denken erover ligt aan gene zijde van spreken en zwijgen.'⁴

Zo brengt het hedendaagse – 'vage', 'ongrijpbare' – ietsisme ons op het spoor van de gedachte dat het religieuze – wat het ook wezen moge – staat voor een ongrijpbare sfeer, eerder toegankelijk in de affectiviteit dan in de rationaliteit; tenzij men bereid is de rationaliteit – om haar een plaats bin-

nen de religieuze reflectie te geven – zélf als affectgeladen op te vatten. In dit laatste geval moet diezelfde rationaliteit dan wel een forse aderlating ondergaan, en haar ultieme, beslissende karakter prijsgeven.⁵ De theologische begrippelijkheid is dan niet meer de laatste representatie van 'hoe het werkelijk zit' met God; ze is uitdrukking van een wisselwerking die minstens evenveel, zo niet meer, over de theoloog zegt als over God. Om hiervan een voorbeeld te noemen: één van de meest vruchtbare inzichten van de 19^e- en 20^e-eeuwse filosofie is dat van de seksespecifiekheid oftewel het *gender*-bepaalde karakter van menselijk denken; Schopenhauer en Nietzsche in de negentiende, Freud, Derrida, Irigaray, Tronto of Gilligan in de twintigste eeuw hebben een onuitwisbaar stempel gedrukt op elke respectabele wijsgerige dan wel theologische agenda.

In het licht van het voorgaande lijkt het me goed verdedigbaar om religie te omschrijven als de radicaal *centrifugale* dimensie binnen het menselijk leven. Zo'n omschrijving geeft zich ten minste niet over aan reflectieve luiheid ten overstaan van wat zich aan de reflectie onttrekt, en doet tevens recht aan precies het zich terugtrekkende of zich onttrekkende karakter van dat- of degene waaraan de mens in de religie is blootgesteld.

Mystiek als radicalisering van religie

Ik ga nu in op wat mij een eerste vooronderstelling van ietsisme lijkt te zijn: het betrekkelijk neutrale, niet-verplichtende karakter van het 'iets'.

De centrifugale dimensie van religie waarvan ik zojuist sprak – de mens wordt uit zijn zelfbetrokken sfeer weggetrokken naar iets wat of iemand die hem op een ander spoor zet – betekent uiteraard niet hetzelfde als wereldvlucht (ook al kan dat laatste nooit worden uitgesloten). Het verwijt van wereldvlucht is ook de zogenaamde 'mystiek' nogal eens ten deel gevallen, merendeels ten onrechte. Natuurlijk kan men 'mystiek' zo definiëren dat het verwijt van wereldvlucht *altijd* hout snijdt – het meest duidelijk wanneer men ertoe overgaat 'mystiek' als 'wereldvlucht' (of iets gelijkaardigs) te definiëren, om het vervolgens onder diezelfde noemer te verwerpen. Zo'n banaal syllogisme is minder zeldzaam dan men misschien mocht denken. Ook het begrip 'religie' is nogal eens het lot beschoren dat reeds de definiëring de grondslag voor de bestrijding ervan legt. Bijvoorbeeld wanneer men zegt: 'religie is de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid van mensen aan een irrationele, grillige macht'. Impliciete premisse is hier: *irrationaliteit* en *grilligheid* zijn verwerpelijk. De onvermijdelijke conclusie luidt dan: *religie* is als zodanig verwerpelijk.

Nu is het begrip 'mystiek' minstens zo problematisch als het begrip 'reli-

gie', en dezelfde moeilijkheden (te weten: zijn verwijzing naar het wezenlijk ondefinieerbare) doen zich ook hier voor. Dit doet vermoeden dat beide begrippen een nauwe relatie onderhouden. Uiteraard luistert het hier terminologisch nauw. Zodra men mystiek wil opvatten als een 'versmelting met het goddelijke' ziet iemand als Levinas alle reden om haar te verwerpen ten gunste van religie, in de zo-even gegeven omschrijving wel te verstaan (een band zónder totaliteit). 'Een begrijpen van God als deelname aan zijn heilige leven (*participation à sa vie sacrée*)', aldus Levinas, 'een zogenaamd direct begrijpen, is onmogelijk omdat de deelname een regelrechte loochening is van het goddelijke (*un démenti infligé au divin*)'.⁶ Wanneer mystiek aldus wordt opgevat, is er geen sprake meer van een centrifugale maar van een centripetale beweging: het menselijke zelf wordt niet meer ter discussie gesteld maar eerder bevestigd in zijn onmiddellijkheid.

Maar als mystiek niet zozeer wordt gedacht vanuit continuïteit en verbondenheid tussen de mens en het goddelijke, maar veeleer vanuit beider uiteindelijke gescheidenheid en onderscheidenheid – iets wat bijvoorbeeld neoplatonist en mysticus Plotinus uiteindelijk ook probeert – dan zou 'mystiek' veel dichtër in de buurt komen van een centrifugale religieopvatting. Misschien zelfs zo dicht dat beide niet meer goed kunnen worden onderscheiden, hetgeen trouwens ook te verwachten is als er zaken in het geding zijn die alle precieze afbakeningen en strakke scheidslijnen op het spel zetten. Een opvatting van mystiek die het blijvende onderscheid tussen de mens in zijn onmiddellijkheid enerzijds en het goddelijke anderzijds benadrukt, is in het licht van wat wij de 'mystieke traditie' plegen te noemen, goed te verdedigen.

Waar schampt ietsisme langs mystiek – opgevat als *radicaal* centrifugale beweging, *radicaal* zelfverlies, *radicale* zelfvergetelheid: als *radicalisering* van religie dus –, en waar drijven beide uiteindelijk van elkaar weg? Met andere woorden: wat zou mystiek ons kunnen leren over de verborgen vooronderstellingen van ietsisme?

Kenmerkend voor talloze als 'mystiek' te boek staande geesten is de overschrijding (of verwaarlozing) van alle persoonlijkheidskenmerken binnen God. Bij Plotinus is dat van meet af aan duidelijk, daar waar hij het goddelijke consequent aanduidt als 'dat' (*ekeino*) of als 'het Ene' (*to Hen*). Maar ook de middeleeuwse Meister Eckhart spreekt over de 'godheid' als een woestijn of een afgrond die nog voorbij de drie-eenheid ligt. '[D]it enige ene is zonder wijze en zonder eigenheid', aldus Eckhart over de goddelijke afgrond. 'En daarom: schouwt God daar ooit in, dan moet Hem dat al zijn goddelijke namen kosten en zijn persoonlijke eigenheid; dat moet Hij allemaal buiten laten, wil Hij er ooit in schouwen. Veeleer, zoals Hij

eenvoudig één is, zonder enige wijze of eigenheid, zo is Hij [ook] noch Vader, noch Zoon, noch Heilige Geest in deze zin en is Hij toch een Iets, dat noch dit noch dat is.⁷ Middeleeuwse kabbalisten onderscheiden tien *sefirot* binnen God, waarbij persoonskenmerken eerst uitvloeisels zijn uit een daaraan voorafgaande, onbegrensde oergrond (*En-sof*), die de kroon (*keter*) is op het hele binnen-goddelijke leven. Deze oergrond is overigens – en daarin lijkt de joodse mystiek zich te onderscheiden van alle andere vormen van mystiek – volledig onbereikbaar voor mensen; men kan er alleen maar toe naderen, in een eindeloze progressie (*devekoet*: ‘aanklamping’, ‘aankleving’).⁸ En om een laatste voorbeeld te noemen: Angelus Silesius, zeventiende-eeuws mystiek epigrammendichter, schrijft: ‘Ik moet nog ^{*}boven God (uit) in een woestijn trekken [*Ich muß noch u^eber GOtt in eine wu^este ziehn*]. (I,7)’⁹

Mystiek en ietsisme delen dus een herleiding of verdieping van alle mogelijke persoonlijke-godsopvattingen tot een on- of transpersoonlijke sfeer. Maar waar de mysticus – en als mijn associatie klopt, *elke* religieus georiënteerde mens – uitdrukkelijk gericht is op een confrontatie met die sfeer (al was het in de vorm van gelatenheid, niet-handelen, *wu wei* ¹⁰), daar ontbeert ietsisme deze uitdrukkelijke, als noodzakelijk beleefde, drang. Men kan zich afvragen in hoeverre dit ontbreken iets zegt over *dat wat* het ietsisme als ‘iets’ aanduidt: het ‘iets’ waar het van uitgaat, dat het niet wil of kan ontkennen, en waar het al dan niet (maar *nooit* per se) een ‘band’ mee heeft. Gesteld dat het religieuze of mystieke ‘iets’ van dien aard is dat het er *niet anders* is *dan* als iets wat zich als voor mensen fundamenteel aandient, *niet anders dan* als niet-onverschillig, dan is het de vraag waarnaar precies het ietsistische ‘iets’ verwijst. Het ietsistische iets lijkt juist van dien aard dat men het ook naast zich neer kan leggen, dat men er desgewenst ‘aan kan doen’ maar dat men het ook grotendeels kan negeren. Het is de vraag of beide ietsen – het religieus-mystieke en het ietsistische – tot hetzelfde kunnen worden herleid. Het religieus-mystieke iets, hoe *on*-persoonlijk het ook wordt opgevat (als *En-sof*, *Gottheit*, *to Hen* of *u^eber GOtt*) is nooit onverschillig of neutraal voor de mens. Hem of haar is er alles aan gelegen het centraal te stellen, als *ex*-centrische focus. De centrifugale beweging is wezenlijk voor de religieus-mystieke mens. In hoeverre is ietsisme niet eigenlijk nog steeds onverbiddelijk centripetaal?¹¹

* boven alles wat men aan God kent of van Hem kan bedenken / naar de ontkennende beschouwing / waarover zoek bij de *mijsticis*.

Het mirakel van het *Diesseits*

De tweede ietsistische vooronderstelling die ik aan de orde wil stellen betreft de schijnbare veronachtzaming van het wonderlijke karakter van deze concrete wereld zelf, ten gunste van mysterieuze machten of dimensies achter het zintuiglijk waarneembare.

'Waarom is er iets, en niet veeleer niets?' Deze wijsgerige vraag, geformuleerd door Leibniz, lijkt terug te gaan *achter* het ietsisme. De steller van de vraag vraagt niet naar iets voorbij de onmiddellijke ervaringswerkelijkheid. Hij vraagt naar deze ervaringswerkelijkheid zelf en haar onmiddellijke mysterie. Als de wijsgerige vrager zich al richt op iets hierachter – zoals onze moderne ietsisten dat schijnen te doen –, dan doet hij dat *niet* omwille van dat iets-hierachter zelf; hoogstens zou zo'n iets-achter-de-onmiddellijke-ervaringswereld zijn inbegrepen bij de verwondering dat er *überhaupt* iets is, immanent *dan wel* transcendent. Het mysterie betreft niet enkel wat er eventueel achter de horizon van ons bestaan ligt of misschien ook niet ligt, maar dit bestaan zelf.

De wijsgerige vraag 'waarom er *überhaupt* iets is, en niet veeleer niets' stelt de ietsistische vraag naar iets-achter- of -buiten-onze-directe-ervaring in een ander licht. Ze verplaatst de aandacht terug, omdat haar fascinatie al eerder is begonnen: niet pas bij het eventuele *Jenseits*, maar al bij het *Diesseits*. De wijsgerige vraag wordt geleid door de gedachte dat alles wat is, contingent is: het had er ook niet kunnen zijn. In een tijd waarin de contingentiegedachte niet bestond, gaf de vraag naar het absolute niets geen pas: het was er gewoon niet, en daarmee uit; al wat is, is er noodzakelijkerwijs. In zijn inaugurele rede 'Was ist Metaphysik?' stelt Heidegger dat de klassieke metafysische positie die was dat '*ex nihilo nihil fit*': uit niets ontstaat niets. De christelijke opvatting daarentegen, beweert Heidegger, bestrijdt deze uitspraak. Met Augustinus immers doet de idee van een *creatio ex nihilo* (schepping uit het niets) haar intrede. Heidegger zelf radicaliseert de contingentiegedachte: hij meent dat de christelijke opvatting van het niets ('datgene' namelijk 'waaruit' God de wereld heeft geschapen) zelf innerlijk tegenstrijdig is. 'Zij bekommert zich ook in het geheel niet om de moeilijkheid', aldus Heidegger, 'dat, als God uit het niets scheidt, hij zich tot het niets moet kunnen verhouden. Als God tenminste God is, dan kan hij het niets niet kennen, aangezien het 'Absolute' alle nietigheid (*Nichtigkeit*) van zichzelf moet uitsluiten.'¹² Eerst in het licht van een *radicale* nietigheid, een radicale contingentie van al wat is, zo verklaart Heidegger, kan de oerverbazing om het *Diesseits* opkomen. Deze radicale nietigheid wordt altijd al voorondersteld, zowel door de klassieke Griekse metafysica, als door de

latere christelijke. Vandaar, zo besluit hij zijn rede (voor een verbijsterd academisch gehoor), dat de vraag 'waarom is er überhaupt iets, en niet veeleer niets' de wijsgerige vraag bij uitstek is.

Nu staat of valt mijn bezwaar tegen ietsistische veronachtzaming van het *onmiddellijke* hier en nu met de aanvaarding van Heideggers bewering ('eerst in het licht van een *radicale* nietigheid van al wat is, kan de oerverbazing om het hier en nu opkomen'). De ruimte ontbreekt om deze bewering verder aannemelijk te maken. Ik volsta ermee te zeggen dat Heideggers premisse ('het 'Absolute' moet alle nietigheid van zichzelf uitsluiten') zeer aanvechtbaar is. Gerschom Scholem heeft laten zien, dat kabbalistische mystici vanaf de 13^e eeuw aan de formule van de schepping uit het niets een ongelooflijke wending gaven: zij situeerden dit niets *in God zelf*. Dit niets was dan hetzij zijn ondoorgrondelijke, onpersoonlijke oerwezen (*En-sof*) zelf, hetzij een emanatie daaruit; hier verschilden de diverse kabbalisten. In beide gevallen werd met dit niets Gods *vrije wil* in verband gebracht. De latere zestiende-eeuwse Isaäk Luria kwam met de bekende idee van Gods schepping als een terugtrekking (*zimzum*) van de goddelijke volheid in zichzelf, om ruimte te maken voor de wereld.¹³

Nogmaals, als er enig algemeen krediet kan worden gegeven aan de gedachte van het niets oftewel de contingentie (in de zin van Heidegger dan wel in die van de kabbala – desnoods zelfs van Böhme, Hegel, Bergson of Sartre), en als de vraag 'waarom is er überhaupt iets en niet veeleer niets?' als een zinnige wordt beleefd, dan is daarmee niet pas het *Jenseits*, maar van meet af aan al het *Diesseits* een onvoorstelbaar wonder.

Wat is dan de reden dan ietsisten dit wonder miskennen of verwaarlozen, in naam van een mysterieus 'iets' achter het onmiddellijke hier en nu? Men zou kunnen zeggen dat natuurwetenschappen de alledaagse leefwereld in zekere zin te verregaand hebben onttoverd om haar nog als bijzonder te beleven. Zij hebben alle raadsels naar de rand van het onmiddellijke, directe en alledaagse verschoven. Maar het lijkt me sterk dat elk oprecht ietsisme niet *ten slotte* gedwongen zal zijn te erkennen, dat het de raadselachtigheid van het onmiddellijke-alledaagse altijd al, hoe indirect ook, impliceert. Want waarom zou het ietsisme zijn blik richten op de overzijde van onze ervaringshorizon als het niet daarbinnen al aanleiding zag om zoiets te doen? Waarom zou het naar gene zijde vragen als er zich geen *horizon* manifesteerde tegen welks achtergrond de vraag naar iets-daarachter pas zin krijgt?

De horizon van het raadsel wijkt niet terug, maar komt steeds dichterbij. Ze is uiteindelijk niet te lokaliseren, omdat ze het bestaan doortrekt. Transcendentie en immanentie zijn beide even mysterieus: een reden waar-

om de Franse fenomenoloog Michel Henry († 2002) de onmiddellijkheid oftewel de immanentie van het Leven zelf God noemt.¹⁴

Slot

In dit artikel heb ik willen laten zien dat ietsisme ons iets leert over religieuze 'stellingnamen' in het algemeen. Vervolgens ben ik ingegaan op twee problematische vooronderstellingen van het ietsisme.

Wat het eerste betreft: religieuze posities van mensen zijn, naar analogie van het ietsisme, eerder als affectgestuurd dan als autonome rationele keuzes te begrijpen. Elke systematisering van religieuze attitudes is minstens zo verhullend als onthullend: eerder dan informatie te geven over de beschreven religieuze attitude laat ze iets zien over de systematicus zelf en zijn indelingsbehoefte. Uiteraard onttrekken religieuze posities zich niet volledig aan systematisering; ze hebben een terugslag op de systematiek die deze laatste ten slotte dol doet draaien. Hedendaags ietsisme kan deze eigenaardigheid van religieuze attitudes aan de dag brengen.

Wat de problematische vooronderstellingen van het ietsisme betreft: ten eerste lijkt ietsisme het onderkende 'iets' als dermate neutraal of niet-verplichtend op te vatten, dat het de vraag is in hoeverre de religieuze inzet van het ietsisme (affectieve erkenning van iets hogers) niet uiteindelijk verdamppt. Iets wat 'eventueel' verplichtend is, kan het 'eventueel' ook niet zijn: onverschilligheid is troef. Ten tweede schijnt ietsisme voorbij te gaan aan de raadselachtigheid van het hier en nu, en deze op te geven ten gunste van een mysterie *achter* de horizon van ons bestaan. Het is echter de vraag of zo'n idee niet uiteindelijk een nabij gelegen horizon vooronderstelt, één die zo nabij is dat ze niet meer exact kan worden gelokaliseerd.

Wil een spiritualiteit van de eenentwintigste eeuw toekomst hebben, dan zal ze de authentiek-religieuze weg moeten begaan die de gravitatie rond het eigen zelf doorbreekt. Een religieuze spiritualiteit zal altijd centrifugaal willen zijn. Dit betekent dat ze misschien zelf niet meer goed onder te brengen is binnen een 'gevestigde religie' (wat immers een *contradictio in terminis* is). In dit perspectief is ietsisme misschien te vergelijken met een te elfder ure geannuleerde reis naar een verre bestemming.

Noten

1. Naar analogie van de vergelijkbare problematiek waarmee J.Derrida worstelt als hij spreekt over de negatieve theologie; hij beperkt zich tot haar talige 'rest', op het risico de negatieve theologie 'zelf' buiten schot te laten. Vgl. 'Comment ne pas parler. Dénégations', in: *Psyché – Invention de*

- l'autre*, Paris, Galilée, 1987 (Ned. vert. *Hoe niet te spreken*, Kampen, Kok Agora, 1998), en *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993 (Ned. vert. 'God', *anonymus*, Baarn, Agora, 1998).
2. *Totalité et infini*, Den Haag, M. Nijhoff, 19844 (1961), p.10.
 3. Bhagavad Gita, vert. dra. C. Keus, Deventer, Ankh Hermes, 19834 (1969), p.51v. Voor een commentaar op deze raadselachtige passage zie A. Malinar, *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, p.212-216.
 4. Hst. 25, gecit. n. J.J.L. Duyvendak, *Chinese denkers*, Baarn, Hollandia, 1941, p.154 (vert. licht gemoederniseerd, RS). Zie voor een En. vert.: <http://www.publicappeal.org/library/unicorn/chuang-tzu/>.
 5. Het is heel Grieks, dat is: voor Griekse filosofen goed verdedigbaar, wanneer Levinas zegt dat 'de essentie van de rede er niet in bestaat de mens van een fundament of van volmachten te verzekeren, maar om hem ter discussie te stellen en hem tot rechtvaardigheid uit te nodigen.' (*Totalité et infini*, p.60v.) Het befaamde Griekse woord *logos* ('rede') komt voor in *logon didonai*: 'rede geven', of beter: 'rekenschap geven'. Een 'met rede begiftigd wezen' (*zoion logon echon*) is, juist omdat het *logos* bezit, in staat om haar terug of af te geven, wanneer dat vereist of gevraagd is.
 6. *Totalité et infini*, p.51.
 7. *Intravit Iesus in quoddam castellum*, in: *Meister Eckehart, Deutsche Predigte und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von J. Quint, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1979 (1969), p.164.
 8. Vgl. het meeslepende boek van G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967 (1957), hst. 1.
 9. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, kritische Ausgabe, herausgegeben von L. Gnädinger, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1985, I/7.
 10. Deze daoïstische term betekent 'niet-handelen'.
 11. Vgl. de opmerking van een zelfverklaarde ietsist: 'Als je het onderzoek van de European Value Studies (waarin mensen worden bevraagd over hun waarden, waaronder uiteraard het geloof) bekijkt, zou je kunnen opmaken dat zo'n 80% van de mensen 'ietsisten' zijn. Allemaal mensen die geloven dat er iets meer is, maar er verder niets mee te doen in de sfeer van kerkgang of andere actieve invulling van religieuze beleving. Hoe massaal dat geloof dus ook wordt beleiden, ietsisten vormen een eenzaam geloof. Ze gaan niet naar de kerk en hebben geen feestdagen. Ze zijn niet uit op bekering van anderen, maar leven hun eigen leven en kennen eigenlijk geen religieuze dilemma's of worstelingen. Geen fundamentalisten, geen pogingen van ietsisten je te overtuigen op zondagochtend, en geen discussies over welke kerk nu de 'ware leer' aanhangt. Een heerlijk ontspannen geloof.' Zie: <http://www.engelfriet.net/richard/ietsist.htm>.
 12. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt, V. Klostermann, 1978 (1967), p.118.
 13. Vgl. 'Offenbar stimmen all diese sonst so verschiedene Schulen der Kabbala darin überein, dass sie die Vorstellung für unvollziehbar halten, es könne ein vollkommenes Sein auch ein nichts involvieren, das nicht in diesem Sein selber gründet.' G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996 (1970), p.77.
 14. Vgl. Ruud Welten, 'Michel Henry en de ommekeer', in: D. Loose (red.), *De God van de filosofen. Een omkeer van de fenomenologie*, Budel, Damon, 2005.