

Heilig heidendom

Over de complexe relatie tussen humanisme en christendom

Laurens ten Kate

Voor Henk,
die mij ooit het bos in stuurde
dat ik gaandeweg lief kreeg

Seul peut être actuel un christianisme qui contemple la possibilité présente de sa négation; [...]
seul peut être actuel un athéisme qui contemple la réalité de sa provenance chrétienne.

Jean-Luc Nancy¹

I. Het humanisme, de ‘verloren zoon’ van het christendom? – eerste vragen

Moderniteit en religie

Een van de opvallendste en merkwaardigste kenmerken van de moderne periode in de westerse geschiedenis is haar verhouding tot de religie. Enerzijds wordt deze periode terecht gedefinieerd als die waarin het ‘einde van de religie’ heeft plaatsgevonden: het einde althans van de dominante rol die de religie en haar concrete westerse verschijningsvorm, het christendom, op de culturele, maatschappelijke en politieke scène speelde door middel van kerk en clerus. De moderniteit vernietigde vanaf de 15^{de} eeuw de fundamenteën van de middeleeuwse, feodale samenleving, en richtte op de ontstane *tabula rasa* zichzelf als ‘nieuwe wereld’ op: een wereld voor de mens en zijn wetenschappen en kunsten, een wereld van kritiek, tolerantie en democratie. De religie werd gemarginaliseerd en tot privé-zaak gereduceerd, hetgeen na de trauma’s van de godsdienstoorlogen in de 16^{de} en 17^{de} eeuw een historisch voor de hand liggende oplossing was.

Moderniteit is derhalve: secularisering en godsdienstkritiek. Moderniteit is, anders gezegd: *humanisme*. Immers, het filosofisch, ethisch en levensbeschouwelijk dispositief dat de moderniteit aarzelend als alternatief voor de religie ontwikkelde, kon slechts de mens zelf als fundament kiezen. Het humanisme, dat zich aanvankelijk, in de Renaissance en bij Erasmus, niet tegenover de religie maar als een nieuw accent, een nieuwe, individueel-menselijke ervaring binnen de religie positioneerde, zette naarmate de moderne tijd zich verder van de middeleeuwen verwijderde de vrije mens tegenóver de religieuze mens. Daarom is het juist om, daar waar men over moderniteit spreekt, te spreken over dit humanistisch dispositief dat haar maakt tot wat ze is.

Anderzijds heeft de concrete religie waarvan het humanisme zich trachtte te bevrijden, het christendom, zich aan deze nieuwe marginale rol vrij eenvoudig aangepast. Het is helemaal niet verdwenen na zijn ‘einde’ en failliet, en is als een ambivalente ‘ander’ de moderniteit blijven begeleiden en uitdagen. Waar andere typische resten van het middeleeuwse leven, zoals de adel, de feodale maatschappij en de veelvormige macht van de clerus, wel degelijk langzaam wegwijnden in een periode waarin nieuwe machtsstructuren en –werkingen bepalend werden, daar vond het christendom integendeel zijn eigen adaptaties

¹ ‘Alleen dat christendom kan actueel zijn dat de levende mogelijkheid van zijn negatie in ogenschouw neemt; alleen dat atheïsme kan actueel zijn dat de realiteit van zijn christelijke wortels in ogenschouw neemt’ [vert. LtK]. Zie J.-L. Nancy, ‘La déconstruction du christianisme’, in *Les études philosophiques* 4/1998, 503-519; 504.

uit met het oog op zijn continuïteit en persistentie, tot op de dag van vandaag. Deze religie overleefde haar doodverklaring en die van haar God eenvoudig.

'God in Nederland'

Nu kan men dit overleven zien als de kracht van het christendom dat zich ook in duistere tijden weet te redden; of als de verdraagzaamheid van het humanisme dat zelfs de vijand in zijn achtertuin zou dulden, mits deze zich koest houdt. Zulke verklaringen blijven echter binnen de schematiek van een christelijk dan wel humanistisch zelfbeeld, en verklaren derhalve de complexe relatie tussen moderniteit en religie hoegenaamd niet. We moeten dit overleven van het christendom veeleer trachten te denken vanuit een kritische diagnose van deze spanningsrelatie. Daarbij zal de vraag zich opdringen of moderniteit en religie, of liever – in de meer bepaalde zin waarin beide antipoden in dit artikel zullen worden geanalyseerd – humanisme en christendom, niet in een ongrijpbaarder verhouding tot elkaar staan dan die van een simpel antagonisme. Want humanisme en christendom zijn wellicht van meet af aan nauwer met elkaar vervlochten dan hun beide lief is.

Het is tegen deze achtergrond een vorm van intellectuele gemakzucht, christendom en secularisering tegenover elkaar te stellen, zoals sommige representanten van Nederlandse kerken dat deden in hun overwegend arrogante reacties op het rapport *God in Nederland 1966-1996*, waarin volgens de beproefde methodes van de godsdienstsociologische statistiek de ontkerkelijking in ons land in kaart wordt gebracht. In deze reacties overheerste de aloude klacht jegens de cultuur: modernisering, materialisme en individualisering zouden de leegloop der kerken veroorzaken.² Onder hen die zich humanist noemen reageerden sommigen evengoed gemakzuchtig. De vage, maar grote groep Nederlanders (40 %) die zich volgens het rapport niet meer tot het geïnstitutionaliseerde christendom aangetrokken voelt, maar nog wel gelooft dat er 'iets moet zijn als een hogere macht die het leven beheerst', werd door deze humanisten triomfantelijk bij de ongelovige, uit atheïsten en agnosten bestaande meerderheid

² G. Dekker e.a., *God in Nederland 1966-1996* (Amsterdam, Anthos/RKK/KRO 1997). Zie voor een kritische analyse van de kerkelijke reacties J.-J. Suurmond, *Van religie naar geloof. Een essay over de kerk en het individualisme* (Kampen, Kok 1999), m.n. 7: 'De reactie van enkele kerkleiders op de bevindingen [van het rapport – LtK] was onthullend. Op een door de televisie uitgezonden persconferentie troostte de toenmalige voorzitter van de hervormde synode zich met de gedachte dat mensen uiteindelijk toch weer geborgenheid zullen zoeken. De kardinaal deed er nog een schepje bovenop. Hij reageerde met de opmerking dat het rapport slechts een momentopname betrof waar dus niet al te veel belang aan moest worden gehecht, want "wacht maar tot er over tien jaar een ramp komt". Beide kerkelijke functionarissen riepen het beeld op van een verongelijklte huisvader die hoopt dat zijn weggelopen kinderen, gedwongen door honger en slaap, weldra weer met hangende pootjes thuis zullen komen.'

van onze bevolking gerekend en in het eigen kamp binnengehaald. Deze ‘ietsers’ zouden immers ‘niets meer zijn dan ongelovigen met een mening omtrent hun oorsprong’.³ Overigens claimden de auteurs van *God in Nederland* in hun conclusies deze zelfde groep para-religieuzen al evenzo en rekenden ze tot het min of meer gelovige deel van de bevolking, zodat in het door hen uiteindelijk geschetste beeld van de samenleving ‘eigenlijk’ de gelovigen nog steeds in de meerderheid zouden zijn.

Dergelijke reacties en gevolgtrekkingen kunnen misschien deze of gene geruuststellen, ze verhelderen weinig. Het opmerkelijke gegeven dat de meeste Nederlanders ‘iets’ geloven wat bijna niets is, of anders gezegd, niet meer religieus zijn maar toch ook niet afkomen van die knagende rest van de religie, kan wijzen op een fundamentele, maar nog ongedachte verstrengeling van humanisme en christendom. Want de ‘ietsers’ zijn in feite noch humanist noch christen, en allebei tegelijk. Vormen zij, met hun onzekere, verstrooide identiteit, de ‘verloren zonen van het christendom’, en kunnen ze na hun moderne, ‘heidense’ omzwervingen het heilig vaderhuis weer binnentreden?⁴ Zo’n voorstelling van zaken blijft uitgaan van de tegenstelling tussen humanisme en christendom. Of was het zogenaamde vaderhuis van het christelijke erfgoed van meet af aan zelf een plek van onzekerheid en verstrooiing, en wist de vader die, in de parabel van Lucas, zijn erfgoed over de zonen verdeelt, zelf niet wie er nu ‘verloren is en wie gevonden’: vader of zoon, christen of humanist? Deze voorstelling van de ‘ietsers’ zou hen als product zien van de bovengenoemde verstrengeling, en de tegenstelling tussen christendom en humanisme ontregelen. Onderzoek naar deze verstrengeling kan licht werpen op de (post)moderne verlegenheid met de religie, die schuilgaat achter de droge percentages van het rapport over ontkerkelijking.

Hypothese

Laten we dan bij wijze van hypothese dit antagonisme van humanisme en christendom eens ter discussie stellen. Deze hypothese die ik in het vervolg wil uitwerken, luidt: de moderne afkeer van de religie, als iets wat de ontplooiing van de mens en dus het humanisme – hier opgevat als ideaal en minder als levensbeschouwelijk dispositief – in de weg zou staan, is nauw verwant aan en een voortzetting van iets wat de religies uit het zogenaamde joodse en christelijke erfgoed van meet af aan in zich droegen: de *afkeer* van de religie. De religie die het Westen mede heeft gemaakt tot wat het is, is namelijk een religie die de religie zelf

³ Zie J. Dohmen in *Filosofie Magazine* 7-1, februari 1998, 7.

wantrouwt en tracht teniet te doen. Het is ‘la religion’, zoals Marcel Gauchet over dit joods/christelijke complex stelt, ‘de la sortie de la religion’.⁵ Het christendom is, zo verstaan, eerder de ‘uitvinder’ van de moderniteit, en de moderniteit is de voltoering, voltrekking, radicalisering van het christendom – die plaatsvond op het moment dat dat historisch mogelijk werd. Zij heft de religie op én laat deze opheffing zelf verschijnen als kern van religie. Het christendom, en meer nog de joodse bronnen in het christendom, kwam dan ook niet voort uit een of andere natuurlijke religie, maar uit de wil om steeds opnieuw afstand te nemen van zo’n spontane vorm van religiositeit. Met de menselijke, ‘natuurlijke’ behoefte aan de goden, met het daarmee congruente nut van de goden voor de mensen⁶ en, als gevolg, met de onderwerping van de mensen aan de goden, trachten jodendom en christendom te breken. Daarmee is hun ‘exodus’, kernthema in hun narratieve tradities, allereerst een uittocht (‘sortie’) uit de religie zelf. Ik wil hierop in de volgende paragraaf nader ingaan.

II. Het moderne karakter van het christendom: drie terreinen van verstrengeling

Deconstructies van het christendom: Sloterdijk en Nancy

Het humanisme van Renaissance en moderniteit wordt in weerwil van de zojuist geformuleerde hypothese dikwijls gezien als een breuk met en emancipatie uit het ‘christelijke tijdperk’. Dit emancipatiemodel is mijns inziens onbruikbaar. Dat wordt al onderstreept door twee belangrijke denkers van de moderne secularisering, Karl Löwith en Hans Blumenberg.⁷ Beiden stellen dat de moderne tijd niet goed kan worden doordacht als men haar primair als negatie en bevrijding van een voorgaande periode ziet. De eigenheid en uniciteit van de ‘Neuzeit’ raakt uit zicht wanneer men haar eenzijdig als geschiedenis van secularisering en emancipatie beschouwt. Blumenberg tracht deze eigenheid of ‘legitimiteit’ van de moderne cultuur nu geheel los van de christelijke periode te bepalen; ‘modern’ is een

⁴ Ik parafraseer hier Lucas 15: 32.

⁵ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Parijs, Gallimard 1985), 133 e.v.

⁶ Vergelijk de vruchtbaarheids- en regengoden waartegen in Tenach voortdurend strijd wordt gevoerd in naam van de naamloze, ongrijpbare JHWH, maar die evengoed hun aantrekkingskracht uitoefenen op het volk Israël.

⁷ Voor Löwiths positie zie o.m. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart (Kohlhammer) 1953; *Permanence and Change: Lectures on the Philosophy of History*, Kaapstad (Haum) 1969; *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart (Kohlhammer) 1966; *Christentum und Geschichte*, Düsseldorf (Schwann) 1955. Voor Blumenbergs positie zie vooral *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1966.

reeks historische processen die niet te herleiden is tot de christelijke erfenis, noch tot het verzet daartegen. Löwith daarentegen ziet deze eigenheid juist in het feit dat de moderniteit een unieke, gesecculariseerde voortzetting en radicalisering is van het christendom. Michel Foucault verdedigt een vergelijkbare positie als hij wijst op de bijzondere omgang die de moderniteit heeft met seksualiteit en erotiek, een omgang die in alles gestempeld is door de christelijke ervaring van schaamte en schuld, welke van het sexuele op voorhand een scène van overschrijding en begrenzing maakt.⁸ Op de tegenstelling tussen beide visies op de eigenheid van de moderniteit, noch op het debat dat eruit voort is gekomen, kan ik hier verder ingaan; het gaat me er slechts om te laten zien dat beide posities het emancipatiemodel afwijzen.

Bij de positie van Löwith of Foucault sluit ik hier aan; ik ben van mening dat Blumenbergs poging de moderniteit vanuit zichzelf te legitimeren, geen oog heeft voor de doorwerking van het christendom in onze tijd en uiteindelijk blind is voor de verstrengeling van humanisme en christendom die we onderzoeken. De Franse filosoof Jean-Luc Nancy is in onze tijd een van de meest uitgesproken pleiters voor deze positie.⁹ Scherp kritiseert hij het emancipatiemodel: de marginalisering en ontbinding van het christendom zou volgens een te vanzelfsprekende aanname, aldus Nancy, 'het gevolg zijn van het modern worden van een generationaliseerde, gesecculariseerde, vermaterialiseerde maatschappij. Men zegt het, maar men weet in het geheel niet *waarom* deze maatschappij zo geworden is..., behalve dan omdat ze zich zou hebben afgewend van het christendom; echter, dat is slechts een herhaling van het probleem, aangezien men dat wat gedefinieerd moet worden in de definitie zelf opneemt.'¹⁰ Ook de Duitse filosoof Peter Sloterdijk stelt dat de moderniteit niet buiten haar christelijke bedding gedacht kan worden, en zet in vergelijking met Nancy's analytische reflecties nog een normatieve stap verder: de moderne mens heeft het christendom nodig om niet aan zichzelf te gronde te gaan; het christendom daarentegen heeft zich, volgens Sloterdijk ten onrechte, in een zeker stadium van zijn historie losgemaakt uit deze beschermende rol.¹¹

⁸ Zie M. Foucault, 'Inleiding tot de transgressie. Over Georges Bataille', in id., *De verbeelding van de bibliotheek. Essays over literatuur*, Nijmegen (SUN) 1986, 55-77; 55/56. Oorspr. 'Préface à la transgression', in *Critique* 195/96, 1963, 751-769.

⁹ Ik baseer me vooral op Nancy's 'La déconstruction du christianisme' (zie noot 1) en op een gesprek in *Lettre International* (winter 2002), 76-80, getiteld 'Entzug der Göttlichkeit. Zur Dekonstruktion und Selbstüberwindung des Christentums'. Nancy kondigt al enkele jaren een omvangrijker studie aan met dezelfde titel, *La déconstruction du christianisme*.

¹⁰ 'La déconstruction du christianisme', 507.

¹¹ Zie P. Sloterdijk, *Sferen*, Amsterdam (Boom) 2003, m.n. deel I, hoofdstuk 8 en deel II, de inleiding en hoofdstuk 5. Oorspr. *Sphären I en II*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1998 resp. 1999.

Kenmerkend voor beider methodische benadering is hun zoektocht naar het *ongedachte* en *ongehoorde* van het christendom; alleen een onderzoek naar zulk een ‘rest’ kan het simpele antagonisme tussen christendom en humanisme openbreken. In wat volgt zal ik in kort bestek enkele elementen uit zo’n onderzoek belichten.

Nancy noemt een dergelijke methode van onderzoek, waarbij iets ‘tegen de haren in’ op zijn ongedachte rest wordt ondervraagd *deconstructie*. Het gaat hem in dit geval dan, in navolging van Jacques Derrida en Martin Heidegger die dit begrip introduceerden, om een ‘analyse van binnenuit’ van het christendom teneinde elementen in het christendom bloot te leggen die het christendom zelf wellicht heeft toegedekt: iets wat ‘het christendom mogelijk heeft gemaakt (en derhalve de westerse beschaving structureert), maar wat tegelijkertijd niet tot het feitelijke christendom behoorde en zich er niet naadloos mee vermengd heeft’. Het is met andere woorden datgene wat ‘het nog in het komende vervatte ongedachte van het christendom zelf zou zijn’.¹²

Waarin het christendom modern is...

Ik onderscheid nu drie terreinen waarop men een verstrengeling van humanisme en christendom aantreft. Daarbij ligt het accent op de wijze waarop reeds het vroegste christendom – en dat op zijn beurt weer vanuit zijn joodse bronnen – ons als ‘modern’ tegemoet treedt. De verschillende deconstructies van Sloterdijk en Nancy zal ik hier soms ter ondersteuning, soms kritisch in betrekken.

Eerste terrein: de antropologie van het christendom

Het eerste terrein is dat van de altijd al moderne *antropologie* van het christendom. Het christelijke mensbegrip verlangt de verinnerlijking van de religiositeit: het introduceert een persoonlijke, authentieke relatie met God, en een ervaring van menswording die ons te beurt valt als men zich aan deze bijzondere God overgeeft. Geloof in God is zo niet meer in de eerste plaats gericht op God, maar op het vinden van de eigen authenticiteit. Dit authenticiteits- en individualiteitsverlangen, stelt bijvoorbeeld Charles Taylor, gaat terug op het vroege christendom.¹³ De figuur van Augustinus krijgt hier meestal een exemplarische rol. Zijn *Belijdenissen* vormen een medicijn om zichzelf te vinden: in het innerlijk (‘intus’) vindt

¹² ‘Entzug der Göttlichkeit’, 76. Tevens vorige citaat. Vert. LtK.

¹³ Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge Mass. (Harvard University Press) 1989, 127-142.

men God, maar de ‘genade’ van deze vreemde God bestaat er vooral in, de mens zijn ‘ik’ terug te geven. Toch valt de christelijke God bij Augustinus niet samen met de mens, maar is Hij juist verder dan ooit van de ‘civitas terrena et humana’ verwijderd. Met dat Hij ons aan onze intimiteit teruggeeft en daartoe zelf in die intimiteit moet binnentreden – Gods menswording in Christus en Zijn zich verliezen in een al even verloren Zoon – laat Hij ons alleen met onze intimiteit, en trekt Hij zich terug uit elke mogelijke ‘natuurlijke’, spontane betrekking met ons. Deze paradox van een God die *so close and yet so far* is, tot uitdrukking komend in Augustinus’ beroemde godsbeeld *Interior intimo meo et superior summo meo*¹⁴, is van cruciale betekenis voor een verdere analyse van die andere paradox, die van de verstrengeling van humanisme en christendom. We zullen zien dat deze structuur van radicale afstand en intieme nabijheid, wanneer het gaat om de christelijke visie op God en mens in hun relatie, een rode draad vormt in een deconstructie van het christendom.

Excurs – Sloterdijks rouw om de intieme God

Sloterdijk onderneemt in zijn *Sferen* een microscopische deconstructie van het christendom, waarbij hij zich concentreert op deze structuur van Gods afstand en nabijheid. Hij vermengt deze deconstructie echter met de these dat het christendom zichzelf op dit punt zou hebben geperverteerd: van een intieme God in het vroege christendom zouden kerk en theologie gaandeweg de Middeleeuwen vervallen zijn tot een veel afstandelijker godsbegrip en -ervaring. De vroeg-christelijke God zou de nabije, intieme God zijn die de ‘immuunsferen’ creëert en onderhoudt die de mens nodig heeft om zich te beschermen tegen de wereld – van materiële omheinende sferen als kerk, dorp of staat tot meer figuurlijke sferen als een gemeenschappelijke taal, gemeenschappelijke narratieven en metaforen of rituelen. Deze God, die Sloterdijk de ‘metafysische God’ noemt, is eigenlijk de incarnatie van deze sferen. Ergens in de latere Middeleeuwen, wanneer de Renaissance de Europese geschiedenis onderbreekt en vernieuwt, verlaten de theologen en met hen de prille moderne mens deze heilzame intimiteit van God en mens, en wordt God tot de Oneindige, de Verre, de Almachtig-Onbereikbare. Deze ‘infinitisering’ of ‘veroneindiging’ van God, waaraan de scholastieke theologie-beoefening van de late Middeleeuwen heeft bijgedragen maar waarvan zij ook het product is, betekent dan ook volgens Sloterdijk de onttovering van de mensenwereld, daar ze de Beschermer van onze immuniteit tegen het ‘buiten’ wegneemt. God

¹⁴ *Belijdenissen*, Boek III, vi (11). ‘U was innerlijker dan mijn diepste innerlijk en hoger dan mijn hoogste

werd *tot* buiten. Veroneindiging is derhalve modernisering en secularisering. Sloterdijks rouw om dit verdwijnen van God wordt als volgt aangezet:

‘Vanuit morfologisch en immunologisch oogpunt kan men zeggen dat de belangrijkste handeling van God in het metafysische wereldtijdperk de beveiliging is geweest van de grens tegen het niets, het ‘buiten’ en de oneindigheid. Alleen door het bouwen van schalen kon de meest kwetsbare van alle linies verdedigd worden. Daaruit volgde – ook al klinkt het vanuit een theologisch gecentreerde visie onverdraaglijk – dat God slechts zolang ‘van kracht’ kon blijven als zijn plaatsbekleders erin slaagden hem als een weliswaar reusachtige maar eindige herbergende bol te interpreteren.

Zodra de theologie serieus werk begon te maken van het verwoestende attribuut *de oneindige* – en dat is vanuit het oogpunt van de geschiedenis van de metafysica de endogene aanzet tot de moderniteit –, blokkeerde ze de sferopoëtische functie van God, omdat in een oneindige bol het metafysisch explosieve en immunologisch beslissende onderscheid tussen binnen en buiten wegvalt. In een bol met een oneindige radius en een oneindige omvang zou alles in het ergens verstrooid en dus in één klap overal geobjectiveerd zijn. Dat en niets anders is het resultaat van de moderne veroneindiging van God en het universum.

Het waren niet de domste theologen die God gedood hebben: zij konden het niet laten hem op te vatten als de actueel en extensief oneindige. De zin ‘God is dood’ betekent in de eerste plaats een morfologische tragedie – de vernietiging van de denkbeeldig bevredigende, aanschouwelijke immuniteitsbol door onverbiddelijke veroneindiging. Voortaan is God volledig de onaanschouwelijke, ongelijke, vormloze – een monster voor het menselijke voorstellingsvermogen, een niet-vat, een absoluut gat en niet-grond. Opeens valt niet meer in te zien wat het voordeel is van het bestaan *in* deze oneindigheidsgod, omdat de grens tussen binnen en buiten is weggefallen.’¹⁵

Ik ben van mening dat de geschiedenis van het christendom complexer is dan deze lineaire chronologie van pervertering doet voorkomen. De christelijke God wordt van meet af aan gekenmerkt door de spanning tussen afstand en nabijheid, en de veroneindiging van God heeft geenszins pas in de 13^{de} eeuw plaatsgevonden. Evengoed is ook de intieme God na deze vermeende wending niet opgehouden Zijn macht uit te oefenen, tot in de talrijke neospirituele

hoogte.’ Zie ook Van Geest over Augustinus in dit boek.

¹⁵ *Sferen*, 482, 484/85.

experimenten en ervaringen die onze tijd tekenen. De christelijke God was altijd al beide tegelijk: onmetelijke wereld en immuunsfeer, buiten en binnen...¹⁶

De dood van God vangt aan bij Jezus' kruisiging, niet pas in het herfsttij der Middeleeuwen. Het leerstuk van de *triniteit*¹⁷ was in de vroege kerk en met name in Augustinus' antropo-theologie die het sluitstuk van de vroeg-kerkelijke theologische debatten vormde, een denk- en ervaringsfiguur die moest helpen deze dubbele status van de christelijke God te begrijpen en formuleren. In de triniteit wordt de goddelijke afstandname – door en in de figuur van de Vader – en de even goddelijke toenadering – door en in de figuur van de Zoon – zichtbaar gemaakt en worden beide uitersten – door en in de figuur van de Geest, derde term in deze drieënige constructie – tot levend en inspirerend beeld herschapen. Het christendom is reeds en juist in dit oeroude, kunstmatig ogende leerstuk van de triniteit modern, want het verkondigt de terugtrekking van God en de emancipatie van de mens uit de greep van de goden, als ook de radicale vermenselijking, intimisering van God en de herbezetting van de mens door God in Christus. Het 'vere homo vere Deus'¹⁸ waartoe de vroege christengemeentes na veel debat over de status van de christusfiguur besloten, reflecteert deze spanning. Het is in deze complexiteit van binnen en buiten, die zij om zo te zeggen leefbaar heeft willen maken, dat de christelijke religie zo moeiteloos de moderne tijd kon overleven; want niets is moderner dan het bewustzijn van deze onoplosbare spanning, alsmede de poging haar hanteerbaar te maken. De nadruk op de individuele mens in het christendom heeft uiteindelijk zijn grond in deze wil met de gebrokenheid van de existentie te leren leven.

De antropologie van het christendom – vervolg

Het middeleeuwse ecclesiocratische universum heeft de doorbraak van dit individualisme nog lang kunnen tegenhouden (het functioneerde 'ondergronds' in de mystieke tradities), maar Renaissance en Reformatie laten het in de laat-middeleeuwse en vroeg-moderne periode definitief toe. Bij Luther zet zich deze tendens door: het 'sola fide' is een pleidooi tegen de

¹⁶ In de christelijke godsfiguur wordt verbonden wat Martin Heidegger in de vorige eeuw met de modern-seculiere middelen van de existentiële fenomenologie opnieuw verbond: de mens is als 'Dasein' tegelijkertijd 'geworpen' op één bepaalde plek die zijn 'da' bepaalt, en blootgesteld aan de onbepaaldheid van een wereld die hij als afgrondelijk moet ervaren. De mens leeft in de spagaat van een intiem en een onleefbaar 'da' – dat is zijn 'existenciale' conditie die de moderne cultuur telkens tracht te vergeten. Sloterdijk leest Heidegger eenzijdig wanneer hij deze 'double bind' van het Dasein oplost in een pleidooi voor een immunologische fenomenologie. Want Heidegger immuniseert en de-immuniseert het Dasein in dezelfde beweging.

¹⁷ De Drie-eenheid van God als Vader, Zoon en Geest die toch één God is.

natuurlijke, het dagelijks leven doordringende en ermee samenvallende gemeenschapsreligie van de laat-middeleeuwse katholieke kerk; het bepleit een zuivering van de religie met het oog op een authentieke, ‘eigen’ godservaring, welke in de plaats treedt van de op institutionele en rituele verbanden steunende religie; en daarmee maakt een individuele geloofservaring de religie zelf als collectieve beleving overbodig. Max Weber’s studies van het protestantisme¹⁹ ondersteunen deze visie op de Reformatie als een episode in een lange geschiedenis van ‘sorties’, waarbij de religie, áls religie, van de religie af wil. Het protestantisme is immers, volgens Weber, allereerst een socio-culturele beweging die de religie transformeert tot een persoonlijke, ‘door het geloof alleen’ gedicteerde, *ethische praxis*. Dit proces van elkaar versterkende individualisering en ‘ethisering’ van de religie²⁰ vindt bij Immanuel Kant zijn voorlopige voltooiing²¹; maar het zal het karakter van de religie in de moderniteit en als element *van* de moderniteit tot in de huidige periode blijven bepalen.

Het is dus oppervlakkig en a-historisch te beweren dat het hedendaagse individualisme louter de doodsteek aan kerk en geloof uit zou delen; het christendom is veeleer te zien als het laboratorium waarin de mens als individu tevens werd uitgevonden.

Tweede terrein: de theologie²² van het christendom

¹⁸ Christus was ‘waarlijk mens’ en tegelijkertijd ‘waarlijk God’.

¹⁹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in idem, *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung* (red. J. Winckelmann), München/Hamburg (Siebenstern), 1965, 27-114. Oorspr. 1904-05. Weber kritiseert in de opening van zijn studie met name de welbekende tegenstelling tussen een kerkelijke en een seculiere wereld, die de moderniteit zou kenmerken. Zijn centrale these luidt dat de christelijke godsdienst in haar moderne conditie, juist *in en door* haar ‘wereldvreemdheid, ascese en vroomheid’, de voorwaarden schiep voor een individualistische ethiek die naadloos aansloot bij de kapitalistische economie, daar deze ethiek minder op het samenleven met anderen dan op persoonlijke materiële ‘verrijking als doel van het leven’ (44) gericht is. ‘... ob nicht der ganze Gegensatz zwischen Weltfremdheit, Askese und kirchlicher Frömmigkeit auf der einen Seite, Beteiligung am kapitalistischen Erwerbsleben auf der anderen Seite geradezu in eine innere *Verwandschaft* umzukehren sei.’ (35) Als voorbeeld noemt Weber ‘... der Zusammenhang religiöser Lebensreglementierung mit intensivster Entwicklung des geschäftlichen Sinnes bei einer ganzen Anzahl gerade derjenigen Sekten, deren “Lebensfremdheit” ebenso sprichwörtlich geworden ist wie ihr Reichtum: insbesondere den *Quäkern* und *Mennoniten*.’ (37) Overigens bepaalt volgens Weber deze ethiek zowel het protestantse als het katholieke christendom in de moderne periode; de ‘Geist’ die hij analyseert, doordringt zijns inziens het moderne protestantisme *en* catholicisme.

²⁰ Zie verder, het ‘derde terrein van verstrengeling’.

²¹ Zie I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg (Meiner) 2003. Oorspr. 1793. Kant herleidt hier de rol van religie in een op de rede gefundeerde cultuur tot dat aspect van menselijk spreken en handelen waarin een omgang met het ‘radikal Böse in der menschlichen Natur’ wordt gezocht; de religie komt in zekere zin de rede te hulp wanneer het radicale kwaad in het geding is. Derhalve is Kants ethisering van de religie complex en ambivalent: hij tracht haar als ethiek binnen de grenzen van de rede te denken, alleen om te ontdekken dat ze juist in deze geëthiseerde staat de grenzen van de rede te buiten gaat – hetgeen ons met de vraag achterlaat of de religie wel tot ethiek en zingeving te herleiden is.

²² Ik gebruik ‘theologie’ hier niet in de algemene betekenis van de wetenschappelijke discipline godgeleerdheid, maar in de specifieke betekenis van godsleer of –begrip.

Het tweede terrein is dat van de altijd al moderne *theologie* van het christendom. Vanuit haar joodse bronnen verstaan, bestaat het monotheïstisch godsbegrip van de christelijke religie erin, een maximale afstand tussen God en mens te creëren, en de nabijheid van de goden in een polytheïstische wereld te doorbreken. ‘Ik ben de Here, uw God, die u uit het diensthuis geleid heb. Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben’²³ betekent allereerst: er zijn geen goden, en van dit niet-bestaan ben ik, God-die-niet-is, de narratieve belichaming. De grondervaring die hier klinkt is die van een diepe verlegenheid met de goden en hun wereld; als men dan over een God moet spreken, dan tenminste over een God die niet ‘is’ zoals alle mensen, dieren en dingen zijn, over een God die er eigenlijk niet mag zijn om er te kunnen zijn. Deze theologische paradox die in Tenach en in de evangeliën regelmatig verwoord wordt en die parallel loopt met de hierboven (in 1.) geschetste antropologische paradox in het jodendom en christendom, wordt eeuwen lang ondermeer door de verborgen tradities van de negatieve theologie bewaard en voortgezet. In de moderne tijd vindt men de echo’s daarvan²⁴ overal waar in filosofie en theologie de relatie tussen moderniteit en christendom op scherp wordt gezet: van Spinoza, Pascal via Kierkegaard en Nietzsche, Otto, Heidegger en Bataille tot Marion en Derrida. Godsdienstkritiek gaat in het moderne denken hand in hand met de herwaardering en heruitvinding van de godsdienst. Men emancipeert en bevrijdt zich van de christelijke God, alleen maar om te ontdekken dat deze God zich reeds lang van zichzelf had bevrijd – waardoor Hij uitstekend in staat lijkt zich in een gesecculariseerde cultuur te handhaven, en deze cultuur blijft intrigeren.

In Nietzsches werk komen de afkeer van en de aantrekking tot deze God die de moderniteit te slim af is, het heftigst samen. De dwaas op de markt uit het beroemde fragment 125 in *De vrolijke wetenschap* doet twee dingen tegelijk; de meeste interpretaties lezen daaroverheen. Hij annonceert niet alleen de dood van God – ‘Wij hebben Hem vermoord, jullie en ik. Wij allen zijn Zijn moordenaars...’ –, maar vraagt tegelijk naar de God die deze dood van zichzelf geprovoceerd zou hebben, of preciezer, naar die ander die ons mensen tot de moord op zichzelf aangezet zou hebben – ‘Wie gaf ons de spons om de gehele horizon uit te wissen?’... ‘Voelen we niet de adem van een leegte in onze nek?’... ‘Wie zal dit bloed van ons afwissen?’²⁵

²³ Exodus 20: 2 en Deuteronomium 5: 6.

²⁴ Zie over de herneming van de negatief-theologische mystiek in de (post) moderne tijd I.N. Bulhof, L. ten Kate (red.), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, New York (Fordham University Press) 2000.

²⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882/85), 125, 2^{de} alinea.

Derde terrein: de ethiek van het christendom

Als derde terrein wijs ik op de altijd al moderne *ethiek* van het christendom. Want de God die niet wil zijn is tegelijkertijd de God die mens wil worden. God de Verre, de Onbereikbare, ja de Afwezige is in hetzelfde moment de Nabije, de Intieme, de lotgenoot van de mens – zoals we hierboven zowel in de christelijke antropologie als in haar theologie reeds constateerden. Het opmerkelijke dragende narratief van het christendom, dat van de incarnatie van God in de mens, of in de termen van Paulus, dat van de kenosis (ontlediging) van de Vader in de Zoon, is onbekend of ondergeschikt in andere religies. Deze ontregeling van de klassieke, hiërarchische relatie tussen goden en mensen is in feite een *thanatografie* zonder einde: God sterft als God om als mens weer te herleven; deze mens sterft vervolgens (het kruis) om als God weer te herleven; maar deze gestorven en verrezen God is nooit meer een gewone God, daar Hij slechts in de hoedanigheid van degene die zich vernederde en God-af werd, kan worden aanbeden. Dood van God, dood van de mens: deze beide evenementen structureren het christendom, juist in hun eindeloze repetitie.

Excurs – Nancy's deconstructies van incarnatie en kenosis

Nancy spreekt in dit verband over de ambivalentie van de christelijke openbaring. Van een eenduidige Godsopenbaring, neergelegd in oerteksten – zoals de Heilige Schrift – of getuigenissen van gelovigen, kan op grond van de beide structurerende elementen (dood van God, dood van de mens) geen sprake zijn. De God die God-af wil zijn openbaart zich slechts als leegte, als pure 'openheid' zoals Nancy stelt, dat wil zeggen dat openbaring volgens het christendom, de talloze concrete godservaringen – door christenen door de eeuwen heen geclaimd – ten spijt, geen subject of object heeft, maar verwijst naar iets (of iemand) wat altijd-nog-kan-komen maar wat nooit is. 'Het idee van de christelijke openbaring is dat er uiteindelijk *niets wordt geopenbaard*'²⁶, behalve de mogelijkheid van het openbaren. Zodra een 'iets' of 'iemand' de plaats van deze mogelijkheid dreigt in te nemen, wordt dat door de beide structurerende elementen verijdeld. Het wisselspel tussen dood van God en dood van de mens maakt het christendom tot die openbaringsreligie die breekt met een godsopenbaring ten gunste van een openbaring van een constante 'retrait de Dieu'²⁷: God trekt zich terug uit de wereld van de dingen die zijn, en treedt binnen in de wereld van dingen die mogelijk zijn. Het

²⁶ 'La déconstruction du christianisme', 511.

verhaal over de menswording van God in Christus – verhaal van een dubbele dood – moet dan ook, als we Nancy volgen, gelezen worden in het licht van deze mogelijkheid van openbaring, en niet als een relaas van een werkelijke openbaring. Pas tegen de achtergrond van deze fundamenteel lege openbaringsleer wordt de centrale betekenis van de naaste en van een bepaalde ethische wending inzichtelijk.

Vanuit een zelfde ‘ongedacht’ gezichtspunt bespreekt Nancy de christelijk-paulinische *kenosisleer*. ‘Kenosis betekent dat God zich ontledigt²⁸ en zijn goddelijkheid aflegt, om in de mens binnen te treden.’ Echter, deze dood van God wordt onmiddellijk voortgezet in de dood van de mens waarin God binnentrad. Het gaat er niet eenvoudig om dat God mens wordt, maar dat ‘het goddelijke in de mens tot de dimensie van terugtrekking²⁹, van afwezigheid, ja van de dood wordt.’

‘Tenminste laat het christendom vanaf dit eerste leerstuk in alle diepte de dimensie van atheïsme als terugtrekking van God zien. Maar let wel: niet eenvoudig de terugtrekking van God in verhouding tot de mens, maar Gods terugtrekking in zoverre Hij in de mens deze dimensie van terugtrekking zelf opent.’³⁰

Het christendom wordt hier gedeconstrueerd tot religie die vanuit een eigenzinnig narratief – en later dogma – van incarnatie God *in* de mens zoekt, maar alleen om de mens alzo aan zichzelf te onttrekken: in de richting van de naaste. Gauchets ‘religion de la sortie...’³¹ wordt bij Nancy tot een ‘religion du retrait...’.

De ethiek van het christendom – vervolg

Terug naar de wending tot de ethiek die het christendom kenmerkt en die het zijn moderne glans geeft. Dat God mens wordt en zo het dualisme van een goden- en een mensenwereld doorbreekt, leidt, bijvoorbeeld in Christus’ Bergrede³², tot een ethiek die stelt dat men in de naaste de sporen – de mogelijkheden – van God ontmoet. De verantwoordelijkheid voor de medemens wordt zo boven de verantwoordelijkheid gesteld om de goden te dienen en hun geboden te gehoorzamen gesteld. In feite verdwijnt God uit de christelijke ethiek om er, via

²⁷ ‘Entzug der Göttlichkeit’, 77.

²⁸ ‘Kenos’ betekent ‘leeg’ in het Grieks.

²⁹ ‘Entzug...’, 78. In de Duitse tekst spreekt men van ‘Entzug’, vertaling van het Franse ‘retrait’, dat Nancy in meerdere werken vaak gebruikt. Men zou ‘retrait’ ook met ‘onttrekking’ kunnen vertalen, daar God zich hier daadwerkelijk onttrekt.

³⁰ ‘Entzug...’, 78.

³¹ Zie p. 5.

³² Zie Mattheüs 6: 1-12 en Lucas 6: 20-26.

het raadsel van Christus' incarnatie, in de gestalte van de medemens weer in terug te keren. In deze ethiek is de plaats van het lot en van het tragische niet langer evident. Het gaat hier om God voor zover het om de mens gaat – voor zover het om God-als-mens gaat.

Levinas' werk zou men in onze tijd het meesterlijke sluitstuk kunnen noemen van deze al eerder genoemde humanisering en ethisering van de religie: hier wordt de vraag naar God consequent afgebogen naar de andere mens. Maar God valt bij Levinas niet eenvoudigweg samen met de naaste. Waar God zelf op afstand blijft en zelfs de 'absoluut Afwezige' is, ontmoet men in zijn 'spoor' de andere mens die mij aanspreekt, opschrikt, verontrust of verleidt en zo de fantasmatische geslotenheid van mijn 'ik' openbreekt. In Gods sporen ontstaat de ethische situatie, waarin de naaste mij uitdaagt het goede te doen. God is niet de naaste, maar een 'Derde' tussen het zelf en de ander; God is niet identiek met de naaste, maar 'godsdiens' is voor Levinas identiek met ethiek.³³

Hoe vanzelfsprekend dit primaat van de ethiek de moderne mens ook mag voorkomen, het is niet de verworvenheid van de moderniteit noch van haar humanisme, maar van haar bronnen die millennia eerder gezocht moeten worden: die van de joods/christelijke tradities.

Conclusie

De spanningsverhouding waarin humanisme en christendom verwickeld zijn, moet niet alleen *tussen* beide polen worden gezocht, maar is reeds ten volle *in* humanisme en christendom aanwezig. We moeten vragen naar een humanisme in het christendom, en naar een christendom in het humanisme. Deze fundamentele verstrengeling heb ik hierboven op drie terreinen nader onderzocht: die van de antropologie, de theologie en de ethiek van het christendom. Daarbij valt op dat de verstrengeling van humanisme en christendom telkens inhoud krijgt in een andere verstrengeling: die tussen afstand en nabijheid, abstractie en intimiteit, wanneer het gaat om de betrekking tussen mens en God. Het is deze structuur van afstand *in* nabijheid die de ongedachte, deconstrueerbare 'rest' van het christendom vormt. Ten slotte structureert deze rest op dezelfde wijze de humanistische tradities van het Westen.

Dergelijke thesen en hypothesen kunnen ons helpen het complexe karakter van de moderniteit te verhelderen; en zo kunnen ze ons ook helpen de persistentie van de religie in de

³³ Zie hierover bijvoorbeeld Levinas' *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Parijs (Vrin) 1967 (1949), 203-216; 215: '...la moralité est une intrigue à trois: le Moi s'approche vers l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'illéité, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche.'

moderne tijd, tot in haar uitdagende en niet zelden pijnlijke ‘terugkeer’ op de socio-politieke scène van de 21^{ste} eeuw, te begrijpen.

III. Radeloze redelijkheid: de liberale kritiek op het christendom – besluit

De liberale tegenover Sloterdijks conservatieve positie – en Nancy’s ‘derde weg’

Genoemde terugkeer kan niet serieus onderzocht, laat staan begrepen worden zolang men vasthoudt aan een klassiek-liberale verwerping van het christendom of van de religie in het algemeen. Liberaal is deze verwerping hierin, dat ze de vrijheid van de mens en zijn rationaliteit als een oneindige categorie postuleert en vervolgens als laatste waarde installeert. Belangrijk gevolg van deze postulaten is de overtuiging dat de mens zonder God kan maar ook moet leven, daar de religie de ontplooiing van de vrije mens en zijn rede in de weg zou staan.

Hiermee staat deze liberale positie haaks op de conservatieve, zoals we die bij Sloterdijk aantreffen: de laatste zou stellen dat de mens geenszins zonder God kan, en, meer in het algemeen, in elk geval niet zonder een sferisch, kadergevend ‘buiten’ kan bestaan – of dit buiten nu religieus, sociaal (de gemeenschap) of politiek (de staat) van aard is. Het is naar zijn inzicht het tekort van het latere christendom dat het zich te eenvoudig aan de moderniteit heeft aangepast en zijn taak heeft verzaakt de mensen te omringen met een intieme, goddelijke sfeer die hen kan beschermen. Sloterdijks *conservatieve*³⁴ deconstructie van het christendom toetst het aan deze eis, die tevens verwijst naar een volgens hem ongedacht element in het christendom: in hoeverre steunt deze religie de mens om in de wereld te leven en verschaft het hem, in de figuur van zijn God, een sferologisch buiten³⁵ dat hem beschermt,

³⁴ Ik versta hier onder conservatisme een *wijsgerig* conservatisme en niet een conservatisme in de alledaagse betekenis van behoudzucht. De wijsgerige tradities van conservatisme, o.m. van Hobbes via de Maistre, Burke, Heidegger tot in onze tijd Scruton en Sloterdijk leggen alle een specifiek accent op de begrensdheid van de menselijke autonomie en vrijheid, zijn sceptisch over de merites van het individualisme en kritisch over de ambities van het vroeg-moderne rationalisme en idealisme en van de latere Verlichting waarheid en goedheid in de mens zelf te leggen in plaats van in een structuur (staat; religie; gemeenschap) die de mens juist tegen zichzelf en tegen de ander kan beschermen. Zoals ik aangaf in § II, heeft Sloterdijks conservatisme – een bepaling van zijn denken die voor mijn rekening komt – heeft een geheel eigen, door Heideggers existentieel-fenomenologische analyse van het Dasein beïnvloed statuut.

³⁵ Het begrip ‘buiten’ heeft hier niet de betekenis van radicale alteriteit en exces, zoals men dit bij Maurice Blanchot resp. Georges Bataille aantreft. ‘Buiten’ duidt hier slechts in formele zin op het feit dat – volgens Sloterdijk – de christelijk-goddelijke ‘sphaira’ de mensen gegeven wordt en zo buiten het door hen maakbare ligt. In deze zin is de sfeer in Sloterdijks theorie een heteronome structuur die het antropocentrisme van een liberaal mensbeeld doorbreekt en confronteert met zijn buiten.

ja immuniseert tegen de afgrondelijkheid en ‘onmenselijkheid’ van de wereld en de geschiedenis?

Nancy’s positie is complexer. In feite doorkruist hij het debat tussen liberale en conservatieve posities en onderzoekt zijn *aporetische* deconstructie van het christendom de gebroken status van de moderne mens: hij kan noch zonder, noch met God leven. De moderne conditie is derhalve van meet af aan een aporetische. Het christendom bereidt volgens hem in alles deze vreemde aporie voor. Daarmee is een van de voorlopige resultaten van zijn project de vaststelling dat de schematiek van autonomie en heteronomie door het christendom ontregeld wordt. De moderniteit zou, naar zijn mening, ‘leven’ van deze ontregeling.

Een liberale kruistocht tegen de religie: Herman Philipse

De Europese humanistische bewegingen van de 19^{de} en 20^{ste} eeuw hebben zich lang geoefend in de hierboven geschetste liberale verwerping van het christendom. Terwijl in onze tijd en in ons land deze bewegingen – die zelf overigens als ‘derde zuil’ door het voortgaande proces van ontzuiling bedreigd worden, net als de katholieke en protestantse kerken – langzamerhand een genuanceerder betrekking tot het christendom aangaan, staan elders nieuwe strijders op. Onder hen is ook de filosoof Herman Philipse, die onlangs opzien baarde met de heruitgave van zijn *Atheïstisch manifest* (1995), aangevuld met een tweede tractaat, *De onredelijkheid van de religie*.

Philipses boekje vond gretig aftrek en werd als ‘tip van de maand’ door sommige boekhandels in aparte schappen onder de aandacht gebracht. De helderheid en toegankelijkheid van zijn stijl zijn daar zeker oorzaak van, als ook het momentum: de angst voor de schijnbaar onafwendbare terugkeer van de religie in de westerse samenlevingen, waarbij de islam al snel, als *exemplum terrificissimum*, alle vormen van vijandschap jegens de moderne beschaving symboliseert. Philipses pleidooi om de religie als ‘illusie onophoudelijk aan de kaak te stellen’ en zo de weg vrij te maken voor een ‘vreedzame wereldgemeenschap van verdraagzame mensen’ mag naïef en weinig realistisch overkomen, het blijkt vele lezers houvast te bieden in verwarrende tijden.³⁶ Onder deze lezers vindt men verontruste Nederlanders die plotseling vraagtekens zien verschijnen achter hun vanzelfsprekende gesecculariseerde conditie, maar ook ex-moslims die deze vermeende vanzelfsprekendheid nog moeten bevechten op de tradities waaruit ze voortkomen. ‘Hoe eenvoudig en helder is de

³⁶ H. Philipse, *Atheïstisch manifest* en *De onredelijkheid van de religie*, Amsterdam (Bert Bakker) 2004, 192.

argumentatie van dat boekje en hoe schuldeloos werd de wereld voor mij na het lezen ervan! ... Het was een immense opluchting en in plaats van verdoemd werd ik verlicht', bekent de liberale parlementariër Ayaan Hirsi Ali als een ware bekeerling over haar lectuur van Philipse's boek, waarvoor ze ter gelegenheid van de her-editie een voorwoord schreef.³⁷

Maar helderheid kan bedriegen. Philipse's liberale uitgangspunten zijn even onbereflecteerd en ongefundeerd als datgene waarnaar de religie vraagt: God. Deze uitgangspunten: het beginsel van de 'vrije persoon' (1) met zijn autonome rationaliteit (2), worden simpelweg geponeerd, waarna de religie met hun maat gemeten en te licht bevonden wordt. Logisch en helder, aldus Philipse, want de religie knecht de vrije persoon door hem te binden aan iets buiten hem, en ze blokkeert zijn rationaliteit door er een 'onredelijk' geloof in het bestaan van God voor in de plaats te stellen. Echter, de beginselen waarmee Philipse de religie bestrijdt, zijn zelf laatste waarden die niet meer bevraagd kunnen worden. Nergens in zijn pleidooi voor redelijkheid wordt de redelijkheid van deze waarden ter discussie gesteld. Het is niet moeilijk in te zien dat Philipse's strijd juist op dit fundamentele punt een religieuze strijd is: hij raakt namelijk aan het onfundeerbare, arbitraire en, in meer praktische zin, ononderhandelbare waarmee elk menselijk denken en spreken ergens in zijn procesmatige voortgang geconfronteerd wordt; het zijn nu juist de religies van alle tijden die dit onfundeerbare als ervaring in woord, beeld en gebaar trachten recht te doen. Vreemd genoeg erkent de auteur op enkele plaatsen in zijn betoog het arbitraire van zijn beginselen. Ad Verbrugge heeft dat recentelijk verwoord:

'Wanneer Herman Philipse spreekt over het beginsel van de vrije persoon als een "experiment" van de westerse samenleving, dan is hij uiterst consequent. Philipse kan de zin van dit beginsel niet vanuit een religieuze ervaring verstaan, maar verlangt in plaats daarvan een rationele fundering. Hij weet echter dat de absolute waarde van de vrije persoon niet kan worden gefundeerd vanuit een kennis- en ervaringsbegrip zoals dat in de empirische natuurwetenschappen van kracht is en dat zijn wortels heeft in de Verlichting. Hoewel Philipse erkent dat de rationaliteit van de mens eindig is, is voor hem het atheïsme "de meest rationele levensbeschouwing". Daarmee is echter wel aangegeven dat ook dit standpunt niet in staat is zichzelf absoluut te funderen en in de grond dus ook "irrationeel" is, oftewel moet worden geloofd.'³⁸

³⁷ Ibidem,

³⁸ A. Verbrugge, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over en cultuur op drift*, Amsterdam (SUN) 2004, 224/25.

Philipses ontoereikende religiebegrip

Het religiebegrip dat Philipse dan ook hanteert om zijn verwerping kans van slagen te geven en de religieuze structuur van zijn eigen betoog te verbloemen, is dat van een wel erg gemakzuchtige reductie: religie is het geloof in het *bestaan* van God. Als het zo eenvoudig en helder lag, dan is het niet moeilijk meer de ‘onredelijkheid van de religie’ te bewijzen, en Philipse grijpt deze kans met beide handen aan. De religies die de menselijke geschiedenis heeft voortgebracht, zijn echter lang niet altijd geïnteresseerd in het bestaan van God als een wetenschappelijk te bewijzen leerstuk. Ze zijn evengoed geïnteresseerd in precies datgene wat Philipse onbereflecteerd laat: de hierboven aangeduide onfundeerbare, ononderhandelbare en in zekere zin onmenselijke ‘rest’ in het menselijk bestaan: een rest waartoe men zich moet verhouden al is dat tegelijkertijd onmogelijk.

Het zoeken, telkens opnieuw, en niet zelden op een zeer kritische wijze, naar deze verhouding, vormt het programma van de met de menselijke geschiedenis verbonden religies. ‘God’, de goden, het goddelijke, het heilige zijn allereerst onbeholpen namen die ter sprake komen als men deze onfundeerbare rest probeert te benoemen. In deze ‘God’ gelooft men niet als in iets of iemand die zou ‘bestaan’ zoals voor onze zintuigen allerlei dagelijkse zaken bestaan; deze ‘God’ is een grenswoord, en men gelooft in Hem bij gebrek aan beter: men gelooft hier uit verlegenheid met elke vorm van helder en zeker weten. Daarin ligt bijvoorbeeld de betekenis van het gebed tot God om het menselijk ongeloof te hulp te komen – een zeer oude joods-christelijke traditie. Geloof is hier niet meer dan geloof in het geloven, oftewel, in de woorden van Jean-Luc Nancy, een *fidélité à rien, fidélité à personne, fidélité à la fidélité même*.³⁹ Door deze betrokkenheid op het onfundeerbare vertoont de religie in elk geval meer kritische redelijkheid dan Philipses godsdienstkritiek.

Het christendom heeft de religieuze ambivalentie ten aanzien van zijn God geradicaliseerd, zoals ik eerder schetste door op zijn vreemd-moderne godsbegrip te wijzen. Deze ambivalentie bestaat erin dat naast de interesse in een ware, bestaande en bewijsbare God een even krachtige desinteresse ontstaat in zulk een God-die-zou-bestaan. Daarmee kom ik ten slotte op de belangrijkste zwakte in Philipses manifesten tegen de religie: ze zijn in hoge mate a-historisch.

³⁹ ‘La déconstruction du christianisme’, 517.

...die elkaar maar niet kunnen vermijden, al zouden ze willen

Philipse negeert een omvangrijke cultuurhistorische en godsdienstfilosofische literatuur (waarvan ik hierboven enkele exponenten voor het voetlicht haalde) die ook voor zijn pleidooi ten gunste van de rede en tegen de religie relevant is. Door zich op een a-historische positie te stellen, maakt hij van zowel rede als religie een karikatuur, en vermijdt hij een kritisch onderzoek naar de bronnen en ‘archieven’ van de door hem bejubelde moderne rede. Indien het waar is dat juist de religie haar eigen teloorgang en de overwinning van de rede reeds lang vóór de moderne periode zou hebben voorbereid, wordt het debat dat Philipse voert tot een futiele onderneming.

De vermijdingsstrategie die bij Philipse a-historisme hoort –alleen die vragen te stellen die men met het beperkte instrumentarium van de logische argumentatie kan beantwoorden – heeft iets radeloos. Deze vorm van ‘redelijkheid’ kan slechts zichzelf bevestigen, en wil ook niets anders: van die vragen – zoals die naar de ongedachte rest van christendom en humanisme – waarop haar eigen instrumentarium niet van toepassing lijkt, wordt ze radeloos. Dat de rede tegenover de religie moet staan, en met andere woorden nooit op haar onredelijke, religieuze rest mag worden beproefd, is hier een axioma: een redelijk geloofsartikel.

Echter, rede en religie, humanisme en christendom vermijden elkaar heel wat minder frontaal en massief dan Philipse hoopt. Wie dat miskent, gaat op een gevaarlijke wijze voorbij aan de violente multiculturele en multireligieuze werkelijkheid die Europa thans in verlegenheid brengt.