

RELIGIE ONDER KRITIEK  
DE PLAATS VAN RELIGIE IN DE SECULIERE SAMENLEVING



# Religie onder kritiek

De plaats van religie in de seculiere samenleving

*Paul Cortois & Guido Vanheeswijck (red.)*

Acco Leuven / Den Haag

*Eerste druk:* 2016

*Gepubliceerd door*

Uitgeverij Acco, Blijde Inkomststraat 22, 3000 Leuven, België  
E-mail: [uitgeverij@acco.be](mailto:uitgeverij@acco.be) – Website: [www.uitgeverijacco.be](http://www.uitgeverijacco.be)

*Voor Nederland:*

Acco Nederland, Westvlietweg 67 F, 2495 AA Den Haag, Nederland  
E-mail: [info@uitgeverijacco.nl](mailto:info@uitgeverijacco.nl) – Website: [www.uitgeverijacco.nl](http://www.uitgeverijacco.nl)

*Omslagontwerp:* [www.frisco-ontwerpbureau.be](http://www.frisco-ontwerpbureau.be)

© 2016 by Acco (Academische Coöperatieve Vennootschap cvba), Leuven (België)

Niets uit deze uitgave mag worden veelevoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.



# Inhoud

<b>Voorwoord</b>	7
Religie in de publieke en culturele ruimte <i>Paul Cortois en Guido Vanheeswijck</i>	
<b>Inleiding</b>	15
Wat heeft de moderniteit met de godsdienst gedaan? <i>André Cloots</i>	
<b>Deel 1. Religie onder moderniteitskritiek</b>	31
Religie in crisis. Van secularisatie tot atheïsme en terug <i>Louis Dupré</i>	33
Vorbij (de mislukking van) de moderniteit? <i>Herman De Dijn</i>	41
Het breekbare zelf. Charles Taylor en Marcel Gauchet over de religieuze bron- nen van autonomie en zelfexpressie <i>Stijn Latré</i>	55
<b>Deel 2. Religie onder secularisatiekritiek</b>	73
Christendom en seculariteit. Een kritiek van de religiekritiek <i>Donald Loose</i>	75
Leven in een postrevolutionair klimaat <i>Guido Vanheeswijck</i>	93
Kritiek als commentaar? Een monotheïstisch perspectief op interpretatie en se- cularisatie <i>Willem Styfhals</i>	111

<b>Deel 3. Religie na de metafysicakritiek</b>	121
Juist(e) achterdocht? Over kritiek, metafysica en religie <i>William Desmond</i>	123
Betekenis na de dood van God. Naar aanleiding van Tommy Wieringa, <i>Dit zijn de namen</i> <i>Paul van Tongeren</i>	137
Moderniteit ter discussie gesteld: aan zichzelf gegeven zijn <i>Ignace Verhack</i>	147
<b>Deel 4. Het morele en religieuze subject onder kritiek</b>	157
Transformaties van bijgeloof <i>Walter Van Herck</i>	159
Waar Darwins nieuwe schoentje knelt: tussen ethiek en evolutie <i>Paul Cortois</i>	171
<b>Slot</b>	187
Religie onder kritiek: <i>so what?</i> <i>Martin Moors</i>	
<b>Referenties</b>	199

# Voorwoord

## Religie in de publieke en culturele ruimte

*Paul Cortois en Guido Vanheeswijck*

### I

Religie staat in de westerse wereld momenteel onder intellectuele kritiek en politieke druk. Intellectueel: religie wordt onmiskenbaar van verschillende zijden tegelijk bestookt. Er is een grondige kritiek vanuit de moderne en postmoderne filosofie die, op basis van de erfenis van de verlichting of vanuit een wending tegen de gehele metafysische traditie inclusief de verlichting, religie meegesleurd wil zien in de val van die traditie. En er is vanuit een ultranaturalistische, voornamelijk evolutiebiologisch aangedreven filosofie een radicale aanval op elk religieus denken, die culmineert in de kruistocht van vier zelfverklaarde ruiters van de apocalyps (Dawkins, Dennett, Hitchens en Harris). Zij doen religie af als een vorm van primitief denken en handelen dat niet in staat is de darwiniaanse revolutie in het denken over de mens te voltrekken. Ook in ons cultuurgebied vindt die laatste strekking navolging: denk aan de recente werken en interventies in de media van auteurs zoals Johan Braeckman, Maarten Boudry, Herman Philipse en Paul Cliteur.

En politiek en cultureel: we leven in het westen voor het eerst in een situatie waarin elke religieuze strekking op zich een minoriteit vormt – en waarin bovendien religieuze interesse als zodanig een zaak van een minderheid wordt. Er is dus niet alleen de kwestie van de multireligieuze situatie, maar ook een groeiende kloof tussen individuen of groepen met een of andere religieuze identificatie, en mensen met een negatieve perceptie of minstens terughoudende attitude tegenover elke religieuze identiteit. Bovendien is er ook de discussie over de rol van religie op het publieke forum, bijvoorbeeld in verband met Europa en de Europese grondwet: is men nog bereid een religieuze oorsprong van een seculier geworden waardesysteem te erkennen? Er is meer. Mondiaal gezien valt niet te ontkomen aan de constatering dat religie, conflict en geweld vaak samengaan. Meer nog, extreme politiek-religieuze strekkingen verbinden zich steeds nadrukkelijker met terreur. Wanneer die in het hart van het verlichte Westen toeslaat, wordt alles plots heel anders. Zeker na 13 november 2015 en 22 maart 2016 horen we talloze kritische en ronduit beschuldigende geluiden over religie. Religie, zo gaat de mare, is gevaarlijk, irrationeel, bedreigend voor de grondwaarden van onze westerse, seculiere samenleving. Doorgaans wordt religie in deze uitspraken en oordelen dan gelijkgesteld

met islamfundamentalisme en gaat men ervan uit dat de islam niet aan te passen is aan de verworvenheden en de waarden van de moderne verlichting. Velen deinzen er niet voor terug uitspraken over islamisme in eerste instantie te veralgemenen tot uitspraken over de islam, en vervolgens uitspraken over de islam meteen maar uit te breiden tot uitspraken over religie als zodanig.

De druk op religie is echter al veel ouder. Eigenlijk staat religie – en a fortiori het christendom – reeds sinds het begin van de moderniteit onder kritiek. Vanuit filosofisch standpunt werd al in de zestiende eeuw de nauwe band tussen de inhoud van het christelijke openbaringsgeloof en zijn verwoording in een aristotelisch-thomistisch kader onder kritiek geplaatst. Met de opkomst van de moderne wetenschappen, die zich uitdrukkelijk distantiëerden van een doelgericht wereldbeeld, werd de verwevenheid tussen geloof en rationaliteit geleidelijk losgelaten en kreeg religie gaandeweg het odium opgeplakt van irrationele ideologie.

Bovendien vonden veel vroegmoderne denkers dat religies en de daarmee gelieerde metafysische overtuigingen met hun particuliere aanspraken een mogelijke bedreiging vormden voor vreedzaam samenleven. Daarmee komen we op het terrein van de publieke rol van religie, en de kritische blik daarop. Laten we hier kort inzoomen op deze dimensie, gezien vanuit haar historische achtergrond. We baseren ons op dit punt voornamelijk op Charles Taylors *A Secular Age* (2007). Tijdens de zestiende en zeventiende eeuw maakte de controverse rond religieuze en metafysische overtuigingen in de Europese godsdienstoorlogen talloze slachtoffers. Die diepe religieuze overtuigingen gingen meestal hand in hand met gevoelens van *enthousiasme* en *fanatisme*. Deze twee termen werden in het zeventiende-eeuwse Engeland gebruikt om de puriteinen (en ook sommige rooms-katholieken) te beschrijven die zwoeren bij wat hun door ‘innerlijk licht’ geopenbaard was en die daarom van geen compromissen wilden weten. In de publieke ruimte, die in deze periode geleidelijk vorm kreeg, vonden de ideeën van religieuze fanatici ruim weerklank. Maar dat gold ook voor de ideeën van hun critici.

Verlichte denkers, zoals David Hume en Edward Gibbon, die mee aan de wieg stonden van de moderne publieke ruimte en overtuigd waren van haar onmisbaarheid voor de moderne samenleving, omschreven hun eigen werk daarom vaak in termen van verzet tegen het enthousiasme. Hun klemtoon op disciplinerend, terughoudendheid, gereserveerdheid en helderheid in het voeren van publieke debatten ging hand in hand met hun afwijzing van elke vorm van enthousiasme of fanatisme. Op die manier raakte hun ideaalbeeld van hoe de discussie in de publieke ruimte zou moeten verlopen onlosmakelijk verweven met een houding van koele afstandelijkheid en (ironisch) wantrouwen tegenover te grote passies en gedrevenheid. En omdat enthousiaste gedrevenheid en fanatieke halsstarrigheid meestal verbonden waren met diepe (religieuze en metafysische) overtuigingen, gingen gaandeweg meer stemmen op om religies uit het publieke debat te weren.

Toch bleven religieuze denkers aanvankelijk volhouden dat de publieke rede een geschikt middel is om wederzijds begrip te bevorderen, ook tussen religieuze overtuigingen en hun implicaties. Religieuze stemmen zijn daarom in de moderne publieke ruimte actief gebleven, nu eens in het nastreven van en dan weer als reactie op de verlichting.



Zie bijvoorbeeld – tijdens de periode van het interbellum – de pleidooien van figuren als Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Benedetto Croce en Robin George Collingwood voor een door het christendom geïnspireerde vorm van liberalisme als antidotum voor het stalinisme en het fascisme. Zelfs in Europa, de bakermat van de secularisatie, was er slechts sprake van een uitgesproken secularisatie van het publieke politieke debat na de Tweede Wereldoorlog (Calhoun, 2011, pp. 125-126). Maar juist de klemtoon op een houding van koele en ironische distantie, vaak ingegeven door de angst voor ontsporingen, heeft geleidelijk het geloof in de transformerende kracht van religieuze en diepe overtuigingen sterk onder druk gezet, ook bij hen die zich religieus bleven noemen. Enthousiasme en gedrevenheid, als uitdrukkingsvormen van die transformerende kracht van religie, werden hoe langer hoe meer argwanend bekeken.

Het deïstische alternatief voor het klassieke geloof in de transformerende kracht die van een religieuze inspiratie kan uitgaan, is van die sluipende evolutie een duidelijke illustratie. Het concept van een deïstische God was veeleer de uitkomst van een rationalistische afweging dan dat het fungeerde als een oriënterende kracht voor een andere levenshouding of als de bron van religieuze inspiratie. Enthousiasme en fanatisme werden niet alleen aangewezen als oncontroleerbare gevoelens en houdingen. Volgens critici gaven ze ook aanleiding tot oncontroleerbare overtuigingen die gemakkelijk de grens tussen geloof en bijgeloof negeren. Gaandeweg werden niet alleen de gevoelens van enthousiasme en fanatisme verketterd als gevaarlijk, ook de diepe religieuze overtuigingen zelf die met deze gevoelens gepaard gingen, werden als onbetrouwbaar uit de publieke ruimte gebannen en als obstakels beschouwd voor de neutrale rol die de staat te vervullen had. De terughoudendheid van veel hedendaagse filosofen voor de rol van diepe overtuigingen in het publieke debat zou wel eens gedeeltelijk schatplichtig kunnen zijn aan een eeuwenoude geschiedenis van angst voor het gevaar dat religieuze (en metafysische) argumentaties de openbare orde kunnen ondermijnen.

## II

Deze (al te bondige) historische achtergrond kan deels verklaren waarom zowel in academische milieus als in de publieke opinie velen vandaag onbewust uitgaan van het seculiere karakter van de verlichting en het neutrale karakter van de moderne publieke ruimte bepleiten. Religie, zo menen zij, past niet meer in het kader van de westerse moderniteit. Maar zijn de zaken wel zo eenvoudig? Zo rijst bijvoorbeeld de vraag welk verband er is tussen een verbanning van de religie uit de publieke ruimte, en een verbanning uit de tijdgeest *tout court*. Hoeveel ruimte is er nog om te denken over religie waar een taboe het spreken over religie uit de agora heeft gebannen? Juist voor wie zich bezighoudt met godsdienstfilosofie lijken de zaken veel complexer te zijn.

Nu dekt het begrip ‘godsdienstfilosofie’ veel ladingen. Het wordt verbonden met op het eerste gezicht volkomen uiteenlopende kwesties, gaande van het ontologische statuut dat godsbewijzen vandaag nog kunnen hebben via nadenken over de epistemologische

verhouding tussen religie en wetenschap tot en met discussies over de politieke relatie tussen kerk en staat. Hoe divers de invalshoeken ook mogen zijn, het overkoepelende thema is en blijft het statuut van religie en bij uitstek van het christendom in de westerse (post)moderne samenleving.

Dit boek is opgedragen aan twee godsdienstfilosofen, die recentelijk hun emeritaat aan de Katholieke Universiteit Leuven vierden: Martin Moors in oktober 2012 en André Cloots in oktober 2014. Voor beiden is de problematiek van de spanning tussen moderniteit en religie altijd een centraal aandachtspunt geweest in hun onderwijs en hun onderzoek. Die aandacht sloot aan bij een oude traditie die de filosofie aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte sterk heeft bepaald. Enerzijds plaatst zij zich in de bedding die door het neothomisme was uitgegraven en waarin het gesprek tussen rationaliteit en religie steevast een centrale plaats innam. Anderzijds is zij het product van het einde van het normatieve neothomisme dat ongeveer samenviel met de periode waarin het Tweede Vaticaans Concilie werd gehouden. Ook toen werd in de dialoog tussen filosofie en christendom nog volmondig erkend dat een redelijke argumentatie en de opbouw van een mens- en wereldbeeld wezenlijk verweven zijn met niet-filosofische overtuigingen en dus ook met mogelijke geloofsovertuigingen. Maar tegelijk was er het groeiende besef dat de filosofie van Thomas van Aquino daarbij niet langer en per definitie een prominente rol diende te vervullen.

Behalve Thomas bleken er zoveel andere, moderne en ook hedendaagse denkers voorradig die een inspirerende voedingsbodem konden vormen voor een reflectie op de verhouding tussen geloof en rede. Vanaf het begin van de jaren zeventig – toen de hoogdagen van het neothomisme definitief voorbij waren – veranderde dan ook grondig de context waarin filosofen het gesprek met het christendom aangingen. Het godsdienstfilosofische werk van Martin Moors en André Cloots is ongetwijfeld in deze context te situeren. Hun reflectie op de verhouding tussen geloof en rede begon niet meer rechtstreeks bij de filosofie van Thomas van Aquino, maar vond haar voedingsbodem respectievelijk in het denken van Immanuel Kant en van Alfred North Whitehead. Beide auteurs verwezen in hun latere loopbaan naar weer andere auteurs, die hun godsdienstfilosofisch denken zouden inspireren. Terwijl Martin Moors vooral inspiratie vond in het latere denken van de Duitse idealist Friedrich von Schelling, ging André Cloots te rade bij de Franse socioloog en filosoof Marcel Gauchet.

### III

In de volgende bijdragen wordt dit hedendaagse spanningsveld tussen rationaliteit en religie, weten en geloven, door collega's en vrienden van beide godsdienstfilosofen gethematiseerd vanuit diverse invalshoeken. De twee figuren aan wie dit boek wordt opgedragen openen en sluiten respectievelijk deze bundel. Het kader van hun vraagstelling is op vele punten analoog, hun pogingen tot antwoord lopen uiteen. In die tussenruimte – maar ook binnen dat kader – bevinden zich vele posities, ingenomen door de elf andere

auteurs, die jarenlang in gesprek waren met elkaar. André Cloots, ook in deze bijdrage vooral geïnspireerd door het werk van Gauchet, opent het debat onder de alleszeggende titel, *Wat heeft de moderniteit met de godsdienst gedaan?* Daarin neemt hij afstand van een lange tijd modieuze opvatting dat de moderne cultuur de religie uiteindelijk overbodig zal maken. Maar ook al verdedigt hij de blijvende waarde van de religie in een moderne, gesecculariseerde samenleving, tegelijk wijst hij erop dat voortaan elke uitdrukking van het religieuze en elke expressie van het mysterieuze uiteindelijk moeten buigen voor de eisen van de redelijkheid.

Met die positiebepaling zijn de contouren uitgetekend van een debat, waarin de overige bijdragen te situeren zijn. De invalshoeken van waaruit het debat wordt aangesneden zijn viervoudig. In de eerste sectie, *Religie onder moderniteitskritiek*, worden de brede lijnen geschetst van de spanning tussen moderniteit en religie. Louis Dupré schetst de historische ontwikkelingslijn van ‘religie in crisis’ van secularisatie tot atheïsme en terug, en brengt daarbij de rol van de noties van religieuze waarheid en transcendentie in het debat. Herman De Dijn stelt niet alleen de vraag naar de malaise van de moderniteit: is de moderniteit mislukt? Ook onderzoekt hij hoe men die eventuele mislukking – of alleen maar malaise – achter zich zou kunnen laten: is bijvoorbeeld een of andere vorm van redelijkheid in staat ons uit de dilemma’s van de laatmoderniteit te helpen? Stijn Latré focust op een specifiek facet in de genealogische verhouding tussen religie en moderniteit. Meer bepaald laat hij zien hoe bij Marcel Gauchet en Charles Taylor de ontwikkeling van typisch moderne fenomenen zoals zelfexpressie en autonomie niet louter te verklaren is vanuit verzet tegen religieus paternalisme, maar voor een groot deel het resultaat is van innerlijke transformaties van (de christelijke) religie zelf.

De tweede sectie, *Religie onder secularisatiekritiek*, zoomt in op het meest opvallende aspect van de moderniteit, namelijk haar sterk gesecculariseerde karakter. Donald Loose werkt de vraagstelling die ook aan André Cloots’ bijdrage ten grondslag ligt verder uit in deze richting: er is de gerechtvaardigde moderne kritiek op de religie – vooral dan van haar niet langer leefbare rol en gezag in de publieke sfeer. Maar moet die religiekritiek, mogelijk gemaakt door het christendom, zelf ook niet aan een soortgelijke (zelf)kritiek worden onderworpen, wil zij zich niet aan een gevaar van totalisering blootstellen? Willem Styfhals werkt een merkwaardige vergelijking uit tussen de verregaande gevolgen van het idee van Bijbelcommentaar bij Marcel Gauchet enerzijds en bij Gershom Scholem anderzijds. In het idee van commentaar en interpretatie zit de secularisatiegedachte al besloten, ook al blijkt dat in het jodendom, vanuit een alternatieve verhouding tussen commentaar, traditie en praktijk, anders uit te pakken. Guido Vanheeswijck thematiseert de stilzwijgende basispremissie van de huidige westerse samenleving, met name dat er geen referent beantwoordt aan een dragende transcendentie die christenen steevast verbonden met het woord ‘God’. De vrijwel vanzelfsprekende aanvaarding van deze premissie is typisch voor wat de Canadese filosoof Charles Taylor het ‘postrevolutionaire’ klimaat noemt. In zijn bijdrage gaat Vanheeswijck in op drie verschillende interpretaties van het ontstaan van dit postrevolutionaire klimaat en zoekt hij naar wegen die weerstand kunnen bieden aan het nagenoeg dogmatische karakter van dit klimaat, waarin een taboe op religieuze transcendentie heerst.

In de volgende sectie, *Religie na de metafysicakritiek*, wordt de aandacht toegespitst op een meer interne filosofische en literaire invalshoek: is spreken over God nog mogelijk na het zogenaamde einde van de (klassieke en moderne) metafysica en indien wel, hoe is het dan nog mogelijk? William Desmond vraagt zich af of de huidige vorm van achterdocht, wantrouwen en verdenking ten aanzien van het complex metafysica – religie beoefend wordt om zichzelf, dan wel binnen welke grenzen er een rechtvaardige kritiek uit spreekt. In het eerste geval is er slechts sprake van ‘just critique’, zonder veel lering; in het tweede geval verwijst een ‘justified critique’ terug naar een meer fundamentele attitude tegenover de werkelijkheid dan die van wantrouwen: een niet te achterhalen vorm van vertrouwen.

Paul van Tongeren leest de in 2012 gepubliceerde roman *Dit zijn de namen* van Tommy Wieringa vanuit een analoge vraagstelling. Hij laat zien waarom deze zeer rijke en gecompliceerde roman een lectuur oproept in termen van een drievoudige zoektocht naar een antwoord op de vraag of er nog betekenis kan zijn na dat wat Nietzsche aanduidt als ‘de dood van God’.

Ignace Verhack stelt de alles ter discussie stellende moderniteit op haar beurt de vraag hoe zijzelf mogelijk is. Hij werpt op dat de moderniteit die alles vanuit zichzelf construeert uiteindelijk moet terugvallen op een aan-zichzelf-gegeven-zijn. Een dergelijk gegeven-zijn lijkt de tegenpool van die zelscheppende gedachte, en deze radicale kritiek van de late moderniteit wordt hier geschetst aan de hand van een parallel tussen Martin Heidegger en Charles Péguy. Volgens beide auteurs steunt de moderniteit op een onvermogen of weigering om een zekere gedaante van ontvankelijkheid te erkennen.

In de afsluitende sectie, *Het morele en religieuze subject onder kritiek*, hebben we niet gekozen voor een benadering vanuit de godsdienstpsychologie of vanuit psychodynamische theorieën die ons in een voor deze bundel te omvattende problematiek zouden binnenvoeren. Wel hebben we geopteerd voor een meer beperkte vraagstelling over de culturele impact van wetenschap en verlichting op twee vlakken: de veranderende inhoud van respectievelijk noties als geloof en bijgeloof onder verlichtingsdruk, en van morele noties onder darwinistische druk. Telkens wordt nagegaan in hoeverre de moderne wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid al dan niet een bedreiging vormt voor de beleving en de verstaanbaarheid van wat we omschrijven als morele en religieuze ervaring. In Walter Van Hercks bijdrage gebeurt dat via een historische studie van de notie van bijgeloof, die tijdens de shift van de middeleeuwen naar de verlichting grondige transformaties heeft ondergaan. Van Herck neemt hierbij in het bijzonder de omschrijvingen en opmerkingen uit de *Encyclopédie* onder de loep. Het gaat erom de onderlinge afgrenzingen van de begrippen ‘bijgeloof’, ‘geloof’ en ‘ongeloof’ door de tijd heen af te tasten. Daarbij blijkt een effect van incommensurabiliteit te ontstaan dat ervoor zorgt dat alles wat ‘geloof’ heette retorisch gaandeweg onder de noemer van ‘bijgeloof’ zal vallen.

Ook Paul Cortois gaat een discussie aan over twee onvergelijkbare visies (een wetenschappelijke en een ethische) op een specifiek begrip, namelijk het begrip altruïsme. Hij laat zien hoe een evolutionaire psychologie en evolutionaire ethiek van coöperatie er niet in slagen de morele intuïties in verband met altruïsme in het teken van de erkenning

van menselijke waardigheid te vatten. Bovendien zijn radicale versies van evolutionair denken er vandaag op uit om religie als een illusie te ontmaskeren; welnu, voor zover zij daar vanuit de gegeven argumenten in zouden slagen, zouden ze de eigen evolutionaire ethiek zelf ook als illusie mee ontmaskeren.

Het laatste woord wordt gegeven aan Martin Moors. Zoals alle auteurs in deze bundel is hij zich terdege bewust van de kritiek die de laatste eeuwen op de religie is afgevuurd. Maar vanuit de kracht die hij put uit de innerlijke bewogenheid van de religieuze ervaring, lijkt hij die kritiek, schouderophalend, te counteren met een uitdagend vraagteken dat het debat de volgende decennia nieuwe wegen kan opsturen: religie onder kritiek? *So what? Et alors?*



# Inleiding

## Wat heeft de moderniteit met de godsdienst gedaan?

*André Cloots*

Wat heeft de moderniteit met de godsdienst gedaan? Waarom konden mensen zich vijfhonderd jaar geleden nauwelijks indenken ongelovig te zijn, terwijl velen zich nu nauwelijks nog kunnen voorstellen gelovig te zijn<sup>1</sup>? De impact van de moderniteit toont zich niet op de eerste plaats in het dalende aantal gelovigen, maar vooral in de manier waarop wij vandaag, gelovigen zowel als ongelovigen, met religie omgaan. Dat is grondig verschillend van pakweg vijfhonderd en zelfs honderd jaar geleden. En de verschuiving zit veel dieper dan wij geneigd zijn te denken.

Wat ligt daar aan de basis van? Hoe zijn we ertoe gekomen om zowel *over* de godsdienst als *binnen* de godsdienst te denken zoals wij nu denken? Op zichzelf is dat een oeverloze vraag. Toch wil ik proberen om enkele van die verschuivingen wat te expliciteren. Een hachelijke onderneming, ongetwijfeld, die hier tot niet veel meer kan leiden dan een aantal aanzetten. Maar die zijn wel essentieel om te begrijpen wat er nu met de godsdienst gebeurt.

Van in het begin moet alvast sterk worden genuanceerd. Zowel een notie als ‘de moderniteit’ als die van ‘de godsdienst’ zijn te massaal voor enige zinvolle reflectie. De moderniteit is eerder een proces dan een soort ‘substantie’. Ze is niet op een bepaald moment ontstaan maar geleidelijk gegroeid – en ze groeit nog steeds. Ook in de zogenaamde postmoderniteit. Zelfreflectie is niet alleen een wezenlijk onderdeel van dat proces, maar tegelijk de drijvende kracht ervan.

Hetzelfde geldt voor het begrip ‘godsdienst’. Ik wil mij hier uitdrukkelijk beperken tot het christendom en dan nog meer bepaald tot de katholieke traditie. Het lijkt geen twijfel dat de impact van de moderniteit in de katholieke traditie helemaal niet dezelfde is als bijvoorbeeld in de calvinistische (die in het hedendaagse denken vaak heel expliciet verbonden wordt met het ontstaan zelf van de moderniteit<sup>2</sup>), en al helemaal anders dan in het boeddhisme. Veel hangt af van de ‘logica’ van de betreffende godsdienst. Bovendien zal ik mij ook uitdrukkelijk beperken tot West-Europa – ‘de uitzondering’

---

1. ‘Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?’ (Taylor, 2007, p. 25).

2. Door Max Weber, Hans Blumenberg, Marcel Gauchet, Charles Taylor en anderen.

zoals sommige Amerikaanse godsdienstfilosofen en -sociologen beweren, maar in elk geval is de situatie er niet dezelfde als in de Verenigde Staten bijvoorbeeld (zie Berger et al., 2008), voor een groot deel ook ten gevolge van historische ontwikkelingen. En een laatste inperking: ik zal mij hier ook beperken tot een filosofische, en meer bepaald een *ideengeschichtliche* invalshoek, vanuit de overtuiging dat die heel wat kan verhelderen, ook buiten het strikt ideële.

## 1. ‘Een spook waart door Europa’<sup>3</sup>

Meer dan ooit staat religie onder kritiek. Dat is niet nieuw, integendeel. Zeker in het christendom is de kritiek zo oud als het christendom zelf. Maar in de moderniteit heeft het idee zelf van ‘religie onder kritiek’ een grondige transformatie ondergaan. In de loop van de geschiedenis kwam de kritiek van de rede: het was de rede – in feite de filosofie, de enige systematisch ontwikkelde vorm van rede – die de religie aan kritische vragen onderwierp. Al van bij de kerkvaders. Wanneer er nu, in onze moderne maatschappij, sprake is van ‘religie onder kritiek’ gaat het echter om iets veel breders en iets veel fundamentelers. Het is namelijk heel de cultuur, in al haar aspecten, die de religie onder kritiek stelt. Uiteraard heeft de rede daar een belangrijke plaats in en is die cultuur het product van voortschrijdende rationalisering. Maar het gaat voortaan om veel meer dan de rede alleen. Die rede heeft de cultuur zodanig doordrongen dat ze zich heeft genesteld in al de dimensies van die cultuur, zoals ons waardeaanvoelen, onze gedragingen en attitudes, onze gewoonten en onze vanzelfsprekendheden. Zij heeft een nieuwe vorm van beschaving tot stand gebracht – de moderne beschaving – en het is vanuit heel die beschaving dat de religie nu onder kritiek wordt gesteld. Een voorbeeld daarvan is de gelijkheid van man en vrouw, die de religie, ook de katholieke, confronteert met eeuwenoude onbevrage en onaantastbaar gewaande principes en praktijken die haar altijd heel dierbaar zijn geweest (zoals de uitsluiting van vrouwen voor de wijding). Een ander voorbeeld is de maatschappelijke reactie op de pedofilieschandalen in de kerk. Tot voor kort dacht de kerk voor zichzelf te kunnen bepalen, binnenskamers, wat haar ‘schuld’ was en hoe daarmee om te gaan. Dat kan niet langer: een binnenkerkelijke reactie is niet meer voldoende. Heel de cultuur kijkt mee.

Telkens zijn hier voor de godsdienst confronterende ervaringen in het geding. Tijdens heel zijn bestaan had het christendom de culturen onder kritiek geplaatst en die proberen te ‘christianiseren’. Nu gebeurt het omgekeerde: nu is het de cultuur die de godsdienst ter discussie stelt. En wat het fenomeen nog ingrijpender maakt: het is vanuit (implicaties van) de eigen boodschap van de kerk dat ‘de moderne cultuur’ de

---

3. Zo begint Karl Marx zijn *Communistisch Manifest*. Marx heeft het dan over het communisme dat als een dreiging wordt ervaren. Naar aanleiding van Nietzsche sprak P. van Tongeren van het Europese nihilisme als een dreiging, maar als ‘een dreiging die niemand schijnt te deren’ (van Tongeren, 2012a).



kerk aan de orde stelt. Vele moderne idealen, zoals de waardigheid van de mens of de gelijkheid van man en vrouw, zijn sterk aan die christelijke boodschap schatplichtig en hebben zich van daaruit gevormd. Nu zijn ze deel geworden van ‘de moderne cultuur’ als zodanig, onafhankelijk van het christendom. Juist daarom kunnen ze nu radicaler worden doorgetrokken, zoals Charles Taylor opmerkte<sup>4</sup> – onvoorwaardelijker dan de kerk zelf het vaak kon, om allerlei redenen, doctrinaire en andere. En dat op veel verschillende domeinen: te denken valt hier bijvoorbeeld aan de problematiek van de godsdienstvrijheid (waar de katholieke traditie het heel moeilijk mee had, tot ver in de twintigste eeuw) en de gewetensvrijheid, maar ook aan de gelijkberechtiging van homoseksuelen, de gelijkheid van man en vrouw enzovoort. Lange tijd kon de religie die invloed van de cultuur afweren of ontlopen, maar nu dringt die invloed door tot in het hart van de gelovige zelf, en het is niet alleen de cultuur, maar die gelovige zelf die *vanuit* zijn cultuur, vaak in haar christelijke bronnen, de kerk en haar boodschap van binnenuit onder kritiek stelt. Zo ontstaat de unieke situatie van een gelovige die niet alleen de cultuur ‘evangeliseert’, maar ook de kerk, door de geëvangeliëerde cultuur binnen te brengen in de boodschap zelf van de kerk en in de feitelijke concretisering ervan, om ze meer ‘evangelisch’ te maken. Terwijl het altijd de religie was die aan de cultuur een spiegel voorhield, is het nu de cultuur die aan de godsdienst een spiegel voorhoudt. Indirect is het in feite de godsdienst die zichzelf tegenkomt, via een omweg, en zelfs zonder zichzelf te (willen) herkennen: het is de religie die nu uitgedaagd wordt door haar eigen ‘product’ (de moderne cultuur) en door haar eigen kinderen (de moderne gelovigen of ex-gelovigen), en niet langer alleen door de zogenaamde ‘on-gelovigen’.

De kristallisatie daarvan is de confrontatie van de kerk met het mensenrechten-discours. Dat is inderdaad een uitdaging voor het hele kader waarin de katholieke kerk van oudsher opereerde. Zowel wat betreft haar boodschap als wat betreft de boodschapper en de manier waarop die de boodschap interpreteert en gestalte geeft.

De confrontatie van de godsdienst met de moderniteit gaat echter dieper dan dit mensenrechtendiscours. Zij raakt niet alleen de boodschap van de godsdiensten en/of de interpretatie ervan. Ook raakt ze niet alleen de houding van de maatschappij ten aanzien van de religie en de plaats van de religie in het maatschappelijk gebeuren, hoe grondig die ook veranderen, vooral doordat de godsdienst ophoudt gemeenschapsreligie

---

4. ‘Modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they ever were taken or could have been taken within Christendom. [...] For instance, modern liberal political culture is characterized by an affirmation of universal human rights – to life, freedom, citizenship, self-realization – which are seen as radically unconditional; that is, they are not dependent on such things as gender, cultural belonging, civilizational development, or religious allegiance, which always limited them in the past. As long as we were living within the terms of Christendom – that is, of a civilization where the structures, institutions, and culture were all supposed to reflect the Christian nature of the society (even in the nondenominational form in which this was understood in the early United States) – we could never have attained this radical unconditionality. It is difficult for a “Christian” society, in this sense, to accept full equality of rights for atheists, for people of a quite alien religion, or for those who violate what seems to be the Christian moral code (e.g., homosexuals)’ (Taylor, 1999, pp. 16-17).

te zijn. Zij raakt ten slotte ook de religieuze mens zelf: wat religie voor hem betekent, hoe die gestalte krijgt, zijn houding daartegenover enzovoort. Met andere woorden, ze raakt het hart van wat ‘religieus zijn’ zelf betekent. Marcel Gauchet spreekt hier van ‘une révolution de croire’.

Alvorens echter op al deze aspecten dieper in te gaan, moeten we blijven stilstaan bij een aantal sleutelaspecten van de moderniteit die daartoe hebben bijgedragen.

## 2. Aspecten van moderniteit

Kenmerkend voor de moderniteit is ongetwijfeld wat Max Weber het proces van groeiende rationalisering noemde. Alle levenssferen worden steeds meer vanuit de redelijkheid georganiseerd. De moderniteit is echter ook alles wat direct of indirect uit die rationalisering is voortgekomen, namelijk een grondig gewijzigd verstaan van mens en wereld.

Concreet wil ik blijven stilstaan bij een aantal centrale elementen of processen daarvan. Er zijn er ongetwijfeld veel andere te noemen, maar ik denk toch dat het hier gaat om sleutelementen voor het begrijpen van wat de moderniteit met de godsdienst heeft gedaan. Bovendien meen ik dat alle andere aspecten daarmee direct of indirect te maken hebben. Die sleutelementen zijn geen losstaande gegevens, maar hangen op veel manieren samen, juist omdat ze aspecten zijn van het rationaliseringsproces zoals zich dat feitelijk heeft voltrokken. In die zin vormen zij als het ware een web, en het is precies daarom dat de uitdaging van de moderniteit zo krachtig is en zo moeilijk te ontlopen: als aan één aspect wordt geraakt, komt het hele web in beweging. Elk van die sleutelementen is echter al een ware revolutie op zichzelf.

De sleutelementen die ik hier ter sprake wil brengen, raken zowel het gelovige subject als de wereld waarin de godsdienst zich voortaan zal moeten plaatsen. Achtereenvolgens blijf ik stilstaan bij (1) de wending naar het denken (ook in het geloof) en naar het subject (het ‘ik denk’ van Descartes), de daaruit voortvloeiende ‘Kopernikanische Revolution’ (zoals Kant ze eind achttiende eeuw formuleerde), gevolgd door de radicale historisering zowel van dat denken als van dat subject in de negentiende eeuw, (2) de onttovering van de wereld en (3) de daarmee gepaard gaande dehiërarchisering, (4) en de differentiatie van de cultuur.

Tot op zekere hoogte, en met heel wat nuancering, zou men hierin historisch openvolgende stappen kunnen zien. Zo zijn ze hier echter geenszins bedoeld. Noch is het de bedoeling te analyseren wat invloed heeft gehad op wat. We benaderen ze hier louter als verschillende sleutelementen van het moderniseringsproces, elementen die bij uitstek een weerslag hebben op wat er met de godsdienst gebeurt. Juist omdat ze een soort web vormen, zijn ze niet strikt uit elkaar te halen en zullen ze ook geregeld door elkaar blijken te lopen.

## 2.1 De wending naar het subject, de ‘Kopernikanische Revolution’ en de groeiende historisering

‘Alle woorden van boven zijn van beneden’. Met deze lapidaire uitdrukking van de Nederlandse theoloog Kuitert is in zekere zin een samenvatting gegeven van de gevolgen van de eerste ‘revolutie’, namelijk die van de wending naar het subject, zoals die in verschillende stappen gestalte zal krijgen.

De eerste stap daartoe zit samengevat in het ‘je pense’ van Descartes. Daarin is niet alleen de wending naar het ‘je’ essentieel maar ook die naar het ‘penser’, en die laatste wending gaat in zekere zin aan Descartes vooraf. Ze is al werkzaam zowel in de inquisitie als in de Reformatie, die allebei een eeuw vóór Descartes vorm krijgen. In beide gevallen komt de volle nadruk op de *inhoud* van de religie, op ‘wat’ de gelovige (al dan niet) gelooft. Daarrond draaien de onderzoeken van de inquisitie, daarrond draait de strijd tussen de reformatoren en de kerkelijke theologen (dat hangt op zijn beurt uiteraard weer samen met het feit dat het christendom een openbaringsgodsdienst is, en bovendien een godsdienst van de innerlijkheid, eerder dan van offers en rituelen). Geleidelijk wordt zo de godsdienst gereduceerd tot het bewustzijn, tot het hoofd en het hart van de mens, met alle nadruk op de zuiverheid van de inhoud. Zelfs binnen die richtingen in het christendom die geloof en rede sterk uit elkaar willen trekken, zoals lutheranisme en calvinisme. Het middeleeuwse religieuze spreken was wezenlijk een symbolisch spreken en het middeleeuwse universum was een universum vol met symbolische verwijzingen. Heel de natuur was doortrokken van morele en spirituele krachten. Niet alleen rituele handelingen maar ook beelden, bomen, relikwieën of andere ‘heilige’ voorwerpen stelden het goddelijke tastbaar aanwezig. Mee onder invloed van de kritiek op uitwassen daarvan (kritiek zowel door de inquisitie als door de Reformatie), verliezen die dingen geleidelijk die verwijzende kracht. Geloof in dergelijke dingen wordt steeds meer een zaak van bij-geloof, door de Reformatie geradicaliseerd tot een verwerpen van iedere bemiddelende functie van welke fysische werkelijkheid of handeling dan ook.<sup>5</sup> De middeleeuwse cultuur van het symbolische maakt plaats voor een cultuur van het woord<sup>6</sup> en van de letterlijkheid.

Meteen komt sterker dan ooit tevoren de nadruk te liggen op het gelovige *subject*: op zijn/haar geloof, op zijn/haar gesteldheid. Er is al vaak op gewezen hoe geleidelijk niet alleen God uit de wereld wordt losgemaakt, maar ook de subjectiviteit van de mens. Voor Descartes wordt de mens een ‘binnenwereld’ met een problematische relatie tot de ‘buitenwereld’. Ook hierin is Descartes een kind van zijn tijd: zowel bij Luther als bij Pascal speelt de ware godsdienstigheid zich af in de innerlijkheid van de mens.

Die wending naar het subject leidt er bovendien toe dat de religie, traag maar zeker, ophoudt te zijn wat ze altijd is geweest – en overigens mondiaal gezien nog bijna altijd

---

5. Een belangrijke rol hierin speelde het laatmiddeleeuwse nominalisme (van Occam en Scotus), dat ook op Descartes een grote invloed heeft gehad. We komen daar later op terug.

6. Voor een grondige analyse van die overgang kan verwezen worden naar het schitterende boek van Harrison (1998).

is – namelijk *communal religion*. Ze is dat ook nog sterk na de wending naar het subject in de Reformatie en de moderne tijd. Het principe ‘cujus regio, illius et religio’ geldt ook nog daarna, al zal reeds Spinoza in zijn *Tractatus theologico-politicus* als een van de eersten betogen dat het beter is ‘dat de prins neutraal is’. Die evolutie komt in een stroomversnelling met de doorbraak van de democratie en de daarbij horende scheiding van kerk en staat, met als uiterste consequentie de zogenaamde verdringing van de godsdienst naar de privé sfeer.<sup>7</sup>

Om die consequentie te begrijpen is echter meer nodig, meer bepaald de transformaties die ‘de wending naar het subject’ onderweg heeft ondergaan. Een essentieel onderdeel daarvan, dat voor de godsdienst van wezenlijk belang is geweest, is de ‘Kopernikanische Revolution’ van Kant: alle denken en alle kennen kan slechts gebeuren op basis van de structuren van ons verstand. Daarmee raakt de wending naar het subject niet alleen de vorm van de godsdienst (gemeenschapsreligie of persoonlijke religie), maar het statuut zelf van alle religieus spreken, ook het spreken dat ‘van godswege’ is: zelfs dat kan slechts worden verstaan (en bevestigd) door een subject en zijn denken. Alle spreken over God is een spreken van de mens. Zelfs alle spreken van God (‘zo spreekt God de Heer’) is een spreken van de mens, geformuleerd en geïnterpreteerd in menselijke categorieën en slechts van daaruit verstaanbaar: die categorieën zijn uiteindelijk bepalend voor de inhoud ervan. ‘Alle woorden van boven, zijn van beneden’.

Komt daarbij wat zich vooral na Kant voltrekt, in de negentiende eeuw, namelijk de groeiende historisering, die de wending naar het subject weer een heel nieuwe invulling zal geven. Stap voor stap wordt alles beschouwd *sub specie temporis*: van culturen, koninkrijken of talen (in de romantiek), over de verschillende soorten (bij Darwin, ongeveer vijftig jaar later), tot en met de godsdiensten. Niet alleen zijn godsdiensten historisch gegroeid, ze zijn ook historisch in hun boodschap en hun concrete manifestaties. De heilige boeken zelf, en wat de stichters van de godsdiensten zeggen en doen, wordt ‘gecontextualiseerd’ en verbonden met verschillende historische zoektochten van de mens (en de maatschappij) naar God. In de encycliek *Divina Afflante Spiritu* (1943) (Van der Veken, 2003, p. 142) wordt erkend dat de Bijbel is geschreven in menselijke taal en verstaan moet worden in zijn context. Vandaar de erkenning door de kerk van verschillende literaire genres in de Bijbelse tekst. Maar geleidelijk gaat het om iets veel diepers en verandert de historisering het statuut van de Bijbel zelf: de Bijbel zelf wordt historisch en uiteindelijk geldt dat voor alle godsdiensten. Alle zijn ze ontstaan in de wereld van de mens, het product van een bepaalde tijd, van bepaalde contingente culturele en maatschappelijke ontwikkelingen. Vanaf nu is, zoals Karl Jaspers het uitdrukte, de geschiedenis niet langer onschuldig (Jaspers, 1949). Alles is aan verandering onderhevig, ‘in the making’ (naar Whitehead, 1926) en dus ook voortdurend zichzelf herdefinierend. Gemaakt en niet zomaar gegeven.

Een aanzet daartoe zat eigenlijk al in het joodse monotheïsme, dat de goden van de omringende volkeren met de bijbehorende rituelen en tradities slechts mensenmaaksels

---

7. Zelfs wanneer er nog plaats gelaten wordt voor de religie in het publieke domein.

noemde. De historische wending die zich in de negentiende eeuw doorzet gaat echter oneindig veel dieper. Reeds in de renaissance groeide de behoefte om terug te keren naar de historische bronnen met de pogingen van onder meer Erasmus om die (Latijnse) Bijbel (de Vulgaat) in zijn oorspronkelijke zuiverheid te reconstrueren op basis van (de verschillende varianten van) de oorspronkelijke Griekse tekst. Maar de echte historische wending vindt pas plaats vanaf de negentiende eeuw: dan groeit het besef dat die oorspronkelijke tekst *zelf* historisch is, niet alleen in zijn formulering maar tot in zijn boodschap toe. Ook die is door en door historisch bepaald, het product van historische manieren van denken in een bepaalde tijd en op een bepaalde plaats. Daarmee geldt in een nog veel diepere zin dat ‘alle woorden van boven van beneden komen’. Ze zeggen meer over de mens dan over God. Ze worden daarom niet noodzakelijk relatief en subjectief (althans niet in de gangbare betekenis van die woorden), maar ze verliezen wel letterlijk hun *ab-soluutheid*.<sup>8</sup> Voor ons is dat vanzelfsprekend geworden, maar we hoeven slechts naar de islam te kijken om te beseffen dat zo’n manier van denken helemaal niet zo voor de hand ligt. Ze is het gevolg van een lange en een erg contingente evolutie gedurende eeuwen, in verschillende etappes. Terecht merkte Ernst Troeltsch een eeuw geleden al op dat de radicale historisering wel eens een groter gevaar zou kunnen zijn voor de religies dan de ontdekkingen van de natuurwetenschappen.<sup>9</sup>

## 2.2 De onttovering van de wereld

Met dat alles is de relatie van de gelovige ten aanzien van de godsdienst en de heilige teksten stap voor stap helemaal veranderd. De manier waarop wij tegenwoordig naar godsdienst en de Bijbel kijken, heeft nog weinig te maken met de manier waarop de mensheid dat in de loop van de tijd met haar godsdiensten en heilige teksten heeft gedaan. Niet dat ze niet langer ‘van godswege’ kunnen komen, maar voortaan kunnen ze niet langer als ‘van godswege’ worden beleden zonder ze meteen ook als ‘van mensenwege’ te erkennen. Alle woorden van boven, zijn van beneden.

Onderweg is echter niet alleen het statuut van de godsdienst en van zijn heilige teksten veranderd, maar meteen ook de wereld en de cultuur, waarin de gelovige zichzelf en zijn geloof gesitueerd ziet. Vooral de wereld van de goden zoals die in de hogere religies vorm kreeg, de wereld van de ontologische transcendentie, komt daarmee sterk onder druk.

---

8. ‘Ab-solutus’ in de zin van ‘los van elke relatie’ of afhankelijkheid ten opzichte van het subject. Ze worden relatief in de zin van: onvermijdelijk in relatie tot een bepaalde tijd, een bepaalde plaats, bepaalde manieren van denken etc. De gangbare betekenissen van ‘relatief’ en ‘subjectief’ gaan echter meestal verder. Ze betekenen dan dat het ene niet meer waar(d) is dan het andere. Op dat probleem komen we later terug. In elk geval is het zo dat het bevestigen van de ‘waarheid’ van een religie, ook voor de religieuze mens, voortaan hoe dan ook zal moeten samengaan met de wezenlijke gebondenheid aan subject en temporaliteit.

9. Troeltsch, 1922, pp. 164-165: ‘Nicht die Naturwissenschaften und nicht die Metaphysik, aber die Geschichte und Kritik ist die Auflösung der herrschenden Religionen, soweit sie universale und absolute Autorität sein wollen’.

In zekere zin zijn alle zogenaamde hogere religies ‘disembedding religions’ (Taylor, 2003, pp. 59-60) zoals Charles Taylor het uitdrukt. Tegenover de mythische godsdiensten die hen voorafgingen situeren zij het ‘eigenlijke’ niet langer in overeenstemming met deze wereld (menselijke voorspoed, overwinning op de vijanden, vruchtbaarheid etc.) maar in een ‘elders’ dat van een andere orde is en dat deze wereld tot ‘lijden’ maakt (in het boeddhisme), tot een schaduw (Plato), tot niet langer de plaats waar ons eigenlijke zijn zich voltrekt (‘in de wereld, maar niet van de wereld’, zoals het christendom het vaak formuleert). De goden worden transcendent. Een gevolg daarvan is dat zowel de godsdienst als de mens weggehaald worden uit hun kosmische en maatschappelijke inbedding en dat ook de mogelijkheid ontstaat van een ont-goddelijking van de wereld. Vooral in het Bijbelse scheppingsverhaal wordt de wereld aan de mens gegeven: hij mag daarin ingrijpen (een voorwaarde voor de ontwikkeling van bijvoorbeeld geneeskunde of techniek).

De ontgoddelijking van de wereld zal echter pas echt ingezet worden in het laat-middeleeuwse nominalisme (dat feitelijk uitmondde o.m. in het calvinisme), dat deze wereld helemaal loskoppelt van de goddelijke ideeën en in die zin ontdoet van zijn goddelijke structuur. In het protestantisme verliest de wereld alle kracht om het goddelijke te bemiddelen: de weg naar God loopt noch via rituelen of sacramenten, noch via hogere roepingen of kerkelijke hiërarchieën, maar uitsluitend via het geloof. Vandaar de strijd van Calvijn tegen elke vorm van wereldse representatie van het heilige (zoals relieken, heiligenbeelden of processies) en tegen alle ‘magie’ (zoals het ‘afkopen’ van zonden via biecht of andere handelingen). Het steeds meer transcendent worden van God gaat hand in hand met het steeds minder sacraal worden van de wereld.

In feite gaat het bij dat alles om wat sinds Max Weber ‘de onttovering van de wereld’ wordt genoemd. Bij Weber is ‘de onttovering van de wereld’ op de eerste plaats een binnen-religieus proces van rationalisering (binnen het jodendom en het christendom, vooral dan in zijn calvinistische versie) – maar het is een proces dat uiteindelijk het religieuze domein ver overschrijdt. ‘Onttovering’ is dan ook een begrip met verschillende lagen. Voor Weber verwijst die term naar de eliminatie van de magie als techniek voor het heil: niet occulte, magische krachten beheersen de werkelijkheid, maar universele, zakelijke en voor de mens toegankelijke principes. Er is geen magie van de mens ten aanzien van God, maar ook niet van God ten aanzien van de wereld. Consequent doorgedacht, impliceert de term een groeiend besef van de autosufficiëntie van de wereld én van zijn uniformiteit. Voor het begrijpen ervan is niet langer een beroep op boven-natuurlijke krachten nodig. Meer nog, de wereld verwijst ook niet langer uit zichzelf naar het hogere en is er evenmin van doortrokken: engelen, geesten, duivels en dergelijke krijgen steeds moeilijker een plaats. Uiteindelijk gaat ‘de onttovering van de wereld’ niet minder betekenen dan het leeg worden van het rijk van het goddelijk-transcendente als zodanig. Taylor wijst erop hoe het ‘immanent frame’ waarin wij leven weliswaar een gesloten en een open vorm kan aannemen ten aanzien van de transcendentie, maar tevens dat de open vorm veel moeilijker ligt en niet dezelfde vanzelfsprekendheid heeft als de gesloten vorm.

Dat ‘de wetenschap’ hierin een centrale rol gespeeld heeft, ligt voor de hand. Heel de Bijbel is een gevecht tegen de vergoddelijking van natuurelementen zoals zon en maan. Dat zit al in het scheppingsverhaal, waarin zon en maan (die goddelijk waren voor de buurvolkere) ‘gemaakt’ zijn, niet ‘geschapen’ (‘bara’) (Ausloos & Lemmelijn, 2005, pp. 99-114): het zijn geen goden maar ‘maakdingen’. Toch hebben de hemelsferen tot in de middeleeuwen een hoger en volmaakter statuut gehad, ook in het christendom. Wanneer Galilei echter zijn telescoop op de maan richt heeft hij impliciet daaraan al een einde gemaakt en heeft hij de maan tot een planeet tussen de andere gemaakt. Dat zal ook gebeuren met de zon en de aarde. De nieuwe natuurwetenschappen doen hetzelfde met veel ‘wondere fenomenen’. En de hedendaagse menswetenschappen lijken op weg om ook het wonder dat de mens is tot volkomen natuurlijke dimensies te reduceren. Niet alleen de filosofie, zoals van oudsher, maar nu ook de sociologie, de psychologie, de neurologie en zovele andere wetenschappen zijn zovele uitdagingen, niet alleen voor de sacraliteit van mens en wereld maar voor de godsdienst zelf.

Voor Weber betekent onttovering dat niet langer bovennatuurlijke, arbitraire krachten aan de basis liggen van de fenomenen, maar redelijke principes. Wat in de beschouwing als oorzaak wordt waargenomen, aldus Francis Bacon aan het begin van de moderne wetenschap, functioneert in de praktijk als regel: aan de hand daarvan kan het effect tot stand worden gebracht (Bacon, *The New Organon*, Aphorisms 1,3,4) en krijgt de mens heerschappij over de natuur. De wereld wordt niet langer gedacht in termen van een doel, maar in termen van efficiënte oorzaken en aan de hand daarvan wordt hij in zijn hele zijn veranderbaar. Met dit toenemende besef van de ‘maakbaarheid’ van de wereld heeft de onttovering een laatste beslissende wending genomen. Wellicht meer dan wetenschap, filosofie of wat dan ook is het de techniek geweest, met al haar bijproducten (het opentrekken van de eigen leefwereld via mobiliteit, media etc.), die als feitelijke hefboom heeft gefungeerd voor het uiteenvallen van de oude wereld.

Onttovering betekent niet, of toch niet noodzakelijk, dat mens en wereld daarom *intrinsiek* betekenisloos zijn. Niet alleen kan de mens er nog een diepere zin in *zien*, maar mens en wereld kunnen ook *in zichzelf* nog een zin reveleren. Met andere woorden: onttovering betekent geenszins de totale afwezigheid van zin, noch een pure subjectivering ervan. Ook een onttoverde wereld kan nog een zin in zich dragen die niet louter door de mens is gemaakt (denken we maar aan de opzet van heel de filosofie van denkers zoals Merleau-Ponty of Whitehead). Maar een onmiddellijke, inherente goddelijke zin is er niet langer. De wereld wijst niet langer, louter uit zichzelf, naar God.

### 2.3 Dehiërarchisering

Daarmee is niet alleen het klassieke tweewereldenmodel onderuitgehaald en is Nietzsche als het ware tot het collectieve bewustzijn gaan behoren. Maar daarmee komt ook het hele middeleeuwse participatie-idee op de helling te staan – een idee waar nog veel theologen feitelijk van uitgaan (en waar overigens het nominalisme al zo sterk tegen had gereageerd). Het ‘zijn’ van de wereld wordt niet langer gezien als ontleend aan iets

anders, als een nabootsing van iets wat origineler is. De wereld is niet langer ‘tweedehands’ (Whitehead, 1933, p. 215) maar is zelf het origineel.

Die ‘ontologische dehiërarchisering’ is slechts één aspect van een overal om zich heen grijpende dehiërarchisering, ook al is ze daar voor een groot deel zelf de bron van. In een premoderne wereld is alles hiërarchisch geordend, op de eerste plaats de wereld zelf. Die staat in een hoger-lagerverhouding, niet alleen ten aanzien van God, maar ook ten aanzien van het bovenmaanse. Het bovenmaanse is volmaakter, zowel in zijn bewegingen als in zijn samenstelling. Binnen dat bovenmaanse zijn er bovendien ‘hogere’ en ‘lagere’ planeten. Planeten zijn niet gelijk en de aarde is niet zomaar een planeet tussen de andere. Alles is ‘geordend naar’ en dus zowel hiërarchisch gestructureerd als teleologisch gericht. De onttovering van de wereld haalt beide onderuit. Alles komt op eenzelfde niveau. Noch vanuit zijn plaats, noch vanuit zijn natuur, noch vanuit zijn beweging noch vanuit zijn samenstelling is het ene ‘hoger’ dan het andere.

Dat geldt niet alleen voor planeten, maar voor alles. Aristoteles maakte een onderscheid tussen hogere en lagere wetenschappen vanuit het hoger of lager zijn van hun object. In de middeleeuwen was de theologische faculteit dan ook de hoogste faculteit (en gingen de professoren van de faculteit theologie vooraan, bijvoorbeeld in de stoet bij de opening van het academiejaar). Vandaag zijn alle wetenschappen – althans in theorie – evenwaardig. Hetzelfde geldt voor talen: wanneer Galilei begint te schrijven in het Italiaans, Descartes in het Frans, Spinoza in het Nederlands enzovoort is dat niet alleen omdat zij die talen evenwaardig achten, maar ook en vooral omdat zij de hiërarchische opdeling in het wetenschappelijk-filosofisch-theologische bedrijf willen doorbreken. Zij richten zich niet langer alleen tot de ‘clerici’ maar tot alle mensen. En in een en dezelfde beweging doorbreken ze de superioriteit van ‘de antieken’.

De *égalité* in de leuze van de Franse Revolutie geldt dus niet alleen voor mensen, maar wordt doorgetrokken op alle domeinen. Ze geldt ook bijvoorbeeld voor plaatsen en tijden. In een premoderne maatschappij, ook in die van christelijken huize, waren er niet alleen ‘hogere’ tijden (advent, paastijd, de zondag) maar ook hogere plaatsen (kerken,<sup>10</sup> abdijen, bepaalde bomen, grotten...) – ook al had het christendom de godsdienst al van in den beginne losgekoppeld van tempels en kerken. In het protestantisme zal dat geradicaliseerd worden: religie speelt zich alleen af in het innerlijke van de mens (‘sola fides’). In de katholieke traditie zijn er tot vandaag hogere kerken (basilieken, kathedralen...) en lagere. Maar het is vooral op het vlak van de gelijkheid van alle mensen en van alle roepingen dat de dehiërarchisering de religie en vooral dan de katholieke traditie sterk uitdaagt en zelfs aanvalt. Van oudsher vertoont die traditie niet alleen een heel hiërarchische kerkstructuur, maar ook een onderscheid tussen een hogere en een lagere geestelijkheid (een onderscheid dat veel verder reikt dan het functionele niveau) en vooral ook een hiërarchisch onderscheid tussen de ‘geestelijke’ en de rest. De monnik en de priester zijn door hun roeping en/of hun wijding ‘van een

---

10. Te denken valt hier ook aan de asielfunctie van de kerken.



andere orde', waardoor zij *in se* dichter bij het goddelijke staan dan de anderen. Het protestantisme is het resultaat van een protest – op religieuze gronden – ten voordele van wat Taylor een 're-affirmation of ordinary life' noemde: het contemplatieve en celibataire leven is niet langer een geprivilegieerde weg naar het heil. Die loopt evenzeer via arbeid en gezin (productie en reproductie). *Elk* be-roep wordt een roep-ing. Daarmee zette het protestantisme een beweging in, die de moderniteit zal radicaliseren. In de moderniteit verliezen alle traditionele hiërarchische onderscheidingen hun 'natuurlijk-goddelijk' fundament. Zij steunen niet op de natuur der dingen of op een goddelijke orde.

Voorals in de katholieke traditie heeft het hiërarchisch denken heel lang stand gehouden, tot vandaag eigenlijk, zo niet in het openlijk discours dan toch in de feitelijke praktijken. Maatschappelijk staat de dehiërarchiseringsbeweging al veel verder. Het teloorgaan van het statuut van de priester en de kerkelijke gezagsdragers is al lang voorafgegaan door het teloorgaan van het statuut van de adel of van de koning. Een adellijk iemand is niet langer 'een ander soort mens', zoals hij lang werd gezien, maar een mens zoals alle anderen. Zelfs de koning heeft zijn goddelijke rechtvaardiging verloren. Desacralisering en dehiërarchisering gaan hand in hand. De koning is niet langer koning 'van Godswege', maar 'van volkswege' en zolang het volk beslist het koningschap in stand te houden. Niemand is hoger of lager van nature, niet door geboorte noch door zijn plaats in de maatschappij. Ook niet de koning, noch de koningszoon.

Wil dat zeggen dat er geen hiërarchieën meer zijn? Integendeel. Ook onze maatschappij kent nog vele en vaak verdoken hiërarchieën. Maar zij kunnen in de moderniteit slechts worden aanvaard voor zover ze althans in principe door de mens zelf worden gekozen en ingesteld – en dus ook in principe ongedaan kunnen worden gemaakt (de executie van de koning tijdens de Franse Revolutie was in dit opzicht een keerpunt: ook het koningschap kan worden afgeschaft).

Voor de godsdienst heeft dat verregaande repercussies, ook op het vlak van het statuut van de verschillende godsdiensten (en dus van de interreligieuze dialoog). Ook godsdiensten moeten 'metafysisch democratisch' worden, zoals Marcel Gauchet het uitdrukt. Dat betekent niet dat de gelovige zijn eigen godsdienst niet hoger zou mogen achten dan de andere en er een grotere waarheid aan toekennen. Integendeel. Anders zou hij zich niet tot die godsdienst bekennen. Maar zeggen dat een godsdienst hoger is dan een andere volgt niet uit die godsdienst *per se*, maar uit de keuze van de gelovige – wat helemaal ingaat tegen de manier waarop godsdiensten zichzelf altijd hebben verstaan en dat meestal nog doen. Hetzelfde geldt voor de ethiek – en ook hier heeft de katholieke traditie een hele erfenis te overwinnen, doordat zij traditioneel haar moraal verankerde in een universeel en onveranderlijk geachte natuurwet. Wanneer die wegvalt, beginnen ook de kerkelijke posities op het vlak van ethiek te schuiven, nu zij niet langer via de natuurwet rechtstreeks in God zelf gefundeerd kunnen worden. Ze worden principieel bevragebaar en veranderbaar, zelfs voor de gelovige, ook wanneer die vanuit een onvoorwaardelijke trouw en gehoorzaamheid deze bevraging eventueel wil stilleggen.

## 2.4 Differentiatie – en het einde van de grote verhalen

De dehiërarchisering die zo kenmerkend is voor de moderniteit ligt aan de basis van nog een ander voor de moderniteit fundamenteel proces, namelijk dat van wat Weber noemde de differentiatie. Daarin verliest de godsdienst zelf zijn hiërarchische plaats. Ook hijzelf wordt gedehiërarchiseerd en verliest zijn functie van metaverhaal: godsdienst wordt één domein van de cultuur tussen de andere.

In feite wijzen Webers notie van differentiatie en wat J.-F. Lyotard noemt ‘het einde van de grote verhalen’ op eenzelfde beweging, respectievelijk aan het begin van de moderne tijd en aan het einde ervan. De moderne tijd begint in de filosofie wanneer Descartes het laatste fundament van de waarheid verlegt van de Bijbel naar het denkende ik. In de wetenschap is het Galilei die, gelijktijdig met Descartes, menselijke ervaring, experiment en mathematica als onomstotelijk fundament voor de wetenschap naar voren schuift, desnoods tegen de Bijbel in. Later zullen ook de politiek, de kunst, de economie, en vandaag zelfs de ethiek zich losmaken van de godsdienst. Een soortgelijk fenomeen brengt Lyotard ter sprake, maar nu aan het einde van de moderne tijd, wanneer nadat de godsdienst als unificerend en justificerend metaverhaal is verdwenen, de rede zichzelf die functie toe-eigent en zich tot absoluut standpunt en absoluut zicht op de geschiedenis verheft, in de vorm van de metafysica, of in die van de grote ideologieën (de seculiere religies, zoals ze vaak worden genoemd). Naarmate echter ook die hun prenties niet kunnen waarmaken en geleidelijk hun geloofwaardigheid verliezen, toont de moderniteit zich veeleer als het wegvallen van *alle* grote verhalen, niet alleen dat van de godsdienst, maar ook dat van de rede. Alle domeinen van de cultuur komen naast elkaar te staan, elk met hun eigen logica en hun eigen redelijkheid.

Voor de religie heeft dat verregaande consequenties, niet alleen voor haar maatschappelijk functioneren, maar ook voor haar zelfverstaan. Maatschappelijk betekent die beweging het loskoppelen van religie en politiek, religie en kunst, tot en met vandaag het loskoppelen van religie en ethiek: ethische discussies worden gevoerd op basis van een ethische logica, niet van een religieuze.

Het proces van differentiatie heeft echter niet alleen gevolgen voor de manier waarop de religie (nog) kan functioneren in de publieke sfeer, maar ook voor het zelfverstaan van de religie in een moderne context. De Amerikaans-islamitische denker Talad Asad ziet de notie ‘godsdienst’ als een historische constructie vanuit de Europese moderniteit: godsdienst als een domein op zich, los van politiek, wetenschap of ethiek. Zuiver als godsdienst. Een domein dat niet alleen dreigt tot de privé sfeer te worden verdrongen, maar dat ook zichzelf opnieuw moet definiëren: als godsdienst geen wetenschap is, geen ethiek, geen politiek – wat godsdienst altijd is geweest, kijken we maar naar de islam<sup>11</sup> – wat is het dan wel? Wat is dan nog ‘godsdienst’? Wat is er de eigen logica van? Vandaar de behoefte van de religie om haar eigen begrip van waarheid en haar eigen soort taal

---

11. Vandaar de vraag in welke mate de islam een godsdienst is of een cultuur: een typisch moderne vraagstelling. In de islam is het vanzelfsprekend dat de imam tijdens het vrijdaggebed ook aan politiek doet. Van de christelijke priester wordt dat niet (meer) aanvaard.

opnieuw te omschrijven. In zekere zin biedt dat de mogelijkheid voor de religie om zichzelf uit te zuiveren en zichzelf 'religieuzer' te verstaan. Aan de andere kant heeft de religie veel minder om op terug te vallen. In elk geval wordt de godsdienst door die beweging van differentiatie gedwongen zijn plaats opnieuw te definiëren, in de verschillende domeinen van de cultuur.

Gedurende heel de moderne tijd vond de godsdienst die plaats in het Westen op de domeinen van metafysica en ethiek. Met als gevolg de reactie, onder meer van Schleiermacher, voor wie godsdienst geen kwestie was van metafysica, noch van moraal, maar van een besef van (afhankelijkheids)gevoel. En toch blijft nog steeds de cognitieve inslag van de godsdienst in het collectieve bewustzijn gebrand. Dat is vooral een resultaat van de moderne tijd met zijn epistemologische wending, al is die moderne tijd hier, meer dan waar ook, erfgenaam van de middeleeuwen. Dat laatste betekent niet dat voor de middeleeuwer de godsdienst op de eerste plaats een cognitieve aangelegenheid was. Dat wordt hij pas in de moderne tijd (bij Descartes, Spinoza, Leibniz en de opkomst van de theodicee, het deïsme etc.). Maar de centrale plaats die de theologie in de middeleeuwen geleidelijk had gekregen, heeft die verschuiving wel zeer sterk voorbereid. Whitehead vond zelfs de wortels van de moderne wetenschappen in de middeleeuwse theologie van de rationaliteit van God. Onder invloed van de Griekse filosofie werd God zelf een rationele God en werd alles in de godsdienst aan kritisch-rationele discussies onderworpen, tot en met het geslacht der engelen of de vraag of engelen op verschillende plaatsen tegelijk konden zijn (Thomas van Aquino, *Summa Theologica* I, q. 52,2). Wanneer echter, naar het einde van de moderniteit, de godsdienst gedwongen wordt, onder invloed van de wetenschap, zijn cognitieve aanspraken steeds meer terug te schroeven, wordt er weliswaar ruimte gecreëerd voor meer aandacht voor ritualiteit, traditie en gevoel, maar aan de andere kant verliezen die ritualiteit, die tradities en dat gevoel tegelijk hun ingebed-zijn, ook cognitief, dat zij in een premodern wereldbeeld hadden. Ze komen als het ware los te staan, op zichzelf, en veranderen zo wezenlijk van aard. Zo moeten de rituelen als het ware telkens opnieuw de cognitiviteit die ingebed zit in de taal die ze hanteren 'opheffen', om in hun volle ritualiteit nog te kunnen spreken.

### 3. Wat betekent dat voor de godsdienst?

#### 3.1 'Une révolution de croire'

Uit dat alles mag duidelijk zijn dat 'godsdienst' in onze laatmoderniteit iets heel anders betekent dan voorheen, ook voor de gelovige. De verschuiving wordt zelfs duidelijker door te kijken naar de gelovige dan naar de ongelovige. Het is niet zozeer het atheïsme dat ons duidelijk maakt wat er met de godsdienst gebeurt in de moderniteit, maar het feitelijk denken en doen van de gelovige. Terecht spreekt Marcel Gauchet hier van 'une révolution de croire', die vele vormen aanneemt.

Zolang de religie een *communal religion* is, vallen gemeenschap en religie eigenlijk samen: je wordt erin geboren. Je kiest je religie niet, net zomin als de gemeenschap waarin je geboren wordt. In zo'n religie kun je eigenlijk ook geen atheïst zijn: tot de gemeenschap behoren, is delen in haar religie. En buiten haar religie staan, is buiten de gemeenschap staan. Het idee dat godsdienst iets persoonlijks is, iets wat je dus in principe zelf kiest, is eigenlijk heel recent (mee mogelijk gemaakt door het christendom overigens), sinds een paar honderd jaar, in het Westen. Vandaar dat we, wanneer we spreken over 'de godsdienst' zeker niet zomaar mogen uitgaan van wat wij daar nu onder verstaan. Nooit hebben mensen vroeger zo over godsdienst gedacht.

Bovendien was godsdienst altijd het resultaat van een ontvangen, niet van een zoeken. De godsdienst was aan mens en gemeenschap 'gegeven', uitgaande van de goden en geconcentreerd op de goden en hun verwachtingen. Nu is godsdienst op de eerste plaats het resultaat van zoeken en wel met het oog niet zozeer op God dan wel op de mens zelf en zijn zoeken naar zijn plaats in het geheel. Dat komt sterk tot uiting in de hedendaagse kwalificatie van godsdiensten als zingevingssystemen – een door en door moderne term overigens, niet alleen doordat hij de godsdienst terugdringt tot het domein van de zin eerder dan van God; de zin voor de mens, die bovendien door de mens niet langer wordt ontvangen maar gezocht en door de mens zelf gegeven (ook verdedigers van de godsdienst zullen die verdediging doorgaans opbouwen vanuit de menselijke behoefte aan vervulling eerder dan vanuit de eisen van God). Vandaar ook de hedendaagse 'bricolage' op het gebied van godsdienst en het recht dat we allemaal opeisen om zelf te bepalen wat we geloven. Ook al is dat steeds minder bepaald door – of zelfs in overeenstemming met – de gevestigde religies. Als menselijke, historische constructies kunnen die gevestigde religies steeds minder de vanzelfsprekende afhankelijkheid en trouw oproepen die ze eeuwenlang hebben ervaren. In een moderne context is de gelovige, hoe gelovig ook, altijd tevens een 'buitenstaander' die zijn religie en de manifestaties ervan voortdurend bevraagt. Ook dat is helemaal nieuw.

Onderweg is de godsdienst langzamerhand nog een ander aspect kwijtgeraakt, namelijk zijn traditionele verklaringfunctie. Althans in de gangbare betekenis van verklaren, terwijl toch gedurende heel de geschiedenis alle godsdiensten meteen ook verklaringssystemen waren. Dat betekent niet dat de godsdienst niet meer kan verklaren in de brede zin, in de zin van verhelderen (het verhelderen van het menselijk bestaan). Maar in het theoretisch verklaren van mens en wereld is er voor de godsdienst niet veel plaats meer. Zelfs voor het verklaren van het goddelijke zelf (de transcendentie) worden de antwoorden van de religies meer dan ooit vragen. Wat eeuwenlang vaststond, wordt vloeibaar. De traditioneel gegeven antwoorden zijn hoogstens stapstenen op een weg, in principe veranderbaar, met 'de pelgrim' en 'de bekeerling' (eventueel de 'twice born') als centrale paradigma's. Een weg gecodeerd in termen van authenticiteit: niet zozeer van de ware authentieke God maar vooral van de authenticiteit van de mens en van zijn zoeken. Die weg is op de eerste plaats 'praktisch': een kwestie van praktijk en te vinden in praktijken. Terwijl de religie steeds meer haar cognitieve dimensie verliest, wint de 'praktische' dimensie steeds meer aan belang. Denken we maar aan de herademing bij de verkiezing van paus Franciscus in de katholieke kerk. Maar die praxis, inclusief de

rituele praxis, is niet meer wat hij was als die eenmaal zijn eeuwenoude symbiose met een vanzelfsprekende cognitieve (theologische) achtergrond verliest. Zodra die symbiose wegvalt, dreigen de rituelen in het luchtledige terecht te komen of zelfs datgene te verduisteren waarmee ze willen verbinden. Het is een ervaring van velen op dit ogenblik in de katholieke traditie. Zelfs het rituele ontsnapt niet aan de moderniteit.

### 3.2 Een rechter boven God?

Een sprekend voorbeeld daarvan is de recente discussie rond het rituele slachten. Zelfs als gezegd wordt dat de godsdienst dat vraagt, dan zeggen wij ‘nee’. *Wij* bepalen wat de goden mogen vragen. Wat kennelijk onredelijk is, kan niet. Van in de prille moderne tijd wordt het omgaan met religie inderdaad gedragen door een spanning met ‘de rede’. Vaak wordt wel gezegd dat in de moderniteit de rede tot God wordt verheven. Toch is dat helemaal niet correct. De moderniteit is immers ook een voortdurend kritisch omgaan met de rede zelf, op zoek naar haar eigen plaats. In de loop van dat lange proces van kritiek en zelfkritiek dat ‘de moderniteit’ is, heeft de rede ook geleerd haar eigen aanspraken te temperen. De rede is geen god en kan geen goddelijke aanspraken maken. Het is eigenlijk juist met dat inzicht dat de moderniteit begon. Met het inzicht namelijk van het nominalisme, dat de menselijke rede niet een deelhebben is aan de goddelijke rede, geen *contemplatio* of schouwen van de eeuwige goddelijke waarheden. Ze is autonoom, inderdaad, maar daarmee ook op zichzelf teruggeworpen, slechts steunend op de eigen kracht, hoe zwak ook, en steunend op de eigen criteria, alleen verantwoording verschuldigd aan zichzelf. Het is tegenover die rede dat de godsdienst zich moet verantwoorden. Of meer genuanceerd, zoals hiervoor duidelijk is geworden, de godsdienst moet zich verantwoorden tegenover de door die redelijkheid geïnformeerde cultuur.

Niet toevallig heeft de redelijkheid in de moderniteit een geprivilegieerd statuut. De rede is inderdaad een heel speciaal iets. Zij is niet alles, en kan niet alles. Zij kan niet de plaats innemen van de godsdienst, noch van het gevoel, de intuïtie of de openbaring. Ze kan niet alles uit zichzelf halen, integendeel. Naarmate de moderniteit voortschrijdt, is de rede zich daar steeds meer van bewust geworden, zoals recentelijk ook duidelijk werd in het denken van Habermas. Maar de rede kan wel over alles reflecteren en alles kritisch bekijken. Ook en niet het minst zichzelf. Dat kan de godsdienst niet, of het gevoel, de intuïtie of de openbaring. Zij kunnen geen grenzen stellen aan zichzelf. Dat kan alleen de rede. Een rede die bovendien de enige instantie is die grenzen kan (en moet) stellen aan zichzelf: grenzen stellen aan de rede kan alleen *met* de rede. Dat standpunt van redelijke reflectie, van kritiek en zelfkritiek, is het wezen zelf van de moderniteit en bepaalt haar houding tegenover alle menselijke constructies, ook de godsdienst. Met andere woorden: de rede leidt niet, de rede *begeleidt*. Meer kan zij niet, maar dat is wel enorm veel. Alles is aan haar kritiek onderhevig, ook onze goden.

De rede is geen god en staat niet boven God. Maar ze staat wel boven al onze goden, en dus ook boven alle godsdiensten. En in die zin toch boven ‘God’, want elke invulling ervan is een menselijke aangelegenheid. Alle voorstellingen, tradities, rituelen,

verhalen... waarin en waarlangs wij onze goden (re)construeren, kunnen en moeten aan kritiek worden onderworpen. Wat betreft de goden van de anderen hebben we daar doorgaans minder problemen mee, maar voor de eigen godsdienst ligt dat moeilijker, zeker in 'openbaringsgodsdiensten' (zoals jodendom, christendom of islam). Dat is geen kwestie van narcisme of intolerantie maar het ligt in de aard van het geloven zelf: voor de gelovige is zijn God per definitie de 'ware' God. Anders zou het 'zijn' God niet zijn. Maar ook hier is de moderne gelovige 'metafysisch democratisch' geworden of zal hij het moeten worden en zal hij elke absoluutheid moeten relativiseren. Elke absoluutheid is 'relatief absoluut'. De rede relateert alle absoluutheidsaanspraken (niet alleen die van de godsdienst trouwens, maar ook die van de wetenschap of die van de markt) door ze te verbinden, dat wil zeggen te *relateren* aan andere aanspraken en aldus te *relativeren*.

Dat geldt dus ook voor de aanspraken van religies, ook al hebben die er vanuit de aard van hun wezen moeite mee om een instantie – en zeker een seculiere – boven zich te aanvaarden. De religie is niet langer de rechter over de rede, de rede is voortaan rechter over de religie. Voor Thomas van Aquino moest de rede haar eigen weg kunnen gaan maar ze kon (mocht) niet ingaan tegen het geloof: het geloof was de negatieve norm voor het denken. Nu is het omgekeerd. Steeds meer erkent de moderniteit dat de religie haar eigen weg kan gaan en zelfs vele wegen, maar ze mag niet ingaan tegen de redelijkheid. Voortaan is het de rede, of beter de door de rede geïnformeerde cultuur, die als negatieve norm fungeert voor de godsdienst: een godsdienst die tegen de redelijkheid of tegen door de rede opgeroepen of uitgezuiverde gevoeligheden (bv. in verband met dierenleed) ingaat, kan voor ons niet. Voor het eerst in de geschiedenis moeten de godsdiensten een rechter erkennen die hen ter verantwoording roept. Ook in hoofde van de gelovige. Een situatie ongekend in de geschiedenis, die niet zozeer met een voortschrijdend atheïsme te maken heeft als wel met een voortschrijdende moderniteit.

Blaise Pascal schreef aan het begin van de moderne tijd in zijn beroemde *Pensées*: 'Si on soumet tout à la raison notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison notre religion sera absurde et ridicule' (Pascal, *Pensées*, 173/273). Met de tweede uitspraak plaatst hij zich helemaal in de moderniteit. Alleen kon Pascal toen niet vermoeden hoe radicaal die tweede stelling de draagwijdte van de eerste zou affecteren en transformeren. Dat betekent niet dat het gevoel voor het mysterie verdwijnt, helemaal niet. Het is wellicht even levendig als ooit, al loopt het steeds minder langs de lijnen van de traditionele religie. Maar hoe dan ook, voortaan zal zelfs elke expressie van het mysterieuze moeten buigen voor de eisen van de redelijkheid.