

Humanisme en atheïsme: geen vanzelfsprekende combinatie

Over de seculiere kant van de religie in het denken van Jean-Luc Nancy¹

Laurens ten Kate

1. Is secularisering een afscheid van het christendom?

Als het waar is dat de figuur van God in een moderne, seculiere wereld geen rol van betekenis meer kan spelen, zijn daarmee dan ook het christendom, en in bredere zin, de monotheïstische godsdiensten, van het toneel verdwenen? Dat is de verrassende vraag die de Franse filosoof Jean-Luc Nancy (1940) zich stelt. Hij doet dat vanaf zijn eerste werken tot aan zijn meest recente studies, die expliciet handelen over het christendom. Vanwaar deze vraag? Omdat Nancy ervoor zou pleiten het christendom toch nog een plaats te geven in de seculiere wereld? Omdat hij van mening zou zijn dat er een terugkeer van de religie plaatsvindt in onze tijd? Nee, precies zo'n pleidooi, zo'n idee van een terugkeer wijst Nancy af. De vraag of met God ook het christendom verdwenen zou zijn, is voor Nancy zo belangrijk, omdat er naar zijn inzicht iets vreemds aan de hand is met die christelijke God. Iets wat zelfs zo vreemd is dat het nog maar de vraag is of God wel verdwenen is uit de seculiere wereld...

Het vernieuwende aan Nancy's denken ligt onder meer daarin, dat hij de analyse van wat 'seculier', 'seculariteit' en 'secularisering' is in verband brengt met hun wortels. En deze wortels liggen volgens hem in het christendom en in die vreemde God van het christendom. In deze zin is hij een representant van wat men 'radicale secularisering' kan noemen: hij confronteert het paradigma van de secularisering met zijn wortels, zijn *radices* (Latijn), om het op deze manier open te breken en kritisch te ondervragen.

2. Terug naar de religie? of: zijn we al post-seculier geworden?

Het verschijnsel in onze tijd dat meestal wordt aangeduid als de 'terugkeer van de religie' op de sociaal-politieke scène, of als de ontwikkeling in de richting van een 'post-seculiere samenleving', is gecompliceerd en ambigu. Op het eerste gezicht lijkt het te gaan om een terugkeer naar religieuze waarden, geïnspireerd door een verwerping van de uitgangspunten van de seculiere wereld. Maar in feite gaat het niet om een 'terugkeer', noch om een nieuwe fase 'na' (post-) de secularisering. Veeleer is hier sprake van een fijnmazige dialoog met die seculiere wereld, die plaatsvindt *in* die wereld in de politiek, het recht, de kunst, de wetenschap, de filosofie. In deze dialoog wisselen seculiere en religieuze denkbeelden, ervaringen en argumenten elkaar af. De relatie tussen seculariteit als kern van de moderniteit en van haar dominante levensbeschouwing: het humanisme, en anderzijds de religie en haar nog altijd actieve 'erfenis' in de moderne tijd, verschijnt in deze dialoog als een heel delicate betrekking.²

¹ Dit artikel werd eerder in een uitvoeriger versie gepubliceerd in S. Latré, G. Vanheeswijck (red.), *Radicale secularisering. Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*, Kapellen: Pelekman 3013, pp. 65-82.

² Zie bijvoorbeeld Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof* (Amsterdam: Boom, 1998) en *After Christianity* (New York: Columbia University Press, 2002), die een zekere terugkeer van de godsdienst in onze 'postmoderne tijd' bepleit: een post-christelijk 'geloof' dat nog sterk is ingebed in de 'beste' (pluralistische, niet-dogmatische) onderdelen van de christelijke tradities. Of, frontaal daartegenover, Daniel Dennett, *De betovering van het geloof. Religie als een natuurlijk fenomeen* (Amsterdam: Contact, 2006), of Richard Dawkins, *God als misvatting* (Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2009), die beiden iedere terugkeer van de religie afwijzen ten faveure van een rigide atheïsme dat religie neutraliseert als

In tegenstelling tot veel van zijn tijdgenoten voelt Nancy zich niet thuis bij de term ‘terugkeer van de religie’; evenmin proclameert hij het einde van alle religie; en ook een bepaalde synthese van secularisme en godsdienst in een post-seculiere samenleving zoals Jürgen Habermas deze ziet, vindt hij onvruchtbaar. In plaats daarvan wil Nancy af van een te algemeen begrip van religie: hij stelt voor te spreken over bepaalde historische religieuze ‘configuraties’ *assemblages* noemt hij ze en met name die configuratie die de westers-Europese wereld van een stempel heeft voorzien: de monotheïstische tradities. Vervolgens tracht hij monotheïsme en seculariteit niet als tegenovergestelde levensbeschouwingen te begrijpen, die elkaar zouden opvolgen in de geschiedenis. Ze ontspringen veeleer uit dezelfde bron en zijn van meet af aan met elkaar verstrengeld. In zijn boek *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity*³ onderzoekt hij de mogelijkheden en gevolgen van deze these.

Een van de opmerkelijke ambities van dit project van een ‘deconstructie van het christendom’ is dat Nancy elke poging om religie te denken in termen van een mogelijke dan wel onmogelijke ‘return’ aanvalt. ‘De veel besproken “terugkeer van het religieuze”’, stelt Nancy in de opening van *Dis-enclosure*, ‘verdient niet meer aandacht dan elke andere “terugkeer”’.⁴ Nancy verbreedt daarmee dus onmiddellijk de vraag naar de religie in de hedendaagse samenleving, waarbij deze als een filosofisch probleem wordt behandeld en niet als een historisch of theologisch onderwerp. Jaren eerder, in ‘The Forgetting of Philosophy’,⁵ geeft Nancy al aan hoe deze ‘logica van de terugkeer’ vrijwel de gehele geschiedenis van het westerse denken kenmerkt. Hoe divers de denksystemen die voortkomen uit deze logica ook zijn, volgens Nancy delen ze een fundamentele, hoogst paradoxale veronderstelling: een verwijzing naar een terugkeer of herleving impliceert dat er eigenlijk niets verloren was gegaan. Immers, de mogelijkheid van een terugkeer betekent dat wat naar men aanneemt verloren is gegaan of in een crisis is, slechts uit het zicht is, maar er wel degelijk altijd is geweest, als een onveranderd en onmiskenbaar licht aan de horizon, klaar om te worden herontdekt.

Echter, zoals Nancy verdergaat in de opening van *Dis-enclosure*, ‘onder de verschijnselen van herhaling en herleving (...) is het niet het identieke, maar het differente dat steevast het meeste telt.’⁶ Dat wil zeggen, niet dat wat gebleven zou zijn, maar dat wat nieuw is en verschilt van al het oude, is het belangrijkste. Juist omdat de religie terugkeert, keert ze om in iets anders, is zij niet identiek aan wat ze was, is ze veranderd; daarom is de huidige ‘terugkeer van de religie’ iets wat *ons* oproept terug te gaan *naar* de religie, in plaats van dat de religie *naar ons* aan het terugkeren zou zijn.⁷ Immers, weten we eigenlijk wel wat ‘de’ religie is? Teruggaan naar de religie, dat wil zeggen, naar de religie zoals zij zich opnieuw, anders (‘different’) aan ons opdringt in deze tijd, terwijl ze tegelijkertijd haar complexe erfenis met zich meedraagt. Als de uitdagingen van vandaag, zoals de uitbarstingen van religieus fundamentalisme of de discussies over de spanningen tussen religieuze en democratische wetten, de religie opnieuw op onze seculiere agenda plaatsen, dan betekent dat allereerst: ons afvragen wat het ‘religieuze’ betekent, hier en nu, in relatie tot de geschiedenis van onze cultuur onze ‘wortels’.

Echter, ‘in relatie tot de geschiedenis’ wil niet zeggen dat de religie iets is wat uit die geschiedenis zou voortvloeien als ‘oude wijn in nieuwe zakken’, maar dat zij in die geschiedenis inbreekt als het onverwachte. Wel, zo luidt Nancy’s uitnodiging, laten we eens aannemen dat religie niet alleen maar bij de geschiedenis hoort als iets natuurlijks, dat op gezette tijden ‘terugkeert’. Integendeel, is het niet vruchtbaarder, met het oog op de verlegenheid waarin de religie thans onze seculiere wereld brengt, om eens te onderzoeken of religie niet ook het meest onnatuurlijke is dat de mensheid heeft voortgebracht? Dat zou

een illusie, zij het een ‘natuurlijke’. Goede overzichten en analyses van het debat vindt men onder meer in Peter Berger, *The Desecularisation of the Modern World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1999); Paul Heelas (red.), *Religion, Modernity, Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1998); en recentelijk Hent de Vries (red.), *Religion: Beyond the Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), waaraan Nancy zijn tekst ‘A Deconstruction of Monotheism’ bijdroeg.

³ New York: Fordham University Press, 2008.

⁴ P. 9. Alle verdere vertalingen van niet in het Nederlands gepubliceerde teksten zijn van mijn hand.

⁵ Opgenomen in *The Gravity of Thought* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1997). Zie pp. 13-14.

⁶ P. 9.

⁷ *The Gravity of Thought*, p. 20.

betekenen dat het woordje of de naam 'God' en heel die veelvormige wereld van religieuze voorstellingen, praktijken en ervaringen waarin 'God' wordt geadresseerd en aanbeden ('geadoreerd' noemt Nancy het⁸) *altijd al* een inbreker in de geschiedenis is geweest. Staat religie niet voor het onverwachte, het nieuwe, het 'andere' en 'differente' dat zich aandient in de wereld van het 'zelfde', het 'identieke', als een 'buiten' in het 'binnen'? Als dat juist is, dan moeten we, om de betekenis van religie in onze tijd te verstaan, zoeken naar het onverwachte, het ongehoorde, het vreemde *in* het christendom. We moeten, met andere woorden, het christendom *deconstrueren*.

Het opmerkelijke van Nancy's onderzoek is dus dat het, teneinde het nieuwe van de religie in onze tijd (geen 'terugkeer'...) te doordenken, dat nieuwe poogt te zoeken in het oude: in de oudste voorstellingen, rituelen, verhalen en dogma's van het monotheïsme, waarbij hij zich meestal beperkt tot het christendom. We zijn helemaal niet voorbij aan een seculiere samenleving, zoals de post-secularisten stellen, maar moeten op zoek naar de sporen van secularisering *in* de religie en van religie *in* de seculiere wereld. Doen we dat niet, dan kunnen we nooit begrijpen waarom en hoe de religie thans opnieuw inbreekt in die seculiere wereld. Maar let wel, die sporen voeren ons verder terug naar de vroegste bronnen van het monotheïsme... omdat daarin, in de aloude religieuze configuraties van het Westen, de genoemde sporen van secularisering al in het maatschappelijk leven en in de persoonlijke ervaring van mensen aanwezig waren.

Seculiere sporen in het monotheïsme

Maar wat zijn dan de sporen van seculariteit in het monotheïsme? Wat maakt het monotheïsme, met andere woorden, tot een erfenis die actueler is dan ooit, waardoor het zinloos wordt te spreken over een post-seculiere tijd, daar religie en seculariteit altijd al in een intensieve wisselwerking stonden?

De moderne verwerping van de religie wordt ingegeven door een nieuw beroep op humanisme, vrijheid, vooruitgang en emancipatie: de mens wil de wereld, het *saeculum* zelf beheersen en inrichten in plaats van hem in handen van een bovenmenselijke macht te leggen. Een van de grote denkers van de secularisering, de Duitse filosoof Hans Blumenberg bepaalde deze drang naar menselijke zelfbepaling als het *novum* van de 'nieuwe tijd'. Toch laat ook Blumenberg in zijn magnum opus *The Legitimacy of the Modern Age* (1966) zien dat dit 'nieuwe' van de moderne tijd op velerlei manieren een 'herbezetting' (*Umbesetzung*) is van oudere, met name joods-christelijke praktijken, voorstellingen en metaforen. De kritiek op de religie, bijvoorbeeld, is reeds volop aanwezig in de monotheïstische tradities van ver voor de moderne tijd. Zo ook het streven naar authenticiteit, individualiteit en waarheid, dat in het vroege christendom al tot centrale waarde wordt verheven: denk aan Augustinus' werk. Ook Nancy toont, los van Blumenbergs onderzoek, aan dat het monotheïsme wezenlijk een breuk met de goden van het polytheïstische, mythische tijdperk is: goden die op natuurlijke wijze bij het leven hoorden en dichtbij de mensen leefden. In het monotheïsme wordt de godsfiguur reeds op afstand gezet van de mensen, wordt hij abstracter, en evolueert hij tot een principe van zuiverheid en volmaaktheid. Daarmee wordt de godsfiguur echter ook problematisch: wat heeft hij nog met de mensenwereld te maken? Zo is het christendom volgens Nancy een religie waarin de religiekritiek de kritiek op de natuurlijke coëxistentie van goden en mensen in een wereld waarin alles 'gegeven' is, alles 'lot' is in het centrum van de spiritualiteit komt te staan. De sporen van de secularisering vinden hier hun radicale begin.⁹

Toch wordt het seculiere humanisme, in zijn renaissancistische en moderne vorm, door de meeste wetenschappers gezien als een emancipatie, een bevrijding uit het christelijke tijdperk. Naast Blumenberg heeft ook een andere toonaangevende denker van de secularisering, Karl Löwith, geprobeerd de beperkingen van dit emancipatiemodel aan te tonen. Hun posities reflecteren een rijke traditie van filosofische analyses van de seculiere status van de moderne cultuur. Deze traditie vindt haar oorsprong al in de 17de- en 18de-eeuwse Verlichting, bij Spinoza, Kant en Hegel en hun doordenking van de relatie tussen rede

⁸ Zie zijn *Adoration* (New York: Fordham University Press, 2012).

⁹ Zie over de relatie tussen monotheïsme en religiekritiek ook Marc De Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme* (Amsterdam: Boom, 2010).

en religie. Via Nietzsche, Schmitt, Bataille en Heidegger, om slechts enkele belangrijke namen te noemen, gaat deze traditie van kritische aandacht voor wat ‘seculier’ eigenlijk betekent, door naar een rij van naoorlogse filosofen: behalve Löwith en Blumenberg kunnen hier Foucault, Gauchet, en recentelijk het werk van de Canadese filosoof Charles Taylor genoemd worden, die de historische bepaling van de secularisering helemaal terugvoeren naar de Oudheid. Taylor gaat zo ver te stellen dat de mens van de 21^{ste} eeuw voor de uitdaging staat nieuwe, seculiere, dat wil zeggen ‘immanente’ vormen van spiritualiteit te ontwerpen; sterker nog, de moderne mens is dat al enkele eeuwen aan het doen.

Deze kritische lijn in de moderne filosofie benadert de moderne geschiedenis als een *duale* geschiedenis.¹⁰ In deze duale geschiedenis zijn het seculiere en zijn ‘ander’, het religieuze, beide actief binnen een complexe culturele en sociaal-politieke samenhang die we ‘moderniteit’ noemen; hun gebruikelijke oppositie wordt daarmee problematisch. Dualiteit en de ambiguïteit en instabiliteit die daarmee gepaard gaan daagt hier de lineaire chronologie uit. Bij het idee van een historische ontwikkeling, als een vooruitgang van pre-seculier naar seculier en vervolgens naar post-seculier, worden serieuze vraagtekens geplaatst.

Habermas en het idee van de post-seculiere tijd

Toch is het volgens Habermas, een van de instigatoren van de post-seculiere analyse, al in de vroege negentiende eeuw, dat het einde van de seculiere epoeche wordt voorvoeld. Het ‘bewustzijn van een post-seculiere samenleving’ zou al begonnen zijn in het werk van de Duitse theoloog Friedrich Schleiermacher en zijn beroemde boek *Over de religie* (1799).¹¹ In dat boek bewijst Schleiermacher zich als een van de eerste moderne religiewetenschappers, omdat hij filosofische, theologische en sociaal-psychologische perspectieven op de religieuze ervaring combineert. De vijf toespraken waaruit *Over de religie* bestaat, vormen een bijna canonieke tekst in het moderne denken over de plaats van godsdienst in een seculiere wereld.

Habermas benadrukt dat Schleiermachers pleidooi voor de aanvaarding van het ‘voort durende bestaan van religie in een omgeving die meer en meer seculier aan het worden is’,¹² niets van zijn actualiteit voor de 21^{ste} eeuw heeft verloren. Maar anders dan bij Schleiermacher, blijven Habermas’ invalshoek en uitgangspunt die van de seculiere staat, waaraan ‘iets’ zou moeten worden toegevoegd. Ofschoon hij vermijdt een restauratieve positie in te nemen (de ‘terugkeer van religie’ als het omarmen van een vergeten waarde en waarheid), neemt hij het ‘nieuwe’ van de religie niet ernstig: hij zoekt naar wegen om religie te incorporeren in een seculier, democratisch rechts- en politiek systeem. Deze incorporatie zou de opdracht zijn voor een post-seculiere strategie in onze tijd. Niet naar de betekenis van religie, maar naar die van de ‘seculiere fundamenten voor de scheiding van religie en politiek’ moet worden gevraagd. Deze taak ligt bij de ‘burgers van de post-seculiere maatschappij,’ geconfronteerd als zij worden met de ‘ingewikkelde pluraliteit van levensbeschouwingen’ die thans op hen afkomt.¹³

De deconstructie van de religie die Nancy voorstaat, streeft er daarentegen naar dit nieuwe, noodzakelijke zelfonderzoek van de seculiere burger op een andere wijze in te vullen. Hier is het vertrekpunt precies de tegenovergestelde vraag: wat is de betekenis van religie, hier en nu, en in samenhang met haar oudste wortels? Wij kunnen noch eenvoudigweg seculier blijven, noch het secularisme corrigeren, zonder dat het wezenlijk wordt aangetast (zoals Habermas viseert), noch het vaarwel zeggen in de proclamatie van een nieuw tijdperk van een ‘post-seculum’. Vandaag staan we oog in oog met een dubbel fenomeen: de gelijktijdige ‘terugtrekking’ en ‘herleving’ van religie en secularisme, in nieuwe, onverwachte, riskante, nog onrijpe vormen. Deze dubbele conditie is voor Nancy de ‘zin van de wereld’: *sense of the world* in het Engels, dat wil zeggen, zin en richting van de wereld. De ‘zin’ van de wereld in een tijd van globalisering ligt in dit complexe, nog uiterst ‘onoverzichtelijke’ (de term is van Habermas) samenspel van religie en seculariteit. Zoals

¹⁰ De term is afkomstig van Marcel Gauchet, in zijn *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 104 en passim.

¹¹ Amsterdam: Boom, 2007.

¹² *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (Cambridge: Polity Press, 2008), 242.

¹³ Idem, ‘Faith and Knowledge’, in *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003), 105. Alle voorgaande citaten.

Habermas' antipode in Duitsland, de filosoof Peter Sloterdijk het in zijn boek *Je moet je leven veranderen*¹⁴ telkens formuleert: onze 'symbolische kooien' worden een voor een opgezet, of we willen of niet, en niemand weet wat we daarbuiten zullen aantreffen.

3. Monotheïsme, een seculiere religie?

Het onderzoek naar de religieuze sporen in de seculiere wereld moet parallel lopen aan een onderzoek naar de seculiere sporen in de religie, zo stelden we in de vorige paragraaf. Nancy neemt het initiatief tot een dergelijk dubbel onderzoek met zijn project van een deconstructie van het monotheïsme, waarbij hij, zoals we zagen, vooral het christendom centraal stelt.

Nancy's project in vogelvlucht

De eerste voorbereidingen voor Nancy's verkenningen in het grensgebied tussen christendom en moderniteit vindt men reeds in zijn vroege werk. Daar is hij geïnteresseerd in de hybride en meestal de-institutionele manieren waarop religie in de late 20ste en 21ste eeuw verschijnt. Dat is het geval in zijn reflecties over 'goddelijke plaatsen',¹⁵ of in zijn discussie met Nietzsche, Heidegger en Bataille over de rol van het 'sacrale' in de seculiere wereld. Ten tweede treft men deze indicaties aan in zijn benadering van kunst en literatuur en van de politiek-religieuze mythes van de 20ste eeuw.¹⁶

Meer expliciete aankondigingen van Nancy's project van een deconstructie van het monotheïsme kunnen gevonden worden, alle in voetnoten in *The Sense of the World*,¹⁷ tweemaal in *Being Singular Plural*,¹⁸ en in *La pensée dérobée*.¹⁹

In 1998 verschijnt dan ten slotte een eerste programmatische tekst met de titel 'La déconstruction du christianisme' in een Frans tijdschrift; daarin presenteert Nancy zijn programma op een meer gedetailleerde manier. Deze tekst bevat het theoretische voorwerk *in nuce* voor het tien jaar later verschijnende *Dis-enclosure*. In dit boek begeeft Nancy zich in een dialoog met denkers als Jean-François Lyotard, Gérard Granel, Roland Barthes, Maurice Blanchot, Michel Deguy en vooral met Jacques Derrida. De studie bestaat onder meer uit gedurfde interpretaties van het geschiedenisbegrip van het christendom, van de christelijke leer van de openbaring, van de christelijke ervaring van geloof, van de figuur van de Zoon van God als de incarnatie van God tot mens, van de opstanding, de vertroosting, van het gebed als een onderbreking van de mythe, en van de relatie tussen christendom en jodendom, en interpretaties van God als naam en van het idee van de 'voorbijgaande God' bij de late Heidegger – op dit laatste thema ga ik in een volgend nummer van *Waardenwerk* dieper in.

Deconstructie

Maar wat is deconstructie bij Nancy? Deconstructie is geen destructie. Deze term, ontwikkeld door Nancy's vriend en leermeester Derrida in de jaren '60, heeft zich thans over de hele wereld bewezen als een belangrijke, zij het alternatieve wijsgerige benadering en praktijk van onderzoek. De deconstructie zoekt naar de ongerijmde, onverwachte en soms nog ongedachte elementen in een traditie, een levensbeschouwing, een tekst, een oeuvre, een gebeurtenis, een algemeen gedeelde opinie, etc. Niets is vanzelfsprekend, niets is 'natuurlijk' voor een deconstructiedenker.

Nancy's project beoogt niet zozeer een deconstructie *van* de christelijke religie op zich, maar is een verkenning van de deconstructieve elementen die deze religie *in* zich draagt, elementen die ook in de andere monotheïstische godsdiensten gevonden kunnen worden.

¹⁴ Amsterdam: Boom, 2011.

¹⁵ Zie 'Of Divine Places', in *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), pp. 110-151.

¹⁶ See *The Inoperative Community*, pp. 43-81 en 107-174, en *The Nazi Myth* (samen met Philippe Lacoue-Labarthe), in *Critical Inquiry* 16 (2), pp. 291-312.

¹⁷ Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 55, noot 1.

¹⁸ Stanford: Stanford University Press 2000, p. 16, noot 20, p. 60, noot 52, en p. 81, noot 1.

¹⁹ Parijs: Galilée, 2001, p. 155.

Ik noem ‘deconstructie van het monotheïsme’ het ‘demonteren’ van de elementen waaruit het gevormd is, in een poging om datgene op het spoor te komen tussen deze elementen en als het ware achter ze verborgen, weg van hun feitelijke ‘constructie’ wat hun ‘montage’ mogelijk maakt. En die verborgen ‘montage’ is misschien, paradoxaal genoeg, juist iets wat voorbij het monotheïsme ligt, als datgene wat wij nog moeten ontdekken en doordenken: dat namelijk het monotheïsme in een proces van *mondialisering* is betrokken waarin het zich steeds meer van zijn *atheïstische* kant laat zien.²⁰

In dit wellicht enigmatische citaat lezen we hoe Nancy de erfenis van het monotheïsme in zijn actuele ‘impact’ wil denken. Pas in het christendom en later in de islam werd het monotheïsme tot een universele, mondiale religie, een godsdienst voor iedereen; daarin onderscheidt het zich van zijn bron, het jodendom, dat altijd de religie van het ‘volk’ is gebleven, zelfs in de diaspora van dat volk. Het was tevens de succesformule van het vroege christendom, dat na enkele eeuwen van vervolging vanaf de vierde eeuw uitgroeide tot de universele levensbeschouwing van het Romeinse imperium. Maar die fundamentele mondialiteit van het christendom krijgt in de huidige tijd een geheel eigen gedaante.

De seculiere religie in de 21ste eeuw

Terwijl het institutionele christendom de kerken, de levensbeschouwelijke cohesie van christelijke gemeenschappen of, op zijn Nederlands, ‘zuilen’, kortom, de ‘constructie’ van deze religie in onze tijd steeds meer moet terugtreden, komt, juist in een tijd dat de wereld complexer wordt en de aloude levensbeschouwelijke eenheden blootstelt aan een ondermijnende, nieuwe wereld, een andere ‘impact’ van het christendom naar voren: die andere ‘montage’ van het christendom die erin bestaat dat het de mens opent voor een oneindige, onvermijdelijke en niet beheersbare *wereld*. In deze nieuwe, ‘mondialiserende’ wereld zijn identiteiten als ‘mens’, ‘God’ en ‘gemeenschap’, laat staan de gemeenschap van christenen, niet langer houdbaar en ‘werkbaar’: deze gemeenschap raakt letterlijk ‘ontwerkt’ *désoeuvrée*, een sleutelterm in Nancy’s denken, zij verliest langzaam haar status als samenhangend bouwwerk, als ‘oeuvre’. Dat is het ‘atheïsme’ van de uiteenvallende wereld, die juist in dit uiteenvallen, in deze ‘diversificatie’, haar ‘zin’ moet zoeken. En dat houdt in dat de zin van de wereld niet langer *aan* die wereld gegeven kan worden door God, door de mens, door de ‘traditie’, maar dat de wereld haar eigen zin *is*. De de-constructie van de wereld van het christendom sluit aan bij de hier beschreven de-institutionalisering. Deconstructie is in die zin minder een wetenschappelijk project, uit te voeren door onderzoekers die claimen overzicht te hebben over hun object; deconstructie is een gebeurtenis of een reeks van samenhangende processen die aan het plaatsvinden is, en waartoe wij ons zullen moeten verhouden. Charles Taylor tracht deze complexe situatie aan te duiden met zijn concept van een *immanent frame*: een ‘netwerk’ waarin de religie haar samenhangende en identiteitsverlenende rol verliest, maar waarin zij op een nieuwe, vreemde manier nieuwe, locale, tijdelijke, bijna anarchistische betekenissen genereert.²¹ Wellicht persisteert spiritualiteit ook zonder religie, of persisteert transcendentie zonder God? Dat is de vraag die de wereld ons stelt, als zij de mens op zijn grenzen laat stuiten: de wereld ligt niet meer aan onze voeten, maar overkomt ons zonder dat deze grenzen onmiddellijk worden vertaald en verzacht in een God die ze zou stellen. Wat als de wereld zelf de grens zou zijn, en wat als alleen deze grens de zin van de wereld zou zijn? Dat is de kernvraag van Nancy’s onderzoek naar de relaties tussen monotheïsme en moderne cultuur.

Het is de hoogste tijd om die relaties eens aan een verdere filosofische analyse te onderwerpen. Dat doe ik zoals gezegd in het volgende nummer van *Waardenwerk*.²²

²⁰ J.-L. Nancy, *Dis-enclosure*, p. 51.

²¹ Zie zijn *Een seculiere tijd* (Rotterdam: Lemniscaat, 2009). Zie ook het belangrijke webforum ‘The Immanent Frame’, <http://blogs.src.org/tif/>.

²² Zie hierover ook mijn ‘Sacraliteit en seculariteit. Over de complexe relatie tussen humanisme en religie’, in M. van den Bossche, G. Coene (red.), *Vrij(heid) van religie*, Brussel: VUB Press 2015, pp. 45-84.

Bibliografie

Nancy, J.-L

‘Of Divine Places’. In *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, pp. 110-151.

‘Visitation: Of Christian Painting’. In *The Ground of the Image*. New York: Fordham University Press, 2005, pp. 108-125.

Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity. New York: Fordham University Press, 2007.

Corpus. New York: Fordham University Press, 2008.

Noli me Tangere: On the Raising of the Body. New York: Fordham University Press, 2008.

Adoration. New York: Fordham University Press, 2012.

Alexandrova, A. & I. Devisch, L. ten Kate, A. van Rooden (red.)

Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy. New York: Fordham University Press, 2012.

Devisch, I. & P. De Graeve, J. Beerten (red.)

Jean-Luc Nancy. De kunst van het denken. Kampen/Kapellen: Klrement/Pelckmans, 2007.

James, Ian

The Fragmentary Demand: An Introduction into the Philosophy of Jean-Luc Nancy. Stanford: Stanford University Press, 2006.