

## HOEVEEL SECULARISATIE KAN DE MODERNITEIT VERDRAGEN?

*Erik Meganck*

Vanuit liberale hoek komt geregeld een aanzet tot verder ‘seculariseren’ van de maatschappij, zoals onlangs nog van Patrick Dewael. Kent secularisatie dan geen grens? Is radicalisering in die richting niet even gevaarlijk als in een andere? en vergt moderniteit wel zoiets als radicale secularisatie? Heeft John Milbank een punt wanneer hij stelt dat het postmoderne de locus vormt waar het hele moderne program ontbindt, behalve het secularisme? Wat moeten of kunnen we ons voorstellen bij het post-seculiere? Helpt iets als desecularisatie daarbij en wat is dat dan (niet)? Een ijkpunt in het denken van de radicale secularisatie is de Italiaanse filosoof en politicus Gianni Vattimo. In het spoor van Nietzsche en Heidegger ontwikkelde hij wat hij noemt het zwakke denken. Dit denken constateert én promoot de implosie van de metafysische transcendentie in de zin van een Nietzscheaanse Hinterwelt, maar negeert daarbij volkomen wat Heidegger onder transcendentie verstaat. Bij Heidegger is betekenis een zaak van gebeuren zonder een substantie die dat gebeuren regisseert, van gave zonder dat een Gever kan worden geconsulteerd, van toe-komst zonder dat die kan worden berekend of voorspeld. Bij Vattimo wordt betekenis een kwestie van negotiatie. Daardoor wordt zijn versie van de implosie, die de metafysicakritiek als dusdanig uiteraard niet vreemd is, een eerder eenzijdig lineair gebeuren. Het verdwijnen van elke externe referentie, of althans van de geldigheid ervan, maakt dat de betekenis van de wereld een louter binnenwereldlijke, radicaal seculiere zaak wordt.

Via Girards notie van desacralisatie ziet Vattimo, al dan niet ten onrechte, dat zijn verzwakking of de dissolutie van het transcendente uit de metafysica, parallel loopt aan of beter: de ‘bestemming’ deelt van de dissolutie van het sacrale. Deze bestemming ontrolt zich naar het model van de kenose of de incarnatie, wat voor Vattimo hetzelfde is.

Denken wordt interpreteren, maar zonder enige objectieve waarheidsclaim. De werkelijkheid en de waarheid worden zaken van overeenkomst onder mensen, niet van overeenkomst met de ware aard der dingen. Interpretatie is secularisatie omdat ze door de christelijke caritas is bestemd. De vervriendelijking van een wereld die zich uit de metafysica heeft bevrijd blijkt nu een effect te zijn van de doorwerking van de christelijke traditie. De goede boodschap bestaat erin dat er alleen nog

boodschappen zijn. God die zichzelf heeft geopenbaard, is in de laatmoderniteit het wereldwijd hermeneutisch plasma, een globale flux van interpretaties geworden. Geloofswaarheden en filosofische stellingen kunnen alleen nog worden geïnterpreteerd, nooit meer geponereerd op metafysische, dogmatische wijze.

Vattimo's model vatte aan als een uitdagende lezing van de laatmoderne tijd, maar mondt dan toch uit in een crypto-metafysiek. Vattimo rijdt zich vast wanneer hij secularisatie ontslaat van secularisatie, van interpretatie. Dat betekent immers dat zijn naam voor de secularisatie, namelijk caritas, geen betekenis heeft, niet kan geïnterpreteerd worden. Dat betekent op zijn beurt dat caritas, als afkomst van de secularisatie, buiten het hermeneutisch plasma staat. En dat betekent dan uiteindelijk dat een christelijk principe volgens Vattimo van buitenaf de secularisatie van de wereld regisseert. Dit is dan pure traditionele metafysica.

In het geval van Vattimo althans hoop ik hier snel te hebben aangetoond dat de radicalisering van secularisatie leidt tot een onhoudbare wijsgerige positie, waar secularisatie zodanig wordt geradicaliseerd dat ze zich van zichzelf ontslaat en sacraal-transcendente trekken toegemeten krijgt.

De indaling van het metafysische en van het sacrale zijn twee onlosmakelijke gedaanten van de verzwakking bij Vattimo, voor hem bestaat dus geen verschil tussen desacralisatie en secularisatie. Girard houdt echter wel iets transcendent over, namelijk de goddelijke liefde die is ontdaan van het sacrale geweld. Een interessant dispuut naar aanleiding van de confrontatie tussen Vattimo en Girard spitst zich dus toe op de vraag naar het verschil tussen secularisatie bij de eerste en desacralisatie bij de tweede. In zekere zin kan het wegvegen van dat verschil begrepen worden als een radicalisering van secularisatie.

Secularisatie in het ontologische register start bij de herinnering aan een transcendente oorsprong. Als het dat niét zou zijn, dan is secularisatie alleen maar het rechtzetten van een denkfout. Maar dan ondermijnt het als programma zichzelf. Immers, dan impliceert secularisatie een Geschiedenis van uitzuivering... met absolute voorrang van de rationele benadering en de veronderstelling van een feitelijke waarheid die alleen aan de hand van een door de geschiedenis opgewerkte en op punt gesteld rationaliteit kan worden geopend. In dat geval zitten we middenin de metafysica en wordt Vattimo's secularisatiemodel, namelijk zijn ontologie van de actualiteit, ongeldig verklaard.

In het ontologische register van Vattimo wordt secularisatie dan een naam voor minstens een aspect van de geschiedenis, namelijk het gebeuren of bestemming van dat transcendente. Het gaat dus niet (langer) om een proces dat van buitenaf aan het heilige of goddelijke wordt opgelegd. In breedste zin gaat het om een netto

eenzijdige verschuiving binnen de constellatie die de wereld en wat haar wellicht overstijgt, verbindt en bijeenhoudt. Dat hoeft niet per se een klassieke opdeling natuur – bovennatuur te zijn, de constellatie kent vele schakeringen. Ik neem er één uit die het dualisme achter zich laat zonder daarom in een metafysisch van de immanentie te vervallen. Het gaat om een Bijbelse – vooral dan bij Johannes en Paulus – connotatie die ook herkenbaar is in Heideggers ontologie die op zijn beurt significant doorwerkt in Jean-Luc Nancy's denken. Daar is sprake van een in-de-wereld-zijn maar niet van-de-wereld-zijn. Vertaald naar dit onderwerp wordt dat het verschil tussen een open en een gesloten wereld. Dat zijn geen twee onderscheiden substanties, entiteiten, objecten of wat dan ook. Het zijn evenmin twee tegengestelde conceptuele constructies. Het is deze wereld, met twee toegangen of benaderingen.

Een gesloten wereld is de wereld van de metafysica, van de wetenschap, van de planning en de techniek. Het is de wereld die haar eigen volledige uitleg in zichzelf denkt te vinden. De eerste wereld erkent, samen met Heidegger en Wittgenstein, dat de ze haar betekenis niet volledig of definitief uit zichzelf kan halen. Betekenis wordt haar gegeven. Voorheen was dat bv. door Ideeën, door God, door de Rede ... Maar hier wordt de notie van een betekenisgever opgeschort en desgevallend uitbesteed aan, of beter: teruggegeven aan de theologie. Ook de notie van een totaalbetekenis wordt verlaten. Betekenis verschijnt aan de opening van de wereld – met ‘opening’ te verstaan als Engelse werkwoordvorm.

Binnen deze constellatie plaats ik nu de deugden zoals de traditie ons die doorgeeft en voorhoudt: liefde, hoop, geloof, voorzichtigheid, rechtvaardigheid, moed en matigheid. De traditie maakt evenwel een belangrijk onderscheid: ze noemt namelijk de eerste drie theologaal en de andere vier kardinaal. De kardinale deugden zijn hier minder belangrijk, het volstaat dat deze scharnierdeugden verondersteld worden te volstaan om het management van de wereld succesvol te maken – of dat succes nu in termen van nut of zin of smaak wordt geformuleerd, doet er ook niet toe.

In zijn beroemde kleine verhandeling over de grote deugden laat André Comte-Sponville het geloof en de hoop weg. De liefde is de ‘hoofddeugd’ bij hem, misschien voert ze wel voorbij de deugdelijkheid, en worden alle deugden samen voltooid in de liefde, die de deugdzaamheid daarmee ineens op een hoger niveau tilt. Het zou het niveau van Augustinus kunnen zijn, waar hij stelt: “Bemin, en doe dan wat ge wilt.” Wie de liefde bezit, hoeft zijn daden niet langer af te meten aan deugdzaamheid. Het is wellicht het niveau dat weerstaat aan een ethische reductie van de Bijbel – een aspect van de bescheidenheid van de filosofie jegens de theologie.

Natuurlijk, er zijn traditioneel drie soorten liefde, die Comte-Sponville ook consequent onderscheidt in zijn werk. Er is de eros, de filia, de agapè. De eerste is de genietende liefde. Die is niet verkeerd, maar als de liefde niet verder geraakt dan dat, wordt ze van plat egoïsme tot misbruik. De filia is de wederkerige of vriendschapsliefde. Wederzijds engagement en verantwoordelijkheidszin houden deze liefde wakker. Ten slotte is er de agapè, het 'liefdesmaal', nadien vertaald naar de wegschenkende liefde. Geen van deze vormen is gezond op zichzelf, menselijkerwijs gesproken maken ze alle drie de volle rijkdom van de liefde uit. De vraag is of ze allemaal inderdaad door de mens kunnen worden verwezenlijkt of door de wereld kunnen worden aangestoken.

De drie theologale deugden komen in hun drievoudige formulering op rekening van Paulus, die hen in zijn eerste brief aan de inwoners van Korintië samenbrengt. Hij zegt er expliciet bij dat de liefde de grootste van de drie is. De context waarin Paulus die drie aanhaalt, is de parousie.

In die tijd werd Christus' wederkomst verwacht in de nabije toekomst, dat wil zeggen wanneer de meesten uit Paulus' gehoor nog in leven zouden zijn. Concreet betekent dat dat de mensheid in die tijd volledig verantwoordelijk werd geacht voor de wereld zoals Christus die zou aantreffen bij zijn wederkomst. Zo lijkt het Paulus ongepast dat Christus een wereld zou aantreffen waarin zelfs zijn eigen volgelingen verdeeld leven. Aangezien de volle betekenis van de wereld en van het bestaan bij Christus' wederkomst aan de mens zal worden geopenbaard, heeft het geen zin meer om nog naar 'wijsheid en tekenen' te zoeken, eigenlijk net oorzaken van dispuut omwille van de eindigheid en dwaasheid ervan. De parousie maakt de hele menselijke onderneming overbodig. Alle kennis en kunde wordt in één klap overbodig, dwaas. Het enige dat een mens nog deugdzaam maakt, dat wil zeggen, waardig om de wederkomst voor te bereiden, Christus met Bijbelse gastvrijheid te ontvangen, is het trio geloof, hoop en liefde. Het zijn deugden die niet ontwikkeld worden vanaf de mens of vanuit de wereld, maar theologale deugden. Het zijn dus als het ware de genadevolle gaven van de Geest die nodig zijn in de parousie, die de mens krijgt om de wederkomst voor te bereiden.

Toen evenwel de wederkomst uitbleef, werd de parousie opgerekt tot de eschatologie. Dat heeft een fundamentele verschuiving teweeggebracht in de wereldervaring van de mens. De toestand van de wereld wordt wel enigszins uit handen genomen van de concrete, historische mens. Uiteraard spelen in die wereld geloof, hoop en liefde nog steeds een grote rol, maar in een andere constellatie. De transformatie, de herbekleding van mens en wereld blijft (wellicht) uit. In de parousie hangen komst en wederkomst nog enigszins betekenisvol samen. Na honderden, duizenden jaren wordt het in de ervaring van de mens steeds onwaarschijnlijker dat door een abrupte ingreep van buitenaf de eindtijd plots zou

aanbreken. Stilaan blijkt het duren van de wereld een feit te worden, stilaan slaat het substantiebegrip van de wereld over van een paulinisch naar een aristotelisch formaat. De wereld vindt een grond voor haar voortdurendheid in zichzelf. Maar dat lost een fundamenteel probleem nog niet op: komt Christus niet terug omdat de mens en zijn wereld het nog zo slecht niet doen? Of komt Christus niet terug omdat de wereld het nog niet waard is? Tot op vandaag houdt het christendom de betekenis van de wereld op dergelijke manier open.

Tijdens de moderniteit worden geloof en hoop ‘weggezet’. De maakbaarheid van de wereld en het wetenschappelijk-technologische verbond tussen algebra (het denken, het subject) en experiment (de natuur, het object) maken geloof en hoop overbodig. De cartesische ontwikkeling van waarheid in termen van zekerheid en objectiviteit staat daar bijna haaks op. Liefde staat dus helemaal alleen en moet aanhaken aan de wereldse deugden, aan dus datgene dat de maakbaarheid van de wereld bevordert. Er bestaat een zeer tekenende 18<sup>de</sup>-eeuwse studie van de liefde in termen van newtoniaanse aantrekking en afstoting, actie-reactie, inertie enz.

Ik knoop nu weer aan bij de secularisatiegedachte. De moderniteit heeft het verschil tussen theologale en kardinale deugden, tussen het goddelijke en menselijke in 't algemeen, uitgewist of is in elk geval de geschiedenis van dat uitwissen. Dan worden de wereld, de geschiedenis, de mensheid, de cultuur hun eigen betekenisdragers of zelfs betekenisproducenten. Het is eigenlijk ook logisch dat wanneer het verschil tussen theologaal en kardinaal wegvalt, hoop en geloof verdwijnen. Verwijst hoop immers niet per se al naar wat voorbij de zelfuitleg en zelfsturing van de wereld valt? Verwijst geloof het denken niet door naar een heteronome bron die in het moderne denken wordt verdrongen? En was die verwijzing dan voorheen niet exclusief voorbehouden aan het goddelijke?

Maar maakbaarheid, objectiviteit, planmatigheid en berekening, al deze zaken kunnen elke externe referentie of beter: externe interventie best missen. Een volledig op zichzelf gesloten wereld valt veel efficiënter te managen dan een open wereld. Dat gooit het verstaan van en omgaan met de wereld niet terug in de mythische beleving. Die blijft getekend door een cyclische tijd, terwijl de planning wel degelijk een lineaire toekomstnotie erft van de joods-christelijke traditie. Alleen wordt dat een toekomst waar het heil in wereldse termen en in wereldse termijnen en op menselijk initiatief wordt gerealiseerd. De toekomst is wel gepland, maar dan als extrapolatie. De hele toekomst zit reeds besloten in het nu én het altijd: de huidige situatie én de eeuwige wetten. Zo gaat de planning van elk nu naar een volgend nu: ze heeft de toekomst gesloten.

Maar die eeuwige presentie is niet neutraal, ze is onderhevig aan de imperatief van de groei. Dat is nog steeds de erfenis van het eschatologisch denken zoals de

moderniteit die heeft opgenomen. Maar die moderniteit zou tevens de periode zijn waarin de metafysica aan haar 'eind' komt. Het denken wordt zich daar bewust van het eerder illusoire van die presentie die, in de woorden van Jacques Derrida, het uitstel van de volle openbaring ontkent, verdringt. Bestaat er dan een denken waarin de eschatologie, het uitstel, weer kan worden gedacht zonder een restauratie van de pre-moderniteit te worden?

Nu, de Franse filosofie werd reeds verweten zich te hebben uitgeleverd aan de theologie. Strikt genomen gaat dat verwijt of deze bezorgdheid te ver. Immers, ze veronderstelt dat wanneer de filosofie haar moderne dominante positie ten aanzien van de theologie opgeeft, ze dan automatisch terugvalt in de positie van ancilla, dienstmaagd. Maar mijns inziens kreeg de verhouding tussen althans de Franse filosofie en theologie in de laatmoderniteit een nieuwe, eigen verhouding die eerder met 'vriendschap' kan worden geduid. Dat impliceert wederzijds respect, steun en afzien van elke claim.

Wanneer dus de Franse filosofie, momenteel vooral bij monde van Nancy, stelt dat de wereld inderdaad haar betekenis niet uit zichzelf haalt, maar ook weer niet uit een andere wereld, dan is dat nog geen knieval voor de theologie. Voor Nancy ontvangt de wereld haar betekenis aan de opening van de wereld, dus niet vanuit het andere-dan-de-wereld, maar aan het andere-van-de-wereld. Er is dus weerom sprake van een externe referentie, alleen niet buiten de wereld, in een andere wereld, maar aan de 'buitenkant' van de wereld, aan haar opening (te verstaan in de Engelse werkwoordvorm).

Het openen van de wereld ondermijnt rechtstreeks de absolute waarheidsclaim van elk berekenend, logisch-methodisch, plannend denken dat zich ophoudt in het systeem van de objectiviteit. Niet dat zulk denken fout zit, maar het draagt zijn eigen waarheidsgaranties niet langer op evidente wijze in zich. De opening valt immers niet te berekenen, te controleren, te managen. De opening presenteert zich niet als gegeven, maar als belofte. Die belofte wordt nooit op voorhand ingevuld, er is in de belofte geen inhoud die zich als dusdanig presenteert als de betekenis van de wereld. Het denken kan bijna niet anders dan zich als hoopvol opstellen ten aanzien van de belofte.

Nu het systeem van de objectiviteit is ingezakt, verdwijnt ook de evidentie van betekenis. Voorheen zat die in de overtuiging dat de wereld was zoals ze was, dat die betekenis voor altijd klaarligt en dat het de wetenschap is die die betekenis eindelijk en ten volle zal ontrafelen. Daar is de filosofie niet langer van overtuigd, enkele anachronistische casussen als Vermeersch daargelaten. Maar door het verdampen van dat systeem wordt terug zichtbaar wat altijd al, ook tijdens de moderniteit, de bron van het denken was: overtuiging, vertrouwen, geloof. Wat

Plato en Heidegger gemeen hebben, is de erkenning van de wezenlijke goedheid van het Zijn dat de mens nooit achterlaat zonder betekenis, waardoor elk denken tevens een danken is.

Deze nieuwe filosofie brengt dus weer hoop en geloof binnen in de filosofie. Eigenlijk komt dat er, negatief geformuleerd, op neer dat het denken weigert de planning het laatste woord te geven. Dat is dan weer een effect van de metafysicakritiek en het 'einde' van de metafysica. Het maakt de filosofie niet theologaal, maar wel religieus gestemd in de zin van: weer aansluiting vindend bij haar bron, bodem, bedding. Maar belangrijker nog is dat ze geen enkele reden meer heeft om het theologale als dusdanig te ontkennen, ze kan alleen in alle bescheidenheid toegeven dat ze er geen eigen toegang toe heeft en er dus geen uitspraak over kan doen. Dit alles ligt helemaal in de lijn van Nietzsches autopsie van God, waar geen uitspraak wordt gedaan over het al dan niet bestaan van God, waar alleen wordt gesteld dat het begrip God en het hele daarmee samenhangende conceptuele systeem is uitgewerkt in onze cultuur.

Maar wat is er dan met de liefde gebeurd? Hiervoor gaan we terug naar Vattimo en Girard. Hier worden de leidvragen: hoe kan goddelijke liefde als een vorm van geweld worden begrepen en zo een argument voor radicalisering van secularisatie vormen? Hoe moeten we de sporen van agapè in de wereld zoeken, wanneer de menswetenschappen er geen verklaring voor bieden? Is de filosofie dan niet in staat, zonder theologie te worden of een geloof aan te hangen, om God te erkennen als naam van een liefde die in zijn wegschenkende gedaante niet door de wereld zelf kan worden verwekt? Kan God niet de naam zijn voor een liefde die niet door wetenschap of techniek, door een menselijk initiatief kan worden gerealiseerd, geïmplementeerd, ingeroosterd?

Al het voorgaande samennemend, denk ik het volgende te kunnen stellen aangaande de karakterisering van de plaats van de liefde in het denken. Eros staat voor de wetenschap en de traditionele metafysica, voor de zelfgenoegzaamheid van de wereld. Op zich is dit geen fout, integendeel, zonder Eros geen beleving van de wereld. Maar als hier het denken ophoudt, als dit het volle bereik van de liefde zou zijn en dus de totaaluitleg de opperste liefdesverklaring van de wereld aan zichzelf, dan zitten we wél fout. Filia staat voor de filosofie die zich bevriendt met de theologie, die haar religieuze bodem herkent waaruit ook de theologie put. Die vriendschap leert dat hoop en geloof in het denken legitiem zijn. Agapè wordt dan de naam voor wat de filosofie aan de theologie laat en waarvan zij het effect denkt, waarvan het denken zich het effect weet. De 'filiasofie' hangt een naam op aan de opening, een naam die zelfs geen wegwijzer is. De naam van God verzamelt andere namen, zoals gastvrijheid, gerechtigheid ... namen die Derrida tegenkomt op zijn verkenningstocht van het denken dat voorbij de erotiek, in de betekenis

van Levinas, wil reiken naar de Ander die, ontdaan van alle ‘valse’ sentiment, in het denken alleen maar de opening als gebeuren in het register van belofte en advent kan zijn.

Ten slotte, wat houdt secularisatie dan weg van haar radicale doorsteek? Bestaat er zoiets als desecularisatie? Deze term vindt heel langzaam een weg doorheen politiek, cultuurantropologie en zelfs gender studies, maar wordt in de filosofie alsnog stiefmoederlijk behandeld. Desecularisatie houdt secularisatie weg van haar radicaliteit en dus van de metafysische val. Desecularisatie is dan, in termen van Vattimo, secularisatie van de secularisatie, dus datgene dat Vattimo ontweek en waardoor hij in een metafysiek van de radicale secularisatie verzeilde.

Desecularisatie is niet secularisatie met een minteken ervoor. Zo ziet Peter Berger dat in zijn boek *The Desecularization of the World*. In die studie vestigt Berger, een voormalig fervent voorstander van de secularisatiethese, dat secularisatie een typisch modern, dus hoofdzakelijk Westers en amper twee eeuwen jong fenomeen is. In de rest van de wereld, Verenigde Staten inbegrepen, ontrolt zich volgens hem exact het omgekeerde proces. Wat is desecularisatie ook niet: de ontkenning of weerlegging van secularisatie. Dat zou pas naïef zijn, of restauratief, reactionair. Het is dus ook niet de opvolger van secularisatie, als naam voor een nieuwe geschiedenis. Desecularisatie erft net de ‘de-’ van Derrida’s deconstructie. Dat wil zeggen dat desecularisatie de secularisatie niet kan overleven.

John Caputo begrijpt secularisatie als de reductie van religie tot iets anders (politiek, moraal, economie ...). Desecularisatie wordt dan de frustratie van de voltooiing ervan, een weerstand tegen restloze reductie, een weigering de transcendentie op te geven. Alleen, desecularisatie kan geen inhoud aanwijzen, isoleren, vrijstellen van secularisatie, de fout die Vattimo net wél maakt. Interessant hier is dat de Caputo de rehabilitatie van het religieus vertoog in de filosofie ziet als een effect van desecularisatie, terwijl Vattimo het net beschouwt als het effect van secularisatie. Vattimo blijft in de ambiguïteit omtrent de moderniteit staan en onderschikt de theologie nog steeds aan de filosofie. Immers, voornoemde rehabilitatie is maar geldig wanneer het religieus vertoog een zwak vertoog is, dus gefilterd en gesaneerd door de verzwakking. Voor Caputo is het onderscheid tussen theologie en filosofie wellicht triviaal en achterhaald. Beiden overdenken bij hem de ‘religie zonder religie’, naar een woord van Derrida.

Desecularisatie heeft ook niet het relatief autonome statuut van een theorie. Ze kan dus niet worden gezien als het complement van secularisatie, het tegengestelde perspectief op een zelfde ‘objectieve’ geschiedenis. Desecularisatie of het postseculiere tonen enerzijds een afhankelijkheid van secularisatie en anderzijds een zekere afstand. In feite gaat het om de secularisatiethese die zich in een



bepaalde toestand bevindt, namelijk waar haar ideologische en metafysische tendens aan het licht komt. Dat laatste laat zich als volgt uitleggen: naarmate secularisatie radicaliseert, neemt ze bezit van de hele geschiedenis en wordt aldus een totalitaire geschiedenismetafysica. Dit terwijl voor Vattimo, bij wie dit gebeurt, secularisatie net de dissolutie van elke metafysiek moest betekenen.

Desecularisatie, indien gevat in sporen en tekenen, valt buiten het begrippelijk bereik van de radicale secularisatiethesen, tenzij als marginale fluctuaties en variaties op het secularisatiethema dat onaantastbaar blijft. Maar net daar waar de secularisatie zich verst heeft doorgetrokken – dus niet daar waar Berger zijn desecularisatie constateert – mondt de mens uit in een religieus en spiritueel analfabetisme, met een soort primitieve nieuwsgierigheid en wild zoeken tot gevolg, waar dan de hele New Age winkel handig op inspeelt, handig verpakt op maat in een dikwijls nogal opvallend duur, want trendy menu. Armen hebben blijkbaar geen recht op spiritualiteit. Secularisatie ziet dat als de verwereldsing, c.q. vermarkting van de spiritualiteit. Desecularisatie ziet ook de nieuwsgierigheid en de zoekende generatie. De tegenstanders van secularisatie, even ideologisch natuurlijk, noemen het de verloren generatie. Ook niet helemaal juist. De secularisten wijten de verlorenheid dan aan de achterlopende aanpassing van het onderwijs aan de industrie, de antiseccularisten wijten het aan het deprimerende van neutraal onderwijs. Desecularisatie ziet hoop, net datgene dat de moderniteit afschafte.

Nog concreter: desecularisatie ‘verstoort’ de opposities en instanties die worden ingesteld door de secularisatiethese en er ideologisch door worden bevestigd. Dat zijn dan bijvoorbeeld Kerk – staat, privé – publiek, geloof – wetenschap, geloven – weten, filosofie – theologie ... en ook de interpretatie van de UVRM en de constitutionele democratie als de uiteindelijke betekenis van het christendom. Dat laatste heeft een ambivalent ideologisch motief: enerzijds gehoorzaamt het de secularisatiethese omdat het de hele heilsgeschiedenis doet uitlopen in een menselijke realisatie; anderzijds leent het die realisatie daardoor net een pseudo-religieus statuut.

Desecularisatie zegt dat het geven, komen, mogen-zijn, insisteren van God nooit zomaar een plat, eenzijdig, lineair, ééndimensionaal, vectorieel gebeuren kan zijn. Iets waar de filosofie (of de sociologie ...) niet aan kan, weerstaat aan radicale secularisatie en houdt haar weg van een metafysische en ideologische stoplap of ‘conversation stopper’. Volgens Rorty was religie dat, volgens mij is die rol overgenomen door de term ‘secularisatie’, hetgeen een symptoom is van de radicalisering ervan.

Desecularisatie kan dus wél wijzen op het verschil tussen desacralisatie en

secularisatie, want een verschil is geen inhoud, maar wel een opening. En het is aan de opening, waar de weerstand tegen radicalisering van de secularisatiethese ontspringt, dat agapè in het denken zichtbaar wordt, niet als thema van het denken, maar als het denken zélf, dat wordt gevoed door hoop en geloof. Hoop en geloof veroorzaken geen schisma binnen het denken, met aan de ene kant wetenschap en de andere kant liefde, maar leggen net een vorm van continuïteit aan, waaraan filosofie en theologie hun vriendschap te danken hebben.