

Als een dilemma monotheïstisch wordt
Reflecties naar aanleiding van een wijd verspreide
monotheïsmekritiek

Marc De Kesel

1. Cliteurs gelijk

Paul Cliteur heeft het in zijn boek *Het monotheïstisch dilemma* (Amsterdam/Antwerpen: Arbeiderspers, 2010) bij het rechte eind. De religieuze fundamentalisten van deze tijd zijn wel degelijk *religieuze* fundamentalisten. Het merendeel van de analyses begraven dit aspect steeds weer onder allerlei politieke, sociale, economische, (multi)culturele en andere factoren. De imperatieven waar die lui naar luisteren, zijn moeiteloos in hun religieuze geschriften te lezen. Paul Cliteur verdedigt die stelling al langer dan vandaag, maar in *Het monotheïstisch dilemma* zoomt hij in op de gezamenlijke herkomst van de dominante religieuze fundamentalismen: het monotheïsme. Inhoudelijk mogen ze dan vaak diametraal tegenover elkaar staan, ze delen eenzelfde *logica* en die *logica* staat haaks op de moderniteit. En dit omdat de monotheïstische God pretendeert de Enige Ware te zijn. Vandaar zijn fameuze jaloersheid. Wie zich met andere goden inlaat, wacht de Wrake Gods, hem toegediend door Zijn profeet of dienaar – zo houden de Koran en de Bijbel, de christelijke en de joodse (de oudste), niet op te herhalen. Als het volk van Israël, waaraan we het monotheïsme te danken hebben, zich afgeeft met vreemde goden en volken, bijvoorbeeld de Moabieten, lezen we niet enkel dat Mozes de opdracht krijgt de afvalligen tot de dood te veroordelen. Mozes' wettige gezag naast zich neerleggend, bestaat ook een gelovige enkeling, Pinechas, het om een afvallige, terwijl hij zich 'afgeeft' met een Moabitische vriendin, een speer door hun beider copulerende lichamen te drijven. Waarop God de gewelde-

naar prompt beaamt: de kwaal die Israël al weken trof, verdwijnt meteen. In Cliteurs boek is dit verhaal van Pinechas uit *Numeri* 25 paradigmatisch voor de logica waarmee een monotheïstisch gelovige zich tegenover de wereld verhoudt.¹ Die wortelt immers in een dilemma waarvoor elke gelovige zich ten diepste geplaatst weet: ofwel kiest hij voor de wereld en voor wat hij samen met anderen daarvan wil maken, ofwel kiest hij voor God en voor wat Hij met die wereld voor heeft. Vrijheid of gehoorzaamheid, autonomie of heteronomie: het monotheïstische dilemma stelt ons tot vandaag voor die keuze. Het heeft drie millennia lang een steeds groeiende impact gehad, en beleeft in de gewelddaden van de 21^{ste}-eeuwse fundamentalist zijn voorlopig laatste apotheose. Die kiest niet voor autonomie maar voor heteronomie, niet voor vrijheid en democratie maar voor onderwerping en theocratie. En natuurlijk weet ook Paul Cliteur dat de boodschap die van die heteronome God uitgaat vaak vredelievend is of minstens zo wordt gelezen (p. 271), maar de wrede passages waarvan het in alle monotheïstische geschriften wemelt, tonen ons de inherente consequenties van dit dilemma. De religieuze terreur die momenteel een wereldfactor van de eerste orde is, toont de brandende actualiteit van dit monotheïstisch dilemma.

2. Wat als het dilemma zelf monotheïstisch is?

Vraag is evenwel of Paul Cliteur wel beseft hoe monotheïstisch dit dilemma *zelf* is, hoe het idee *zelf* om een onderscheid te maken tussen goede en slechte of ware en valse religie een exclusief monotheïstische herkomst heeft. Het dilemma dat ons voor de keuze tussen monotheïsme en polytheïsme stelt is een door en door monotheïstisch dilemma, en dit in een zin die niet zo meteen terug te vinden is in Cliteurs gelijknamige boek.

Het monotheïstisch dilemma, zo schrijft Cliteur ergens, is “geïnspireerd door [...] de *Mosaische Unterscheidung*” (p. 194), het centrale concept in het gelijknamige boek dat de Duitse Egyptoloog Jan Assmann in 2003 liet verschijnen.² *Het mozaïsch criterium* maakt

¹ Zie onder meer *Het monotheïstisch dilemma*, p. 227-232 (paginanummers tussen haakjes verwijzen naar dit editie).

² Jan Assmann (2003), *Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, Munich: Carl Hanser Verlag.

een onderscheid tussen de ene en ware religie, de monotheïstische, en alle andere religies, die polytheïstisch en daarom vals zijn, aldus Cliteurs samenvatting van Assmanns stelling (p. 191-193). Het monotheïsme valt samen met het nietig verklaren van alle andere religies of andersoortige waarheidsaanspraken. Het duldt alleen de eigen doctrine. Van een pluraliteit aan waarheden zoals een polytheïstische religie die huldigt, keert een monotheïsme zich niet alleen af, het verplicht zichzelf ook om die actief te bestrijden. Reden waarom die religie doctrinair en fundamentalistisch is, en het polytheïsme antidoctrinair en tolerant.

Tot zover Cliteurs lezing van Assmann, een lezing die velen met hem delen. Maar ook precies de lezing die Assmann met zijn boek wilde corrigeren.³ Het concept 'mozaïsch criterium' had hij al in een vroeger artikel geïntroduceerd⁴, en in zijn *Moses, the Egyptian* (1997) verder uitgewerkt. Maar omdat het toen slecht begrepen was, schreef hij in 2003 *Die Mosaische Unterscheidung*.⁵ Wat had men volgens Assmann niet goed begrepen? Dat hij geen pleidooi hield voor het polytheïsme en tegen het monotheïsme. Het was niet zijn bedoeling te stellen dat het monotheïsme, omwille van zijn exclusieve en universele waarheidsclaim, principieel gewelddadiger was dan het polytheïsme. Het monotheïsme is eerst en vooral een nieuwe definitie van religie als zodanig. Het onderwerpt haar aan een waarheidscriterium, aldus Assmann, en dit is in wat in de toenmalige wereld als religie doorging volstrekt nieuw. Niet dat er voordien voor waarheid en denken geen plaats was, maar noch het goddelijke noch de relatie die de mens met goden onderhield werd niet in referentie aan een waarheid gedacht. De goden waren er, tout court. En of ze vals of echt waren, of ze bestonden of niet was eenvoudigweg geen issue. Ze konden waar of vals spelen, dat wel, maar dat ze bestonden – dat ze, zoals de Romeinen het zagen, burger onder de burger waren⁶ – werd niet eens als een waarheid ervaren. Zozeer waren de goden een feit.

³ Assmann 2003: 15-18.

⁴ In een artikel uit 1996, zo stelt hij zelf in: Jan Assmann (2008), *Of God and Gods. Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*, Madison: The University of Wisconsin Press, p. 127.

⁵ Jan Assmann (1997), *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

⁶ Zij het, uiteraard, dat goden onsterfelijke en mensen sterfelijke burgers wa-

Was het polytheïsme minder gewelddadig? Assmann hoedt zich voor die conclusie. En niet alleen Assmann. Veel van Cliteurs bronnen onderkennen dat het polytheïsme allesbehalve van geweld gespeend was. Een essay van John Collins, waarnaar hij meerdere keren verwijst, stelt reeds op de eerste pagina uitdrukkelijk dat “geweld en sacraliteit hand in hand gingen lang vóór de opkomst van Ichnaton en Mozes”, en dat “polytheïsme even gemakkelijk kan worden aangewend als legitimatie voor geweld dan monotheïsme”.⁷ Het mozaïsch criterium – en dus het monotheïsme – staat voor een *nieuw* paradigma dat indruist tegen de toenmalige manier om tegen de wereld en het goddelijke aan te kijken. Een paradigma waar de waarheid primeert. En dat paradigma genereerde gaandeweg een andere wereld, met een eigen soort geweld en een eigen soort vrede. Die net zoals de voormalige, door een meervoud aan goden gedomineerde wereld ook bijzonder veel geweld kon genereren (denk aan de deportatiepolitiek die de Assyriërs en de Babyloniërs erop nahielden in het eerste millennium voor onze tijdrekening), maar ook een bewind gebaseerd op vrede (denk aan de op vrede gebaseerde politiek die iets later de Perzen betrachtten, of nog later, de *Pax Romana*). Tegelijk met de waarheid, bracht dit paradigma ook kritiek in het hart van de religie. Een kritische doorlichting van onze spontane neiging ons aan goden over te geven, een zelfkritische attitude ook ten aanzien van de eigen monotheïstische religie: het behoorde – en behoort – tot de kern van die religieuze cultuur.⁸

Over Assmanns concept van het *mozaïsch criterium* valt nog iets meer te zeggen. Het noemt niet alleen de introductie van de waarheid binnen het domein van de religie (dat deed in feite ook het allereerste monotheïsme al, dat van de Egyptische farao Ichnaton in de 14^{de} eeuw v.C.), het heroriënteert ook de religie en haar praktijken. Die staan niet langer voor een ‘economie’ tussen sterfelijken en onsterfelijken, waarbij die eersten gebeden,

ren. Zie: John Scheid (2002), *Religion et piété dans la Rome antique*, Paris: Albin Michel.

⁷ John J. Collins, “The Zeal of Phinehas. The Bible and the Legitimation of Violence”, in: *Journal for Biblical Literature* 122/1 (2003): 3-21.

⁸ Ik heb dat ondergesneeuwd geraakt aspect van de monotheïstische traditie terug het licht gegeven dat het mijns inziens verdient in een groot aantal essays in mijn *Goden Breken* (Amsterdam: Boom, 2010).

processies en offers brengen opdat de laatsten het lot van de sterfelijken gunstig zouden beïnvloeden. Monotheïsme daarentegen maakt van godendienst – in dit geval godsdienst (enkelvoud) – een mensendienst. Jahwe God eren wordt: recht doen aan de rechteloze, aan de “weduwe en de wees”. Dit laatste aspect is de typische joodse variant van het monotheïsme (vandaar *mozaïsch criterium*), en die levert de format voor de dominante monotheïsmen van vandaag, christendom en islam.

Dit mozaïsch criterium, aanvankelijk een “regulatief idee” in de zich ontwikkelende religieuze cultuur van één volk, heeft gaandeweg onder invloed van de twee genoemde godsdiensten een quasi universele impact gekregen en is gaandeweg onze idee van religie überhaupt gaan bepalen. Religie heeft met *waarheid* te maken, en die waarheid moet aan *mensen* toekomen: ziedaar het ‘transcendentiaal schema’ waarin wij, moderneren, nog steeds over religie denken. Reden waarom we er het beste vanuit kunnen gaan dat we van niet-monotheïstische religie niet echt veel begrijpen.

Reden ook waarom je de term polytheïsme zoals Paul Cliteur die gebruikt het best tussen aanhalingstekens plaatst. Zeker waar hij David Humes pleidooi *pro* in zijn redenering betreft. Dat pleidooi getuigt voor Cliteur bij uitstek van een situatie waarin iemand zich voor het “monotheïstische dilemma” geplaatst weet en de juiste keuze maakt. Hume kiest voor het tolerante, vrijheidslievende polytheïsme en tegen het heteronome, intolerante monotheïsme. Ik kan, met Cliteur, die keuze alleen beamen. Maar dit neemt niet weg dat het paradigma waarnaar die keuze luistert helemaal doordrongen is van het *mozaïsche criterium*. En dit geldt ook voor de formulering van het dilemma als zodanig. Ook die is ‘monotheïstisch’. Waarom? Omdat de waarheid als criterium geldt. Het polytheïsme waarvoor Hume kiest is niet het *andere dan* de waarheid. Het is niet een religie of wereldbeeld waarin het onderscheid waar/vals niet aan zet is. Hume kiest voor een betere waarheid, een die meer waar is dan de valse waarheid waartegen ze zich afzet. Een waarheid die de kwalijke kanten van de vermeende waarheid ondervangt en daarin de eindigheid van de waarheidsclaimende mens betreft.⁹ Het po-

⁹ Zie Assmann 2003: 54, waar hij het idee ontwikkelt van het “polytheïsme als een monotheïstisch concept”.

lytheïsme waarvoor hij opteert heeft in elk geval weinig of niets te maken met de religie waartegen het monotheïsme zich bij zijn ontstaan heeft afgezet. Het polytheïsme is, net zoals ook het woord ‘polytheïsme’, een uitvinding van de 17^{de} en 18^{de} eeuw en staat voor een ‘verlichte’ amendering op de waarheid die men van de religie verwacht en waarvan men nu aan de hand van die term zegt dat er een meervoud aan waarheidsaanspraken is die alle in onderlinge tolerantie ten aanzien van elkaar gerespecteerd dienen te worden. Wat op zijn beurt niets anders dan een universele waarheidsclaim is.

Dit amendement op de oude waarheid valt alleen maar te beamen, en Hume heeft stellig het gelijk aan zijn kant. Maar de logica van ook die waarheidsclaim ontsnapt niet aan het monotheïstisch paradigma met zijn mozaïsch criterium. In Humes claim is de waarheid aan zet en heeft ze haar universele pretentie verre van opgegeven. Ook die waarheid draagt daarom virtueel een intolerantie in zich en heeft dus nood aan een permanente zelfkritiek, wil de door haar geclaimde waarheid zijn en blijven wat ze is. Ook in naam van die waarheid kan wel degelijk geweld worden gepleegd. Ook de waarheid van de verlichte vrijheid en tolerante waarheid draagt de logische mogelijkheid in zich om voor de kar van intolerantie en onvrijheid gespannen te worden. De geschiedenis van de laatste twee eeuwen heeft dit helaas maar al te vaak laten zien, en het is weinig denkers en critici van toen ontgaan. Denk aan de analyses die Adorno en Horkheimer wereldkundig hebben gemaakt in hun *Dialektik der Aufklärung*. Of denk, om een recenter voorbeeld te noemen, aan de analyses van Giorgio Agamben die in het westers denken de nefaste logica van insluitende uitsluiting detecteert.¹⁰

3. De heteronome kant van de vrijheid

Heeft Paul Cliteur gelijk? Jazeker. Als een moslimfundamentalist in naam van de waarheid de wereld met explosieven te lijf gaat, heeft hij of zij teksten in het hoofd die zo uit het monotheïsti-

¹⁰ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno (2007), *Dialektiek van de Verlichting*, vertaling en nawoord door Michel van Nieuwstadt, Amsterdam: Boom. Giorgio Agamben (2002), *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, vertaling Ineke van der Burg, Amsterdam: Boom & Parrèsia.

sche corpus te plukken zijn. En Cliteur heeft eveneens gelijk als hij stelt dat die fundamentalist, staande voor het dilemma tussen autonomie en heteronomie, tussen vrijheid en onderwerping, de foute keuze maakt. Wat Cliteurs gelijk groot maakt is dat hij zich, in het probleem waar het fundamentalisme ons voor plaatst, om de waarheid bekommert. Maar wat hij niet doorheeft, is dat zijn waarheidsclaim in een traditie staat waartoe ook die van het monotheïsme behoort. Die traditie kent trouwens, naast een monotheïstische, ook nog een andere herkomst, met name dat ander waarheidsdenken dat ongeveer in dezelfde tijd in Hellas is ontstaan, de *'filosofia'* of, modern vertaald, het wetenschappelijke denken.¹¹

De logica die aan de basis van de waarheid ligt (de monotheïstische zowel als de filosofische) draagt in zich een tragische structuur die ervoor zorgt dat ze door de kracht waarmee ze de leugen te lijf gaat, vaak zonder het goed te beseffen, zelf verkracht kan worden. In naam van waarheid en vrijheid is het mogelijk leugen en onvrijheid te laten regeren. Ook in de filosofische of wetenschappelijke waarheidstraditie komt die structuur bij momenten aan de oppervlakte, maar zij kan die evenzeer ontdekken in die andere waarheidstraditie, die van het monotheïsme. Het is precies om die reden dat we als verlichte geesten uitgerekend ook de wrede Bijbelpassages die Paul Cliteur zijn kritische revue laat passeren, in zekere zin moeten blijven 'koesteren'. Uiteraard niet om ze in een één op één-verhouding na te volgen zoals de fundamentalist doet, maar om daarin het virtuele geweld te lezen dat in de beste intenties van ons zuiverste denken sluimert.

Maar waarom dan moeten wij ons met de donkere kant van onze eigen moderne waarheidsdenken inlaten? Hebben we die dan niet onder controle? Slagen we er dan niet in om waarheidsclaim en vrijheid van denken en handelen met elkaar te verzoenen? En hebben we de handen al niet vol met de strijd waartoe

¹¹ In de 6^{de} eeuw voor onze tijdrekening komt de 'waarheid' binnen als het beslissende criterium in de cultuur. In de Helleense gebieden gebeurt dat in de opkomst van filosofie en wetenschap (op dat moment nog synoniem), in de Hebreeuwse cultuur gebeurt dat in het domein van de religie, meer bepaald in die van het Joodse monotheïsme zoals zich dat heeft geconsolideerd na – en door – het trauma van de Babylonische Ballingschap. Voor dit laatste, zie De Kesel 2010: 39-40.

de waarheidsclaim van de vrijheidhatende fundamentalisten ons dwingt? Zij zijn het die met vrijheid en waarheid geen weg weten. Staande voor de keuze tussen autonome vrijheid of heteronome onderwerping, bestaan ze het om voor de eerste te kiezen. Omdat ze zich tot de wereld verhouden, niet vanuit deze, maar vanuit een andere wereld. En het is met die andere, al te absolute, al te 'ware wereld' dat zij de onze te lijf gaan en onze vrijheidscultuur gevaarlijk donker dreigen te maken.

Zich tot deze wereld verhouden vanuit een andere: dit is voor Cliteur de definitie van fundamentalisme. Een terechte definitie overigens. Maar ook hier geldt weer dat ze in formeel opzicht tegelijk de conditie van elke moderne vrijheid verwoordt. Want wat is vrijheid anders dan in staat te zijn afstand te nemen ten aanzien van de wereld, hoe afhankelijk we verder ook van die wereld mogen zijn? Het is het vermogen met de wereld om te springen zoals wij dat willen, en dit veronderstelt, minstens formeel en virtueel, een moment waarop wij ons van die wereld los – vrij – wanen, om van daaruit naar believen met die wereld om te gaan. Dit is onze moderne technische vrijheid. Die correspondeert met onze vrijheid als moderne burger. Dit staat ons toe ons vrij te weten *tegenover* de samenleving, en op basis van die individuele vrijheid aan de samenleving deel te nemen.

Daarmee is geen eeuwige, onwrikbare definitie van vrijheid gegeven, maar in elk geval wel haar *moderne* definitie. Aan het begin van de moderniteit is zij het eerst in alle helderheid neergezet in het denken van René Descartes. Door alles in twijfel te trekken, door zich hypothetisch helemaal van de wereld los te maken, ook van de God die men aan de wereld ten grondslag dacht te liggen, kwam een onbetwifelbaar eiland van zekerheid in zicht dat met het Ik van de twijfelaar/denker samenviel. Dat ik was vrij, vrij van de wereld, en pas op die basis kon het in vrijheid doen met de wereld wat het wilde.

Als er één reden is om een religieuze fundamentalist ondanks zijn boodschap toch modern te noemen, dan ligt het hier. Hij kiest voor een andere wereld, een wereld die hopeloos premodern en traditioneel oogt, maar hij doet dit *vanuit* een moderne vrijheid, vanuit de afstand die hij inneemt ook ten aanzien van zijn eigen traditie. Bin Laden kiest voor een oerconservatieve islam, maar in die keuze zelf permittteert hij zich een vrijheid

waarvan de moderniteit in formeel opzicht met die van een anarchistische punker kan concurreren. En als hij die moderne vrijheid misbruikt om voor een oerconservatieve islam te kiezen, is dat altijd ook uit angst voor de afgrond die in die vrijheid gaapt. De hardheid van de wet waaraan hij zichzelf en de hele wereld wil uitleveren, is rechtstreeks evenredig met zijn angst voor vrijheid. Oog in oog met de afgrond waarop die laatste rust, neemt hij zich de vrijheid om zichzelf en alle anderen aan Gods wet te onderwerpen.¹²

Die afgrond is de donkere, heteronome kant van de moderne vrijheid. Vóór de moderniteit wist men die vrijheid nog gesitueerd – en dus gelimiteerd – binnen een stevig gegrond wereldbeeld. Vrij uit het niets geschapen, rustte alles wat is in een oneindig vrije God. Met de moderniteit is die God dood, maar het punt van waaruit hij zich tot zijn schepping verhield, is overgenomen door de mens. Die weet zich nu zelf oneindig vrij. Alleen al de niet te stuiten groei van zijn technisch vermogen geef hem daarin gelijk. Zijn eindige conditie belet hem evenwel die oneindigheid werkelijk aan te kunnen. Als hij echt oog in oog komt te staan met deze oneindigheid, ervaart hij die als een afgrond. De fundamentalistische God dient in de eerste plaats om die donkere kant voorgoed verdrongen te houden en ons deze afgrond voor te liegen als de grond zelf.

Dat God en religie persisteren in de moderniteit, heeft alles te maken met die afgrondelijke conditie van de vrijheid. Die drijft sommigen onder ons ertoe zich de vrijheid te permitteren die vrijheid voor eeuwig vast te metselen in ontologisch verankerde grond. Aan ons om, in de confrontatie en de discussie die we met hen hebben, die moderne broeders voeling te doen krijgen met de afgrond van onze vrijheid. Het komt erop aan hen duidelijk te maken dat in die God die zij naar voren schuiven, het probleem van die afgrondelijke vrijheid altijd ergens meespeelt. Ook en vooral in de wrede passages waar hun religieuze teksten bol van staan.

¹² Zie het hoofdstuk “Bin Laden Modern” in *De Kesel* 2010: 47-57.