

# EEN ANDERE KIJK OP MONOTHEÏSME

Marc De Kesel, *Goden breken* ter discussie

Verslag van een symposium over De Kesels monotheïsmetheorie

In: *Filosofie* 21 (2011) 4: 1-27.

Op 27 november 2010 organiseerde *Het Gemenebest*, een studie-vzw uit de Noorderkempen, in Kalmthout een discussiedag over het boek van Marc De Kesel, *Goden breken – Essays over monotheïsme* (Boom, Amsterdam, 2010). Vier sprekers – Ger Groot, Dirk De Schutter, Frank Vande Veire en Remi Peeters – presenteerden hun kritische bedenkingen bij het boek, waarna De Kesel telkens een repliek formuleerde om tenslotte het woord te geven aan het aanwezige publiek. Het hiernavolgende dossier bevat de teksten van de vier sprekers samen met de repliek van Marc De Kesel

1

## MONOTHEÏSME ALS KENNISPROBLEEM

Dirk De Schutter

*Goden breken* is geen gemakkelijk boek, het is een moeilijk boek. Maar hoe gek dit ook moge klinken, voor mij staan de moeilijkste zinnen op de ongenummerde pagina 7, en op pagina 13. Op pagina 7 staat de elliptische zin: “Voor Dirk De Schutter”; op pagina 13 wordt die ellips uitgelegd: “Speciaal draag ik dit boek op aan Dirk De Schutter. Met zijn boek *Sporen van geloof* vormt het mijne een typisch moderne dissonante harmonie.” Je hebt het begrepen: niet zozeer de inhoud maakt deze zinnen moeilijk, maar vooral de performatieve daad die ze volbrengen. Je hebt je boek aan mij opgedragen, en die geste heeft mij ontroerd en vereerd – al was het alleen maar omdat het de eerste keer is dat die eer mij te beurt valt. Maar die dedicatie heeft iets dubbelzinnigs: je hebt mij in je boek ingeschreven en ingelijfd, zodat het voor mij als het ware onmogelijk wordt om je boek van buitenaf te becommentariëren. Een dedicatie is een soort geschenk, en ik wil je daarvoor uitdrukkelijk bedanken. Alleen, hoe doe ik dat? Vraagt je boek nu mijn onvoorwaardelijke instemming: niet alleen *imprimatur* (moge het gedrukt worden) en *legatur* (moge het gelezen worden), maar ook *ja en amen*? Het Franse woord “*dédicace*” en het Engelse “*dedication*” hebben de betekenis van “wijding, consecratie”. Wie hier precies wat consecreert, wil ik liever in het ongewisse laten.

Ik hoor het jullie zeggen: je drijft het op de spits. Maar het tegendeel is waar, want de zaken liggen nog gecompliceerder. Feit is dat ik zelf in het voorjaar een boek heb opgedragen aan jou, Marc, mijn boek *Sporen van geloof*, en dat jouw opdracht, Marc, dus op een of andere manier een antwoord is, een echo, een wederdienst, een teruggave, een schulddelging, een afbetaling. Zelf heb ik mijn dedicatie als volgt verwoord en verantwoord: “Ik heb mijn boek opgedragen aan Marc De Kesel, met wie ik al jaren probeer te onderzoeken wat het betekent om volstrekt modern te zijn.” Zonder enige overdrijving mag ik stellen, Marc, dat je boek *Goden breken* twee thema’s heeft: het monotheïsme en de moderniteit. “Volstrekt modern te zijn” heb ik geschreven, en dat is

een citaat en vertaling van Rimbaud: “il faut être absolument moderne” – een citaat dat ook jou, Marc, nauw aan het hart ligt, en dat je dan ook gebruikt als aanhef bij je epiloog, waarin het over de traditie gaat, over het doorgeven van de traditie, en het onvermijdelijke verraad dat in die gave – misschien in elke gave en in elke teruggave? – verscholen zit. Jij hebt het in je opdracht, Marc, over de “typisch moderne dissonante harmonie” die jouw boek en het mijne vormen. Opnieuw de verwijzing naar de moderniteit, en ditmaal ook een typering: de moderniteit als dissonante harmonie. Zo horen wij samen, of zo vormen onze boeken een eenheid: dissonant. In wanklank, dus. Laten we het over die *dis* en die *wan* hebben.

Toen ik je boek in handen kreeg, herkende ik veel: de verzorgde uitgave door Boom – laat dat even gezegd zijn – maar ook en vooral jouw schriftuur. Elke tekst heeft een titel en een ondertitel, elke tekst begint met een uitgelezen citaat als aanhef, elke tekst is onderverdeeld in stukjes die genummerd zijn en ook weer een titel hebben die soms over de stukjes heen vervolgd wordt. Ik ben vertrouwd met die schriftuur, o.m. door je publicaties in *De Witte Raaf*. Ik herkende sommige teksten: “Bin Laden cartesiaan”, “Een bruikbare dood”, “Casanova’s cirkels”, “Inpraten op muren”, “Die Weite der Vernunft” zijn teksten die ik vroeger al gelezen en/of gehoord heb. De indrukwekkende bibliografie bevat een groot aantal vertrouwde auteurs (veel Freud en Lacan uiteraard), maar ook verrassingen: Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, of Laytner, *Arguing with God* – indicaties dat de auteur, jij, zich jarenlang op een gedreven manier met zijn onderwerp heeft ingelaten. En een andere verrassing: in je bibliografie geen Bijbel, geen Oud Testament, geen Nieuw Testament, en dus ook geen evangelie van je patroonheilige, Marcus, algemeen beschouwd als het oudste evangelie eindigend met het lege graf.

Helemaal verrast, Marc, was ik door de omslag met de afbeelding van Tommaso Laureti. Voor zover ik heb kunnen nagaan, zeg je weinig of niets over dit werk. In de inleiding noem je het een “merkwaardige fresco” die onder je aandacht gebracht is door Dirk Van Poucke. Wikipedia leert mij dat het werk uit 1582 dateert. Het is dus zwaar door de Contrareformatie beïnvloed, zoals de titel onomwonden aangeeft: *De triomf van het christendom*. Als je het fresco bekijkt, zie je onmiddellijk het aan stukken gevallen beeld – is het Apollo met de lauwerkrans, of Asclepius met staf en slang, volgens de mythologie overigens een zoon van Apollo, of is het Hermes/Mercurius met de gevleugelde helm? En achteraan voor de typische zuilengalerij: de Gekruisigde. In de iconografie staat een zuilengalerij voor Christus: “Columna est Christus” – we krijgen hier dus Gods Zoon uitgebeeld in zijn eeuwigheid en in zijn sterven. Voor het overige is de ruimte leeg: in de nissen geen beelden, op de grond mathematische figuren die doen denken aan schilderijen of tekeningen gewijd aan Melancholia, één van de zeven ondeugden of hoofdzonden. En vooral: geen mensen. Het christendom triomfeert, het heeft de antieke goden aan stukken geslagen, de kerk in het teken van de eeuwigheid geplaatst en de mensen verjaagd. Dit lijkt wel de ultieme droom van Léonard. In de allerlaatste bladzijden van je boek, in de laatste tekst “Een tuin die enkel goden toekomt”, ga je met Lacan in op het vraagstuk van het polytheïsme. Marc, ik heb twee vragen: Zou je iets meer kunnen zeggen over het polytheïsme als cultuur van het verlangen? Kan men vanuit het oogpunt van een cultuur van het verlangen het polytheïsme ondergeschikt maken aan het monotheïsme? Zou je de volgende zin kunnen toelichten: “De antieke goden gaven naam aan het reële op een manier die, door die naamgeving, hun reële karakter niet totaal wegveegde. De goden zijn betekenaars, maar dan wel verheven tot de waardigheid van het ding...” (189).<sup>1</sup> En: kan het christendom als de religie van het kruis triomferen?

Marc, de ondertitel van je boek is: *Essays over het monotheïsme*. Allicht kan je boek ook dienen als een reflectie over de Islam, maar toch is het vooral op de Bijbelse traditie van het Jodendom en het Christendom geënt. Tegelijk is het opvallend dat een aantal belangrijke christelijke thema's nauwelijks aan bod komen: de naastenliefde, om er maar één te noemen. Dit heeft te maken met je streng *epistemologische* aanpak: religie is voor jou religiekritiek. Zoals op de rug van je boek staat: "Niet dat mensen niet gelovig zouden zijn, is het probleem, maar dat ze dat juist wél zijn." Je behandelt het cynisme in je boek, maar er is vanzelfsprekend iets heel cynisch aan deze uitspraak. Overigens is ook het cynisme voor jou een epistemologisch probleem. Dat blijkt vooral uit je laatste tekst. Die begint met een korte uitweiding over het antieke cynisme, en meer bepaald over Diogenes van Sinope. Maar terwijl het antieke cynisme ook ingegeven was door een ethische bekommernis, wordt het bij jou heel snel herleid tot een kennisprobleem. Je probeert dit te camoufleren: je noemt het tweede stuk van deze tekst "De cynische bronnen van de moderniteit", maar je geeft jezelf in de eerste zin bloot als je het hebt over "een golf van scepticisme" die door renaissancistisch Europa trok (171). Je vermeldt eventjes Montaigne, maar je hebt het meeste aandacht voor het boek van Francisco Sanchez met de veelzeggende titel *Quod nihil scitur* (*Er valt niets te kennen of te weten*). Je hebt het verder over de "sceptische/cynische positie", en die vind je natuurlijk bij uitstek terug in de methodische twijfel van Descartes. Je stipt ook de mogelijke invloed aan van het antieke cynisme op de leer van Jezus: "Kijk naar de vogels van de hemel: ze zaaien niet en maaien niet..." Maar als we de evangeliën lezen, dan is het probleem van Jezus toch niet de epistemologie: het is veeleer de zorg om je in het leven te laten leiden door het echt waarde- en zinvolle. Het kennisprobleem is een typisch modern probleem. Marc, ik heb twee vragen: Moeten we in de ontmanteling van de moderniteit meegaan met die epistemologische aanpak, of moeten we er integendeel aan herinneren dat die epistemologische aanpak, de twijfel van Descartes, ons van in het begin op het verkeerde been gezet heeft? Waarom kom je altijd opnieuw terug op het kennisprobleem, als je eigenlijke interesse een cultuur van het verlangen is?

Een gelijkaardig probleem stelt zich bij je behandeling van de *logos*. Je doet dat naar aanleiding van de redevoering van de paus in Regensburg. Opnieuw ga je heel lang met de paus mee, hoewel diens identificatie van *logos* met *ratio* en *Vernunft* alles behalve vanzelfsprekend is. Sterker nog: diens identificatie van *logos* met *Vernunft* verduistert meer dan dat ze verheldert. Opnieuw hou je vast aan het christendom als een discours van de waarheid. Maar heeft het christendom de strijd om de waarheid niet al lang verloren? De waarheid over het begin der tijden staat niet in *Genesis*; dat God het woord is, betekent toch niet dat God de waarheid spreekt? Zoals de paus, hecht je veel belang aan de beroemde uitspraak van het brandende braambos: "Eyeh asher eyeh." De vertaling en interpretatie van die uitspraak behandel je opnieuw binnen een epistemologische context. Maar moet de eerste vraag niet zijn: is deze uitspraak constaterend of performatief? Hebben we hier te doen met een uitspraak die de waarheid claimt, of met een belofte? Uiteindelijk pleit je voor een *logos* als dialoog. Maar wordt in een dialoog naar de waarheid gezocht, of naar zin en betekenis? Staat de dwang van de waarheid wel een dialoog toe? Is elk spreken in naam van de waarheid niet wezenlijk monologisch? In mijn boek *Sporen van geloof* ben ik ook ingegaan op de redevoering van de paus en heb ik de mogelijkheid geopperd dat het woord van God een parabel is die om een eindeloze lectuur vraagt. Zelf raak je de mogelijkheid aan dat het woord van God een grap zou zijn, maar je durft die mogelijkheid als het ware niet uit te werken. Dat is toch wel merkwaardig voor iemand die gepikt en gemazeld is in de psychoanalyse. Grappen, Marc, vragen om te worden doorverteld, en nodigen uit tot lachen. En misschien niet onbelangrijk: er zouden mensen zijn in de kerk.

2

EEN UITWEG UIT DE CRISIS?

Remi Peeters

Vooraf: *Goden breken* is een intellectuele prestatie van de eerste orde. Het is het resultaat van een jarenlang intens onderzoek, waarvoor een denkend en lezend mens alleen maar bewondering en waardering kan opbrengen.

De kritische opmerkingen en vragen die ik hier zal formuleren, zijn dan ook niet bedoeld als een poging om het boek onderuit te halen - wat overigens niet zou lukken: het staat als een huis waarvan de muren altijd overeind zullen blijven, desnoods in een Talmudische ‘instortingskromme’. Veeleer wil ik achterhalen *of* en *wat* dit boek teweeg brengt in mijn eigen positie ten aanzien van de ‘zaken des geloofs’, of juist: in mijn gebrek aan een duidelijke positie in dat verband. Het is immers vanuit dit gebrek, en de verwarring en radeloosheid daaraan eigen, dat ik *Goden breken* heb gelezen.

Ik behoor tot de generatie die geloofd heeft – zo *naïef* is geweest te geloven, denk ik nu - dat het de rooms-katholieke kerk ernst was met haar programma van “aggiornamento”, het bij de tijd brengen of moderniseren van de christelijke boodschap. Was dat niet de inzet van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-65)? De progressieve dynamiek van die jaren drong door tot in de godsdienstlessen die ik als toenmalig middelbaar scholier kreeg. Eén van mijn leraren schrok er niet voor terug om een van zijn lessen te wijden aan *Honest to God*, het ophefmakende boekje van de Anglicaanse bisschop John A.T. Robinson uit 1963, dat pleitte voor een “existentialistische” theologie in de lijn van Paul Tillich en voor een religieus christendom in de lijn van Dietrich Bonhoeffer. Dat maakte op mij een diepe indruk ...

Helaas, de hoop op een moderne kerk werd al heel snel de kop ingedrukt: in 1968 verscheen *Humanae Vitae*, de laatste encycliek van paus Paulus VI, en begon meteen ook de leegloop van de kerken. Weg het *aggiornamento*, en sindsdien is het op dat vlak alleen maar van kwaad naar erger gegaan: het celibaat is onbespreekbaar, leken moeten hun plaats kennen, de discussie over de rol van de vrouw in de kerk is officieel voor beëindigd verklaard, homosexualiteit is in strijd met de objectieve zin van de seksualiteit, in vitro-fertilisatie is uit den boze... enzovoort enzovoort. Hoe anti-modern kun je zijn?

“Waarom heb je niet al lang met die club gebroken?”, vroegen Nederlandse vrienden mij onlangs. Inderdaad, denk ik dan, maar ondanks mijn teleurstelling en groeiende afkeer heb ik daar nooit toe kunnen besluiten. Ik bevind mij al lang in een merkwaardige spreidstand, met één been buiten, met het andere binnen de kerk en het geloof waar die kerk voor staat. Ik herken mij bijzonder goed in de woorden van Antonio Porchia, die Dirk De Schutter als aanhef van zijn onlangs verschenen *Sporen van geloof* gebruikt (Klement/Pelckmans 2010): “Heel lang al, God, bid ik niet meer tot u, en nog altijd heb ik mijn armen niet laten zakken.” Maar tegelijk ben ik, misschien tegen beter weten in, nog altijd op zoek naar een alternatief voor die problematische houding. Ik denk niet dat *Goden breken* mij daarbij helpt, maar het lijkt mij wel aan te moedigen om mijn armen vooralsnog niet te laten zakken ... en dat is wellicht ook het enig mogelijke in deze tijd.

Tot zover de achtergrond van waaruit ik *Goden breken* gelezen heb. Ik wil nu even stilstaan bij enkele van zijn boude beweringen of stellingnames, die in mijn ogen problematisch zijn of minstens om verduidelijking vragen.

1.

Naar aanleiding van Auguste Comtes kritiek op de religie vraagt Marc De Kesel zich af of “het religieuze statuut dat zelfs aan een kritiek op de religie toe te schrijven valt” – hij doelt op het feit dat Comte zichzelf uitriep tot hogepriester van een universele ‘Religie van de Mensheid’ en voor deze nieuwe religie een heuse catechismus schreef, of op het latere feit dat de religiekritiek van het marxisme niet heeft belet dat het zelf als een soort religie ging functioneren – “misschien een van de redenen [is] waarom de religie drie eeuwen meedogenloze godsdienstkritiek verrassend goed heeft overleefd” (154).

“In een aantal gevallen”, zo vervolgt de tekst, “is de religie er zelfs in geslaagd om ook de rol van de kritiek over te nemen. Ooit werd over haar gedacht als ‘opium van het volk’: een batterij aan illusies die de aandacht afleidt van het reële leven. Maar zelfs al zou dit waar zijn, zelfs al was ze één grote illusie, dit belet haar niet om mensen een militante, kritische plaats op de politieke scène te verlenen.”

Ik heb de indruk dat Marc hier een verkeerd paard voor zijn wagen spant. Hij voegt er immers onmiddellijk aan toe dat het beroep op de religie in vele van deze gevallen vals is – en elders in het boek, in de hoofdstukken over Bin Laden en Mohamed Bouyeri, toont hij glashelder aan wat er met religie gebeurt als ze fundamentalistisch wordt. Van dit soort van “kritische religie” valt in elk geval weinig goeds te verwachten.

Maar er is meer: hoofdstuk 5 (over Casanova) heeft het over de huidige crisis van de kritiek, als gevolg van het failliet van de revolutionaire utopieën (zowel linkse als rechtse, communistische als fascistische). Samengevat: niemand durft nog een idealistische visie op de toekomst naar voor schuiven. We zijn realistischer geworden en denken conservatiever. Dat maakt dat “alleen de conservatieve kritiek zich momenteel nog onverholven revolutionair durft te uiten” (78). En dat soort van kritiek, zo verduidelijkt Marc, neemt de moderniteit zelf onder vuur, zowel haar cultuur van kritiek als haar open tolerantie tegenover kritiek ... In die context formuleert hij de nauwelijks verholven retorische vraag: “Is in het licht van deze crisis het huidige religieuze reveil niet te interpreteren als een van de vele conservatieve antwoorden op het failliet van de progressieve utopieën van de laatste eeuw?” Mijn vraag is dus: *welke* religie heeft de godsdienstkritiek “verrassend goed overleefd”?

In het licht van het zojuist gelezene, zou ik denken dat deze bewering in eerste instantie slaat op fundamentalistische vormen van islam en op een conservatief-reactionair christendom, dat de moderniteit radicaal afwijst.

Marc wijst deze conclusie echter af. Hij verwijst naar de positieve interesse die het christendom krijgt van linkse politieke filosofen (als Badiou, Agamben, Negri en Žižek). Dit kritische denken zou tegen het christendom aankijken als tegen zijn eigen spiegelbeeld: net zoals de christelijke doctrine er niet in geslaagd is antwoorden te vinden op de cruciale vragen van de moderniteit, zo is ook de kritiek er niet in geslaagd een reëel alternatief uit te tekenen voor het bestaande economische en politieke systeem, het kapitalisme (zie 155). Daarom worden beide (christendom en kritiek) om gelijkaardige redenen onder vuur genomen. “Wat de huidige kritiek hierbij opvalt,” aldus Marc met een in mijn ogen opnieuw boude uitspraak, “is dat het christendom onder die aanvallen niet is bezweken” (155). Daarom hoopt de kritiek van het christendom te leren hoe om te gaan met het onvermogen om daadwerkelijk op de wereld in te werken en die te veranderen, of

om te gaan met de opdracht aan “ideologiekritiek te doen in het besef dat we de ideologie nooit voorbij zullen geraken”, omdat “de wereld waarin we ideologiekritisch moeten opereren, steeds ideologisch zal zijn en blijven” (43).

Hier spant Marc het goede paard voor zijn wagen, maar neemt hij volgens mij ook zijn wensen voor werkelijkheid. In zijn gloedvol en ijzersterk pleidooi voor een kritische religie, d.w.z. een “religie die de moderniteit tot steun” zouden kunnen zijn (196), dreigt hij over het hoofd te zien dat dit soort van religie voorlopig meer een *potentiële* dan een *actuele* werkelijkheid is. Bestaat het kritische christendom dat hem voor ogen staat op dit ogenblik wel? En als het al bestaat, is het dan niet erg marginaal? Slaagt het er wel in om zijn stem te laten weerklinken, zowel binnen de kerk als op het publieke forum?

Ik wil het probleem waarover ik struikel nog op een andere manier formuleren. Hoe valt de gedachte dat “religie zo resistent blijkt te zijn na eeuwenlange moderne godsdienstkritiek” (145) te rijmen met de lege kerken? En hoe valt ze te rijmen met de huidig-gangbare publieke opinie, waarvoor religie een fenomeen op de terugtocht is, of erger nog, een vorm van achterlijkheid? Die opvatting geldt niet alleen het jodendom en de islam (ook de gematigde vormen ervan), maar in toenemende mate ook het christendom.

*Goden breken* lijkt op geen enkel moment echt rekening te houden met de mogelijkheid dat religie (inclusief de christelijke) uit onze wereld zou kunnen verdwijnen, omdat onze cultuur er gewoon geen plaats meer voor laat. (Ik denk hier aan de treurnis van waaruit Dirk De Schutter zijn *Sporen van geloof* geschreven heeft, “de klacht dat de bijbels-christelijke overlevering aan het begin van de eenentwintigste eeuw nagenoeg tot zwijgen gebracht is, [...] het verdriet dat de teloorgang van het christendom door velen met opluchting wordt begroet en niet als een verlies wordt ervaren.”)

Het minste wat men moet vaststellen, is dat het monotheïsme, zeker het christendom, in een diepe crisis verkeert. Dat heeft wellicht niet alleen te maken met het betreurenswaardige onvermogen van de kerk om in het reine te komen met de moderniteit, maar ook met de radicale afwijzing van elke vorm van religie door een bepaald soort van moderniteit. (Ik kom hierop in mijn laatste beschouwing terug.) Hoe dit ook zij, juist in het licht van deze diepe crisis kan het belang van *Goden breken* moeilijk overschat worden. Men kan alleen maar hopen dat dit pleidooi voor een kritische religie een grote weerklink vindt en een brede discussie op gang brengt. Immers, wat geldt voor de maatschappijkritiek, geldt ook voor de kritische religie: ze leidt slechts tot echte verandering in de wereld als ze door velen gedragen wordt, als ze een politieke factor van betekenis wordt.

2.

Mijn tweede kritische beschouwing betreft de manier waarop *Goden breken* de kritiek als essentie van het monotheïsme uitspeelt tegen de notie ‘geloof’, en meer bepaald de Kantiaanse ‘Vernunftglaube’, gedefinieerd als “de aanname van iets waarover geen wetenschappelijke kennis mogelijk is” (137). Ik denk dat Kant hiermee niet (helemaal) recht wordt gedaan. Maar het is niet louter een academische kwestie.

Mijn kritiek geldt niet de bevestiging van het wezenlijk kritisch karakter van het monotheïsme, zoals het in het tweede hoofdstuk van het boek wordt omschreven: “‘Niets van wat jullie denken God of goddelijk te zijn, is God: alleen God is God’, zo luidt het

centrale devies. De kern van het monotheïsme is de tendens tot religiekritiek, tot *theoclasmé*. Het eren van de Ene Ware God bestaat er in de eerste plaats in alle andere goden – en alles wat zich verder als goddelijk aandient – uitdrukkelijk te wantrouwen. Waar die Ene Ware God in positieve zin voor staat, blijft al bij al erg abstract. Hij is de enige ware, maar verder ook de blijvend ongekende en onkenbare God” (39). Ik betwist evenmin de stelling dat in het monotheïsme de kritiek primeert op het geloof of dat de *kritiek*, en *niet het geloof* erin centraal staat (196).

Maar ik heb wel moeite met de eenzijdig negatieve beschrijving die het boek van dit geloof geeft, zoals bijvoorbeeld in hoofdstuk 9, naar aanleiding van de neiging van de wetenschappen om het verlangen te ontkennen (Lacan): “Het ongekende waardoor hun verlangen wordt gestimuleerd, ligt bij hen voor hen uit. Het is iets wat ooit zal ophouden ongekend te zijn, iets wat hun verlangen naar kennis ooit zal bevredigen. En voor zaken die voorgoed onbekend zullen blijven, reserveren ze het geloof, kantiaans gedefinieerd als de aanname van iets waarover geen wetenschappelijke kennis mogelijk is. Maar wat is die aanname anders dan een kennis die niet wetenschappelijk gefundeerd is, maar wel degelijk als kennis, als waarheid fungeert. Deze laatste waarheid houdt zich buiten de waarheidsvraag op en is daarom des te aboluter” (137); of nog, op dezelfde pagina: “Dit geloof is in feite een geloof in het geloof, een geloof in wat ze [de wetenschap] gelooft waar te zijn, en dus *weet*. Het is een geloof dat opnieuw een ontologische grond aan onze kennis toedicht”; of ten slotte in de epiloog: “Zo functioneert geloof al gauw als een manier om van het *oneindige* toch enige kennis te pretenderen. Het blijft een vorm van *weten*, absoluut en ‘oneindig’ weten zelfs, dat snel de fundamentalistische kant opgaat en zich frontaal tegen de moderniteit keert” (196).

Ik ontken niet dat wat voor ‘geloof’ doorgaat vaak zo functioneert. Ik ontken ook niet dat het mogelijk is Kant zo te interpreteren: dat hij de religie aftoetst op haar ‘redelijkheid’, dat het uiteindelijke criterium om ons eraan over te geven haar ‘redelijkheid’ is. Maar dit mag ons niet blind maken voor het radicaal kritisch karakter van Kants denken – een radicaliteit waar Kant zelf soms voor terugdeinst. Hannah Arendt heeft hierover in *Thinking* verhelderende dingen gezegd. Volgens haar moeten we bij Kants welbekende uitspraak uit de *Kritik der reinen Vernunft* – “ik heb de kennis moeten beperken om plaats te maken voor het *geloof*” – niet in de eerste plaats denken aan overtuigingen of geloof in religieuze zin, maar aan het *denken*. Kant heeft voor alles het *denken* (dat zin vragen, en geen waarheidsvragen stelt) willen vrijwaren, door de kennis (de wetenschap) het recht te ontzeggen het enige of laatste woord over de werkelijkheid te spreken. De metafysica als *natuurlijke aanleg*, lees als *verlangen*, is onuitroeibaar. Het denken zal daarom altijd ‘buiten de orde’ gaan (Heidegger), op zoek naar het ultieme en onvoorwaardelijke, en geen enkele kennis kan deze honger of dit verlangen stillen. *Maar tegelijk*, en dat wordt in een Hegeliaanse interpretatie gemakkelijk over het hoofd gezien, ontzegt Kant aan dit denken elke aanspraak op waarheid (op kennis dus). Het moet juist blijvend beseffen dat het *geen weten* is.

Dit denken levert dus geen waarheden op, geen solide wereldbeelden of zekerheden waarin we ons veilig kunnen nestelen. Kant heeft wel degelijk de metafysica ondergraven. En in die zin kan hem niet verweten worden “het verlangen te ontkennen” – een ‘zonde waaraan de moderniteit zich vaak schuldig maakt’ (zie 142). In dit opzicht moet Kant veeleer als een voorloper van Lacan beschouwd worden.

Zo geïnterpreteerd zie ik een tweevoudig bondgenootschap tussen monotheïstische religie en het Kantiaanse ‘geloof’ of denken. (Om misverstanden te voorkomen: denken moet

hier niet in de specialistische zin begrepen worden, als de bezigheid van de vakfilosoof. Het gaat integendeel om de gewoonte om met zichzelf te praten, zich af te vragen waar men mee bezig is; de gewoonte om dingen te onderzoeken en zich af te vragen wat ze betekenen ...). Het denken houdt vooreerst de ruimte open waarin zoiets als openheid of ontvankelijkheid voor een monotheïstische religie eerst mogelijk wordt. En ook al is het denken op eigen houtje niet in staat om de in de bijbel geopenbaarde ‘waarheid’ te bedenken – die immers vanuit een radicaal andere horizon op ons afkomt, vanuit een onbereikbaar en onvoorstelbaar ‘buiten’ (zie 157) -, het maakt het wel mogelijk dat mensen zich hiervoor openen. Een gedachteloos mens (i.e. iemand die nooit in de verwondering vertoeft en zichzelf nooit de zinvragen stelt) heeft volgens Arendt geen geweten en geen oordeelsvermogen. Misschien moet men hieraan toevoegen dat hij per definitie ook ongevoelig is voor religie, in welke vorm dan ook. Dat betekent niet dat denken automatisch tot religie leidt, maar misschien is het er wel een noodzakelijke voorwaarde voor. Dat Marc De Kesel deze gedachte niet ongenegen is, leid ik af uit de volgende passus uit de epiloog van *Goden breken*: “Uitgerekend om te *geloven* in de godheid die mij draagt, moet ik elk *weten* dat hij dat doet, ondermijnen. Waarachtig geloof wordt dan als een sprong in een mijnenveld, een sprong die van Abraham werd geveerd toen hij als beloofde stamvader van een ‘groot volk’ zijn eniggeboren zoon moest slachtofferen. Als monotheïstische religie geloof is, dan is het dat in de kierkegaardiaanse zin: een sprong die de eindeloze voorbereiding van een genadeloze kritiek vereist” (193). Ten tweede behoedt het denken de religie voor fundamentalistische en andere ontsprongen. Ik verwijs hier naar de bespreking die Marc wijdt aan de Messiasfiguur, een tweede figuur in het joods monotheïsme (uit de 2<sup>e</sup> eeuw v. C.), na de figuur van de Wet. Hierbij gaat het niet langer om “het idee dat de mens in staat is zijn verstoorde relatie met God weer recht te trekken door de geboden van het Verbond in acht te nemen”, maar om “het idee dat God een eind wil maken aan zijn schepping (de idee van het *eschaton*) en zich, bij het aanbreken van een ‘nieuwe schepping’, eindelijk ten volle wil openbaren (de idee van de *apocalyps*). Degene die dit *eschaton* en die *apocalyps* zal voltrekken [...] is de Messias. In het licht van de [...] messiasverwachting staat de hele werkelijkheid onder kritisch voorbehoud” (44). De auteur wijst op de fundamentele ambiguïteit van deze religieuze figuur: aan de ene kant plaatst ze elke vorm van menselijke waarheidsclaim onder kritische reserve; aan de andere kant veronderstelt ze de mogelijkheid om op een anticiperende manier toegang te hebben tot de volledig geopenbaarde waarheid, tot een waarheid voorbij tijd en dood. Met andere woorden, de goddelijke waarheid houdt op alleen maar een kritisch punt te zijn van waaruit elke waarheidsclaim onder reserve gesteld wordt. Een rechtstreekse relatie met de goddelijke waarheid maakt het mogelijk zich die waarheid toe te eigenen en zonder enige reserve in haar naam het woord te voeren. “Voeg aan dit alles het platoonse geloof in een leven na de dood toe, een geloof in een volmaakte realiteit voorbij het sterfelijke, en je hebt een uitgelezen dispositief voor iemand die in de destructie van déze wereld het teken wil zien van de volmaakte wereld die komende is” (44-45). (Zie ook 148-149 over de religieus gemotiveerde zelfmoordterrorist.)

Wat, tenzij een kritisch denken dat zijn eindigheid ernstig neemt, is in staat om te verhinderen dat men dit ook werkelijk doet, i.e. toegeeft aan de verleiding om in naam van de goddelijke waarheid het woord te voeren en om in destructie het teken van de volmaakte wereld te zien? Een religie, ook als ze religiekritisch is, blijft dus aangewezen op een religie-externe kritiek – zoals de psychoanalyse er volgens mij ook een is.



Mijn laatste opmerking betreft de uitspraak van Arthur Rimbaud – “Je moet volstrekt modern zijn” – die, samen met “God is God” van Karl Barth als motto dient voor de epiloog van *Goden breken*.

Geen probleem, zou je denken. Natuurlijk moeten we de verworvenheden van de moderniteit beamen, zoals de moderne wetenschap of de scheiding tussen kerk en staat, of de democratische gelijkheid ... En uiteraard moeten we dat niet halfslachtig, maar volmondig doen, vanuit de overtuiging dat we dank zij die verworvenheden in een betere tijd en een betere wereld leven. Wie wil nu een terugkeer naar de standenmaatschappij of, godbetert, het middeleeuwse lijfeigenschap, en wie kan de gedachte verdragen dat mensen uiterekend naar een dergelijke terugkeer zouden verlangen?

Toch rijst de vraag wat we ons bij “volstrekt modern” precies moet voorstellen, en *Goden breken* toont glashelder aan dat het antwoord op die vraag verre van eenduidig is.

In hoofdstuk 9 (O mijn God) neemt Marc De Kesel zijn lezers mee op rondreis doorheen de Lacaniaanse psychoanalyse en haar kijk op religie. Onderweg belicht hij twee paradigma's van moderne christelijke religie, het Pascaliaanse en het Hamletiaanse – allebei antwoorden op de moderne ervaring van de wereld, waarin “niets is wat het lijkt” en die “overkomt als een incoherent amalgaam in een verre graad van verval en ontbinding” (139). Het eerste paradigma heeft vooral ingang gevonden bij de protestanten, het tweede bij de katholieken.

In beide vormen, aldus Marc, werkt het probleem van het *moderne subject* door. Ik citeer:

“Het is de vraag of de mens, nu hij modern geworden is, in staat is de drager van de wereld te zijn en dus te doen wat voordien, in de antieke Oudheid, aan het Zijn of, in de christelijke Middeleeuwen, aan God toekwam. Moet de mens – eerste optie – die taak op zich nemen terwijl hij beseft hoe ‘niets’ hij is en hoe dankbaar hij mag zijn dat hij desondanks mag bestaan? Moet hij het subject van de wereld worden terwijl hij weet dat die soevereine taak alleen God toekomt – een God aan Wiens volmaaktheid de totaliteit van de Schepping niets toevoegt? Of, andere optie, moet de mens die taak op zich nemen door God bij te staan, door in Zijn plaats te doen waartoe Hijzelf niet meer in staat is? Moet de mens de onmacht van God compenseren zodat die niet aan zijn eigen tekorten ten onder gaat?” (141).

Het subject dat hier in het geding is, aldus Marc, is wel degelijk het moderne subject, zoals dat voor het eerst geformuleerd is door Descartes. Maar beide paradigma's wijzen de cartesiaanse definiëring van het subjeet ook af – d.w.z. het subject dat houvast en zekerheid vindt in zijn eigen twijfel, en dat vanuit een twijfelloos punt zelfverzekerd de werkelijkheid tegemoet treedt en veronderstelt zijn eigen drager te zijn. Ze schuiven een alternatief subject-concept naar voor. “Het punt van waaruit de mens de realiteit benadert, is niet ‘iets’ (een *res*), maar een ‘niets’ [...] Het ene antwoord zegt dat wij precies daarom overgeleverd zijn aan een onbeschadigde en zuivere genade – een genade die overweldigend en daarom ook verpletterend is omdat we niet in staat zijn tegenover die gift een adequate tegengift in te brengen. Het andere antwoord zegt dat we zijn overgeleverd aan een beschadigde en onzuivere genade, aan een God die daarom om hulp en bijstand vraagt in het uitoefenen van Zijn taak. Niet om zijn plaats in te nemen en Zijn functies over te nemen, maar om Hem te helpen het in die functies uit te houden en er opnieuw de nodige luister aan te geven” (141).

Er blijken dus (minstens) twee moderne subject-opvattingen te bestaan: de cartesiaanse en de modern-religieuze, die de eerste bekritiseert. Enkele alinea's verder lezen we dan ook: "Religie heeft immers een kritisch potentieel aangaande de centrale mythe van de moderniteit: de mythe – en dus het geloof in – de volheid van het subject [...]. In tegenstelling tot wat die mythe hoog wil houden, is het moderne subject niet eerst en vooral subject van *zichzelf*, maar van de *Ander*, aldus Lacan" [die hiermee de symbolische orde bedoelt] (142). De conclusie waartoe het boek de lezer uitnodigt, lijkt de volgende: in Rimbauds aanmaning "je moet volstrekt modern zijn", moet "modern" begrepen worden als verwijzend naar het *gedecentreerde* subject (en niet naar het cartesiaanse subject).

Wie om religie geeft, zal zich ongetwijfeld in deze conclusie verheugen: religie lijkt immers meer kans te maken bij mensen die zich als gedecentreerde subjecten opvatten dan bij hen die zich "maîtres et possesseurs du monde" wanen. Toch stoot ik hier op twee moeilijkheden. *Ten eerste* impliceert deze conclusie de paradox dat zij die op de Lacaniaanse wijze "absoluut modern" zijn in een bepaald opzicht *tegen* de tijdsgeest in denken, een minderheid vormen en dus veel kans maken om als *anti-modern* te worden beschouwd. De toonaangevende stem in ethische en politieke debatten (niet alleen over abortus en euthanasie, maar alvast ook daar) lijkt me immers niet die van het Lacaniaanse, maar wel van het cartesiaanse, soeverein-autonome subject. Mijn vraag is dus wie of wat bepaalt wat "het volstrekt moderne" precies inhoudt of vertegenwoordigt en waarin een pre-moderne, zeg maar reactionaire kritiek op de moderniteit zich onderscheidt van een moderne. Heeft dit alleen te maken met het al dan niet vasthouden aan een essentialistische wetenschap of filosofie? *Ten tweede* begrijp ik niet waarom *Goden breken* de zo-even geschetste positie van het gedecentreerde, potentieel gelovige subject onmiddellijk ook weer problematiseert.

"Dit alles werpt ook een licht op de problematische positie van de moderne en postmoderne *gelovige*. Hij is subject/drager van een wereld die *logos* is geworden – een *logos* die grondt in zijn eigen tekort. Terwijl hij zichzelf positioneert op de plaats van dit tekort, belijdt de gelovige niettemin dat die *logos* in zichzelf rust, waarmee hij bedoelt dat hij in God rust. Hier loopt de gelovige het risico niet genoeg en niet correct te erkennen dat de plaats waar de *logos* zijn steunpunt vindt ook de plaats is waar de mens zijn steunpunt vindt, namelijk de plaats van een sterfelijke, zichzelf om de tuin leidende Münchhausen. Hij loopt met andere woorden kans niet goed te beseffen dat hij, staande op die plaats, spreekt in naam van een dode God" (142).

Enkele bladzijden eerder had ik de bui al moeten zien hangen. Daar las ik immers: "De christen die, in deze oppervlakkige wereld, in God gelooft, gelooft *de facto* in de dood van God, met andere woorden in de God die stierf op het kruis en incarneerde in de menselijke *logos*, in het universum van betekenaars. Wanneer hij, zich daarvan bewust, toch blijft volhouden te geloven in het bestaan van een *levende* God, dan betreft zijn zorg niet zozeer God als wel zichzelf [...] Geloven in Gods levende existentie en daarom zijn incarnatie (zijn dood) ontkennen is altijd ook een manier om de kern van de moderniteit weg te dringen. Het verdonkeremaant vooral dat de mens het subject (drager) is geworden van een wereld waar elke ontogische grond ontbreekt" (138-139).

Bidden tot een God, in de wetenschap dat die God dood is, lijkt me een vrij absurde onderneming. Eerlijk, hier slaat mijn denken in een knoop. Ofwel ontgaat mij iets, ofwel klopt er iets niet. Omdat ik Marc De Kesel ken als een bijzonder intelligent en scherpzinnig man, opteer ik voor de eerste mogelijkheid en durf ik erop vertrouwen dat hij in een van zijn volgende publicaties deze knoop helpt ontwarren.

WAT IS ER ECHT AAN DE GODSDIENST?

Ger Groot

Het is een even intrigerende als stoutmoedige hypothese die in *Goden breken* van Marc de Kesel centraal staat: de idee dat het in het monotheïsme niet in de eerste plaats om geloof maar om geloofskritiek te doen is. (192) Wel zit er in die stelling, zo geeft De Kesel onmiddellijk toe, een angel onder het gras. De religiekritiek die in het monotheïsme wordt uitgeoefend geldt inderdaad de wereld van de goden van het (antieke) polytheïsme, die daardoor van hun voetstuk worden gestoten. Maar ze worden dat alleen maar omdat op datzelfde voetstuk onmiddellijk een nieuwe God geplaatst wordt: de God van de schepping, de uittocht en vooral de kruisiging en verlossing die we zien op het fresco van Tommaso Laureti, afgebeeld op het omslag van het boek.

In zekere zin zijn we met de monotheïstische revolutie dus van de regen in de drop gekomen, zo zou de sceptisch-atheïstische godsdienstcriticus van vandaag de dag kunnen zeggen: zeg even van het type Herman Philipse of Paul Cliteur. Het ene geloof wordt door het andere eenvoudigweg ingewisseld, waarbij het *monistische* karakter van het monotheïsme de slagkracht van dit geloof nog eens extra versterkt. Eenheid is immers altijd sterker dan veelheid, zo weten van oudsher de strategen, en daarom kan en zal het monotheïsme ook veel sterker een expansiekracht uitoefenen, zo zou Sam IJsseling daaraan misschien toevoegen. De veronderstelde (en misschien ook wel noodgedwongen, want uit zwakte voortgekomen) relatieve tolerantie van het polytheïsme zou daarmee plaatsmaken voor de agressieve missionerings-, onderwerpings- en zo nodig uitroeiingsarbeid die met de gebundelde monotheïstische kracht is mogelijk geworden.

Dat is echter nog niet het belangrijkste aspect van de monotheïstische revolutie, zo stelt De Kesel vast. Want anders dan in het polytheïsme het geval was, wordt de godsdienststrijd door het monotheïsme expliciet gevoerd uit naam van de *waarheid*, die daarmee het voornaamste wapen *en* criterium van de monotheïstische religiekritiek wordt. Niet de vele goden van het polytheïsme zijn *echt*, maar alleen de ene god van het jodendom, christendom of de islam. En bovendien – maar in werkelijkheid is dat slechts een herformulering van deze constatering – deze *echtheid* is universeel. Het monotheïsme onderscheidt zich van het polytheïsme doordat het *iedereen* wil aanspreken en niemand uitsluit (met als tegenhanger dat ook niemand zich eraan onttrekken kan). Het is van nature missionair: die conclusie wordt nog niet ten volle getrokken door het jodendom (dat men in dat opzicht dan ook misschien beter een henotheïsme kan noemen), maar vanaf het concilie van Jeruzalem, waarop Paulus tegenover Petrus de overhand krijgt en de boodschap van Jezus *ook* voor de heidenen relevant verklaart, aanvaardt het christendom de pretentie *en* de roeping om zich te verspreiden over de aardbol als een belofte en boodschap voor *alle* mensen.

Beide zaken liggen in elkaars verlengde omdat de waarheidsidee die met het monotheïsme centraal komt te staan op het toneel van de godsdienstkritiek *ook* reeds vanuit zichzelf tot universalisme neigt. Wat waar is voor mij is dat ook voor jou; wat *hier* geldt, geldt ook *daar*. Monotheïsme en waarheidsuniversaliteit vormen daarom twee kanten van dezelfde medaille, en ook dat zal het missioneringselan van het eerste opnieuw zo'n sterke impuls geven. Ironisch genoeg, zo stelt De Kesel vervolgens vast, geldt dat echter ook voor de voornaamste telg van deze monotheïstische religiekritiek: de moderne *atheïstische* religiekritiek, die de *ene* God die de vele van hun altaar had gestoten nu op

zijn beurt van zijn voetstuk haalt, om hem te vervangen door de redelijkheid van het moderne kritisch-wetenschappelijke denken.

Twee bewegingen vonden daarbij in *één* slag plaats, zo lijkt het. De religiekritiek van het monotheïsme ontzag ook zichzelf niet en holde dit kritisch monotheïsme als het ware vanzelf uit. En de universaliteit van die kritische houding triomfeerde daarin als de totaliteitsaanspraak die dit moderne kritische atheïsme op zijn beurt deed: op grond van dezelfde *universaliteit* van de waarheid als die waarmee eerst het monotheïsme zich in het zadel geholpen had. Vandaar de ironie, zo stelt De Kesel een paar keer in zijn boek vast, dat de hedendaagse atheïstische religiekritiek *inhoudelijk* wel recht tegenover het monotheïsme lijkt te staan, maar in werkelijkheid het *pathos* daarvan (het ‘pathos van de waarheid’, zoals Nietzsche het noemde) integraal en gewoonlijk ook tamelijk onkritisch voortzet. In de meest naïeve vormen van dat onvermogen tot zelfkritiek spreken we inmiddels van verlichtingsfundamentalisme. Geen wonder ook dat dit momenteel een even verbeten bekeringsijver aan de dag legt als het christendom in zijn meest expansieve en zelfbewuste tijden.

Het is op dit vlak dat *Goden breken* vervolgens het veld gaat openleggen van de paradoxen en complicaties die daarbij optreden. Hoe verhouden zich de diverse waarheidsregimes tegenover elkaar? – in hoeverre kunnen de monotheïstische *en* de atheïstische godsdienstkritiek hun beroep op waarheid ook *binnen zichzelf* blijven waar *maken?*, zo vraagt dit boek zich af. Waar *Goden breken* voornamelijk over handelt is dus de vraag naar de verhouding tussen godsdienst en waarheid, *ook* waar het gaat over de *religion de la raison* in haar meest moderne, en in de laatste jaren opnieuw geactualiseerde en ‘opgepimpte’ vorm.

Het gevaar daarvan is dat godsdienst en wetenschap daarin bijna vanzelf elkaars natuurlijke rivalen vormen – zoals we in de geschriften van Cliteur en meer nog Philipse duidelijk kunnen zien gebeuren. Ik zeg niet *tegenstanders*, want daarvoor is het beide in deze visie teveel om *hetzelfde* te doen: een adequate weergave te geven van de werkelijkheid en een verklaring van haar werking, oorzaak en zo mogelijk doel. Dan staat een theocentrisch wereldbeeld niet zozeer tegenover een copernicaans (of einsteiniaans) beeld van de kosmos maar *ernaast* : beide staan in de startblokken om in de race van het kosmologische debat het meest overtuigend het doel te halen dat voor *beide* hetzelfde verondersteld wordt te zijn. Namelijk: te tonen dat het de juiste *kennis* bezit van de werkelijkheid, zoals deze zich op objectieve en aantoonbare wijze voor ons onderzoekend oog uitspreidt.

Ongetwijfeld heeft zich in de intellectuele geschiedenis van het westen een tijd lang een dergelijke wedloop afgespeeld. Maar vandaag de dag maken we er hoogstens nog de laatste schermutselingen in de achterhoede van mee. De merkwaardige heropleving van het evolutiedebat, waarin creationisten en darwinisten elkaar met een ongehoorde onbenulligheid te lijf gaan, is er misschien de meest spectaculaire van – maar veel betekenis heeft dat voor het werkelijke denken over de godsdienst al lang niet meer. De hoofdrolspelers ervan bewijzen hoogstens zich nog altijd niet te hebben gerealiseerd dat er sinds de 19<sup>de</sup> (soms zelfs 18<sup>de</sup>) eeuw al heel wat water onder de brug is doorgestroomd, en de hardnekkigheid waarmee zij (en menigeen van hun volgelingen) zich daarbij niettemin het aura van een hypermoderne actualiteit aanmeten is eerder komisch dan ergerlijk.

Zou het in de godsdienst om dit soort waarheid gaan, dan is het inderdaad onbegrijpelijk hoe zij in het begin van de 21<sup>ste</sup> eeuw in de meer ontwikkelde landen van de wereld nog altijd kan voortbestaan en zou men daarbij effectief over niet veel minder dan ‘achterlijkheid’ moeten spreken. Maar haar hardnekkigheid verdient eerst nog wat honorabeler vragen: bijvoorbeeld die of een dergelijke situering van de kern van het religieuze wel juist is. Het is opmerkelijk dat het godsdienstkritisch rationalisme zich die vraag kennelijk nooit stelt. Het weet bij voorbaat al wat godsdienst is of (wanneer het zich

in dat opzicht aanhoudend misdraagt door zich naar dit beeld niet te voegen) zou *moeten* zijn. Ronduit hilarisch waren in dit opzicht de uitvallen van Rudy Kousbroek die de godsdienst regelmatig de les las wanneer deze weer eens niet wilde beantwoorden aan het beeld van achterlijkheid dat volgens *hem* daarvoor kenmerkend was.

Ik heb eerder al eens naar voren gebracht dat de kern van de godsdienst niet in de eerste plaats gezocht moet worden in dit soort waarheidsuitspraken over de aard en opbouw van de werkelijkheid – en zelfs niet eens in uitspraken in het algemeen: zolang deze althans worden opgevat als constatering over zaken die al dan niet het geval zijn. Wanneer men zich afvraagt wat er aan de godsdienst *echt* is, dan moet men dat woord ‘echt’ allereerst opvatten in de meest banale betekenis die het heeft. Niet wat de religie *zegt*, maar wat zij *toont* (of *vertoont*), om het met Wittgenstein te zeggen. Godsdienst is allereerst een werkelijkheid in de wereld. Religie is zelf een *feit*, of beter gezegd: een geheel van gebeurtenissen en handelingen die zich afspelen rond een min of meer helder afgeperkt gebied in het psychologische maar eerst en vooral het *sociale* leven.

Een dergelijk Durkheimiaans uitgangspunt komt in het begin van *Goden breken* wel even ter sprake (19), maar het verdwijnt ook weer snel achter een benadering van het monotheïsme waarin de (min of meer) theoretische vraag naar de waarheid centraal blijft staan. Onvermijdelijk krijgt de godsdienst daarmee toch weer de gestalte van een corpus van dogmata, waaromheen wel een aantal cirkels getrokken worden waarin andere criteria aan de orde komen (het ethische, het rituele), maar waarin deze niettemin in belangrijke mate afgeleiden blijven van die eerste, dogmatische kern van waarheidsuitspraken.

Ik zal niet zeggen dat die laatste geheel *onbelangrijk* zijn. Maar ik meen dat men het wezen van de religieuze werkelijkheid niet op een dergelijke wijze kan vatten. Zou *dat* het geval zijn, dan was de gang van de godsdienstkritiek zoals boven geschetst onstuitbaar geweest en zou deze onafwendbaar zijn uitgemond in de zelfeliminatie die het positieve denken al minstens sinds Comte daarvan verwacht. Als de godsdienst voortbestaat en men dit voortbestaan ernstig neemt, dan moet haar *echtheid* in iets anders worden gezocht.

Ik heb voorgesteld dat te zoeken in de materialiteit van de religieuze *handeling*: niet in haar ethische maar in haar rituele gestalte. Het is mijn overtuiging dat deze handeling niet een uitvloeisel of versiersel van de dogmatische overtuiging is, maar dat zij zelf een werkelijkheid in het leven roept waarvan de dogmatische verwoording vervolgens slechts een enigszins armelijke afspiegeling is. In de handeling van het ritueel vindt de gelovige *lijfelijk* zijn plaats in de kosmos (misschien allereerst in de sociale kosmos) terug, met een indringendheid die, juist door haar woordloze vanzelfsprekendheid, niet te evenaren valt door de aanspreekkracht van de *Satzwahrheit*.

Het ritueel erkent wat het kritisch rationalisme (en de moderniteit in het algemeen) langzamerhand dreigt te vergeten: dat wij geen engelen of zuivere geesten zijn, niet uitsluitend *res cogitans*, maar dat onze lichamelijke een niet-reduceerbare dimensie van ons bestaan vormt waarvan wij het belang en de funderingskracht niet moeten onderschatten – misschien wel *juist* omdat wij haar zo gemakkelijk vergeten. Want als de moderniteit *iets* is, dan is het wel de geschiedenis van het afscheid van de materie ter wille van de geest, van het lichaam ter wille van het bewustzijn, en van het levenselan (in de niet-Bergsoniaanse zin van het woord) ter wille van de contemplatie. Wie er een voorbeeld van wil zien, hoeft alleen maar te kijken naar de wijze waarop de (bij uitstek zintuiglijke) beeldende kunst zich (volgens Arthur Danto) steeds meer heeft vergeestelijkt, om in de late 20<sup>ste</sup> eeuw tenslotte geheel te vervluchtigen in zuivere conceptualiteit.

In het ritueel overleeft een letterlijk *harde* werkelijkheid die zich niet tot woorden laat reduceren, maar die de orde van de wereld langs materiële, ruimtelijke en lichamelijke weg inplant in de gelovige, die zich van de weeromstuit geen enkele vraag stelt (of *hoeft* te stellen) over de waarheid hiervan. Waarheid maakt hier plaats voor evidentie – zolang

althans als het ritueel zijn toverkracht blijft uitoefenen en de ban ervan niet wordt gebroken. De kracht ervan is niet discursief: het ritueel bevindt zich dan ook nog *voor* de kritische scheiding van waarheid en onwaarheid. Het is – zo heb ik eveneens elders beoogd – de heidense rest in het christendom, die maakt dat het van ritualiteit vergeven katholicisme op een gelukkige manier de meest heidense vorm van christendom kan blijven.

Ik zeg ‘gelukkig’, omdat ik denk dat de prijsgeving van deze dimensie de neergang van de religie als zodanig inluidt. In dat opzicht is de hervormingsbeweging die haar hoogtepunt vindt in het begin van de zestiende eeuw het begin van het einde – en valt ze niet toevallig samen met de opkomst van de kritisch-seculiere, wetenschappelijk-atheïstische moderniteit (al heeft het nog geruime tijd geduurd voordat het christendom daarvan zelf de ironische consequenties inzag). Niet bij toeval kondigt deze revolutie zich overigens reeds in het Nieuwe Testament aan – en had de reformatie in dat opzicht niet helemaal ongelijk om zich te beschouwen als een terugkeer daartoe. De verinwendiging van het geloof waartoe het evangelie oproept draagt de kern van de secularisering en vervolgens de deemstering van *elke* religie reeds in zich. In dat opzicht heeft De Kesel evenzeer gelijk als Gianni Vattimo of Karl Barth, wanneer zij (elk op een geheel eigen wijze) het christendom zien als een aankondiging van het einde van de onbekommerde *religie*.

Bij elk van hen staat dat laatste woord voor het (polytheïstisch) heidendom – dat zich idealiter zou opheffen in de christelijke authentieke *godsdiens*t (om het met Barth te zeggen). Het lange intermezzo van de middeleeuwen voorkwam dat het daar meteen van kwam: in het katholicisme wist (en weet) de heidense aards- en lichamelijkeheid zich nog altijd te handhaven. Anachronistisch geworden, is het dan ook precies *dit* aspect (veracht als ‘magie’ of als ‘afgodendienst’) dat zowel voor het protestantisme als het moderne secularisme het meest opvallende punt van aanstoot *en* van ridiculisering is. Het kan zich ten opzichte van de moderne *raison* dan ook op geen enkele manier verantwoorden, omdat deze *raison* ten diepste geen andere waarheid dan rede-waarheden erkent. Daarin verraadt zich niet alleen haar cartesische erfenis maar ook de *mythologie blanche* van haar eigen gespiritualiseerde bestaan.

Met een discours over de lotgevallen van de waarheid komen we er dus niet wanneer wij de vraag opwerpen wat er nog *echt* is in de religie. In dat opzicht lijkt *Goden breken* een elementair gegeven te missen, maar doet dat eigenlijk door volstrekt adequaat het thema te behandelen dat erin wordt aangekondigd. *Essays over monotheïsme*, zo luidt de ondertitel – en dat is precies wat het boek doet. Het beschrijft de lotgevallen van de religie wanneer deze plaats maakt voor een monotheïstisch waarheidsregime en daarmee de noodlottige draai geeft aan de geschiedenis die wij kennen. Dan *moet* de bestemming van de religie wel liggen in haar eigen deemstering.

Doet zij dat *niet* (en de werkelijkheid die de seculiere critici zo verwondert is *dat* zij dat niet doet), dan moet dat wel liggen in de overleving van een heidens element in dit ogenschijnlijk ongebroken monotheïstische regime. Dat is een heidendom dat de waarheidskracht erkent van een zekere aardsheid, de onherleidbare betekenis van de *handeling* en de domme zinvolheid van de herhaling - een herhaling die de *rede* niet nodig heeft, want wat zij *eenmaal* weet, weet zij voor altijd. Godsdiens)t, zo moeten we concluderen, valt in zijn duurzaamheid dus slechts te begrijpen in zoverre het regime van het monotheïsme, de daarmee gepaard gaande vergeestelijking en misschien zelfs wel de universalisering van de waarheid daarin *niet* haar volledige beslag gekregen heeft. Wanneer, met andere woorden, religie wordt erkend als het regime van een ander soort ‘waarheid’ dat op geen enkele wijze kan worden teruggebracht tot de *constatering* en de daarmee gepaard gaande dichotomie van ‘waar of onwaar’.

Ik denk dat in *Goden breken* de mogelijkheid om over *dat* religieuze regime te spreken zich opnieuw aandient wanneer Marc de Kesel de lacaniaanse psychologie aansnijdt. Ik citeer een korte passage: ‘Op het niveau van het bewuste verbeeldt de mens zich (imaginair) dat hij samenvalt met zichzelf en de volle eigenaar is van zijn identiteit. Maar in tijden waarin hij met zichzelf in de knoei zit, wankelt dit imaginaire Ik. Dan gaat hij spontaan schreeuwen om de Ander waaraan hij zijn bestaan (als drager/subject van betekenaars) te danken heeft. Ook al meent hij op het bewuste niveau dat hij om een andere *persoon* schreeuwt, op het niveau van het onbewuste richt hij zich tot de orde van betekenaars waarin zijn lusteconomie opereert.’ (132)

Op het gevaar af als een olifant te gaan rondbanjeren in de lacaniaanse porseleinkast, vraag ik mij af: is deze schreeuw om de Ander niet op te vatten als een erkenning van een dimensie (die ik boven gemakshalve ‘aards’ of ‘lichamelijk’ heb genoemd) die in het verlichte, rationele en seculiere woord niet meer aan de orde kan komen en waarvan de authentieke betekenis niet meer kan worden erkend? Het in de meest letterlijke zin van het woord *domme* gebaar, de *routinematige* handeling, de (en dan wordt het psychoanalytisch natuurlijk pas echt hachelijk) onbewuste daad: in hun meest onverzettelijke en daarom primitieve *materialiteit*. Dit is voor de bewuste mens (en des te meer voor de overbewuste mens van de moderne rationaliteit) immers bij uitstek het onbegrepen ‘andere’, waar hij kennelijk toch niet buiten kan - niet alleen wanneer hij met zichzelf in de knoei zit maar heimelijk ook wanneer hij *wel* denkt ‘samen te vallen met zichzelf’.

Ik zet daar nog twee kortere zinsneden uit hetzelfde hoofdstuk tegenaan. ‘In tegenstelling tot wat die mythe [van de volheid en autonomie van het subject] wil hooghouden, is het moderne subject niet eerst en vooral subject van *zichzelf*, zoals Descartes dacht, maar van *de Ander*, aldus Lacan.’ (142) En een bladzijde verder: ‘Wat we ‘realiteit’ noemen – zeker *culturele* realiteit – is in de eerste plaats een veld van betekenaars (143)

Het moderne subject is het subject van *de Ander*, zo staat hier – en dat kan men dan ook omdraaien: het subject wordt ook zelf geschraagd door *l’Autre*, wat ik hier, om een levinassiaans humanisme te voorkomen, niet met *de Ander* zou willen vertalen, maar met *het Andere*. Dat is misschien nog niet eens het ‘veld van betekenaars’ maar simpelweg het veld van wat aan mijn lichaam overkomt in een ruimte die daarmee *voorwaarde voor betekenis* wordt. De materiële gebeurtenis wordt de matrix waarop in een *later* stadium van ‘menswording’ de regels kunnen worden geschreven waarin zich de betekenis of zinvolheid uitdrukt. En inderdaad: die uitdrukking kan, wanneer zij stoelt op een ritueel stramen, alleen een gedeelte, dat wil zeggen sociale en culturele realiteit zijn. En dus wordt het subject daardoor alsnog ‘het subject van *de Ander*’, maar – zou ik zeggen – wel in die volgorde en dus in tweede instantie. Beperkt men deze dynamiek tot het loutere spel tussen subjecten, dan dreigt wederom het moderne werkelijkheidsverlies dat – zo zagen we – de ironische voltooiing van de monotheïstische revolutie is.

Aan heidendom en polytheïsme ontkomen wij dus niet. Godsdienst, wil hij levensvatbaar blijven, kan nooit geheel toegeven aan de monotheïstisch-modernistische verleiding van het spiritualisme. Hij moet de waarschuwing ter harte nemen dat er zonder aarde geen hemel is, tenzij in de vorm van het vergeestelijkte moderne subject dat zichzelf als seculiere engel heeft leren zien, maar daarvoor de prijs heeft moeten betalen van het ongeloof en zo *met* de aarde ook de hemel is kwijtgeraakt. Als ontheemde zweeft het dan door het eeuwig onbepaalde niets waarvoor Pascal al vreesde en dat Nietzsche werkelijkheid geworden zag.

VAN GOD ALS VRAAGTEKEN  
 NAAR HET VRAAGTEKEN ALS GOD

Frank Vande Veire

Marc de Kesel vertrekt vanuit een verregaand moderne, extreem uitgezuiverde, abstracte negatieve theologie van God-is-God of zelfs God-is-dood-'post-Auschwitz'-theologie, die gepasseerd is langs het protestantse iconoclisme, Pascal, Kierkegaard, Karl Barth en Simone Weil, en projecteert dit gesofistikeerde, zelfkritische monotheïsme in het historische, post-Babylonische jodendom (minder in het christendom zelf, waar hij vreemd genoeg weinig over zegt). Zo beschouwd was het monotheïsme altijd al 'modern', (zelf)kritisch, enzovoort. Alles wat daar niet mee strookt in de geschiedenis van jodendom en christendom komt er dan op neer dat men de in essentie juiste basisintuïtie van het monotheïsme uit het oog is verloren: beeldcultus, offercultus, idolatrie, bidden en vloeken, en vooral: de nadruk op het *geloof*, - al deze zaken komen neer op een terugval, een jammerlijke regressie, een hysterische of desnoods psychotisch of perverse poging om de onaantastbare, afwezige God opnieuw imaginair in te vullen, het fantasma van de ware Presentie te realiseren.

In zijn essentie is het monotheïsme dus heel streng, kritisch, revolutionair: niets of niemand van wat de mens als God aanwijst is God, alleen God is God - *en zelfs Hij niet*, denkt MDK consequent door: ook God zelf valt niet samen met zijn goddelijkheid, ook Hij, de grote Ander dus, vertoont een tekort, is dus enkel *verlangend* naar zijn eigen volheid. En de mens kan zich enkel poneren als subject van die onbestaande God.

Ook al heeft MDK vaak de neiging het al dan niet bestaan van God als een irrelevante kwestie af te doen: de grondslag van het monotheïsme is dus *atheïstisch*. Maar om een of andere redenen heeft het reëel bestaande, empirisch-historische monotheïsme dat nooit begrepen. Het is alleen het moderne wanhoopschristendom van mensen als Pascal, Hamlet, Kierkegaard, Weil etc. dat heroïsch tegen het atheïsme aanschurkt.

Het monotheïsme functioneert dus voor MDK als een evenement in de Badiou-achtige zin van het woord, namelijk een evenement dat breekt met elke gesetelde waarheid, met elke positieve, particularistische, mythische, heidense invulling van religie, uiteindelijk zelfs met elk positief geloof in wat dan ook. 'God', dat is eigenlijk niets dan een idee dat er ons op wijst dat we hulpeloos ronddobberen in een grondeloos veld van betekenaars. God zegt ons dat hij *niet is*, dat er zelfs überhaupt geen Zijn is, toch in elk geval geen Zijn waar je staat kunt op maken, en dat we ons dus niet om Hem dienen te bekommeren, maar om zijn gebod om Rechtvaardigheid.

MDK keert dus de doxa rond het monotheïsme om. Terwijl de man van de straat, maar ook de doorsnee-intellectueel, mezelf inbegrepen, denkt dat het monotheïsme een schijn van absolute zekerheid, een vaste grond biedt in een wereld die op drift is, bestaat voor MDK de essentie van het monotheïsme erin dat alle zekerheid juist wordt ondermijnd. 'God', dat betekent uiteindelijk dat al ons streven uiteindelijk op niets draait, een niets dat vanuit Lacaniaans oogpunt een soort bedrieglijke positiviteit heeft, namelijk dat van een onmogelijk Ding. 'God' is de centrale betekenaar in een cultuur van het onvervulbare verlangen dat de mens is. Dit evenement, deze subversieve boodschap van een alle zekerheid ondermijnende God, is echter door iedereen vergeten/verdrongen, het meest nog door de monotheïstische traditie zelf, en zeker door de Kerk die nog altijd in de thomistisch-aristotelische middeleeuwen zit, en de mensen de zekerheid van het Geloof wil bieden, bang voor het creatieve nihilisme dat juist de kern van het christendom is.

Uiteraard voel ik hier affiniteit mee, maar het ergert me ook. Waarom: omdat men hier, uiteindelijk, onder het mom de zelfkritische essentie van het monotheïsme naar



boven het halen, de religie veilig stelt in zijn ongeschonden essentie. MDK zit hierin formeel heel dicht bij denkers die het christendom in ere willen herstellen: Badiou projecteert zijn theorie over het evenement en de trouw eraan op Paulus en trekt zich vervolgens van de hele psychologie en semantiek van Paulus en het christendom niets aan. Agamben projecteert op Paulus het Benjaminiaanse concept van de Jetzt-zeit, die breekt met het continuüm van de geschiedenis en een totale nieuwe tijd belooft, Žižek projecteert op het christendom zijn Hegeliaans idee van het subject als radicale negativiteit dat pas in het protestantisme en uiteindelijk in het moderne atheïsme tot volle wasdom komt, Nancy poneert, net zoals MDK, dat de grondslag van de drie monotheïsmen de God-is-dood-idee is, zonder verder uit te leggen hoe het komt dat die zelfde monotheïsmen hun eigen boodschap na eeuwen nog niet begrepen hebben.

Misschien is het interessant om even MDK's religiekritisch discours te plaatsen in de context van enkele eeuwen religiekritiek.

- historische verlichting: vanuit een abstract idee van rationaliteit wordt, op jakobijns of tolerant wijze, de bestaande godsdienst als irrationeel bijgeloof afgedaan.
- Kant: er zit in het christendom, onder de sluier van naïef bijgeloof, een rationele waarheid verborgen: namelijk de universele moraal van het categorisch imperatief.
- 19e eeuw: Lessing, Hegel is een historisering van Kant: er zit in religie, in alle religies, een fundamentele kern van waarheid verborgen en de geschiedenis is een proces waarbij die kern steeds meer komt bloot te liggen.
- Feuerbach/Marx: de ontmaskering van de religie als projectie. De mens verlangt en streeft naar perfectie en projecteert dit op een wezen waarin die perfectie reeds gerealiseerd is. Deze vervreemdende projectie moet worden opgeheven.
- Nietzsche/Freud: de mens is een driftwezen en daarmee meteen ook een wezen dat fictioneert, zich zaken verbeeldt om voor zichzelf het leven, dat geen pretje is, draaglijk te maken. De mens kan dat niet laten. Religie wordt beschouwd als een symptoom of in beste geval als sublimatie, namelijk als een niet zo slechte, maar toch ook niet zo geslaagde leugen waarmee de mens over zijn verlangens liegt. Achter religie zit angst, wil tot macht, haat, ressentiment, en vooral een angst, wil tot macht, haat, ressentiment die zichzelf niet kennen. Wat Nietzsche en Freud in elk geval *niet* doen is het monotheïsme als een in essentie emanciperende, (zelf)kritische inventie naar voren schuiven dat dan door de primitieve, heidense natuur van de mens telkens weer wordt verraden. In dat vaarwater zitten atheïsten als Badiou, Agamben, Žižek, Nancy en uiteindelijk ook MDK. Mijn vrees is dat hierdoor de religiekritiek van Nietzscheaans-Freudiaanse huize helemaal op de achtergrond geraakt.

Voor MDK is het monotheïsme, dat zijn aanvang neemt met de Babylonische ballingschap, de religie van God-is-God, en zelfs van God-is-niet-God en in die zin een manier om het menselijke verlangen open, beweeglijk, vrij te houden, waarbij er natuurlijk altijd het gevaar is van een afglijding naar het imaginaire, naar het fantasma van de ware presentie, naar de neiging om zich met die onmogelijke God te identificeren of in diens Naam te spreken, enzovoort.

MDK verwijst bijvoorbeeld naar het dramatische verhaal van Job: 'God is een valse God', concludeert Job, want Hij is volkomen onrechtvaardig. Maar wat is het antwoord van God? 'Niemand kan God doorgronden, niemand vermag het beslag te leggen op Hem, alleen God is God, zo buldert Jahwe Job toe.' MDK voegt eraan toe dat dit antwoord 'niet uitmunt in overtuigingskracht' (41). Het is inderdaad een nietszeggend tautologisch gezagsargument. God zegt niet méér dan dat hij de baas is en daarom boven alle kritiek verheven: 'Ik ben onrechtvaardig of rechtvaardig als Ik dat wil, want Ik ben soevereine bron van de twee.' God-is-God is dus de harde kern waartegen elke kritiek aanbotst. Voor wie in naam van deze God-is-God spreekt, die God die ondoorgroendelijk

willekeurig Kain verkiest boven de brave Abel, Jakob boven de brave Esau, is strikt genomen alles toegelaten.

MDK wijst erop dat spreken in de naam van God uit den boze is. De vraag is of het mogelijk is dat niet te doen eens je zo'n God-is-God hebt geïnstalleerd? Er is een duidelijke structurele gelijkenis van het Jobverhaal met het Abraham-en-Isaak verhaal: Abraham moet door de hel gaan omdat God hem verplicht tot een goddeloos mensenoffer. Tot dit goddeloos offer moet hij bereid zijn om recht te krijgen op een rechtvaardige God. Job moet de totale onrechtvaardigheid van God ervaren die hem tot ongeloof brengt, om de genereuze God te mogen terugkrijgen. In beide gevallen dwingt God de mens om de afwezigheid, het totaal negatieve, in het gezicht te zien alvorens hem voorspoed te schenken. Is dat geen perverse positie?

Dezelfde structuur hebben we met de Shoah. De Shoah, stelt MDK, 'stelt de kern van de joodse religie in vraag' (42). Die vraag is echter haar kern, haast MDK toe te voegen, en bevestigt dus de essentie van de joodse religie die niets anders dan die zelfbevraging is. Sinds de Babylonische ballingschap vindt het joodse Volk juist pas echt zijn God wanneer het door zijn cultische, nationalistische God wordt verlaten. Doordat God zijn *imaginair*, cultisch karakter verliest wordt hij pas echt God, een *symbolische* God, een 'betekaars'-God, een God van het Boek. Met de Shoah openbaart de ware God zich op formeel dezelfde manier als in Babylon. De Shoah is de meest extreme ervaring van het feit dat er met God geen economie mogelijk is, geen economie van offers en geschenken, maar ook geen morele economie van respect voor de Wet en beloning daarvoor - dat dus 'alleen God God is'. De God van de Shoah is als het ware die van Job, maar in de plaats dat Job uiteindelijk zijn bezittingen en eer terugkrijgt, wordt hij uiteindelijk verpletterd als een insect.

MDK: 'De kern van het joodse monotheïsme is wellicht, eerder dan geloof in één God (hoewel het dat in een bepaald opzicht ook is), een cultuur van 'ongeloof', een cultuur die het goddelijke, de goden of de God, wantrouwt.' Het voorgaande dwingt me het omgekeerde te zeggen: een God die zich zo totaal aan elke economie onttrekt, die volkomen zwijgt als heel zijn volk wordt verbannen of uitgeroeid, dat is een God waarin je alleen nog kunt *gelooven*, dat is een God waarmee je enkel nog een verhouding kunt hebben van puur geloof, een geloof dat je belijdt voorbij elk (gezond) verstand, voorbij elke logos, voorbij elke empirie. Over een God met concrete kenmerken, die aansluiten bij menselijke of wereldse kenmerken, kan worden gediscussieerd, niet over diegene die enkel stelt dat hij de enige ware *is*, en dus een lege betekenaar is.<sup>2</sup>

In tegenstelling tot MDK denk ik dat religie, eens zij een kwestie van waarheid wordt, onvermijdelijk een kwestie van *geloof* wordt. MDK: 'Waarom je een god vereert ... wordt hier (in het monotheïsme) integraal afhankelijk gemaakt van de echtheid, de waarheid van die god. Religie draait voortaan om het vereren van de waarheid, de *ware* God, de goddelijke *waarheid*. En die verering gaat gepaard - of, radicaler, valt samen - met het bekritisieren van valse goden.' (376) Ik kan die waarheid enkel begrijpen als een *geloofswaarheid*. Dat er voorbij alle valse goden, voorbij alle goden die ik me kan voorstellen, kan afbeelden of waarmee ik kan economiseren, een 'ware', 'echte' God bestaat - het lijkt mij dat dit enkel een kwestie van geloof kan zijn. Over een God waarmee op geen enkele manier valt te marchanderen, strikt genomen zelfs niet met gebeden, laat staan met vloeken, over zo'n God kan men enkel zijn geloof belijden. In een premonotheïstische religie heeft zo'n geloofsbelijdenis geen betekenis. De goden zijn er gewoon en je moet er zo goed mogelijk mee overeenkomen.

MDK verwijst naar de rechtszaak van Rabbi's tegen god in Auschwitz: God wordt schuldig bevonden voor massamoord en vervolgens... gaat men over tot het avondgebed alsof er niets aan de hand is. Net zoals met Abraham die zonder reden zijn zoon moet offeren, net zoals Job die zonder reden in de ellende wordt gestort, net zoals het joods volk

zonder reden in ballingschap wordt gedreven, wordt het joodse Volk zonder reden uitgeroeid, en het is juist op die momenten van godsverlatenheid dat God zich het meest toont als de God-die-God-is.<sup>3</sup> Men gaat in Auschwitz, na God te hebben veroordeeld, door met het gebed. Wanneer God dus, na te zijn veroordeeld, een volkomen lege betekenaar geworden is, toont hij zich het meest als diegene die *is*, als degene wiens essentie erin bestaat dat hij *is*. Pas in Auschwitz lijkt de (on)zin van het bijbelse 'ik ben die ben' zich tenvolle te openbaren. Is deze God niet het object van een totaal blind, onkritisch *geloof*, een geloof dat door geen enkele kennis of ervaring gesteund wordt?

Daarom schrok ik nogal wanneer MDK, na zijn beschrijving van het tribunaal in Auschwitz, besluit: 'God is een ankerpunt, niet zozeer van hoop als van kritische vraagstelling, inclusief die naar de zin van god en religie zelf.' Ik ben zo naïef net het omgekeerde te denken, maar ik ben blijkbaar een slechte monotheïst. God lijkt me hier alles behalve een principe van kritiek, maar is juist datgene wat immuun blijft voor elke kritiek. Vanuit de psychoanalyse valt hier wel iets over te zeggen. Bijvoorbeeld dat de drift, hoezeer hij ook in de realiteit op weerstand kan stuiten, nooit afstand doet van zijn Object. God is een harde, onbekritiseerbare rest, een principe van infantiele, stompzinnige inertie dat weerstand biedt tegen elke teleurstellende ervaring of kritiek. De monotheïstische God is in die zin niet een God die van ons eist alle fantasma's achter ons te laten, maar hij is zelf, in zijn sublieme afwezigheid, een bewijs voor de hardnekkige persistentie van het fantasma. En inderdaad helpt dit fenomeen ons om onze cultuur van kritiek kritisch te bekijken, maar dan in de zin van: als de mens in staat is zijn geloof te belijden in een God die hij net daarvoor als massamoordenaar heeft gebrandmerkt, tja hoe kan zo'n mens ooit echt verlicht worden? Hoe kun je van zo'n mens ooit eisen 'absoluut modern' te worden?

In heel deze triestige historie van Babylon tot Auschwitz komt er nog een element bij waar MDK maar zijdelings bij stil staat, terwijl dat in een traditie van Feudiaanse religiekritiek voor de hand zou liggen: de idee van *straf*. Er wordt in de bijbel meer dan gesuggereerd dat de ballingschap een straf van God was omdat het joodse volk maar bleef terugvallen op heidense offerpraktijken. Bepaalde joodse rabbi's waren dan ook consequent wanneer ze de Shoah interpreterden als straf voor verslapping van het geloof en laïcisering, zoals de de ramp van 9.11 door extremistische evangelische predikers een straf was voor het Amerikaanse volk omdat het zich te buiten gaat aan teugelloos hedonisme, homoseksualiteit, abortus etc. De God van Babylon en Auschwitz is dus niet zomaar een afwezige, zwijgende God, maar een *straffende* God, 't is te zeggen: zijn afwezigheid geldt als een straf.

Mij lijkt het dus dat MDK in zijn boek al te zeer uitgaat van een zuivere tegenstelling tussen de zuivere, monotheïstische God-is-God en de imaginaire, heidense goden waarop de mensen hun fantasma's kunnen projecteren. Het monotheïsme is er zelf de meest ultieme uiting van hoe hardnekkig een fantasma is.

Eigenlijk kun je de tegenstelling tussen monotheïsme en polytheïsme ook omkeren, zoals MDK op het einde van zijn boek ook even doet (189-190). Heidense religies brengen meer het tekort en het verlangen in het spel dan het monotheïsme. De primitieve mens geeft en krijgt van God of de goden. De schuld is nooit geregeld: de mensen moeten altijd nog iets aan de goden, of de goden aan ons. Zowel de mensen als de goden zijn door tekort getekend. Overigens betreft de gift en tegengift nooit de totaliteit van het bestaan, maar zeer pragmatische zaken: het moet regenen, het graan moet groeien, de vrouwen moeten zwanger worden. En als dat ondanks giften niet lukt, maken mensen zich kwaad op de goden.

Juist het monotheïsme, met name het christendom, is gekomen met het *imaginaire* van een totale en definitieve vervulling/verlossing/schuldaflossing, en dus de fantasie van een God die totaal present is, in wiens licht en liefde men opgenomen wordt. En deze

idolatrie, dit verlangen naar een ultieme verlossing, waarvoor zij die erdoor bezeten zijn terecht bang zijn, projecteren de monotheïsten terug op heidense cultussen. Men stelt het voor alsof die cultussen neerkomen op een poging tot extatische fusie met duistere goden of krachten, dat het gaat om verering en aanbidding, maar het gaat om betalen, offeren met de bedoeling terug te krijgen. De extreme vormen van aanbidding, verering, onvoorwaardelijke onderwerping, de cultivering van het lijden, de vrees voor God tot morele plicht verheven, enzovoort, dat is nu juist typisch monotheïstisch. Daar vind je in primitieven religies geen equivalent voor.<sup>4</sup> Wanneer de joden en christenen beelden en cultusplaatsen aan stukken slaan, wanneer ze *goden breken*, waarmee zijn ze dan eigenlijk bezig? Slechts schijnbaar met het uitzuiveren van hun geloof. In de 'primitieven' zien ze, als in een donkere spiegel, hun eigen eigen idolatrie, en wellicht het eigen genot waarvoor ze terugdeinzen.

In een artikel over de status van het beeld in de drie monotheïsmen wijst Barbara Baert erop dat het arabische iconoclasme een reactie is tegen een Perzisch-Sassanidische cultuur die het beeld als magisch beschouwde. Men geloofde dat het beeld de krachten bewaarde van datgene dat het voorstelde. Men wees dus heel streng beelden af en vernietigde ze eventueel *uit angst*. Men dichtte immers zelf nog steeds een magische kracht aan beelden toe.<sup>5</sup> Gaat dit mutatis mutandis niet op voor de twee andere monotheïsmen ook? 'Goden breken' is niet zomaar een emanciperende bezigheid, maar kan net zo goed een symptoom zijn van angst en op de 'idolote', 'fanatieke' ander geprojecteerde zelfhaat.

MDK: 'In het monotheïsme verschijnt de ware God nergens anders dan in de kritische geste waarin valse goden worden ontmaskerd'. Als dat zo is dan is het de taak van de kritiek om die kritische geste zelf te ontmaskeren om te tonen hoeveel projectie, haat en zelfhaat, ressentiment daarin verborgen zit. In elk geval moeten we de God-is-God wantrouwen, want het is deze God die zich op de meest extreme wijze aan elke kritiek onttrekt door op te treden als een leeg, substantieeloos principe van kritiek. Het is een God die zich aan elke kritiek onttrekt door in extremis te vluchten in zijn niet-bestaan. De moderne mens, zegt Nietzsche, zal, bij gebrek aan God, uiteindelijk 'het vraagteken zelf als God aanbidden'. De religiekritiek in de Nietzscheaans-Freudiaanse traditie moet juist deze leeggemaakte, zuivere, post-Auschwitz-God wantrouwen. Hij is niet zo leeg en zuiver als hij er uit ziet, hij is het menselijk al te menselijke product van een mens die nog liever gelooft in een God die onschuldigen straft en vernedert dan dat hij niet gelooft. De joodse God heeft dan toch maar de Shoah overleefd, zegt MDK. De vraag is of dat voor die God pleit.

MDK: het monotheïsme is 'afkerig tegenover het idee dat het van God afkomstige leven bij tijden aan die godheid teruggegeven moet worden. De monotheïstische God wordt geacht niet vatbaar te zijn voor leven/doodtrafiek, offers.' (160) Maar in een voetnoot lezen we dat de christelijke incarnatie-idee deze ruiltrafiek herneemt. Maar is het christendom niet meer waard dan een voetnoot in de geschiedenis van het monotheïsme? Je kunt stellen dat in het christendom het offer dat God van de mens eist zo groot is dat de mens daar niet toe in staat is en dat God het dan maar zelf doet. Onnodig te zeggen dat wij tegenover dit gratis offer in een oneindige schuld staan. Is dit gebeuren niet *essentieel* voor het monotheïsme? Is dit enkel een pijnlijke voetnoot, een *accident de parcours* van het in essentie religiekritische monotheïsme? Stel dat men deze offerlogica helemaal wegstreept en het hele 'cultische luik' dat erbij hoort, wat rest er dan nog van het monotheïsme? In *Genesis 9, 5* lezen we: 'Alleen vlees met de ziel - vlees met het bloed er nog in - moogt ge niet eten. Ook uw eigen bloed zal Ik teruggeisen: van alle dieren zal ik het teruggeisen en ook van de mensen, van de mensen onderling zal Ik het leven van de mens teruggeisen. (Genesis, 9, 5) In *Hebreeën* staat: 'Zonder het vergieten van bloed is er geen vergeving'.

Zijn dit slechts jammerlijke, voor het monotheïsme atypische, heidense restanten, of zegt dit toch iets essentieels?

In zijn stuk over Derrida's fallologie stelt MDK zelf dat een sacrificiële logica altijd in het spel is als het om religie gaat, en hoe zou het monotheïsme hieraan ontsnappen? Religie draait in het algemeen altijd om iets dat voor absoluut 'heilig', dat wil zeggen *heel*, onaangetast en onaantastbaar, ongeschonden en onschendbaar wordt gehouden. Dit heilige is uiteindelijk niets anders dan het leven zelf als een absolute waarde. Het eist een absoluut respect, scrupule, terughoudendheid, schroom... Anderzijds is er steeds het verlangen om tot dit heilige door te dringen, aan dit heilige 'deel te hebben', eraan te 'participeren'. Dit kan niet zonder een zekere opheffing van het respect. De toegang tot het heilige, tot het werkelijke leven, kan niet zonder een soort offer. Pas in dat (heilig)schendend offer toont het Leven zich als iets onschendbaars. Het Leven dat men heiligt als een hoogste goed blijkt altijd iets méér te zijn dan het concreet levende dat wordt geofferd, een soort spookachtig meer-dan-leven,- 'transcendent', 'goddelijk'.<sup>6</sup> Als bijvoorbeeld een dier of zelfs een mens wordt geofferd, dan is dat om aan deze wezens het geheime meer-dan-leven te onttrekken dat hen bezielt. Dit meer-dan-leven dat elk concreet leven te buiten gaat, wordt vaak belichaamd in iets dat anders is dan het leven en zelfs eraan tegengesteld kan zijn: een pop, een beeld, een icoon, een masker, een fetisj. Het gaat steeds om een soort 'fallisch' object dat uit het alledaagse leven wordt weggenomen om, op onvermijdelijk bedrieglijke wijze, het Leven zelf te belichamen dat in elk leven vibreert. Het leven toont zich pas in het dode.

Het is jammer dat MDK deze sacrificiële logica niet toepast op het monotheïsme. Het is er in zekere zin de meest extreme vorm van. De monotheïstische God is het levengevende principe zelf dat zich helemaal buiten het leven bevindt, dat er radicaal is uit weggesneden. Het is de taak van de Freudiaans-Nietzscheaanse religiekritiek er ook bij het meest uitgepuurde godsbegrip op te wijzen dat God een dode maskotte is, en op de sacrificiële wreedheid die deze maskotte heeft mogelijk gemaakt.

De kritische analyse van religieuze uitingen en teksten kan twee vormen aannemen. Je kunt je afvragen: is dit godsbeeld wel uitgezuiverd genoeg? Blijft het niet in een heidens-imaginaire steken? Je kunt ook vanuit een Freudiaans-Nietzscheaanse traditie de meest uitgezuiverde vormen van monotheïsme wantrouwen, tot zelfs de vraag, het verlangen naar zuiverheid zelve. Deze tweede strategie lijkt me uiteindelijk *moderner* - en uiteindelijk misschien zelfs, in hyperbolische zin, *christelijker*. Dit is wat Sloterdijk bijvoorbeeld doet in zijn *Het heilig vuur* en in *Woede en tijd*. Je kunt bijvoorbeeld stellen dat, zoals MDK doet, in de Babylonische ballingschap de monotheïstische God niet langer een machtige, nationalistische God is, maar een zowel zuiver-transcendent als diep verinnerlijkt principe van rechtvaardigheid, en dat is ook juist. Maar je kunt ook, zoals Sloterdijk doet, het volgende psalmfragment (psalm 137), in Babylonië geschreven, citeren: 'Babel, weldra wordt je verwoest. / Gelukkig hij die wraak zal nemen / en jou doet wat jij ons hebt gedaan. / Gelukkig hij die jouw kinderen grijpt / en op de rotsen verplettert.' Dit is niet het enige bijbelfragment waaruit blijkt dat de geniale, beschavingsstichtende inventie van de boven elke menselijke economie verheven God-is-God, gecontamineerd is door een woedende wraaklust die zichzelf de effectieve wraak ontzegt, door *ressentiment* dus. Sloterdijk legt in deze context uit wat Nietzsche met *ressentiment* bedoelt: 'Het ontstaat wanneer de wraakzuchtige woede gehinderd wordt om zich meteen te uiten en de omweg van het uitstel, een verinnerlijking, een vertaling, een vervorming moet nemen. Overall waar de neiging om terug te slaan onderworpen is aan verdaging, censurering en overdracht, vormen zich lokale woede-opslagplaatsen, waarvan de inhoud bewaard wordt om op een later tijdstip leeggehaald en terugvertaald te worden. De woedeopslag plaatst de psyche van de gefrustreerde wreker voor de uitdaging om de opstuwung van de woede te combineren met het gereedhouden van die woede voor een

voor onbepaalde tijd uitgesteld tijdstip. Dit kan alleen verwezenlijkt worden door een verinnerlijking die gebaseerd is op geslaagde veruitwendingen. Hoe zoiets in zijn werk gaat, blijkt uit de joodse gebedscultuur van na de Babylonische ballingschap, waarbij het verlangen naar wraak als het ware innerlijk van aard wordt en tot in de intieme dialoog met God doordringt. Tegelijkertijd veranderen de patronen van zulke innerlijke dialogen in een verzameling teksten en kunnen ze van de ene op de andere generatie worden overgedragen.<sup>17</sup>

Zoals al ik al zei: *Goden breken* wordt beheerst door een te strakke tegenstelling tussen een symbolisch, 'kritisch' godsbeeld en een imaginair, polytheïstisch godsbeeld. Deze tegenstelling zet zich door wanneer MDK de symbolische kant van religie, binnen het monotheïsme zelf, als een *kritische* cultuur van het (onvervulbare) verlangen beschouwt, terwijl de fantasmatische kant van religie dan eerder *conservatief* zou zijn. Het is dus beter om het discours gaande te houden, de betekenaars te laten vlotten, dan om, bijvoorbeeld vloekend of biddend, te schreeuwen om het object dat voorbij de betekenaar ligt en zich zo vast te klampen aan het fantasma, ook al voegt MDK er vlug aan toe dat het subject in moeilijke tijden, wanneer het 'in de knoei zit met zichzelf', niet anders kan dan zijn fantasma 'in rekening brengen'. (149 ev). Deze tegenstelling lijkt me psychoanalytisch te weinig subtiel. MDK: het monotheïsme 'stelt afgoden en andere fantasma's onder kritiek, *maar* onderkent tegelijk zijn eigen fantasma's - lees: zijn eigen heilige scenario's waarin het de vervreemdende relatie van de mens tegenover zijn onbereikbare God imaginair vastlegt.' (151, eigen cursivering) Deze 'maar' lijkt me er teveel aan. Er lijkt me nu net geen diepgaande 'kritiek' op het fantasma mogelijk zonder een altijd singuliere *affirmatie* ervan. Het fantasma is op zichzelf inderdaad star en steriel, 'conservatief', maar de paradox is dat, wanneer men het 'wijselijk' op afstand blijft houden, wanneer men het eeuwig onaangeraakt laat, het discours zelf star en steriel, *conservatief*, dreigt te worden. Men kan een traditie van zeg maar Hadewych over Theresa van Avila naar Georges Bataille, een traditie waarin het subject eist verder te gaan dan voor een door de betekenaar gedeeld subject mogelijk is, toch bezwaarlijk onkritisch of conservatief noemen? Wie is er meest 'kritisch' of 'modern' of 'atheïstisch', diegene die God eindeloos op afstand houdt tot Hij een onwezenlijk Spook wordt, of diegene die hysterisch ongeduldig zijn Aanwezigheid eist, zijn liefdesbelofte ingewilligd wil zien en dan ervaart dat God Nacht en Niets is of, zoals bij Bataille, een varken? Het antwoord is onbeslisbaar. Beide posities kunnen zowel authentiek zijn als dat ze tot fanatisme of fundamentalisme kunnen leiden.

MDK's discours blijft teveel op de vlakte. Hij verschuilt zich achter zijn formalistische God-is-god, doet alsof het een beschrijvende term is voor een nu eenmaal historisch gegroeid godsbegrip, terwijl hij het anderzijds normatief-geëngageerd inzet als een idee waaraan hij afmeet in hoeverre vormen van religie modern, emanciperend zijn. 'Goden breken', het is iets wat men op een bepaald moment in de geschiedenis effectief is beginnen doen, maar het klinkt overal in MDK's boek beslist ook als een *imperatief*. De vraag is dan: voor welk soort monotheïsme staat MDK? Hij spreekt met sympathie over het jodendom, spreekt nauwelijks over het christendom, terwijl het Westen al met al modern geworden is terwijl het nog volop christelijk was. In zijn boek gaapt het historische christendom als een leeg gat tussen het joodse monotheïsme, waarmee elke intellectueel van christelijke huize sinds een halve eeuw al te gemakkelijk - als om een schuld in te lossen - sympathiseert, en het hypermoderne God-is-dood-christendom. Van het historische christendom leren we enkel dat het extreem dubbelzinnig is. De incarnatie betekent op de ene bladzijde dat God dood is, dat er enkel nog betekenaars zijn om *over* God (heen) te spreken. Anderzijds voedt de incarnatie-idee ook het gevaarlijke fantasma van de ware presentie van God.... De lezer krijgt de indruk dat het oorspronkelijk joodse ballingschapsmonotheïsme na 2600 jaar, na de tweede wereldoorlog, in de atheïstisch-

christelijke God-is-dood-theologie pas echt zichzelf heeft teruggevonden, na eindelijk dat dubieuze, al te heidense christendom van zich te hebben afgeschud. MDK sympathiseert met Pascal, maar nog meer met wat hij als het Hamletiaanse christendom beschrijft: God die zelf tekortkomt en de ondersteuning behoeft van de eindige mens. Alsof we, samen met God, om God moeten bidden.

Overall in MDK's boek weerklinkt de boodschap dat het monotheïsme, als één van de grondslagen van de moderniteit, blijvend uit de kast moet worden gehaald om die moderniteit fris, kritisch te houden, maar op het moment dat MDK zou kunnen zeggen welk monotheïsme dat dan juist is, houdt hij het bij een formalistische Lacan-interpretatie (het verlangen openhouden, het object op afstand houden, maar toch ook een beetje het fantasma zijn deel geven...), of hij verschuilt zich achter een beschrijvend, objectiverend discours over het historische monotheïsme. Gelukkig is de titel van zijn volgende boek veelbelovend: *Christen zijn vandaag. Wat ons rest.*

5

#### THEOCLASTISCHE PRECISERINGEN

Repliek op het kritisch commentaar van

Dirk De Schutter, Remi Peeters, Ger Groot en Frank Vande Veire

Marc De Kesel

1.

In alle vriendelijkheid oppert Dirk De Schutters commentaar een belangrijke vraag. Waarom trekt *Goden breken* steeds weer de epistemologische kaart? Waarom wordt monotheïsme en moderniteit vanuit een focus op de kennisproblematiek benaderd? Het “probleem van Jesus”, zo schrijft De Schutter, is “toch niet de epistemologie”? En moeten we in “ontmanteling van de moderniteit” – zo luidt het elders – wel “meegaan met die epistemologische aanpak of moeten we er in tegendeel aan herinneren dat die epistemologische aanpak, de twijfel van Descartes, ons van in het begin op het verkeerde been gezet heeft?”

Misschien heeft Descartes ons inderdaad op het verkeerde been gezet, maar we zullen het wel met dat been moeten doen, vrees ik. Dat ‘been’ is het subject, het ‘punt’ van waaruit we ons tot de werkelijkheid verhouden. In tegenstelling tot wat Descartes dacht, heeft dat punt niets substantieels. Maar de positie ervan is nog steeds geldig: het bevindt zich radicaal buiten de realiteit. Van dit vrije, in zichzelf rustende en zelfverzekerde standpunt gaan we uit. Daar, in dit ‘punt’, zo veronderstellen we sinds Descartes, kent onze verhouding tot de werkelijkheid haar ‘grond’, haar subject.

In weerwil van wat een aantal modernen en postmodernisten hebben geprobeerd, heeft het mijns inziens weinig zin dit door een andersoortig subject te willen vervangen. Een subject vervang je niet zomaar, daarvoor is het te zeer het resultaat van een vormingsproces dat eeuwen kan beslaan. Ons subject is meegevormd met het moderne discours. Dat heeft zich op zo'n manier geïnstalleerd dat het ons, als subject/drager van dit discours, op dit aan alles twijfelende, zelfzekere ‘punt’ poneert. Dat dit ‘punt’ gaandeweg geen grond bleek te hebben te zijn, doet daar niets van af. Ook vanuit dit fictieve punt claimt het moderne subject zijn waarheid. En die moet het meer dan ooit claimen, precies omdat de moderniteit hem niet toestaat de waarheid in de werkelijkheid zelf gefundeerd te

weten. Zijn waarheid hangt in laatste instantie van zijn claim af, zij rust in het fictieve van zijn subjectpositie.

Vandaar de neiging van de moderne mens die waarheid een sterkere grond te geven dan hij vermag. Maar vandaar ook de noodzaak om die moderne waarheidsclaims, inclusief het vermeend sterke subject, permanent kritisch te begeleiden. Die waarheidsclaims en dit Ik zijn de ‘goden’ die het moderne kritische denken onophoudelijk weer moet ‘breken’. Hier kan de moderniteit een hoop leren van die oudere kritische traditie waaraan ze zich sinds haar ontstaan heeft ontworsteld: het christendom of, ruimer, het monotheïsme.

Betekent dit dat de monotheïstische God noodzakelijk de waarheid spreekt? Hoegenaamd niet. Maar Hij staat voor een *referentie aan* de waarheid. Hij staat voor het nieuwe epistemologische regime waaraan de religie zich in het midden van het eerste millennium voor onze tijdrekening heeft onderworpen en dat de waarheid als criterium heeft genomen. In dezelfde periode is dat criterium ook in de algemene relatie van de mens met de werkelijkheid binnengeslopen, met name in de in Griekenland ontstane filosofie (en wetenschap). De lotgevallen van de geschiedenis hebben ervoor gezorgd dat gaandeweg de hele cultuur onder dat waarheidsregime is komen te staan.

“Heeft het Christendom de strijd om de waarheid niet al lang verloren?”, vraagt Dirk De Schutter zich af. Ik tracht in de essays van het boek duidelijk te maken dat het christendom, als monotheïsme, in een traditie van waarheidsdenken staat, maar dat het zichzelf van die traditie heeft afgesneden, en wel door zich als een aan het weten tegengesteld ‘geloof’ te definiëren. Daarom is religie steeds meer gaan functioneren als een geloof in het geloof, en heeft ze haar typisch monotheïstische *kritische* dimensie veronachtzaamd. Ze is vergeten dat niet wat men gelooft God te zijn God is, maar dat alleen God God is. Die God stelt de waarheid, dat wel, maar Hij stelt de waarheidsclaim van de mens ook steeds weer uit, zodat de facto het verlangen (naar waarheid) blijft primeren op de waarheid zelf. In die zin fungeert het monotheïsme als een cultuur van het verlangen.

Op haar manier was ook de niet-monotheïstische religie een cultuur van het verlangen. Alleen was het waarheids criterium daar niet in het spel. Het object van verlangen was een god, die niet voor waarheid werd gehouden en die bovendien één van de velen was, waarbij ook het verschil dat hij maakte met andere goden niets met waarheid te zien had. In de passage waar De Schutter naar verwijst, geef ik een lacaniaanse lezing van dit fenomeen. Het monotheïsme heeft de wereld herleid tot de *Logos* (voor Lacan een equivalent van de Symbolische Orde, het universum van betekenaars waarin het menselijke lustwezen zich beweegt). Alles is er tot *Logos* geworden, reden waarom de waarheid er als criterium kan gelden. Dit is niet zo in de ‘heidense’ religie. Daar staan de goden voor wat zich voorbij de *Logos* (ofwel de symbolische orde) ophoudt en wat Lacan het reële noemt. Dat laatste is per definitie niet tot *Logos*/taal/betekenaar te reduceren. Zo’n godencultuur is niet georiënteerd op het eindpunt genaamd ‘waarheid’, maar blijft eendeloos *rond* dit niet tot een waarheid te reduceren ‘reële’ cirkelen. Het heidendom gaat ervan uit dat het object van het (religieuze) verlangen, niet in de waarheid van de *Logos* ligt, maar in het reële dat zich daar voorbij ophoudt. Het vormt cultuur *rond* dit reële. Ik vergelijk dit met Lacans theorie van de sublimatie, zoals geïllustreerd in de Hoofse Liefde. Ook wordt de Dame vereerd niet omdat ze de Ware is, maar omdat ze verlangd wordt, en dat verlangen treedt op de voorgrond door de Dame de plaats van het reële te verlenen waar het (onbevredigd) verlangen van de hoofse dichter blijft rond cirkelen. De Dame wordt er niet geësceneerd als het ‘antwoord’ (en dus waarheid) op de vraag van de minnaar, maar als het soevereine, boven elke waarheid of onwaarheid staande voorwerp van verlangen – een verlangen dat daarom in zijn onvervulbaarheid geaffirmeerd wordt.



2.

Remi Peeters merkt op dat uit het boek niet duidelijk blijkt welke religie zich laat gelden in de hedendaagse vernieuwde aandacht die zij mag genieten. Is dat de kritische religie waarover ik het heb, of is dat de volstrekt onkritische, fundamentalistische religie? Het punt dat ik wil maken is dat, in het huidige reveil, ‘religie’ een vlag is waarvan de schepen die eronder varen vaak zelf niet eens weten waarvoor ze precies staat. Het grootste deel van het religieuze reveil verstaat zichzelf als een heropleving van het geloof. Mijn hypothese luidt dat onze religie, die monotheïstisch is, niet zozeer als geloof dan wel als geloofskritiek te definiëren valt. Het zijn die beide facetten, geloof en geloofskritiek, die in de fundamentalistische religie tot een uitvergroot symptoom worden ‘verdicht’. Het fundamentalisme staat voor een ultrasterk geloof én het straalt een radicale kritiek uit. Alleen richt die kritiek zich daar exclusief op anderen. Op die manier bezweert het fundamentalisme de kritiek die in de kern van het monotheïsme schuilt. Het doet mijns inziens wat nagenoeg elk religieus bewustzijn na Kant ook heeft gedaan, zij het op extreme wijze: het nestelt zich in een geloof in het eigen geloof, en verliest zo het voor het monotheïsme essentiële devies dat men alleen in God mag geloven, en niet wat men voor God houdt.

De “religieuze crisis” waarvan Peeters spreekt, beseft niet dat ze de facto worstelt met die kritische kern van haar monotheïstische traditie. Ofwel bant ze die kritische dimensie weg in een beleden tolerantie ten aanzien van andere godsdiensten en overtuigingen, ofwel bezweert ze haar kritische essentie door zich in de Ene en Echte Waarheid te wanen. In beide gevallen heeft men het kritische denken – dat per definitie altijd een zelfkritisch denken is – uit de kern van zijn religieuze cultuur geweerd. Als voor dit soort religies nog een rol is weggelegd binnen onze per definitie kritische moderniteit, moeten ze terug aanknopen bij hun kritische en autokritische tendens zoals hun monotheïstische traditie die in cultuur heeft gebracht.

Met Remi Peeters’ opmerking dat Kants kritische filosofie, ook waar ze het geloof een aparte plaats geeft, vooral het denken wil vrijwaren, kan ik volmondig akkoord gaan. Het is Kant erom te doen “de kennis het recht te ontzeggen het enige of laatste woord over de werkelijkheid te spreken”. En dit geldt ook voor zijn reflectie over religie en geloof. In die zin spoort ook het primaat dat Lacan aan het verlangen toekent met de grondlijn in Kants denken. Waar ik me in het boek tegen keer is echter niet zozeer Kants denken zelf als de manier waarop het is gerecipieerd en aanleiding heeft gegeven tot een reductie van religie tot geloof: tot een geloof dat zich aan de waarheidsvraag – aan het denken dus – meent te kunnen onttrekken. Zeker vanuit haar monotheïstische traditie, is het de taak van de moderne religie zich op een *denkende* manier voor de wereld te engageren – termen die hier ondubbelzinnig in arendtiaanse zin mogen worden begrepen.

Remi Peeters ontwaart in de moderniteitstheorie die het boek hanteert een storende dubbelheid. Er lijken, zo schrijft hij, “twee moderne subject-opvattingen te bestaan: de cartesiaanse en de modern-religieuze, die de eerste bekritiseert”. Hier wil ik een en ander preciseren. De vorming van het moderne subject is niet over één nacht ijs gegaan. Descartes is enkel het beginpunt. Hij stelt dat de drager – of *subjectum* – van onze relatie met de werkelijkheid niet langer God is, dit wil zeggen diegene die als Schepper, de band garandeerde tussen kenner en gekende, tussen mens en universum. De godsdienstoorlogen van de 16<sup>de</sup> en de 17<sup>de</sup> eeuw hadden dit goddelijke *subjectum* in diskrediet gebracht. Wat ons ‘grond’ gaf van waaruit we de werkelijkheid met zekerheid konden benaderen, lag bij onszelf, bij ons twijfelen, ons denken. Aldus Descartes. Voor hem staat die grond – dit subject – voor een *substantiële* zekerheid. Naarmate de moderniteit zich echter meer en meer installeerde, heeft het subject die zekerheid verloren (denk maar aan Kant, of aan de diverse deconstructies van het subject in de 20<sup>ste</sup> eeuw), zonder evenwel op te houden

subject te zijn, dit wil zeggen het ‘punt’ van waaruit we ons tot de werkelijkheid verhouden. Juist daarom moet dat subject, wil het zijn moderniteit gestand doen, zichzelf blijvend kritisch ondervragen of deconstrueren. Voor Lacan bijvoorbeeld is het subject iets dat telkens weer opnieuw veroverd moet worden op het imaginaire ego dat zich, cartesiaans, de zekerheid zelf waant. In die zin kan het moderne subject niet zomaar zijn wat het is, maar blijft het wezenlijk onderhevig aan een soort categorische *imperatief*. Ik neem Rimbauds “*Il faut être absolument moderne*” als een expressie van die imperatief. In het boek spreek ik dan ook niet echt van een “modern-religieuze subject-opvatting”, zoals Remi Peeters suggereert. Veeleer suggereer ik dat de religie, wil ze modern zijn, moet aansluiten bij die deconstructieve conditie die het moderne subject kenmerkt. En, zo voeg ik eraan toe: daartoe worden haar een aantal interessante ‘tools’ aangereikt vanuit haar eigen monotheïstische traditie. Maar waar die religie zich als geloof definieert, is het risico groot dat ze het subject opnieuw een vaste grond voorhoudt, dat ze het als een stevig in zichzelf gefundeerd Ik bevestigt. Dan wordt die religie antimodern en verdonkeremaant ze “dat de mens het subject (drager) is geworden van een wereld waar elke ontologische grond ontbreekt” (zoals Peeters pagina 138-139 citeert).

3.

Ger Groot beaamt het onderscheid dat *Goden breken* maakt tussen enerzijds *religie*, die als zodanig weinig met kritiek en waarheid te maken heeft, en anderzijds *monotheïsme* waar beide de essentie uitmaken. Ook kan hij zich vinden in het idee dat die monotheïstische essentie in het hedendaagse religieuze reveil weinig of niet aan bod komt. Maar over religie zelf, zo luidt zijn kritiek, alsook over de reden waarom die persisteert in onze moderne cultuur, vertoont het boek een grote lacune – een lacune die Groot graag met zijn eigen inzichten daaromtrent opvult.

De reden waarom religie keer op keer haar aangekondigde dood heeft overleefd, is volgens hem te zoeken in de “materialiteit van de religieuze *handeling*, niet in haar ethische maar in haar rituele gestalte” (Groot onderlijnt). Religie is in de eerste plaats een “lichamelijke”, “*routinematige handeling*”, een “dom gebaar”, “onbewuste daad”. Ze sluit aan bij onze “lichamelijkheid”, en dit is voor hem de “niet-reduceerbare”, “materiële” dimensie van ons bestaan. In haar “ritueel overleeft een letterlijk *harde* werkelijkheid die zich niet tot woorden laat reduceren” en zich dan ook ophoudt “*voor* de kritische scheiding van waarheid en onwaarheid”. In die zin noemt hij “het van ritualiteit vergeven katholicisme [...] de meest heidense vorm van christendom”. Het is aan haar heidendom, niet aan haar monotheïsme dat de religie haar overleven in de moderne tijd te danken heeft, aldus Ger Groot.

Ook als deze stelling juist zou zijn, blijft het de vraag wat daarmee in feite wordt gezegd. Heeft zij door dat het feit dat ze binnen een *moderne* conditie in de mond genomen wordt, haar inhoud verregaand gemodificeerd? Geeft zij met andere woorden de religie niet een perfecte legitimatie om te doen wat ze sinds minstens twee eeuwen aan het doen is: zich onttrekken aan de waarheidsvraag? Haar ‘lichamelijke grond’, die zich ophoudt “*voor* de kritische scheiding van waarheid en onwaarheid”, levert een uitstekend argument om zich boven elke kritiek verheven te wanen en onder de vlag van de absolute waarheid te varen. Wat Ger Groot niet in rekening neemt, is dat de religie, hoe onmiskenbaar in haar de heidense restanten ook persisteren, al twee millennia onder een monotheïstisch waarheidsregime leeft. De keuze tussen monotheïsme en heidendom is fictie, omdat wij modernen nu eenmaal niet in staat zijn om anders tegen de wereld aan te kijken dan luisterend naar het criterium ‘waar/vals’. Een theorie die religie ziet als een in het pre-talige geworteld, lichamenlijk ritueel, fungeert in onze moderne tijd *de facto* als een waarheidsclaim. Meer nog: zij legitimeert een waarheidpretentie die zich aan elk kritisch

denken meent te kunnen onttrekken. Louter ‘lichamelijk’ gefundeerd, functioneert die religie onvermijdelijk als een *geloof* in die lichamelijke – een geloof dat in die lichamelijke een ideale schuilplaats vindt om zich in haar absolute waarheid te kunnen nestelen. Uiterekend de moderne conditie waarin religie persisteert, vraagt om een kritische begeleiding. Het monotheïsme kan daarin een referentiepunt zijn of daaraan een bijdrage leveren.

Ger Groot's stelling vraagt nog om een tweede kritische opmerking. Hij associeert het “domme gebaar” en de “*routinematige* handeling” waar de religie op neerkomt met wat ik, met Lacan, *l'Autre* noemt. *L'Autre* staat bij Lacan voor het onbewuste, opgevat als een ‘veld van de betekenaars’ waarin het verlangende subject nooit anders dan verlangend is, ook naar ‘zichzelf’. Maar laat ons die *Autre* niet als *de Ander*, maar als *het Andere* vertalen, zo zegt Ger Groot om elke associatie met “een levinasiaans humanisme te voorkomen”. “Dat is misschien nog niet eens het ‘veld van de betekenaars’ maar simpelweg het veld van wat aan mijn lichaam overkomt in een ruimte die daarmee *voorwaarde voor betekenis* wordt”. Ger Groot vertaalt de lacaniaanse referentie in de termen van zijn eigen these en mist daardoor het provocatieve van die referentie. Hij mag er dan terecht op wijzen dat de lacaniaanse *Autre* niet het menselijke gelaat is in levinasiaanse zin, maar het is evenmin het lichaam als transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde voor betekenis. De lacaniaanse *Autre* is discursief van aard. Het is een discours, een veld van betekenaars. Lacan typeert dat uitdrukkelijk als een ‘weten’, zij het een *onbewust* weten, een weten dat door allen en iedereen wordt gedeeld en daarom virtueel alles weet. Alleen is dat weten nog zonder subject. Het is wat de antieke en middeleeuwse filosofie de Logos heeft genoemd, zij het dat die nu in de moderniteit niet langer zijn drager (subject) kent in God. Na de dood van God is het aan de mens om het subject van dit weten te zijn. Maar het komt erop aan dat de mens beseft de *eindige* drager van dit weten te zijn. Dat hij met andere woorden zijn neiging onder kritiek stelt zich God, dit wil zeggen de drager van een absoluut weten, te wanen. Alleen God is God: op zijn manier is het lacaniaanse denken de concretisering van het monotheïstische devies.

Ger Groot heeft dus niet echt ongelijk als hij zegt dat we “aan heidendom en polytheïsme niet ontkomen”. Maar hij heeft ongelijk daarin niet het probleem te herkennen waarin niet alleen het monotheïsme, maar ook de moderniteit haar bestaansreden vindt. Het waarheidsregime waarin we sinds twee millennia leven (en waarvan de moderniteit de laatste gestalte is), maakt dat ook religie – zelfs als het waar is dat ze een onbewuste en/of lichamelijke grond heeft – door die referentie naar het waar/onwaar-criterium is ‘besmet’. Ze wordt als waarheid beleefd, kan dus gebruikt worden om een absolute waarheidsclaim te legitimeren en vereist derhalve een permanent kritisch correctivum om de mens te beletten zich in de absolute waarheid genesteld te weten. Zoals ook overal elders in de moderniteit, moet hier niet de waarheidspretentie, maar het *waarheidsdenken* centraal staan. En dat staat nooit *spontaan* centraal. Dat moet door een volgehouden kritische cultuur steeds weer actief centraal gesteld worden. Dit is waarom monotheïsme niet iets is wat overblijft *nadat* de goden gebroken zijn; het valt samen met de steeds weer te hernieuwen act van het goden breken zelf – goden waaraan we, zoals Ger Groot suggereert, inderdaad “niet ontkomen”.

4.

Frank Vande Veires indringend kritische commentaar op het boek noemt, samengevat, twee tekortkomingen die beide even raak als terecht zijn opgemerkt. Een eerste stelt dat de kritische lijn die het monotheïsme wordt toegedicht, niet wordt ingezet in een analyse van het eigen monotheïstische fantasma. Het ondersteunt nog eens extra het verholen pleidooi voor deze religie die uit het hele boek ademt, zo meent Vande Veire. Een tweede

opmerking stelt dat in de hele analyse van het monotheïsme het christendom pijnlijk onderbelicht blijft.

Mijn repliek op zijn commentaar begint bij de laatste opmerking. De kritische tendens die het monotheïsme kenmerkt wordt in het boek weliswaar ook voor het christendom onderkend, maar de complexe consequenties die dit heeft, ook voor de stelling van het boek zelf, worden inderdaad maar heel even aangeraakt. Dat is des te merkwaardiger, stelt Vande Veire, omdat daardoor een gigantische historische kloof gaapt tussen het eerste, hebreeuwse monotheïsme van het midden van het eerste millennium voor onze tijdrekening en, meer dan twee millennia later, de moderniteit die van dit monotheïsme iets te leren zou hebben. De moderniteit is tenslotte uit het *christelijke* monotheïsme voortgesproten, en dat had een omstandige analyse verdiend.

Het enige wat ik daartegen kan inbrengen is dat het boek her en der wel aanzetten tot zo'n analyse geeft. In het hoofdstuk 11, bijvoorbeeld, waar christendom en cynisme met elkaar in verband worden gebracht en een perverse *double bind* logica wordt blootgelegd. Verwijzend naar de monotheïstische God als kritisch referentiepunt om de waarheidspretentie in te perken, heet het daar dat iemand, door eindigheid en tekort te affirmeren, heimelijk precies het tegenovergestelde kan doen: "Beweren dat niemand in Gods naam kan spreken, is een uitspraak die meteen in naam van de Onuitsprekbare kan worden gedaan. Zelfs wie spreekt in Gods naam als in de naam van Niemand of Niets, spreekt vanuit een punt waarin het hele menselijke universum rust." (182) Het christendom heeft deze mogelijkheid die in het monotheïsme schuilt, haast tot een aan de oppervlakte dansende noodzaak verheven. Het verstaat zich immers als de vervulling van de Messiasverwachting, als de realisering van het *Eschaton* (het einde der tijden, het aanbreken van een tijd zonder tijd, zonder dood) en de *Apocalyps* (het openbaar worden van de absolute waarheid). En omdat dit soort fantasma volstrekt incompatibel is met de realiteit, heeft het christendom meteen een nieuw fantasma moeten smeden. Dit alles is alleen *in principe* zo geschied, heet het dan, *concreet* heeft het zich alleen aan de enkeling Jezus van Nazareth voltrokken. Die laatste is 'even' teruggegaan naar de Vader, en pas met zijn *Wederkomst* zal dit alles zich ook voor het hele universum voltrekken. Dit fantasma – *Hemelvaart* – brengt een *double bind* logica (zoals hierboven beschreven) in het hart van het christendom. Als in de moderne tijd iets van het christendom blijft persisteren, is het dit soort logica. We staan altijd op de plaats én van de vervulling der tijden én van de tijd die op het punt staat vervuld te worden. Of, anders gesteld, we houden ons voor dat alles relatief, en waarheid niemand gegeven is, en juist daarin claimen we een waarheid *over* de waarheid, een *absolute* waarheid dus. Het is die *double bind* houding die verantwoordelijk is voor de perverse houding die legio is in de geschiedenis van het christendom. Geen van de essays in het boek screent deze geschiedenis in die zin. Het ware nochtans een welkome aanvulling geweest in een boek dat inzicht wil verlenen in de monotheïstische – in casu christelijke – wortels van de moderniteit.

Zoals het boek ook een even welkome bijdrage had kunnen leveren aan de kritische analyse van de eigen monotheïstische fantasmes. Dit is Frank Vande Veires tweede kritische opmerking. Hier neemt hij zelf het heft in handen en geeft een scherpe analyse van, ondermeer, de Jahwistische God als symptoom van een collectief ressentiment waardoor het blinde leed dat de mens overkomt, wordt omgeduid tot 'eigen schuld' en/of 'Wrake Gods'. In dezelfde zin heet het, algemener, dat ook van de typisch monotheïstische kritiek kan en moet worden aangetoond "hoeveel projectie en zelfhaat, ressentiment daarin verborgen zit".

Ook dit soort analyses hadden in *Goden breken* meer ruimte moeten krijgen, dat geef ik graag toe. Maar of die Vande Veires ergernis hadden voorkomen, is nog maar de vraag. Want ook dan had ik de kritiek op die monotheïstische fantasmes als uitingen van het monotheïsme geduid. En dit niet omdat het monotheïsme zoveel beter, want kritischer,

zou zijn dan andere religies (zoals Vande Veire me laat zeggen). Maar wel omdat het epistemologische frame van onze kritiek, om historische redenen, nu eenmaal is gestructureerd naar een paradigma waarin het monotheïsme – naast de uit dezelfde tijd stammende ‘filosofie’ – een wezenlijke component is.

Vande Veire heeft in de essays van het boek een nauwelijks verholten pleidooi voor het monotheïsme gelezen. Als zijn lectuur correct is, is het een slecht, of in elk geval een slecht geschreven boek. Zo’n pleidooi lag niet in mijn bedoeling. En dit is niet in tegenspraak met mijn overtuiging dat, ook als dit soort religies verdwenen zullen zijn (wat in mijn optiek helemaal niet ondenkbaar is) er nog steeds over het monotheïsme en zijn kritisch paradigma hard nagedacht zal moeten worden. Ook dan zal een cultuur van kritiek nodig blijken en kan een referentie aan het monotheïsme helpen om inzicht te verwerven in de contouren – de positieve en de negatieve – van haar kritische praktijk. Want, in tegenstelling tot wat Vande Veire laat uitschijnen, prijs ik het monotheïsme niet als een religie met een “zuivere ongeschonden essentie”, en zweer ik niet bij een “zuivere tegenstelling tussen de zuivere monotheïstische God-is-God en de imaginaire, heidense goden waarop mensen hun fantasma’s kunnen projecteren”. Ik constateer alleen dat het maken van die tegenstelling de essentie van het monotheïsme is. Het monotheïsme valt samen met de introductie van dat onderscheid, dat een variant is van het onderscheid waar/vals. Dat heeft het gemeen met de ‘filosofie’ – lees de westerse wetenschappelijke traditie. Ook die genereerde gelijkaardige positieve en negatieve consequenties. Bij het monotheïstisch waarheidsregime (waarmee het mijns inziens historisch erg vervlochten is) komen die consequenties op een eigengereide en daarom duidelijke vorm naar voren. Wie over de condities van de moderne kritiek – en dus de moderniteit in het algemeen – wil nadenken, moet beseffen dat ook het monotheïsme daarvoor de paradigma’s heeft aangeleverd en dat de positieve en negatieve contouren die aan de moderniteit kleven dus ook afleesbaar zijn uit de monotheïstische traditie. Wat ik daar nog aan toevoeg is dat de negatieve effecten van het monotheïsme (en die zijn gigantisch) nog geen reden zijn om die religie naar de prullenbak van de geschiedenis te verwijzen. Als die religie dan om een of andere reden toch persisteert in de moderniteit, moet zij haar (zelf-)kritische essentie centraal stellen om van daaruit haar traditie ten dienste te stellen aan de uitbouw van de moderniteit.

Tegenover mijn vermeend negatief theologische monotheïsme dat elke zekerheid ondermijnt, stelt Vande Veire dat “de man van de straat, maar ook de doorsnee-intellectueel, [hij]zelf inbegrepen, denkt dat het monotheïsme een schijn van absolute zekerheid, een vaste grond biedt in een wereld die op drift is”. Het punt dat ik wil maken is dat die absolute onzekerheid en die absolute zekerheid beide exponenten zijn van hetzelfde waarheidsregime. Juist omdat dit regime zo’n absolute waarheid stelt en omdat een daarop rustende religie “onvermijdelijk een kwestie van geloof wordt” (zoals Vande Veire overigens terecht stelt), brengt het *tegelijk ook* zowel de mogelijksvoorwaarde als het onvermijdelijke supplement van die claim in stelling, met name *waarheidsdenken* en kritiek. Tot in het absolute van de monotheïstische waarheidsclaim zoals die uit de monotheïstische canontekst spreekt, ontwaar ik een *waarheidsdenken*, dit wil zeggen een kritische activiteit die de *waarheidsclaim* opschort. Het monotheïsme heeft de waarheid een religieuze en daarom zo mogelijk nog meer absolute luister gegeven dan de filosofie al deed. Maar tegelijk is in dit monotheïsme een tendens te ontwaren (net als in de filosofie trouwens) waar het zich ontpopt als een cultuur die deze waarheidsclaim kritisch opschort en zelfs dit opschorten blijft wantrouwen. Het is in die zin dat de kritiek tot de kern van het monotheïsme behoort. Niet omdat de kritiek – of, zoals Vande Veire het soms noemt, het kritisch “uitgepuurde godsbegrip” – meer conform is aan het criterium van de waarheid. Wel omdat die kritiek het enige is wat ons juist tegen de kwaadaardige absoluutheid van de Waarheid kan wapenen – al is het dan op een nooit andere dan

voorlopige manier, reden waarom die kritiek het niet kan stellen zonder een cultuur (in de zin van permanente cultivering). Aan die cultuur moeten de monotheïstische religies meewerken. Ze zijn het aan de moderniteit verplicht. Binnen de contouren van hun doctrine of ideologie is, ondanks hun vervaarlijke, vaak perverse waarheidsclaim, een waarheidsdenken mogelijk. Naast de donkere bladzijden die ze in onze geschiedenis geschreven hebben, getuigt hun traditie ook van die mogelijkheid. Die kan helpen om een ‘religieus’ antwoord te bieden op de neiging tot fundamentalisme die inherent is aan een kantiaanse definitie van religie als geloof.

In Vande Veires replek lees ik het verwijt dat *Goden breken* ervoor terugschrikt om het proces van het monotheïsme te maken. Het is niet uit schrik dat ik dit heb nagelaten, en evenmin om die religie “in ere” te herstellen. Ik besef alleen dat ook dit proces in naam van de waarheid – ook die van monotheïstische signatuur – wordt gevoerd. Let wel: ik zeg niet dat dit proces niet zinvol en noodzakelijk zou zijn, ik beken zelfs dat het in een boek als *Goden breken* op zijn plaats was geweest en dat het ontbreken ervan een euvel is. Maar ik heb willen vermijden dat de lezer zich *buiten* de monotheïstische traditie zou kunnen wanen, dat hij de indruk zou kunnen hebben dat hem een keuze gegund is tussen het monotheïsme en iets anders, tussen de waarheid en iets anders. De uitvinding genaamd ‘waarheid’ is dermate listig gestructureerd dat de waarheid geen ‘andere’ toelaat, dat ze het ‘andere’ bij voorbaat al aan haar eigen paradigma’s heeft onderworpen. We kunnen niet voor het heidendom kiezen, tenzij we het als waarheid zien en er dus al een monotheïstische categorie van hebben gemaakt.<sup>8</sup> Precies omwille van die absolute listigheid, is het zaak om het kritische denken aan te boren.

In de kern van het monotheïsme huizen zowel de absolute *gedachte* (in de passieve betekenis van het ‘gedacht hebben’) als het *denken* (in de actieve betekenis van het woord). Ook dat *denken* zien we in de monotheïstische teksttraditie aan het werk. Ook daar is een *denken* (datgene wat je doet *vooraleer* je een gedachte *hebt* gesmeed) te ontwaren. Reden waarom die kritische *denk*traditie uit de handen van de bezitters van de gedachte – de gelovigen – moet worden gered en teruggegeven aan de ongelovigen die daar, zo meen ik, meer recht op hebben en beter gebruik van zullen maken.

De monotheïstische religie, zo komt me voor, is het aan de moderniteit waarin ze opereert verplicht *denkend* zijn. Om dat niet hoeven te zijn, heeft ze de laatste twee eeuwen de *denkende* lijn in haar traditie afgesnoerd. Tegen dat laatste neemt *Goden breken* stelling, omdat die religie op deze manier wil deelhebben aan juist datgene wat de moderniteit het gevaarlijkst maakt: de absolute waarheidsclaim waartoe die moderniteit onvermijdelijk uitnodigt, ook waar zij, postmodern, stelt dat er niet zoiets als waarheid is. Niet in haar geloof moet de monotheïstische religie modern zijn, maar in haar reserve daartegen.

Vande Veire zou beter moeten weten. ‘Waarom ik christen ben’ is niet de titel van mijn volgende boek. ‘Waarom ik geen christen ben’ al evenmin. En niet omdat die titel al een kleine eeuw auteursrechterlijk is beschermd.

## Noten

<sup>1</sup> Alle nummers tussen haakjes verwijzen naar de desbetreffende paginanummers in: Marc De Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Boom, Amsterdam, 2010.

<sup>2</sup> Over het ‘Ik ben die Ik ben’ als model van de lege meesterbetekenaar, zie: Frank Vande Veire, *Neem en eet. Dit is je lichaam*, SUN, Amsterdam, 2005, p. 187.

<sup>3</sup> Zonder reden, met andere woorden: ‘zonder waarom’. Toen Primo Levi na een gedwongen mars van tientallen kilometers te voet in een concentratiekamp aankwam, wou hij drinken van een pomp, maar een nazi verbood

---

het hem. 'Maar waarom?' vroeg hij. 'Er is hier geen waarom', antwoordde de nazi, die wellicht aan de roos van Angelus Silesius dacht...

<sup>4</sup> Dat is het rampzalige in Afrika wanneer traditionele zuiveringsrituelen christelijk-apocalyptisch worden ingevuld en men dus gaat geloven in een algehele en definitieve zuivering. Dan komt men in de psychose terecht.

<sup>5</sup> Barbara Baert, 'Woord, huid, sluier. Omtrent beeld en monotheïsme', in: *Etcetera*, jg. 20, nr 81, april 2002.

<sup>6</sup> Zie Jacques Derrida, 'Foi et savoir: les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison', in: J. Derrida en G. Vattimo, Paris, Seuil, 1996, fragmenten 39-41.

<sup>7</sup> Peter Sloterdijk, *Woede en tijd*, vertaling Hans Driessen, SUN, Amsterdam, p. 114.

<sup>8</sup> Zie mijn reactie op Paul Cliteurs boek *Het monotheïstisch dilemma* (2010): Marc De Kesel (2011), "Cliteurs monotheïsme", in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 103 (2011) 2: 152-155.