

RELIGIE ALS THEOCLASME

Het revolutionaire in het monotheïsme en hoe de Shoah dat illustreert¹

Marc De Kesel

Hij ontsloeg de afgodspriesters die door de koningen van Juda waren aangesteld om offers te ontsteken op de offerplaatsen in de steden van Juda en in de omgeving van Jeruzalem, en stuurde de priesters weg die offers ontstaken voor Baäl en voor de zon, de maan en de sterren, voor alle hemellichamen. [...] In het hele land, van Geba tot Berseba, liet hij de offerplaatsen ontwijden waar de priesters offers ontstoken hadden. [...] Hij liet de altaren afbreken die de koningen van Juda op het dak van het bovenvertrek van Achaz hadden geplaatst, en ook de altaren die Manasse op de beide voorhoven van de tempel had laten maken. [...] De offerplaatsen buiten de stad, ten zuiden van de Berg van het verderf, die koning Salomo van Israël had laten oprichten voor Astarte, de gruwelijke godin van de Sidoniërs, Kemos, de gruwelijke god van Moab, en Milkom, de weerzinwekkende god van Ammon, werden door de koning ontwijd: hij sloeg de gewijde stenen aan stukken, hakte de Asjerapalen om en liet de gaten opvullen met beenderen van mensen. [...] Ook zuiverde Josia het land van geestenbezweerders, waarzeggers, huisgoden, afgoden, kortom, van alle verfoeilijke praktijken die in Juda en Jeruzalem voorkwamen. Zo kwam hij na wat beschreven stond in het wetboek dat de priester Chilkia in de tempel van de HEER had gevonden.

2 Koningen 23: 5, 8, 12-14, 24
(vertaling Nederlands Bijbelgenootschap)

1. Revolutie / religie

Is religie revolutionair? Het antwoord op die vraag is zowel ja als neen. Ja, omdat er ongetwijfeld heel wat politieke omwentelingen geweest waarin haar aandeel beslissend was. Denk maar aan revoluties van relatief recente datum zoals die in Iran, Algerije, Afghanistan, Somalië, ... Neen, omdat religie vaak, zo niet vaker, juist één van de stabiliserende (want) conservatieve krachten in een samenleving is die het tegen haar revolutionaire tendensen opneemt. En ook hier hoeft je om contemporaine voorbeelden niet verlegen te zitten. Is religie revolutionair? De vraag lijkt te algemeen, te vaag om een duidelijk antwoord toe te laten.

¹ Dit essay gaat terug op een lezing voor het project *The Return of Religion and Other Myths, part 3: "Revolution & Critique"*, georganiseerd door *BAK (Basis voor Actuele Kunst)*, 30.11.2008 – 01.03.2009, Utrecht, 15 februari 2009.

En toch heeft die vraag haar belang. In elk geval heeft onze tijd ze bovenaan de politieke agenda gezet. Na twee eeuwen revoluties (van de Franse Revolutie in 1789 tot de val van het IJzeren Gordijn in 1989) blijken de enig revolutionaire ideologieën die er nog toe doen de religieuze te zijn. Religieus fundamentalisme is de sterkste revolutionaire kracht van vandaag. Overigens is ook de reactie daartegen vaak van een al even felle religieuze signatuur. De aanslag op de WTC-torens in New York van 11 september 2001 werd gedaan in naam van God. Maar ook in de reacties daarop van de toen zittende president van de Verenigde Staten was het woord God alomtegenwoordig. De electorale steun die hij van de fundamentalistische kerken in zijn eigen land had genoten was daar niet vreemd aan. Kortom, als er vandaag van een revolutionair elan sprake is, is het religieus geïnspireerd. Maar of daarmee gezegd is dat religie *als zodanig* revolutionair is, is verre van duidelijk.

Het is in elk geval een te snelle conclusie. Al was het maar omdat eerst klaarheid is vereist in een andere vraag, met name wat religie is. Die vraag is niet zo eenvoudig te beantwoorden als vele gangbare definities veronderstellen. Als we daarvoor refereren aan geloof, wat het paradigma is waarnaar de meeste typeringen van religie luisteren, dan herhalen we een typisch *moderne* definitie – een definitie die doordrongen is van de Verlichting en haar poging een antwoord te vinden op de kwalijke eindigheid waardoor ze haar veelbelovende wetenschappelijke praxis pijnlijk getekend wist. Het antwoord dat het in deze kwestie gehaald heeft, zegt dat iets wat zich aan onze wetenschappelijke kennis onttrekt, nog altijd voorwerp van geloof kan zijn. Het is, zoals bekend, Immanuel Kants definiëring van religie. Religie is voor hem geloof in wat niet met wetenschappelijke zekerheid te kennen valt. Zo'n geloof is daarom niet noodzakelijk irrationeel. Integendeel, ook dit geloof is een zaak van de rede, van “redelijk geloof”, “*Vernunftglaube*”. Het is een manier om zich te bekennen tot het wetenschappelijk onkenbare, en wel door er *op redelijke gronden* in te geloven. Dat het universum redelijk in elkaar steekt, dat de rede mijn denken leidt en mijn gevoel voor vrijheid en moraliteit grondt, en dat mijn redelijkheid en die van de wereld in wezen identiek zijn: deze drievoudige redelijkheid (het Ik, de wereld en God) vormt niet meer de substantiële zekerheidsgrond voor onze wetenschappelijke kennis, zoals Descartes nog dacht, maar ze kunnen daarom nog wel het voorwerp uitmaken van een redelijk geloof, aldus Kant. De vraag blijft echter of dit soort geloof de kern uitmaakt van wat religie heet. Gaat religie in laatste instantie terug op de aanname van redelijke hypothesen?

De vraag wat religie is, is niet eenvoudig. Al was het maar omdat religie minstens dubbel is. Omdat er minstens twee soorten religie zijn. Er zijn de monotheïstische religies en alle andere. Niet dat die andere allemaal hetzelfde zijn, verre van, maar op het geopolitieke

toneel vormt dit het beslissende onderscheid. De religies die zich vandaag het meest roeren, zijn van het eerste type. De vraag naar het revolutionaire gehalte van religie dringt zich dan ook op vanuit het dito elan dat zich in monotheïstische religies laat gelden. Om dit elan helder te krijgen, is het dus eerst en vooral van belang na te gaan wat soort religie het monotheïsme is.

2. Niet-monotheïstische religie

Wat alleen mogelijk is als ons eerst enig zicht gegund is op niet-monotheïstische religiositeit – op heidendom, polytheïsme, animisme of hoe je die verder ook noemt? Doorgaans definiëren we die oude of ‘primitieve’ religies als een geloof in een meervoud aan goden, aan goddelijke machten of als heilig vereerde natuurkrachten, veelal gekoppeld aan een geloof in de blijvende aanwezigheid van de gestorven voorouders. Ook hieruit spreekt de veronderstelling dat het in de religie in de eerste plaats om geloof gaat. Maar dat is juist de vraag, zo bleek.

Om het met de bekende Franse specialist in antieke religies, Paul Veyne², te stellen: “Geloofden de Grieken in hun mythen” en in hun goden? Zijn antwoord op die vraag was zonder meer negatief. Zoals ook het antwoord van zijn opvolger aan het Collège de France, John Scheid, dat was in diens boek *Religion et pitié dans la Rome antique*.³ De antieken hielden zich niet op met hun goden omdat ze hadden beslist in hen te geloven. Natuurlijk geloofden ze in hen, maar niet omdat ze daartoe hadden besloten, maar eenvoudigweg omdat, voor hen, die goden er waren. Voor de Romeinen bijvoorbeeld, zo schrijft Scheid, waren de goden burgers onder de burgers, zij het dat hun macht niet door sterfelijkheid werd beknot. Daarom konden de sterfelijke medeburgers hen maar beter met vrees en ontzag bejegenen. Ook de goden hadden er trouwens alle belang bij dat de sterfelijken die gevoelens bleven koesteren. Ze hadden hun gebeden en offers immers nodig om hun eer als god hoog te houden.⁴ Daarop anticiperend, schreef de mens die goden in de ‘polis’ of de ‘urbs’ rechten toe (recht om gevoed en vereerd te worden door de sterfelijken bijvoorbeeld), en werd hen huisvesting en offerdienst verzekerd.

² Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* (Veyne: 1983).

³ Scheid 2001; 2003 ; 2005.

⁴ Détiëne & Vernant 1979.

Er was in de antieke tijd niet eens een eigen term voor wat wij ‘religie’ noemen.⁵ Letterlijk alles was immers doordrongen van die uiterst gedifferentieerde praktijk (annex doctrine) die de relatie regelde tussen sterfelijken en onsterfelijken, tussen de mens en zijn goden. Het paradigma hier was ‘economie’, ‘handel’. Door middel van gebeden en offers aan het adres van de goden, hoopte men van hen een veelvoud terug te krijgen en zich zodoende een zekere levensgarantie op te bouwen.

Religie draaide in elk geval niet om een geloof in de waarheid van de aanbeden goden. Ook al waren die in de ogen van hen die hen aanbaden en offerden ongetwijfeld *waar*. Maar het was niet de waarheid die iemand ertoe bracht zich tot zijn religie te bekennen. Men deed dat in de eerste plaats omdat ook de voorouders dat altijd al zo hadden gedaan. Omdat die goden er altijd al waren geweest en vanouds deel hadden uitgemaakt van de groep, de stad, het land en het volk. Zo had elk volk zijn eigen goden, en dat andere volken andere goden hadden, was ook al sinds mensenheugenis een feit. Net zoals het ook in niemands kop opkwam om de goden van andere volken daarom voor onecht of onbestaand te aanzien.

Wanneer bijvoorbeeld de Romeinen de beslissing hadden genomen om een oorlog te beginnen tegen een volk, bestond hun eerste daad erin de goden van dat volk te verleiden en voor zich te winnen. Ze organiseerden processies en rituelen voor ze, brachten hen offers en bouwden hun een onderkomen (een tempel) in de ‘*urbs*’. Niet voordat ze ervan overtuigd waren dat die vreemde goden zich thuis voelden in Rome, waagden de Romeinen het erop om effectief een militaire campagne tegen het betreffende volk te beginnen.⁶

In dat kader past ook de onderlinge ‘vertaalbaarheid’ van de antieke goden. In één van de oudste religieuze documenten die van het Oude Nabije Oosten zijn bewaard gebleven, is een lijst met namen van goden in de diverse talen van toen. Een lijst met Akkadische goden wordt er vertaald in hun Sumerische en Assyrische equivalenten. In een soort multiculturele geste *avant la lettre*, trachtten de volken van Mesopotamië dus respectvol om te gaan met hun onderlinge culturele en religieuze verschillen. Zij erkenden dat hun goden een ‘evenknie’ hadden in het pantheon van andere volkeren, zonder dat dit voor hen iets afdeed aan de waardigheid en de heiligheid van hun eigen goden.⁷ Twee millennia later gold dezelfde vertaalbaarheid nog onder Griekse, Romeinse, Egyptische, Gallische en andere goden.

⁵ Benveniste 1969: 265-266.

⁶ Dit is het ritueel van de ‘*evocatio*’. Zie Ando 2008:113-114, 128-138; Gustafsson 2000); Perniola 2001: 121-122. Voor een brontekst inzake de ‘*evocatio*’, zie het vroegchristelijke apologetische werk *Octavius* (6, 1-2) door Minucius Felix (eerste helft 3^{de} eeuw): <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.pdf>.

⁷ Smith 2008. Assmann 2003: 32 e.v.

Dit soort niet-monotheïstische religie was door en door traditioneel. Goden waren per definitie goden *van een volk*, gelieerd aan diens oorsprong en dus aan de traditie waarin het de beloftes die in die oorsprong schuilden, gestand deed. Door hun goden te vereren, vereerden ze de onsterfelijken aan wie ze hun sterfelijke bestaan te danken hadden. Die goden verzekerden dus ook de band met hun voorouders en zorgden ervoor dat hun leven en hun cultuur van generatie op generatie kon worden overgedragen.

Binnen die oude niet-monotheïstische religies zullen heus wel revoluties zijn voorgekomen en ze zullen vast andersoortige revoluties hebben ondersteund. Alleen verstonden die religies zichzelf in het geheel niet als revolutionair. Het revolutionaire behoorde niet tot de paradigmata van waaruit ze hun praktijken en doctrines organiseerden. Integendeel, die praktijken en doctrines werden onophoudelijk gescreend op hun conformiteit met de heilige tradities en hadden als doel niet enkel hun religie, maar hun gehele traditie zo ‘conservatief’ mogelijk te bestendigen.

3. Monotheïsme

Monotheïsme is een totaal ander type religie. Althans de “exclusieve” vorm van monotheïsme⁸ waarbij de waarheid van één God tegenover de valsheid van alle andere wordt ingezet. Het is die religie die de heersende religiositeit van vandaag ten grondslag ligt. Ook al is, zoals zal blijken, dit soort religie even traditioneel als elke andere, en beantwoordt ook zij moeiteloos aan de intentie van een volk zich door een transgenerationele identiteit gedragen te weten, toch heeft dat monotheïsme iets door en door revolutionairs.

Die conclusie dringt zich op als je alleen al de geschiedenis ervan van naderbij bekijkt. Het monotheïsme heeft in elk geval zijn historisch entr e gemaakt in een regelrechte religieuze omwenteling – naar we weten zelfs de eerste echte religieuze revolutie uit de geschiedenis. Ik doel op de radicale omwenteling die de Egyptische farao, Amenophis IV (beter gekend als Ichnaton) in het midden van de 14de eeuw v.C. doorvoerde, toen hij (bijna⁹) alle goden in zijn rijk voor onecht en vals verklaarde. Nagenoeg het hele Egyptische pantheon

⁸ Er is een paradigmatisch onderscheid te maken tussen twee soorten ‘monotheïsmen’. Enerzijds is er een monotheïstische tendens die in nagenoeg alle ‘polytheïstische’ godsdiensten waarneembaar is, en die maakt dat de variëteit aan goden langzamerhand vertaalbaar wordt in én enkel goddelijk principe. Jan Assmans term hiervoor is “inclusief monotheïsme”: Het soort monotheïsme, anderzijds, dat aan de basis ligt van de huidige religies met naam en die waarover hier gereflecteerd wordt, betreft het “exclusieve monotheïsme”. Dat monotheïsme houdt enkel de Ene God voor waar en verklaard de andere voor onecht en onbestaand (zie: Assmann: 2005:21).

⁹ Het debat rond de vraag of Ichnatons reformatie een ‘echt’ monotheïsme is, is zo oud als de egyptologie zelf en is nog steeds gaande. Voor een verschillend perspectief dan hier verdedigd, zie Morenz 1984: 196 e.v.

dat op een anderhalf millennium oude cultus kon bogen, werd per decreet tot niet-bestaand verklaard, op één god na: Aton, de zonnescijf. Aton was voortaan de enige god, het unieke principe dat de hele kosmos in evenwicht hield. Zijn cultus werd de enige ware, die alle andere verving.

De politieke, sociale en culturele veranderingen waartoe Ichnatons revolutie de Egyptische samenleving dwong, zijn moeilijk te overschatten. Maar bovenal trof zij wat tot dan altijd als ‘religie’ had gegolden. Door het onderscheid waar/vals tot beslissend criterium voor het goddelijke te maken, veranderde de definitie zelf van religie. Die werd niet langer getypeerd vanuit de gegeven en van ouds onderhouden relatie tussen sterfelijken en onsterfelijken, maar vanuit een waarheidscriterium dat die ‘onsterfelijken’ aan een kritische *screening* onderwierp.

De vroegere religie was een tot in de puntjes uitgedokterde manier van de sterfelijken om ‘handel’ te kunnen drijven met de obscure en onbetrouwbare onsterfelijken van wie ze zich afhankelijk wisten. Voor die religie was het zaak om ‘deals’ af te sluiten met hen die zich voorbij de grens van de dood ophielden. Die waren in staat je leven – dat van jou en van je volk – levensvatbaar te houden en het over te dragen op de volgende generaties. Het kwam er dus als mens op aan je god datgene te geven wat die nodig had om zich een god te voelen; zo gaf je die god ook voldoende reden om jou daarvoor met ‘teggiften’ te overladen.

Met het monotheïsme gaat iets heel anders de kerntaak van ‘religie’ overnemen, met name kritiek, of – exacter nog – religiekritiek. Waarom je een god vereerde – waarom je dus überhaupt religieus zou denken en handelen – wordt hier 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. Echt van vals, waar van onwaar, zijn van schijn onderscheiden wordt de bestaansreden van de religie. Voor het nieuw soort, monotheïstische religie is het nu zaak om ‘de boot niet te missen’, om voor de echte god en de ware religie te kiezen. Hier valt met het goddelijke geen ‘deal’ meer te sluiten. Daarvoor is het te abstract, te één en ondeelbaar geworden. Het is een waarheid waar niet meer mee te ‘marchanderen’ valt.

Monotheïstische religie situeert haar bestaansreden niet langer in de boude gegevenheid van onsterfelijke goden, maar in een geproclameerde waarheid omtrent die goden. Haar hele elan bestaat erin om het domein van het goddelijke te zuiveren van elke onechte god of andersoortige onwaarheid. Voor het eerst in de geschiedenis gaat het tot de kern van de religieuze praktijk behoren om goden te ontmaskeren als illusies. Nooit eerder

was het gebeurd dat religie tot in haar kern werd bekritiseerd *om geen andere dan religieuze redenen*.

4. “Het Mozaïsche criterium”

Ichnatons religieuze revolutie heeft niet lang stand gehouden. Na amper 13 jaren van opgelegd monotheïsme¹⁰ namen de aan de dijk gezette priesters van Amon-Re, Egyptes traditionele oppergod, wraak en eenmaal terug aan de macht deden ze er alles aan om elk spoor van de cultus rond Aton uit te wissen. De gewraakte farao werd tot staatsvijand verklaard en zijn naam weggebeiteld uit de inscripties op alle officiële gebouwen. De monotheïstische religies die vandaag de wereldscène beheersen, vinden dan ook hun herkomst niet in Ichnatons religieuze revolutie. Zij gaan terug op het Hebreeuwse (Joodse) monotheïsme, dat van veel recentere datum is. Sommigen zien een duidelijke link met het monotheïsme van Ichnaton, zoals Freud en recent nog Jan Assmann. Anderen blijven sceptischer, al was het maar omdat rechtstreekse verbanden inderdaad niet echt aanwijsbaar zijn. Maar hoe dan ook staat in het Hebreeuwse monotheïsme een gelijkaardige waarheidsclaim centraal als in de religie van Ichnaton. Ook hier is God God omdat hij de enige ware is, althans voor het Hebreeuwse volk, voor de afstammelingen van Abraham, Isaak en Jakob. Hun God verbiedt hen uitdrukkelijk andere goden te vereren.¹¹ Aanvankelijk, zo blijkt, hielden ze het bestaan van andere goden nog voor mogelijk¹², maar al gauw werden die door hen als niet-bestaand beschouwd.

Het grote verschil met Ichnatons god was dat de Joodse God niet zo zeer kosmisch als wel politiek en ethisch was. Jan Assmann gewaagt hier van een “Mozaïsch criterium”, in onderscheid met het criterium waarnaar Ichnatons god luisterde.¹³ Ook Mozes’ God heette de schepper van het hele universum te zijn, maar de kern van het joodse monotheïsme lag toch in een met die God gesloten ‘overeenkomst’ vol verplichtingen van sociale en morele aard. Dat *Verbond* regelde de relatie tussen de Ene Ware God en het volk dat Hij zich had uitverkoren: een volk dat afstamde van Abraham, Isaak en Jakob en door Hem uit een slavenbestaan in

¹⁰ Jan Assmann gewaagt van een periode van 13 jaar (Assmann 2003: 87), Rodney Stark van een periode van 10 jaar (Stark 2001: 32).

¹¹ Exodus 20:3: “Vereer naast mij geen andere goden.”; Deuteronomium 6:14-15: “Laat u niet in met de goden van de omringende volken [...] Want de Heer uw God die in uw midden is duldt geen andere goden naast zich.” (vertaling Nederlands Bijbelgenootschap).

¹² In Ichnatons monotheïsme stond het idee van het Verbond niet centraal, zoals dat het geval was bij het joodse monotheïsme. Aanvankelijk weerde dat laatste vreemde goden, niet zo zeer omdat ze in hun ogen niet bestonden, maar omdat God hen verbood andere goden te vereren (Assmann 2003: 58).

¹³ Assmann 2003.

Egypte was bevrijd. Hier wordt nogmaals duidelijk dat ook die religie niet in de eerste plaats een zaak van geloof is, maar in dit geval van traditie en (geslachtelijke) afstamming. De Hebreeuw bekent zich tot Jahwe God in de eerste plaats omdat hij afstamt van Israël – met andere woorden van Jacob, want dit is de naam die deze aartsvader van Jahwe krijgt, nadat hij ‘met God had gestreden en toch in leven was gebleven’ (Genesis 32, 23-32).

De inhoud van die religie is het ‘verbond’ tussen God en ‘Zijn volk’, een overeenkomst waarin het niet zozeer over God gaat en over hoe de mens met Hem moet omgaan, als wel over de mens en over hoe die zich tegenover zijn medemens moet verhouden. De inhoud van het verbond, datgene wat de nakomelingen van Israël moeten doen om hun God de verering te geven die Hem toekomt, bestaat niet zozeer in het onderhouden van een sacrale economie met die godheid, als wel in het installeren van een rechtvaardige en ethisch hoogstaande samenleving. Recht doen aan “de weduwe en de wees” (Exodus 22:21; Jesaja 1:17), aan de “vreemde en ontheemde” (Deuteronomium 24:17-18): daar is het het bijbelse monotheïsme om te doen. Hier wordt de politieke en ethische wet *rechtstreeks* aan God en religie gelieerd – wat niet het geval was bij het monotheïsme van Ichnaton.

Het criterium waar/vals, dat de dienst al uitmaakte in het monotheïsme van Ichnaton, wordt hier rechtstreeks in verband gebracht met een sociaal ethische wet. Dit “Mozaïsche” waarheidsmerk wordt hier het centrale punt in de Wet die God openbaar heeft gemaakt op de Sinai en die zijn geschreven neerslag heeft gevonden in de vijf eerste boeken van de Bijbel.¹⁴ Dit soort rechtstreekse link heeft – samen met het waarheids criterium¹⁵ – geen equivalent in de religies van de toenmalige *Umwelt*.

Dat Joodse, door het mozaïsche criterium gestuurde monotheïsme is van veel recentere datum als dat van Ichnaton, en het is niet het resultaat van een plotse revolutie, maar van een lang proces.¹⁶ Mogelijkerwijs was de religieuze cultuur onder David en Salomon (10^{de} eeuw v.C.) reeds gecentreerd rond één godheid, maar het was in elk geval nog niet het monotheïsme van ‘het mozaïsche criterium’. Het monotheïsme dat de basis vormt voor de hedendaagse religies met die naam, is niet ouder dan de 6^{de} eeuw vóór onze tijdrekening. Pas tijdens en na de periode van de Babylonische Ballingschap (586-540 v.C.) werd de religie van Abrahams nakomelingen (of exacter, van wat daar nog van overbleef) hervormd en ‘restyled’ in een zin die aansluit bij wat we vandaag onder monotheïsme verstaan.

¹⁴ Assmann 2003: 75.

¹⁵ Het Aton-monotheïsme was na de dood van Ichnaton immers geheel van de kaart geveegd.

¹⁶ Stark 2001: 32; de Moor: 1997; Keel & Uehlinger 1998.

Die Babylonische Ballingschap was het eindpunt van een lange periode waarin het Hebreeuwse volk, ooit bezitter van een machtig rijk onder David en Salomon, catastrofe na catastrofe te verwerken kreeg en uiteindelijk op een punt kwam te staan waar zijn voortbestaan zelf bedreigd werd. Meer bepaald had in 721 v.C. de zogeheten *Assyrische Ballingschap* 'Israël' al van de kaart geveegd – dit wil zeggen het noordelijke en grootste gedeelte van het oorspronkelijke rijk dat vanaf de 9de eeuw v.C een aparte koninkrijk vormde en tien van de twaalf stammen huisvestte. Het zuidelijke rijkje dat Juda heette – naar één van de twee stammen die daar waren gevestigd (vandaar de term 'jood') – werd slachtoffer van zo'n collectieve deportatie in 586 v.C., dit keer door toedoen van de Babyloniërs.

In die periode van ballingschap, terwijl zij “bij de rivieren van Babylon neerzaten en huilden” (Psalm 137:1), filterden de Joden hun traditie uit tot een nieuwe religie. Het was dan dat zij zich het soort religieuze zegsmannen ('profeten') van weleer herinnerden die niet in de kaart speelden van de heersende machthebbers, en die het 'Beloofde Land' niet als een politiek statement zagen maar als een sociale en ethische opdracht. Het *Beloofde Land*, zo stelden ze, is niet dat land dat macht en aanzien afstraalt, maar het land waar de rechteloze – “de weduwe en de wees” – recht gedaan wordt. Deze 'dissidente profeten' zijn het geweest die de nadruk van hun religie hebben verlegd van een handel met het goddelijke, naar een ethico-sociaal project onder mensen. Het *Beloofde Land* is dat van de sociale rechtvaardigheid, waar ook dit 'land' zich territoriaal mag bevinden, in welke (politieke) situatie dat volk ook mag verkeren. De desacralisering en 'ethisering' van de religie, zoals naar voren geschoven door profeten als Jesaja, Jeremia, Hosea, Amos en anderen, was meer dan welkom voor een volk dat, verknecht in Babylon, op het punt stond te verdwijnen in de smeltkroes van volken die daar waren samengetroeft. Nu pas begrepen ze hoe erg de profeten het bij het rechte eind hadden gehad en hoe zichzelf, ook hier ver van huis, in staat waren het *Beloofde Land* op te bouwen dat God voor zijn 'uitverkoren' volk had voorzien.

Het is ook toen dat ze de herinnering gingen cultiveren aan een eerdere 'ballingschap', om daarvan de kern te maken van een nieuwe religieuze cultuur die haar cultus helemaal op het 'woord' ging stoelen. Het werd een religie gebaseerd op het zingen van psalmen, het lezen van de profetenteksten en het bestuderen van de geschreven tekst die Gods Wet bevat. Die drie elementen vormen het raster van wat later de Bijbel, de basistekst van de drie monotheïsmen, zal vormen: de in het Exodusverhaal ingekaderde mozaïsche Wet, de psalmen en verhalen en, tenslotte, de tekst van de profeten.

5. De Josiaanse revolutie

Waarin schuilt dan het revolutionaire aspect van het monotheïsme? In de niet aflatende kritiek waartoe het oproept. ‘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 behelst een tendens tot religiekritiek, tot *theoclasme*.¹⁷ Het eren van de Ene Ware God bestaat er in de eerste plaats in om alle andere goden – en alles wat zich verder als goddelijk aandient – uitdrukkelijk te wantrouwen. Op het meest fundamentele niveau valt de monotheïstische religieuze praktijk samen met het ontmaskeren van valse goden. Waar die Ene Ware God dan in positieve zin voor staat, blijft zeer abstract. Hij is de enige ware, maar verder ook de blijvende ongekende en onkenbare God. Hem dienen gaat dan ook hand in hand met een permanente wil tot revolutie, tot een bereidheid om op elk moment de eigen en andermans spontane religiositeit als vals te ontmaskeren en de god of goden die men voor waar houdt onbestaand te verklaren.

We weten niet met zekerheid wanneer, hoe en in welk mate dit in de concrete geschiedenis van dit vroege monotheïsme ooit heeft geleid tot revoluties in de gangbare zin van het woord.¹⁸ De bijbelse tekst maakt in elk geval één keer gewag van een echt theoclastisch keerpunt. Het is de zogeheten “Josiaanse hervorming”, waarvan een ‘verslag’ te lezen is in 2 Koningen: 22-23.¹⁹ Het verhaal gaat dat onder het bewind van koning Josia, tijdens reparatiewerken aan de tempel, de boekrol van de Wet wordt gevonden. Als de koning de inhoud ervan verneemt, scheurt hij van schaamte en woede prompt zijn kleren stuk (2 Kon. 22:11). Beseffend hoe ver hij en zijn volk verwijderd zijn van wat de ‘Wet van het Verbond’ voorschrijft, ordonneert hij onverwijld een landelijke hervorming.²⁰ Concreet betekende dit de vernietiging van alle niet-monotheïstische tempels²¹ en offerplaatsen, het ontslaan van priesters die zich met vreemde goden hadden ingelaten en het afkondigen van een algeheel verbod op dit soort cultussen.²² De monotheïstische God heeft voor Josia’s hervormingspolitiek niets dan lof, maar het weerhoudt er Hem niet van zijn volk de straf te

¹⁷ “Monotheismus ist Theoklasmus” (Assmann 2003: 37).

¹⁸ Assmann 2003: 56.

¹⁹ Keel 2007: 519-577; zie ook Assmann 2003: 56.

²⁰ Het motto bij dit hoofdstuk geeft daarvan een impressie.

²¹ Wat ook toen al waarschijnlijk neerkwam op het vernietigen van *alle* tempels, behalve die in Jerusalem, de Ene tempel voor de Ene God.

²² Het is één van de bijbelpassages waar gewag wordt gemaakt van de praktijk van mensenoffers op joods/palestijns grondgebied: “Verder liet Josia de offerplaats Tofet in het Hinnomdal ontwijden, zodat niemand meer zijn zoon of zijn dochter als offer aan Moloch kon verbranden.” (2 Kon 23: 10; vertaling Nederlands Bijbelgenootschap). Dat het mensenoffer ook de vroege joodse religie niet geheel vreemd was, is af te leiden uit het verhaal van Jeftha (Rechters 11). In ruil voor de steun bij een krijgsoperatie, beloofde hij het eerste wat hij daarna op zijn weg naar huis tegenkomt aan Jahwe te offeren. Als dat zijn eigen dochter blijkt te zijn, doet hij niettemin zijn belofte gestand (Rechters 11:34).

laten worden die het verdient. Die straf, zo suggereert de tekst, is de Babylonische Ballingschap (2 Koningen 23:27).

Het is waarschijnlijker dat de ontdekking van het ‘Boek van de Wet’ historisch te situeren valt *na* de Babylonische Ballingschap, en dat het verhaal refereert aan de crisissfeer van vlak daarvóór – een sfeer die in Babylon wegwijnende Joden zich des te beter herinnerden naarmate ze gingen beseffen hoe fout ze toen waren geweest om de boodschap van de profeten naast zich neer te leggen. Ze hadden toen niet willen begrijpen dat hun hele religie om de Wet draaide, om een cultuur waarin ‘recht wordt gedaan aan de rechtelozen’, aan ‘de weduwe en de wees’.

Het verhaal van de ontdekking van het Wetboek verraadt de heftige strijd die er moet zijn geweest tussen monotheïsme en polytheïsme, een strijd die hoogstwaarschijnlijk pas na de Babylonische Ballingschap werd beslecht in het voordeel van het monotheïsme. Die Ballingschap bleek immers niet definitief te zijn. Rond 540 v.C. wisselde de hegemonie in het Oude Nabije Oosten in het voordeel van de Perzen. Hun koning Cyrus de Grote voerde in de veroverde gebieden een hele andere politiek dan zijn Babylonische en Assyrische voorgangers. In plaats van volkeren te ‘breken’, te deporteren en tot slaven te maken, voerde hij een soort authenticiteitspolitiek. De rond Babylon verzamelde volkeren, waaronder Juda, werden aangemaand naar hun land van herkomst terug te keren, daar hun steden opnieuw op te bouwen en hun culturele eigenheid nieuw leven in te blazen. Het is dankzij Cyrus’ politiek dat de in Babylon aangevatte hervorming van de joodse religie de kans heeft gekregen te overleven. Die hervormde religie werd het eigenlijke monotheïsme, de joodse religie die aan basis ligt van de twee monotheïsmen die tot op heden het geopolitieke toneel beheersen. Het is in die zin niet gek te stellen dat we het monotheïsme te danken hebben aan een Pers. Geen wonder dus dat Cyrus de Grote in de bijbel met het grootste ontzag wordt genoemd (zie bijvoorbeeld Jesaja 45:1-7, waar hem messiaanse allures worden aangemeten²³).

6. Religiekritische religie

In zijn kern is het oorspronkelijke monotheïsme dus kritiek, religiekritiek zelfs. In de kern ervan huist een harde paradox. Bestaat de enige manier waarop een monotheïst nog religieus

²³ “Dit zegt de HEER tegen Cyrus, zijn gezalfde, die hij bij de rechterhand neemt, aan wie hij volken onderwerpt, voor wie hij koningen ontwapent, voor wie hij deuren opent – geen poort blijft gesloten: Ik zal voor je uit gaan, ik zal ringmuren slechten, bronzen deuren verbrijzelen, ijzeren grendels stukbreken.[...] Omwille van mijn dienaar Jakob, van Israël, dat ik heb uitgekozen, heb ik je bij je naam geroepen en je met een erenaam getooid, ofschoon je me niet kende. Ik ben de HEER, er is geen ander, buiten mij is er geen god. Ik heb je omgord met wapens, ofschoon je me niet kende.” (Jesaja 45, 1-2, 4-5; de Nieuwe Bijbelvertaling).

kan zijn er immers niet in om elke vorm van religie kritisch te wantrouwen? En *blijft* hij niet ‘religieus’ omdat hij ook de alternatieven voor religie wantrouwt? Want ook die kunnen op hun manier een vorm van crypto-religieuze ‘afgoderij’ betreffen. De paradox is er dus in gelegen dat het monotheïsme zich, ondanks zijn religiekritische ‘core mission’, toch *integraal binnen de grenzen van de religie blijft situeren*.

Op tal van plaatsen verraadt de bijbelse tekst die paradox, maar nergens doet hij dat explicieter dan in het boek *Job*.²⁴ *Job* is een ‘late’ tekst (4^{de} eeuw v.C.) die qua stijl onmiskenbaar de sporen van toen opkomende hellenisering draagt. Op inhoudelijk vlak geeft het boek evenwel een onverkort staaltje typisch joods monotheïstisch denken. Het scherpe kritische karakter van het boek is daar niet vreemd aan. Het verhaal behelst een ongemeen scherpe aanval op het basisaxioma van het Joodse monotheïsme, meer bepaald op het idee dat ‘in rechte zijn’ met God samenvalt met het recht doen aan de medemens, aan de ‘weduwe en de wees’.

Het boek doet het verhaal van zo’n ‘rechtvaardige’ die, daarom, door Jahwe altijd met succes en voorspoed is overladen.²⁵ Alleen heeft God hem nu om diezelfde reden uitverkoren om het proefkonijn te zijn in een experiment dat het solide van dit schema moet bewijzen. Dat experiment is Hem tijdens een feestmaal aan het goddelijke hof ingefluisterd door niemand minder dan de ‘satan’. Met hem was God tijdens dat feest in een discussie verwickeld geraakt en had verklaard dat Zijn volk de Wet *niet* onderhoudt omwille van de voorspoed die Hij hen daarvoor laat geworden. Het is andersom, had Hij gezegd: men vereert mij als de Enige Ware God en onderhoudt daarom mijn wet, en *vervolgens* overlaad ik hen met voorspoed. Die voorspoed is ook voor de mens slechts een secundair effect, en niet het motief van zijn verering. Om zijn argument te staven, zou God bij één van zijn ‘rechtvaardigen’ alle voorspoed wegnemen. Ook dan, zo maakte God zich sterk, zal hij me nog blijven vereren. De ‘uitverkoren’ rechtvaardige in kwestie was Job.

Tot zover het inleidend hoofdstuk. Het boek zelf geeft aan dat het toch niet zo simpel loopt als Jahwe had gedacht. Eenmaal beroofd van alle voorspoed en letterlijk gedegradeerd tot de mesthoop, spreekt Job meer dan 35 hoofdstukken lang zijn twijfels uit aangaande de aan God toegedichte rechtvaardigheid. ‘Ik ben geen heilige, zegt hij, maar ik heb alles gedaan

²⁴ Voor een recente, literaire vertaling, zie Fokkelman 2009.

²⁵ Dit is zo je wil het basale fantasma van het joodse monotheïsme, dat daarom als de ‘religie van de Wet’ te definiëren is. Onderhoudt iemand de geboden van de wet, dan overlaadt Jahwe hem met voorspoed als teken dat hij terug op het juiste spoor zit in zijn relatie tot zijn God. Een geloof in het hiernamaals als plaats waar de gehoorzaamheid aan de wet haar beloning vindt, was in die tijd onbestaande. Dat idee heeft zijn oorsprong in de Griekse, meer bepaald platoonse filosofie die pas, en dan nog zeer traag en fragmentarisch een zekere invloed deed gelden in de joodse cultuur vanaf de 2^{de} eeuw v.C.

om de Wet van Jahwe na te leven en recht te doen aan de rechteloze. Daarom ook weet ik dat de ellende waarin ik nu verzuip volstrekt onbillijk is. God heeft mij ten onrechte gestraft en mijn straf bewijst Gods onrechtvaardigheid. Mijn buurman die zich van God noch gebod iets aantrekt, leeft in voorspoed. Maar ik die mij aan Zijn wet houdt, moet het met een mestvaalt stellen. God, zo concludeert Job, is een valse god. De gerechtigheid waarvoor Hij garant zegt te staan, is een leugen. Net zoals de religie die zich daarop baseert dat is.’

Drie vrienden komen langs en trachten hem duidelijk te maken dat God niettemin rechtvaardig en goed is, en dat hij dus op een of andere manier zijn deplorabele toestand toch aan zichzelf te danken moet hebben. Job houdt echter voet bij stuk. Als ook zijn laatste vrienden hem in de steek laten, richt hij zich rechtstreeks tot Jahwe en daagt Hem uit om zich te komen verantwoorden voor het onrecht dat hem, Job, is aangedaan. Het einde van het verhaal is bekend. Jahwe antwoordt Job “vanuit een storm” en herinnert hem, in twee beroemde redevoeringen, aan Zijn scheppingsdaden, daden waarbij Job uitblonk in afwezigheid (Job 38-41). Niemand kan God doorgronden, niemand vermag het beslag te leggen op Hem, alleen God is God, zo buldert Jahwe Job toe. Job geeft zich gewonnen en bekent dat het hen niet gegeven is God ter verantwoording te roepen. Waarna God hem, opnieuw, met voorspoed en rijkdom overstelpt.

Uiteraard loopt het aan het eind allemaal goed af, maar dit neemt niet weg dat het eigenlijke corpus van het verhaal (34 van de 42 hoofdstukken) voluit plaats inruimt voor Jobs twijfel aan God en zijn gerechtigheid. Zowat het hele boek is dus gevuld met de vraag of de monotheïstische religie wel zinnig is. Het antwoord dat aan het eind van het boek wordt opgedist, munt overigens niet echt uit in overtuigingskracht, al was het maar omdat Job zich tevreden stelt met een eenvoudige herhaling van het monotheïstische axioma dat ‘alleen God God is’.

Die nadruk op de kritische vraag, eerder dan op het antwoord, is paradigmatisch voor het (joodse) monotheïsme. Alsof die religie erin bestaat de vraag te blijven stellen waarom we ons überhaupt aan God en zijn Wet zouden toevertrouwen. En zelfs als het antwoord tenslotte positief uitdraait, dan blijft de kern van wat is gezegd toch steeds nog een vraag – een harde, persisterende vraag, die zich door geen enkel antwoord echt laat neutraliseren. Het monotheïsme draait dan in essentie rond het besef dat zelfs religie een manier kan zijn om te ontkennen dat alleen God God is. Daarom is het zaak om, in naam van God, nooit op te houden elk idee omtrent God in vraag te stellen. Om geen andere dan religieuze redenen, moet men onophoudelijk zijn religie onder vuur nemen. Dit is waar het in het boek Job om

gaat, dit is waarom het boek in de bijbel is opgenomen. Het verwoordt juist in zijn meest (religie)kritische dimensie de kern van het monotheïsme.

7. De Shoah en de Godsvraag

Dit alles toont pas zijn volle gewicht als je het tegen het licht houdt van de Shoah, de belangrijkste collectieve ervaring die het joodse monotheïsme in de afgelopen eeuw heeft meegemaakt. Vanuit religieus perspectief heeft die catastrofe een afgrondelijke vraag doen oprijzen, met name de vraag waar God was in Auschwitz? Waar was Jahwe-God wanneer zijn uitverkoren volk, het volk van het Verbond, slachtoffer werd van de grootste genocide ooit? Wat is de zin van een Wet die voorspoed en rechtvaardigheid belooft aan “de weduwe en de wees”, als het volk dat naar die Wet leeft eeuwenlang het voorwerp van discriminatie en regelrechte pogroms is geweest om tenslotte massaal te worden uitgeroeid in de gaskamers van de nazi's? Het is de vraag die ontelbare manieren door tal van denkers en schrijvers uit de 20^{ste} eeuw aan de orde is gesteld – zonder overigens ooit van een afdoende antwoord te zijn voorzien.

En toch heeft de joodse religie de Shoah overleefd. Zij heeft in de tweede helft van de twintigste eeuw zelfs een heuse revival gekend. Waarom had de vraag waar God was in Auschwitz niet het tegenovergestelde effect? Is dit omdat het joodse volk hun geloof in de God van Abraham, Isaak en Jakob heeft teruggevonden? Maar hoe vonden ze dit dan terug, als Auschwitz juist de verschrikkelijke afwezigheid van God liet zien? En dus het failliet van het joods basisaxioma, met name het idee dat de Wet de door God uitgestippelde weg is naar geluk en voorspoed?

Maar wat als de Shoah, op huiveringwekkende wijze weliswaar, precies de essentie van het joodse monotheïsme herhaalt – een essentie die niet als geloof te definiëren valt, maar als vraag, als een harde en ontembare, kritische vraag? Inderdaad stelt de Shoah de kern van de joodse religie in vraag en laat ze uitschijnen dat die hele religie berust op een kwalijke illusie. Maar is die vraag niet precies haar kern? Lag die vraag niet aan de oorsprong van het monotheïsme *tout court*, wanneer de “rest van Israël”, “wenend bij de rivieren van Babylon” de mogelijkheid van hun eigen verdwijnen, hun eigen vernietiging in het gelaat keken? En is dit niet dezelfde vraag die, abstracter, aan de orde wordt gesteld in het boek *Job*?

De kern van het joodse monotheïsme is wellicht, eerder dan geloof in één God (hoewel het dat in een bepaald opzicht natuurlijk ook is), een cultuur van ‘ongeloof’, een cultuur die het goddelijke, de goden of de God waarin we geneigd zijn ons vertrouwen te

stellen, wantrouwt. In oorsprong lijkt het monotheïsme een cultuur van de *Godsvraag*, eerder dan van Godsgeloof. God staat er centraal, maar dan als vraag. Vanuit een monotheïstisch perspectief kunnen we in onze relatie met God geen (religieuze) economie uitbouwen. Hij ontsnapt per definitie aan elke religieus/economische relatie. We horen elke rechtstreekse relatie tot God te wantrouwen en ons in de plaats daarvan te richten op menselijke rechtvaardigheid. Anders gesteld: om recht te doen aan onze sterfelijke medemens, horen we onophoudelijk onze dromen over de God of de goden waar we niet bij kunnen, onder kritiek te stellen.

Daarom is Gods afwezigheid in Auschwitz niet het finale argument tegen het joodse monotheïsme. Deze afwezigheid is in de cultureel/religieuze herinnering opgenomen in de gestalte van een afgrondelijke vraag, een vraag die God voor het gerecht daagt en Zijn *raison d'être* betwist – een vraag, zo blijkt, waarin de traditie van die cultuur van bij haar oorsprong is gegrondvest. En in die hoedanigheid was het ook deze vraag die de goden en idolen waarin de nazi's hun geloof en hun hoop hadden gelegd, kritisch ondermijnde.

Van Elie Wiesel is het verhaal bekend van een aantal rabbi's in Auschwitz die op een bepaalde dag besloten God voor het gerecht te dagen. Zij organiseerden een heuse rechtszitting, met een rechter, een aanklager, een advocaat, getuigen pro en contra, et cetera, en legden de Beschuldigde ten laste dat Hij het Verbond met Zijn uitverkoren volk ontoelaatbaar had verwaarloosd. Alle partijen kregen voldoende tijd om hun punt te maken en aan het eind werd het oordeel geveld. God werd schuldig bevonden aan massamoord en op die grond ter dood veroordeeld.²⁶ De voorzitter van het hof las het vonnis sereen en met klare stem voor, maar voegde er vervolgens, na even gedaan te hebben alsof hij naar zijn uurwerk keek, aan toe: 'zo, en nu is het tijd voor het avondgebed'.²⁷

De laatste opmerking is cruciaal. Zelfs als God schuldig is bevonden aan het verbreken van zijn Verbond, gaat de daarop gebaseerde religie gewoon door. God is een ankerpunt, niet zozeer van hoop als van kritische vraagstelling, inclusief die naar de zin van God en religie zelf.

We kunnen er best van uit gaan dat we nog niet goed hebben begrepen wat het betekent dat religiekritiek de kern van een religie uitmaakt. Het heeft veel weg van die ander,

²⁶ Wiesel werkte dat idee van een 'gerechtszaak tegen God' uit in een theaterstuk dat zich evenwel niet in Auschwitz afspeelt, maar in een 17de-eeuws dorp in Oekraïne, een jaar nadat het getroffen is door een pogrom Wiesel 1979: 1995.

²⁷ Of het verhaal teruggaat op waar gebeurde feiten wordt doorgaans betwist. Wiesel zelf zegt stellig van wel. Op een lezing in 2008 antwoordde Wiesel op die vraag nog: "Why should they know what happened? I was the only one there. It happened at night; there were just three people. At the end of the trial, they used the word *chayav*, rather than 'guilty'. It means 'He owes us something'. Then we went to pray." (<http://www.thejc.com/news/uk-news/wiesel-yes-we-really-did-put-god-trial>)

al evenmin goed begrepen situatie die ons vandaag dwingt aan ideologiekritiek te doen in het besef dat we de ideologie nooit voorbij zullen geraken, dat de wereld waarin we ideologiekritisch moeten opereren, steeds ideologisch zal zijn en blijven. Binnen een universum waarin de ideologie dominantier is dan ooit (ook in de vorm van de wijd verspreide ‘ideologie’ die stelt dat alle ideologieën dood zijn), moeten we niettemin onverminderd aan ideologiekritiek blijven doen. De situatie waarin onze ideologiekritiek zich bevindt de spiegel voorhouden van de kritische gester die in het hart van het monotheïsme schuilt, kan ons wellicht nog heel wat leren.

8. Een eschatologisch apocalyptisch dispositief

Maar, nogmaals, waar schuilt de revolutie in dit alles? Kritiek impliceert immers *niet noodzakelijk* een oproep tot revolutie. De interpretatie als verraadt de vraag naar God in Auschwitz de kritische kern van monotheïsme mag dan iets revolutionairs hebben, de geschiedenis heeft tot hiertoe in elk geval duidelijk gemaakt dat daaruit geen echte revolutie is voortgekomen.

Het echt revolutionaire potentieel van het monotheïsme ligt in een figuur die relatief laat in zijn evolutie te voorschijn treedt. Het is de religieuze figuur die na die van de Wet zijn intrede deed. De figuur van Gods Wet (met name het idee dat de mens in staat is zijn verstoorte relatie met God weer recht te trekken door de geboden van het Verbond in acht te nemen) gaf zijn failliet al toe in het boek *Job*, vermoedelijk daterend uit de 4^{de} eeuw v.C. Daarin werd het duidelijk dat gehoorzaamheid aan Gods Wet – ‘recht doen aan de rechteloze’ – niet noodzakelijk de garantie biedt dat de belofes die met die Wet zijn meegegeven ook effectief worden waargemaakt. Een tweetal eeuwen later, in de 2de eeuw v.C., ontspringt een nieuwe figuur aan de joods monotheïstische verbeelding. Het is de 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’). Diegene die dit ‘eschaton’ en die ‘apocalyps’ zou voltrekken, zo stelt men, is de Messias. In het licht van die *eschatologisch apocalyptische messiasverwachting* staat de hele werkelijkheid onder kritisch voorbehoud. Niets van al wat is, kan pretenderen de volle waarheid te zijn. Dat kan alleen God. Het monotheïstische axioma dat alleen God God is, krijgt nu de gestalte van een Messias. De waarheid moet nog geschieden, en daarom heeft niemand die in pacht, behalve de Komende, de Messias.

Die religieuze figuur maakt een bijzonder sterke kritische positie mogelijk. Zij plaatst elke vorm van menselijke waarheidsclaim onder kritische reserve. Alleen gaat dit gepaard met de herinvoering van een gevaarlijk kwantum ‘religie’ binnen de monotheïstische religiekritiek. Die figuur veronderstelt de mogelijkheid om op een anticiperende manier toegang te hebben tot de volledig geopenbaarde (*apocalyptische*) waarheid, tot een (eschatologische) waarheid voorbij tijd en dood. De goddelijke waarheid is hier niet langer een louter kritisch punt van waaruit elke waarheidsclaim onder reserve te stellen is. Opnieuw wordt nu een rechtstreekse relatie met de goddelijke waarheid geïnstalleerd die het mogelijk maakt zich die waarheid toe te eigenen, en zonder enige reserve in haar naam het woord te nemen. 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 dispositie voor iemand die in de destructie van déze wereld het teken wil zien van de volmaakte wereld die komende is.

Deze formele dispositie ligt klaar in elke soort revolutie, die van de laatste eeuwen inbegrepen. Zij combineert haar destructieve en constructieve zijde op een manier die virtueel catastrofaal is. Zij maakt die combinatie immers niet in een reële maar, anticipatorisch, in een gedroomde wereld. Elke vernietiging binnen de bestaande wereld kan worden gelezen als een teken van de komende. In religieuze/monotheïstische termen: het stukslaan van de valse goden *is* op zich al een verering van de Ene, Ware God. En zoals gezegd is de cruciale vraag hier of er überhaupt een alternatieve, in casu positieve manier mogelijk is om die monotheïstische God te vereren. Waaruit kan mijn trouw aan de Ene God anders bestaan dan uit aanhoudende scepsis ten aanzien van wat mensen (mezelf inclusief) voor God aanzien?

Een gelijkaardige vraag dringt zich op met betrekking tot de situatie waarin een reële revolutie zich bevindt. Wat staat er meer garant voor de installatie van een revolutionaire samenleving dan het volharden in de destructie van de oude? Het is één van de redenen waarom revoluties vaak zo gruwelijk zijn gebleken en er er zelden zijn voor teruggeschrokken ‘hun eigen kinderen op te eten’. Om de kritische kracht te bewaren waar ze uit voortspuiten, zagen ze zich vaak gedwongen tot in het oneindige jacht te maken op valse revolutionairen, fake ideeën en oude ‘afgoden’. Heel wat revoluties, zo is gebleken, slaagden er nooit in die jacht achter zich te laten.

Hiermee is niet gezegd dat een andere, meer positief revolutionaire houding geheel onmogelijk zou zijn.²⁸ Maar als we de relatie tussen religie en revolutie bevragen zoals die

²⁸ Denk bijvoorbeeld aan Hannah Arendts visie op revolutie, meer bepaald de Amerikaanse Revolutie. In haar ogen waren de ‘founding fathers’ van de Amerikaanse republiek er in de door hen opgestelde constitutie in geslaagd om de valkuilen van de metafysische en religieuze logica uit de weg te gaan (Arendt 1963; 2004).

speelt op het huidige geopolitieke toneel, kunnen we best alert zijn voor de hierboven beschreven dispositie die haar wortels kent in de apocalyptische en eschatologische tendensen die ook de heersende monotheïsmen, de islam en het christendom, eigen zijn. De apocalyptisch/eschatologische blik, bijvoorbeeld, van de zelfmoordactivist die door de straten van Bagdad loopt net vóór hij tot actie overgaat, leest in de destructie die hij rondom zich ontwaart en in de dood die hij zelf op het punt staat te zaaien, het teken van een komende wereld waar alle dood en tekort voorgoed overwonnen zijn. Abstracter uitgedrukt, verwacht hij het teken met datgene waarnaar het teken wil verwijzen. Hij leeft *nu* al in de wereld die komende is, de wereld van de volle (apocalyptische) waarheid, de wereld voorbij het einde (eschaton) dat hij zelf mee aan het voltrekken is. Kritiek heeft hier elke vorm van zelfreflectie en (dus) zelfkritiek laten varen. Voor een revolutie is dit de meest bruikbare gestalte van de kritiek, maar het levert tegelijk het dispositief waardoor een revolutionair elan haast onvermijdelijk omslaat in een totalitaristisch reflex.

Behept met een uit het christelijk monotheïsme overgeërfd apocalyptisch, eschatologisch messianistisch fantasma, heeft elke moderne revolutie het moeilijk om haar kritische kracht op de juiste manier te ‘managen’. Dit is te wijten aan de inherente *double bind* conditie die met dat messianisme is meegegeven. Enerzijds laat het een radicale kritiek op de bestaande orde toe en opent het ook de mogelijkheid van een radicaal nieuwe orde. Anderzijds belet het die nieuwe samenleving echter om een kritische kijk op zichzelf te ontwikkelen. Het verbiedt haar eigenaardig genoeg om zelf een toekomst te hebben, om zichzelf open te houden in de verwachting van een ‘komende’ samenleving. Zo’n messiaanse samenleving is verplicht zich voorbij elke mogelijke kritiek te wanen en moet daarom elke vorm van zelfkritiek voor onnodig houden – wat de facto wil zeggen: onderdrukken.

Het religieuze elan dat momenteel revolutionair door de wereld waart, dient op zijn kritisch gehalte genomen te worden. Maar het moet tegelijk worden gescreend om de manier waarop het zichzelf aan zijn kritiek onttrekt. De hele geschiedenis van het monotheïsme geeft ons een uitvoerig verslag van hoe moeilijk het is het juiste midden tussen die twee te vinden en te houden. Het is van die ‘religieuze’ geschiedenis dat de moderne ideologie- en cultuurkritiek meer te leren heeft dan haar op het eerste gezicht lief is.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- Ando, Clifford (2008), *The Matter of Gods. Religion and the Roman Empire*, Berkely/Los Angeles/London: University of California Press
- Arendt, Hannah (1963), *On Revolution*, New York: The Viking Press.
- Assmann, Jan (2003), *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien: Hanser Verlag.
- Assmann, Jan (2005), "Monotheismus und die Sprache der Gewalt" in: Peter Walter (Hsg.) (2005), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und die Dreieine Gott*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2 : pouvoir, droit, religion*, Paris : Les éditions de Minuit.
- de Moor, Johannes C. (1997); *The Rise of Jahwism: the Roots of Israelite Monotheism*, Leuven: Leuven University Press.
- Détienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre (1979), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris: Gallimard.
- Fokkelman, Jan (2009), *Het boek Job in vorm. Een literaire vertaling*, Amsterdam: Uitgeverij SUN.
- Gustafsson, G. (2000), *Evocatio deorum: Historical and mythical interpretations of ritualised conquests in the expansion of ancient Rome*. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 16, Upsala: Upsala University.
- Keel, Othmar (2007), *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Teil 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph (1998), *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press.
- Morenz, Sigfried (1984 [1962]), *La religion égyptienne – Essai d'interprétation*, traduit de l'Allemand par L. Jospin, Paris: Payot.
- Perniola, Mario (2001), *Ritual Thinking: Sexuality, Death, World*, translated by Massimo Verdicchio, New York: Humanities Books.
- Scheid, John (2003), *La religion des Romains*, Paris : Armand Colin/S.E.J.E.R.
- Smith, M. (2008), *The God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Stark, Rodney (2001), *One true God. Historical Consequences of Monotheism*, Princeton & Oxford: Princeton University Press. Stark, Rodney (2001), *One true God. Historical Consequences of Monotheism*, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Veyne, Paul (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?*, Paris: Seuil.
- Wiesel, Elie (1979), *Le procès de Shamgorod tel qu'il se déroula le 25 février 1649*, Pièce en trois actes, Paris: Editions du Seuil.
- Wiesel, Elie (1995), *The Trial of God (as it was held on February 25, 1649 in Shamgorod)*, translated by Marion Wiesel, Introduction by R. McAfee Brown, Afterword by M. Fox, New York: Schocken Books.