

RELIGIE IN DE POSTMODERNITEIT

Donald Loose

Marc de Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Amsterdam, Boom, 2010, 235 pp., € 21, 50 ISBN 978 90 6105 090 8

De publicatie in 1998 van *Moses der Ägypter*, door de egyptoloog Jan Assmann, waarin het uitzonderlijke van het monotheïsme als religie werd geschetst onder de noemer 'de Mozaïsche uitzondering' zorgde destijds voor de nodige beroering. Menigeeen vatte het boek op als een aanklacht van de monotheïstische onverdraagzaamheid ten aanzien van andere religies, zo al niet als een pleidooi voor een terugkeer naar het polytheïsme. In *Die Mozaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (2003) zag Assmann zich verplicht een en ander ten aanzien van de receptie van zijn stelling te corrigeren. Niet de intolerantie ten overstaan van andere godsdiensten is typerend voor het monotheïsme, maar de onverdraagzaamheid voor en de permanente kritiek op de godsvoorstelling in de eigen traditie. Niet zozeer de uniciteit in tegenstelling tot vele goden is het beslissende kenmerk, maar het permanent inzetten van een waarheidsconcept dat de fantasmen en het bijgeloof in de eigen religie kritisch elimineert in functie van een wellicht niet te verwerklijken regulatief idee. De titel *Goden breken* van de bundel essays van De Kesel is in dat perspectief te interpreteren. Het is geen constaterende propositie omtrent een cultuurhistorisch fenomeen waarin niet allen de wereld onttovert, maar ook nog eens de hemelen leeglopen; het is een categorisch imperatief (p. 191) van die merkwaardige (monotheïstisch) religie die er geen wil zijn, van een religie die in haar kern religiekritiek is en een geloof dat geloofskritiek is (p 192).

Om deze redenen maakt De Kesel in het eerste twee hoofdstukken meteen duidelijk dat een kritische cultuurstudie van de religie niet losstaat van de kernboodschap van het monotheïsme. Voor een gelijkaardige analyse van de verwevenheid van een kritische wetenschap van de religie en het monotheïsme zou men nog kunnen wijzen op de studies van Serge Margel, *Superstition, L'Anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Paris, Galilée, 2005.

Als monotheïsme als religie intrinsiek religiekritiek is, dan betekent dat andersom ook dat elke religiekritiek in naam van de waarheid in de postmoderne tijd niet anders kan worden opgevat dan als een persisterende geste die ook de eigen valse waarheden onderuithaalt. Monotheïsme staat voor het uithouden van de afstand tot waarheid. Zoals religiekritiek zich evenwel niet geheel losweekt uit een verhouding tot religie, zo lijkt wetenschappelijke en cultuurhistorische waarheidsaanspraak zich niet geheel te kunnen ontdoen van een vorm van geloof

die geen weten is, maar die uiteindelijk ook altijd nog ideologie kan blijken te zijn. Geen geloof, ook geen *Vernunftglaube*, zonder kritiek van het geloof, ook van het geloof in de rede. Die problematiek wordt indringend uiteengezet vanaf het hoofdstuk 7 : *Die Weite der Vernunft*, een commentaar op de ophefmakende lezing van paus Benedictus XVI in 2006 aan de universiteit van Regensburg. Voor deze bij uitstek intellectueel georiënteerde paus is het christendom geen aangelegenheid van *sola fide* religiositeit. Geloof in God is geloof in de waarheid van de logos en geloof in de logos is geloof in God. Daarmee bevestigt de paus de moderne – kantiaanse – verwevenheid van de *Vernunftglaube*: dat is enerzijds de eis van redelijkheid aan de religie en getuigt anderzijds van een vertrouwen of geloof in de rede. Maar Benedictus breekt uit deze zichzelf bevestigende – mogelijk ideologische – cirkel door de waarheid van die logos te willen enten op een pre-moderne metafysica bij middel van een ontologische interpretatie van de Godsnaam: Ik ben die ben. De Kesel stelt terecht de vraag of de moderniteit die in zichzelf rustende fundering nog kan vertrouwen. Het ideologisch gewelddadige van de unieke waarheidsclaim van het monotheïsme ligt hier inderdaad op de loer en de paus maant dan ook de logos in zijn onpeilbare breedte open te houden. *Die Weite der Vernunft* blijkt zo vooral een vermaning aan de reductionistische morele en functionele lectuur van het christendom door de Verlichting. De Kesel speelt de bal echter ook terug: “Wij modernen, zijn gedoemd tot een geloof in de logos en om ons tegen de gevaren van dit geloof te wapenen hebben we niets dan die logos. We hebben niets dan zijn grenzeloos vermogen tot kritiek” (p. 111). De christelijke kritiek moet zich dus zelf ook bewegen binnen de moderne logos: ze moet de zelfkritiek uithouden ook ten aanzien van haar eigen waarheidsclaim. Ze moet een logos cultiveren die zelf kritisch is ten aanzien van zichzelf. De auteur had zich hier nog kunnen laten inspireren door J. L. Nancy, *La Déclosion. Déconstruction du Christianisme I*, Paris, Galilée, 2005, een auteur die nu in het boek opvallend ontbreekt.

Ook in een commentaar op een passage uit de *Memoires* van Cassanova komt de problematiek van geloof en geloofskritiek terug: de manipulator van het magisch bijgeloof van zijn omgeving moet voor zichzelf bekennen dat hij er uiteindelijk ook zelf zijn heil in zoekt. De Kesel ontleent er vooreerst een argument aan om te adstrueren dat ook de monotheïstische zelfkritiek nooit geheel buiten de cirkel van het illusoire staat. Hij concludeert hier zelfs dat men op dezelfde wijze in de ware god gelooft als men geloofde in de afgod die men heeft verbrijzeld (p 84-85). Op het transcendentale niveau zou dat betekenen dat ‘de kritiek op de waarheid zich aan dezelfde absolute waarheidspretenties bezondigt’: het bekende verlichtingsfundamentalisme. Het beslissende onderscheid ligt echter hierin hoe men zich ten opzichte van de waarheid positioneert: eigent men zich de waarheid toe of maakt men juist duidelijk dat men zich die waarheid niet kan toe-eigenen. Volgens De Kesel is het monotheïsme daar allesbehalve eenduidig in en in die zin rekent het niet

noodzakelijk af met verknechtende afgodendienst (p. 85-86). Terecht wijst hij erop dat de kantiaanse *Vernunftglaube* juist verhindert theoretische waarheidsaanspraken over God te claimen en te spreken uit naam van God. Hij doet Kant wellicht onrecht als hij het hele religieuze kantiaanse geloof gelijkschakelt aan de gok van Pascal (en van Cassanova) en de positieve draai, die Kant (in KRV B 858) nog aan het louter negatieve geloof weet te geven, voor diens uiteindelijke religieuze attitude neemt. De overtuiging dat het de uiterlijke moraliteit, de legaliteit, ten goede komt als we niet met zekerheid weten of er al dan niet een oordelende eintijdelijke rechter bestaat, mag Kant dan wel niet vreemd zijn; positief berust religieus geloof op de geloofwaardigheid van de morele wet. Voor Kant geldt de positieve geloofwaardigheid van de objectieve bepaling van de moraliteit en is het subjectief opgebrachte geloof gegrond in die geloofwaardigheid. Daarom kan het geloof in dat geloof – anders dan voor Kierkegaard – finaal niet negatief zijn (en opgebracht in vrees en beven). De Kesel zou Cassanova uit diens onvoltooide moderniteit (een geloof in de ware monotheïstische god dat gepaard gaat met een terugval in de vrees voor een wrekende afgod) willen bevrijden. Volgens de Kesel zou slechts ‘een moderne Cassanova’ kunnen geloven dat hij op dezelfde wijze buiten de cirkel van de heidense en de monotheïstische geloofsinhoud staat en er zich op gelijke wijze in louter negatief geloof toe verhoudt. Of zou dit eerder een post-moderne Cassanova zijn, een gelovige die radicaal modern geworden is en die zich even kritisch tot elk voorwerp van elk geloof verhoudt en bovendien ook nog tot de eigen act van het geloof? Bij Kant geldt immers nog bij uitstek het beslissende onderscheid tussen een morele – christelijke – religie en heidendom.

In de hoofdstukken 3 ‘Bin Laden Cartesiaan’ en 4 ‘Een bruikbare dood. Over Mohammed Bouyeri’s Open brief aan Hirsi Ali’ illustreert de auteur het falen van het uithouden van de zelfkritiek van de moderniteit ten aanzien van religie treffend als een perverse affiniteit van het fundamentalisme en de moderniteit. In het derde deel werkt hij dan de terughoudende zelfkritische attitude verder uit aan de hand van Derrida (hfst. 8) en vooral Lacan (hfst. 9, 10, 11). Met Lacan verheldert De Kesel de uitgangsthese dat religie en religiekritiek onderling verweven zijn en aan elkaar verwant. De symbolische orde houdt het spel van betekenaren open en in beweging en het verlangen eindeloos gaande zonder het imaginair af te sluiten. Verwijzend naar de opmerkingen van Bergson die religie een machinerie om goden te maken noemt kunnen we de symbolische orde opvatten als een machinerie die religie mogelijk maakt. Het monotheïsme loopt daarbij wel het gevaar het verhoog van het verlangen toch te willen vertalen in dat van het weten. Lacan ziet de psychoanalyse als de waarschuwing aan de Verlichting dat het verlangen te weten altijd in een niet weten is gegrond, wil het verlangen niet worden gesmoord, terwijl de Verlichting juist gelooft het verlangen te kunnen ontkennen dat haar drijft. Radicaal modern zijn, zoals Rimbaud eiste, is juist de kritiek op het verlangen het voorwerp van het

verlangen te willen kennen. Zowel de pascaliaanse religiositeit, die het verlangen tegelijk eindeloos uitstelt maar de vervulling in een gok in het vooruitzicht stelt, als de hamletiaanse variant waarbij het spel van de betekenaars tot een theater van de dood herleid wordt en waarin het subject als onderworpen aan het verlangen van de ander eerst zichzelf herkent, drijven op de moderne fantasmatische dubbelzinnigheid van het kritisch negatieve en de bevestiging van het onbereikbare object van het verlangen.

Het alternatief opent de mogelijkheid van een zowel wijsgerig als christelijk cynisme, waarbij het verlangen uiteindelijk 'in niets' bevredigd kan worden, omdat elk object het verlangen smooit. Dat impliceert uiteindelijk, zoals Simone Weil schreef, een verlangen naar het niets, een niets dat echter voor het verlangen niet niks is. Het ultieme object van het verlangen wordt daarom door Lacan niet langer opgevat als het openstaand tekort van de betekenaar, maar als 'een ding' dat zich voorbij elke betekenaar ophoudt. Lacans verhouding tot de christelijke religie neemt dan een merkwaardige wending. Het monotheïstisch christendom, waarin God bij uitstek voor de symbolische orde stond die de werkelijkheid niet afdekt maar – ook voor wetenschappelijk onderzoek – openhoudt, lijkt nu een belangrijke cultuur van het verlangen te hebben vernietigd: het reële van de Griekse godenwereld. Niet dat we naar een premoderne cultuur terug kunnen, maar we zullen wel moderne vormen van religiositeit moeten cultiveren waarin we de afstand tot ons eigen verlangen ook in een afstand tot dat niets weten uit te houden.

De hier verzamelde en eerder gepubliceerde opstellen van De Kesel zijn een fascinerende uitwerking van deze categorische imperatief van de postmoderniteit (p. 191) die ons verplicht om 'radicaal modern te zijn', niet alleen ten aanzien van het voorwerp van ons geloof maar ook ten aanzien van dat geloof en van ons verlangen. Het is een imperatief om zelfkritisch te zijn zoals het monotheïsme.

Donald LOOSE
(Tilburg University en Erasmus Universiteit Rotterdam)