

AFSLUITING

Waarover gaat religiekritiek eigenlijk? Een poging tot begrip

Het bonte en bescheiden overzicht van voorbeelden van religiekritiek in dit boek roept aan het slot de vraag op naar het verband tussen al deze uitingen. Is er wel een verband? Gaan al deze religiekritische gevallen wel terug op hetzelfde fenomeen? Uiteraard biedt het materiaal onvoldoende houvast om hierover verantwoorde uitspraken te doen. Niettemin zijn er al vele studies verschenen die ons meer inzicht verschaffen in religiekritiek. Bij wijze van conclusie wil ik mede op grond van de literatuur toch een voorzichtige poging doen een gemeenschappelijke noemer te ontdekken – een vermoeden van wat mensen drijft in het uiten van religiekritiek in welke vorm en met welke inhoud dan ook. En wanneer we die drijfveer op het spoor zijn, kan misschien blijken dat we haar ook in andere verschijnselen zien terugkeren – zoals de hedendaagse kritiek op de wereld van het grote geld.

Veel mensen in ons deel van de wereld zullen bij religiekritiek vooral denken aan de veroordeling en verwerping van religie als zodanig. Religie zou volgens deze kritiek berusten op menselijke bedenksels, zo niet op waanideeën; ze zou hinderlijk zijn voor de vooruitgang van wetenschap, techniek en welvaart; bovendien zou ze schadelijk zijn voor de samenleving vanwege haar neiging tot onverdraagzaamheid, zo niet tot gewelddadigheid. Deze kritiek komt ‘van buiten’, van mensen die zichzelf beschouwen als niet-religieus, niet-gelovig of atheïst. De religie is voor hen een vreemde wereld geworden waarvan zij het bestaan betreuren of zelfs vrezen. Met verbazing of soms met afschuw bezien zij de wereld van religieuze mensen. De wereld kent aan de andere kant ook veel mensen die waarschijnlijk nog nooit hebben gehoord van religiekritiek. Hun leven speelt zich af in de vanzelfsprekendheid van een meer of minder religieus gekleurde omgeving die hun leven, hun gebruiken, hun taal en wereldbeeld bepaalt. Hun betrekking tot deze religieuze omgeving kan losjes zijn of getekend door sterke sociale druk, maar de ruimte kent geen duidelijke plaats voor ‘kritiek’.

Beide groepen lijken geen weet te hebben van de intrinsieke verwevenheid van religie en religiekritiek. Als de voorafgaande verzameling van voorbeelden van religiekritiek iets laat zien dan is het wel dat religiekritiek al heel lang deel heeft uitgemaakt van religieuze omgevingen – althans als we afgaan op de schriftelijke bronnen die zijn overgeleverd. De gegevens die in dit boek zijn getoond beperken zich overigens tot de wereld die gevormd is door Griekse wijsgeren, joodse profeten, christelijke boodschappers en volgelingen van Mohammed – aangevuld met de waardige erfgenamen die zij hebben gekregen in de ons bekende Verlichtingsdenkers. De westerse cultuur is doordrenkt van religiekritiek. Deze cultuur heeft meer in het algemeen een krachtig vermogen tot kritiek, dat wil zeggen: *oordeelsvermogen*, ontwikkelt.¹ Dat lijkt iets van de laatste eeuwen, maar heeft diepere

¹ Het *publieke* gebruik van dit vermogen vooronderstelt uiteraard ook de vrijheid van meningsuiting, terwijl omgekeerd deze vrijheid vaak is verdedigd omdat men meent dat een maatschappij baat heeft bij een scherp oordeelsvermogen. De klassieke tekst op dit vlak is: Immanuel Kant, ‘Wat is Verlichting?’, in idem, *Wat is Verlichting?*, Kok Agora, Kampen 1988. Dat neemt niet weg dat dit kritische vermogen al langer bestond maar

wortels. Religiekritiek zou wel eens het hart kunnen vormen van de kritische houding in het algemeen, omdat religie in belangrijke mate draait om zaken die *heilig* zijn en van de mens eerbied vragen. Een kritische houding kan zich pas ontwikkelen, wanneer een andere houding tot de religie ontstaat. Religie staat immers bij uitstek op gespannen voet met kritiek. Wie kritiek uit, wie oordeelt, verheft zich boven het voorwerp van kritiek of oordeel – wat neerkomt op heiligschennis en oneerbiedigheid. Immanuel Kant draait het echter om:

“Ons tijdperk is bij uitstek het tijdperk van de *kritiek*, waaraan zich alles moet onderwerpen. De *religie* wil zich daar meestal aan onttrekken op grond van haar *heiligheid* en de *wetgeving* op grond van haar *majesteit*. Daardoor wekken ze echter rechtmatige achterdocht jegens zichzelf, en kunnen geen aanspraak maken op de oprechte eerbied [*unverstellte Achtung*] die de rede alleen heeft voor wat tegen haar vrije en openbare onderzoek [*Prüfung*] bestand is gebleken.”²

Twee momenten verdienen in dit kader bijzondere aandacht: het verschijnen van het monotheïsme en de religiekritiek van de Verlichting. Deze momenten lijken belangrijke keerpunten te vormen in de geschiedenis van de religiekritiek. De egyptoloog Jan Assmann heeft de stelling verdedigd dat het verschijnen van het monotheïsme (allereerst de dienst aan de joodse godheid Jahweh) een radicale religiekritiek behelst, die de godsdienst in het licht stelt van het onderscheid tussen waar en vals.³ In zijn ogen gaat het hier dan ook niet in de eerste plaats om een verwerping van veelgodendom, of een simpele onderscheiding van de eigen godsdienst van de godendienst van anderen, maar om de vorming van een standpunt van onafhankelijk oordelen. Was voorheen de godendienst gebonden aan plaats (lokale tradities), nu wordt zij daarvan losgemaakt. De ware godsdienst begint zich daarmee ook af te keren van wereldlijke verbeelding van de goddelijke sfeer. Dit kan letterlijk opgevat worden: een representatieverbod (iconoclasme). Valse godsdienst is afgoderij: de verering van de verkeerde goden of een verkeerde verering van een godheid.⁴ Tegelijk zien we in het Athene van de Oudheid dat de filosofen op eenzelfde wijze de godsdienst beginnen te benaderen. Religieuze denkbeelden en praktijken worden langs de meetlat van het ware, het goede en het schone gelegd – en veel kan de toets der kritiek niet weerstaan en wordt onder het ‘bijgeloof’ geplaatst.⁵

De godsdienst krijgt met de monotheïstische godsdiensten (na het Jodendom vooral het christendom en de Islam) een universele betekenis met grote gevolgen voor de aard van de godsdienstkritiek. De Verlichting in de achttiende eeuw bouwt voort op dit universele karakter door allereerst een algemene menselijke religiositeit te vooronderstellen (een

zich vaak angstvallig schuil moest houden. Het vrij en publiek worden van de kritiek heeft uiteraard ook een schaduwzijde: ook degenen die niet echt oordeelskundig zijn laten zich horen.

² Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede* [A xi], Boom, Amsterdam 2004, blzn.61-62.

³ Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 1991; Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 2003; Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison 2008; zie ook Marc de Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Boom, Amsterdam 2010.

⁴ Moshe Halbertal, Avishai Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London 1992.

⁵ Dale Martin, *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London 2004.

‘natuurlijke religie’ die alle mensen gemeen hebben), om deze vervolgens aan een kritisch onderzoek te onderwerpen. Alhoewel veel Verlichtingsdenkers de waarde van de godsdienst (en van het christendom in het bijzonder) nog erkennen, breekt ook een andere ontwikkeling baan: de verwerping van de godsdienst als zodanig. In het kielzog van de Verlichting nemen mensen de wetenschap tot leidraad, willen zij vrij zijn en zonder goddelijke richtlijnen hun eigen leven kunnen bepalen, en menen zij dat onenigheid met behulp van redenen moet worden uitgevochten – en mogelijk opgelost.⁶ Godsdienst lijkt daarin geen plaats te hebben. Karl Marx schrijft in 1843 dat de religiekritiek is voltooid.

“Voor Duitsland is de *kritiek op de religie* in hoofdzaak geëindigd en de kritiek op de religie is de voorwaarde voor alle kritiek. [...] De grondslag van de niet-religieuze kritiek is: *De mens maakt de religie*, de religie niet de mens. [...] De kritiek op de hemel wordt daardoor getransformeerd tot de kritiek op de aarde, de *kritiek op de religie*, tot de *kritiek op het recht*, de *kritiek op de theologie* tot de *kritiek op de politiek*.”⁷

Het einde van de religiekritiek betekent niet het einde van de religie, maar veeleer het feit dat we nu volledig begrijpen wat religie is. Het gezichtspunt dat begrip en oordeel mogelijk maakt laat natuurlijk wel de religie achter zich. Het is nu tijd, zo meent Marx, voor een beter begrip van andere menselijke maaksels dan de religie alleen. De kritiek moet zich naar alle maatschappelijke verschijnselen uitbreiden. De menselijke betrekking tot de goddelijke wereld (‘de hemel’) kunnen we vergeten. We kunnen ons nu geheel en al met de wereld bezig houden waarin we leven – daaraan is nog een hoop te verbeteren, zo betoogt Marx in het vervolg van de tekst.

Die wereld laat echter zien dat godsdienst nog steeds een grote rol speelt, hoezeer men ook kan betwijfelen of dit na zo veel eeuwen religiekritiek nog wel dezelfde godsdienst is als voorheen.⁸ De werelden van de wetenschap, de politiek, het recht en de economie mogen dan in verregaande mate ‘gesecculariseerd’ zijn (ze houden zich aan hun eigen werkelijkheid en niet aan religieuze maatstaven), het niet-godsdienstige deel van de mensheid is verre in de minderheid. De idee dat de religiekritiek aan de godsdienst een eind kan maken, lijkt voorlopig meer waan dan werkelijkheid. De andere vormen van religiekritiek, andere insteken, stijlen en redenen, zijn daarom nog even belangrijk als die ene vorm die godsdienst als zodanig voor een nutteloze, zelfs gevaarlijke en in ieder geval lachwekkende leugen houdt.

⁶ De literatuur over de Verlichting is overvloedig; ik beperk me tot het in Nederland veelgeprezen boek van Jonathan Israel, Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

⁷ Karl Marx, ‘Bijdrage tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie. Inleiding’, in *Over godsdienst, staat en het joodse vraagstuk*, Pegasus, Amsterdam 1975, blzn.87-88. Ter toelichting: Marx meende in die tijd dat Duitsland in filosofisch opzicht voorop liep, terwijl Engeland in economisch en Frankrijk in politiek opzicht de vooruitgang aanvoerde. Industrialisering en liberale rechtsstaat behoeven een grondige filosofische onderbouwing en beoordeling, die vooral van de Duitse filosofie (lees: Marx) moeten komen. In de aangehaalde tekst beperkt Marx zich tot de kritiek van recht en politiek, maar enkele jaren later zal Marx zijn aandacht uitsluitend op een ‘kritiek van de politieke economie’ richten.

⁸ Een van de eerste kritieken op deze wijdverbreide sociologische theorie die uitging van het verdwijnen van de religie in een zich moderniserende wereld is Peter Berger (red.), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids (Michigan) 1999.

Wellicht wordt het tijd voor een ‘kritiek van de religiekritiek’. We moeten dan proberen te begrijpen wat religiekritiek is. We moeten leren zelf te beoordelen wat dit oordeel over religie waard is. Wat valt er te zeggen over het verschijnsel van de religiekritiek dat zo’n belangrijke rol speelt in onze cultuur? Een eerste aanzet tot een antwoord wil ik hieronder geven uitgaande van de stelling: religiekritiek onthult ons de *kwetsbaarheid* van alles wat mensen bedacht hebben om aan hun leven en samenleven vorm en inhoud te geven. De menselijke levensvorm kenmerkt zich door het scheppen van een kunstmatige leefomgeving die niet alleen bestaat uit gebouwen of wegen, maar ook uit wetten, waarden en wereldbeschouwingen. Die laatste kunstmatige leefomgeving wortelt vooral in de taal en de symbolen die daarin centraal staan. Uiteraard is ook de natuurlijke omgeving niet altijd even bestendig, maar dan blijkt vooral de mens zelf kwetsbaar gegeven de overmacht van natuurkrachten. Hier gaat het echter om de kwetsbaarheid van een door de mens zelf geschapen wereld.

Kwetsbaarheid betekent aan de ene kant dat deze vormgeving en inscenering van een samenleving gemakkelijk onderuit kan worden gehaald, in ieder geval in gedachten of woorden. Bovendien hebben mensen hun samenleving niet allemaal op dezelfde wijze vormgegeven en geïnceneerd. Wie dat ontdekt zal zich de vraag kunnen stellen: waarom doen wij het zo en doen zij het anders? En dan volgt wellicht zelfs de vraag: wat is dan de beste samenleving, die van ons of die van anderen – of nog een andere, nog niet bestaande samenleving? Kortom, de vraag naar de maat verschijnt.⁹ Kwetsbaarheid betekent aan de andere kant dat mensen die hechten aan deze vormgeving en inscenering deze willen beschermen – en zich dus gaan verweren tegen bedreigingen. Mensen kunnen zich om verschillende redenen bedreigd voelen: armoede, economische crisis, politieke onderdrukking. Maar een andere belangrijke reden is het gevaar dat de symbolische omgeving afbrokkelt of onder druk komt te staan – bijvoorbeeld door de nabijheid van een ander geloof of levenswijze. De haat tegen ‘het Westen’ en de afkeer van ‘de Islam’ gaan niet allereerst over wereldlijke bedreigingen maar over verlies van levensbeschouwelijke identiteit. Pas als die identiteit in gevaar is, kunnen er mogelijk gewelddadige conflicten ontstaan – doorgaans mede afhankelijk van andere factoren.¹⁰

Veel mensen zien deze uitingen van haat en afkeer, die snel gewelddadig kunnen worden, met verbijstering aan. Zij leven in de wereld na de voltooiing van de religiekritiek. Het gemak waarmee religie in bepaalde contreien van de wereld (in het bijzonder Europa) kan worden belachelijk gemaakt, wijst er vooral op dat daar religie niet wezenlijk deel uitmaakt van de vormgeving en inscenering van de samenleving. Er staat niet langer meer iets op het spel wanneer men de religie tot speelbal van verwensingen, spot en tegenwerpingen maakt. En ongetwijfeld is dit mogelijk omdat iets anders de bestendigheid van de samenleving bepaalt – wat op zijn beurt op een andere manier kwetsbaar is.¹¹

⁹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1953, hoofdstuk III (‘The Origin of Natural Right’).

¹⁰ Alexander de Juan en Andreas Hasenclever, ‘Die Ambivalenz religiöser Integration. Zur erzeugten Relevanz von Glaubensunterschieden in bewaffneten Konflikten’, in Sabina Ferhadbegović, Brigitte Weiffen (red.), *Bürgerkriege erzählen*, Konstanz University Press, Paderborn 2011, blzn.225-248.

¹¹ Mijn stelling wijkt daarmee af van de bekende stelling dat juist religie samenhangt met grotere bestaanszekerheid, grofweg gezegd, want er zijn allerlei andere factoren relevant. In welvarende

Deze gedachten behoeven enige uitleg. Ik grijp daarbij terug op de woorden van Karl Marx die ik hiervoor heb aangehaald. Marx, die op drieëntwintigjarige leeftijd een proefschrift schreef over de antieke Griekse filosofen Democritus en Epicurus, herneemt een uit de Oudheid stammende religiekritische invalshoek: het oordeel van enkele filosofen dat de godsbeelden van hun tijdgenoten antropomorf zijn. De kritiek houdt in dat mensen de goden of de goddelijke wereld niet ‘naar waarheid’ beschrijven maar gebruik maken van hun eigen ervaringswereld. Zij schrijven voorstellingen die ze uit eigen ervaring kennen toe aan de goden of de goddelijke wereld. Goden hebben gevoelens, maken ruzie, plegen overspel en nemen de gedaante van een menselijk lichaam aan. Eigenlijk kunnen mensen ook niet anders dan de goden zo verbeelden. Waarachtige kennis van de goden is volgens sommigen onmogelijk omdat ze zich onttrekken aan de waarneming. Volgens anderen is kennis wel mogelijk maar alleen weggelegd voor degenen met het vermogen tot grondig nadenken. Maar deze filosofen hebben een meer abstract idee bij ‘de goden’ dan de theologen. De critici zeggen dus dat mensen de wereld waarin ze leven maar die ze niet overzien – ieder kent immers alleen de eigen, kleine nis in de wereld – proberen voor te stellen en zich vervolgens naar die voorstelling beginnen te gedragen. De kritiek zegt dan: deze voorstellingen zijn toevallig en willekeurig. Hadden mensen andere ervaringen of zou het niet om mensen maar om paarden gaan, dan zou de goddelijke wereld er anders uitzien. Marx zegt kortweg: de mens maakt de religie en de religie niet de mens. Alles aan de religie is louter menselijk en is terug te voeren op de mens zelf, zijn natuurlijk en maatschappelijk bestaan of zijn ervaringen. De religie is een *gefantaseerde* wereld, een scherm waar de mens zijn eigen hersenspinnels op projecteert. Het tweede deel van de zin maakt duidelijk dat Marx deze fantasie niet deelt. Maar wat betekent dat zinsdeel nu eigenlijk?

De religie maakt de mens: Marx ontkent dit, maar toch heeft deze gedachte zin. Het verhaal over de godenwereld is voor degenen die ermee zijn groot gebracht niet een verhaal door mensen bedacht, maar de wereld waarin ze leven. De goden bestaan echt, ze grijpen in en sturen belangrijke gebeurtenissen, ze bepalen voorspoed en tegenspoed van een gemeenschap. Het verhaal, oftewel de encenering van een bepaalde gemeenschap die een godsdienst met zich meebrengt, schrijft mensen hun rol toe, geeft betekenis aan hun leven en hun plaats in de geschiedenis. Pas door deze encenering krijgen mensen en de gemeenschap waarvan ze deel uitmaken een identiteit: zo weten mensen wie ze zijn, in welke wereld ze leven en wat er van hen verwacht wordt.¹²

Het ontstaan van kritiek – in wezen de *onthulling* dat het om een door mensen bedachte en verwerkelijkte encenering gaat – wijst erop dat er in deze gezamenlijke zinsbegoocheling scheuren zijn gekomen. Dat is de kwetsbaarheid waarop ik doelde. Enceneringen kennen

maatschappijen verdwijnt de religie of verliest zij aan betekenis; religie komt vooral voor (er zijn uitzonderingen!) in gebieden waar het menselijk bestaan in materieel opzicht bedreigd is. Aldus Ronald Inglehart, Pippa Norris, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

¹² Deze uitleiding is niet de plaats voor het ontvouwen van een theorie van de religie, of een theorie van symbolische ordeningen. Wel wil ik de lezer erop wijzen dat de kracht van een encenering niet alleen bestaat in het ‘geloof’ (een verhaal voor waar houden), maar in de aanwezigheid van een maatschappelijke omgeving die de belichaming is van dit verhaal: het delen ervan met andere mensen, het bestaan van gebouwen, beelden, rituelen enzovoort die de geloofwaardigheid van het verhaal bevestigen enzovoort. Juist dat maakt de religiekritiek tot een gevoelige zaak: met de aantasting van het ‘geloof’ staat ook de hele maatschappelijke omgeving en de betrekkingen tussen mensen op het spel.

innerlijke strijdigheden, mensen kunnen zich anders gedragen dan is voorgeschreven (performatieve tegenspraak), er is kennis van andere gemeenschappen met andere goden, gebruiken en politieke stelsels enzovoort. Er wringt altijd iets tussen de mensen en hun geënceneerde omgeving: de cultuur waarin de dienst aan de goden een meer of minder groot aandeel heeft. Mensen zijn verschillend, hebben niet allemaal dezelfde ervaringen of plaats in de wereld, en ook de omgeving kan veranderen. Dat alles maakt het onvermijdelijk dat een encenering in crisis kan geraken of zelfs geheel ten onder kan gaan om plaats te maken voor een andere encenering.¹³ De kwetsbaarheid uit zich in het uiteenvallen en zelfs botsen van zelfbeschrijving en vreemdbeschrijving: de wijze waarop de ‘gelovigen’ hun eigen religie beleven en verwoorden en de wijze waarop ‘buitenstaanders’ dat doen. Dit onderscheid is erg belangrijk om het verschijnsel van de religiekritiek te begrijpen. Dat is de achtergrond van het in de inleiding gemaakte inzicht in het verschil tussen interne, interreligieuze en externe religiekritiek. Elke interne kritiek bevat echter de kiem voor externe kritiek: iedere innerlijke afstand kan tot een verwijdering of uittreding leiden. Maar zo kan ook elke externe kritiek de religie van binnenuit aantasten en doen ineensinken (‘vijandelijke overname’).

Alvorens naar Marx en het tweede zinsdeel (religie maakt niet de mens) terug te keren is het belangrijk om te wijzen op een van de hoogtepunten in de geschiedenis van de religiekritiek: Augustinus’ polemieken tegen de Romeinse godendienst. Men leze de eerste tien boeken van zijn tussen 413 en 426 geschreven *De civitate Dei* (over de door God gestichte en geleide burgergemeenschap), waaraan in de volledige titel is toegevoegd: *contra paganos* (tegen de heidenen). Augustinus maakt op alle mogelijke manieren de verering van de Romeinse goden belachelijk: de verhalen, beelden, tempels en rituelen zijn louter menselijke bedenksels en maaksels en de vermeende effectiviteit (de verering van de goden moet voorspoed bewerken) is makkelijk te weerleggen. Zijn belangrijkste bron is het uit 26 delen bestaande overzichtswerk opgesteld door de Romeinse schrijver Marcus Terentius Varro (eerste eeuw v.o.j.) van de Romeinse godenwereld en de religieuze gebruiken.¹⁴ Het werk is verloren gegaan maar Augustinus beschikt blijkbaar nog over een afschrift. Interessant is vooral het zesde boek waarin hij uitvoerig ingaat op de denkbeelden van Varro zelf en met name over het door hem gebruikte onderscheid tussen de mythische theologie van de dichters en het theater, de natuurlijke theologie van de filosofen, en de politieke theologie van de staatslieden en de politieke orde.¹⁵ Varro erkent dat het spreken over de goden (theologie) een menselijk spreken is, dat verschillende groepen mensen anders over de goden spreken en dat de geschiedenis van de staten vooraf gaat aan de geschiedenis van de godendienst: God staat in dienst van de menselijke gemeenschap. Zo dacht in ieder geval de Romeinse intellectuele elite daarover: zij ‘geloofden’ niet in hun goden, maar beschouwden de godendienst als een onontbeerlijk en onvermijdelijk bestanddeel van een maatschappij.¹⁶

¹³ Zie in het bijzonder hoofdstuk 13 (‘Religion in adaptation’) in Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

¹⁴ Burkhart Cardauns (red.), *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum. Teil I: Die Fragmente. Teil II: Kommentar*, Franz Steiner Verlag, Mainz 1976. Zie over Varro ook: Burkhart Cardauns, *Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2001.

¹⁵ Zie voor de achtergrond van deze driedeling in de theologie: Godo Lieberg, ‘The Theologia Tripertita as an Intellectual Model in Antiquity’, in *Journal of Indo-European Studies Monograph Series* [Edgar C. Poloné (ed.), *Essays in Memory of Karl Kerényi*], 4(1984), blzn.91-115.

¹⁶ Deze ‘functionele’ beschouwing over religie maakt deel uit van de geschiedenis van de religiekritiek en bestaat al sedert de Oudheid: Heinz-Theo Lohmann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik*

Augustinus geeft hier een andere draai aan: voor hem is dit slechts het bewijs dat de Romeinse goden verzinsels zijn – en dus niet bestaan. Varro geeft het zelf toe. Wie Augustinus' snerende uithalen naar de Romeinse godendienst leest, waant zich in het gezelschap van hedendaagse atheïsten die met dezelfde spottende geest ten strijde trekken tegen het geloof in Bijbelverhalen. Ze moesten eens weten, wie hen is voorgegaan! Van belang is echter ook op te merken waar deze giftige religiekritiek vandaan komt. Augustinus hangt namelijk als tegenhanger van de Romeinse mythische theologie een ander verhaal op dat getuigt van een God (één God, de enige God, de ware God) die wel bestaat en wiens verering wel vruchten afwerpt: het eeuwige leven. Het lijkt erop alsof de felheid van de religiekritiek – kritiek op de religie van anderen – recht evenredig is aan de kracht van het geloof in de eigen religie. De onwaarheid van de vreemde encenering verschijnt in het licht van de waarheid van de eigen encenering – en wel des te scherper naarmate de eigen waarheid krachtiger wordt aangehangen.¹⁷

Veertien eeuwen later laat Marx geen ander beeld zien. De mens maakt de religie. Maar vervolgens krijgen wij te lezen hoe er in zijn tijd een klasse aan het ontstaan is, het proletariaat, die onder leiding van de filosoof-wereldverbeteraar de massieve kracht gaat worden die de bestaande maatschappij omver zal werpen. Het proletariaat is de drager van een onontkoombare revolutie die deze verkeerde wereld zal rechtzetten en aan onderdrukking van de mens een einde zal maken. Deze tekst en andere teksten van Marx hebben vervolgens miljoenen mensen bezielde om in het geweer te komen en hun leven te geven voor een 'glorende toekomst' voor hun nageslacht. Hele maatschappijen zijn in de greep van dit scenario gekomen – dat al even kwetsbaar bleek als de religieuze enceneringen die het beoogde te overtroeven. Het zou hier te ver voeren om de encenering van Marx en de gevolgen aan een diepgaand onderzoek te onderwerpen en te laten zien hoeveel 'religie' (joods messianisme, apocalyptische mythen, christelijke verlossingsbelofte) hier in een andere gedaante verschijnt.¹⁸ Van belang is hier de aanwijzing voor een *terugkerend patroon* in de religiekritiek.

De religiekritiek – van de oude Grieken via Augustinus naar Marx en verder – loopt uit op een verschuiving van het voorwerp van de kritiek naar de mens en naar de wijze waarop de mens de maatschappij vorm geeft in politiek en recht. De mens komt in het beklagdenbankje – maar ook op de stoel van de rechter. Zo staat het er dan ook bij Marx. De stap van de voltooiing van de religiekritiek naar de kritiek van mens, maatschappij, recht en politiek is echter geenszins vanzelfsprekend. De voleinding van de religiekritiek betekent immers dat we voortaan de godenwereld voor mensenwerk houden. Waarom zou dit niet gelden voor alles wat in menselijke samenlevingen voorkomt? Waarom zou de maatstaf van de kritiek van mens, maatschappij, recht en politiek niet ook door mensen bedacht zijn? Marx bedenkt een

funktionslogischer Religionsbegründung, Schöning, Paderborn 1997. Pas in de laatste eeuwen is binnen deze 'functionele' beschouwing vooral twijfel ontstaan over de vraag of religie wel zo 'functioneel' is.

¹⁷ En tot aan de dag van vandaag zijn er kritiekloze volgelingen van Augustinus die niet in staat zijn tot deze reflectie: Hans Maier, 'Politische Theologie – neu besehen (Augustinus, De Civitate Dei VI, 5-12)', in *Zeitschrift für Politik*, 50(2003)4, blzn.363-377.

¹⁸ Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (1947), Matthes & Seitz, München 1991; Karl Löwith, *Meaning in history: the theological implications of the philosophy of history*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; Eric Voegelin, *The New Science of Politics, An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1952.

nieuwe encenering die hij voorstelt als een geschiedenis die volgens vaste lijnen naar een eindpunt gaat: de klassenloze maatschappij. Hij brengt de religie terug naar de mens, de hemel naar de aarde, maar in één beweging wordt het nu 'de geschiedenis' die oordeelt. Oftewel: wat in de geschiedenis overwint, wat zich daarin doorzet, heeft gelijk.

Voor Marx was deze religiekritiek nog verbonden met een ernstig idee over wat wezenlijk is voor de mens en het menselijk bestaan. Zijn kritiek beweegt zich nog steeds in de gebruikelijke tegenstelling van waan en werkelijkheid. Wie de religiekritiek voor voltooid houdt, en de mens voor de maker van de religie houdt, kan echter ook een radicaal andere conclusie trekken: ieder z'n waan. Dan is een christelijke of een communistische encenering van het leven en samenleven evenveel waard als de 'religie van het spaghettimonster'. Als we alleen maar met menselijke maaksels en bedenksels van doen hebben, wat is dan nog de zin van een religiekritiek? Kritiek verdienen alleen degenen die hun 'religie' niet voor een verzinsel houden.

De luchtige kritiek van het 'discordianisme' gunt ieder zijn of haar eigen verzinsels. Dat klinkt aangenaam en bijzonder vriendelijk. Het veronderstelt de vrolijke wetenschap die ogenschijnlijk voortspuit uit een onproblematisch nihilisme – het ontbreken van een maatstaf die van een andere dan menselijke herkomst is. Zonder maatstaf is er geen kritiek mogelijk. Als de mens de maatstaf is, volstaat het ieder mens de ander mens te wijzen op de eigen ervaring: 'Ik vind dat leuk/niet leuk/ergens daartussenin'. Alle ernstig gemeende kritiek kan alleen nog worden opgevat als een ongerechtvaardigde aanspraak van de ene mens om de andere mens de maat te nemen en zich boven de ander te verheffen: "Jij deugt niet. (Ik wel.)". Het gemak van het 'discordianisme' lijkt terug te gaan op een gevoel van onkwetsbaarheid als het gaat om het aanwijzen van een bovenmenselijke of bovennatuurlijke autoriteit die mensen de maatstaf biedt om elkaar te be- en veroordelen. Dat gevoel van onkwetsbaarheid gaat terug op de bestendigheid van een samenleving waarin 'religie' niet langer grondslag is en dus onaantastbaar moet blijven. Die bestendigheid berust echter ook op de mens, en zijn of haar 'geloof' in de vormgeving en encenering van het maatschappelijk leven. De zelfencenering van de mens als verdraagzame, open, grootmoedige en liberale burger en van de samenleving als een verzameling van dergelijke burgers is echter niet minder een menselijk verzinsel, even ongegrond en kwetsbaar als 'religie'. Het geloof in deze samenleving verwijst dan weliswaar niet naar een godheid, en erkent indien nodig zijn betrekkelijkheid, maar in geval van bedreiging zal het zichzelf evenzeer moeten sacraliseren om stand te houden. We zijn dan ook helemaal niet voorbij de religiekritiek. Alle voorbeelden die in dit boek voorbijkwamen houden ons een spiegel voor. Ze vertellen ons hoe mensen proberen vast te houden aan wat hun leven en samenleven zin geeft en zich teweer te stellen tegen wat hen bedreigt. Het laat zien dat er veel op het spel staat en dat geweld niet altijd geschuwd wordt.

Wij leven in een samenleving waarin sommige mensen menen zonder verzinsels en maaksels te kunnen leven, of in ieder geval overtuigingen zien als een louter spel met woorden en beelden. Het klinkt ietwat onnozel bij nader inzien. Deze samenleving die ruimte biedt voor een spelend bestaan is evenzeer een kwetsbare encenering waarvan zij vervolgens 'vergeten' dat deze woorden en beelden door mensen bedacht en gemaakt zijn – om er door anderen weer aan 'herinnerd' te worden. De vraag is of deze wisselwerking tussen vergeten en herinnerd worden uiteindelijk niet voor alle samenlevingen opgaat. Kunnen wij ontsnappen aan de vaak tragische gevolgen van onze neiging ons in onze eigen 'leugens' te verstrikken?

De religiekritiek laat slechts zien dat een bepaald soort verhalen en ensceneringen hun betekenis voor het leven en samenleven hebben verloren. De geschiedenis van de religiekritiek toont echter ook aan dat er altijd weer andere verhalen en ensceneringen zijn die ons de maatstaven leveren om kritisch te kijken naar anderen – of naar onszelf. Vandaag geloven we allemaal wel op een of andere manier in *geld* – een van de machtigste en meest wijd verspreide ficties die ooit hebben bestaan.¹⁹ Er is een goede reden waarom Marx de religiekritiek voortzette in een ‘kritiek van de politieke economie’.

In de wereldwijde enscenering van het economische leven, waar dit niet de productie van goederen of diensten betreft maar de ruilbetrekkingen tussen mensen, speelt geld een ogenschijnlijk onaantastbare rol. Betrekkingen van wederkerigheid kunnen andere vormen aannemen, maar over het algemeen gelooft men dat het gebruik van geld onvermijdelijk en dus vanzelfsprekend is. De kwetsbaarheid van deze enscenering staat niet werkelijk op het spel ook al is de geldeconomie doortrokken van crises. Niettemin berust het gebruik van geld in belangrijke mate op geloof, namelijk *krediet* (van het Latijn: *credo*, ik geloof of vertrouw). Het bezit van tastbaar geld, munten of bankbiljetten, of van fictief geld (de getallen die je op een beeldscherm kunt oproepen en die je met toetsen kunt manipuleren), is een afgeleide van de schuldbrief: een verklaring die een waarde heeft. De winkelier die ik betaal wanneer ik waren uit zijn winkel mee naar huis neem gelooft dat het geld dat hij van mij ontvangt weer inwisselbaar is. Waar berust dit geloof op? Een tijd lang stond de hoeveelheid rollend geld (bankbiljetten en munten in omloop) gelijk aan een opgeborgen hoeveelheid goud. Maar dat verschuift slechts het probleem van het geloof, want wat is de waarde van goud? Inmiddels is de dekking van geld losgelaten. Een geldbedrag dat men bezit kan van de ene seconde op de andere verdampen. Met een uiterst ‘religiekritische’ blik blijft er van dit geloof in geld even weinig over als van het geloof in een godheid. Geld is niets anders dan stukjes metaal of papier, of nog erger: nulletjes en eentjes in een computer – de rest is inbeelding. Het geldstelsel blijft in stand omdat bijna iedereen erin gelooft.

De kritiek van het geld vertoont echter in alle opzichten verwantschap met de religiekritiek, behalve dat de laatste althans in het westen heeft gezorgd voor de terugdringing van religie, en de eerste vooralsnog weinig effect sorteert. Dat heeft ongetwijfeld veel te maken met het praktische nut van geld: reuze handig, zo’n bankpasje – zolang er nog genoeg op je bankrekening staat. De kritiek richt zich echter ook niet op deze praktische betekenis – net zoals de religiekritiek geen moeite heeft met het nuttige gebruik van kerkgebouwen. De kritiek richt zich op het geloof in geld of zelfs de verering van geld, de godheid Mammon. De kritiek richt zich dan op de afgoderij die gepaard gaat met het geld en de afgodsbeelden die worden opgericht zoals protserige bankgebouwen of andere symbolen van het grootkapitaal. De kritiek richt zich op de rangorde in kredietwaardigheid die door schimmige instellingen worden berekend en die landen een sacrale of afvallige status geven. De kritiek betreft de orthodoxie die de financiële wereld kenmerkt die meedogenloos optreedt tegen kettters die het algemeen aanvaarde geloof in twijfel trekken – zoals een voormalige Griekse minister van Financiën ondervond gedurende de onderhandelingen over de afbetaling van schulden en de

¹⁹ Zie met name het derde deel (‘The Unification of Humankind’) in Yuval Noah Harari, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, HarperCollins Publishers, New York 2015.

beheersing van overheidsbegroting. Gewone burgers, leken als het gaat om de mammonologie, de theologie van het geld, moeten gewoon geloven en gehoorzamen, en moeten niet treden in wat de hogepriesters en profeten van de Kerk van Mammon prediken. De beurzen openbaren ons de waarheid van de markt: investeerders en regeringen stellen hun beleid af op deze orakels. De geldwereld is louter materiële rijkdom en spiritueel gezien volstrekt nihilistisch – zoals de wereld van de Renaissance-pauzen die baadden in weelde en orgieën. De kritiek op de wereld van het Grote Geld heeft gelijkenis met de verontwaardiging die een al te wereldlijk geworden kerk ooit opriep. De menselijke maat is ver te zoeken. Het geld is geen goede afspiegeling van de werkelijkheid van de menselijke wereld, maar een drogbeeld die een hele zwarte en grijze economie aan het zicht onttrekt. De geldeconomie is uiteindelijk zeer schadelijk voor de mensheid omdat het honderden miljoenen mensen uitsluit van deelname aan de maatschappij die zo geen toegang krijgen tot geldbronnen. Toegang is voorbehouden aan de gelukkigen die door de economische genade zijn uitverkoren te mogen werken in ruil voor de kostbare goddelijke gave van de *pecunia*. Anderen zijn verdoemd – volgens sommigen terecht omdat ze zondaars zijn die niet willen werken voor hun levensonderhoud of niet genoeg in hun eigen leven investeren. Al deze kritische uitingen zijn nog marginaal – zoals ooit ook de kritische geluiden over religie slechts door enkelingen werden verwoord.

Deze opsomming uit de losse pols behoeft uiteraard serieuze uitwerking als het gaat om de vraag of de vergelijking wel in alle opzichten opgaat. Er is zeker al veel literatuur die het heersende economische systeem vergelijkt met een religieus regime. Het geloof in de markt (de ‘onzichtbare hand’) staat niet los van de idee van de goddelijke predestinatie of het goddelijke bestuur van de wereld.²⁰ Het doel van deze uitweiding was bovenal om even met andere ogen te kijken naar de vele voorbeelden van religiekritiek die in dit boek zijn verzameld – en de vele andere voorbeelden die te vinden zijn op de website. Dit boek geeft geen antwoord op de vraag of religie nu deugt of niet, of de ene religie beter is dan de andere religie, of wat de juiste manier is om god te dienen en een gelovig mens te zijn. Dit boek geeft een beeld van de worsteling van mensen die hun (eigen) weg zoeken in het leven en samenleven. Deze worsteling komt voort uit de noodzaak en het verlangen in een wereld te leven die betekenisvol is en tegelijk bestaanszekerheid biedt, terwijl tegelijk de mensheid nog geen overeenstemming heeft gevonden over die betekenis en nog geen vorm van samenleven heeft geschapen waarin alle mensen een bestaanszekerheid vinden. De enige hoop is dat deze worsteling – hoe gewelddadig die soms ook is – uiteindelijk de mensheid zal leren op een vreedzame wijze samen te leven. Daarvoor is het allereerst nodig dat we die worsteling leren begrijpen. Daartoe biedt dit boek een kleine bijdrage.

Marin Terpstra

Nijmegen, 11 september 2015

²⁰ De meest spraakmakende boeken zijn Joseph Vogl, *Het spook van het kapitaal*, Boom, Amsterdam 2013; Tomáš Sedláček, *De economie van goed en kwaad: de zoektocht naar economische zingeving van Gilgamesj tot Wall Street*, Scriptum, Schiedam 2013.