

Religietheorie en/als cultuurtheorie

255

Een paradigmaoverzicht & een kritische vraag vanuit het monotheïsme

MARC DE KESEL

Algauw rijst de vraag waarom de theorievorming over het sacrale opduikt op het moment waarop het westen zich wil bevrijden van zowel de theologische invloed op zijn denken als de kerkelijke invloed op de instituties die het beheer van het samenleven behartigen. — MICHEL CARRIER¹

Als het waar is dat in onze laatmoderne tijden theologie als vertoog over God ter discussie staat, dan is het al even waar dat het vertoog over religie daar weinig of geen hinder van ondervindt. Religie geldt onverminderd als een cultuurfenomeen van de eerste orde en in die hoedanigheid vormt het een belangrijk veld voor menswetenschappelijk onderzoek. Die aanpak van religie als cultuur is verre van nieuw en inmiddels zijn daarin een aantal duidelijk van elkaar te onderscheiden paradigma's te onderkennen. In dit essay zet ik die summier op een rijtje en plaats elk van hen binnen de ruimere context van de moderniteit en de voor haar typische problematiek van het subject. Dat al die kritische studies over religie, ongeacht het paradigma van waaruit ze opereren, alles te maken hebben met de religievorm die heel onze geschiedenis tot op vandaag domineert, dat met andere woorden een kritische cultuurstudie van de religie niet zonder meer losstaat van de kernboodschap van het monotheïsme, is minder gekend en plaatst de heersende paradigma's die het onderzoek naar religie als cultuur leiden in een nieuw daglicht.

In wat volgt ga ik eerst de herkomst van de term cultuur na (A). Die is nauw verbonden met de opkomst van de moderniteit en met de problemen die daar inherent mee samenhangen. Die laatste zijn voor een niet onbelangrijk deel terug te voeren tot het statuut van de 'verbeelding' dat voor de moderne 'epistèmè' hoogst problematisch is.² En daaraan is dan weer het al even

1 M. CARRIER, *Penser le sacré: Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal 2005, 9 (eigen vertaling, MdK).

2 Hier en in wat volgt, gebruik ik 'epistèmè' in de betekenis die deze term in het werk van

Michel Foucault heeft: een discours of vertoog dat bepalend is voor de manier waarop men in een tijd de wereld en zichzelf ervaart.

Zie onder meer M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 13.

problematische statuut van het subject gelieerd (B). Die—typisch moderne—eigengereide relatie tussen verbeelding en subject, zo wil ik laten zien, is cruciaal, wil men de link tussen cultuur en religie (en dus ook tussen cultuurtheorie en religietheorie) in onze tijd in een juist daglicht stellen (C). In een laatste paragraaf (D) ga ik kort in op het onderscheid tussen religie en monotheïsme, een onderscheid dat in de meeste cultuur- en religietheorieën ongearticuleerd blijft. In dat laatste, zo vermoed ik, ligt een van de oorzaken dat zovele religietheorieën niet toekomen aan een reflectie over het grondprobleem dat de *unheimlich* persisterende ‘religie’ aan onze moderne cultuur stelt.

A
‘Cultuur’

Cultuur is een historisch fenomeen. Niet alleen in de zin dat er een diversiteit aan culturen bestaat, die elk op zich voortdurend aan verandering onderhevig zijn. Ook de *term* ‘cultuur’ is een historisch product. De betekenis die wij eraan toekennen, dateert uit de tijd van de Verlichting.³ Oorspronkelijk is het echter een term uit de akkerbouw. Het Latijnse ‘colere’, waar ‘cultuur’ van is afgeleid, betekent ‘telen, verbouwen, cultiveren’: graan bijvoorbeeld, om het tot grondstof om te vormen voor meel en brood; of druiven om er wijn van te maken. In een cultuur die nog aanleunt tegen die oorspronkelijke betekenis van ‘colere’ gaat het altijd om iets dat eerst substantieel op zich bestaat (aardappelen, druiven) en dat vervolgens wordt bewerkt, ‘in cultuur gebracht’. Alleen al daarom is, in dit premoderne semantische veld, ‘cultuur’ geen geijkte term voor wat wij daar vandaag spontaan mee associëren: literatuur, kunst of religie.⁴

Dat die zaken voor ons juist bij uitstek voor cultuur doorgaan, en de agrarische achtergrond van dit begrip pas op de tweede of de derde plaats komt, is het resultaat van een historische ontwikkeling. Het moderne cultuurbegrip is meer bepaald een exponent van de epistemologische ‘cesuur’ waardoor onze westerse *epistèmè* sinds de moderniteit wordt gekenmerkt. Vóór de moderniteit wist de westerse mens zich gedragen, zo niet door het zijn

3 T. MASUZAWA, ‘Culture’, in: *Critical Terms for Religious Studies*, ed. M.C. Taylor, Chicago/London 1998, 70-93.

4 In zekere zin maakt, voor het Latijn, religie daar een uitzondering op, met name in die zin dat het aan ‘cultura’ verwante ‘cultus’ (eveneens afgeleid van ‘colere’) én verwijst naar alles wat met ‘veldbewerking’ te maken heeft én naar wat te maken heeft met het ‘bewerken’ van de goden: het bidden tot, vereren van en offeren aan goden. Dat men voor

het ‘bewerken’ van de goden hetzelfde semantische veld aansnijdt als voor het bewerken van het veld, wijst in elk geval op het veel immanenter karakter dat aan het goddelijke toegeschreven werd dan in de monotheïstische religies. Zoals de grond te bewerken is (en zoals ook het zijn *tout court* te bewerken is, al was het maar omdat ‘werken’ de essentie van dat zijn uitmaakt [Aristoteles]), is ook het goddelijke deel van de werkelijkheid te bewerken, zij het met andere ‘technieken’.

zelf (zoals in de antieke oudheid), dan toch door de schepper van het zijn (zoals in de christelijke middeleeuwen).⁵ Menselijke activiteiten, inclusief het denken, werden gedacht als een ‘uitwerken’ en ‘bewerken’ (*colere*) van een potentialiteit die de essentie van ons zijn uitmaakt (zo dacht Aristoteles in de oudheid, zo dacht Thomas in de middeleeuwen). In die zin was ook voor die tijd alles wat zich als typisch menselijke realiteit aandiende ‘cultuur’. Alleen gebruikte men het woord daar niet voor. Men zou het niet in zijn hoofd hebben gehaald, denken ‘cultuur’ te noemen. Men hield het bij de agrarische en ambachtelijke connotatie zoals gegeven in het Latijnse ‘colere’.

In de tijd dat men het woord cultuur wél voor het denken, voor literatuur, kunst en religie ging gebruiken, wist de westerse mens zich niet langer probleemloos in het zijn of de schepper van het zijn gegrond. Exacter, hij dacht zijn eigen denken niet meer vanuit die ontologische grond (als het bewerken—‘colere’—daarvan), maar vanuit een punt van waaruit hij alles—inclusief die ontologische gronding—in vraag had gesteld. Ook als hij nog geloofde in het Zijn of diens Schepper gegrond te zijn, deed hij dat vanuit een bewuste keuze die hem formeel eerst radicaal *buiten* die gronding had gepositioneerd. Hij had aan elke gronding getwijfeld en uitgerekend in die twijfel zelf een grond gevonden. Die grond—dit *hypokeimenon*, dit *subjectum*, dit *subject*—werd voortaan het punt van waaruit hij zich tot de werkelijkheid verhiel.⁶ Descartes slaagde er als eerste in dit *buiten*-punt—en dus de plaats waar het moderne subject zich positioneert—helder te formuleren. Hij schreef dit punt wel een ontologische statuut toe, maar het had in elk geval niets te maken met het ontologisch statuut van de werkelijkheid waarover gedacht moest worden, met de *res extensa*. Het stond daar formeel buiten en vertolkte in die hoedanigheid treffend de conditie waarin het moderne subject zich bevond. Met de ‘moderniteit’ verstaat de mens zich immers niet meer vanuit een verbondenheid met (en een gegevenheid door) de wereld of het zijn, maar vanuit een punt van waaruit hij zich in alle vrijheid *tegenover* die wereld of het zijn geplaatst weet. Hoe hard hij ook beseft verbonden en afhankelijk te zijn van de wereld rondom hem, met de moderniteit verstaat hij zelfs die verbondenheid en afhankelijkheid vanuit een punt dat zich, ongebonden en vrij, van die wereld heeft losgemaakt. Elke zekerheid die hij verwerft, is voortaan in dit punt gefundeerd.

Het is van belang die context in aanmerking te nemen, wil men de term ‘cultuur’ in zijn moderne betekenis begrijpen. Datgene wat onderworpen

5 Zie onder meer A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Open Universe*, London 1957; D. LINDBERT, *The Beginning of Western Science: The European Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, Chicago 1992.

6 Voor een uitgebreider exposé over het moderne subject als ‘hypokeimenon’ van

de moderniteit, zie J.-L. NANCY, ‘Un sujet?’, in: A. MICHELS e.a., *Homme et sujet: La subjectivité en question dans les sciences humaines*, Paris 1992, 47-114; zie ook: M. DE KESEL, ‘Naar het subject keer je niet terug: over Lacans subjecttheorie’, in: *Terugkeer van het subject?: Recente ontwikkelingen binnen de filosofie*, red. A. Braeckman e.a., Leuven 2002, 51-62.

diende te worden aan een ‘colere’, was nu niet langer iets dat zich substantieel en objectief aan de mens aandiende. De moderne mens had eerst en vooral ‘zichzelf’ te cultiveren. Dit wil zeggen dat eigenzinnige, puur in zijn denken/twijfelen gegronde en dus afgrondelijke punt van waaruit hij de realiteit benaderde, het even wezenloze als vrije punt dat hem positioneerde *tegenover* de totaliteit van de werkelijkheid. Het is aan dat vrije (lees: van zijn vastgelegde essenties bevrijde) ‘zelf’ dat er voortaan geschaafd en gecultiveerd diende te worden. Dát hoorde de moderne mens in cultuur te brengen. En wat voortaan cultuur heette, diende op die doelstelling te worden afgerekend.

Medio achttiende eeuw, onder impuls van denkers als Pufendorf en Herder, werd het Duitse *Kultur* de geijkte term om Cicero’s *cultura animi* te vertalen.⁷ De Duitse Verlichting (en zeker de beweging van de *Romantik* die daarop volgde) maakte er een punt van dat men de ‘ziel’—of, exacter, datgene wat de ‘ziel’ vervangen had: het moderne subject—diende te cultiveren, te vormen, te *bilden*. *Kultur* was nu een zaak van *Bildung*, en wat *gebildet* moest worden was de mens, de mens als drager—als *subjectum*—van een in principe grondeloze vrijheid. Heel verlicht Europa deelde in die bekommernis. In Frankrijk heette het *une culture de l’esprit*, in Engeland stond *culture* voor *a general state or habit of the mind*.⁸ Met de *Aufklärung* verloor het woord ‘cultuur’ zijn agrarisch semantische herkomst en werd het bij uitstek een term waarin de moderne mens verwees naar de zorg die hij aan zichzelf diende te besteden, aan zijn positie van subject (in de zin van ‘drager’) van de moderniteit.

B

Verbeelding

‘Cultuur’, gedacht als *cultura animi moderni*, beantwoordde aan een nood die met de moderniteit was meegegeven. De moderne mens verstond zich niet langer vanuit zijn gronding in het zijn of diens schepper, hij was nu ‘zelf’ de grond—*subject*—van zijn verhouding tot de werkelijkheid. Omdat die ‘grond’ of dit ‘subject’ niet ontologisch vastlag, diende er onophoudelijk aan gewerkt te worden. Daarop diende de ‘cultuur’ van het moderne subject zich te concentreren. Die cultuur kon men dus niet langer opvatten als het ‘colere’ van iets substantieel. Het werd een daarvan losgemaakte, zelfstandige activiteit. Ze werd wat Raymond Williams in een eerder aangehaalde passage ‘*culture as such*’ noemt.⁹ Die cultuurarbeid had zich in te laten met iets dat

⁷ Zie: MASUZAWA, ‘Culture’, 76; hij citeert F. RINGER, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933*, Cambridge 1969, 87.

⁸ R. WILLIAMS, *Culture and Society, 1780–1950*, New York 1983 [1958], xvi (geciteerd in MASUZAWA, ‘Culture’, 72).

⁹ WILLIAMS, *Culture and Society*, xvi; MASUZAWA, ‘Culture’, 72 (cursivering MdK).

ze in feite zelf moest creëren. Het was aan haar om de ‘mens’ te cultiveren voor zover die mens zichzelf creëert, voor zover hij vrij bepaalt wie hij is en hoe zijn wereld vorm krijgt.

De *bildende* cultuur werd inderdaad een kwestie van verbeelding, meer bepaald van *vrije* verbeelding en dus van de verbeelding van die vrijheid. Het probleem waaraan die *Bildung* diende te beantwoorden, wordt er alleen maar scherper op. Want ook die verbeelding is nu door de moderne ‘censuur’ getekend. Zowel in het antieke als in het middeleeuws christelijk denken werd die verbeelding ontologisch gedacht. Aristoteles leerde al dat de ‘φαντασία’ (fantasia, voorstellingsvermogen, verbeelding), hoe grillig die ook kon zijn, een *wezenlijk* onderdeel was het menselijke denken. Dat de mens zich de dingen kon voorstellen en die dingen kon aanpassen aan hoe hij ze zich voorstelde (dit is de mogelijksvoorwaarde voor de techniek), behoorde tot zijn *wezen*. Het was een vermogen dat met diens *zijn* was meegegeven. Vandaar dat het verbeeldingsvermogen van zijn denken hem ook tot bij de realiteit — of, exacter, tot bij de essentie van de realiteit — kon brengen en hem daar inzicht in verschaffen.

De crisis waaruit de moderniteit is voortgekomen heeft ook het ontologische statuut van de verbeelding aangetast.¹⁰ Uiteraard was de verbeelding, ontdaan van haar zijnsgrond, daarom niet meteen verbeurd verklaard. In denken en wetenschap was een creatieve *Einbildungskraft* meer dan ooit een onmisbare factor. Maar anderzijds kon men denken en wetenschap niet zonder meer in die creatieve *Einbildungskraft* gegrond weten. Dat zou betekenen dat ze in fantasie gefundeerd waren — ‘fantasie’, hier niet meer in de ontologische zin die de term nog bij bijvoorbeeld Aristoteles had, maar in moderne zin: ongegronde verzinsels, *Spielerei*, *Geschwärm*. Dit is één van de redenen waarom de moderniteit de empirie naar voren schoof als eerste *conditio sine qua non* voor wetenschappelijke kennis. Al kon geen enkele poging om het moderne denken te funderen, om het probleem van de verbeelding (*Imaginatio*, *Einbildungskraft*) heen en is tot op heden het statuut van de verbeelding/fantasie een van de centrale kwesties in elke epistemologie. En in elke cultuurkritiek. Ook en vooral waar die cultuurkritiek zich inlaat — of in sommige gevallen samenvalt — met religiekritiek, en *mutatis mutandis* dus met religietheorie.

10 Hierin ligt de reden waarom voor velen de moderniteit zijn wortels heeft in het nominalisme van Willem van Ockham, die voor het eerst stelde dat, gezien haar sterfelijke status, de menselijke kennis (inclusief de menselijke ‘fantasia’) geen toegang had tot de (onvergankelelijke, door God geschapen) essentie van de dingen. Zie onder meer D. PÄTZOLD, *Moderniteit en Verbeelding: Ratio en Imaginatie in de geschiedenis van de moderne kentheorie*, Groningen 2000, 6. Voor de relatie verbeel-

ding-moderniteit-religie, zie onder meer J.C. HAWLEY, *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*, New York 1996; L. LEERTOUWER, *De macht der verbeelding*, Leiden 1995. Over de manier waarop in de twintigste eeuw over de moderne grondslagen van verbeelding is nagedacht, zie onder meer H. VÉDRINE, *Les grands conceptions de l'imaginaire: De Platon à Lacan*, Paris 1990; D. KAMPER, *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, München/Wien 1981.

Inderdaad, heel wat grote religietheorieën uit de moderniteit — ik denk hier aan wat de achttiende-eeuwse ‘materialisten’ en de negentiende-eeuwse ‘meesters van het wantrouwen’ daaromtrent hebben geopperd — baden in een sfeer van religiekritiek en hebben alle gemeen dat ze religie naar het rijk van de fantasie verwijzen. Een verlichte kijk op de religie ontmaskert haar als een web van *wezenloze* spinsels, zo analyseerden de Diderots en de d’Alemberts van de achttiende eeuw, of — zoals hun negentiende-eeuwse opvolgers corrigeerden — als een web van *gemotiveerde* spinsels, als door moreel dubieuze en/of politiek misdadige machtsmotieven gestuurde fantasieën.

Wanneer de religietheorie haar intrede doet in de menswetenschappen, en dan zijn we al over de drempel van de twintigste eeuw, verandert evenwel de toon. Niet dat men de ontmaskerende theorieën van Marx, Nietzsche of Freud expliciet wil tegenspreken of ontkrachten. Vaak is het tegendeel zelfs het geval, maar men kijkt anders tegen het fenomeen ‘fantasie’ aan. Ook al is religie fantasie, ook al wordt die fantasie gedragen door kwaadaardige motieven, zij is daarom niet minder een ‘fenomeen’, en dwingt *als dusdanig* wetenschappelijk respect af. Religie bestaat als verschijnsel, en minstens *in die hoedanigheid* bestaat ook datgene waarover ze het heeft. Beide bestaan in elk geval in de ‘feitelijke’, ‘sociale’, ‘culturele’ zin. Voor Émile Durkheim bijvoorbeeld, is religie een manier om bestaan en identiteit van de samenleving *als zodanig* in haar schoot een herkenbare plaats te geven.¹¹ Of, om met Marcel Mauss te spreken, religie is een ‘*fait social total*’.¹² Religie mag dan hoogstwaarschijnlijk niet op een *ontologische* werkelijkheid teruggaan, zij constitueert niettemin een *culturele* realiteit. En die is er niet minder werkelijk om en vraagt niet minder om een moderne wetenschappelijke benadering.

Het is hier dat de religietheorie vaak een geprivilegieerde kijk toelaat op de fundamentele problemen waarmee de cultuurtheorie worstelt. Want wat geldt voor religie, geldt ook altijd voor cultuur, met name dat het ook een fenomeen is dat, ondanks het feit dat het van ontologische zijnsgrond verstoken is, zich toch een eigen werkelijkheid ‘creëert’, ‘verbeeldt’. Religie is het werk van fantasie en verbeelding, maar verdient het daarom niet om minder *au sérieux* te worden genomen. In zijn confrontatie met de cultuur — en a fortiori met religie — als zijn studieobject, wordt het moderne denken gedwongen zich te confronteren met de verbeelding waarop het zelf in laat-

¹¹ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris 1968 (1912).

¹² B. KARSENTI, *Marcel Mauss: Le fait social total*, Paris 1994.

ste instantie rust, en dit op een manier die het denken minder lief is dan het vaak kan toegeven. Het moderne denken kan die verbeelding niet afdoen als loze fantasie en het kan er zich evenmin in gesetteld weten, zoals het premoderne denken dat nog kon in het zijn of de schepper. Zeker voor een denken dat zich moet inlaten met een door verbeelding overspoelde 'beeldcultuur' als de onze, is die confrontatie van verregaand belang. Dat die tot beeldcultuur geworden cultuur blijvend over religie moet nadenken, vindt ook altijd daarin zijn reden.

Als het waar is dat de moderniteit in de verbeelding en in het kwestieuze statuut van het subject dat daarmee samenhangt, haar meest basale probleem in de ogen kijkt, dan kan men *grosso modo* drie paradigma's onderscheiden waarmee een cultuurtheorie, en derhalve ook een religietheorie, zich kunnen profileren.

Ofwel denkt men de culturele en religieuze verbeelding als gemotiveerd door de noden van het subject, noden die samenhangen met diens typisch moderne conditie. De basale vraag is dan waar dit subject nog een 'zin' kan vinden wanneer de objectieve wetenschap hem daarover verbiedt een uitspraak te doen? Die paradigmatische bekommernis vindt zijn beslag in een hermeneutische, fenomenologische en in zekere zin ook in een cognitieve cultuur- en religietheorie (zie 1).

Ofwel — tweede paradigma — denkt men de culturele en religieuze verbeelding los van het subject, vanuit de materialiteit van haar objectieve manifestatie of gegevenheid. Hier werkt de verbeelding als het ware *op zich*, los van een subject dat zich ten onrechte de oorsprong en eigenaar van de uitwaaierende beeldenrijkdom waant. Haar producten vormen een autonoom functionerend systeem waarvan de mens eerder het effect dan de auteur is. De structuralistische theorieën die in het midden van de twintigste eeuw grote opgang maakten, zijn het verst gegaan in het uitwerken van dit paradigma (zie 2).

Ofwel — derde mogelijkheid — beschouwt men de producten van culturele en religieuze verbeelding als natuurfenomenen en bestudeert men die natuurwetenschappelijk. In dit geval gaat men ervan uit dat cultuur- en religietheorie *niet* op eigensortige wetenschappelijke paradigma's kan rusten, en dat er dus slechts één soort wetenschappelijkheid is die voor alle domeinen van de werkelijkheid geldt, of dit nu het fysische, het psychische, het culturele of het religieuze betreft (zie 3). Deze laatste theorieën vinden vandaag de grootste bijval.

Hoewel Edmund Husserls fenomenologisch project de uitdrukkelijke bedoeling had om een 'strenge wetenschap' in het leven te roepen,¹³ fungeerde de fenomenologie in de twintigste eeuw de facto als een alternatief voor het wetenschappelijke wereldbeeld dat zich vanuit de *hard sciences* opdrong. Niet als de ware wetenschap die de opkomende 'objectieve' wetenschap zou vervangen (zoals Husserls poging om de *Sachen selbst* te laten spreken het wilde), maar als een *andersoortig* weten dat *naast* de 'objectieve' wetenschap zijn rechten opeist. Die fenomenologie profileerde zich in de lijn van Wilhelm Dilthey's *verstehend* weten en werd zo opgenomen in een groeiende consensus over het feit dat mens en cultuur een ander wetenschappelijk paradigma vereisten dan fysische, objectieve feiten. Naast het domein van de natuurwetenschappen was er dat van de geesteswetenschappen, met eigen axioma's en eigen methoden. Cultuurfenomenen en bij uitstek alles wat met religie te maken heeft, moet je niet 'objectief' benaderen, maar als elementen waarmee het subject een zin-horizon sticht, een 'wereld' (in de fenomenologische zin van het woord) waarbinnen het ook zelf een zinvolle plaats toegemeten krijgt. In cultuur en religie gaat het niet om een poneren van objectiviteit, maar om 'zin'.¹⁴ Om een eigen 'symbolische vorm', zou Cassirer zeggen.¹⁵ Of, Heideggeriaans: het is religie er niet om te doen greep te krijgen op wat 'voorhanden' is en klaar ligt om technisch te worden bewerkt; ze moet veeleer een manier ontwikkelen waarin de 'existentiële' van het *Dasein* op een existentieel zinvolle wijze beleefd kunnen worden.

Dat cultuur en religie goeddeels op verbeelding berusten, maakt hen dus verre van zinloos. Integendeel, die moderne verbeeldingsfenomenen zijn juist bij uitstek terreinen waarop de mens zijn in de objectieve werkelijkheid onvindbaar geworden zin kan terugwinnen. Evenzo zijn het terreinen waarop ook het in de objectieve wetenschap ontkende subject (*Ich, Dasein*, of hoe je het ook noemt) een erkenning kan vinden. En die erkenning vereist een eigen soort wetenschap waarvoor de fenomenologie de grammatica kan leveren. *Mutatis mutandis* passen ook de strikt hermeneutische en zelfs de cognitieve benadering van cultuur en religie in dat plaatje. Ook die benaderingen stellen dat je die fenomenen met de problematiek van het subject

13 E. HUSSERL, *Filosofie als strenge wetenschap*. Vertaling door G. Groot, inleiding en aantekeningen door T. de Boer, Meppel 1980.

14 Voor een hedendaags overzicht van de fenomenologische benadering van de religie, zie: J. L. COX, *A Guide to Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences*

and Subsequent Debates, London 2006. Zie ook: W. H. CAPPS, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis 1995, 108-148. Voor een kritische evaluatie vanuit (hoofdzakelijk) de narratologie, zie: G. FLOOD, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999.

moet verbinden, en dat je daarom dus de verbeelding waarop ze teruggaan niet naar het paradigma van de objectiviteit kan/mag beoordelen.

2

STRUCTURALISTISCH

Nog in de periode waarin de fenomenologie goed op weg was de grammatica te worden van de geesteswetenschap (en dus van de cultuur- en religietheorie), gingen er stemmen op om die wetenschap een ander paradigma ten grondslag te leggen. Niet dat die stemmen eraan twijfelden dat cultuur en religie op verbeelding teruggingen en dat, gezien vanuit een modern perspectief, die verbeelding elke ontologische grond ontbrak. De vraag die ze zich stelden, is of die producten van de verbeelding wel tot het subject terug te voeren zijn? Toen Marcel Mauss de cultuur bestudeerde van ‘gift en tegengift’ bij de Noord-Amerikaanse indianen (een ‘cultuur’ die niet van ‘religie’ te onderscheiden was), kwam hij tot het besluit dat niet de mensen en hun honger naar zin aan de basis van dit gifritueel lagen, maar dat omgekeerd de op zichzelf functionerende realiteit van dit gifritueel de mensen maakte tot wat ze waren. Er was niet *eerst* het menselijk subject dat, *vervolgens*, een wereld van zin rond zich creëerde/verbeelde. Er was, andersom, eerst een door de traditie sterk gecodeerde en op zichzelf functionerend uitwisselingsstelsel van giften (giften die tot ontvangst en tot tegengiften noopten). Pas op die basis kreeg diegene die aan die uitwisseling deelnam een identiteit en een sociaal (of zelfs individueel) bestaan. Pas de uitwisseling van giften maakte hem tot wie hij was. De dragende factor — het *subjectum* — was hier niet de mens, maar de giftrafik *als zodanig*. Daar lag, aldus Mauss, het ‘fait social total’.¹⁶ En pas op die grond was de mens wat hij was. De dragende factor lag hier in de gift: niet in de subjectieve intentie die eraan voorafging, maar in de ‘materialiteit’ van wat maakte dat een gift om ontvangst en tegengift vroeg. De verbeelding waarop cultuur en religie te

15 E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, in: IDEM, *Gesammelte Schriften* (Hamburger Ausgabe, Hg. B. Recki e.a. 26 dln.), Hamburg 1998; zie ook E. CASSIRER, *Taal en mythe*. Vertaling S. van Erp/H. Stegeman, Amsterdam 2008, 41v.

16 Zie vooral zijn ‘Essai sur le don: Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques’ (waar dit concept nog fungeert onder een andere naam: ‘système de prestations totales’), opgenomen in: M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1983, 143-279. Zie ook: B. KERSENTI, *L’homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris

1997; M. GODELIER, *L’énigme du don*, Paris 1996; J.T. GOUBOUT, *L’esprit du don*, Paris 1992; IDEM, *Ce qui circule entre nous: Donner, recevoir, rendre*, Paris 2007; A. CAILLÉ, *Anthropologie du don: Le tiers paradigme*, Paris 2000.

Voor een systematische reflectie over de grote religietheorie van de twintigste eeuw vanuit dit perspectief, zie het monumentale boek van C. TAROT, *Le symbolique et le sacré: Théories de la religion*, Paris 2008. De titel illustreert trouwens het hier gemaakte onderscheid tussen het fenomenologische paradigma (‘sacré’) en het structuralistische paradigma (‘symbolique’).

ruggaan, rust hier niet in de verbeeldingskracht van een menselijk subject, maar in de *materiële* relatie die zich tussen uitgewisselde giften heeft geïnstalleerd. Wat mensen tot mensen maakt, is letterlijk wat ze met elkaar uitwisselen. Daar, in het uitgewisselde, ligt hun ‘substantie’, datgene wat hen grond onder de voeten geeft.

Uitgaande van die maussiaanse intuïtie, stelt Claude Lévi-Strauss dat de gift bij uitstek die mensen met elkaar delen en die hen maakt tot wat ze zijn, de taal is.¹⁷ De taal, niet voor zover ze een betekenis- en zing geheel is, maar voor zover ze een web van onderling naar elkaar verwijzende materiële betekenaars vormt. Cultuur is verbeelding, en die verbeelding moet worden bestudeerd door na te trekken hoe de betekenaars, waarin die verbeelding tot uiting komt, zich onderling tot elkaar verhouden; welke verhoudingen daarin te ontwaren zijn, en hoe daarin (wiskundige) wetmatigheden te constateren vallen.

Het mag duidelijk zijn dat het draagvlak van een cultuur voor Lévi-Strauss niet de natuur is, maar een principieel van de natuur losgemaakt tekenveld dat, tot op zijn materieel betekenaarsniveau, autonoom opereert. De verbeelding waarop de cultuur — en dus ook de religie — teruggaat, vindt in dit betekenaarsveld haar draagvlak. Wil men zich wetenschappelijk met dat veld inlaten, dan vereist dit een aparte ‘structuralistische’ aanpak, die paradigmatisch te onderscheiden valt van de ‘natuur’ waarmee de natuurwetenschappen zich inlaten. Mens- en cultuurwetenschap hebben te maken met een radicaal van de natuur losgesneden, ‘grondeloze’ verbeelding. De radicaliteit waarmee Lévi-Strauss dit uitgangspunt dóórtrekt, maakt dat elk onderscheid tussen cultuur en religie verdwijnt.¹⁸ Zijn oeuvre laat zich dan ook zelden of nooit rechtstreeks met religie in. Voor hem is er immers geen onderscheid tussen religieuze en culturele fenomenen. Ze zijn beide tot materiële betekenaars gestolde verbeelding.

Ondanks het grote succes van dit oeuvre, zullen weinigen Lévi-Strauss in strikte zin navolgen. In bredere zin roept hij echter wel een poststructuralistische stroming in het leven die in de jaren zestig en zeventig op het punt staat het nieuwe paradigma voor de menswetenschappen (en dus voor cultuur- en religietheorie) te leveren. Zich kerend tegen het humanisme en personalisme van het midden van de eeuw (waartoe ook de fenomenologische mens- en cultuurbenadering werd gerekend) stelt dit poststructuralisme dat de menswetenschappen niet dienen uit te gaan van de mens, maar van het discours waarin die mens veronderstelt het over zichzelf te hebben. De mens is immers niet de oorsprong van het vertoog waarin hij het over zich-

¹⁷ Zie zijn inleiding (‘Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss’) op de bundel met essays van Mauss die verscheen onder de titel *Sociologie et anthropologie*, Paris 1983, ix-11i.

¹⁸ Camille Tarot spreekt in dit verband van een ‘inexistentialisme religieux’ (de titel van zijn hoofdstuk over Lévi-Strauss; TAROT, *Théories de la religion*, 369-397).

zelf heeft, hij is daarvan het 'subject', wat hier wil zeggen: diegene die eraan is 'onderworpen', *assujéti*.

Anders dan bij Lévi-Strauss, is er in die structuralistisch georiënteerde theorieën wél plaats voor een aparte aanpak van het fenomeen religie. Michel de Certeau bijvoorbeeld, analyseert vanuit dit uitgangspunt hoe je zelfs de meest intieme ervaring, zoals uitgesproken in de mystieke teksten uit de vroege moderniteit, kunt lezen als het effect van een discours dat aan de persoonlijkheid die zich daarin uitspreekt *voorafgaat*.¹⁹ Op een iets anders georiënteerde manier, maakt ook Jacques Lacan plaats voor een discoursanalyse van het mystieke en, meer algemeen, religieuze discours.²⁰ Nog sterker dan bij De Certeau wordt daar duidelijk hoe de afhankelijkheid die het menselijke subject kenmerkt ten aanzien van het discours dat hem ter sprake brengt, op formele wijze de afhankelijkheid herhaalt die in de christelijke religie ten aanzien van het goddelijke woord geldt.²¹

Dit laatste biedt een apart soort religietheorie waarin een vaak onderbelicht aspect van het moderne subject meer in de kijker komt te staan. Door cultuur en religie niet rechtstreeks vanuit de 'nood aan zin' van het subject te denken, treedt een subject naar voren dat dicht aanleunt bij de manier waarop de religieuze traditie het altijd heeft gedacht, met name als fundamentele afhankelijkheid, als het resultaat van een *gegevenheid*—een genade, gave of gift—die door het subject niet kan worden toegeëigend. Ook het moderne subject is meer het resultaat van een gift of een gegevenheid dan de cartesiaanse mythe van het zichzelf funderende subject toestaat te onderkennen. Die benadering laat in elk geval zien dat het paradigma van de gift, dat onmiskenbaar centraal staat in de religie, wel degelijk persisteert tot in de kern van de moderniteit.²² Meer dan het heersende discours kan toegeven, is de moderne mens de exponent van het sociale totaalfeit dat mensen elkaar gegeven zijn en pas vanuit die gegevenheid zijn wat ze zijn.²³

19 M. DE CERTEAU, *La fable mystique XVIIe–XVIIIe siècle*, Paris 1982. In zekere zin is dit boek te beschouwen als een '(post)structuralistische' herschrijving van L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe siècle*. Traduction A. Posner, Paris 1969. Laatst genoemde boek hoort meer thuis bij het eerste paradigma.

20 Zie onder meer J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XX, 1973–1973, Encore*. Texte établi par J.-A. Miller, Paris 1975.

21 Zie onder meer mijn essay 'Thou Shalt Not Deny the Place of a God: A Lacanian Approach of Post-Modern Cynicism.', in: *Longing in a Culture of Cynicism*, ed. S. van Erp/L. Verstricht, Wien/Berlin 2008, 69–90. Zie ook een ander essay van mijn hand:

“‘Oh My God!’—Monotheistic Criticism and the Anthropological Basis of Religion: A Lacanian Approach' (nog te verschijnen).

22 Mijns inziens is dit, bijvoorbeeld, het centrale thema in Lars von Triers film *Dogville*. Zie: M. DE KESEL, 'Dorp met hondinnetje: Over Lars von Trier, *Dogville*', in: S. HOUPPERMANS e.a., *Scènes uit een huwelijk: Psychoanalyse & Film*, Amsterdam 2006, 93–111.

23 Een groep van Franse en Canadese sociologen en antropologen die de titel M.A.U.S.S. voeren (Mouvement Anti-Utilitaire dans les Sciences Sociales), heeft een nummer van hun tijdschrift gewijd aan studies die, vanuit dit uitgangspunt, de vraag behandelen 'Qu'est-ce que le religieux?: Religion et politique', *Revue de M.A.U.S.S.* 22 (2003).

Niet alleen kan vanuit dit inzicht de persistentie van religie in de moderniteit in een nieuw daglicht treden, ook is van daaruit een kritische kijk op (monotheïstische) religie mogelijk. Door de onderlinge gift-conditie tot een 'Gever' terug te voeren, door de giftrafiek te 'kapitaliseren' in één enkele instantie die zich bovendien, transcendent, buiten die cirkel van de onderlinge (actieve) 'gegevenheid' bevindt, legt die religie ook het dispositief klaar voor een cultuur waarin de gift als antropologische basis wordt miskend.²⁴ Onze kapitalistische cultuur, die het gelaagde fenomeen van de gift tot een eendimensionaal (dit wil zeggen op een eenheidsmunt gebaseerd) ruilsysteem heeft versmald, gaat onder meer ook op dit dispositief terug.

3

NATUURWETENSCHAPPELIJK

De poging om voor de menswetenschappen een eigen statuut te vrijwaren (als hermeneutische, fenomenologische geesteswetenschap of als structuralistische theorie, om het bij de twee hierboven geëvoceerde richtingen te houden) en dus de opdeling in natuurwetenschap enerzijds en mens- en/of cultuurwetenschap anderzijds op het niveau van de paradigmata te consolideren, heeft zich niet weten te verzilveren. Weliswaar zijn de pogingen daartoe in de jaren zestig en zeventig opgevoerd, maar in de loop van de jaren tachtig en negentig heeft, overigens zonder veel theoretisch debat, het idee van het *unified model* steeds meer ingang gevonden. Dit idee stelt dat elke wetenschap, wat ook haar object is, deelt in dezelfde paradigmata en dat het model daarvoor wordt geleverd door de 'objectieve' natuurwetenschappen.

Het idee is ouder dan vandaag. Het vindt zijn herkomst in het materialisme van de achttiende eeuw, waar men als antwoord op het cartesische dualisme tussen object en subject, tussen *res extensa* en *res cogitans*, het laatste als onbestaand verklaarde. Alle functies die we de 'geest' toedichten, komen in feite het 'lichaam' toe. Ziel en geest zijn niets dan een *ghost in the machine*. Wetenschappelijke kennis die naam waardig, gaat slechts over één 'substantie', de lichamelijke *res extensa*. De hele substantieproblematiek mag men dan in de negentiende eeuw achter zich hebben gelaten, de tendens om de studie van de subjectieve dimensie van de mens 'objectief' en 'natuurwetenschappelijk' aan te pakken, heeft zich een dominante plaats verworven in het moderne wetenschappelijke bedrijf. Ook in de hoogdagen van de hermeneu-

²⁴ Of, zoals Marcel Gauchet beweert, is de term 'religie' enkel te reserveren voor die oorspronkelijke onderlinge giftrelatie en is met de opkomst van de gekende religies (al van in de vroegste eeuwen van de oudheid)

de 'uittocht uit de religie' ('sortie de la religion') begonnen. Zie: M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris 2006, 12-25. Zie ook TAROT, *Théories de la religions*, 452-481.

tisch en fenomenologisch georiënteerde mens- en cultuurwetenschappen, wist die tendens zich trouwens al stevig te handhaven.

Binnen het veld van de ‘natuurwetenschappelijke’ cultuur- en religiestudies zijn vandaag twee tendensen erg succesrijk: de neurobiologische en de sociobiologische/evolutionair psychologische. Hersenactiviteiten en het al dan niet ancestraal ‘fight of the fittest’-gedrag, dat zijn de twee paradigmata die aan de meest populaire cultuur- en religietheorieën ten grondslag liggen. Dat we er sinds kort in geslaagd zijn om de werking van onze hersenen verregaand te visualiseren, heeft de interesse voor het brein een enorm elan gegeven. Met een enthousiasme waarin je zonder veel moeite dat van La Mettrie en zijn tijdgenoten kunt herkennen, worden psychische, subjectieve, culturele en dus ook religieuze fenomenen teruggevoerd tot hersenfuncties.²⁵ Een fenomeen als ‘godsdienst’ wordt op die basis ‘verklaard’ en in zijn ‘oorsprong’ blootgelegd, zoals bijvoorbeeld alleen al de titel van Pascal Boyers boek suggereert: *Godsdienst verklaard: De oorsprong van ons godsdienstig leven*.²⁶ Naast bevindingen uit de neurobiologie, steunt Boyers argumentatie ook en vooral op evolutionaire psychologie en de daarbij nauw aansluitende evolutionaire sociobiologie. De functionele disposities van ons brein, waarop de menselijke nood aan cultuur en religie zijn terug te voeren, zijn het resultaat van een millennialang aanpassingsproces van de soort aan steeds weer veranderende prikkelmilieus.

Er spookt een oude droom in de neurologische en evolutionair biologische aanpak van cultuur en religie. Men wil die grillige fantasiefenomenen vatten in hun natuurlijke grond, hun biologische *raison d'être*. Die droom appelleert aan het oude, premoderne weten dat zijn wetenschappelijke uitspraken *ontologisch* gegrond wist. Een weten dat nog geen last had van de typisch *moderne* cesuur tussen *diegene die* weet en *wat* hij weet, tussen het subject en het object van kennis. Niet dat de heersende natuurwetenschappelijke cultuur- en religietheorieën zich ontologisch gefundeerd weten: zowel het neurologische als het evolutionair biologische paradigma zijn radicaal modern, in de zin dat ze elke ontologische funderingsbepinning achter zich hebben gelaten. Maar ze pretenderen wel dat de kloof die het subject en het object van het moderne weten scheidt, zo niet nu al, dan toch op korte termijn overbrugd zal zijn. Denk bijvoorbeeld aan Daniel Dennetts bekende boek *Het bewustzijn verklaard*.²⁷ Wat hier bezworen wordt, is het subject van het moderne weten, dat wil zeggen dit vrije punt dat zich per definitie buiten de werkelijkheid plaatst, om van daaruit die werkelijkheid *vrij* gemoet te treden. Het letterlijk ‘onwezenlijke’ (lees: van zijn ontologische

25 J. O. DE LAMETTRIE, *De mens een machine*. Vertaling door H. Bakx, Meppel 1978. Dit filosofische pamflet verscheen het eerst in 1748.

26 Verschenen bij De Bezige Bij, Amsterdam 2002, in een vertaling van L. Gillet. De oor-

spronkelijk Engelse uitgave verscheen in 2000 (bij Éditions Robert Laffont, Paris).

27 D. C. DENNETT, *Het bewustzijn verklaard*. Vertaling T. Maas/F. Smeets, Amsterdam 1992. Oorspronkelijk verscheen dit boek in 1991.

grond afgesneden) karakter van dit punt vraagt om een actieve verbeelding, precies omdat die kloof die het subject van de wereld scheidt niet te overbruggen valt. Een natuurwetenschappelijke ‘verklaring’ meent die brug wel te kunnen slaan en zowel het subject als de verbeelding terug te kunnen voeren naar een lichamelijk fysiologische basis.

In een op die leest geschoeide cultuurtheorie is religie altijd een van de meest uitdagende onderzoeksthema’s. Haar verbeeldingsgehalte stelt het biologische paradigma — met name dat van het overleven van de soort — het meest verregaand op de proef. Hoe kan men bijvoorbeeld de *raison d’être* van zoiets als het triniteitsdogma linken aan dit paradigma? Maar tegelijk schuilt in de wens om een natuurwetenschappelijke verklaring te ontwerpen voor religie, cultuur of het denken zonder meer, een nostalgie naar een weten waarvan het premoderne religieuze denken ons een voorbeeld geeft; een weten dat zich gegrond wist in een met volle zekerheid gekend ‘*subjectum*’. Op hun manier zijn ook die theorieën dus bezig met het problematische statuut van het moderne subject, zij het dat ze pretenderen dit probleem uit de weg geruimd te hebben.

D

Religietheorie van het monotheïsme

De drie religietheoretische modellen die hierboven kort zijn toegelicht, hebben het over het ruime veld van de religie. Ook waar ze zich inlaten met fenomenen die gelieerd zijn aan de monotheïstische religies pretenderen ze vaak impliciet op analoge wijze over gegevens uit andere religies te kunnen spreken. Monotheïsme is voor hen een van de vele religies en hun kritisch instrumentarium slaat op de totaliteit van alle religieuze fenomenen. Maar wat als monotheïsme niet zonder meer als een religie onder andere religies te beschouwen is? Wat als die ‘religie’ tot in haar kern *religiekritiek* is, een onvermoeibare strijd tegen afgoden en andere valse vormen van religie? In de basisteksten van de drie monotheïstische godsdiensten staat die kritische houding in elk geval ontegensprekelijk centraal. En, belangrijker nog, wat als een kritisch wetenschappelijke kijk op monotheïstische religie alles met dat monotheïsme zelf te maken heeft? Wat als we de theoretische paradigmata waarmee we het te lijf gaan in laatste instantie ook aan dat monotheïsme te danken hebben?

Monotheïsme is inderdaad een eigengereid soort religie. Enerzijds kent ook het monotheïsme een geritualiseerde relatie met het heilige en een cultuur van geloof en confessie, allemaal typische uitingen van religiositeit in het algemeen. In die zin is goed te begrijpen dat de diverse religietheorieën van de afgelopen eeuw het monotheïsme op die manier — als religie dus — hebben benaderd. Anderzijds echter is het moeilijk te weerleggen dat een niet aflatende kritische houding tegenover elke relatie met — en geloof

in—het heilige, tegenover religie dus, zonder meer tot de ‘mission’ van het monotheïsme behoort—als het al niet zijn meest wezenlijke kerntaak is. Nadenken over religie, haar bekritisieren, het kaf van het koren, de waarheid van de leugen scheiden, elk idee van God voor een mogelijke afgod houden: het maakt de centrale bekommernis en de ware bestaansrede van die religie uit. ‘Er is geen God buiten God’, het meest basale axioma van het monotheïsme, mag dan inderdaad een bekentenis zijn tot de ene ware God, het is *de facto* vooral een kritisch devies om zich niet met valse goden in te laten. ‘Niet wat je denkt dat goddelijk of God is, is God; alleen God is God.’ Eerder dan een geruststelling zich in een veilige religieuze haven geankerd te weten, vertolkt dit devies de opdracht om in religieuze zaken nooit de kritische geest te laten verslappen.²⁸ In het aanhouden van die religiekritische houding ligt ook de ware praxis van die ‘religie’. Zo gaat het in het Bijbelse monotheïsme (maar voor het christelijke en het islamitische geldt hetzelfde) niet om het installeren en onderhouden van een religieuze ‘economie’ met de godheid aan de hand van offers en andere sacrale praktijken. Het zich bekennen tot de enige godheid die God is, betekent voor de mens juist dat hij zich in zijn ‘religie’ (en zie hoe hier inderdaad aanhalingstekens vereist zijn) op de mens focust, op de medemens, op ‘de weduwe en de wees’, ‘de arme en de rechteloze’, en dat hij alles in het werk moet stellen om een sociaal rechtvaardige samenleving in het leven te roepen. Het hoeft geen betoog dat ook in het sociale luik van die ‘religie’ de kritische zin onverminderd scherp moet blijven.

De monotheïstische religies die vandaag op het wereldtoneel de toon aangeven, zijn van oorsprong *waarheids*religies. Jan Assmann heeft omstandig aangetoond hoe volstrekt nieuw dit soort religie wel was in de toenmalige antieke wereld.²⁹ Dit geldt zowel voor de monotheïstische revolutie die Amenhotep IV (Echnaton) in het Egypte van de veertiende eeuw v.C. heeft doorgevoerd, als voor de joodse religie uit het eerste millennium v.C., die aan de basis ligt van de contemporaine monotheïstische religies. Waar de goden in de ‘normale’ religies hun legitimatie vonden als garantie voor het voortbestaan van het volk, waar dus elk volk zijn goden had, en goden uit verschillende volken naar elkaar ‘vertaalbaar’ waren,³⁰ onttrekt de monotheïstische god zich aan dit ‘multiculturele’ rijk van pantheons en laat zich door geen enkele gelijkaardige godheid ‘vertalen’. God duldt geen vergelijking met een god. Hij is de enig ware; andere goden zijn onbenaderbaar of simpelweg onbestaand. Natuurlijk *lijkt* het *of* ze bestaan, maar het is aan de monotheïstisch ‘religieuze’ praxis om die illusie te ontmaskeren.

28 M. DE KESEL, ‘Religion und/als Kritik’, in: *Wieder Religion: Christentum im zeitgenössischen kritischen Denken* (Lacan, Žižek, Badiou u.a.), Hg. M. De Kesel/D. Hoens, Wien 2006, 15-39.

29 Zie onder meer J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheis-*

mus, München/Wien 2003; IDEM, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison 2008.

30 M. SMITH, *The God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World*, Tübingen 2008.

Met het ontstaan van het joodse monotheïsme kwam, zo is achteraf gebleken, het onderscheid tussen waar en vals voorgoed binnen in de religie. Wat op dat moment in de geschiedenis van het westen nog een marginaal unicum was, werd met het ontstaan van het christendom en, later, de islam, een dominerende tendens. Trouwens, ongeveer rond dezelfde tijd,³¹ en niet zo heel ver van de plek vandaan waar het joodse monotheïsme vorm kreeg, gingen ‘filosofen’ zich bekennen tot een gelijkaardig soort scherp aangehouden onderscheid tussen waar en vals, en openden daarmee de weg naar wat vandaag wetenschap en rationaliteit heet. In dit opzicht blijken de twee pijlers van onze westerse cultuur minder radicaal van elkaar te verschillen dan men doorgaans geneigd is te denken. Haar religieuze pijler is in elk geval ‘kritischer’ dan de meeste contemporaine religietheorieën veronderstellen.

Dit inzicht in de inherent kritische — en, exacter, godsdienstkritische — kern van het monotheïsme dwingt ons de religietheorieën van de laatste eeuw opnieuw grondig door te lichten. Het spreekt voor zich dat binnen de ruimte van dit essay niet eens een begin kan worden gemaakt van deze doorlichting. Toch kan hier de vraag niet onvermeld blijven die als een van de eerste uit dit inzicht oprijst, met name of de christelijke religie (alsook de andere monotheïsmen) afdoende recht wordt gedaan door haar exclusief te analyseren vanuit de fenomenologische ervaring van het heilige, zoals een dominante religietheoretische traditie vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw heeft gedaan.³² In samenhang daarmee dringt zich ook de vraag op of de lange traditie van vehemente religiekritiek die de moderniteit heeft gekend, in een reflectie over modern christendom (en monotheïstisch

31 Inderdaad, de religie van de Hebreëën is naar alle waarschijnlijkheid niet van oorsprong monotheïstisch geweest, maar is dat pas naderhand geworden, als een soort collectieve, culturele reactie op de desastreuze lotgevallen die dat volk met de ballingschappen, en vooral met de Babylonische ballingschap in de zesde eeuw heeft meegemaakt (586–540 v.C.). Het is ‘huilend bij de rivieren van Babylon’ dat diegenen die overbleven van de nog maar luttele resterende afstammelingen van Abraham (10 van de 12 stammen waren al verdwenen — ‘opgegaan in de smeltkroes der volkeren’, zoals dat heet — als gevolg van de Assyrische ballingschap in 721 v.C.), zich de boodschap van religieuze autoriteiten als Jesaja, Hosea, Sefanja, Jeremia herinnerden: dat het ‘beloofde land’ dat hen door God was beloofd, geen machtspolitieke, maar een sociale categorie was, een zaak van gerechtigheid voor ‘de weduwe en de wees’; en dat het dus mogelijk was *overal* het ‘beloofde land’ te realiseren, zelfs ver van huis in Babylon.

Het is vanuit de teksten van de profeten dat ze hun traditie hebben gefilterd en die typische cultuur of ‘religie’ hebben gecreëerd die het monotheïsme heeft gegenereerd. Zie onder meer: K. A. D. SMELIK, *Herleefde tijd: Een joodse geschiedenis*, Leuven 2004.

32 Denk bijvoorbeeld aan de traditie die Giorgio Agamben op de korrel neemt in zijn *Homo Sacer*, Amsterdam 2002, 85–91. Die traditie begint bij het invloedrijke boek van W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites* uit 1889 (zie internet: <http://www.case.edu/univlib/preserve/Etana/Lectures/4.pdf>) en vindt zijn neerslag in alle grote namen van de religietheorie van rond de eeuwwisseling van 1900: H. HUBERT & M. MAUSS, *L'essai sur le sacrifice* (1899), W. WUNDT, *Völkerpsychologie* (1905), É. DURKHEIM, *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), S. FREUD, *Totem und Tabu* (1912–13) om ten slotte een eerste hoogtepunt te kennen in het boek van R. OTTO, *Das Heilige* uit 1917.

religie in het algemeen) niet ten volle in rekening moet worden genomen? Niet opdat de christelijke religie zich die traditie van kritiek zou toe-eigenen, maar opdat ze, in het licht daarvan, zichzelf grondig zou herbevragen. Als de monotheïsche traditie inherent religiekritisch is, verandert dat ongetwijfeld onze blik op de fenomenen in onze cultuur waarin die traditie persisteert, en zal dat zijn repercussies hebben voor onze theorievorming daaromtrent, wat verder ook het paradigma is van waaruit we naar religieuze fenomenen kijken. Ook voor wat die religie zelf betreft, heeft dat verregaande gevolgen. Zo komt het me voor dat de crisis waarin het christendom sinds het ontstaan van de moderniteit steeds dieper verstrikt is geraakt, zonder meer om een dergelijk radicale herbevraging van haar *kritische* essentie vraagt. Het zal erop aankomen om de eis tot (zelf)kritiek, die ze daar aan treft, rigoureus *au sérieux* te nemen.

Tot slot wil ik nog opmerken dat de situatie waarin de monotheïstische religiekritiek verkeert — een situatie waarin ze kritiek moet leveren op de religie zonder zichzelf daarbij op de een of andere manier buiten die religie te wanen — verhelderend kan zijn voor de situatie waarin de hedendaagse cultuurkritiek überhaupt terecht is gekomen. Ook die kritiek staat voor de opdracht de ideologieën die vandaag welig tieren (al was het maar omdat die zich aan het oog kunnen onttrekken dankzij de algemeen verspreide idee dat ‘de ideologieën dood’ zouden zijn), kritisch onder vuur te nemen. Alleen beseft die kritiek meer dan ooit dat zij niet in staat is het fenomeen ideologie voorgoed te doen verdwijnen of van een decisief alternatief te voorzien. Een ideologiekritiek vandaag kan niet om het besef heen dat ze altijd ook geïnfecteerd is door wat ze aan het bestrijden is, en dat ze die algehele infectie niet in het tegendeel kan doen keren. Eerder dan daardoor moedeloos of, erger, cynisch te worden, moet ze in die tragische structuur van de kritiek (die ze trouwens deelt met de moderniteit *tout court*) een aansporing zien om de plicht tot kritiek des te ernstiger te nemen.

Het is in dit licht dat de religiekritische religie die het monotheïsme is, misschien een *bildend* referentiepunt kan zijn voor de zelfreflectie waar ook de moderne ideologie- en andersoortige cultuurkritiek aan toe is. Het monotheïsme heeft de religie nooit anders bekritiseerd dan in het besef er daarom niet buiten te kunnen gaan staan. De plaats van de kritiek in ons laatmodern universum wordt tot een gelijkaardige conclusie gedwongen: opererend in een wereld waar niemand de waarheid kan claimen, ook zijzelf niet, dient de kritiek in naam van die waarheid haar waakzaam engagement onverminderd aan te houden. Zoals in het monotheïsme de ware God *nergens anders* verschijnt dan in de kritische geste waarin valse goden worden ontmaskerd, zo ook verschijnt in onze laatmoderne tijd de waarheid *enkel* in de persistente geste die elke valse waarheid er onderuithaalt.

SUMMARY

Marc De Kesel, Theory of Religion and/as Theory of Culture: An Overview of the Paradigms, Followed by a Critical Coda on Monotheism

The twentieth century study of religion as a cultural phenomenon can be divided in three trends, each of them operating from a different paradigm. There is the phenomenological paradigm, the structuralist one and the one of natural sciences. A critical overview of these three paradigms shows how each of them can be considered as a proper answer to two of modernity's central problems, the one of imagination and the one of the subject. Once modern, the West lost its ontological 'subjectum' (foundation or ground), and had to invent a new 'subjectum' by means of a similarly de-ontologized imagination. The remarkable promotion of the concept of 'culture' from the eighteenth century onwards has to be understood within this perspective. And so has the promotion of the 'cultural' study of religion as well. Studying religion as cultural form, modernity always gives an answer to its own problematic foundation. Yet, things get more complicated when one does not treat monotheism simply as a religion among others but as a 'religion critical religion'. For, indeed, monotheism owes its origin to a severe and incessant criticism vis-à-vis 'normal' religions, which it accused of worshipping idols and false, non-existing gods. This implies that modern religion critique — including 'cultural study' of religion in its three paradigmatic forms — shares with religion it most of the time examines (monotheism), precisely its critical core. In the confrontation of current critical theory (including cultural study) with monotheist religion, the former recognizes in the latter its most 'modern' condition: being forced to criticize all what is false, it is itself unable to promote an entirely true alternative. This is similar to what is the case in monotheism which has to criticise the typically 'religious' aspect of any religion, including its own, without being able to put itself outside, confessing it is itself 'religion'.

[Transl. Cath. Romanik]

MARC DE KESEL, in 1957 geboren te Gent, studeerde theologie en filosofie aan de Katholieke Universiteit Leuven en behaalde een PhD in de wijsbegeerte aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij is docent filosofie aan de *Arteveldehogeschool Gent* en senior onderzoeker aan de Faculteit der Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Vanuit zijn interesse voor continentale filosofie publiceert hij over kunst, cultuur, politieke theorie en religie. Samen met Dominiek Hoens redigeerde hij *Wieder Religion? — Christentum im zeitgenössischen kritischen Denken* (Wien 2006); en met Ignaas Devisch *Fundamentalisme Face to Face* (Kampen 2007). Recent verscheen van hem *Eros & Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII* (Albany 2009). Zijn huisadres is Clarissenstraat 16, 9000 Gent; email: m.dekesel@rs.ru.nl.