



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Nationale soevereiniteit en het monotheïstisch probleem

Cliteur, P.B.; Molier G., Slootweg T.

Citation

Cliteur, P. B. (2009). Nationale soevereiniteit en het monotheïstisch probleem. In S. T. Molier G. (Ed.), *Soevereiniteit en recht: rechtsfilosofische beschouwingen* (pp. 215-256). Den Haag: Boom Juridische Uitgevers. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/21142>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/21142>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

BM

BOOM MASTERREKS

Gelijm Molier & Timo Slootweg (red.)

Soevereiniteit en recht

Rechtsfilosofische beschouwingen

Bju

Boom Juridische uitgevers

NATIONALE SOEVEREINITEIT EN HET MONOTHEÏSTISCH PROBLEEM

Paul Cliteur

Cliteur, Paul, "Nationale soevereiniteit en het monotheïstisch probleem",
in: Gelijk Molier en Timo Slootweg, red., *Soevereiniteit en recht: rechtsfilosofische
beschouwingen*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2009, pp. 215-256.

1 INLEIDING

Deze bijdrage is gewijd aan het onderwerp van nationale soevereiniteit in relatie tot religie. Ten aanzien van religie is het onderwerp dan beperkt tot het monotheïsme, in het bijzonder de gespannen verhouding tussen monotheïsme en nationale soevereiniteit. Ik zal aan de hand van een bespreking van het werk van David Hume, Holbach en andere klassieke denkers proberen te laten zien dat het monotheïsme een aantal problematische kanten heeft dat het moeilijk verenigbaar maakt met nationale soevereiniteit.

Die problematische kanten kristalliseren zich voornamelijk duidelijk uit in het hedendaagse religieus gemotiveerde terrorisme. Weliswaar heeft dit op het ogenblik een overwegend islamistische signatuur, maar de structuur van dat religieus terrorisme laat zich alleen maar goed begrijpen en analyseren tegen de achtergrond van wat ik zal aanduiden als het 'monotheïstisch probleem'. Anders gezegd: we kunnen ook uit het Oude Testament veel leren over de religieuze wortels van het hedendaagse islamistische terrorisme. Reeds Hume maar ook Holbach hadden hiervoor al aandacht en uit hun werk zou veel te leren zijn voor een hedendaagse analyse van religieus terrorisme en de uitdaging die dit vormt voor nationale soevereiniteit en het handhaven van het geweldsmonopolie van de nationale overheid.

Lange tijd heeft nationale soevereiniteit een minder goede naam gehad, iets waar misschien alleen de laatste tijd enigszins verandering in lijkt te komen. Nationale soevereiniteit werd verbonden geacht met nationalisme en dat leek in het bijzonder tussen de twee wereldoorlogen een hoogst omstreden gedachtegoed te zijn geworden. Een agressieve vorm van nationalisme hadden zowel Duitsland als Frankrijk geïnspireerd tot een zinloze en gruwelijke oorlog in 1914-1918 (althans die zinloosheid werd door velen achteraf als zodanig ervaren). Bovendien kwam in de jaren dertig van de twintigste eeuw het nazistisch nationalisme naar voren dat gebaseerd was op de gedachte van één volk/

één Führer/één Rijk dat evenmin leek bij te dragen aan de reputatie van het streven naar nationale soevereiniteit.

Na de Tweede Wereldoorlog was nationalisme 'uit'. De Britse filosoof Richard Robinson (1902-1996) schreef in 1964: 'The setting up of some particular State as one's own particular god is known as nationalism, and has been common since the eighteenth century'.¹ Hij brengt het nationalisme direct in verband met nazi-Duitsland: 'Thus Hitler gave the impression of thinking that the God-State Germany had the right to pursue its own good at the expense of all foreigners and all other states, and even at the expense of all individual Germans'.² Het is mede tegen die achtergrond dat we de eurofilie moeten begrijpen die in de na-oorlogse periode wind in de zeilen kreeg. Het idee van de natie-staat leek in toenemende mate te worden geassocieerd met een bekrompen mentaliteit, gebrek aan 'kosmopolitisme', 'provincialisme', kortom met alles waarvoor de moderne intellectueel niet begeistert kon raken.

Maar toen kwam 9/11 (2001). Of in Nederland: 11/2 (2004). Of in Engeland: 7/7 (2005). Of in Spanje: 3/11 (2004). De progressieve kosmopoliet keek ineens in het gelaat van wat we de 'religieuze terrorist' van 'islamistische signatuur' zouden kunnen noemen: Bin Laden, Zawahiri, Mohammed Atta, Mohammed Sidique Khan en in Nederland de poldervarianten daarvan: Mohammed Bouyeri als de bekendste.³ Religieus is dit terrorisme omdat het zichzelf presenteert als gefundeerd in een wereldreligie. Terrorist zijn de genoemde figuren omdat zij geweld gelegitimeerd achten voor het realiseren van hun doelstellingen die bovengeschild worden aan de nationale wetgevingen en constituties (de wetten van het land, zeg maar). Islamistisch is dit terrorisme, omdat de deskundigen voor de gewelddadige politieke vormgeving aan de Islam een speciale term hebben geïkt om het te onderscheiden van de godsdienst zelf.⁴

Impliciet is daarmee al de uitdaging aangegeven voor de nationale staat. De religieuze terroristen geven aan dat zij geen staatsburgers wensen te zijn van de Europese natie-

1 Richard Robinson, *An Atheist's Values*, Oxford: The Clarendon Press 1964, p. 161.

2 Robinson, *An Atheist's Values*, p. 161. Zie ook: p. 163: 'Nationalism tends to involve myth. It usually involves the anthropological myth that the citizens of the State are all of the same race and culture and comprise everybody who is of that race and culture.'

3 Zie: Mekhennet, Souad, Sautter, Claudia, Hanfeld, Michael, *Die Kinder des Dschihad: Die neue Generation des islamistische Terrors in Europa*, München, Zürich: Piper 2008.

4 Zie voor een kleine selectie uit de literatuur waarin 'Islam' en 'islamisme' of 'politieke Islam' worden onderscheiden: Adnan A. Musallam, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundation of Radical Islamism*, Westport, Connecticut, London: Praeger 2005; Peter R. Demant, *Islam & Islamism. The Dilemma of the Muslim World*, Westport, Connecticut, London: Praeger 2006; Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, New York: I.B. Tauris 2006; A. Ellian, *Sociale cohesie en islamitisch terrorisme*. Oratie Universiteit van Leiden, 18 april 2006, Leiden 2006; Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, London and New York: Routledge 2008.

staten, hoewel zij hier vaak wel geboren en getogen zijn ('homegrown').⁵ Zij oriënteren zich op een – vaak geïdealiseerd – verleden (en, hopen zij, een toekomst) waarbij niet de democratie het laatste woord heeft, maar de theocratie. Niet de nationale rechtsorde vormt het referentiepunt, maar een geïdealiseerd heilig recht dat voorrang heeft boven de democratische wetgeving van natie-staten.

Mijn bijdrage gaat uit van de veronderstelling dat hiermee een probleem wordt geformuleerd voor Europese (en eigenlijk ook niet-Europese) natie-staten. Natie-staten worden geconfronteerd met burgers die geen staatsburgers wensen te zijn (althans niet van de staat waarvan zij het paspoort hebben).⁶ En aan die onvrede geven zij op zulk een gewelddadige manier gestalte dat een aanzienlijk probleem ontstaat, zelfs wanneer het hierbij om relatief kleine aantallen gaat: 'terrorism requires only a few', zei Bernard Lewis gevat.⁷

In het vervolg zal ik ervan uitgaan dat dit een reëel probleem is.⁸ Het ondermijnt de sociale cohesie in Europese staten en kan zelfs ontaarden in een situatie waarin aanzienlijke groepen staatsburgers zich keren tegen de nationale rechtsorde, daarbij zelfs grof geweld niet schuwend. Natuurlijk besef ik dat alleen al het formuleren van de hierboven beschreven situatie als een 'probleem' een hoogst omstreden zaak is. Verder is ook de wijze waarop het probleem wordt geformuleerd een voorwerp van vaak heftige controverse.

Eerst het probleem zelf. Men kan zeggen: '9/11, 11/2, 7/7 en 3/11 zijn incidenten, geen patroon'. Men kan ook zeggen: '11/2 hoort in het rijtje niet thuis; dat was een gewone moord door een gevaarlijke gek'. Men kan ook zeggen: 'Het is wel een probleem, maar het is alweer voorbij – wanneer was ook alweer de laatste aanslag?'⁹

5 Zie hierover: Munira Mirza, Abi Senthilkumaran, Zein Ja'far, *Living Apart Together: British Muslims and the Paradox of Multiculturalism*, London: Policy Exchange 2007; Anthony McRoy, *From Rushdie to 7/7: The Radicalisation of Islam in Britain*, The Social Affairs Unit: London 2006; Michael Gove, *Celsius 7/7*, London: Weidenfeld & Nicolson 2006; Melanie Phillips, *Londonistan. How Britain is Creating a Terror State Within*, London: Gibson Square 2006; Dominique Thomas, *Le Londonistan. Le djihad au Coeur de l'Europe*, Paris: Éditions Michalon 2005.

6 Ik sluit mij hierbij aan bij: Daniel Philpott, 'The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations', *World Politics* (55) October 2002, p. 66-95; Daniel Philpott, 'The Religious Roots of Modern International Relations', *World Politics* (52) January 2000, p. 206-245; Bassam Tibi, 'Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations', *Human Rights Quarterly* (16) 1994, p. 277-299; Peter R. Neumann, 'Europe's Jihadist Dilemma', *Survival*, (48) 2 2006, p. 71-84.

7 Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, London: Weidenfeld & Nicolson 2003, p. xxviii.

8 Waarmee ik precies aangeef wat ik bedoel: ik wil het probleem niet overschatten, maar ook niet onderschatten. Hoe ernstig de terroristische dreiging is, is moeilijk te zeggen, omdat het ons aan adequate cijfers ontbreekt. Zie daarover het artikel van Neumann dat hiervoor geciteerd wordt.

9 Dat potentieel geweld is ook nog steeds aanwezig, zoals blijkt uit een bericht op de voorpagina van de Volkskrant onder de titel 'Nederland doelwit van terreur' van 10 september 2008. Dat bericht geeft aan dat Nederland een van de 'voorkeursdoelwitten' is geworden van internationaal opererende jihadistische netwerken, stelt de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding Tjibbe Jaustra. Volgens Jaustra is die dreiging het gevolg van de film *Fitna* van Geert Wilders die in maart 2008 is uitgebracht. Volgens minister Hirsch Ballin zijn er ook 'concrete aanwijzingen' dat er in radicale netwerken speciaal aan Nederland wordt gedacht. Hirsch Ballin zei: 'Er worden een paar Europese landen met name genoemd en daar zit

Ik zal het beantwoorden van deze tegenwerpingen hier niet thematiseren omdat het mij te ver zou afvoeren van mijn eigenlijke onderwerp en omdat ik dat op een andere plaats heb gedaan.¹⁰

Maar men kan natuurlijk ook de wijze waarop het probleem door mij geformuleerd wordt aanvechten. Men kan zeggen: 'Er is wel een probleem, maar dat heeft helemaal niets met religie te maken.' Een veelgehoorde variant hierop is: 'Het probleem heeft niets met Islam te maken.'

Deze reacties zijn ten dele juist, ten dele onjuist, maar vooral overwegend irrelevant. Laat ik maar met het laatste beginnen: 'het heeft niets met de Islam te maken'.

2 HET VERSCHIL TUSSEN ISLAM EN ISLAMISME

De literatuur over geweld en religie ontwikkelt zich in een richting die dit niet langer van belang maakt. Of het de 'ware aard' van de godsdienst is die men te zien krijgt in geweld is tegenwoordig misschien een kwestie die voor gelovigen en voor theologen van belang is, maar politicologen, politieke filosofen en deskundigen op het terrein van terrorisme kunnen dat debat laten voor wat het is. Waar het voor die laatste categorie deskundigen om gaat, is niet de Islam, maar islamisme. Het gaat om een politiek-religieuze vormgeving aan een godsdienst die mensen tegenwoordig tot geweld stimuleert. Of de aanhangers van het islamisme zich terecht op godsdienst beroepen is niet van belang. Denk aan de veelvuldig geventileerde uitspraak dat de Islam is 'gekaapt'. Dat zou kunnen. Maar trek die vergelijking eens door naar het gekaapte vliegtuig: maakt het voor de ernst van de situatie ook maar iets uit wanneer we bij een vliegtuigkaping signaleren dat het vliegtuig onbevoegd wordt bestuurd? Maakt het ook maar iets uit dat het vliegtuig wordt gebruikt voor doeleinden die wij afwijzen? Levert het ook maar de geringste bijdrage aan het terroristisch probleem wanneer we constateren dat vliegtuigen doorgaans gebruikt worden om op vreedzame wijze mensen naar een zonnige bestemming te voeren?

Nederland helaas bij. De effecten van *Fitna* zijn niet van de een op de andere dag weg. Overigens zijn degenen die een aanslag voorbereiden uiteraard als enigen verantwoordelijk, daar mag geen misverstand over bestaan.' Zie: 'Nederland doelwit terreur', *De Volkskrant*, 10 september 2008.

10 In: Paul Cliteur, 'Religieus terrorisme en de lankmoedige elite', in: Krijn van Beek en Marcel van Ham, red., *Gaat de elite ons redden? De nieuwe rol van de bovenlaag in onze samenleving*, Amsterdam: Van Gennep 2007, p. 207-235; Paul Cliteur, 'Krieger ist nicht gleich Krieger', in: Thierry Chervel & Anja Seeliger, hrsg., *Islam in Europa: Eine internationale Debatte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2007, p. 117-128; ook in: Paul Cliteur, 'The Postmodern Interpretation of Religious Terrorism', *Free Inquiry*, (27) 2, p. 38-41; P.B. Cliteur, 'Heilige Terreur', in: E. van Dongen, M.M. Groothuis, H.L. Janssen, M.L. Vermeulen & M. van der Vlis (red), *Terrorismebestrijding met mensenrechten*, Leiden: Stichting NJCM-Boekerij 2005, p. 5-16; Paul Cliteur, 'Godslastering en zelfcensuur na de moord op Theo van Gogh', in: *Nederlands Juristenblad* (45), 2004, p. 2328-2335; Paul Cliteur, 'Waarom terrorisme werkt', in: E.R. Muller, U. Rosenthal, R. de Wijk, red., *Studies over terrorisme en terrorismebestrijding*, Deventer: Kluwer 2008, p. 307-347.

Natuurlijk niet. Wat voornamelijk van belang is, is in hoeverre de luchtvaart beschermd kan worden tegen kapingen. Van belang is dat vliegtuigen kennelijk de eigenaardigheid hebben dat zij kunnen worden gekaapt. En hoe gemakkelijker vliegtuigen kunnen worden gekaapt, hoe groter het probleem.

Een soortgelijke opmerking kan men maken ten aanzien van de frequent geslaakte verzuchting dat het religieuze terrorisme niets met 'religie' te maken heeft. Dat is voor diegenen die als belangrijkste doelstelling hebben om het verschijnsel 'religie' voor een slechte reputatie te behoeden misschien een geruststellende gedachte, maar voor wetenschappelijke en analytische doeleinden is dit van gering belang. Je kunt zeggen dat als de paus in Rome sexuele onthouding predikt en voorbehoedsmiddelen in Afrika verbiedt (en daarmee het voortwoekerende aidsvirus weinig in de weg legt) hij niet 'waarlijk katholiek' handelt. Men kan ook – op een iets hoger niveau van abstractie – stellen dat hiermee de paus geen 'religieus', maar een 'politiek' standpunt inneemt (wat hij niet zou moeten doen). Dat is voor diegenen die respectievelijk het 'katholicisme' of 'religie' in het algemeen willen sauveren een aantrekkelijk idee misschien. Je kunt ook stellen dat wanneer Ayatollah Khomeini een fatwa uitvaardigt dat Salman Rushdie moet worden gedood¹¹ hij niet de Islam als legitimerende grond kan opvoeren of zelfs dat hij een slecht moslim is door dit te doen. Men heeft dan respectievelijk de 'Islam' en de 'moslim' gesauveerd van een daad die men afwijst. Maar opnieuw geldt: wat is de zin daarvan? Het probleem is dat de paus en de ayatollah voor velen een gezag vertegenwoordigen dat intiem verbonden wordt geacht met respectievelijk het katholicisme en met de Islam (en dus ook met religie). Discussie over de zich ten onrechte 'moslim' noemende ayatollah of de zich ten onrechte 'katholiek' noemende paus helpen ons niet zoveel verder. Wie geïnteresseerd is in religie als een sociale realiteit kan zich dus geheel gelegitimeerd bezighouden met de gewelddadige of verwerpelijke 'verschijningsvormen' van Islam, Christendom, Jodendom, Boeddhisme, Hindoeïsme¹² of welke andere religie ook en afzien van uitspraken over het 'Ding an sich'. Men kan dus Husserliaans een discussie over 'de Islam' tussen haakjes plaatsen en de aandacht richten op de politiek-religieuze ideologie die de inspiratie vormt voor het hedendaagse religieus terrorisme. Ten aanzien van die politiek-religieuze ideologie worden verschillende termen gehanteerd: 'petro-Islam', 'woestijn-Islam', 'knip-en-plak-Islam', 'politieke Islam' en de laatste tijd dus steeds meer 'islamisme'. Ik zal mij bij dit taalgebruik aansluiten.

11 Een mooi overzicht van de hele discussie over de Rushdie-zaak geeft: Daniel Pipes, *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West*, Second Edition with a postscript by Koenraad Elst, New Brunswick (USA) and London (UK): Transaction Publishers 2003.

12 Zie daarover: Edna Fernandes, *Holy Warriors: A Journey into the Heart of Indian Fundamentalism*, London: Portobello Books 2007.

3 METHODOLOGIE: AAN WELKE DISCIPLINE WIL MEN EEN BIJDRAGE LEVEREN?

Het hanteren van een onderscheid tussen 'Islam' en 'islamisme' betekent overigens niet dat ik daarmee partij kies in het debat over wat de verhouding is tussen die twee. Het impliceert dus niet dat ik daarmee te kennen geef dat die twee 'niets met elkaar te maken' hebben. Men kan hier twee standpunten onderscheiden die beide uitersten zijn. Aan de ene zijde staat wat ik maar de 'school-Armstrong' noem. Deze verdedigt in navolging van de schrijver en voormalige non Karen Armstrong (1944-) dat religie wezenlijk mooi en vredelievend is, ook de Islam.¹³ Wanneer een religie geweld te zien geeft en andere minder mooie kanten dan heeft dat te maken met 'fundamentalisme', 'radicalisme', 'extremisme' en dat moet allemaal verklaard worden uit oorzaken die niets met die religie zelf te maken hebben: menselijke machtshonger, ontwikkelingen in de internationale politiek, sociaal-economische deprivatie en andere zaken.¹⁴ Deze houding kan men voorbeeldig adstrueren aan de hand van een citaat van de negentiende eeuwse Britse filosoof Herbert Spencer (1820-1903). Spencer, zelf een 'agnost', zei: "The truly religious element of Religion has always been good; that which has proved untenable in doctrine and vicious in practice, has been its irreligious element; and from this it has been undergoing purification."¹⁵ Het lijkt interessant ons eens af te vragen hoe we het woord 'always' hier moeten verstaan. Zou Spencer empirisch onderzoek hebben gedaan naar religies en is daarvan het resultaat dat deze 'altijd' goed waren? Of heeft hij helemaal geen onderzoek gedaan maar met zichzelf afgesproken dat telkens wanneer hij een verwerpelijk element in een religie aantreft dit niet als 'religieus' kan worden beschouwd? Ik vrees het laatste.

De andere school zouden we (voor zover het om de Islam gaat) de 'school-Delcambre' kunnen noemen. Die stelt in navolging van de Franse islamologe Anne-Marie Delcambre dat wat men ziet in het islamistisch radicalisme de ware aard van de religie aan de dag legt.¹⁶ Een meer bekende aanhanger van die tweede school is de Amerikaanse islamdeskundige Robert Spencer.¹⁷

13 Zie: Karen Armstrong, *The Bible: The Biography*, London: Atlantic Books 2007; Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, Toronto: Random House 2002.

14 Een poging hiertoe wordt ondernomen in: Karen Armstrong, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, London: HarperCollins 2000.

15 Herbert Spencer, "The Reconciliation", in: Andrew Pyle, ed., *Agnosticism. Contemporary Responses to Spencer and Huxley*, Bristol: Thoemmes Press 1995, p. 1-19, p. 3.

16 Anne Marie Delcambre, *L'Islam des Interdits*, Paris: Desclée de Brouwer 2003.

17 Iemand die in productiviteit Armstrong naar de kroon steekt. Ik noem alleen: Robert Spencer, *Religion of Peace? Why Christianity Is and Islam Isn't*, Washington DC: Regnery Publishing, Inc. 2007; Robert Spencer, *The Politically Incorrect Guide to Islam and the Crusades*, Washington: Regnery Publishing, Inc. 2005; Robert Spencer, *The Truth about Mohammed: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Washington: Regnery Publishing, Inc. 2006.

Mijn standpunt is dat in deze tegenstelling (en alle tussenposities die natuurlijk denkbaar zijn) een beoefenaar van de rechtswetenschap, politieke filosofie of terrorismestudies geen standpunt hoeft in te nemen, omdat het niet zijn vakgebied betreft. Een beoefenaar van deze laatste disciplines kan zich uit oogpunt van arbeidsdeling concentreren op de gewelddadige manifestaties van godsdienst en de vraag naar het 'wezen' van de godsdienst buiten beschouwing laten. Daarmee voorkomt men dat een belangrijk onderwerp (een analyse van het geweld en wat daartegen ondernomen kan worden) wordt gesmoord in metafysische speculaties over het 'wezen' van een bepaalde godsdienst. De niet-metafysische benadering van godsdienst houdt in dat men kijkt naar de wijze waarop zo'n godsdienst zich manifesteert. En voor zover het gaat om de gespannen verhouding tussen monotheïsme en nationale soevereiniteit is het dus alleszins gerechtvaardigd dat men dit problematische element van het monotheïsme bestudeert onder de erkenning dat daaraan talloze andere aspecten te onderkennen zijn die hier niet tot voorwerp van studie worden gemaakt.

4 DE EENHEID VAN DE DRIE MONOTHEÏSTISCHE GODSDIENSTEN

Overigens gaat het bij die politieke vormgeving aan het monotheïsme om een vorm van politieke religiositeit die het islamisme in belangrijke opzichten deelt met de twee andere monotheïstische godsdiensten. Daarom is in de politieke filosofie en in de leer van de internationale betrekkingen een benadering te onderkennen van mensen die zich concentreren op het analyseren van de betekenis van het monotheïsme voor de politiek. Daarmee is de belangstelling voor de politieke theologie van het monotheïsme¹⁸ ook weer terug, zoals men kan onderkennen in het werk van onder andere Bassam Tibi, Afshin Ellian, Daniel Philpott, Jonathan Kirsch en anderen.¹⁹ Daarmee wordt weer aansluiting gezocht bij een oude traditie, vooral in Duitsland, die zich richt op de betekenis van theologie voor de staatsrechtswetenschap en de politieke theorie. Auteurs als Carl Schmitt (1888-1985) hebben daaraan belangrijke bijdragen geleverd,²⁰ maar ook later naar de Verenigde Staten uitgeweken Duitse geleerden als Eric Voegelin (1901-1985).²¹ Er lijkt een toenemende aandacht te ontstaan voor de politieke betekenis van het monotheïsme.

18 Zie daarover: Peter Scott & William T. Canavaugh, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford UK: Blackwell Publishing 2007 (2004).

19 Zie voor hun werk voorgaande voetnoten. Van Kirsch: Jonathan Kirsch, *God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism*, New York: Viking Compass 2004.

20 Zie: Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dritte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1979 (1933, 1934); Carl Schmitt, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot 1970 (1922, 1934).

21 Eric Voegelin, *Die Politischen Religionen*, 1938, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag 1993.

isme en dan met name de politieke betekenis van het monotheïsme onder de huidige omstandigheden. Het zal nog duidelijk worden wat ik met die 'huidige omstandigheden' bedoel,²² maar eerst moet ik nader specificeren wat ik bedoel met de term 'monotheïsme' en het tegenovergestelde daarvan: 'polytheïsme'.

5 WAT IS THEOLOGISCH EN WAT IS CULTUREEL MONOTHEÏSME?

Men kan de begrippen 'monotheïsme' en 'polytheïsme' in twee betekenissen hanteren. Dat is allereerst de alledaagse, courante of theologische betekenis. Ik zal deze begrippen echter in een andere dan de gebruikelijke betekenis hanteren. Ik spreek van een 'culturele betekenis'.

Eerst het monotheïsme in de theologische betekenis.

Bij een monotheïst in de theologische zin denkt men aan een 'gewone gelovige' die gelooft in het bestaan van één persoonlijke god van een bepaalde geaardheid.²³ Die geaardheid houdt in dat de monotheïst aan zijn god eigenschappen toeschrijft als volkomen goedheid, almacht, persoonlijkheid en nog enkele andere zaken.²⁴ Voor ons thema is van belang dat een monotheïst God opvat als de grondslag van de moraal en van het recht. De polytheïst daarentegen gelooft niet in het bestaan van één god, maar in het bestaan van meerdere, misschien zelfs vele goden.

Voor mijn doel is het echter interessanter de begrippen 'monotheïsme' en 'polytheïsme' niet in de theologische betekenis te hanteren, maar in een 'culturele' betekenis. De 'monotheïst' in culturele zin is iemand die denkt dat het geloof in één god (grofweg) positieve effecten heeft voor zowel de politiek alsook voor de moraal. De monotheïst in de culturele betekenis behoeft dan ook niet noodzakelijkerwijs zélf in het bestaan van die ene god te geloven, als hij maar wel van mening is dat het monotheïsme grofweg meer goeds dan kwaad heeft gebracht in de geschiedenis van de mensheid. Hij moet een

22 Kortweg: dat het religieus terrorisme zich manifesteert in een globaliserende wereld. Zie: Steve Smith & John Baylis, 'Introduction', in: John Baylis & Steve Smith, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, Third Edition, Oxford UK: Oxford University Press 2006 (2001), p. 1-13, p. 1: 'The events of 11 September 2001 (hereafter 9/11), probably more than any other single event, brought home just how globalized is the contemporary world.'

23 Men duidt het 'monotheïsme' ook wel aan als 'theïsme'. Omdat ook het begrip 'theïsme' al aangeeft dat het gaat om één god is het woord 'monotheïsme' dus strikt genomen een tautologie. Niettemin, het woord 'monotheïsme' is ook ingeburgerd, vooral in het alledaagse spraakgebruik. Zie de bijdragen opgenomen in 'Part V: the theistic conception of God', in: Philip L. Quinn & Charles Taliaferro, eds., *A Companion to the Philosophy of Religion*, Cambridge (Mass.) en Oxford: Blackwell 1997, p. 223-323.

24 Zie over de kenmerken van het theïstisch godsbegrip: Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, München: Kösel, 2005 (1968); Hans Küng, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, Dritte Auflage, München/Zürich: Piper, 2001 (1995). En voor een analytisch commentaar: Brand Blanshard, *Reason and Belief*, London: George Allen & Unwin 1974, p. 80-121.

positieve houding tegenover dat monotheïsme aannemen. En dat zal feitelijk ook vaak erop neerkomen dat hij de overtuiging heeft dat het monotheïsme van belang is voor het hooghouden van de moraal en voor een verantwoorde politiek.

De groep van monotheïsten in de door mij omlijnende culturele betekenis bevat natuurlijk allereerst de overgrote meerderheid van de monotheïsten in de theologische betekenis. Diegenen die geloven in het bestaan van een volkomen goede, almachtige en persoonlijke god vinden dat monotheïsme ook een goede zaak. Zij menen dat anderen dat eigenlijk ook zouden moeten geloven.

Maar de groep van monotheïsten in culturele zin is wel groter dan de groep theologische monotheïsten. Hoe kan dat? Dat komt omdat er mensen zijn die niet geloven in het bestaan van God, maar toch denken dat het monotheïsme veel goeds heeft gebracht. Men kan op basis van die overtuiging zelfs denken dat ook al gelooft men zelf niet (of niet meer), het toch voor de samenleving als geheel beter zou zijn wanneer anderen wel (blijven) geloven. De mensen die dit geloven, geloven in geloof. Dat laatste is een term die geijkt is door Daniel Dennett: *Belief in Belief*.²⁵ De gelovige in geloof, hoeft dus zelf niet te geloven, maar vindt het wel beter voor anderen of voor de samenleving als geheel. Misschien zou hij zelf ook wel willen geloven, maar kán hij het eenvoudigweg niet omdat de geloofsleerstukken voor hem te 'ongeloofwaardig' zijn geworden.

Gelovers in geloof zijn natuurlijk in eerste instantie diegenen die zelf ook geloven. Onder de grote denkers zijn dat Thomas van Aquino, Augustinus, Bossuet, Leibniz, Jacques Maritain – de groep theologische monotheïsten is in een christelijke cultuur als de Europese natuurlijk bijzonder groot. Maar de meest intrigerende categorie voor mij zijn nu de zelf niet gelovende gelovers in geloof. Dat wil zeggen: de groep die zelf niet gelooft in het bestaan van God, maar dat geloof wel heilzaam acht in maatschappelijk opzicht en het ook eigenlijk wel zou willen stimuleren bij anderen. Men zou kunnen zeggen dat daartoe Ernest Renan²⁶ en Voltaire²⁷ behoren (ook Tocqueville wordt in dit verband vaak genoemd).²⁸

25 Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Allen Lane, Penguin Books 2006, p. 200 e.v.

26 In: Ernest Renan, 'Le judaïsme comme race et comme religion', 1883, in: Ernest Renan, *Discours et Conférences*, Sixième édition, Paris: Calmann-Lévy 1887, p. 341-374; Ernest Renan, 'Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme' 1883, in: Ernest Renan, *Discours et Conférences*, Sixième édition, Paris: Calmann-Lévy 1887, p. 311-340.

27 Voltaire, 'Théiste', in: *Dictionnaire Philosophique, avec introduction, variantes et notes par Julien Benda, texte établi par Raymond Naves*, Paris: Éditions Garnier Frères 1764, p. 399-400.

28 Zie over hem: Alexis de Tocqueville, & Arthur de Gobineau, *Correspondence entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau, 1843-1859*, publiée par L. Schemann, Paris: Librairie Plon 1909 en mijn commentaar op deze discussie in: Paul Cliteur, 'A Secular Reading of Tocqueville', in: Raf Geenens and Annelien de Dijn, eds., *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*, New York: Palgrave, MacMillan, Houndmills 2007, p. 112-132.

Renan hield zijn gehoor in 1883 voor dat het monotheïstische jodendom de basis had gelegd voor de Europese cultuur en daarmee voor die van de mensheid. 'C'est dans le sein d'Israël que s'est accompli d'une manière définitive le passage de la religion primitive, pleine de superstitions malsaines, à la religion pure et, on peut le dire, définitive de l'humanité.'²⁹ Het Christendom werd, zoals bekend, door Renan ontdaan van alle bovennatuurlijke aangroeisels maar als een ethisch systeem sterk geprezen;³⁰ de Islam scherp afgewezen.³¹

Bij Voltaire werd het Jodendom scherp afgewezen (wat hem een postume reputatie als antisemiet opleverde), maar een bepaald soort Christendom (natuurlijke theologie, niet geopenbaarde theologie)³² als noodzakelijk voor het hooghouden van de moraal aanvaard, ja zelfs aangeprezen: 'als God niet zou bestaan, dan zouden we hem moeten uitvinden'.

Wat Renan en Voltaire gemeen hebben, is dat zij het monotheïsme zien als basis voor de cultuur; als een credo dat, alles welbeschouwd, meer positieve dan negatieve effecten heeft. Zij zijn daarmee 'believers in belief' of 'cultureel monotheïsten'.

Waarom die groep culturele monotheïsten moeilijker te identificeren is dan de theologisch monotheïsten ligt voor de hand. Christopher Hitchens³³ heeft tijdens een debat³⁴ met Alistair McGrath³⁵ wel eens opgemerkt dat zijn eigen standpunt redelijk bekend is. Wat een atheïst is, is duidelijk. Die gelooft niet in het bestaan van God. Maar als men aan een hedendaags Christen vraagt wat hij precies gelooft, dan krijgt men doorgaans ontwijkende antwoorden. Dat heeft daarmee te maken dat een theologisch monotheïst tegenwoordig 'een beetje' gelooft in het bestaan van de god met de voornoemde eigenschappen.

29 Renan, *Discours et Conférences*, p. 316.

30 In: Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris: Éditions de la Bohème 1992 (1863). Een prachtige typering van het werk van Renan vindt men in: Brand Blanshard, *Four Reasonable Men: Marcus Aurelius, John Stuart Mill, Ernest Renan, Henry Sidgwick*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1984, p. 103-179.

31 In: Ernest Renan, 'L'islamisme et la science' 1883, in: Ernest Renan, *Discours et Conférences*, Sixième édition, Paris: Calmann-Lévy, 1887, p. 375-409; Ernest Renan, 'Averroès et l'averroïsme', Essai Historique, 1852, in: Ernest Renan, *Oeuvres Complètes de Ernest Renan*, Tome III, Édition définitive établie par Henriette Psichari, Paris: Calmann-Lévy, 1947-1961, p. 1-323.

32 Voor de natuurlijke theologie van Voltaire, zie de bron hiervoor genoemd. Voor zijn kritiek op de geopenbaarde theologie (bijbel): Voltaire, 'Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme', (1736), in: Voltaire, *Mélanges*, Préface par Emmanuel Berl, Texte établi et annoté par Jacques van den Heuvel, Paris: Gallimard, 1961, p. 1001-1099.

33 Christopher Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, Boston: New York, 2007.

34 In Georgetown op 11 oktober 2007, onder de titel *The Center vs the Fringe*, te bekijken op www.youtube.com.

35 Bestrijder van het 'new atheism'. Zie: Alistair McGrath, *Dawkins' God: Genes, memes, and the meaning of life*, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, Malden 2005; Alistair McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York: Doubleday 2004.

Onder geleerden wordt een heftig debat gevoerd over de secularisatiethese: de stelling dat naarmate het moderniseringsproces voortschrijdt religieus geloof zou afnemen. Maar wanneer men kennisneemt van die debatten dan is een gebrekkige methodologische bezinning het eerste dat opvalt. Het is namelijk heel goed mogelijk dat het secularisatieproces voortgaat voor zover dit het theologisch monotheïsme betreft. Maar het kan zijn dat dit nauwelijks of geen effect heeft voor het cultureel monotheïsme. Met andere woorden: mensen blijven het monotheïsme een 'warm hart toedragen', ook al kunnen zij zelf niet of in verminderde mate geloven in het bestaan van een god met de eigenschappen die het theologisch monotheïsme daaraan toeschrijft.³⁶

Er is mij geen statistisch materiaal bekend dat aangeeft hoe groot de groep cultureel monotheïsten is. Maar het lijkt mij realistisch te veronderstellen dat die groep aanzienlijk groot is. Er zijn – met andere woorden – heel veel 'believers in belief'. Dat wil zeggen: zij denken dat grofweg het monotheïsme moet worden gezien als een 'voortuitgang' ten opzichte van wat daaraan vooraf is gegaan.

6 WAT IS CULTUREEL EN WAT IS THEOLOGISCH POLYTHEÏSME?

Daarmee zijn we aangekomen bij een tweede religieuze optie waaraan men een theologische en een culturele variant kan onderscheiden: het polytheïsme. Immers wat vooraf is gegaan aan het monotheïsme is het polytheïsme. In de Europese cultuur is dat de polytheïstische godenwereld van de Griekse en Romeinse oudheid. Nu is daar iets bijzonders mee aan de hand. Er zijn legio schrijvers (Renan onder andere) die ons voorhouden dat het theologisch monotheïsme een heilzame werking heeft gehad in de Europese cultuur, zodanig zelfs dat moet worden geprobeerd om de culturele erfenis van het monotheïsme zo veel mogelijk overeind te houden, ook als het theologisch monotheïsme een kwijnend bestaan lijdt. Kortom, er zijn cultureel monotheïsten. Maar wat men veel minder hoort is dat de antieke cultuur (toch ook één van de bronnen van de Europese beschaving)³⁷ een visie op religie had die als een culturele erfenis doorwerkt, zelfs wanneer men de theologische vormgeving van deze traditie niet langer geloofwaardig acht. Met andere woorden: het cultureel polytheïsme is een onderbelichte traditie. Is dat omdat zij niet bestaat? Dat zou toch onwaarschijnlijk zijn. Als de Europese cultuur twee peilers heeft, de Joods-christelijke en de Grieks-Romeinse, en beide peilers hebben een zekere visie ontwikkeld op religie dan is het toch – geheel los van de theologische overtuigingskracht

36 Zie voor wat methodologische reflexies over het secularisatiedebat: Mark Chaves, 'Secularization as Declining Religious Authority', in: *Social Forces*, Vol. 72, No. 3, (Mar., 1994), p. 749-774.

37 Voor een typering van de overeenkomst maar vooral tegenstelling: Brand Blanshard, *Reason and Goodness*, London: George Allen & Unwin 1961, p. 40.

– waarschijnlijk dat ook de polytheïstische traditie een zekere culturele betekenis heeft voor (en doorwerkt in) de Europese cultuur.

Dat betekent natuurlijk niet dat een cultureel polytheïst zou moeten bepleiten het geloof in de Griekse goden te herstellen (als een soort 21e-eeuwse Julianus Apostata), maar wat hij misschien wel kan doen is laten zien dat de polytheïstische erfenis doorwerkt in de Europese cultuur en de mentaliteit die daaruit spreekt als heilzaam voor de Europese cultuurontwikkeling aanprijzen.

Op die manier geconstrueerd ontstaat dus een tegenstelling tussen twee groepen. Enerzijds de culturele monotheïsten die denken dat het verlaten van de godenwereld van de antieke oudheid een vooruitgang markeerde in de Europese geschiedenis. Zij zeggen: wat Constantijn de Grote (c. 285-337) heeft gedaan was mooi. En het is mooi dat Julianus de afvallige (331-363), die de antieke godenwereld weer in ere wilde herstellen, na een periode van Christendom werd verslagen.³⁸

Anderzijds is daar de groep (nu nog niet geïdentificeerd, maar dat zal ik hierna doen) van cultureel polytheïsten die grofweg van mening is dat het monotheïsme meer schaduwzijden heeft dan positieve kanten. De cultureel polytheïsten wijzen op de voordelen van het polytheïsme en misschien kunnen zij zelfs ijveren voor een herstel van de culturele erfenis van het polytheïsme of in ieder geval het onderhouden daarvan voor zover deze te identificeren is in de Europese cultuur.

Bestaat zo'n groep? De discussie is met name in Duitsland opgerakeld naar aanleiding van het verschijnen van het werk van de Duitse egyptoloog Jan Assmann (1938-). De stelling van Assmann is dat ergens in de geestesgeschiedenis een omslag heeft plaatsgevonden van de polytheïstische naar de monotheïstische godsdiensten. Het is tevens een omslag van de 'cultreligies' naar de 'boekreligies'. De polytheïstische religies die aan de monotheïstische religies voorafgingen noemt Assmann de 'primaire' religies, de opvolgers de 'secundaire' religies.³⁹ De monotheïstische godsdiensten verklaarden de polytheïstische godsdiensten tot 'bijgeloof', 'heidendom', 'valse religies'. Zij gingen een 'ware leer' in de religie onderscheiden van een 'valse leer'.⁴⁰ De monotheïstische religies worden door Assmann daarom ook aangeduid als 'tegen-religies'. Hij waardeert dat niet positief. Over de monotheïstische religies schrijft hij:

'Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und

38 Een heftig tegenstander van het monotheïsme en voorstander van het polytheïsme is: Gore Vidal, 'Monotheism and its Discontents', in: *United States: Essays 1952-1992*, New York: Random House 1993, p. 1048-1054; Gore Vidal, *Julian. A Novel*, New York: Vintage Books 1992 (1962).

39 Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, München, Wien: Carl Hanser Verlag 2003, p. 11.

40 Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, p. 13.

wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.⁴¹

De omslag van de primaire religie naar de secundaire religie zien we in de bijbel zelf zich voltrekken, zegt Assmann. Achter de boeken van het Oude Testament staat niet één, maar staan twee religies. Enerzijds is daar de primaire religie die ruimte laat aan andere goden, anderzijds is daar het intolerante geloof in de Heer die geen andere goden naast zich duldt.⁴² De secundaire religies of monotheïstische religies 'sind nun einmal von Haus aus "intolerant"', schrijft Assmann.⁴³ De monotheïstische godsdiensten zijn verantwoordelijk voor een bepaalde ethiek, maar ook voor een maatschappijbeeld dat we zouden kunnen aanduiden als de 'gesloten maatschappij', een maatschappij met uitverkorenen die het ware geloof onderschrijven en diegenen die worden uitgesloten.⁴⁴ Het monotheïsme gaat terug op Mozes aan wie Assmann zijn belangrijkste boek gewijd heeft⁴⁵ Hij introduceerde de 'Mozaïsche Unterscheidung'.⁴⁶

Er is niet veel fantasie voor nodig om je voor te stellen dat het werk van Assmann een enorme discussie heeft uitgelokt. De politieke correctheid heeft in Duitsland weer een iets andere dimensie dan in Nederland en Assmann werd dus al snel van 'antisemitisme' beschuldigd (de Joden introduceerden tenslotte het monotheïstisch godsbegrip dat hij kritiseert), maar ook van 'vijandigheid' jegens de monotheïstische religie. Men kan zich ook voorstellen dat een discussie mogelijk is over meer feitelijke vragen. Heeft hij gelijk dat het polytheïsme over het algemeen toleranter was dan het monotheïsme? Hoe kan het dan dat Socrates werd veroordeeld tot de gifbeker?⁴⁷ Protagoras moest toch vluchten wegens een aanklacht van onvroomheid?

Niettemin levert het werk van Assmann interessante aanknopingspunten op voor een discussie over cultureel monotheïsme en polytheïsme en wordt het gepresenteerd in een tijd waarin de westerse wereld zich cultureel en religieus aan het heroriënteren lijkt. In een wereld van internationaal religieus terrorisme kan onderzoek naar de relatie tussen

41 Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, p. 14.

42 Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, p. 19.

43 Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, p. 26.

44 Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, p. 29.

45 Jan Assmann, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2000.

46 Dit is natuurlijk afgezien van de waardering die Assmann daaraan geeft geen controversieel standpunt. Zie: "The "rebirth" of monotheism", in: Rodney Stark, *Discovering God: the Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, New York: HarperOne, HarperCollins 2007, p. 156-210. En verder: Jan Assmann, *Monotheismus und der Sprache der Gewalt*, Wien: Picus Verlag 2006.

47 Daar zijn overigens verklaringen voor. Zie: J.B. Bury, 'The Trial of Socrates', 1926, in: J.B. Bury, *Selected Essays*, Edited by Harold Temperley, Amsterdam, Adolf M. Hakkert 1964, p. 75-90.

religie en geweld niet meer zo gemakkelijk van tafel worden geveegd als vóór 2001 het geval was.⁴⁸

Assmann sluit overigens aan bij ouder onderzoek. Ook Sigmund Freud had in zijn *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* uit de jaren dertig van de twintigste eeuw reeds gewezen op de intolerante kanten van het monotheïsme en de rol die Mozes had gespeeld in de introductie van het monotheïsme.⁴⁹ Tevens wijst Assmann op David Hume (1711-1776) die soortgelijke gedachten had ontwikkeld. Wat ik nu wil doen is de betekenis van het cultureel polytheïsme verder exploreren in relatie tot nationale soevereiniteit en de dreiging die uitgaat van internationaal religieus terrorisme. Daarbij zal ik voornamelijk aandacht besteden aan twee verlichtingsfilosofen die van belang zijn vanwege hun kritiek op het cultureel en theologisch monotheïsme en hun voorkeur voor het cultureel polytheïsme. Ik doel op David Hume en op Holbach. Daarbij is met name het werk van Hume bekend en wordt zijn betekenis over het algemeen hoog ingeschat. Dat geldt minder voor Baron D'Holbach (1723-1789).

7 HET MONOTHEÏSTISCH PROBLEEM

Hume is van belang omdat hij zijn kritiek op het monotheïsme verbindt met een expliciet pleidooi voor polytheïsme. Holbach is van belang omdat hij laat zien hoe het monotheïsme op gespannen voet staat met het idee van nationale soevereiniteit. Beiden, zowel Hume als Holbach, leveren een bijdrage aan wat ik – geïnspireerd door Assmann die de ‘Mozaïsche Unterscheidung’ heeft geïntroduceerd – zou willen aanduiden als het ‘Monotheïstisch Probleem’. Daarmee doel ik op de problemen die monotheïstische godsdiensten met zich meebrengen voor de hedendaagse cultuur. John Gray formuleert dat probleem in zijn boek *Strawdogs* (2002) als volgt: ‘No polytheist ever imagined that all of mankind would come to live in the same way, for polytheists took for granted that humans would always worship different gods.’⁵⁰ Een dergelijk standpunt tendeert als vanzelf naar tolerantie. Ik bedoel daarmee niet dat elke individuele gelovige in een monotheïstische godsdienst een probleem betekent. Wat ik wel bedoel is dat in de monotheïstische

48 Zie bijvoorbeeld: Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Harrisburg: Trinity Press International 2003; Charles Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers 2003; Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, Berkeley, Los Angeles, London University of California Press 2008; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Third Edition, Revised and Updated, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2003.

49 Sigmund Freud, ‘Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen’, 1939, 1934-38, in: Sigmund Freud, *Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion*, Studienausgabe, Band IX, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1974, p. 455-585.

50 John Gray, *Strawdogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, London: Granta Books 2002, p. 126.

godsdiensten aanknopingspunten liggen voor een mentaliteit die bevordert dat men in transcendente normstelsels een legitimatie vindt om de gehoorzaamheid aan de staatswetten op te zeggen. En dat is weer een onderdeel van het hedendaagse probleem van het religieus terrorisme. Mijn inspiratie om mij via deze invalshoek met het terrorisme bezig te houden is dat het meer begrijpelijk wordt tegen de achtergrond van het ‘monothéïstisch probleem’. En elke contraterroristische strategie vergt allereerst begrip en inzicht in het verschijnsel waarmee men te maken heeft. “Terrorism requires only a few. Obviously, the West must defend itself by whatever means will be effective. But in devising means to fight the terrorists, it would surely be useful to understand the forces that drive them.”⁵¹ Aan dat ‘begrip’ hoop ik een bijdrage te leveren met de bespreking van het ‘monothéïstische probleem’. Wellicht kan het schetsen van de contouren van een cultureel polytheïsme ons ook sensitief maken voor een mentaliteit die een bijdrage is aan de oplossing van het terroristisch probleem of althans ons daarvoor iets meer weerbaar maken. Laten we nu dan eerst ingaan op het werk van David Hume als een soort aartsvader van het cultureel polytheïsme. Welke redenen had hij daarvoor? En zijn die redenen voor ons tegenwoordig van belang? Iets verder toegespitst: bestaan er onder de huidige omstandigheden goede redenen voor cultureel polytheïsme? En wat zouden die redenen zijn? En gesteld dat we die redenen vinden, zou dit dan ook praktische betekenis kunnen hebben? Met andere woorden: zouden we een soort van cultureel polytheïsme kunnen stimuleren? En hoe zou dat eruit moeten zien?

8 WAT IS DE GESCHIEDENIS VAN DE FILOSOFIE?

Voordat we de ideeën van Hume over het monothéïsme kunnen bespreken, moeten we ons eerst realiseren dat hij zijn ideeën over godsdienst niet openlijk heeft geformuleerd en we dus altijd met een marge van onzekerheid achterblijven wat hij nu precies bedoeld heeft. Nu was dat geen uitzondering. Wanneer een niet goed geïnformeerde leek een hedendaagse geschiedenis van de filosofie zou oppakken (die van Vorländer, Überweg, Deussen of een andere) dan zou hij kunnen denken dat het hier gaat om een beschrijving van wat grote geesten als Plato, Aristoteles, Augustinus, Descartes, Spinoza en Russell hebben gedacht. Maar dat is onjuist. Wat we in een geschiedenis van de filosofie aantreffen is wat die filosofen aan de openbaarheid hebben willen prijsgeven en dat is iets heel anders. De reden voor dat verschil is duidelijk. In een groot deel van de wereld in de 21e eeuw kunnen schrijvers niet vrij uitspreken wat zij op hun hart hebben. In een groot deel van de wereld kent men namelijk óf censuur, óf een zodanige beperking van de vrijheid van

51 Bernard Lewis, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, London: Weidenfeld & Nicolson 2003, p. xxviii.

meningsuiting achteraf dat van een werkelijke vrijheid weinig overblijft. Maar dat geldt ook voor het overgrote deel van de geschiedenis van Europa waarin de denkers leefden die in een geschiedenis van de filosofie worden gepresenteerd. Descartes, Spinoza, Paine en Kant vertrouwden dus niet zonder meer aan het papier toe wat zij dachten, maar wat zij dachten én meenden zonder gevaar voor lijf en goed te kunnen mededelen aan hun medeburgers. En soms schreven zij in hun filosofische werken zelfs dingen op die zij nadrukkelijk niet dachten. Men moet dus tussen de regels door lezen wat zij bedoelen. En hoe voorzichtig ook, vaak kwamen filosofen toch nog in problemen met de kerk of met de politieke autoriteiten (vaak allebei of in samenwerking met elkaar). Anaxagoras moest vluchten om zich te onttrekken aan een wet die het verbood astronomische speculaties te ontwikkelen die in strijd zijn met de religie.⁵² Protagoras verdronk toen hij op de vlucht was naar aanleiding van een soortgelijke aanklacht.⁵³ Socrates werd veroordeeld tot het drinken van de gifbeker vanwege zijn onorthodoxe opvattingen over de goden, waarmee hij de jeugd zou hebben geïnfecteerd.⁵⁴ Descartes publiceerde zijn manuscript *Le Monde* niet toen hij hoorde over de problemen die Galileo had met de kerk.⁵⁵ Spinoza publiceerde de *Ethica* alleen postuum en liet het Politiek-filosofisch Tractaat niet in de landstaal verschijnen.⁵⁶ Paine en ook zijn uitgever kreeg enorme problemen met de publicatie van *The Age of Reason*, een kritiek op het traditionele geloof en een verdediging van zijn eigen deïstische opvattingen.⁵⁷ Giordano Bruno verloor zijn leven op de brandstapel.⁵⁸ J.G. Fichte kreeg problemen na beschuldigingen van atheïsme.⁵⁹ Kant kreeg een schrijfverbod opgelegd over religieuze aangelegenheden.⁶⁰ Diderot werd opgesloten in Vincennes vanwege de publicatie van zijn *Lettre sur les aveugles* (1749).⁶¹ Natuurlijk ging

52 Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Thirteenth Edition, Revised by Wilhelm Nestle, Translated by L.R. Palmer, New York: Dover Publications 1980 (1931, G. 1883), p. 60. Anaxagoras vluchtte omdat, zoals ons is overgeleverd door Plutarchus, een wet was aangenomen dat 'those people who do not accept religion and who spread astronomical doctrines should be brought to trial'.

53 Hoewel dit verhaal misschien apocrief is. Zie: John Dillon & Tania Gergel, eds., *The Greek Sophists*, Translated and with an Introduction and notes, London: Penguin Books 2003, p. 2.

54 Plato, *Apologie*, 35d, 42a.

55 Althans, het werd niet gepubliceerd tijdens zijn leven. Twee delen ervan werden postuum gepubliceerd: *Traité de la Lumière en Traité de l'homme*. Zie: A.C. Grayling, *Descartes: The Life of René Descartes and its Place in his Times*, London, New York: Pocket Books 2005, p. 154-155.

56 Jean Préposiet, *Spinoza (1632-1677)*, Paris: Tallandier, Paris 2007, p. 127 e.v.

57 John Keane, *Tom Paine: A Political Life*, London: Bloomsbury 1995, p. 389 e.v.

58 Jochen Kirchhoff, *Giordano Bruno*, Hamburg: Rowohlt 2003 (1980), p. 120.

59 Johann Gottlieb Fichte, *Oproep aan het Publiek: de atheïsme-strijd van 1798-1799*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Peter Jonkers, Kok, Agora, Kampen 1994. Zie ook: Joachim Widmann, *Johann Gottlieb Fichte: Einführung in seine Philosophie*, Berlin/New York: Walter Gruyter 1982, p. 234 e.v.

60 Lewis White Beck, 'Kant', in: Lewis White Beck, *Six secular Philosophers. Religious Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana*, Bristol: Thoemmes Press 1997, p. 63-83, p. 65.

61 Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*, 1749, in: Denis Diderot, *Œuvres Philosophiques*, Paris: Éditions Garnier Frères, 1964, p. 75-164. Zie: Arthur M. Wilson, *Diderot*, New York: Oxford University Press 1972, p. 103.

het niet altijd om de meest radicale sancties, een dood door verbranding. Je kon ook je professoraat verliezen, zoals bij David Friedrich Strauss in Tübingen gebeurde. Renan verloor zijn leerstoel aan het Collège de France, Büchner werd ook uit Tübingen geweerd (1855). Pogingen om Haeckel van zijn leerstoel in Jena te krijgen, leden schipbreuk.⁶²

Om dit soort onaangenaamheden vóór te zijn, werden strategieën gehanteerd om toch de eigen gedachten te openbaren en niet in de klauwen van kerk en dictator terecht te komen. Wat waren die strategieën? Ik zal er nu twee uitlichten.

De eerste is anoniem of onder pseudoniem publiceren. Dat deed bijvoorbeeld d'Holbach (1723-1789), een vriend van Hume, toen hij zijn dissidente werk *Le Système de la Nature* (twee delen, 1770) publiceerde. Hij deed dat onder de naam Mirabaud, iemand die al tien jaar voor de publicatie van Holbach's werk overleden was.⁶³

Iets soortgelijks deed Jean Meslier (1664-1729). Meslier was een Franse dorpspastoor (van 1889 tot 1729) aangesteld bij de parochie van Étrépinny (tegenwoordig de Belgische Ardennen). Na het overlijden van Meslier bleek hij een manuscript te hebben achterlaten van meer dan duizend bladzijden. Hij had daar ook drie verschillende kopieën van gemaakt en die in bewaring gegeven bij drie verschillende notarissen. Het manuscript van Meslier bleek een nauwgezette analyse te bevatten van de leerstellingen van de kerk en – wat erger was – een meedogenloze kritiek. Het manuscript van Meslier, bekend als het 'testament', was een tijdbom.⁶⁴

De strategie van Meslier was ongetwijfeld de meest veilige, maar voor een schrijver die nog een beetje wil meegenieten van de reacties die zijn boek oproept niet erg aantrekkelijk.

Een tweede strategie om te publiceren onder lijfsbehoud, is het verhullen van je eigenlijke standpunt of twijfel zaaien wat de bedoeling is van je bewoordingen. Vaak gebeurde dat doordat de schrijver dialogen schreef waarbij de lezer dan maar moet gissen welk karakter in de dialogen de opvattingen van de filosoof zelf weergeeft. Deze strategie was eerder met succes toegepast door Plato, maar vooral door Cicero wiens *De Natura Deorum* een voorbeeld vormde voor Hume. Ook Voltaire bediende zich regelmatig van deze strategie.

Voor het nageslacht en voor de lezers die geen intieme bekenden zijn van de auteur (het overgrote deel dus) heeft dit als nadeel dat men misschien nooit precies te weten kan komen wat de schrijver gedacht heeft. Dat is ook zo in het geval van Voltaire. Voltaire polemiseert tegen het werk van atheïstische schrijvers als Holbach, Spinoza en Jean

62 J.B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, London: Thornton Butterworth 1932 (1913), p. 198.

63 Zie: Alan Charles Kors, 'The Myth of the Coterie Holbachique', in: *French Historical Studies*, Vol. 9, No. 4 (Autumn, 1976), p. 573-595.

64 Roland Desné, 'L'Homme, l'Oeuvre et la Renommée', in: Jean Meslier, *Oeuvres de Jean Meslier, Tome I, Mémoire des Pensées et sentiments de Jean Meslier, Préfaces et notes par Jean Duprun, Roland Desné, Albert Soboul*, Paris: Éditions anthropos 1970, p. xvii-lxxix, p. xxi.

Meslier, maar volgens een groot kenner van het werk van Voltaire, Theodore Besterman (1904-1976), moeten we dat niet al te serieus nemen. Als commentaar bij het lemma 'atheïst' in de Engelse versie van Voltaire's *Dictionnaire Philosophique* (1764), schrijft Besterman: 'As usual, Voltaire's polemical writings cannot be taken at their face value; it is the present editor's opinion that Voltaire was himself for all practical purposes an atheïst.'⁶⁵ Het werk interpreteren van Voltaire betekent eigenlijk dat we ons telkens moeten afvragen hoe serieus we de schrijver moeten nemen wanneer hij schrijft over God, onsterfelijkheid en theologische leerstukken.

Met de *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) van Hume hebben we hetzelfde probleem.⁶⁶ Hume heeft daar meer dan tien jaar aan gewerkt, maar het niet tijdens zijn leven (1711-1776) gepubliceerd. De *Dialogues* verschenen pas drie jaar na zijn overlijden. Dat zou hem dus – net als Meslier – geheel vrij moeten hebben gemaakt om op te schrijven wat hij wilde, maar naar het oordeel van de meerderheid van de Hume-kenners heeft hij dat niet gedaan. Hume was ook nog bezorgd om zijn postume reputatie en hij wilde beslist niet als 'atheïst' te boek staan, een aantijging die hem zijn gehele leven heeft achtervolgd. Er wordt al eeuwen gespeculeerd wie nu precies staan voor de drie hoofdfiguren: Demea, Cleanthes en Philo die Hume in de *Dialogues* opvoert. En is Hume één van hen? Of heeft hij zijn eigen gedachten verstoppt in verschillende figuren, zoals een romanschrijver dat kan doen?

Over het algemeen gaat men ervan uit dat de religieuze scepticus Philo de gedachten van Hume weergeeft, maar zeker is dat hij ook sommige van zijn ideeën in de mond legt van Cleanthes, een theïst, maar dan een theïst die zijn argumenten voor het bestaan van God ontleent aan de orde van de natuur. Anders gezegd: Cleanthes baseert zich op empirische argumenten en dat is voor de empiricus Hume een groot voordeel boven de opvatting van de theïst die zich baseert op apriorische argumenten voor het bestaan van God (zoals Demea doet).

De Hume-kenner Ernest C. Mossner heeft in verschillende artikelen en boeken uitvoerig en overtuigend betoogd dat de opvattingen van Demea het meeste lijken op die van Samuel Clarke (1675-1729) en die van Cleanthes op Joseph Butler (1692-1752). Omdat die twee figuren tegenover elkaar worden uitgespeeld kan de scepticus Philo vrij zijn gang gaan. Dit heeft niet alleen als voordeel dat binnen deze context de religieuze scepticus vrij wordt gelaten in het ontwikkelen van zijn gedachten, maar ook dat twee kerkelijke

65 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, Edited and translated by Theodore Besterman, London: Penguin Books 2004 (1972), p. 58. Zie ook: Arnold Ages, 'Voltaire and the Problem of Atheism: the Testimony of the Correspondence', in: *Neophilologus*, 68 (1984), p. 504-512.

66 David Hume, *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, Edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press 1993. Zie voor reacties van tijdgenoten van Hume: Stanley Tweyman, ed., *Hume on Natural Religion*, Bristol: Thoemmes Press, 1996.

hoogwaardigheidsbekleders tegenover elkaar kunnen worden geplaatst. Mossner zegt het als volgt:

'Ostensibly patterned closely after Cicero's *De Natura Deorum*, the *Dialogues* covertly picture Dr. Samuel Clarke, Rector of St. James, Westminster, and famous Boyle Lecturer in defence of Natural and Revealed Religion being roundly castigated by Dr. Joseph Butler, Bishop of Bristol and Dean of St. Paul's, while the infidel Hume, besides contributing substantially to Clarke's discomfort, lays a trap in scepticism for the empirical theologian himself. What keen delight it must have afforded Hume thus to play off one theologian against the other, Clarke whom he contemned, Butler whom he respected – but both divines!⁶⁷

De *Dialogues* worden over het algemeen geprezen als een meesterwerk van stijl. Dat zijn zij misschien ook wel, maar voor een lezer in de eenentwintigste eeuw, in het bijzonder wanneer Engels niet zijn moedertaal is, is het lastig lezen. Bovendien werkt het afleidend voortdurend te moeten gissen of de schrijver ook werkelijk denkt wat er staat.

9 DE NATURAL HISTORY OF RELIGION: HUME'S CULTUREEL POLYTHEÏSME

Dat probleem hebben we minder met een ander belangrijk boek van Hume over godsdienst dat nog wel tijdens zijn leven verschenen is: *The Natural History of Religion* (1757). Het is geschreven in de vorm van een doorlopend betoog en dus niet in dialoogvorm. Daarmee vervalt het probleem dat we niet weten wanneer Hume aan het woord is of een van de gesprekspartners in een dialoog. Niettemin, de *Natural History* heeft weer een ander probleem waardoor we moeilijk kunnen vaststellen wat precies de opvattingen van de schrijver weergeeft. Het had de naam van de schrijver op de kaft en Hume realiseerde zich terdege dat hij kon worden aangesproken op de inhoud van zijn werk. Op basis van wat we weten van het uiterst voorzichtig karakter van Hume kan men verwachten dat hij zich hier nog voorzichtiger zal uitdrukken dan in de *Dialogues*.

Niettemin is het in het bijzonder de *Natural History* die voor ons onderwerp van het cultureel polytheïsme van belang is. Hier vinden we Hume's formulering van wat ik hiervoor als het 'monotheïstisch probleem' heb aangeduid.⁶⁸ De zaken die hij in het boek

67 Ernst C. Mossner, 'The Enigma of Hume', in: *Mind*, New Series, Vol. 45, No. 179 1936, p. 334-349, p. 348.

68 Het is dan ook bepaald niet overtuigend, zoals A.E. Taylor gedaan heeft, de godsdienstfilosofische geschriften van Hume te typeren als 'wanting in high seriousness' omdat hij, naar het oordeel van Taylor, niet wezenlijk geïnteresseerd zou zijn in de kwestie van theïsme en atheïsme. Zie: A.E. Taylor, 'Symposium: The Present-Day relevance of Hume's *Dialogues* concerning Natural Religion', in: *Proceedings of*

aan de orde stelt zijn deels antropologisch, deels historisch, maar natuurlijk ook (wat men mag verwachten van een filosoof) filosofisch van aard. De vraag die hij aan de orde stelt is: wat was de oorspronkelijke religie van de mensheid? Waarom had de primitieve mens de gedachten over religie die hij had? Is daarin een evolutie te onderkennen? En zo ja, wat is die evolutie? De meest controversiële vraag is misschien nog wel: kunnen we tegenwoordig, in de religie die we nu hooghouden, nog elementen onderkennen van meer primitieve stadia van religieuze beleving die we – althans expliciet – hebben verlaten?

Dit is althans de expliciete doelstelling van het onderzoek van Hume, dat wil zeggen: de doelstelling zoals hij die zelf formuleert. Maar wie het boek helemaal doorleest, komt al snel tot de indruk dat Hume nog een andere agenda heeft: een meedogenloos ironische kritiek op het monotheïsme en een verdediging van het polytheïsme. Deze kritiek wordt echter gepresenteerd in de vorm van een historisch-antropologisch onderzoek naar de religie.

Het resultaat van Hume's historische onderzoek is dat de oorspronkelijke religie van de mensheid niet het monotheïsme is, maar het polytheïsme. De primitieve mens geloofde in het bestaan van vele goden waarbij elk van de goden een personificatie is van bepaalde menselijke eigenschappen of natuurkrachten. De mens *creëerde* dus zijn eigen goden. Anders gezegd: Hume hanteert de projectietheorie van de religie.

Het is pas in een laat stadium van de ontwikkeling van de mensheid dat de meer spirituele conceptie van god naar voren komt (wat wij nu het monotheïsme zouden noemen). En die ontwikkeling wordt niet zozeer gestuurd door redelijke overwegingen maar door de belangen van mensen en door hun gevoelens. Sterkere volkeren overwonnen zwakkere volkeren. En daarbij kregen die goden van die sterkere volkeren een bredere gelding dan de goden van de overwonnen volkeren. Zo ontstond uit het polytheïsme vanzelf een tendens naar monotheïsme.

In de *Natural History* presenteert Hume twee grote bezwaren tegen het monotheïsme, tevens de punten waarop hij het polytheïsme op een gunstige manier bespreekt. Dat is pas aan het einde van zijn boek wanneer hij de lezer bladzijden lang heeft verzekerd dat het monotheïsme toch heel mooi is en het polytheïsme slechts bijgeloof. Hume's herhaalde verzekeringen dat het monotheïsme door hem niet wordt afgewezen hebben sommige Hume-commentatoren ertoe gebracht te denken dat hij hierin oprecht is.⁶⁹ Maar ik sluit

the Aristotelian Society, Supp. Vol. XVIII 1939, p. 179-80. Een overtuigende kritiek hierop vormt: James Noxon, 'Hume's Agnosticism', in: *The Philosophical Review*, Vol. LXXIII 1964, ook in: V.C. Chappell, ed., *Hume: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London 1968 (1966), p. 361-383, p. 362.

⁶⁹ Dat zijn niet de minsten overigens. Zo schrijft zijn biograaf Graham: 'Throughout his life he would be dogged with the unfair accusation of atheism'. Zie: Roderick Graham, *The Great Infidel: A Life of David Hume*, Edinburgh: John Donald 2004, p. 27. Maar de oudere Hume-biograaf, Ernest Campbell Mossner, accentueert de religiekritiek van Hume. Zie: Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*, Second Edition, Oxford UK: Oxford at the Clarendon Press 1980 (1954) en ook: Ernest C. Mossner, 'The Religion of David Hume', in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 4 Oct.-Dec. 1970, p. 653-663, p. 654:

mij aan bij diegenen die menen het hier om ironie gaat. Hume heeft moeilijkheden willen vermijden en daarom schrijft hij met dubbele bodems. Wie zijn werk aandachtig leest kan tot geen andere conclusie komen dan dat hij op genadeloze wijze het 'monotheïstisch probleem' aan de orde stelt. Dat gebeurt ook in de *Natural History*, zij het dat hij pas aan het eind van het boek na een lang enerzijds/anderzijds tot een grandioze glorificatie komt van het polytheïsme. Wat hij tegen het monotheïsme aanvoert zijn een politiek argument en een moreel argument. Men zou het eerste argument ook 'het argument van de tolerantie' kunnen noemen (of liever het gebrek daaraan bij het monotheïsme) en het tweede argument het 'argument van de menselijke waardigheid'.

Laten we de argumentatie uit de laatste hoofdstukken van de *Natural History* eens wat nader analyseren.

10 HET POLITIEKE ARGUMENT: MONOTHEÏSME ALS INTOLERANT

In hoofdstuk IX van de *Natural History* worden de religies met elkaar vergeleken 'wat vervolging en verdraagzaamheid betreft'. Het is hier dat Hume het verst gaat in het aanprijzen van het polytheïsme en het aanklagen van het monotheïsme.

Hij begint weer op de gebruikelijke wijze. Dat wil zeggen met kritiek op het polytheïsme. Het polytheïsme of afgodenverering is geheel gegrondvest in de tradities van het gewone volk, schrijft hij. En dat betekent dat elke praktijk of opinie, hoe barbaars ook, een plaats kan krijgen in het polytheïstisch systeem. 'Bedriegerij krijgt alle ruimte om misbruik te maken van lichtgelovigheid, totdat moraliteit en menselijkheid uit de religieuze systemen van de mensheid zijn verdwenen' (NH, IX).⁷⁰

Maar dan komt de tournure. Immers de afgoderij geniet een voordeel, schrijft Hume. Wat is dat voordeel? Dat is dat de krachten en functies van de goden er beperkt zijn. En dat betekent weer dat het aan de andere goden van sekten van andere volkeren 'een stuk goddelijkheid overlaat' (NH, IX). Het polytheïsme (of zoals Hume zegt 'afgoderij') geniet het voordeel dat verschillende goden, maar ook ritens, ceremonies en tradities 'verzoenbaar zijn met elkaar' (NH, IX).

Deze zin is voor mijn doel de belangrijkste uit de hele *Natural History* en daarom zal ik deze in het Engels citeren:

'Hume's war upon the supernatural in religion, both natural and revealed is plainly visible throughout his career as philosopher.'

⁷⁰ Van zowel de *Dialogues* als de *Natural History* zijn recente Nederlandse vertalingen voorhanden. Wanneer ik in het Nederlands citeer heb ik daarvan gebruikgemaakt. Zie: David Hume, *De natuurlijke geschiedenis van de religie*, vertaald, geannoteerd en van inleidende essays voorzien door Willem Lemmens en Walter van Herck, Baarn: Agora 1999; David Hume, *Gesprekken over de natuurlijke godsdienst*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door A.G. Vink, Kampen: Agora 1992.

'(...) idolatry is attended with this evident advantage, that, by limiting the powers and functions of its deities, it naturally admits the gods of other sects and nations to a share of divinity, and renders all the various deities, as well as rites, ceremonies, or traditions, compatible with each other.'

Het behoeft nauwelijks betoog dat als het waar is wat Hume hier zegt dit van grote betekenis is in een multireligieuze samenleving. Een multireligieuze samenleving is een samenleving waarin verschillende geloofsvoorstellingen op voet van gelijkheid worden behandeld en waarin de aanhangers van die verschillende vormen van geloof op vreedzame wijze samenleven. Als Hume gelijk heeft is het polytheïsme beter geëquipeerd voor deze taak dan het monotheïsme.

De voordelen en nadelen van het monotheïsme zijn precies tegenovergesteld aan die van het polytheïsme, gaat Hume verder. Het monotheïsme veronderstelt de eenheid van godheid en de volmaaktheid van rede en goedheid. Dat heeft als voordeel dat elke vorm van frivoliteit, onredelijkheid of onmenselijkheid uit de religieuze verering wordt geweerd. Aan de mensheid wordt bovendien het meest vermaarde voorbeeld en de meest dwingende motieven van rechtvaardigheid en welwillendheid voorgehouden, schrijft Hume verder. Maar dat neemt toch allemaal niet weg – en dan komt Hume weer met een zwaarwegend nadeel van het monotheïsme – dat één enkel object van verering wordt erkend. En daarmee wordt de eredienst aan andere goden beschouwd als absurd en goddeloos. Het verschaft ook sluwe lieden een voorwendsel om hun tegenstanders als profaan voor te stellen en als het voorwerp van goddelijke en menselijke wraak.

Want aangezien iedere sekte ervan overtuigd is dat het eigen geloof en de eigen eredienst geheel aanvaardbaar zijn voor de godheid, en aangezien niemand zich kan voorstellen dat ditzelfde wezen genoeg zou nemen met verschillende en tegengestelde ritens en principes, vervallen de sekten in vijandigheid en bestoken elkaar wederzijds met heilig fanatisme en wrok, de meest furieuze en onverbiddelijke van alle menselijke passies.

Of in het Engels:

'For as each sect is positive that its own faith and worship are entirely acceptable to the deity, and as no one can conceive, that the same being should be pleased with different and opposite rites and principles; the several sects fall naturally into animosity, and mutually discharge on each other that sacred zeal and rancour, the most furious and implacable of all human passions.'

Hume spreekt openlijk van de tolerante houding van de afgodendienaars ('the tolerating spirit of the idolaters'). En dat zowel in de antieke als de moderne tijden. Als een mani-

festatie van die houding wijst hij op het orakel van Delphi dat werd gevraagd welke riten of eredienst het meest aanvaardbaar waren voor de goden. Het orakel antwoordde: de eredienst die in elke stad is vastgelegd.

Als voorbeeld van een concreet volk dat deze tolerante houding aan de dag legde wijst Hume op de Romeinen die doorgaans de goden van een veroverd volk overnamen. Nooit betwistten zij de eigenschappen van de lokale en nationale goden waar zij zich bevonden. In contrast voert hij weer het monotheïsme op. En in overeenstemming met zijn algemene strategie het christendom buiten beschouwing te laten (althans expliciet) noemt hij weer de twee andere monotheïsmen als voorbeeld van intolerantie: Jodendom en Islam. Hij schrijft:

‘De onverdraagzaamheid van vrijwel elke religie die de eenheid van God heeft beleden, is even opmerkelijk als het tegengestelde principe van de polytheïsten. De onverbiddelijke, bekrompen geest van de Joden is welbekend. De mohammedanen treden naar buiten met ronduit bloederige principes. Zelfs tot op deze dag delen zij vervloeking uit aan alle andere sekten, zonder hen echter tot vuur en brandstapel te veroordelen.’

Het venijn zit opnieuw in de staart. Mochten de Christenen nog denken dat zij zijn gevrijwaard van de intolerantie die kenmerkend is voor de twee andere monotheïstische godsdiensten (Jodendom en Islam) dan vergissen zij zich schromelijk. Ter verdediging van de Islam merkt Hume merkt fijntjes op dat men vuur en brandstapel niet kende. De suggestie is duidelijk: dat is kenmerkend voor het christendom. Hij wijst ook op de mensenoffers van de Carthagen, Mexicanen en vele andere volkeren, maar deze overtreffen nauwelijks, zo zegt hij, ‘de inquisitie en vervolgingen van Rome en Madrid’.

Hij heeft ook nog een ingenieuze reden waarom die inquisitie hem meer dwars zit dan de mensenoffers bij primitieve volkeren. In dat laatste geval ging het om mensen die zomaar willekeurig door het lot worden aangewezen. In het geval van de Inquisitie lag dat anders. In het geval van de Inquisitie zijn het kwaliteiten als ‘deugd, kennis en liefde voor de vrijheid, die de wraakzucht van de inquisiteurs opwekken’. Anders gezegd: de Inquisitie vernietigt dus niet alleen mensenlevens, maar ook de waarden waar de mensen die terecht zijn gesteld voor stonden. En dat laat de maatschappij weer berooid achter. Deze blijft achter in ‘beschamende onwetendheid, corruptie en onderwerping’. Hume vat het samen met: ‘De onwettige moord van één man door een tiran is verderfelijker dan de dood van duizenden door de pest, hongersnood of enige blind toeslaande calamiteit’ (‘The illegal murder of one man by a tyrant is more pernicious than the death of a thousand by pestilence, famine, or any indistinguishing calamity’, NH, IX). Bovendien, zo zegt Hume in een later hoofdstuk: ‘Hetzelfde vuur dat aangemaakt werd voor de ketteren, zal

dienen voor de vernietiging van filosofen' ('And the same fires, which were kindled for heretics, will serve also for the destruction of philosophers', NH, XI).

11 DE MORELE GRIEF VAN HUME TEGEN HET MONOTHEÏSME

De eerste grote grief van Hume tegen het monotheïsme is dus de onverdraagzaamheid die het predikt. Dit wordt uitgewerkt in Chapter IX van de *Natural History*. Maar Hume had nog een tweede punt waarop hij het monotheïsme aanvalt. Dit wordt behandeld in Chapter X van de *Natural History*. Het tweede is minder een politiek dan een moreel punt: het gaat om het mensbeeld van het monotheïsme. Het monotheïsme harmonieert niet met de humanistische visie op de menselijke waardigheid. Hier anticipeert Hume ook op Ludwig Feuerbach, maar nu op een ander onderdeel van zijn werk (niet de projectietheorie). Het gaat om dat deel van het werk van Feuerbach waarin hij aangeeft dat de mens zichzelf beroeit van zijn beste eigenschappen door deze aan God toe te schrijven.⁷¹ Dit onderdeel van de Feuerbachiaanse religiekritiek zou nog enorm belangrijk worden doordat in de Sovjet Unie religiekritiek tot staatstaak werd gemaakt.⁷²

Wanneer de godheid wordt voorgesteld als oneindig superieur aan de mensheid dan wordt daarmee de menselijke geest vernederd tot de laagste onderworpenheid en vernedering. Hume is nog wel zo voorzichtig daarbij een kwalificerende toevoeging te maken, namelijk dat het gaat om de *combinatie* tussen monotheïsme en mensen die worden beheerst door bijgelovige angsten. Bovendien stelt hij dat het monotheïsme natuurlijk 'op zichzelf genomen' correct is. De relevante zin luidt als volgt:

'Waar de godheid wordt voorgesteld als oneindig superieur aan de mensheid, is dit geloof – ofschoon op zich genomen correct – geneigd om, wanneer het verbonden wordt met bijgelovige angsten, de menselijke geest te vernederen tot de laagste onderworpenheid en vernedering.'

In feite valt Hume hier dus de Christelijke deugdenleer aan of – wat hij noemt – de 'monkish virtues'. Hij zegt: 'De monnikachtige deugden van versterving, boetedoening, nederigheid en passief lijden worden (...) voorgesteld als de enige kwaliteiten die voor de godheid aanvaardbaar zijn' (NH, X).

71 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Nachwort von Karl Löwith, Stuttgart: Philipp Reclam Jun. 1978 (1841), p. 41: 'Die Religion zieht die Kräfte, Eigenschaften, Wesensbestimmungen des Menschen vom Menschen ab und vergöttert sie als selbständige Wesen.' Deze gedachte wordt ook weer opgepakt door: Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris: Grasset 1996.

72 Zie: Paul Froese, 'Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed', in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43:1 2004, p. 35-40.

Hume heeft daar verschillende bezwaren tegen. Een belangrijk punt is dat wanneer de goden worden opgevat als slechts weinig verheven boven de mensheid het voor de mensen eenvoudiger is zich op hen te richten en hen na te volgen. Zo rivaliseerde Alexander tijdens zijn oorlogsexpedities met Bacchus en Hercules waarvan hij meende dat hij ze overtroffen had. Met instemming citeert Hume Machiavelli die de christelijke religie gispt omdat zij passieve moed en lijdzaamheid aanbeveelt. Daarmee wordt de geest van de mensheid beteugeld en geschikt gemaakt voor onderwerping en slavernij, had Machiavelli gezegd. Of, zoals Hume het in de *Equiry concerning the Principles of Morals* formuleerde:

‘Celibacy, fasting, penance, mortification, self-denial, humility, silence, solitude, and the whole train of monkish virtues; for what reason are they everywhere rejected by men of sense, but because they serve to no manner of purpose; neither advance a man’s fortune in the world, nor render him a more valuable member of society; neither qualify him for the entertainment of company, nor increase his power of self-enjoyment?’⁷³

12 EEN WAARDERING VAN HUME’S PLEIDOOI VOOR HET POLYTHEÏSME

Wat te denken van Hume’s kritiek op het monotheïsme? Een ding is zeker: de twee punten die hij hier opvoert zullen keer op keer worden opgepakt in de geschiedenis van de filosofie na hem. Het morele verwijt aan het adres van het monotheïsme is niet alleen van belang geweest voor de ontwikkeling van een niet-religieus of seculier humanisme als alternatief voor de religieuze wereldbeschouwing,⁷⁴ maar het heeft ook religieuze tradities van binnenuit hervormd, zoals bij het bijbels humanisme van Erasmus. Het politieke verwijt tegen het monotheïsme is van even groot zo niet groter belang. Hume heeft volkomen gelijk wanneer hij erop wijst dat het monotheïsme zoals het allereerst tot ontwikkeling kwam in het Jodendom sterk intolerante trekken draagt die scherp harmoniëren met de ontspannen omgang door de Romeinen met religieus verschil.⁷⁵ Vele verhalen in het Oude Testament tonen ons een jaloerse god die het niet duldt dat mensen

73 In: ‘An Enquiry concerning the Principles of Morals, Section IX, Part I, opgenomen in: *David, Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introductions, comparative table of contents, and analytical index by L.A. Selby-Bigge*, Third Edition, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford UK: Clarendon Press 1975, p. 270.

74 Zoals bij: Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, Eighth Edition, Revised, Amherst, New York: Humanist Press 1977 (1949).

75 Zie daarover het stuk over Marcus Aurelius in Blanshard, *Four Reasonable Men: Marcus Aurelius, John Stuart Mill, Ernest Renan, Henry Sidgwick*, p. 1-55, maar ook: Bury, *A History of the Freedom of Thought*, p. 40 e.v.

geloven in andere goden.⁷⁶ Daarbij wordt niet zelden de almacht van Jaweh opgevoerd om zich aan zijn wil en regime te onderwerpen. Typierend is het verhaal van Elia en de profeten van Baäl op de berg Karmel (1 Koningen 18: 20-40).

Het ging om het volgende. Elia spreekt het Joodse volk toe en zegt: 'Hoe lang blijft u nog op twee gedachten hinken? Als de Heer God is, volg hem dan: is Baäl het, volg dan hem' (1 Koningen 18: 21-22). Dit is de monotheïstische logica bij uitstek: het is één van de twee. Óf je gelooft in de ene ware god, maar dan moet je je ook aan zijn geboden onderwerpen. Óf je gelooft daarin niet en dan behoeft je je ook niet aan zijn regiem te onderwerpen. Maar het keuzemoment dat door Elia geschetst wordt, blijkt al snel te vervluchtigen, want hij wil mensen helemaal niet een reële keuzemogelijkheid geven om zich op een andere god dan de Heer te oriënteren. Elia gaat met de profeten van Baäl een weddenschap aan. Beide partijen zullen een stier op de brandstapel leggen maar deze nog niet aansteken. Elke partij zal vervolgens zijn eigen god aanroepen om de brandstapel te ontsteken. De partij van wie de brandstapel gaat branden heeft de ware god.

De profeten van Baäl hebben geen succes. Hun god geeft geen enkel teken van leven als antwoord op de smeekbeden van de profeten om de brandstapel te ontsteken. Nadat zij een hele ochtend bezig waren met hun gebeden begon Elia hen te honen: 'Roep zo hard u kunt! Hij is toch een god? Hij heeft zeker iets anders te doen. Ik denk dat hij zich even moest afzonderen. Is hij soms op reis gegaan? Misschien slaapt hij, en moet u hem wekken!' (1 Koningen 18: 27-28). Maar, zoals het verhaal vermeldt, 'het bleef stil, niemand gaf antwoord' (18: 29).⁷⁷

Dan wendt Elia zich tot de god van Israël: 'Geef mij antwoord, Heer, geef mij antwoord. Dan zal dit volk beseffen dat u, Heer, God bent en dat u het bent die hen tot inkeer brengt' (1 Koningen 18: 37:38). Vervolgens sloeg het vuur op de brandstapel van Elia neer en alle Israëlieten vielen op de knieën en riepen: 'De heer is God, de Heer is God!' (39: 40).

Wat is hier het monotheïstisch probleem in de zin zoals beschreven door Hume? Dat is niet dat de Israëlieten een god gaan aanbidden omdat hij een vuur blijkt te kunnen ontsteken. Immers het staat ieder vrij een god te aanbidden om hem moverende redenen. Zo kan men een god gaan vereren omdat hij ingrijpt in de natuurlijke wetmatigheden van deze wereld ('wonderen' kan verrichten zoals de Heer kennelijk doet in dit verhaal), maar ook omdat hij deze wereld volgens natuurlijke wetmatigheden heeft ingericht en wonderen dus juist uitgesloten moeten worden geacht (een argumentatie die Spinoza

⁷⁶ Zie David Lochhead, 'Monotheistic Violence', in: *Buddhist-Christian Studies*, 21 2001, p. 3-12, p. 4.

⁷⁷ Overigens lijkt hier de oorsprong te liggen van Nietzsche's bekende verhaal over de dood van God zoals vermeld in *De vrolijke wetenschap*. Zie: Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke*, 1882, Band 3, Kritische Studienausgabe herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München: De Gruyter 1999, p. 343-653. De dwaze mens van Nietzsche tart de Christelijke gelovigen met dezelfde vragen als Elia stelt aan de profeten van Baäl.

zou hebben aangesproken en waarop 'the argument from design' is gebaseerd).⁷⁸ Het monotheïstisch probleem schuilt in het feit dat de Israëlieten voor een vals dilemma worden geplaatst: zij moeten óf Baäl óf Jaweh gaan aanbidden. Waarom zouden zij? Waarom mogen zij niet beide goden aanbidden? Of het ene deel van het volk de ene god, het andere deel van het volk de andere god? Dat zouden wij tegenwoordig verstaan onder religieus pluralisme, zoals beschermd door grondwettelijke of verdragsrechtelijk gewaarborgde godsdienstvrijheid. Volgens de mentaliteit van het cultureel polytheïsme bestaat daartegen niet het geringste bezwaar. Integendeel.

Een tweede onderdeel van het monotheïstisch probleem is de sanctionering op wat men een verkeerd gebruik van de godsdienstvrijheid zou kunnen noemen. Het verhaal gaat namelijk verder met niets minder dan de vernietiging van de profeten van Baäl. Immers nadat de profeten van de valse god de weddenschap hadden verloren zei Elia tegen de leden van het Israëlitische volk die op de knieën waren gegaan voor de juiste God: "Grijp de profeten van Baäl; laat niet één van hen ontkomen!" De profeten werden gevangengenomen, en Elia liet hen afdalen naar het dal van Kison, waar hij hen ter dood liet brengen (1 Koningen 18: 40-41).

Waarom eigenlijk? Dat lag toch niet in de weddenschap besloten? Was dat óók op bevel van God? Daarvan blijkt niets in het verhaal. Of ligt het besloten in de monotheïstische logica dat wie weigert zich te onderwerpen moet worden gedood?

Hier ligt, zoals Hume zegt in Chapter IX van de *Natural History*, een belangrijk nadeel van het monotheïsme: 'daarmee wordt de eredienst aan andere goden beschouwd als absurd en goddeloos'. En men mag aannemen dat Hume zich hiermee – ongetwijfeld ook naar zijn eigen overtuiging – uitermate eufemistisch uitdrukte. Men kan ook zeggen dat in feite in het verhaal van Elia en de profeten van Baäl een basis ligt voor de latere Inquisitie die, zoals Hume zegt, 'deugd, kennis en liefde voor de vrijheid' op systematische wijze smoorde.

Een cultureel monotheïst zal wellicht opmerken dat het Nieuwe Testament de scherpe kanten van het Oude Testament heeft verzacht. Want hoewel het Oude Testament officieel

78 Lewis Beck laat goed zien hoe Hume wel iets voelde voor 'the argument from design' maar benadrukte dat dit niet verenigbaar was met geloof in wonderen. Het is dus één van de twee: of men gelooft in wonderen of men gelooft in God als basis van de natuurlijke orde. Omdat vele monotheïsten in allebei willen geloven zijn zij dus inconsistent, meende Hume. Zie: Lewis White Beck, 'Hume', in: Lewis White Beck, *Six secular Philosophers*. Religious Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana, Bristol: Thoemmes Press 1997, p. 41-63, p. 45. Een van de belangrijkste punten waarop Hume's reputatie van atheïst gebaseerd was, was zijn behandeling van het onderwerp 'wonderen'. Zie: 'Of Miracles', opgenomen als Section X van *An Enquiry concerning Human Understanding*, in: David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introductions, comparative table of contents, and analytical index by L.A. Selby-Bigge, Third Edition, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press 1975, p. 109-132. Voor de reacties van zijn tijdgenoten op de kritiek op wonderen, zie: Stanley Tweyman, ed., *Hume on Miracles*, Bristol: Thoemmes Press 1996.

deel uitmaakt van het monotheïstisch christelijk canon vormt het Nieuwe Testament *de facto* een 'abrogatie' van de harde passages uit het Oude Testament. Of dat waar is – en in welke omvang – wil ik hier buiten beschouwing laten. Het zou betekenen dat we daarbij ook de *Apocalyps* (tenslotte onderdeel van het Nieuwe Testament) in beschouwing moeten nemen.⁷⁹ Hoe het ook zij: in het monotheïsme liggen zeker aanknopingspunten voor de euvelen die Hume beschrijft.

Kan men niet zeggen dat wat wij nu zien als grondrechten en mensenrechten, zoals vrijheid van godsdienst, vrijheid van geweten, vrijheid van meningsuiting, in belangrijke mate zijn ontwikkeld *in reactie* op de ontarding van het monotheïsme zoals we die gedemonstreerd zien in het verhaal van Elia? Zijn niet de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (1948), de *Declaration of Independence* (1776) of de *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) in belangrijke mate te beschouwen als manifestaties van een cultureel polytheïsme dat altijd de Europese geestesgeschiedenis als een culturele tegenmacht heeft begeleid?⁸⁰

Ook voor die stelling zijn aanknopingspunten te vinden in het werk van Hume, met name het reeds genoemde Chapter IX van de *Natural History*. Hume noemt namelijk niet alleen het polytheïsme als een bron voor verdraagzaamheid. Hij verwijst ook naar een louter seculier instituut: de burgerlijke magistraat. En als twee volkeren waarbij die magistraat erin geslaagd is de intolerantie van de monotheïstische religies te beteugelen wijst hij op de Britten en op de Nederlanders (NH, IX).

Wanneer onder de christenen de Engelsen en de Nederlanders de principes van verdraagzaamheid hebben omarmd, kwam deze uitzondering voort uit de standvastige besluitvaardigheid van de burgerlijke magistraat, tegen de hardnekkige ijver van priesters en dwepers in.

Anders gezegd: dwepers als Elia en hun al te snel op de knieën vallende volgelingen moeten worden gecorrigeerd door een straffe burgerlijke magistraat die, aansluitend bij het culturele polytheïsme, de geest van tolerantie in de samenleving weet overeind te houden. In hedendaagse terminologie geformuleerd zouden wij zeggen: het zijn de waarborgers van de rechtsstaat (die zich in Hume's tijd aan het ontwikkelen was bij de Britten en de Nederlanders) die een theocratie zoals die aan Elia voor ogen stond buiten de deur moet houden.

79 Zie daarover: Jonathan Kirsch, *A History of the End of the World: How the Most Controversial Book in the Bible Changed the Course of Western Civilization*, New York: HarperCollins 2007.

80 Volgens Georg Jellinek zijn de Europese grondrechten voortgekomen uit de vrijheid van godsdienst als moederrecht. En die vrijheid van godsdienst, zou men kunnen toevoegen, was weer als grondrecht nodig omdat in de monotheïstische traditie een tendens besloten ligt om die vrijheid te miskennen. Zie: Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Vierte Auflage, in *Dritter Auflage* bearbeitet von Walter Jellinek, München und Leipzig: Duncker & Humblot 1927.

Dit is naar mijn idee de grote betekenis van het werk van Hume. Hij heeft laten zien dat het monotheïsme een belangrijke kern heeft die tot intolerantie neigt. En wie zou – nu stap ik weer over naar onze huidige tijd en het religieuze terrorisme – niet veel herkennen van zijn kritiek wanneer men kennisneemt van de verklaringen van religieuze fanatici als Bin Laden en Zawahiri?⁸¹ Waarom moeten we allemaal dezelfde god aanbidden? Waarom moeten de mensen worden gedood die cartoons maken over jouw god? Waarom mag een toneelstuk niet worden opgevoerd wanneer de vrouw van jouw profeet anders wordt afgebeeld dan jij vindt dat moet gebeuren? Waarom mag (nu overstappend op de intolerante manifestaties van het Sikhisme) homosexualiteit niet worden besproken in jouw gemeenschap?⁸²

13 HET MONOTHEÏSTISCH PROBLEEM EN DE WESTFAALSE VREDE

Toch heeft Hume zeker nog één aspect van het monotheïstisch probleem onderbelicht. Althans: hij heeft één belangrijk probleem van het hedendaags religieus terrorisme niet aan de orde gesteld terwijl dat wel gebeurt bij zijn tijdgenoot Holbach. Hedendaagse religieuze fanatici zijn niet alleen fanatiek en gewelddadig, maar zij hebben nog een andere eigenschap: zij trekken zich niets aan van de landsgrenzen. In hedendaagse terminologie: zij erkennen geen nationale of territoriale soevereiniteit. Zij verwerpen de Westfaalse vrede waarop het modern staten-systeem sinds 1648 ontwikkeld is.⁸³ En ook dat is één van de onderdelen van het monotheïstische probleem. De monotheïst oriënteert zich op een werkelijkheid aan gene zijde van deze wereld en denkt dat *van daaruit* wetgeving (zowel morele als politieke) wordt uitgevaardigd *voor deze wereld*. Wanneer deze ‘transcendente wetgeving’ wordt gezien als niet meer dan een ‘bron van inspiratie’, symbool voor gerechtigheid, voor onze morele en juridische wetten in deze wereld is natuurlijk geen onoverkomelijk probleem geschapen. Maar dat wordt anders wanneer de gelovige denkt dat bij een strijdigheid tussen God’s wetten en de menselijke wetten de eerste vanzelfsprekend moeten zegevieren, desnoods met gewelddadige middelen. Vandaar dat Hume het orakel van Delphi prees dat als antwoord op de vraag welke rituelen of erediensten het meest aanvaardbaar waren voor de goden antwoordde: ‘De eredienst die in elke stad is vastgelegd’. Dat lijkt op het cultuurrelativisme van Protagoras.⁸⁴ Dat is

81 Zie daarvoor: Raymond Ibrahim ed., *The Al Qaeda Reader*, Introduction by Victor Davis Hanson, New York: Broadway Books 2007.

82 Ik verwijs hier naar het aflasten van een toneelstuk in Birmingham in 2004 van een Sikh-schrijfster nadat woedende Sikhs het theater hadden bestormd en de schrijfster met de dood hadden bedreigd. Zie: Gurpreet Kaur Bhatti, ‘A Letter’, in: Lisa Appignanesi, ed., *Free Expression is No Offence*, London: Penguin Books, 2005, p. 27-32.

83 Zie daarover: Philpott, ‘The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations’.

84 ‘A genuine moral man, according to Protagoras, is simply a man who upholds and abides by the conventions of his culture, assuming that these conventions are well established and tested by time’, schrijft Taylor, het standpunt van Protagoras parafraserend. Zie: Richard Taylor, *Good and Evil*, Buffalo, New

het misschien ook wel. Maar dan moet zelfs de meest geharnaste tegenstander van het cultuurrelativisme toegeven dat voor zover het gaat om het navolgen van de wet in een burgerlijke samenleving cultuurrelativisme een bruikbaar oriëntatiepunt vormt. Wet en recht zijn cultureel bepaald en gebonden aan het territorium van het land. Men is in beginsel daaraan gehouden. Alleen in grote crisissituaties en ten aanzien van bepaalde onderdelen van een rechtssysteem kan het moreel gelegitimeerd zijn daaraan gehoorzaamheid op te zeggen op basis van persoonlijke morele overwegingen.⁸⁵ Maar de religieuze terrorist maakt van een uitzonderingssituatie zijn *default setting*. Hij kan niet leven met pluraliteit. Voor hem moet de rechtsorde van het territorium waarin hij zich bevindt volledig worden vernietigd en vervangen door die van het heilig recht waartoe alleen hij – in direct contact met God – toegang heeft.

Het is dit punt dat naar mijn smaak door een andere verlichtingsdenker scherper geanalyseerd is dan door David Hume. Ik doel op Baron d'Holbach, overigens wel een vriend en tijdgenoot van Hume.⁸⁶ Hume bezocht ook de beroemde salon van Holbach⁸⁷ en Holbach waarschuwde Hume voor Rousseau toen Hume daarmee betrekkingen aanknoopte.⁸⁸ Maar waarom de analyse van het monotheïstisch probleem door Holbach op dit punt een meerwaarde heeft ten opzichte van de analyse van Hume kan ik het beste duidelijk maken door eerst weer (net als met het verhaal over Elia) een bijbels ankerpunt te zoeken waarin zich het monotheïstisch probleem scherp uitkristalliseert. Het gaat om het verhaal van Pinechas, zoals verteld in Numeri 25.

Net als in het verhaal van Elia gaat het ook hier weer om Baälverering. Ook hier knielde het volk van Israël weer neer voor de vreemde goden. Ook hier werden de vereerders van de vreemde goden weer op gruwelijke wijze gestraft. Dat alles is in overeenstemming met het verhaal van Elia: godsdienstvrijheid werd niet erkend. Vereerders van de vreemde goden moeten worden gedood. Op basis van dit soort voorbeelden klagen mensen als David Hume en tegenwoordig Jan Assmann het monotheïsme aan als ten diepste intolerant. Maar in het verhaal van Phinechas zitten een paar elementen die van groot belang zijn voor het volgende onderdeel van het monotheïstisch probleem dat ik wil bespreken:

York: Prometheus Books 1984, p. 40. Zie ook: Protagoras zoals opgevoerd bij Plato: Plato, *Theatetus*, 167e: 'Wat immers aan elke staat rechtvaardig en schoon toeschijnt, is het ook voor die staat (...)'.

85 Waarvoor Gustav Radbruch probeerde criteria te ontwikkelen in: Gustav Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 2e Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 (1947).

86 Zie: Graham, *The Great Infidel, A Life of David Hume*, p. 286-289.

87 Zie daarover: Andrew Hunswick, 'Introduction', in: Baron d'Holbach, *Histoire Critique de Jesus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, Edition critique par Andrew Hunswick, Genève: Librairie Droz S.A. 1997, p. 13-92, p. 38.

88 Mossner, *The Life of David Hume*, p. 513-515. Zie over Hume en Rousseau: David Edmonds & John Eidinow, *Rousseau's Dog: A Tale of Two Great Thinkers at War in the Age of the Enlightenment*, London: Faber & Faber 2006.

het geringe respect voor nationale soevereiniteit. Het verhaal wordt beknopt beschreven in de bijbel zodat ik kan beginnen met het volgende citaat.

Toen de Israëlieten in Sittim verbleven, begonnen ze zich in te laten met Moabitische vrouwen. Deze vrouwen nodigden hen uit voor de offerplechtigheden ter ere van hun goden, en het volk at van de offers en boog zich voor die goden neer. Zo gaf Israël zich af met de Baäl van de Peor. Daarom ontstak de Heer in woede tegen Israël. 'Laat alle familiehoofden van het volk in het openbaar terechtstellen en ophangen, ten overstaan van de Heer', zei hij tegen Mozes. 'Dan zal de Heer zijn brandende toorn tegen Israël laten varen.' Hierop droeg Mozes de rechters van Israël op om allen die onder hun bevoegdheid vielen en zich hadden afgegeven met de Baäl van de Peor te doden (Numeri 25: 1-5).

Dit alles is nog in grote lijnen conform het verhaal van Elia. Maar dan gebeurt iets dat van grote betekenis is voor het leerstuk van de nationale soevereiniteit. Er brengt nog één Israëlitische man, een zekere Zimri (Numeri 25: 14), een vrouw van de andere stam, genaamd Kozbi (Numeri 25: 16), naar zijn tent. Dat werd gezien door een zekere Pinechas, de zoon van Eleazar, de zoon van de priester Aäron, zoals het verhaal vermeldt (Numeri 25: 7). Wat deed Pinechas? Hij ontstak in woede, pakte zijn speer en volgde de Israëliet die met de vrouw naar zijn tent was gegaan. Phinechas liep 'tot in zijn slaapvertrek' (wat Zimri en Kozbi daar deden laat zich raden) en 'doorstak hem en de vrouw, dwars door hun onderbuik' (wat iets aangeeft over hun positie) (Numeri 25: 8).

Nu gebeurt er iets wonderlijks. 'Op hetzelfde moment werden de Israëlieten van de plaag verlost' (Numeri 25: 8). Die plaag had aan vierentwintigduizend mensen het leven gekost en nu dus, na de steek van Pinechas, was de wraak opgeheven. Kennelijk is de daad van Pinechas de Heer welgevallig.

Nu is dat niet zo bijzonder. Het is in harmonie met het verhaal van Elia en andere verhalen waarin afgodendienaars met de dood worden gestraft. Wat wel bijzonder is, is dat Pinechas niet handelt op bevel van Mozes of een andere autoriteit van het Israëlitische volk, maar op eigen gezag. Hij neemt zelf het initiatief de afgoderij van zijn volksgenoten te wreken op basis van wat hij ervaart als een goddelijke opdracht. Mozes die om het zo te zeggen de zaak nog in behandeling had en aan de rechters had opgedragen de schuldigen te straffen werd eigenlijk ingehaald door de standrechtelijke executie van Zimri en Kozbi door de zeloot Phinechas. En uitgerekend dát nu wordt door de Heer geprezen. Mozes, het rechtmatig gezag dus, wordt door Pinechas aan de kant geschoven.

De heer zei tot Mozes:

'Dankzij Pinechas, de zoon van Eleazar, de zoon van de priester Aäron, heb ik mijn woede tegen de Israëlieten laten varen. Omdat hij bij de Israëlieten voor mij is opgekomen, heb ik hen niet allemaal in mijn afgunst om het leven gebracht. Maak hem daarom bekend dat ik een vriendschapsver-

bond met hem sluit: ik beloof dat hij en zijn nakomelingen voor altijd het priesterschap zullen bekleden, omdat hij voor zijn God is opgekomen en verzoening voor de Israëlieten bewerkt heeft' (Numeri 25: 11-14).

We hebben hier dus te maken met iemand die een extrajudiciële executie heeft voltrokken en daarvoor geprezen wordt door de Heer.

Waar doet ons dat aan denken?

Dit is precies het spoor dat hedendaagse religieus terroristen volgen. Mensen als Mohammed Atta, Bin Laden, Zawahiri, maar ook de mindere helden in het terroristisch pantheon zoals Mohammed Sidique Khan (1974-2005) en in Nederland Mohammed Bouyeri (1978-) menen dat zij in opstand moeten komen tegen de nationale wetten, de nationale staat, de nationale democratie omdat deze in feite niet het goddelijk recht implementeren.⁸⁹ De regeringen die over hen gesteld zijn, inclusief de regeringen die in het westen worden beschouwd als typisch islamitische staten als Iran en Saoedi-Arabië, zijn hen nog niet islamitisch genoeg. Het zijn schijn-theocratieën en de echte theocratie is voor hen nog een utopie. Zij weten wel dat door een enkele moord je niet definitief de ware theocratie kan vestigen, maar wellicht kan men door het uitdelen van enkele slagen toch de afgodendienaars in verlegenheid brengen en het systeem ontregelen. Hun hoop is dat zij door hun terroristische acties iets doen dat, net als het geval bleek te zijn met Pinechas, welgevallig is in de ogen van hun god.

Ook dit is een onderdeel van het monotheïstisch probleem. Dat betekent niet dat alle monotheïsten noodzakelijkerwijs terroristen zijn. Gelukkig niet. Velen zijn heel tevreden met de wijze waarop de overheid het goddelijk recht probeert te verwerkelijken ('Mozes' in het verhaal van Numeri). Maar wat tevens waar is, is dat in de monotheïstische traditie aanknopingspunten liggen voor interpretaties van het geloof zoals door Phinechas gepraktiseerd. Potentieel is het monotheïsme een probleem wanneer de gelovige meent dat nationale soevereiniteit heeft te wijken voor de goddelijke wetten. Dit punt nu werd scherper door Holbach gezien dan door David Hume.

14 HOLBACH OVER MONOTHEÏSME EN NATIONALE SOEVEËRNITEIT

Paul Henri Thiry baron d'Holbach (1723-1789) was een Franse filosoof van Duitse origine. Hij studeerde aan de universiteit van Leiden maar bracht het grootste deel van zijn leven door in Frankrijk. Het was daar dat hij contacten aanknoopte met de belang-

89 Mijn analyse volgt in grote lijnen die van Bassam Tibi. Zie: Tibi, 'Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations'; Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. Nauw hieraan verwant is ook: Walid Phares, *The War of Ideas: Jihadism against Democracy*, Palgrave: MacMillan 2007.

rijkste verlichtingsfilosofen van zijn tijd waaronder Diderot en andere medewerkers aan de Encyclopédie. Hij vertaalde en schreef eigen antigodsdienstige werken die hij vaak in Nederland liet drukken en die dan weer onder een valse naam Frankrijk werden binnengesmokkeld. Zo introduceerde hij het werk van John Toland, Thomas Hobbes en Lucretius in Frankrijk. Holbach was een meester in het verzinnen van trucages om zijn eigen werk te publiceren zonder de identiteit van de schrijver prijs te geven. Zo publiceerde hij *Le Christianisme Dévoilé* (1761) onder de naam van een reeds overleden Boulanger.⁹⁰ Holbach vertegenwoordigde de meest radicaal-atheïstische vleugel van het verlichtingsdenken. Holbach kritiseert ook hardgrondig de gehele christelijke ethiek.⁹¹ Hij geeft een typering van de leer van Jezus die doet denken aan wat hiervoor over Pinechas is geschreven en wat aansluit bij Hume's kritiek op de 'monkish virtues':

'Ses maximes ont fait éclore une foule de martyrs opiniâtres, qui dans l'espoir de s'ouvrir un chemin vers le ciel se sont endurcis contre les supplices et la douleur. Ces mêmes maximes produisirent des pénitents de toute espèce, des solitaires, des anachorètes, des cénobites, des moines, qui à l'envi les uns et des autres se sont illustrés aux yeux des nations par leurs austérités, leur pauvreté volontaire, par un renoncement total aux bienfaits de la nature, par un combat continuel contre les penchants les plus légitimes et les plus doux.'⁹²

Het werk van Holbach onderscheidt zich van dat van bijvoorbeeld Voltaire door de radicaal-democratische inslag. Holbach wil met zijn werk ook het gewone volk verheffen. Zo wijst Holbach erop dat de moraal regels moet formuleren die voor iedereen te begrijpen zijn. De ethiek moet zich dus niet met metafysische subtiliteiten inlaten, maar met problemen die werkelijk leven en in een taal die voor iedereen begrijpelijk is.⁹³ Net als Kant⁹⁴ en vele andere verlichters ziet Holbach een belangrijk probleem liggen bij de menselijke onwetendheid. 'L'homme est superstitieux parce qu'il est ignorant et timide.'⁹⁵

90 Paul Henri Dietrich baron d'Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', 1761, in: D'Holbach, *Premieres Oeuvres, Préface et notes Paulette Charbonnel*, Paris: Éditions Sociales: 1971, p. 94-138.

91 Baron d'Holbach, *Histoire Critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, Edition critique par Andrew Hunswick, Genève: Librairie Droz S.A. 1997 (1770).

92 Holbach, *Histoire Critique de Jesus Christ*, p. 361.

93 Paul Henri Thiry Baron d'Holbach, *La Moral universelle ou les Devoirs de l'Homme fondés sur la Nature*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Amsterdam 1776, Tome I-III, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 1970, p. vi.

94 Zie: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Herausgegeben von Ehrhard Bahr, Stuttgart: Philipp Reclam 1974.

95 Pierre Henri Dietrich baron d'Holbach, 'La Contagion Sacrée, ou Histoire Naturelle de la Superstition ou Tableau des Effets que les Opinions Religieuses ont produits sur la Terre' (1768), in: D'Holbach, *Premieres Oeuvres, Préface et notes Paulette Charbonnel*, Paris: Éditions Sociales 1971, p. 139-175, p. 147.

Door zijn weinig tot compromissen geneigde formuleringen (en beschermd door zijn vele pseudoniemen) vervreemde hij zich wel enigszins van de meer gematigde verlichtingsfilosofen, met uitzondering van Diderot. Maar hoewel de stijl van Holbach veel voortvarender is dan die van David Hume vinden we bij hem vele motieven terug die we ook bij Hume hebben onderkend bij het analyseren van het monotheïstisch probleem. Holbach gaat ook, net als vele andere critici van de godsdienst, in op de religieuze verdeeldheid die godsdiensten in de wereld brengen. Alle religies pretenderen dat hun waarheid de enige is, hun god de ware is, hun priesters het alleenrecht hebben op het kennen van die waarheid. Alle religies geven aan dat zij uit de hemel zijn af komen dalen en hun waarheid exclusief is.⁹⁶ In dat koor heeft de stem van het christendom niets voor op die van de andere gelovigen ('la religion chrétienne n'a aucun avantage sur les autres superstitions').⁹⁷

Soortgelijke ideeën vinden we ook bij David Hume, zij het veel voorzichtiger uitgesproken. Wat echter de religiekritiek van Holbach bijzonder maakt, is dat hij zich beter dan welke andere denker voor hem lijkt te realiseren welk probleem het monotheïsme voor de vestiging en handhaving van nationale soevereiniteit met zich mee kan brengen. Hij formuleert het als volgt. Overal waar de religie vaste voet aan de grond krijgt, ontstaat het probleem dat daar twee machten ontstaan ('il s'établit dans chaque État deux pouvoirs distincts').⁹⁸ De ene is die van de religie, gefundeerd in God. De andere is die van de staat. Als de religie sterk is dan tendeert het ertoe dat de seculiere heerser een soort van bediende wordt van de priesters. En telkens wanneer hij weigert naar hun pijpen te dansen dan zal men proberen zijn macht te breken. Voordat het christendom op het toneel verscheen was de soeverein superieur aan de priesters, maar sinds het christendom de gang van zaken dicteert, is de soeverein de slaaf geworden van de geestelijke.⁹⁹

In deze zinnen ligt natuurlijk het hele probleem van de verhouding van kerk en staat besloten. Wie heeft het laatste woord over de inrichting van deze wereld? De geestelijke (paus) of de politieke macht (keizer, koning)?

Men heeft geprobeerd daarvoor de oplossing te presenteren van de twee zwaarden. Eén zwaard in handen van de keizer. Eén zwaard in handen van de paus. Het eerste zou gehanteerd moeten worden voor de aardse zaken. Het tweede voor spirituele zaken.

Maar hoewel dat mooi klinkt, betekent dit alleen maar een oplossing wanneer de paus zich echt niet met politiek bemoeit. Holbach constateert dat overal waar het christendom vaste voet aan de grond heeft gekregen twee rechtsordes tegenover elkaar komen te staan

96 Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', p. 107.

97 Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', p. 107.

98 Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', p. 105.

99 Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', p. 105.

(‘il s’établit deux législations opposées l’une à l’autre’).¹⁰⁰ De politiek is daarbij gemaakt om de eenheid en ook de eendracht van de burgers te waarborgen. De religie daarentegen zaait tweedracht die noodzakelijk moet ontstaan op basis van een uitleg van de ambigue orakeltaal die de heilige boeken bevatten. Vanaf het allereerste begin van het christendom zien we dan ook een enorme strijd ontstaan over de uitleg van de heilige schrift.¹⁰¹

Het kan ook niet anders of de twee politieke ordes en twee rechtsordes moeten met elkaar in conflict komen. Als dat conflict escaleert, zullen de geestelijke machten oproepen tot ongehoorzaamheid tegenover de politieke machten en de gelovigen aansporen tot verzet tegen hun koning (‘ils cherchèrent à soulever les peuples contre l’autorité la plus légitime; ils armèrent des fanatiques contre les souverains, travestis en tyrans pour n’avoir pas été soumis à l’Église’).¹⁰²

Daarbij zullen de geestelijken telkens hun kansen wegen. Als zij zwak staan, dan zullen zij niet in opstand komen tegen de politieke machten. Hebben zij daarentegen de indruk dat zij sterk staan, dan zullen zij wel in opstand komen wanneer zij niet de positie krijgen toegewezen die zij vinden dat hen toekomt. Dan geldt voor de geestelijke dat hij opstand predikt (‘il prêcha la révolte’).¹⁰³

Dit is – men kan het niet ontkennen – scherp gezien. Dit is de opstand van Pinechas. Nu was Pinechas een bijbelse figuur, maar men zou ook aan de profane geschiedenis voorbeelden kunnen ontleen van de strijd die ontstaat tussen de geestelijke en de politieke machten. Holbach zou dit punt hebben kunnen illustreren met talloze voorbeelden. Men kan denken aan de bul *Regnans in excelsis* (1570) waarmee Paus Pius V aanspoorde tot ongehoorzaamheid jegens Koningin Elizabeth I van Engeland, omdat haar heerschappij Rome onwelgevallig was.¹⁰⁴ Een geestelijke macht met politieke pretenties – en dat de geestelijke macht die pretenties heeft, is onderdeel van het monotheïstisch probleem – betekent dat vroeg of laat conflicten met de politieke machten van deze wereld te verwachten zijn.

Wat zijn eigenlijk die veelgeprezen voordelen van de christelijke religie voor de staat, vraagt Holbach? Het betekent alleen maar dat binnen de staat een andere staat wordt gevormd (‘elle forme un État indépendant dans l’État’).¹⁰⁵ Het stookt de burgers ook op tot rebellie tegenover de vorsten (‘elle rend leurs sujets rebelles et fanatiques, quand ces

¹⁰⁰ Holbach, ‘Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne’, p. 119.

¹⁰¹ Holbach, ‘Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne’, p. 119.

¹⁰² Holbach, ‘Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne’, p. 123.

¹⁰³ Holbach, ‘Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne’, p. 123.

¹⁰⁴ Zie daarover: Paul Cliteur, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*, Amsterdam: De Arbeiderspers 2007, p. 157-160; Henry M. Shires, ‘The Conflict between Queen Elizabeth and Roman Catholicism’, in: *Church History*, Vol. 16, No. 4 (Dec., 1947), p. 221-233; M. Petriburg, ‘The Excommunication of Queen Elizabeth’, in: *The English Historical Review*, Vol. 7, No. 25 (Jan., 1892), p. 81-88.

¹⁰⁵ Holbach, ‘Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne’, p. 125.

souverains manquent de complaisance').¹⁰⁶ Als de maximes van het christendom werkelijk consequent zouden worden gevolgd, zou een politieke gemeenschap helemaal niet kunnen bestaan.¹⁰⁷ De eerste kerkvaders hebben dat ook duidelijk uitgesproken. Volgens Lactantius kon een christen geen soldaat zijn. Volgens Justinus kan een christen geen magistraat zijn. Volgens Chrysostomus kon een christen geen handel drijven. De ware christen – dat is iemand die zich alleen overgeeft aan het contemplatieve leven, iemand die zich geheel oriënteert op een leven na dit leven en die dus met de zaken van deze wereld niets van doen wil hebben ('c'est un contemplateur oisif qui ne pense qu'à l'autre vie, qui n'a rien de commun avec les intérêts de ce monde et n'a rien de plus pressé que d'en sortir promptement').¹⁰⁸ Je kunt het ook als volgt formuleren: naties die door het christendom worden verlicht, vervallen noodzakelijkerwijs tot een vorm van wildemans-bestaan ('les nations éclairées par l'Évangile rentreraient dans l'état sauvage'). Het christendom is destructief voor elke vorm van samenleving ('une telle religion, dis-je, est destructive pour toute société').

Holbach zet de zaak op scherp. Maar misschien is dat ook wel de taak van een filosoof. In de feitelijk bestaande politieke werkelijkheid wordt de soep niet zo heet gegeten als hij wordt opgediend. Dat heeft daarmee te maken dat in de praktijk compromissen worden gesloten. Het feitelijk bestaande christendom waarmee we in de politieke praktijk worden geconfronteerd is niet het onversneden christendom dat Holbach beschrijft. Maar dat neemt niet weg dat Holbach gelijk heeft dat als beide partijen, paus en keizer, voet bij stuk houden in hun pretenties juridisch bindende wetten te mogen maken voor deze wereld, een kolossaal probleem voorligt, zoals overigens ook de geschiedenis van de kerk/staatverhoudingen uitwijzen. Wanneer de geestelijke machten werkelijk de kans krijgen om, zoals de profeet Elia deed, politieke macht uit te oefenen, ontstaat een enorm probleem ten aanzien van de nationale soevereiniteit. Wanneer die geestelijke machten bovendien nog op een grillige manier kunnen opereren, dwars tegen het legitieme gezag in, zoals Pinechas deed met goedkeuring van de Heer, ontstaat een situatie van religieus-politieke anarchie die de opmaat vormt voor religieuze terreur.

15 CONCLUSIE

Ik kom tot een conclusie. Het is nu, tegen het eind van mijn bijdrage, beter mogelijk te formuleren wat het monotheïstisch probleem inhoudt.

Het monotheïstisch probleem zou men kunnen typeren als: 'de tendens die besloten ligt in de drie monotheïstische godsdiensten morele en juridische regels te stellen voor deze

106 Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', p. 25.

107 Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', p. 127.

108 Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', p. 128.

wereld die in een concurrentieverhouding tot seculiere moraal en nationale wetgeving moeten worden doorgezet.' Het monotheïstisch probleem manifesteerde zich in de zestiende eeuw in Europa in een strijd tussen de nationale vorsten en het geestelijk gezag van de paus in Rome, waarbij de paus zich op het standpunt stelde universele regels te kunnen formuleren die bindend zouden zijn voor geloofsgenoten, ook wanneer deze zich onder de nationale jurisdictie van een natie-staat bevinden. Deze strijd is in 1648 met de Westfaalse vrede ten einde gekomen toen de nationale staten als het laatste referentiepunt werden geproclameerd waaraan burgers geacht worden zich te conformeren. Auteurs als Thomas Hobbes en Machiavelli hebben hiervoor het theoretisch fundament geschetst. Het hedendaags religieuze terrorisme reactiveert het monotheïstisch probleem. Daarbij zijn twee verschillen op te voeren ten opzichte van het verleden. Allereerst: het gaat nu niet meer om het politieke Christendom, maar om het islamisme. Als tweede: het gaat om zeer 'wilde' vormen van religieuze autoriteit. Anders gezegd: we hebben niet te maken met de volgelingen van Elia, profeten met een min of meer traditionele status, maar met ambitieuze nieuwkomers, de volgelingen van Pinechas. Het hedendaags religieuze terrorisme is dan ook niet alleen een probleem van rechtshandhaving, maar ook een constitutioneel vraagstuk. De komende jaren zal de vraag actueel worden binnen welke constitutionele structuur de beste waarborgen bestaan om te voorkomen dat het Westfaalse systeem van natiestaten (en daarmee nationale soevereiniteit) wordt ontmanteld (of serieus in het defensief gedrongen) door religieus terrorisme.

Er bestaat bijzonder veel aandacht in de literatuur en het politieke debat voor de invloed van terrorismedreiging op strafvorderlijke maatregelen (privacywetgeving, aanhouding, voorlopige inhechtenisneming en dergelijke).¹⁰⁹ Veel minder aandacht bestaat voor de sluipende accommodatie van constitutionele vrijheden aan de eisen van religieus gewelddadige bewegingen.¹¹⁰

Als een bron van inspiratie voor het zoeken van constitutionele en politieke oplossingen voor de crisis waarin democratische rechtsstaten zich bevinden kan aansluiting worden gezocht bij het werk van grote denkers. In deze bijdrage heb ik laten zien dat in het werk van zowel David Hume maar ook Baron d'Holbach behartigenswaardige adviezen te vinden zijn voor oplossingen van het monotheïstisch probleem.

109 Zie bijvoorbeeld: Richard C. Leone & Greg Anrig Jr. *The War on our Freedoms: Civil Liberties in an Age of Terrorism*, New York: The Century Foundation/Public Affairs 2003; Richard Ashby Wilson, ed., *Human Rights in the 'War on Terror'*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

110 Zoals de sluipende uitholling van de vrijheid van meningsuiting. Zie daarover: Gelijk Molier, 'Een film-pje van twaalf minuten', in: *Trouw*, 23 februari 2008. Uitzonderingen vormen: Alan Dershowitz, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, responding to the Challenge*, New Haven and London: Yale University Press 2002; Afshin Ellian, *Allah weet het niet beter: Columns*, Amsterdam: J.M. Meulenhoff 2008, in het bijzonder het stuk 'Vrede zonder vrijheid en vrijheid in vrede', p. 11-64.

Daarbij is de oplossing van D'Holbach misschien het meest radicaal. Hij houdt in feite een pleidooi voor atheïsme.¹¹¹ Als een privaat advies staat hem dat vrij en kan iedereen beoordelen welke betekenis hij hieraan wil toekennen voor zijn eigen leven. Maar het kan niet betekenen dat de staat zich zou moeten toeleggen op een publieke belijdenis van vijandigheid jegens God of goden. Dat zou de staat zijn neutrale karakter doen verliezen. Het zou ook een schending van de vrijheid van godsdienst impliceren.

Wat men wel van Holbach kan leren is dat het monotheïsme een probleem kan vormen voor de constitutionele structuur van niet alleen democratische rechtsstaten maar voor alle nationale staten wanneer het de pretentie cultiveert morele en juridische wetgeving te presenteren voor burgers. In die zin is het monotheïsme een potentieel anarchie predikende factor in de staat, zoals Holbach scherp heeft bekritiseerd.

Sinds de Westfaalse vrede is daarvoor de oplossing bedacht dat de vorst de religie bepaalt: *cuius regio, eius religio*. Dit kwam tot uitdrukking in het streven van Hendrik VIII een voor het grondgebied van Engeland geldende staatskerk te onderhouden en de aanspraken daarvan te verdedigen tegenover de inmenging van Rome.

In een hedendaagse pluralistische maatschappij is het idee van een staatskerk echter in toenemende mate obsoleet geworden. Het idee van de staatskerk is in feite een vorm van lokaal caesaropapisme.¹¹² Caesaropapisme omdat de politieke macht zich begeeft op het terrein van de geestelijke macht en deze in feite overheerst. Het is de keizer die zichzelf bovengeschikt verklaart aan de paus. Lokaal is dit caesaropapisme omdat niet meer de keizer de hoogste politieke autoriteit vormt, maar de nationale vorsten.¹¹³ Het systeem van een staatskerk zou kunnen werken in een land met grote religieuze cohesie. Maar het systeem van een staatskerk verhoudt zich wel op gespannen voet met burgerlijke vrijheden omdat deze als het ware vanzelf religieus pluralisme genereren. Een staatskerk is een overblijfsel uit een tijd dat een volk zich nog verenigd wist onder één religie. Een staatskerk is een overblijfsel uit de tijd dat het christelijke monotheïsme nog vanzelfsprekend was voor Europese natie-staten. Op het moment dat het monotheïsme versplintert in een veelheid van godsdiensten (de facto het polytheïsme weer zijn intrede doet) is het model van een staatskerk niet meer de handhaven. Men kan het ook als volgt formuleren: onder vigueur van mensenrechtenverdragen en constituties die vrijheid van godsdienst als leidend beginsel erkennen moet vroeg of laat de pretentie van de nationale staat om één godsdienst als geprivilegieerd te kunnen voorschrijven aan zijn burgers worden losgelaten.

111 Zie over het atheïsme van Holbach: Michel Onfray, *Les ultras des lumières. Contre-histoire de la Philosophie*, 4, Paris: Bernard Grasset 2007, p. 221-271.

112 Zie hierover: Francesco Ruffini, *Religious Liberty*, Translated by J. Parker Heyes, With a preface by J.B. Bury, London, New York: Williams and Norgate 1912, p. 222.

113 Zie voor een analyse van deze problematiek: J.B. Bury, *History of the Papacy in the 19th Century*, Edited, with a Memoir, London: McMillan and Co. Limited 1930.

Tegelijkertijd ontstaat daarmee een probleem. De 'religieuze markt' wordt daarmee in feite vrijgegeven en aanbieders van het meest dubieuze allooi kunnen zich daarop begeven, ook diegenen die opstandigheid jegens de nationale wetten en de nationale soevereiniteit prediken. Organisaties als Al Qaeda,¹¹⁴ de Moslimbroederschap¹¹⁵ en anderen proberen de van westerse samenlevingen vervreemde jongeren te rekruteren (7/7, 2005) of interveniëren direct in het Westfaalse statensysteem door een asymmetrische oorlog te beginnen (9/11, 2001). In het verhaal van Pinechas uit Numeri vinden we een monotheïstische legitimatie voor een dergelijke manier van optreden, waarmee opnieuw een aspect is aangegeven van wat hier het 'monotheïstisch probleem' is genoemd.

Het is niet eenvoudig aan te geven hoe westerse staten zich in de nieuwe situatie zouden moeten opstellen. Het politiek atheïsme zoals zich dat heeft gecompromitteerd in de Sovjet-Unie en socialistische satellietstaten is uitgesloten.¹¹⁶ Het idee van een staatskerk die sociale cohesie zou moeten brengen in de natie-staat stuit op de vrijheid van godsdienst en andere burgerlijke vrijheden die in feite religieuze pluriformiteit genereren zodat de kans op eenheid van religie definitief tot het verleden lijkt te behoren.¹¹⁷ Wat het meest lijkt aan te sluiten bij de feitelijke situatie is het cultureel polytheïsme van het multiculturalisme. Men zou wellicht kunnen betogen dat de geest van Hume's *Dialogues* en de *Natural History* het meest gewaarborgd is bij het multiculturalisme.

Toch zou die conclusie te haastig zijn. Anderzijds moeten we namelijk constateren dat het multiculturalisme in feite publieke bescherming wil verlenen aan private geloofsposities wat zich weer op even gespannen voet verhoudt met de eisen van een religieus neutrale staat als het geval is met zowel de theocratie (paus heerst over keizer) als het caesaropapisme (keizer heerst over paus). Misschien is met de geest van het cultureel polytheïsme van Hume nog het meest in overeenstemming dat de veelheid van goden wordt vergeleken met de veelheid van religieuze loyaliteiten die burgers in hedendaagse rechtsstaten vrij mogen cultiveren. Aan die vrijheid is echter een natuurlijke grens gesteld. Elke rechtstaat is in eerste instantie een staat. Dat wil zeggen een menselijke organisatie die op succesvolle wijze voor een bepaald territorium het monopolie op gelegitimeerd gebruik van

114 Zie: Gilles Kepel and Jean-Pierre Milelli, eds., *Al Qaeda in its own Words*, Translated by Pascale Ghazaleh, Cambridge, Mass. London: The Belknap Press of Harvard University Press 2008; Osama Bin Laden, *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, Edited and introduced by Bruce Lawrence, Translated by James Howard, London, New York: Verso 2006.

115 Udo Ulfkotte, *Heiliger Krieg in Europa: Wie die Radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht*, Vorwort von Bassam Tibi, Frankfurt am Main: Eichborn 2007.

116 Zie: Janice A. Broun, 'The Status of Christianity in Albania', in: *J. Church & St.* (28) 1986, p. 43-60; Froese, 'Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed', p. 35-40.

117 Waarom dus ook pogingen om de joods-christelijke signatuur van de Europese cultuur te revitaliseren tot mislukken zijn gedoemd. Zie voor een weinig overtuigend pleidooi hiervoor: J.H.H. Weiler, *Een christelijk Europa. Een verkennend essay*, Publicaties van de Rechts- en bestuurskundige afdeling van het Thijmgenootschap, introduced and translated by Leonard Besselink and Thomas Mertens (originally in Italian, Milaan: Rizzoli 2003) Deventer: Kluwer 2004.

fysieke dwang weet te handhaven.¹¹⁸ Als een staat een 'religie' nodig heeft, dan zou deze eigenlijk de publieke religie moeten zijn.

Heeft de staat het morele recht zo'n 'religie' hoog te houden? De grote Britse rechtsgeleerde William Blackstone (1723-1780) denkt van wel. Hij vergelijkt de belangstelling voor de *common law* in zijn land met die voor het Romeinse recht. En dan bepleit hij een oriëntatie op de beginselen van het Britse recht als noodzakelijk voor de sociale cohesie in zijn land.

'For I think it an undeniable position that a competent knowledge of the laws of that society, in which we live, is the proper accomplishment of every gentleman and scholar; and highly useful, I had almost said essential, part of liberal and polite education. And in this I am warranted by the example of ancient Rome; where as Cicero informs us,¹¹⁹ the very boys were obliged to learn the twelve tables by heart, as a *carmen necessarium* or indispensable lesson, to imprint on their tender minds an early knowledge of the laws and constitution of their country.'¹²⁰

Over Engeland en haar systeem van wetten schrijft Blackstone dat het gaat om een land en een rechtssysteem waar politieke en burgerlijke vrijheid het enig doel is van de constitutie. Deze vrijheid bestaat uit de mogelijkheid om alles te doen wat de wet niet verbiedt.¹²¹

Hier wordt met een bijna religieuze verering over het eigen nationale recht gesproken dat richtinggevend moet zijn. Een oriëntatie daarop zou een onderdeel moeten zijn van een 'liberal and polite education'. Die beginselen zouden de kinderen uitwendig moeten leren als een *carmen necessarium*, schrijft Blackstone. Een dergelijke oriëntatie op 'moral education' komt ons heden ten dage misschien als geëxalteerd over.¹²² Maar in een tijd waarin nationale soevereiniteit wordt uitgedaagd is het misschien nodig enkele onderdelen van het systeem waarop westerse natie-staten zijn gegrondvest opnieuw te 'hernemen'.

118 'Legitimate use of physical force within a given territory'. Dit sluit aan bij de bekende definitie van Max Weber van een staat. Zie daarover: Thomas Baldwin, 'The Territorial State', in: Hyman Gross and Ross Harrison, eds., *Jurisprudence*. Cambridge Essays, Oxford: Clarendon Press 1992, p. 207-231, p. 207.

119 Cicero, *De Legibus*, II, XXIII (58-9).

120 William Blackstone, *The Sovereignty of the Law*, Selections from Blackstone's *Commentaries on the Laws of England*, Edited with an Introduction by Gareth Jones, London and Basingstoke: MacMillan 1973, p. 4.

121 Blackstone, *The Sovereignty of Law*, p. 5.

122 Hoewel, zie: Anthony T. Kronman, *Educations's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life*, New Haven and London: Yale University Press 2007.

Zoals gezegd is een rechtsstaat allereerst een staat. Dat betekent dat het geweldsmonopolie in handen van de nationale staat met kracht moet worden verdedigd tegenover het religieuze fanatisme van de Pinechasten, maar ook de volgelingen van Elia. Hier ligt een taak voor de burgerlijke magistraat, zoals Hume al aangaf in de *Natural History*. Hiervan is potentieel meer te verwachten dan van de monotheïstische tradities zelf die de last van het monotheïstisch probleem met zich meetorsen. Maar het betekent ook dat de beginselen die een waarborg vormen voor het monotheïstisch probleem opnieuw moeten worden gerevindiceerd. Met name in een tijd waarin Elia's en Pinechasten zich oriënteren op een andere wereld waaruit zij berichten menen te ontvangen voor de inrichting van deze wereld is het van belang hun pretenties met kritische zin tegemoet te treden. Dat is niet een kwestie van gebrek aan respect voor godsdienst, maar een zekere aandacht voor overleving. Eigenlijk zou niet cultureel monotheïsme maar cultureel polytheïsme moeten worden gestimuleerd. Nogmaals: dat betekent niet dat men moet proberen het theologisch polytheïsme te herstellen, zoals Julianus de Afvallige probeerde. Maar men kan wel inspiratie putten uit de traditie van tolerantie en rechtsstatelijkheid zoals die in het cultureel polytheïsme besloten liggen.

Naast het feit dat nationale soevereiniteit als legitiem ideaal van staatsvorming en staats-handhaving zou moeten worden hersteld moet ook het rechtsstatelijke onderdeel van de democratische rechtsstaat aandacht krijgen. De oriëntatie op grondrechten en mensenrechten zou een onderdeel moeten zijn van het 'noodzakelijk lied' dat de kinderen in elke natie-staat, in navolging van Blackstone, uit het hoofd moeten leren. Daarbij is dan de standaardreflex dat de kinderen zich moeten oriënteren op godsdienst als een basis voor moraal. Vaak wordt verwezen naar de Tien Geboden uit het Oude Testament. Maar zoals we hebben gezien uit enkele voorbeelden uit Numeri en 1 Koningen kan het Oude Testament bezwaarlijk als moreel richtsnoer dienen.¹²³ Misschien heeft Bertrand Russell gelijk toen hij in 1951 een 'Liberal Decalogue' ontwierp die hij als onderdeel van wat hij de 'Liberal outlook' noemde presenteerde. Hij presenteerde deze, heel bescheiden, niet als een 'vervanging' maar als een 'aanvulling' op de bekende Tien Geboden van Mozes. 'Perhaps the essence of the Liberal outlook could be summed up in a new decalogue, not intended to replace the old one but only to supplement it', schrijft Russell.¹²⁴ Maar wie kennisneemt van de inhoud van zijn 'liberale decaloog' kan moeilijk tot een andere con-

123 Zie voor een verdere onderbouwing van die stelling: Joseph Lewis, *The Ten Commandments: An Investigation into the Origin and Meaning of the Decalogue and an Analysis of its Ethical and Moral Value as a Code of Conduct in Modern Society*, New York, N.Y.: Freethought Press Association 1946 en: Alan M. Dershowitz, *The Genesis of Justice. Ten Stories of Biblical Injustice that Led to the Ten Commandments and Modern Law*, New York: Warner Books 2000.

124 Onder de titel 'The Best Answer to Fanaticism – Liberalism' verschenen in *The New York Times*, 16 december 1951, daarna opgenomen in: Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, One Volume Paperback Edition, London: Unwin Paperbacks 1975, p. 553-554.

clusie komen dan dat zelfs Russell in 1951 christelijke gevoeligheden probeert te ontzien, net als Hume in 1757. De inhoud van zijn 'liberale decaloog' contrasteert namelijk scherp met de mozaïsche decaloog. Dit is wat Russell als liberaal-seculiere Mozes ons voorhoudt:

'Do not feel absolutely certain of anything.

Do not think it worth while to proceed by concealing evidence, for the evidence is sure to come to light.

Never try to discourage thinking for you are sure to succeed.

When you meet opposition, even if it should be from your husband or your children, endeavour to overcome it by argument and not by authority, for a victory dependent upon authority is unreal and illusory.

Have no respect for the authority of others, for there are always contrary authorities to be found.

Do not use power to suppress opinions you think pernicious, for if you do the opinions will suppress you.

Do not fear to be eccentric in opinion, for every opinion now accepted was once eccentric.

Find more pleasure in intelligent dissent than in passive agreement, for, if you value intelligence as you should, the former implies deeper agreement than the latter.

Be scrupulously truthful, even if the truth is inconvenient, for it is more inconvenient when you try to conceal it.

Do not feel envious of the happiness of those who live in a fool's paradise, for only a fool will think that is happiness.'

Dit lijkt mij een van de meest geslaagde hedendaagse manifestaties van het ethos dat hiervoor als 'cultureel polytheïsme' is omschreven. Voor postmoderne relativisten klinkt dit misschien al te stichtelijk. Niettemin zullen Europese overheden, denk ik, zich moeten bezinnen op een vorm van 'liberal education' in een tijd waarin het ethos van nationaal staatsburgerschap niet meer vanzelfsprekend is. Dit is eenvoudigweg een kwestie van overleving.