

# **Nieuw atheïsme en de mythe van religieus geweld**

**Bachelorscriptie ter afsluiting van de studie Taal- en Cultuurstudies**

**Aangeboden aan: Lucien van Liere**

**Pieter Steijlen  
3381250  
5 juli 2014**

## Inhoudsopgave

Inleiding .....	2
Theorieën over religie en geweld .....	5
Het spectrum aan theorieën .....	5
‘Religie’ .....	6
‘Religieus geweld’ .....	7
Nieuw atheïsme .....	10
Algemene inleiding .....	10
Ideeën nieuw atheïsten .....	11
Analyse: hoe spreken de nieuw atheïsten over religie en geweld?.....	12
De mythe van religieus geweld .....	17
Cavanaugh's argumenten.....	17
Nieuw atheïsme en de mythe van religieus geweld.....	18
Conclusie .....	20
Literatuurlijst .....	22

## Inleiding

Geweld en religie zijn in de ideeën van veel mensen sterk met elkaar verbonden. Zo wordt er nogal eens beweerd dat er zonder religie veel minder geweld zou zijn geweest. En in de afgelopen decennia, met name na de aanslagen van 11 september 2001 op het World Trade Center en het Pentagon, is in ieder geval het idee sterk verdedigd dat religie tot geweld leidt. Verder is onmiskenbaar dat in veel van de conflicten in de wereld religie een belangrijke rol speelt, los van de vraag of religie als een oorzaak beschouwd kan worden.

Dit alles vormt dan ook een bron voor veel kritiek op religie, wat onder meer sterk terugkomt in het zogenaamde ‘nieuw atheïsme’. Dit is een verzamelnaam voor een groep mensen die niet alleen atheïstisch is maar ook vindt dat religie schadelijk is en dus actief moet worden bekritiseerd. Een van hun belangrijkste kritiekpunten op religie is daarbij het in hun ogen gewelddadige karakter van religie. Er bestaat discussie over hoe nieuw dit ‘nieuw atheïsme’ is<sup>1</sup>, maar vaststaat dat de belangrijkste figuren die tot het nieuw atheïsme worden gerekend – Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris en Christopher Hitchens – zeer succesvolle boeken hebben geschreven en veelvuldig zijn uitgenodigd voor conferenties en publieke debatten.<sup>2</sup>

Mede door de provocatieve manier waarop ze zich verwoorden hebben de nieuw atheïsten zeer veel reacties opgewekt. Deze reacties komen voornamelijk uit de hoek van de theologie, zoals bijvoorbeeld de boeken van John F. Haught en Alister McGrath.<sup>3</sup> Ook vanuit de religiewetenschappen is er echter kritiek op de nieuw atheïsten. Daarbij wordt meestal het standpunt ingenomen dat de stellingen van de nieuw atheïsten, en in sommige gevallen ook die van hun tegenstanders, te kort door de bocht zijn en voornamelijk provocatief werken. Daarmee laten de uitspraken van de nieuw atheïsten geen ruimte voor een meer genuanceerde analyse van religie en geweld, waarbij aan de complexiteit van religie, geweld en de relatie ertussen recht wordt gedaan.<sup>4</sup>

Een belangrijk voorbeeld hiervan is de kritiek die theoloog en religiewetenschapper William T. Cavanaugh levert op de nieuw atheïsten. Cavanaugh stelt dat de nieuw atheïsten bijdragen aan het in stand houden van de – wat hij noemt – ‘mythe van religieus geweld’. Deze mythe bestaat uit het idee dat religie van alle tijden en van alle culturen is en dat daarbij absolutisme, verdeeldheid en geweld inherent zijn aan religie. Dit idee wordt vervolgens gebruikt om te beargumenteren dat het religieuze moet worden gescheiden van het seculiere. Daarmee wordt dus ook een onderscheid gemaakt tussen religieus geweld en seculier geweld. Cavanaugh stelt echter dat dit onderscheid ongegrond is en dat hierdoor verschillende vormen van geweld ongelijk behandeld worden. Verder geeft hij aan dat de mythe van religieus geweld kan worden gebruikt en ook daadwerkelijk is gebruikt bij het marginaliseren van religieuze groepen of zelfs het rechtvaardigen van geweld, zoals in het geval van de Irakoerlog.<sup>5</sup>

Cavanaugh plaatst in zijn analyse van religie en geweld grote vraagtekens bij de bruikbaarheid van termen als ‘religie’ en ‘religieus geweld’. Hierin gaat hij zó ver dat religiewetenschapper John D.

---

<sup>1</sup> Thomas Zenk, ‘New Atheism’, in: Stephen Bullivant en Michael Ruse (ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* (Oxford, 2013) 255.

<sup>2</sup> Amarnath Amarasingam, ‘Introduction: What is the New Atheism?’, in: Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (Leiden, 2010) 1.

<sup>3</sup> Zie John F. Haught, *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens* (Louisville, 2008) en Alister McGrath, *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Londen, 2007). Naast de boeken van Haught en McGrath noemt Amarasingam in zijn inleiding tot *Religion and the New Atheism* nog 22 andere boeken die die een reactie vormen op het nieuw atheïsme.

<sup>4</sup> Andrew R. Murphy, ‘Introduction’, in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 1-2.

<sup>5</sup> William T. Cavanaugh, ‘The Myth of Religious Violence’, in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 31-32.

Carlson spreekt van overcorrectie.<sup>6</sup> Op die manier vormen de ideeën van Cavanaugh het tegenovergestelde van die van de nieuw atheïsten, die er juist van worden beschuldigd termen als ‘religie’ en ‘religieus geweld’ te simplificeren en reduceren. Vanuit deze tegenstelling is het interessant kritisch te onderzoeken in welke mate de stellingen van de nieuw atheïsten overeind blijven na de door Cavanaugh geleverde kritiek. Waar levert Cavanaugh precies kritiek op? En in hoeverre heeft dit gevolgen voor de geldigheid van de argumenten van de nieuw atheïsten? Met dergelijke vragen kan worden vastgesteld welke positie in het spectrum van nuances ingenomen moet worden. Verder is een dergelijk onderzoek ook van belang omdat de kritiek van de nieuw atheïsten invloed heeft op hoe tegen religie en geweld wordt aangekeken en hoe er mee wordt omgegaan. Dit alles leidt tot de volgende onderzoeksvraag:

*In hoeverre houdt de godsdienstkritiek van de nieuw atheïsten met betrekking tot de relatie tussen religie en geweld stand na de kritiek van William T. Cavanaugh?*

Bovenstaande vraag is in deze scriptie opgesplitst in drie deelvragen, die corresponderen met de drie hoofdstukken.

Ten eerste, hoe wordt er binnen de (religie)wetenschap gedacht over de termen ‘religie’, ‘religieus geweld’ en over de relatie tussen religie en geweld? In het eerste hoofdstuk wordt een kort overzicht gegeven van het spectrum aan theorieën over de religie en geweld, met daarbij speciale aandacht voor de rol van hoe er over religie en geweld wordt gesproken. Daarbij gaat het niet alleen om de inhoud van termen als ‘religie’ en ‘religieus geweld’, maar vooral ook om de gevolgen van hoe en door wie dergelijke termen worden gedefinieerd. Hiermee hoop ik een kader te schetsen waarbinnen de uitspraken van de nieuw atheïsten geanalyseerd kunnen worden.

Dit hoofdstuk is onder meer gebaseerd op bijdragen van verschillende religiewetenschappers in *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Daarbij is vooral John D. Carlsons bijdrage ‘Religion and Violence: Coming to Term with Terms’, waarin hij verschillende conceptuele problemen rond het gebruik van termen bespreekt, een belangrijke bron. Verder is dit hoofdstuk gebaseerd op enkele andere boeken en artikelen, zoals Applebys *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* en Mark Juergensmeyers artikel ‘Is Religion the Problem?’.

Ten tweede, wat betogen de nieuw atheïsten over de relatie tussen religie en geweld en hoe spreken zij over religie en geweld? In het tweede hoofdstuk volgt een bespreking van de nieuw atheïsten en een analyse van hun uitspraken. Daarbij ligt de focus op hoe ze termen als ‘religie’ en ‘religieus geweld’ gebruiken en wat hun impliciete definities van religie zijn. Door een vergelijking van uitspraken van de verschillende nieuw atheïsten wordt onderzocht welke terugkerende thema’s er aanwezig zijn in hoe ze spreken over religie en geweld.

Als uitgangspunt voor een bespreking van het nieuw atheïsme als fenomeen maak ik hier gebruik van het door Amarnath Amarasingam geredigeerde *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Daarnaast stelt Thomas Zenk in zijn bijdrage over nieuw atheïsme in *The Oxford Handbook of Atheism* enkele kritische vragen bij de bruikbaarheid van de term ‘nieuw atheïsme’. Voor de bespreking en analyse van de ideeën en uitspraken van de nieuw atheïsten baseer ik me op de drie populairste door hen geschreven boeken, waarin de kritiek van de nieuw atheïsten het sterkst naar voren komt. Dit zijn het door Richard Dawkins geschreven *The God Delusion*, het door Christopher Hitchens geschreven *God is not Great: How Religions Poisons Everything* en tot slot *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* van Sam Harris. Daniel Dennett richt zich veel meer op een evolutionair-wetenschappelijke ontleding van religie<sup>7</sup> en is dus in het kader van de

---

<sup>6</sup> John D. Carlson, ‘Religion and Violence: Coming to Terms with Terms’, in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 13.

<sup>7</sup> Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Londen, 2006).

onderzoeksvraag van deze scriptie minder relevant, zoals ook in de algemene inleiding tot hoofdstuk twee beargumenteerd zal worden.

Ten derde, wat betoogt Cavanaugh over de – wat hij noemt – ‘mythe van religieus geweld’ en in hoeverre is dit van toepassing op de nieuw atheïsten? In het derde hoofdstuk wordt Cavanaugh’s argumentatie achter de ‘mythe van religieus geweld’ besproken. Vervolgens wordt er gekeken in hoeverre dit van toepassing is als kritiek op de nieuw atheïsten. Dit gebeurt enerzijds op basis van de conclusies van hoofdstuk twee en anderzijds op basis van Cavanaugh’s direct bespreking van twee van de nieuw atheïsten. Voor de bespreking van de ideeën van William T. Cavanaugh zal ik uiteraard gebruikmaken van zijn boek *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*.

Met de drie hierboven besproken deelvragen hoop ik tot een antwoord op de onderzoeksvraag te komen. Voordat het nieuw atheïsme en Cavanaugh kunnen worden besproken, is het echter eerst nodig een theoretisch kader te schetsen waarin beide geplaatst kunnen worden. Dit is het doel van het nu volgende eerste hoofdstuk.

## Theorieën over religie en geweld

### *Het spectrum aan theorieën*

Theorieën over religie en geweld vallen uiteen in een breed spectrum. Aan het ene uiterste van het spectrum is er het perspectief op religie als van nature ‘goed’. Binnen dit perspectief ontstaat geweld alleen door een verkeerde manier van geloven of doordat religie bijvoorbeeld wordt misbruikt voor politieke doeleinden. Daarbij wordt er onderscheid gemaakt tussen wat wel en wat niet als religie beschouwd moet worden: dat wat leidt tot geweld en wordt gebruikt om geweld te rechtvaardigen is per definitie niet-religieus. Hier valt tegen in te brengen dat het hier gebruikte criterium – of iets leidt tot of gerelateerd is aan geweld – niet uit religie zelf voorkomt en dus tot een problematisch concept van religie leidt. Belangrijker nog is dat er binnen dit perspectief een norm wordt gesteld over wat wel en wat geen ‘ware religie’ is, en een dergelijke normatieve benadering hoort niet thuis binnen de wetenschap.<sup>8</sup>

Aan het andere uiterste van het spectrum bevindt zich het perspectief waarbinnen geweld inherent is aan religie en religie dus als oorzaak van veel geweld beschouwd wordt.<sup>9</sup> Terwijl in het eerste perspectief religie als van nature ‘goed’ wordt beschouwd, is religie in dit tweede perspectief van nature intolerant en gewelddadig. De nieuw atheïsten zijn een duidelijk voorbeeld van deze kijk op religie. Zo stelt Sam Harris dat “faith (...) is a continuous source of human violence.”<sup>10</sup> Daarnaast zijn er ook binnen de religiewetenschappen voorstanders van dit perspectief te vinden. Zo stelt Mark Juergensmeyer in de inleiding tot zijn boek *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* dat “religion seems to be connected with violence virtually everywhere”.<sup>11</sup>

Tegen beide perspectieven valt in te brengen dat het essentialistische visies op religie zijn, beide gaan namelijk uit van een bepaalde essentie van religie. Veel religiewetenschappers nemen echter een genuanceerdere positie in tussen de twee uitersten van het spectrum. Een voorbeeld hiervan is R. Scott Appleby die zowel aandacht schenkt aan de rol van religie bij het ontstaan en voortduren van geweld en intolerantie, als aan de rol van religie bij conflicthantering en oplossingen van conflicten. Hij spreekt hierbij van “the ambivalence of the sacred”<sup>12</sup>, de potentie van religie om enerzijds tot geweld aan te zetten en anderzijds verzoening te bevorderen.

In toenemende mate zijn er ook religiewetenschappers die zich afvragen in hoeverre concepten als ‘religie’ en ‘religieus geweld’ überhaupt bruikbaar zijn. Daarmee staan ze tegenover bijvoorbeeld Juergensmeyer die in *Terror in the Mind of God* geen definitie van religie geeft en de term onkritisch gebruikt. Appleby geeft wel een definitie van religie – zo geeft hij als een soort uitgangspunt dat “religion is the human response to a reality perceived as sacred”<sup>13</sup> – en geeft hij aan dat “the use of ideal types threatens to obscure the rich diversity of religious sensibilities and expressions within and across religious communities”<sup>14</sup>. Bij Appleby is dus al meer besef aanwezig van de problemen die kunnen ontstaan bij het gebruik van een term als ‘religie’. Critici zoals William T. Cavanaugh, Saba Mahmood, Stacey Gutkowski en Talal Asad gaan nog een stapje verder en vragen zich af of het gebruik van de concepten ‘religie’ en ‘religieus geweld’ niet meer onduidelijkheid dan begrip creëert.

Hierbij gaat het om twee samenhangende problemen. Ten eerste wordt door Cavanaugh beargumenteerd dat er niet zoiets is als een transhistorische en transculturele essentie van ‘religie’. Cavanaugh stelt daarbij dat “what counts as religious or secular in any given context is a function of

---

<sup>8</sup> Hector Avalos, ‘Explaining Religious Violence: Retrospects and Prospects’, in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 140.

<sup>9</sup> Hector Avalos, ‘Explaining Religious Violence’, 140.

<sup>10</sup> Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (New York, 2004) 223.

<sup>11</sup> Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, 2003) xi.

<sup>12</sup> R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Oxford, 2000) 30.

<sup>13</sup> Appleby, *The Ambivalence of the Sacred*, 8.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 15.

different configurations of power”<sup>15</sup>, en dat dus ook het representeren van religie als een tijdloos en transcultureel fenomeen binnen een dergelijke context gezien moet worden. Ten tweede, en in het verlengde hiervan, wordt het concept ‘religieus geweld’ in twijfel getrokken. Het wekt immers de suggestie dat er iets bestaat als puur religieus geweld of geweld met puur religieuze oorzaken. Religie is zeker een belangrijk onderdeel van de hedendaagse wereld, maar wel naast andere zaken als etniciteit, nationalisme, racisme, politiek, gender en economie, die allemaal mee moeten worden genomen voor een juist begrip van de rol van religie bij geweld.<sup>16</sup> Door de term ‘religieus geweld’ wordt echter een essentialistisch beeld van de relatie tussen religie en geweld geschetst.

Uit bovenstaande discussie blijkt wel het belang van de definities. Enerzijds geven de definities van beide concepten weer hoe er over religie en geweld gedacht wordt. Anderzijds *bepalen* de beide definities hoe de relatie tussen religie en geweld wordt gezien. Door consequent over religieus geweld te spreken ontstaat er als vanzelf een idee dat religie en geweld inherent aan elkaar zijn. Cavanaugh stelt dat dit met name het geval is voor de omgang met religie in westerse samenlevingen: “the attempt to create a transhistorical and transcultural concept of religion that is essentially prone to violence is one of the foundational myths of the liberal nation-state.”<sup>17</sup> In de volgende paragrafen bespreek ik enkele problemen omtrent het definiëren van beide concepten.

### ‘Religie’

Het definiëren van religie is lastig: definities van religie zijn ofwel erg breed ofwel erg smal. Globaal gezien is onderscheid te maken tussen substantivistische en functionalistische definities. Substantivistische definities gaan uit van de inhoud – ‘substantie’ – van religie. Hierbij wordt vaak een verwijzing gemaakt naar het goddelijke of transcendente. Daarmee sluit het echter bijvoorbeeld het confucianisme en taoïsme uit, die vaak wel als religies worden beschouwd. Functionalistische definities daarentegen gaan uit van de sociaal-maatschappelijke functie van religie. Daardoor vallen echter al gauw zaken als nationalisme, marxisme of zelfs voetbal onder religie, die soms niet als religie worden gezien.<sup>18</sup> Belangrijker dan de vraag of bijvoorbeeld taoïsme of voetbal een religie zijn is echter dat het blijkbaar erg veel uitmaakt hoe je religie definieert.

Er worden, zoals eerder genoemd, ook vragen gesteld bij de bruikbaarheid van de term ‘religie’ als zodanig. Dit gaat zover dat door sommige academici het bestaan ervan wordt ontkend, omdat niet duidelijk kan worden aangegeven wat expliciet wel en niet een zuiver religieus fenomeen is.<sup>19</sup> Daarbij geven sommige academici aan dat religie moeten worden opgevat als een sociaal construct. Dit houdt in dat de perceptie van religie als een werkelijk bestaand en onderscheidbaar fenomeen is gebaseerd op een impliciete sociale overeenstemming. Daarmee is het dus de vraag of er los van dergelijke impliciete sociale afspraken wel iets bestaat waarnaar religie verwijst. Duidelijk is in ieder geval dat er in dit kader geen essentie van religie aan te wijzen valt en daarmee staat het tegenover het eerder beschreven essentialistische beeld van religie dat veeleer transcultureel en transhistorisch is.

Het probleem van een essentialistische kijk op religie is dat er wordt aangenomen dat voor iemand uit een andere cultuur of uit een andere tijd religie dezelfde betekenis heeft. Dit leidt in de eerste plaats tot aannames die begrip in de weg kunnen staan. Zo zijn er culturen waarin überhaupt geen woord bestaat voor dat wat in het Westen als religie gezien wordt. Het gebruik van de term ‘religie’ kan dan de onjuiste suggestie wekken dat ook binnen de betreffende cultuur zelf een concept bestaat van religie als één samenhangend geheel. Of het kan het idee wekken dat religie wordt gezien

---

<sup>15</sup> William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York, 2009) 4.

<sup>16</sup> Murphy, ‘Introduction’, 1-3.

<sup>17</sup> Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 4.

<sup>18</sup> Carlson, ‘Religion and Violence’, 8-9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 9.

als iets dat losstaat van andere onderdelen van het leven. Zo stelt Cavanaugh de vraag “how could one (...) separate religion from politics in Islam, when most Muslims themselves make no such separation?”<sup>20</sup> Een ander gevaar hierbij is dat door wel in essentialistische termen over religie te praten, dergelijke verdelingen tussen religieus en niet-religieus of religieus en politiek aan anderen worden opgelegd. Hierover schrijft Carlson: “Failure to recognize how religion is socially constructed allows essentialists to portray religion as universal across human communities in time and space and to impose such a framework upon ‘Others’.”<sup>21</sup> Zeker wanneer degenen die in essentialistische termen over religie spreken macht hebben kan dit grote gevolgen hebben voor ‘de Ander’ waarover wordt gesproken.

Er wordt in dit kader soms ook wel gesproken van de “invention of religion”.<sup>22</sup> Enerzijds kan hiermee worden verwezen naar de manier waarop in het Westen in de context van de moderniteit religie is ontstaan als een concept los van andere onderdelen van het leven. Anderzijds doelt ‘the invention of religion’ ook op de context van Europese expansie en Europees kolonialisme waarin ‘religie’ als academisch westers concept werd toegepast op niet-westerse fenomenen.<sup>23</sup> Daarbij werden niet-Westerse culturen naar Westerse maatstaven ingedeeld in aparte onderdelen als religie, politiek en economie.

Een bekend voorbeeld hiervan is de ‘uitvinding’ van het hindoeïsme door de Britten. Voordat de Britten India koloniseerden bestond er in India geen woord voor ‘religie’ zoals dat nu wordt gebruikt en was ‘hindoe’ een Perzische term zonder specifiek religieuze lading die verwees naar de Indiërs die aan de andere kant van de Sindhu rivier woonden. Door de termen ‘religie’ en ‘hindoe’ in te voeren konden de Britten onderscheid maken tussen de in hun ogen aparte domeinen van religie, politiek en economie en zo de rol van religie in de andere twee domeinen beperken.<sup>24</sup> Daarbij behoorde religie tot het privé-domein en de politiek tot het publieke domein. Dat wat door de Britten als religie werd gezien was echter verweven in alle aspecten van het leven van de Indiërs, en dus stelt Cavanaugh dat “if, under British rule, Hinduism was a religion, then to be Indian was to be private, and to be British was to be public.”<sup>25</sup>

Uit dit laatste voorbeeld blijkt wel het belang van hoe religie wordt gedefinieerd en hoe er tegen religie als fenomeen wordt aangekeken. Dus ook al moet religie volgens sommige religiewetenschappers gezien worden als sociaal construct of zelfs als een leeg concept, het heeft – juist door het belang van hoe het gedefinieerd wordt – grote invloed in de wereld. Zo schrijft Carlson dat over het gebruik van termen en concepten in het algemeen kan worden gezegd dat ze ons helpen onze gedachten en ervaringen te ordenen. Hij stelt echter ook dat wanneer termen verkeerd worden gebruikt ze tot een verkeerd beeld van de wereld en daarmee tot vooroordelen leiden.<sup>26</sup> Het lijkt vanuit dit oogpunt dan ook minder van belang te zijn wat religie precies is, dan hoe het door verschillende mensen wordt gedefinieerd en wat daar vervolgens mee wordt beargumenteerd en gelegitimeerd.

### *‘Religieus geweld’*

De term ‘religieus geweld’ wordt door sommige religiewetenschappers wél en door sommige religiewetenschappers níet gebruikt. *The Blackwell Companion to Religion and Violence* vermijdt bewust het samenvoegen van religie en geweld in één begrip in de titel. Mark Juergensmeyer spreekt in de ondertitel van zijn boek echter wel over ‘religious violence’. Er zijn echter verschillende critici

---

<sup>20</sup> Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 5.

<sup>21</sup> Carlson, ‘Religion and Violence’, 10.

<sup>22</sup> Zie bijvoorbeeld Cavanaugh's tweede hoofdstuk ‘The Invention of Religion’ (*The Myth of Religious Violence*, 57-122).

<sup>23</sup> Carlson, ‘Religion and Violence’, 10.

<sup>24</sup> Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 87-88.

<sup>25</sup> Cavanaugh, ‘The Myth of Religious Violence’, 28.

<sup>26</sup> Carlson, ‘Religion and Violence’, 9.



die hier het commentaar op leveren dat de term ‘religieus geweld’ een essentialistische visie op religie weergeeft. Zo stelt Carlson dat geweld is terug te vinden in alle tijden en onder alle volkeren en dat alle onderdelen van het menselijk leven – zoals religie, economie, etniciteit of politiek – zijn gebruikt om geweld te rechtvaardigen. In die zin is alle geweld in de eerste plaats menselijk geweld, er is niks *essentieel* religieus aan. Daarbij geeft Carlson aan dat er op dezelfde manier ook geen essentieel politiek of etnisch geweld bestaat.<sup>27</sup>

Hiermee samenhangend is het idee van ‘reïficatie’, het toekennen van materiële realiteit, zelfstandigheid of persoonlijkheid aan een abstract concept, zoals geïntroduceerd door Wilfred Cantwell Smith.<sup>28</sup> Een voorbeeld hiervan is te vinden in de ondertitel van Christopher Hitchens’ boek *God is not Great: How Religion Poisons Everything*. Critici zouden hierop kunnen aanmerken dat er geen sprake is van een zelfstandig iets als religie dat alles zou kunnen ‘vergiftigen’. Door het begrip ‘religie’ wel op een dergelijke manier te gebruiken loop je het gevaar de daadwerkelijke problemen en de daadwerkelijke rol van dat waar religie naar verwijst niet te achterhalen.

Bovenstaande inzichten kunnen worden gebruikt om vast te stellen welke rol religie werkelijk speelt in conflicten. Zo blijkt dat er in veel conflicten niet-religieuze oorzaken aan te wijzen zijn, zoals economische en sociale spanningen. Dit is bijvoorbeeld terug te vinden in de conclusies van Jonathan Fox, die een kwantitatief onderzoek heeft gedaan waarin hij kijkt naar de rol van religie bij etnisch nationalisme en gewelddadige revoluties tussen 1945 en 2001. De conclusie van Fox is dat religie conflicten sterk beïnvloedt, maar dat andere factoren ook een rol spelen. Zo stelt hij over etnische conflicten dat “religious factors do not come into play unless nationalism, in the form of separatism, is already present in the conflict.”<sup>29</sup> Vervolgens concludeert hij dat nationalisme de hoofdoorzaak is van etnische conflicten en dat “religion is a very strong exacerbating factor”<sup>30</sup>. Het kan dus zijn dat religie een grote rol speelt in een conflict maar het conflict niet heeft veroorzaakt. Duidelijk is wel dat door de invloed van religie het karakter van een conflict kan veranderen, bijvoorbeeld doordat het het geweld intensiveert.

Mark Juergensmeyer komt in zijn artikel ‘Is Religion the Problem?’ tot een vergelijkbare conclusie. Hij schrijft “religion is not the problem. Yet the fact that religion is the medium through which these issues are expressed is (...) problematic (...) in that religion brings new aspects to conflicts that were otherwise not part of them.”<sup>31</sup> Enerzijds zijn deze nieuwe aspecten van praktische aard. Zo kan de invloed van religie op een conflict er uit bestaan dat heel de organisatie van kerken, moskeeën, tempels en religieuze organisaties in een conflict wordt betrokken. Anderzijds kan religie er voor zorgen dat een conflict anders wordt gezien. Zo biedt het in veel gevallen een morele legitimatie voor geweld. Daarnaast kan religie het idee van een “cosmic war”<sup>32</sup> creëren, waarbinnen het geweld wordt gezien als onderdeel van een veel grootser, spiritueel conflict. Over dit idee stelt Juergensmeyer: “It *absolutizes the conflict* into extreme opposing positions and *demonizes opponents* by imagining them to be satanic powers.”<sup>33</sup> Zo wordt het conflict dus in veel absolute termen geformuleerd en wordt mogelijk ook extremer geweld gerechtvaardigd in de ogen van betrokkenen.

Terwijl er binnen de religiewetenschappen veel aandacht wordt besteed aan de betekenis en bruikbaarheid van de term ‘religie’, krijgt de betekenis van ‘geweld’ veel minder aandacht. Carlson stelt dat dit een slechte zaak is, aangezien het definiëren van geweld in zijn ogen net zo belangrijk is

---

<sup>27</sup> Ibidem, 13-14.

<sup>28</sup> Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 101.

<sup>29</sup> Jonathan Fox, ‘The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945-2001’, *Journal of Peace Research*, Vol. 41, No. 6 (2004) 728.

<sup>30</sup> Fox, ‘The Rise of Religious Nationalism and Conflict’, 728.

<sup>31</sup> Mark Juergensmeyer, ‘Is Religion the Problem?’, *Hedgehog Review*, Vol. 6, No. 3 (2004) 7.

<sup>32</sup> Juergensmeyer, ‘Is Religion the Problem?’, 7.

<sup>33</sup> Idem.

als het definiëren van religie.<sup>34</sup> Een belangrijk onderscheid is bijvoorbeeld vanuit wiens perspectief geweld wordt bekeken. Vanuit het perspectief van het slachtoffer is er een nadruk op de gevolgen en ondervinding van het geweld. Vanuit het perspectief van de geweldpleger is er een nadruk op het rechtvaardigen van het geweld, of wordt er soms zelfs gesteld dat er geen sprake van geweld is geweest. Dit wordt nog gecompliceerd doordat er vaak geen duidelijk onderscheid is tussen dader en slachtoffer in een conflict. Zo kunnen betrokkenen bij het conflict beide rollen vervullen of verschillende mensen of groepen de slachtofferrol opeisen.<sup>35</sup> Ook hier wordt dus weer duidelijk dat het van belang is hoe termen worden gedefinieerd, maar dat het minstens zo belangrijk is hoe en door wie deze definities vervolgens worden gebruikt.

Het doel van dit hoofdstuk was om een overzicht te geven van de verschillende theorieën over de relatie tussen religie en geweld en het belang van definities daarbij. Vanuit dit kader kunnen de uitspraken de ideeën en uitspraken van de nieuw atheïsten worden geanalyseerd. Dit is wat in het volgende hoofdstuk, na een korte algemene inleiding over het fenomeen ‘nieuw atheïsme’, zal gebeuren.

---

<sup>34</sup> Carlson, ‘Religion and Violence’, 8.

<sup>35</sup> Ibidem, 18-19.

## Nieuw atheïsme

### *Algemene inleiding*

Zoals besproken in de inleiding is ‘nieuw atheïsme’ een verzamelnaam voor een groep mensen die niet alleen atheïstisch is maar ook religie actief bekritiseert. De ideeën van dit ‘nieuw atheïsme’ worden het sterkst uitgedragen door de zogenaamde ‘Four Horsemen of New Atheism’,<sup>36</sup> te weten evolutionair bioloog Richard Dawkins, filosoof Daniel Dennett, neurowetenschapper Sam Harris en journalist Christopher Hitchens.<sup>37</sup> Daarnaast zijn er verschillende andere figuren – voornamelijk academici – die ook tot het nieuw atheïsme worden gerekend. Hiervan zijn in Nederland ook voorbeelden te vinden. Zo verkondigt Herman Philipse vergelijkbare ideeën als de vier bovenstaande figuren en wordt voormalig Nederlands politica Ayaan Hirsi Ali ook wel als nieuw atheïst genoemd.<sup>38</sup>

Het nieuw atheïsme is een relatief recent fenomeen en ook de term ‘nieuw atheïsme’ werd pas in 2006 voor het eerst gebruikt.<sup>39</sup> Over de term bestaat enige discussie, bijvoorbeeld over de vraag of er wel zoiets bestaat als het nieuw atheïsme. Thomas Zenk geeft in zijn bijdrage over het nieuw atheïsme in *The Oxford Handbook of Atheism* aan dat de term ‘nieuw atheïsme’ door journalisten wordt gebruikt om te verwijzen naar Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens en andere recente atheïstische denkers. Door deze figuren zelf wordt de term echter niet gebruikt en van een nieuw atheïstische ‘beweging’ – waar door sommige journalisten van wordt gesproken – is in zijn ogen dan ook al helemaal geen sprake. Daarnaast stelt Zenk dat de nieuw atheïsten onderling te veel verschillen om van één fenomeen te kunnen spreken. Zo beoefenen Dawkins, Dennett, Harris en Hitchens ieder een geheel ander beroep en bekritisieren ze niet allemaal dezelfde religies. Daarnaast geeft Zenk aan dat Dennett zelfs een ander doel nastreeft dan de andere drie auteurs, namelijk een wetenschappelijke ontleding van religie.<sup>40</sup>

Het is echter niet geheel duidelijk waarom de bovenstaande factoren de term ‘nieuw atheïsme’ onbruikbaar zouden maken. Er zijn namelijk duidelijk gemeenschappelijke ideeën terug te vinden bij de verschillende auteurs, zoals later in dit hoofdstuk blijkt. Wel is het zo dat in het kader van de ideeën van de nieuw atheïsten over religie en geweld Dennetts *Breaking the Spell* minder van toepassing is. Dennetts focus ligt veel minder op godsdienstkritiek en op religieus geweld en veel meer op het propageren van een wetenschappelijke benadering van religie. Zoals in de inleiding aangegeven, zal Dennett in het vervolg dan ook niet worden besproken. Verder benadrukken de drie andere auteurs in hun kritiek inderdaad andere religies – Harris geeft relatief veel aandacht aan de islam, Dawkins aan monotheïstische godsdiensten en Hitchens aan alle religies – maar de inhoud van hun kritiek vertoont veel overeenkomsten.

Een ander punt van discussie is of er wel iets nieuws is aan het nieuw atheïsme. Inderdaad zijn er al eeuwenlang atheïsten en zijn veel van de argumenten van de nieuw atheïsten al eerder gegeven door figuren als Bertrand Russell, Sigmund Freud en Friedrich Nietzsche. Er vallen echter verschillende zaken aan te wijzen die het nieuw atheïsme typeren en die samen het nieuw atheïsme mogelijk onderscheiden van eerdere vormen van atheïsme. Zo wordt er een grote nadruk gelegd op de vermeende schadelijke kanten van religie. De nieuw atheïsten stellen niet alleen dat religie onwaar is, maar ook dat het schadelijk is voor individu en maatschappij en dus moet verdwijnen. Verder heeft het nieuw atheïsme ook een buitengewoon groot sociaal effect: de boeken komen op bestsellerlijsten en de

---

<sup>36</sup> De term ‘Four Horsemen’ werd in deze betekenis voor het eerst gebruikt als titel van een dvd van een discussie tussen Dawkins, Dennett, Harris en Hitchens. Daarbij was het een verwijzing naar de vier ruiters van de Apocalyps uit het boek openbaring in het Nieuwe Testament. Zie Zenk, ‘New Atheism’, 254.

<sup>37</sup> Amarasingam, ‘Introduction’, 1.

<sup>38</sup> Zie bijvoorbeeld Zenk, ‘New Atheism’, 251.

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> Ibidem, 255.

nieuw atheïsten verschijnen veel in de media.<sup>41</sup> Dit heeft er ook mee te maken dat de boodschap niet per se nieuw is, maar de wijze waarop die wordt gebracht wél. De nieuw atheïsten verwoorden hun visie namelijk veelal in zeer scherpe en provocatieve uitspraken. Een ander mogelijk verschil is de grote nadruk op wetenschap als tegenhanger van religie.<sup>42</sup>

### *Ideeën nieuw atheïsten*

In de boeken van Dawkins, Harris en Hitchens kunnen verschillende gemeenschappelijke thema's worden aangegeven. Ten eerste leveren de auteurs kritiek op religie als irrationeel, niet-empirisch, ongerechtvaardigd en dogmatisch. Daarbij wordt religie in veel gevallen tegenover de wetenschap gesteld en leggen de auteurs nadruk op de in hun ogen superieure methode van de wetenschap. De wetenschap staat open voor bewijs en weerlegging, terwijl religies vasthouden aan hun dogma's. Zo schrijft Hitchens: "here is the point, about myself and my co-thinkers. Our belief is not a belief. (...) We do not hold our convictions dogmatically".<sup>43</sup> Dit punt halen de drie atheïstische denkers ook vaak aan in reactie op de kritiek dat ze net zo fundamentalistisch zouden zijn als de streng gelovigen die ze het zwaarst bekritisieren. Dawkins stelt hierover dat "it is all too easy to mistake passion that can change its mind for fundamentalism, which never will."<sup>44</sup> Daarbij stellen de nieuw atheïsten ook dat het dogmatisme en de irrationaliteit van religie oplossingen van conflicten in de weg staat. Zo stelt Harris dat "[the] spirit of mutual inquiry is the very antithesis of religious faith."<sup>45</sup>

Ten tweede en gerelateerd aan het eerste punt, stellen de nieuw atheïsten dat de (metafysische) uitspraken van religie simpelweg foutief zijn. Daarbij geven ze aan dat de meeste religies zijn ontstaan in een tijd waarin de mensheid nog erg weinig wetenschappelijke kennis over de aarde en het universum had en dat hierdoor veel onwaarheden in de verschillende religies terug te vinden zijn.<sup>46</sup> Dawkins onderscheidt zich hierin enigszins van de andere twee denkers doordat hij een erg sterke nadruk legt op de evolutietheorie. Daarbij reageert hij vooral op argumenten van creationisten en aanhangers van Intelligent Design en stelt dat de wereldbeelden van beide groepen inferieur zijn aan wereldbeelden op basis van evolutionaire verklaringen.<sup>47</sup>

Hiermee samenhangend is dat de nieuw atheïsten religie wetenschappelijk en in het bijzonder evolutionair proberen te verklaren. Zo stelt Dawkins dat religie een schadelijk bijproduct is van het respecteren van autoriteit als kind, dat we oorspronkelijk nodig hadden om te overleven. Dawkins schrijft hierover dat "the flip side of trusting obedience is slavish gullibility. The inevitable by-product is vulnerability to infection by mind viruses."<sup>48</sup> De afhankelijkheid van autoriteit zet dus onnodig bij volwassen mensen door, wat leidt tot "infection by mind viruses", oftewel religie. Vervolgens kan het er zelfs toe leiden dat mensen geweld plegen in naam van deze autoriteit, aldus Dawkins.<sup>49</sup>

Bovenstaande punten betreffen allemaal kritiek op de (vermeende) methode en kennisuitspraken van religies. Het belangrijkste andere thema in de boeken van Dawkins, Harris en Hitchens betreft het in hun ogen schadelijke effect van religie. Ten eerste betreft dit de invloed van religie op kinderen. In de ogen van de drie auteurs beperkt een religieuze opvoeding de vrijheid van kinderen om zelf wel of niet voor een religie te kiezen. Zo schrijft Dawkins in de inleiding tot *The God Delusion* dat het een van de belangrijkste doelen van zijn boek is om mensen bewust te maken dat er niet zoiets is als bijvoorbeeld een katholiek kind, er is in zijn ogen enkel een kind van katholieke

---

<sup>41</sup> Amarasingam, 'Introduction', 2.

<sup>42</sup> Ibidem, 5.

<sup>43</sup> Christopher Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything* (New York, 2007) 5.

<sup>44</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion* (Londen, 2006) 18.

<sup>45</sup> Harris, *The End of Faith*, 48.

<sup>46</sup> Zie bijvoorbeeld Hitchens' hoofdstuk 'The Metaphysical Claims of Religion Are False' (*God is not Great*, 63-71)

<sup>47</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 139-144.

<sup>48</sup> Ibidem, 205.

<sup>49</sup> Ibidem, 203-205.

ouders.<sup>50</sup> Hitchens gaat hierin nog een stapje verder en stelt in zijn hoofdstuk ‘Is religion child abuse?’ de vraag “How can we ever know how many children had their psychological and physical lives irreparably maimed by the compulsory inculcation of faith?”<sup>51</sup>

Ten tweede stellen de auteurs dat religie absolutistisch en intolerant is en daardoor aanzet tot geweld en conflicten veroorzaakt. Zo schrijft Dawkins dat “absolutism nearly always results from strong religious faith, and it constitutes a major reason for suggesting that religion can be a force of evil in the world.”<sup>52</sup> Dit probleem wordt in de ogen van de nieuw atheïsten enerzijds nog urgenter doordat gelovigen hun geloof aan anderen op willen dringen. Zo schrijft Hitchens dat “the true believer cannot rest until the whole world bows the knee”<sup>53</sup>. Anderzijds stelt Harris dat dit probleem juist nu grote urgentie heeft vanwege de uitvinding van massavernietigingswapens, aangezien kwaadwillenden hierdoor tot steeds meer geweld in staat zijn.<sup>54</sup> En ook Hitchens concludeert over religie: “as well as a menace to civilization, it has become a threat to human survival.”<sup>55</sup>

Het probleem hierbij, aldus de nieuw atheïsten, is dat geloof vaak en onterecht buiten kritiek staat. Zo stelt Harris dat “on this subject, liberals and conservatives have reached a rare consensus: religious beliefs are simply beyond the scope of rational discourse.”<sup>56</sup> Dit is ook de reden dat de nieuw atheïsten juist ook sterke kritiek hebben op gematigde gelovigen. De nieuw atheïsten stellen namelijk dat gematigdheid extremisme in de kaart speelt doordat het het idee creëert dat religie gerespecteerd moet worden. Daarmee schermt het extremere vormen van geloof als het ware af van kritiek. Harris schrijft zelfs dat “the very ideal of religious tolerance – born of the notion that every human being should be free to believe whatever he wants about God – is one of the principal forces driving us toward the abyss.”<sup>57</sup> En ook Dawkins schrijft over “sensible” religion: “it is making the world safe for fundamentalism by teaching children, from their earliest years, that unquestioning faith is a virtue.”<sup>58</sup>

De conclusie die Dawkins, Harris en Hitchens trekken is dat religie moet verdwijnen en atheïsme hiervoor in de plaats moet komen. Enerzijds stellen ze dat dit veel geweld en leed zou besparen. Anderzijds leggen ze nadruk op de positieve kanten van een atheïstische visie op het leven. Zo stelt Hitchens dat “an ethical life can be lived without religion”<sup>59</sup> en Dawkins dat “you can be an atheist who is happy, balanced, moral and intellectually fulfilled.”<sup>60</sup>

### *Analyse: hoe spreken de nieuw atheïsten over religie en geweld?*

Voor het begrijpen van de standpunten van de nieuw atheïsten en de kritiek die daarop door Cavanaugh wordt geleverd is het van belang te kijken naar hoe de nieuw atheïsten spreken over religie en geweld. Hoe gebruiken ze de termen ‘religie’, ‘geweld’ en ‘religieus geweld’? Wat zegt dit over hoe de nieuw atheïsten over de relatie tussen religie en geweld denken? Welke gevolgen heeft het voor hun analyse van ‘religieus geweld’?

Om te beginnen valt in de boeken van de nieuw atheïsten op dat nergens een definitie van religie wordt gegeven, terwijl dit wel het hoofdonderwerp van de drie boeken is. Alleen Harris geeft een korte definitie van ‘religious faith’ als “*unjustified* belief in matters of ultimate concern”.<sup>61</sup> In deze definitie zit echter direct al een waardeoordeel over het geloof en het besteedt geen aandacht aan alle

---

<sup>50</sup> Ibidem, 25.

<sup>51</sup> Hitchens, *God is not Great*, 217.

<sup>52</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 324.

<sup>53</sup> Hitchens, *God is not Great*, 31.

<sup>54</sup> Harris, *The End of Faith*, 224.

<sup>55</sup> Hitchens, *God is not Great*, 25.

<sup>56</sup> Harris, *The End of Faith*, 13.

<sup>57</sup> Ibidem, 15.

<sup>58</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 323.

<sup>59</sup> Hitchens, *God is not Great*, 6.

<sup>60</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 23.

<sup>61</sup> Harris, *The End of Faith*, 65.

andere aspecten van religie. Uit hoe de drie auteurs de term ‘religie’ gebruiken blijkt al iets meer over wat ze onder religie verstaan. Zo stelt Hitchens over het boeddhisme dat “[it] is not, in our sense of the word, a ‘religion’ at all.”<sup>62</sup> Hij gaat er hierbij dus vanuit dat er een bepaalde overeenstemming is over wat er met religie bedoeld wordt en dat het boeddhisme daar niet onder valt. Bij Dawkins is het vooral duidelijk dat hij monotheïstische religies bespreekt en een westers concept van religie heeft, als een te onderscheiden domein van andere onderdelen van het leven. Zo schrijft hij over religie dat “children are too young to know where they stand on such issues, just as they are too young to know where they stand on economics or politics.”<sup>63</sup> Religie is volgens Dawkins dus iets waar je voor moet kunnen kiezen en iets dat los staat van zaken als economie en politiek.

Uit de uitspraken van de nieuw atheïsten blijkt ook één duidelijke eigenschap van religie: religie is inherent intolerant, absolutistisch en gewelddadig. Zo stelt Harris dat “intolerance is thus intrinsic to every creed”<sup>64</sup> en “[r]eligious violence is still with us because our religions are *intrinsically* hostile to one another. (...) It is time we acknowledged that no real foundation exists within the canons of Christianity, Islam, Judaism, or any of our other faiths for religious tolerance and religious diversity.”<sup>65</sup> In alles wat ze verder over religie zeggen zit deze aanname over een vermeende essentie van alle religie. Daarmee vormen ze het tegenovergestelde van gelovigen die stellen dat religie van nature ‘goed’ is, en hanteren daarmee dezelfde logica. Er zijn verschillende manieren waarop en waardoor de nieuw atheïsten dit essentialistische beeld van religie in stand houden en deze zullen in het vervolg worden besproken.

Ten eerste gaan de nieuw atheïsten in veel gevallen reductionistisch te werk. Ze reduceren het gehele fenomeen religie of een specifieke religie tot één van haar onderdelen of eigenschappen. Zo reageert Dawkins’ in zijn inleiding op de kritiek dat hij altijd de slechtste vormen van religie aanvalt en de goede kanten van religie onbesproken laat: “To the majority of believers around the world, religion all too closely resembles what you hear from the likes of Robertson, Falwell or Haggard, Osama bin Laden or the Ayatollah Khomeini.”<sup>66</sup> Vervolgens geeft hij echter geen argumenten waaruit dit moet blijken en hij geeft ook niet aan waarom hij de goede kanten van religie negeert. Zo reduceert Dawkins heel het fenomeen religie tot dat wat door bovenstaande figuren wordt verkondigd. Een ander voorbeeld is te vinden in Dawkins antwoord op de vraag waarom hij zo vijandig is tegenover gelovigen: “I am not going to bomb anybody, behead them, stone them, burn them at the stake, crucify them, or fly planes into their skyscrapers, just because of a theological disagreement. But my interlocutor usually doesn’t leave it at that.”<sup>67</sup> Hier reduceert Dawkins heel het fenomeen religie tot aan religie gerelateerde uitingen van geweld en intolerantie, die in zijn ogen plaatsvinden “just because of a theological disagreement”.

Ten tweede zijn de nieuw atheïsten veelal normatief in wat ze wel en wat ze niet als *ware* religie beschouwen. Zo stelt Hitchens dat “the true believer cannot rest until the whole world bows the knee”<sup>68</sup> en over 9/11 dat “the nineteen suicide murderers of New York and Washington and Pennsylvania were beyond any doubt the most sincere believers on those planes”<sup>69</sup>. Ook Harris schrijft: “Once a person believes – *really* believes – that certain ideas can lead to eternal happiness, or to its antithesis, he cannot tolerate the possibility that the people he loves might be led astray by the blandishment of unbelievers. Certainty about the next life is simply incompatible with tolerance in this

---

<sup>62</sup> Hitchens, *God is not Great*, 199.

<sup>63</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 25.

<sup>64</sup> Harris, *The End of Faith*, 13.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 225.

<sup>66</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 15.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 318.

<sup>68</sup> Hitchens, *God is not Great*, 31.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 32.

one.”<sup>70</sup> Het criterium hierbij lijkt wel dat wat de “true” en “sincere believers” van andere, niet-ware gelovigen onderscheidt is dat ze intolerant en absolutistisch zijn.

Op deze manier bepalen de nieuw atheïsten voor gelovigen wat ‘echt geloof’ is: geloof dat aanzet tot intolerantie en absolutisme. Zo schrijft Hitchens, verwijzend naar de steun van boeddhisten aan het Japanse bewind tijdens de Tweede Wereldoorlog “Although many Buddhists now regret that deplorable attempt to prove their own superiority, no Buddhist since then has been able to demonstrate that Buddhism was wrong in its own terms.”<sup>71</sup> Hier bepaalt Hitchens in feite hoe het boeddhisme ‘werkelijk’ geïnterpreteerd moet worden. Iets vergelijkbaars is terug te vinden in de bespreking door de nieuw atheïsten van de Bijbel en de Koran. De drie auteurs gaan namelijk in de meeste gevallen uit van een erg letterlijke interpretatie van de Bijbel en de Koran en komen daarmee tot de conclusie dat zowel het christendom als de islam inherent gewelddadig zijn. Ze vallen dus religies als geheel aan, maar baseren zich daarbij op een zeer letterlijke interpretatie van beide godsdienstige boeken.

Hiervan zijn verschillende voorbeelden te vinden in de werken van de drie auteurs. Zo schrijft Harris dat “One need only read the Koran to know, with something approaching mathematical certainty, that all truly devout Muslims will be ‘convinced of the superiority of their culture, and obsessed with the inferiority of their power’”<sup>72</sup>. Met “truly devout Muslims” bedoelt hij dus moslims die de Koran letterlijk interpreteren. Harris stelt ook dat “Muslims hate the West in the very terms of their faith” en dat “the Koran mandates such hatred. It is widely claimed by ‘moderate’ Muslims that the Koran mandates nothing of the kind and that Islam is a ‘religion of peace’. But one need only read the Koran itself to see that this is untrue”<sup>73</sup>. Net als in het vorige citaat van Hitchens, wordt hier dus duidelijk dat er een bepaalde interpretatie aan gelovigen wordt opgelegd. Ook Dawkins schrijft dat de Bijbel en Koran leiden tot “a system of moral which any civilized modern person, whether religious or not, would find – I can put it no more gently – obnoxious.”<sup>74</sup> en dat “who claim to derive their morals from scripture do not really do so in practice.”<sup>75</sup> Alleen een letterlijke interpretatie wordt dus opgevat als een legitieme interpretatie. Daarmee representeren fundamentalisten en extremisten de ‘ware religie’. Het probleem hiervan is dat aan metaforische interpretatie of bijvoorbeeld interpretaties op basis van wetscholen zoals in de islam geen aandacht wordt geschonken. Daarnaast maken ook fundamentalisten bepaalde keuzes met betrekking tot de delen van de Bijbel of Koran waarop ze zich baseren.

Een derde manier waarop de nieuw atheïsten een essentialistisch beeld in stand houden is dat ze vaak behoorlijk selectief zijn wat ze überhaupt wel en niet als religie beschouwen. Dat wat leidt tot intolerantie en geweld zien ze als religieus en dat wat positieve gevolgen heeft als niet-religieus. Dit is vooral bij Hitchens terug te vinden. Zo schrijft hij over Noord-Korea dat “Students of the subject can easily see that what we have in North Korea is not so much an extreme form of Communism – the term is hardly mentioned amid the storms of ecstatic dedication – as a debased yet refined form of Confucianism and ancestor worship.”<sup>76</sup> Over de situatie in Bosnië en Herzegovina in 1992 schrijft Hitchens dat “whole towns were pillaged and massacred in what the Serbs themselves termed ‘ethnic cleansing’. In point of fact, ‘religious cleansing’ would have been nearer the mark”<sup>77</sup> en over het regime van Saddam Hussein: “I shall simply say that those who regarded his regime as a “secular” one

---

<sup>70</sup> Harris, *The End of Faith*, 13.

<sup>71</sup> Hitchens, *God is not Great*, 204.

<sup>72</sup> Harris, *The End of Faith*, 130.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>74</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 268.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 267.

<sup>76</sup> Hitchens, *God is not Great*, 248.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 21. Dawkins doet een vergelijkbare uitspraak: “The original usage of ‘ethnic cleansing’ in the former Yugoslavia is also arguably a euphemism for religious cleansing” (*The God Delusion*, 43).

are deluding themselves”<sup>78</sup>. In deze drie voorbeelden stelt Hitchens dat de rol van niet-religieuze factoren – communisme, etniciteit of seculariteit – slechts schijn is, het geweld en de overheden die het geweld plegen zijn werkelijk religieus.

Andersom weigert Hitchens consequent om goed gedrag en vredelievendheid door gelovigen religieus te noemen. Dit komt bijvoorbeeld terug in Hitchens’ bespreking van Martin Luther King. Hij geeft aan dat King de Bijbel metaforisch interpreteerde, geweldloosheid predikte en nooit degenen die hem bedreigden veroordeelde. Hitchens stelt vervolgens echter dat deze drie eigenschappen niet als christelijk op kunnen worden gevat en concludeert dat “In no real as opposed to nominal sense, then, was he a Christian.”<sup>79</sup> Een vergelijkbare uitspraak maakt Hitchens over religieuze leiders in het algemeen die in conflicten vrede en verzoening proberen te bevorderen: “I can think of a handful of priests and bishops and rabbis and imams who have put humanity ahead of their own sect or creed. (...) But this is a compliment to humanism, not to religion.”<sup>80</sup> Ook hier weigert Hitchens dus om dat wat vrede bevordert religieus te noemen.

Over elk van bovenstaande voorbeelden is discussie mogelijk wat betreft de werkelijke rol van religie. Belangrijker dan dat is echter dat een dergelijke discussie voor Hitchens eigenlijk geen discussie is. Onderdeel van Hitchens impliciete definitie van religie is namelijk dat religie gewelddadig en intolerant is. Daarmee is de aanname hetzelfde als de conclusie: religie is in essentie gewelddadig en intolerant. Zo volgt Hitchens dus eigenlijk een soort cirkelredering. Hierdoor kan Hitchens dan ook wél van ‘religieus geweld’ spreken, maar níet van ‘religieuze vredelievendheid’. Dit laatste is voor Hitchens een *contradictio in terminis*.

Concluderend kan dan worden vastgesteld dat, doordat de nieuw atheïsten op de drie genoemde manieren uitgaan van een gewelddadige essentie van religie, zij nergens het concept ‘religieus geweld’ hoeven te verduidelijken. Het is immers impliciet in dit beeld van religie dat religie geweld veroorzaakt. Zo blijft er weinig ruimte voor een analyse van religie en geweld waar andere politieke, sociale of economische factoren in worden meegenomen of waarin de rol van religie bij legitimatie en contextualisatie kan worden begrepen. Überhaupt is er vanuit dit kader weinig noodzaak om de relatie tussen religie en geweld te onderzoeken. Daar waar de nieuw atheïsten hier wel expliciet iets over zeggen, zijn ze er duidelijk over hoe ze deze relatie zien. Zo stelt Harris dat “religion has been the *explicit* cause of literally millions of deaths in the last ten years.”<sup>81</sup> De aanname is dus dat religie inherent gewelddadig is en de conclusie dat religie dus *de* oorzaak is van veel geweld.

Er is in ieder geval weinig besef over de conceptuele problemen rond het definiëren van religie en religieus geweld te bespeuren. Daarnaast maakt de essentialistische kijk op religie het mogelijk religie als reïficatie te gebruiken. Zo spreekt Hitchens in de ondertitel van zijn boek van “how religion poisons everything”, luidt de titel van zijn tweede hoofdstuk, “religion kills”<sup>82</sup>, schrijft hij in een stuk over de apartheid over “the evil that religion did while it felt strong enough to do so”<sup>83</sup> en in het kader van de afschaffing van de slavernij stelt hij dat “religion (...) finally managed to undo some small part of the damage and misery that it had inflicted in the first place.”<sup>84</sup> Enerzijds maakt Hitchens dergelijke uitspraken omdat hij *uitgaat* van een bepaalde essentie van religie. Anderzijds *creëert* hij juist een essentialistisch beeld van religie door de term ‘religie’ als reïficatie te gebruiken.

Hiervan zijn bij de andere twee auteurs ook verschillende voorbeelden te vinden. Opvallend bij Dawkins is bijvoorbeeld dat uit zijn bespreking van de ‘war on terror’ blijkt dat hij zich wel bewust is van problemen omtrent reïficatie: “Our Western politicians avoid mentioning the R word (religion),

---

<sup>78</sup> Hitchens, *God is not Great*, 25.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 176.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>81</sup> Harris, *The End of Faith*, 26.

<sup>82</sup> Hitchens, *God is not Great*, 15.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 251.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 179.



and instead characterize their battle as a war against ‘terror’, as though terror were a kind of spirit or force, with a will and a mind of its own.”<sup>85</sup> Vervolgens stelt hij echter dat terroristen niet worden gedreven door ‘terreur’ of door ‘het kwaad’, maar dat “they are (...) faithfully pursuing what their religion tells them.”<sup>86</sup> Daarbij gebruikt Dawkins de term ‘religie’ dus wél als “a kind of spirit or force, with a will and a mind of its own.”, oftewel als reïficatie. Ook hier geldt dat het gebruik van ‘religie’ als reïficatie een essentialistisch beeld van religie in stand houdt. Dat terroristen doen “what their religion tells them” suggereert immers dat het door er een bepaalde gewelddadige essentie is religie aanwezig is die mensen tot terreur aan kan zetten.

Op basis van dit hoofdstuk kan worden vastgesteld dat de nieuw atheïsten een essentialistische visie hebben op religie. Religie is in hun ogen in essentie intolerant, absolutistisch, irrationeel en gewelddadig. Daarnaast is gebleken dat er verschillende manieren zijn waarop de nieuw atheïsten dit essentialistische beeld van religie, al dan niet bewust, in stand houden. In het volgende hoofdstuk worden Cavanaugh’s argumenten achter de ‘mythe van religieus geweld’ besproken en wordt, op basis van bovenstaande conclusies, gekeken in hoeverre deze argumenten van toepassing zijn als kritiek op de nieuw atheïsten.

---

<sup>85</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 344.

<sup>86</sup> Idem.

## De mythe van religieus geweld

### *Cavanaugh's argumenten*

Zoals besproken in het eerste hoofdstuk zijn er verschillende wetenschappers die vragen stellen bij de bruikbaarheid van termen als 'religie' en 'religieus geweld'. Carlson stelt dat het er hierbij enerzijds om gaat dat men door in essentialistische termen over religie en geweld te spreken niet beseft dat religie slechts een sociaal construct is. Anderzijds, en nog belangrijker, stelt hij dat dergelijk taalgebruik "risks overlooking the ill purposes to which such categories and constructions are put."<sup>87</sup> Daarmee wordt er dus een stap verder gegaan dan de vraag 'wat wordt er bedoeld met termen als 'religie' en 'religieus' geweld?' naar 'wat voor effect hebben deze definities?'. Een belangrijk voorbeeld hiervan is Cavanaugh's idee van de 'mythe van religieus geweld'.

Met de 'mythe van religieus geweld' bedoelt Cavanaugh drie dingen. Ten eerste, het idee dat religie een transhistorisch en transcultureel onderdeel van het leven is. Ten tweede, dat er daarbij een essentieel onderscheid is tussen religie en 'seculiere' onderdelen van het leven, zoals politiek en economie. Ten derde, dat religie een "peculiarly dangerous inclination to promote violence"<sup>88</sup> heeft. Volgens Cavanaugh wordt op basis van dit idee beargumenteerd dat de publieke rol en de publieke macht van religie moeten worden beperkt en dat daarmee de seculiere natiestaat wordt gezien als de natuurlijke staatsvorm.

Cavanaugh's boek bestaat grotendeels uit een onderzoek naar hoe de termen 'religie' en 'seculier' worden gedefinieerd en daardoor geconstrueerd. Daarbij stelt Cavanaugh dat definities worden gepresenteerd als tijdloos en transcultureel en op die manier worden gebruikt om te beargumenteren dat religie geweld veroorzaakt. Cavanaugh's argument is echter dat het idee van een transhistorische en transculturele essentie van religie en het idee van een essentieel onderscheid tussen religieus en seculier geweld geen steek houden. Cavanaugh stelt hierover dat "ideologies and institutions labeled secular can be just as absolutist, divisive, and irrational as those labeled religious."<sup>89</sup> Cavanaugh heeft dus twijfels bij de term 'religie' als tegenstelling van 'seculier'. Daarbij stelt Cavanaugh dat ideologieën en instituties die met 'seculier' worden aangeduid net zo goed tot geweld aan kunnen zetten als religieuze ideologieën en instituties.

Als belangrijkste voorbeeld hiervan ziet Cavanaugh westerse samenlevingen waarin de mythe van religieus geweld wordt gebruikt als legitimatie van de liberale natiestaat. Daarbij wordt er een "religious Other"<sup>90</sup> geconstrueerd die vervolgens wordt afgeschilderd als irrationeel en radicaal, en daarmee als tegenovergestelde van de rationele en vredelievende seculiere burger. De mythe wordt volgens Cavanaugh zowel in de binnenlandse als buitenlandse politiek gebruikt. Zo kan het in de binnenlandse politiek een legitimatie vormen voor het marginaliseren van religieuze praktijken en groepen. In de buitenlandse politiek wordt het gebruikt om niet-seculiere samenlevingen – met name islamitische samenlevingen – te presenteren als irrationeel en radicaal, aangezien deze samenlevingen de 'gevaarlijk religie' niet uit de publieke sfeer weten te houden. Cavanaugh beschrijft het hiermee geassocieerde idee als: "*They* have not yet learned to remove the dangerous influence of religion from political life. *Their* violence is therefore irrational and fanatical. *Our* violence, being secular, is rational, peace making, and sometimes regrettable necessary to contain *their* violence."<sup>91</sup>

Cavanaugh's punt is allesbehalve dat religies niet tot geweld aan kunnen zetten. Het gaat hem er om dat er geen essentieel onderscheid is tussen religies – zoals christendom, islam en hindoeïsme – en seculiere ideologieën – zoals nationalisme, marxisme, kapitalisme en liberalisme – en dat religies dus ook niet essentieel meer tot geweld aanzetten. Het idee dat er wel een dergelijk essentieel onderscheid

<sup>87</sup> Carlson, 'Religion and Violence', 11.

<sup>88</sup> Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 3/

<sup>89</sup> Ibidem, 6.

<sup>90</sup> Ibidem, 4.

<sup>91</sup> Idem.

is tussen religieuze en seculiere ideologieën en praktijken wordt echter veelvuldig gebruikt als legitimatie voor allerlei praktijken. Het gaat Cavanaugh erom hoe dit gebeurt en hoe dit afhangt van wie er macht bezit. Cavanaugh schrijft: “Unlike other books on religion and violence, I do not argue that religion either does or does not promote violence, but rather I analyze the political conditions under which the very category of religion is constructed.”<sup>92</sup>

Het gevaar van de mythe van religieus geweld, aldus Cavanaugh, is dat het het marginaliseren van religieuze groepen en praktijken mogelijk maakt. Daarnaast wordt het in sommige gevallen zelfs gebruikt om geweld tegen een irrationele en religieuze ‘Ander’ te rechtvaardigen. Zo wordt dus het idee dat religie essentieel meer aanzet tot geweld dan seculiere ideologieën en instituties juist gebruikt om geweld te rechtvaardigen. Cavanaugh geeft hiervan vooral voorbeelden van Westerse militaire acties in de islamitische wereld. Het argument voor deze acties is volgens Cavanaugh dat de betreffende islamitische overheden en samenlevingen gewelddadig en irrationeel zijn en dat er dus niet mee te argumenteren valt. Daarom is het, op basis van de mythe van religieus geweld, in sommige gevallen noodzakelijk om geweld te gebruiken: “Secular violence is often necessary and sometimes praiseworthy, especially when it is used to quell the inherent violence of religion.”<sup>93</sup>

Cavanaugh geeft hierover aan dat hij bijvoorbeeld niet de positieve kanten van het liberalisme of juist de negatieve kanten van religie wilt ontkennen. Cavanaugh's punt is echter dat “It is unhelpful (...) to undertake that criticism through the lens of a groundless religious-secular dichotomy that causes us to turn a blind eye to secular forms of imperialism and violence.”<sup>94</sup> Dit sterk gemaakte onderscheid tussen ‘religieus’ en ‘seculier’ en de typering van religie als irrationeel en radicaal staat daarnaast ook werkelijk begrip van geweld in de weg. Zo kunnen vanuit dit kader conflicten en spanningen tussen het Westen en islamitische overheden en samenlevingen simpelweg verklaard worden aan de hand van de irrationaliteit en radicaliteit van religie – in dit geval de islam – zonder aandacht te geven aan de geschiedenis van bijvoorbeeld kolonialisme of de inmenging van de VS in het Midden-Oosten. Op deze manier creëert de mythe van religieus geweld dus “a blind spot in Western thinking about Westerners’ own complicity with violence”<sup>95</sup>, aldus Cavanaugh. Cavanaugh's uiteindelijke doel is dan om deze “blind spot” weg te nemen en zo tot een volledig beeld van geweld te komen, waarin verschillende vormen van geweld gelijk worden behandeld.

### *Nieuw atheïsme en de mythe van religieus geweld*

Nu in hoofdstuk twee de uitspraken van de nieuw atheïsten zijn geanalyseerd en in de voorgaande paragraaf Cavanaugh's argumenten zijn besproken, kan worden vastgesteld in hoeverre en op wat voor manier de kritiek van Cavanaugh van toepassing is op de nieuw atheïsten. Daarbij gaat het dus om vast te stellen in hoeverre de nieuw atheïsten bijdragen aan het in stand houden van de mythe van religieus geweld. Om dit te doen, zal de analyse van de nieuw atheïsten van hoofdstuk twee in het kader van Cavanaugh's argumenten worden geplaatst en zal vervolgens Cavanaugh's hoofdstuk waarin zowel Harris als Hitchens de revue passeren worden besproken.

Als criterium voor in hoeverre er sprake is van de mythe van religieus geweld bij de nieuw atheïsten gebruik ik hier de drie componenten van Cavanaugh's definitie van de mythe van religieus geweld. Met name de derde component, het idee dat religie inherent tot geweld aanzet, bleek sterk aanwezig bij de nieuw atheïsten. Zoals duidelijk werd in hoofdstuk twee, blijkt uit de manier van spreken van de nieuw atheïsten dat ze deze visie er op na houden. Daarbij is in vrijwel alle uitspraken en standpunten van de nieuw atheïsten de basisaanname dat religie inherent intolerant en gewelddadig is.

---

<sup>92</sup> Ibidem, 5.

<sup>93</sup> Ibidem, 13.

<sup>94</sup> Ibidem, 14.

<sup>95</sup> Ibidem, 226.

De eerste component, het idee dat religie een transhistorisch en een transcultureel onderdeel is van het leven, was minder direct terug te vinden in de analyse. Hitchens sprak in het kader van religie zelfs over “in our sense of the word”<sup>96</sup>, wat suggereert dat voor anderen het woord ‘religie’ een andere betekenis kan hebben. Uit de rest van de analyse bleek echter dat Hitchens in veel gevallen voor anderen bepaalde wat wel en wat geen religie is. Het criterium hierbij was of er intolerantie en absolutisme aanwezig was (anders was het “humanism, not (...) religion”<sup>97</sup>) en dit was geldig voor cultureel zeer verschillende landen als Noord-Korea, Bosnië en Herzegovina, en Irak. Dit suggereert dan ook dat er wel degelijk een transculturele essentie van religie is.

De tweede component, het idee dat er een essentieel onderscheid tussen religieuze en seculiere onderdelen van het leven is, bleek ook niet direct uit de analyse, aangezien de focus lag op de termen ‘religie’ en ‘religieus geweld’ en dus niet zozeer op ‘seculier’ en ‘seculier geweld’. Hierbij is echter wel duidelijk geworden dat door een beeld van religie te hebben als essentieel intolerant en absolutistisch, religieus geweld automatisch ook een essentialistische betekenis krijgt. Een van de conclusies van de nieuw atheïsten was in immers dat waar ‘echte’ religie aanwezig was, ook intolerantie en geweld aanwezig moest zijn. Vanuit dit oogpunt gezien is religieus geweld dan niet zomaar een fenomeen waarbij religie betrokken is, maar geeft het de essentie van religie weer. Vervolgens is de stap naar een essentieel onderscheid tussen religieus en seculier geweld klein.

Cavanaugh's focus ligt meer op dit laatste punt in zijn bespreking van zowel Harris als Hitchens. Hij noemt beide in het hoofdstuk ‘The Liberal War of Liberation’, waarin hij het gebruik van de mythe van religieus geweld bij het rechtvaardigen van westerse militaire acties in de islamitische wereld bespreekt. Cavanaugh ziet de ideeën van Harris en Hitchens als misschien wel het duidelijkste voorbeeld van hoe de mythe van religieus geweld gebruikt kan worden om geweld te rechtvaardigen. Daarbij volgen Harris en Hitchens volgens Cavanaugh de logica zoals in de vorige paragraaf besproken: religie is essentieel intolerant en gewelddadig en levert dus gevaar op. Religie is echter ook essentieel irrationeel en dus valt er met argumenten niets te bereiken. De conclusie is dan dat geweld niet alleen gerechtvaardigd, maar ook noodzakelijk is. Zo schrijft Cavanaugh over Harris: “To avert the danger of war caused by religion, religious actors must be changed. How is this possible? Harris makes clear it cannot happen through rational dialogue, since religious beliefs renders believers immune to reason. Our only recourse is to violence”<sup>98</sup>. Het uiteindelijke onderscheid wat gemaakt wordt tussen religieus geweld en seculier geweld bestaat dus uit twee aspecten. Enerzijds is religie essentieel gewelddadig en geeft religieus geweld dus de essentie van religie weer. Anderzijds is religie essentieel irrationeel en valt religieus geweld dus in sommige gevallen alleen te bestrijden met het rationele en seculiere geweld.

---

<sup>96</sup> Hitchens, *God is not Great*, 199.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>98</sup> Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 214-215.

## Conclusie

Op basis van de drie hoofdstukken kan nu een antwoord worden gegeven op de onderzoeksvraag. Hiervoor is het van belang om eerst het antwoord op de drie deelvragen te bekijken, zoals gegeven in de drie hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk is er gekeken naar hoe er binnen de (religie)wetenschap wordt gedacht over de termen 'religie', 'religieus geweld' en over de relatie tussen religie en geweld. De belangrijkste constatering hierbij is dat de bruikbaarheid van zowel de term 'religie' als de term 'religieus geweld' in twijfel wordt getrokken. Het argument hierachter is dat het gebruik van beide termen kan leiden tot een essentialistische kijk op religie en op de relatie tussen religie en geweld. Enerzijds blijkt het probleem hiervan dat het een juiste analyse van geweld in de weg kan staan, bijvoorbeeld doordat andere politieke, sociale of historische factoren niet in de analyse worden meegenomen. Anderzijds blijkt een gevaar te zijn dat een dergelijke essentialistische opvatting van religie anderen kan worden opgelegd, zoals in het voorbeeld van de 'uitvinding' van het hindoeïsme in India.

In het tweede hoofdstuk is er gekeken naar wat de nieuw atheïsten over de relatie tussen religie en geweld betogen en hoe zij hierover spreken. De nieuw atheïsten blijken geen definities te geven van 'religie', ondanks dat dit het onderwerp van hun publicaties is. Uit hoe ze spreken over religie blijkt echter duidelijk dat de nieuw atheïsten een essentialistisch beeld van religie hebben. Daarbij is religie intolerant, absolutistisch, irrationeel en gewelddadig. Uit de analyse blijkt dat de nieuw atheïsten dit beeld, al dan niet bewust, op verschillende manieren in stand houden. Zo reduceren ze heel het fenomeen religie tot één van haar onderdelen of verschijningsvormen, stellen normen over wat ze wel en wat ze niet als ware religie beschouwen en zijn selectief in hun keuze voor wat wel en wat niet überhaupt als religie beschouwd moet worden. Daarnaast stelt het essentialistische beeld van religie hen in staat om religie als reïficatie te gebruiken, waardoor vervolgens het essentialistische beeld van religie als intolerant en gewelddadig wordt versterkt.

In het derde hoofdstuk is er gekeken naar wat Cavanaugh betoogt over de 'mythe van religieus geweld' en naar in hoeverre dit van toepassing is op de nieuw atheïsten. De mythe van religieus geweld bestaat uit drie componenten: het idee dat religie transcultureel en transhistorisch is, dat hierbij een essentieel onderscheid bestaat tussen religieuze en seculiere onderdelen van het leven en tot slot dat religie inherent gewelddadig is. Op basis van de analyse van hoofdstuk twee is geconcludeerd dat elk van deze componenten aanwezig is bij de nieuw atheïsten, met name het laatste component. Verder is beargumenteerd dat ook het tweede component in de lijn ligt van de analyse. Uit Cavanaugh's bespreking van Harris en Hitchens kan hetzelfde worden geconcludeerd. Daarnaast ziet Cavanaugh Harris en Hitchens ook als belangrijke voorbeelden van hoe de mythe van religieus geweld kan worden gebruikt om geweld te rechtvaardigen.

Tot slot kan er nu op basis van bovenstaande een antwoord worden geformuleerd op de onderzoeksvraag: in hoeverre houdt de godsdienstkritiek van de nieuw atheïsten met betrekking tot de relatie tussen religie en geweld stand na de kritiek van Cavanaugh? Zoals is gebleken uit de conclusies van hoofdstuk drie is de mythe van religieus geweld zonder meer van toepassing op de uitspraken van de nieuw atheïsten. De verschillende componenten zijn bij de nieuw atheïsten terug te vinden en de nieuw atheïsten volgen in veel gevallen precies de logica die Cavanaugh beschrijft. Daarmee is de kritiek de Cavanaugh levert als onderdeel van zijn idee van de mythe van religieus geweld van toepassing op de nieuw atheïsten.

Welke gevolgen heeft dit voor de godsdienstkritiek van de nieuw atheïsten? Het betekent dat er drie punten van kritiek op de nieuw atheïsten zijn te leveren. Ten eerste komen de nieuw atheïsten door hun essentialistische beeld van religie tot een onjuiste analyse van de relatie tussen religie en geweld. Ze hebben weinig oog voor niet-religieuze of bijvoorbeeld historische factoren die een rol spelen bij het ontstaan van geweld. Dit kunnen bijvoorbeeld economische of sociale factoren zijn of de

rol van de geschiedenis van inmenging van de VS in het Midden-Oosten bij het ontstaan van islamitisch extremisme. Ten tweede leggen de nieuw atheïsten aan anderen op hoe de relatie tussen religie en geweld geïnterpreteerd moet worden. Dit doen ze bijvoorbeeld door voor anderen te bepalen dat iets alleen 'ware' religie is als het intolerant en absolutistisch is. Ten derde komen de nieuw atheïsten door hun ongelijke behandeling van religieus en seculier geweld in sommige gevallen tot gevaarlijke conclusies over de legitimatie van geweld.

Dit alles betekent echter absoluut niet dat de nieuw atheïsten in het geheel geen valide punten hebben. Cavanaugh's conclusie is immers dat verschillende vormen van geweld gelijk behandeld moeten worden, en dat religieus geweld dus net als seculier geweld bekritiseerd moet worden. Mogelijk is er op dit vlak dan ook een parallel tussen Cavanaugh en de nieuw atheïsten aan te wijzen. Terwijl Cavanaugh beargumenteert dat de "blind spot"<sup>99</sup> voor seculier geweld moet verdwijnen, stellen de nieuw atheïsten dat het taboe op kritiek op religie moet worden doorbroken. Het punt is echter dat het verdwijnen de ene blinde vlek niet tot een ander leidt, zoals Cavanaugh schrijft: "In doing away with the myth of religious violence, we are not, of course, thereby licensed to create new blind spots"<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Ibidem, 226.

<sup>100</sup> Ibidem, 230.

## Literatuurlijst

- Amarasingam, Amarnath, 'Introduction: What is the New Atheism?', in: Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (Leiden, 2010).
- Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Oxford, 2000).
- Avalos, Hector, 'Explaining Religious Violence: Retrospects and Prospects', in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 137-146.
- Carlson, John D., 'Religion and Violence: Coming to Terms with Terms', in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 7-22.
- Cavanaugh, William T., *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York, 2009).
- Cavanaugh, William T., 'The Myth of Religious Violence', in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 23-33.
- Dawkins, Richard, *The God Delusion* (Londen, 2006).
- Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Londen, 2006).
- Fox, Jonathan, 'The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945-2001', *Journal of Peace Research*, Vol. 41, No. 6 (2004) 715-731.
- Haught, John F., *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens* (Louisville, 2008)
- Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (New York, 2004).
- Hitchens, Christopher, *God is not Great: How Religion Poisons Everything* (New York, 2007).
- Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, 2003).
- Juergensmeyer, Mark, 'Is Religion the Problem?', *Hedgehog Review*, Vol. 6, No. 3 (2004) 1-7.
- McGrath, Alister, *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Londen, 2007).
- Murphy, Andrew R., 'Introduction', in: Andrew R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, 2011) 1-4.
- Zenk, Thomas, 'New Atheism', in: Stephen Bullivant en Michael Ruse (ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* (Oxford, 2013) 245-260.