
Focus

Gevangen in dilemma's? Over de redelijkheid van geloof in God in een wetenschappelijk tijdperk

Rik Peels

N.a.v. Herman Philipse, *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*, Oxford University Press, Oxford 2012, xvi 372 p., € 51,99 (ISBN 9780199697533).

Het debat over de redelijkheid van geloof in God heeft de afgelopen twintig jaar in toenemende mate publieke aandacht gekregen. Enerzijds beweren atheïsten als Daniel Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens en Richard Dawkins (die wel de *four horsemen of atheism* worden genoemd) dat geloof in God immoreel is, onredelijk, in strijd met de wetenschap of zelfs alle drie. Anderzijds betogen christenen, zoals de filosoof William Lane Craig, de wiskundige John Lennox en de theoloog en biofysicus Alister McGrath, dat geloof in God moreel verantwoord is, redelijk en in volkomen harmonie met de wetenschap.

Een andere belangrijke ontwikkeling van de afgelopen decennia is dat in de filosofie een revolutie heeft plaatsgevonden: waar veertig jaar geleden geloof in God alom als achterhaald werd beschouwd, is er vandaag de dag een bloeiende tak van godsdienstfilosofie, waaraan duizenden filosofen deelnemen en waarin allerlei argumenten omtrent het bestaan van God en omtrent de redelijkheid van geloof in God bediscussieerd worden. Christelijke filosofen als Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Nicholas Wolterstorff en Peter van Inwagen hebben daar een cruciale bijdrage aan geleverd. De laatste jaren onderzoeken filosofen zelfs specifiek christelijke leerstellingen, zoals die omtrent de Triniteit, de incarnatie en de sacramenten.

Hoe verhouden deze twee ontwikkelingen zich tot elkaar? Er is zeker wel een relatie: christelijke apologeten als Craig, Lennox en McGrath maken dankbaar gebruik van allerlei argumenten die filosofen ontwikkeld hebben en presenteren die vaak in een wat toegankelijker vorm. Opvallend is echter dat verreweg de meeste atheïsten dit bloeiende vakgebied met duizenden boeken en artikelen vol ingenieuze argumenten en onderscheidingen volkomen links laten liggen. De meeste atheïsten, onder wie de bovengenoemde vier, vervallen in plaats daarvan in karikaturen, retoriek, slechte argumentatie en onwetendheid. Het is vaak ronduit gênant.

Toen Herman Philipse in 1995 zijn *Atheïstisch Manifest* publiceerde was hij nog niet heel goed bekend met de Angelsaksische godsdienstfilosofie. Dit maakt hij echter volkomen goed in het onderhavige boek. Uitgebreid gaat hij in op de argumenten vóór en tegen (geloof in) het bestaan van God, met name zoals die door de Amerikaanse filosoof Alvin Plantinga en de Britse filosoof Richard Swinburne zijn ontwikkeld. Zijn stijl is soberder dan die in het *Atheïstisch Manifest*: hij is duidelijk onder de indruk van het intellectueel vermogen van deze filosofen. Met dit boek schaart Philipse zich dan ook onder de weinige atheïsten die zich verdiept hebben in de Angelsaksische godsdienstfilosofie en die serieus met de christelijke filosofen in gesprek gaan. Voor zover ik weet is dit zelfs het enige boek over dit onderwerp dat door een atheïstische wetenschapper van het Europese continent is gepubliceerd.

Het is indrukwekkend om te zien wat Philipse allemaal in dit boek behandelt: *Reformed Epistemology*, de geschiedenis en aard van natuurlijke theologie, metaforen en analogie, de coherentie van het klassieke Godsbeeld, de voorspellende kracht van theïsme, kosmologische argumenten voor Gods bestaan, argumenten op basis van ontwerp, het probleem van het kwaad, het probleem van Gods verborgenheid, argumenten voor de historische opstanding van Jezus Christus, religieuze ervaring en nog veel meer. Het is bewonderenswaardig dat een auteur zich in al deze verschillende kwesties verdiept en hun samenhang laat zien als het gaat om de redelijkheid van geloof in God.

Een ander aantrekkelijk aspect van het boek is dat het alomvattend beoogt te zijn. Philipse realiseert dit door middel van een beslisboom die bestaat uit drie dilemma's met in totaal vier opties. De gelovige mag bepalen waar hij staat en dan biedt Philipse zijn argumenten tegen die positie. Het eerste dilemma dat Philipse de gelovige voorlegt is het volgende: wie zegt dat God bestaat (a) bedoelt daarmee iets waars of onwaars te zeggen of (b) bedoelt daarmee niet iets waars of onwaars te zeggen. Met optie (b), die onder meer door D.Z. Phillips is verdedigd, is Philipse snel klaar: als de bewering dat God bestaat niet waar of onwaar is, maar alleen een gevoel uitdrukt, zoals het gevoel van liefde, dan ben je eigenlijk een atheïst (hij noemt dit *crypto-atheïsme*). Degene die voor optie (a) kiest wordt geconfronteerd met een tweede dilemma: (c) de bewering dat God bestaat is alleen gerechtvaardigd of rationeel als daar goede argumenten voor zijn of (d) de bewering dat God bestaat is ook gerechtvaardigd of rationeel wanneer daar geen goede argumenten voor zijn. Optie (d) is en détail verdedigd door Alvin Plantinga en Philipse besteedt dan ook twee hoofdstukken aan de kritiek op Plantinga's positie. Wie voor optie (c) kiest wordt geconfronteerd met een derde en laatste dilemma: als de bewering dat God bestaat alleen gerechtvaardigd of rationeel is als er goede argumenten voor zijn, dan (e) dienen zulke argumenten niet-weten-

schappelijke argumenten te zijn of (f) dan dienen zulke argumenten wetenschappelijke argumenten te zijn.

Dit zijn maar drie van de vele dilemma's waarmee Philipse de gelovige wil confronteren in het boek. Helaas zijn die dilemma's vaak helemaal geen dilemma's. Iets is immers alleen een dilemma wanneer er niet meer dan twee opties zijn, de twee opties elkaar uitsluiten en de opties beide aantrekkelijk of beide onaantrekkelijk zijn. Om een voorbeeld te geven: het is heel goed mogelijk om te beweren dat wetenschappelijke en niet-wetenschappelijke argumenten tezamen geloof in God rechtvaardigen. Dan is de keuze tussen (e) en (f) helemaal geen dilemma.

Een ander nadeel van het werken met zo'n beslisboom is dat het iets passiefs heeft. In het eerste deel van het boek krijgen we een schets van de argumenten van Plantinga, waar Philipse vervolgens op reageert met tegenargumenten. Het tweede en derde deel van het boek bevatten een uitvoerige weergave van de argumenten van Richard Swinburne met de kritiek van Philipse daarop. Argumenten tegen het bestaan van God worden weinig geboden. Philipse gaat wel kort in op het probleem van het kwaad en het probleem van de verborgenheid van God (*divine hiddenness*), maar ontwikkelt daarbij geen nieuwe ideeën en kan maar op een heel beperkt deel van de literatuur hierover ingaan. Waarom beweert Philipse dan niet slechts dat geloof in God niet gerechtvaardigd is, maar ook dat het gerechtvaardigd is om te geloven dat God *niet* bestaat? We zouden immers ook agnosten kunnen worden en zeggen dat het gerechtvaardigd is om ons van een oordeel te onthouden; we weten dan simpelweg niet of God wel of niet bestaat.

Het belangrijkste argument dat Philipse hier geeft is dat het bestaan van een lichaamsloze geest a priori hoogst onwaarschijnlijk is. Zolang we dus geen goede redenen hebben om te denken dat zo'n wezen wel bestaat, is de enige intellectueel gerechtvaardigde optie te geloven dat zo'n wezen *niet* bestaat. Echter, waarom precies is het onwaarschijnlijk dat er een lichaamsloze geest is? Natuurlijk hebben de meeste of alle overige geesten die we tegenkomen wel een lichaam. Maar waarom zou dat het bestaan van een lichaamsloze geest onwaarschijnlijk maken? Met deze bewering toont Philipse slechts zijn atheïstische intuïties. Voor zover ik weet is het bestaan van een lichaamsloze geest a priori even waarschijnlijk als onwaarschijnlijk. Ik vraag me zelfs af of het a posteriori onwaarschijnlijk is. Vergelijk het met leven op andere planeten. Hoe groot is de kans dat er leven is op een andere planeet? Welnu, we hebben al heel wat planeten bestudeerd en op elk van die planeten was, voor zover we weten, geen leven. Moeten we daaruit afleiden dat het a posteriori onwaarschijnlijk is dat er leven is op andere planeten? Natuurlijk niet. Maar waarom zou dan het feit dat alle of de meeste geesten die we tegenkomen ook een

lichaam hebben het onwaarschijnlijk maken dat er een lichaamsloze geest is?

Een laatste zwakke kant van het project als geheel is dat Philipse zich vrijwel helemaal beperkt tot Plantinga en Swinburne. Hiermee laat hij andere belangrijke ideeën links liggen. We kunnen daarbij bijvoorbeeld denken aan de verschillende deductieve argumenten voor het bestaan van God, zoals die bijvoorbeeld in de *Blackwell Companion to Natural Theology* geschetst worden. Natuurlijk moet elke auteur zich beperken, maar volgens mij had Philipse hier moeten kiezen. Of hij had een bescheidener claim moeten maken, zodat hij zich had kunnen beperken tot Plantinga en Swinburne. Of hij had zijn claim kunnen handhaven, maar dan had hij in een serie boeken en artikelen ook andere ideeën moeten behandelen.

Op specifieke onderdelen bevat het boek verschillende interessante ideeën en argumenten. Toch zal de theoloog of de filosoof die iets beter in een van deze onderwerpen zit vaak vraagtekens plaatsen bij de discussie. Graag begin ik met een paar theologische voorbeelden. De auteur ziet een tegenstelling tussen de opvatting van Jezus/Mattheüs enerzijds en Paulus anderzijds over de manier waarop mensen gered kunnen worden. De vele literatuur die hierover geschreven is laat hij links liggen. In plaats daarvan beroept hij zich op het populistische boek *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)* van Bart Ehrman. Een ander voorbeeld is zijn omgang met 1 Korinthe 15 in de discussie over de waarschijnlijkheid van een historische opstanding van Jezus Christus. Philipse meent dat Paulus niet in een lichamelijke opstanding geloofde, omdat Paulus over een 'geestelijk lichaam' (*soma pneumatikon*) spreekt. Het lezen van iets meer commentaren had Philipse ervan kunnen overtuigen hoe problematisch zijn interpretatie is. Het is waar dat Paulus in 1 Korinthe 15 niet over het lege graf spreekt. Maar uit andere dingen, zoals zijn analogie met zaad dat ontkiemt uit de aarde, blijkt dat Paulus de Korinthiërs er juist van wil overtuigen dat er wel degelijk een lichamelijke opstanding is. Vervolgens leidt Philipse uit het feit dat Paulus het lege graf niet noemt af dat Paulus er wel niet in geloofd zal hebben. En omdat bijvoorbeeld de eerste brief van Paulus aan de Korinthiërs eerder is geschreven dan de evangeliën, maakt dit het volgens hem waarschijnlijk dat de gedachte van het lege graf een latere opvatting is. Nog even los van het feit dat deze redenering verre van sluitend is, lijkt me dat deze opvatting bij enige verdere lezing van de overige brieven van Paulus onhoudbaar is. Op allerlei plaatsen in de brieven van Paulus, zoals in Romeinen 8:11, wordt over de opwekking van Christus uit de dood gesproken en ook andere bronnen schrijven deze opvatting aan Paulus toe, bijvoorbeeld Handelingen 17:31. Het getuigenis van Maria Magdalena over de opstanding van Christus wordt afge-

schreven. Immers, volgens de evangelisten had Jezus bij haar zeven demonen uitgedreven; ze was dus naar alle waarschijnlijkheid hysterisch of psychotisch. Dan denk ik: maar de Bijbel zegt nu juist dat Christus die demonen *uitgedreven* heeft. Als Maria hysterisch of psychotisch was gebleven hadden mensen om haar heen dat ongetwijfeld gemerkt.

Ook op meer filosofisch getinte onderdelen is de argumentatie vaak niet overtuigend. Neem bijvoorbeeld de visie van Alvin Plantinga dat geloof in God rationeel of gerechtvaardigd kan zijn, ook al zijn er geen goede argumenten voor het bestaan van God (die argumenten zijn er overigens volgens hem wel, maar ze zijn niet nodig voor rationeel geloof). Het argument van Plantinga voor deze bewering is in grote lijnen het volgende. Stel je voor dat God bestaat. Dan is het waarschijnlijk dat Hij in ons een mechanisme geschapen heeft dat geloof in Hem produceert, een *sensus divinitatis*. Als dat mechanisme door God geschapen is, is het te verwachten dat het goed werkt en op waarheid gericht is. Als dit mechanisme de overtuiging produceert dat God bestaat en je bent er voldoende van overtuigd dat God bestaat, dan is het rationeel te geloven dat God bestaat, tenzij er goede redenen zijn om te denken dat God *niet* bestaat. Immers, zo werkt het bij andere cognitieve mechanismen ook: het is redelijk om een overtuiging te hebben tenzij je goede redenen hebt om te denken dat de overtuiging onwaar is of dat die op een onbetrouwbare manier is geproduceerd.

Philipse plaatst verschillende kanttekeningen bij de visie van Plantinga. Ten eerste zegt hij dat het argument alleen waardevol is voor gelovigen die dogmatisch en volkomen zeker zijn van hun zaak. Daarmee heeft het slechts een beperkte waarde. Hier begrijpt Philipse Plantinga echter volkomen verkeerd. Volgens Plantinga hoef je niet volkomen zeker te zijn, laat staan dogmatisch te geloven, om iets te weten of rationeel te kunnen geloven. Het is slechts vereist dat je voldoende overtuigd bent van Gods bestaan. Als je aarzelt of onzeker bent, dan kun je wel gelijk hebben, maar dan *weet* je niet dat God bestaat.

Ten tweede wijst Philipse op het conditionele karakter van Plantinga's redenering: *als* God bestaat, dan is geloof in God waarschijnlijk rationeel, als God niet bestaat waarschijnlijk niet. Maar christenen die onzeker zijn van hun zaak weten niet of God bestaat en hebben daarom argumenten voor Gods bestaan nodig. Hier construeert Philipse de dialectiek van de discussie echter verkeerd. Immers, de atheïst beweert dat je goede argumenten voor Gods bestaan moet hebben wil geloof in God redelijk zijn. Plantinga's model laat zien dat je geen argumenten voor Gods bestaan nodig hebt om toch redelijk in Hem te kunnen geloven. Het model is er niet voor bedoeld om de gelovige zekerheid te geven. En je kunt Plantinga moeilijk verwijten dat zijn model niet doet wat het niet beoogt te doen. Overigens denk ik dat het model wel degelijk

meer zekerheid kan bieden aan de gelovigen. Immers, als het model klopt, dan kan de gelovige meer zekerheid verkrijgen door zich over te geven aan het leven met God, dat wil zeggen door te participeren in de liturgie, te bidden, uit de Bijbel te lezen en God te zoeken in zijn openbaring in de natuur. Dat zijn allemaal handelingen die de *sensus divinitatis* kunnen activeren, waardoor het geloof in God sterker wordt.

Ten slotte zegt Philipse dat religieuze diversiteit de rationaliteit van geloof in God ondermijnt. Immers, er zijn miljoenen mensen op de wereld die even intelligent zijn als christenen en evengoed religieuze ervaringen hebben, maar die er radicaal andere religieuze opvattingen op nahouden. Philipse ziet hierbij echter twee dingen over het hoofd. Ten eerste is er een breed aangehangen filosofische opvatting volgens welke het in gevallen van een meningsverschil volkomen rationeel is om aan je eigen opvatting vast te houden ook al ben je niet intelligenter dan degene die er anders over denkt en heb je geen argumenten of redenen die de ander niet heeft. Zo is het volkomen rationeel om te geloven dat mannen en vrouwen gelijkwaardig zijn, ook al zijn er heel wat mensen op deze aarde die daar anders over denken en is het rationeel om een politieke opvatting aan te hangen, ook al zijn er mensen die een heel ander idee zijn toegedaan en die goed op de hoogte zijn van elk argument dat jij voor je positie hebt. Ten tweede is er geen enkele reden om te denken dat mensen die andere religieuze opvattingen hebben, dezelfde ervaringen hebben. Natuurlijk hebben ook niet-christenen religieuze ervaringen, maar wie zegt dat die van dezelfde soort en dezelfde kwaliteit zijn als die van de christen wanneer hij God ontmoet in gebed, in het lezen van de Bijbel, in de liturgie of in de natuur? Beschrijvingen van bijvoorbeeld hindoes en boeddhisten lijken er eerder op te wijzen dat zij heel andere religieuze ervaringen hebben. Religieuze diversiteit hoeft daarom de rationaliteit van geloof in God geenszins te ondermijnen. (Voor een uitgebreidere kritiek op Philipse's argumenten tegen het model van Plantinga, zie mijn 'Rationeel religieus geloof zonder argumenten' dat dit voorjaar in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* verscheen.)

Een ander voorbeeld van een filosofisch problematische redenering is Philipse's behandeling van een bepaalde versie van het kosmologisch argument voor het bestaan van God. Vóór 1929 waren er alleen filosofische argumenten voor de gedachte dat het universum een begin heeft. Vanaf 1929 werden met name door Edwin Hubble ontdekkingen gedaan die bevestigden dat het universum zo'n 13,7 miljard jaar geleden ontstaan is, naar alle waarschijnlijkheid door een big bang. Dit bleek toen uit een uitdijend heelal en later ook uit de achtergrondstraling die we nu nog in de kosmos aantreffen. Mede op basis hiervan verdedigen christelijke filosofen een kosmologisch argument

voor het bestaan van God: op een gegeven moment is uit een werkelijkheid zonder fysieke verschijnselen (in de ogen van atheïsten: uit niets) iets fysiek ontstaan, namelijk energie en materie en geleidelijk aan onze hele kosmos. Maar het lijkt hoogst onwaarschijnlijk (zo niet onmogelijk) dat uit niets iets ontstaat, dus moet er iets immaterieels geweest zijn dat deze big bang veroorzaakt heeft. Abstracte dingen, zoals eigenschappen en getallen, kunnen niets veroorzaken, dus moet het een concrete entiteit geweest zijn en bovendien een zeer machtige entiteit. Het gaat dus om een persoon. En wie zou die persoon anders zijn dan God zelf? In respons hierop zegt Philipse onder meer dat ‘waarom-vragen’ – vragen naar een oorzaak – alleen zinnig zijn binnen een raamwerk van tijd en ruimte. Omdat bij de big bang tijd en ruimte zelf ontstonden, is de vraag waardoor de big bang veroorzaakt werd geen zinvolle vraag. Ik begrijp niet waarom Philipse hier zo dogmatisch is. Vóór de big bang was er niets – geen energie, geen materie, geen tijd en geen ruimte – en toen ontstond in één keer de kosmos. Dit schreeuwt om een verklaring. Het zal naar alle waarschijnlijkheid geen natuurwetenschappelijke verklaring zijn, maar waarom zou dat de enig goede verklaring zijn? Als God bestaat, dan kan Hij direct dingen in de werkelijkheid teweegbrengen. De gedachte dat alleen van een oorzaak gesproken kan worden binnen een raamwerk van tijd en ruimte sluit het bestaan van God per definitie uit en doet daarmee geen recht aan de zaak.

Ik kom weleens mensen tegen die menen dat godsdienstfilosofische discussies, zoals we die in dit boek van Philipse vinden, zinloos zijn. Geloof is een zaak van het hart, zo zeggen zij, en met discussies als deze schieten we weinig op. Dit lijkt me om ten minste twee redenen onjuist. Ten eerste roept Christus ons op God lief te hebben, ook met heel ons verstand (Matt. 22:37). Een goede manier om hier invulling aan te geven is door, voor zover mogelijk, nauwkeurig na te gaan wat in deze wereld vóór en tegen het bestaan van God pleit en uit te werken wat de theoretische en praktische implicaties zijn zowel van geloof in God als van ongelof. Ten tweede volgen we het voorbeeld van de apostelen, zoals Paulus en Petrus, als we dat doen. Paulus beriep zich niet alleen op een gevoel of een ervaring, maar ging op het marktplein en de Areopagus ook in debat (Hand. 17:22-34; 19:8-10). Ik denk niet dat het vaak gebeurt dat mensen op basis van argumenten alleen tot geloof komen, hoewel ik wel degelijk zulke mensen ken. Veel vaker is het zo dat mensen door een ervaring of een ontmoeting met God via het lezen van de Bijbel, tot geloof komen; maar vaak is dit pas mogelijk als argumenten tegen Gods bestaan of tegen geloof in God uit de weg zijn geruimd. Het apologetische gesprek is dus vaak cruciaal om obstakels tussen God en mensen uit de weg te halen.

Maar hebben gelovigen dan iets aan dit boek dat immers beoogt argumenten voor Gods bestaan te weerleggen? Ik denk het zeker wel. Ten eerste geeft het ons een gedetailleerde kritiek op argumenten voor geloof in God en ook een enkel argument tegen het bestaan van God. Als we deze kritiek kunnen weerleggen, dan kunnen we heel veel atheïstische kritiek weerleggen. Ten tweede hebben christenen en atheïsten één ding gemeen: ze achten het onderwerp van belang. Of God bestaat en of mensen wel of niet in Hem geloven, dat doet ertoe, zowel volgens atheïsten als volgens christenen. Hierin verschillen zij van het overgrote deel van de bevolking van West-Europa, die er simpelweg niet mee bezig is en wie het ook nauwelijks interesseert. Wat dat betreft beschouw ik de recente felle kritiek van atheïsten op religieus geloof als een zegen. Het is misschien wat paradoxaal, maar als ik het goed zie helpen atheïsten ons zo om te zijn waartoe Christus ons roept: een zoutend zout, een stad op een berg en een licht in de wereld. Zeker ook als onderdeel daarvan is het lezen van dit boek meer dan de moeite waard.¹

Dr. Rik Peels is postdoctoraal onderzoeker aan de Vrije Universiteit Amsterdam en Europees Directeur van het Veritas-forum.

1 Voor hun waardevolle commentaar op eerdere versies van dit artikel dank ik Gijsbert van den Brink, Herman Philipse, Emanuel Rutten en Jeroen de Ridder.