

7 Filosofie van de religie

Inleiding: wat is godsdienstfilosofie?

Je zou van analytische godsdienstfilosofen verwachten dat ze uitgebreid ingaan op wat we eigenlijk moeten verstaan onder ‘religie’ of ‘godsdienst’. Dat is echter, met een enkele uitzondering,¹ niet het geval. De laatste jaren is er meer aandacht voor de veelkleurigheid van religies, zoals hun liturgie en religieuze praktijken als gebed en avondmaal, maar nog altijd gaat het in de godsdienstfilosofie grotendeels om één propositie: de bewering dat God bestaat. Analytische filosofen hanteren daarbij gewoonlijk een definitie van het woord ‘God’ die teruggaat op het werk van de middeleeuwse theoloog en filosoof Anselmus van Canterbury (1033-1109): God is dat- of diegene boven wie niets groters gedacht kan worden. Dat betekent volgens analytische godsdienstfilosofen dat God almachtig is, alwetend, alomtegenwoordig, volkomen goed, eeuwig, onlichamelijk en noodzakelijkerwijs bestaand (hij zou er niet niet kunnen zijn).

Dit hoofdstuk geeft een overzicht van de belangrijkste vraagstukken in de huidige analytische godsdienstfilosofie. Ik bespreek achtereenvolgens de kritiek op het verificatiecriterium van het logisch positivisme, dat de mogelijkheid van godsdienstfilosofie in de weg stond, het debat over de rationaliteit van religieus geloof, de argumenten tegen het bestaan van God en de argumenten voor het bestaan van God. Ten slotte benoem ik kort twee belangrijke ontwikkelingen van de laatste jaren: de bijdrage van analytische filosofen aan de discussie over de verhouding tussen *wetenschap en religie* en de *filosofische theologie*, een nieuw veld waarin met behulp van de analytisch-filosofische methode klassieke thema’s uit vooral de christelijke geloofsleer geanalyseerd worden, zoals de Drie-eenheid, de twee naturen van Christus en de eucharistie. Ik zal me in dit hoofdstuk richten op de weergave van de discussie, met een overzicht van de belangrijkste argumenten voor en tegen diverse posities. Ik zal ze niet kritisch evalueren; dat heb ik elders gedaan.²

¹ Zie bijvoorbeeld Schellenberg (2005), 1-38.

² Zie onder meer Paas & Peels (2013).

De ontworsteling aan het logisch positivisme

De analytische godsdienstfilosofie is pas in de jaren zestig van de twintigste eeuw ontstaan. Dit had alles te maken met het feit dat het logisch positivisme van de *Wiener Kreis*, met voorstanders als Rudolf Carnap (1891-1970), Otto Neurath (1882-1945) en Moritz Schlick (1882-1936), tot die tijd nog altijd het vigerende paradigma was. Een van de centrale beweringen van het logisch positivisme was dat een uitspraak pas betekenisvol is als die een analytische waarheid is, zoals wiskundige uitspraken, of empirisch geverifieerd of geconfirmeerd kan worden. Andere uitspraken, zoals ethische en religieuze beweringen, zijn misschien nuttig omdat ze gelukkig kunnen maken of troost kunnen bieden, maar hebben in strikte zin geen betekenis. Over betekenisloze uitspraken kan uiteraard niet gefilosofeerd worden. De invloedrijke filosofen en wetenschappers van de *Wiener Kreis* emigreerden voor de Tweede Wereldoorlog uit Duitsland en Oostenrijk naar Engeland en Amerika en kregen daar veel navolging. Mede hierdoor domineerde het verificatiecriterium decennialang de filosofie en bestond de analytische godsdienstfilosofie als vakgebied niet of nauwelijks. In 1955 redigeren de Schotse rooms-katholiek Alasdair MacIntyre en de Britse atheïst (tegenwoordig theïst) Antony Flew een bundel godsdienstfilosofische essays, *New Essays in Philosophical Theology*, maar wie die bundel goed leest, zal al snel merken dat hij nauwelijks over God gaat. De auteurs beperken zich grotendeels tot *menselijk spreken over God*.³

In de jaren vijftig en zestig is het verificatiecriterium echter in toenemende mate aan kritiek onderworpen, onder anderen door de Amerikaanse filosofen William Alston (1921-2009) en Alvin Plantinga (geboren 1932), zelfs zozeer dat het criterium tegenwoordig alom als onhoudbaar wordt beschouwd. Hier wil ik vier argumenten noemen die tegen het verificatieprincipe zijn ingebracht. Ten eerste kun je je afvragen welke goede reden er eigenlijk is om het te aanvaarden. Stel dat een jonge vrouw in God gelooft; ze gelooft dat er een almachtige, alwetende, volkomen goede persoon is die de kosmos heeft gemaakt. Zo op het eerste gezicht lijkt het daarbij om een feitelijke bewering te gaan, een bewering die waar of onwaar is. We hebben dus een goed argument nodig om het verificatieprincipe, dat de feitelijke status van een dergelijke bewering uitsluit omdat het bestaan van God niet empirisch bevestigd kan worden, te aanvaarden, en veel logisch positivisten blijven op dit punt in gebreke.

Ten tweede wordt in de klassieke, anselmiaanse uitleg van de zin 'God bestaat' gebruikgemaakt van alledaagse begrippen waarvan we de betekenis kennen. Dan kunnen we denken aan begrippen als 'macht', 'bestaan', 'persoon' en 'weten'. Maar als de onderdelen van de bewering dat God be-

3 Dit wordt ook expliciet gemotiveerd door middel van een beroep op het verificatiecriterium, zie Flew (1955).

staat een duidelijke betekenis hebben en de zin grammaticaal correct is, waarom zou de zin als geheel dan geen betekenis hebben?

Ten derde zijn volgens veel analytische filosofen allerlei tegenvoorbeelden te noemen. Neem de hypothese, die zich op een gegeven moment ontwikkelde, dat materie uit atomen bestaat. Op dat moment was het nog onmogelijk om deze these empirisch te toetsen en het was onduidelijk of dat ooit mogelijk zou worden. Toch ging het hierbij duidelijk om een feitelijke bewering.

Een laatste argument tegen het verificatieprincipe van de logisch positivisten is dat het zichzelf tegenspreekt of, in filosofenjargon, zelfreferentieel incoherent is. Het verificatieprincipe is immers geen analytische waarheid – de waarheid ervan wordt niet geïmpliceerd door de betekenis van de bewering – noch een empirische waarheid – welk experiment zou je kunnen opzetten om het criterium te controleren? Maar dan volgt uit het principe zelf dat het principe betekenisloos is. Maar hoe kun je ooit een betekenisloos principe omarmen?⁴

Na de kritiek in de jaren zestig op het verificatieprincipe zien we inderdaad een omwenteling in de filosofie: er wordt niet langer alleen over religieuze taal gesproken, maar ook over God zelf. Het boek *God and Other Minds* (1967) van Plantinga wordt algemeen beschouwd als het begin van de analytische godsdienstfilosofie in de twintigste eeuw. In dit boek is de hoofdvraag niet wat de betekenis is van de bewering dat God bestaat, maar of die bewering waar is. In het boek wordt zelfs voor het eerst weer een argument voor het bestaan van God verdedigd.

De rationaliteit van religieus geloof

Toen door de teloorgang van het verificatieprincipe en het logisch positivisme in het algemeen de weg vrij werd voor het beoefenen van analytische godsdienstfilosofie, kwam er ruimte voor reactie op de kritiek die op religieus geloof gegeven was. Die kritiek laat zich grofweg in twee soorten objecties onderscheiden: *de jure* objecties en *de facto* objecties. *De jure* (van het Latijnse *ius*, recht) objecties tegen religieus geloof zijn objecties tegen *geloof in* God. Volgens deze objecties is geloof in God irrationeel of onredelijk, of God nu bestaat of niet. *De facto* objecties (van het Latijnse *factus*, feit) daarentegen zijn objecties tegen de *waarheid* van geloof in God, dat wil zeggen: argumenten tegen het bestaan van God. In deze paragraaf ga ik in op *de jure* objecties en de reactie van godsdienstfilosofen daarop. In de volgende paragraaf behandel ik verschillende *de facto* objecties.

De kritiek dat geloof in God irrationeel is werd vooral op de agenda gezet in de negentiende eeuw door ‘de drie meesters van het wantrou-

4 Voor de argumenten die ik hier genoemd heb en soortgelijke argumenten, zie Plantinga (1967), 156-168 en Alston (2003).

wen': de Duitse filosoof en revolutionair socialist Karl Marx (1818-1883), de Oostenrijkse neuroloog en psychoanalyticus Sigmund Freud (1856-1939) en de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900). In zijn boekje *Die Zukunft einer Illusion* verdedigt Freud bijvoorbeeld de stelling dat geloof in God het resultaat is van de projectie van onze kinderlijke verlangens. God is de goede Vader, die liefheeft en troost, en ons op die manier alles geeft dat we zelf tekort zijn gekomen.⁵

Belangrijker nog dan deze kritiek op religie in termen van projectie was het epistemologische raamwerk waarbinnen de filosofie haar werk deed. Tot aan het begin van de jaren tachtig dachten veel analytische filosofen dat religieus geloof irrationeel is, omdat er geen goede argumenten zijn voor het geloof in het bestaan van God, zelfs als er inderdaad een God zou zijn. Zij waren aanhangers van wat later *klassiek funderingsdenken* is gaan heten. Het klassieke funderingsdenken houdt het volgende in. We moeten onderscheiden tussen twee soorten overtuigingen: *basale* en *niet-basale* overtuigingen. Basale overtuigingen zijn overtuigingen die rationeel zijn, ook als ze niet op argumenten zijn gebaseerd. Er zijn volgens het klassieke funderingsdenken drie soorten basale overtuigingen.

Het eerste soort bestaat uit overtuigingen die evident zijn voor de zintuigen. Dan kunnen we bijvoorbeeld denken aan mijn overtuiging dat ik nu voor mijn computer zit te werken en dat het buiten zonnig weer is op dit moment.

Het tweede soort bestaat uit overtuigingen waar je niet naast kunt zitten (*incorrigible beliefs*), bijvoorbeeld de overtuiging dat je pijn hebt of dat je bestaat. Als je denkt dat je pijn hebt, dan heb je ook pijn, en als je denkt dat je bestaat, dan besta je ook.

Het derde en laatste soort bestaat uit zelfevidente overtuigingen. Dan gaat het om eenvoudige wiskundige en logische overtuigingen, zoals dat $1+2=3$ en dat *modus ponens* (als p dan q; p; dus q) logisch geldig is. Dat zijn dingen die we geloven, waar we geen argumenten voor hebben, maar die toch volkomen rationeel zijn.

Anderzijds zijn er volgens de aanhangers van het klassieke funderingsdenken *niet-basale* overtuigingen, overtuigingen die alleen rationeel zijn als ze op een argument zijn gebaseerd. Voorbeelden daarvan zijn de overtuiging dat $289 \times 289 = 83.521$ of de overtuiging dat de Verenigde Staten nooit Irak hadden moeten binnenvallen. Dat zijn overtuigingen die alleen redelijk zijn als ze gestoeld zijn op bepaalde redeneringen, want we kunnen niet in één keer inzien dat ze waar zijn, zoals we wel direct inzien dat het waar is dat $1+2=3$ of dat het zonnig is buiten. Volgens het klassieke funderingsdenken is er dus een fundament, namelijk bepaalde basale overtuigingen, die niet-basale overtuigingen rationeel kunnen maken

5 Zie Freud (1928).

doordat de niet-basale overtuigingen door middel van een argument op basale overtuigingen zijn gebaseerd.

Een dergelijk klassiek funderingsdenken treffen we in de een of andere vorm bij heel wat filosofen uit de verlichting aan, zoals de Franse filosoof René Descartes (1596-1650) en de Britse filosoof John Locke (1632-1704). Dat is overigens begrijpelijk, want in die tijd ontstond de moderne wetenschap en vonden er allerlei godsdienstoorlogen plaats. Het doel van de wetenschap was immers om een fundament van kennis te vinden waarmee we de wereld beter zouden kunnen begrijpen, en de verschillen in religieuze opvattingen die deels ten grondslag lagen aan de godsdienstoorlogen riepen de vraag op hoe we een kennisfundament kunnen bouwen op basis waarvan men tot gedeelde religieuze overtuigingen kon komen. Descartes en Locke dachten nog dat er goede argumenten voor het bestaan van God waren, maar in de twintigste eeuw was die gedachte in de analytische filosofie verworpen. Maar als geloof in God niet basaal is – het is immers niet evident voor de zintuigen, onfeilbaar of zelfevident – en er geen goede argumenten zijn voor het bestaan van God, dan volgt daaruit dat geloof in God niet rationeel of redelijk kan zijn.

Sommige contemporaine analytische godsdienstfilosofen onderschrijven dit klassieke funderingsdenken (of een opvatting die er sterk op lijkt), maar beargumenteren vervolgens dat er wel degelijk goede argumenten zijn voor het bestaan van God. De filosoof Richard Swinburne (geboren 1934) uit Oxford is daar een voorbeeld van.⁶ In het vervolg zullen we verschillende van deze argumenten onder ogen krijgen. Hier wil ik me richten op de positie van een groot aantal andere filosofen, onder wie de eerder genoemde Plantinga en ook Nicholas Wolterstorff (geboren 1932): zij hebben het klassieke funderingsdenken zelf ter discussie gesteld.⁷ Dat doen zij als volgt. Kijk eens naar de volgende proposities:

- 1 Mannen en vrouwen hebben gelijke rechten.
- 2 Ik heb vanmorgen een grapefruit gegeten bij mijn ontbijt.
- 3 Een overtuiging is alleen rationeel als ze zelfevident, onfeilbaar of evident voor de zintuigen is of voldoende waarschijnlijk gemaakt wordt door een of meerdere overtuigingen die zelfevident, onfeilbaar of evident voor de zintuigen is/zijn.

6 Zie vooral Swinburne (2004).

7 William Alston (1991) zou op twee manieren geïnterpreteerd kunnen worden: óf hij stelt het klassieke funderingsdenken ter discussie door te stellen dat religieuze ervaring of mystieke perceptie rationeel is, terwijl het dat volgens het klassieke funderingsdenken niet is, óf hij stelt dat religieuze ervaring of mystieke perceptie een geval is waarin iets (in dit geval: het bestaan van God) evident is voor de zintuigen.

(1) is iets wat ik geloof, maar mijn overtuiging dat (1) waar is, is niet gebaseerd op argumenten. Het is een morele intuïtie. Dat maakt die overtuiging echter niet irrationeel; het is volkomen redelijk om te denken dat mannen en vrouwen gelijke rechten hebben. Hetzelfde geldt voor (2). Daar heb ik geen argumenten voor. Het is misschien mogelijk de waarheid van (2) te bewijzen door mij te opereren en mijn maaginhoud te bekijken, maar ik geloof (2) simpelweg omdat ik me *herinner* dat ik vanmorgen een grapefruit gegeten heb. En er lijkt niets irrationeel of onredelijk aan die overtuiging. Er zijn dus allerlei overtuigingen die rationeel zijn, maar niet onder de basale en niet-basale overtuigingen van het klassieke funderingsdenken vallen. Het klassieke funderingsdenken zal dus de klasse van basale overtuigingen die rationeel zijn moeten uitbreiden, zodat ook morele overtuigingen en overtuigingen op basis van herinnering eronder vallen, anders is het klassieke funderingsdenken niet plausibel. Ten slotte, neem (3), een propositie die de klassieke funderingsdenker zal geloven. (3) is duidelijk niet evident voor de zintuigen, onfeilbaar of zelfevident. En het is ook totaal niet duidelijk dat er een argument te geven is voor (3); klassieke funderingsdenkers geven zo'n argument in ieder geval niet. Maar daarmee spreekt het klassieke funderingsdenken zichzelf tegen. Met deze twee kritiekpunten trekken filosofen als Plantinga en Wolterstorff het klassieke funderingsdenken in twijfel.

De volgende stap die zij zetten wordt wel *reformed epistemology* genoemd: als er allerlei overtuigingen zijn die zowel basaal als rationeel zijn, hoewel ze door het klassieke funderingsdenken niet als zodanig erkend worden, waarom zou geloof dat God bestaat dan geen rationele en basale overtuiging kunnen zijn? Het idee is dus dat geloof dat God bestaat volkomen rationeel kan zijn, ook als het niet op argumenten is gebaseerd, net zoals de meeste andere overtuigingen die we erop na houden niet op argumenten zijn gebaseerd. Plantinga heeft dit idee nog verder uitgewerkt met een beroep op de middeleeuwse scholasticus Thomas van Aquino (1225-1274) en de Zwitserse reformator Johannes Calvijn (1509-1564), die beiden meenden dat geloof in God prima rationeel is, ook als er geen argumenten voor zijn. Hij redeneert daarbij als volgt. Stel dat God bestaat. Dan is er dus een almachtige en volkomen goede persoon die alles, ook ons, gemaakt heeft. Gegeven het feit dat deze persoon volkomen goed is, is het niet onwaarschijnlijk dat hij in ons een cognitief mechanisme heeft ingebouwd dat geloof in hem produceert. In navolging van Calvijn noemt Plantinga dit mechanisme een *sensus divinitatis*. Dit is een mechanisme dat onder bepaalde omstandigheden, zoals het deelnemen aan de liturgie, bidden, het lezen uit heilige geschriften en het maken van een wandeling in een prachtige omgeving, de basale overtuiging produceert dat God bestaat. Het is dus helemaal niet problematisch om te denken dat geloof in God prima rationeel kan zijn, ook als het niet op argumenten gebaseerd

is. Degene die daar anders over denkt, lijkt te veronderstellen dat God niet bestaat.

Plantinga gaat in zijn latere werk nog een stap verder. Volgens hem is het zo dat *als* God bestaat, we kunnen *weten* dat God bestaat en dat daarom elk *de jure* argument van *de facto* argumenten afhankelijk is. Met andere woorden: een argument tegen de *rationaliteit* van geloof in God is alleen plausibel als er ook goede argumenten tegen het *bestaan* van God zijn. De opvatting dat als God bestaat, mensen kunnen *weten* dat hij bestaat, verdedigt hij door te analyseren wat kennis



Alvin Plantinga

is en die analyse vervolgens op geloof in God toe te passen. Ten eerste is het onomstreden dat iemand alleen weet dat *p* als zij *p* gelooft (denkt dat *p* waar is) en als *p* waar is. Je kunt niet weten dat Parijs de hoofdstad van Frankrijk is als je niet denkt of van mening bent dat Parijs de hoofdstad van Frankrijk is en je kunt niet weten dat Lyon de hoofdstad van Frankrijk is, omdat dat simpelweg onwaar is. Maar er is nog meer nodig om te weten dat *p*. Als ik op basis van een blinde gok geloof dat de premier op dit moment zijn tanden aan het poetsen is en dat is toevallig ook zo, dan *weet* ik niet dat de premier zijn tanden aan het poetsen is. Met andere woorden: waar geloof (een ware overtuiging) is *noodzakelijk*, maar niet *voldoende* voor kennis. Epistemologen hebben verschillende opvattingen over wat dan wel voldoende is. Plantinga noemt datgene wat in combinatie met een ware overtuiging voldoende is voor kennis *waarborg* (*warrant*). Volgens hem heeft waarborg vijf condities⁸ en is, als God bestaat, aan elk van deze vijf voorwaarden voldaan. De eerste voorwaarde is de volgende:

- (i) De overtuiging dat een bepaalde propositie *p* waar is, is geproduceerd door een betrouwbaar cognitief mechanisme.

Hiermee bedoelt Plantinga dat het mechanisme functioneert zoals het ontworpen of bedoeld is. Hiervoor hoeft je overigens geen theïst te zijn. We geloven immers ook dat ons hart of onze ogen beter of slechter kunnen functioneren. Wil geloof in God waarborg hebben, dan moet het dus geproduceerd zijn door een mechanisme dat betrouwbaar is. Maar als er een volkomen goede en almachtige God bestaat, dan is het waarschijnlijk, zo zegt hij, dat deze God zo'n cognitief mechanisme (ik noemde het al eerder: een *sensus divinitatis*) heeft aangebracht. De tweede voorwaarde is:

⁸ Een gedetailleerde verdediging van deze analyse van kennis is te vinden in Plantinga (1993a) en (1993b).

- (ii) De overtuiging dat p is geproduceerd in een omgeving die voldoende lijkt op die waarvoor het cognitieve mechanisme ontworpen is.

Een thermometer is voor bepaalde omstandigheden op aarde ontworpen. Als hij op de maan gebruikt wordt en toevallig de goede temperatuur aangeeft, dan kan men op basis daarvan niet *weten* wat de temperatuur is. Als God bestaat, is het echter hoogst waarschijnlijk dat wij in de omgeving zijn waarvoor God het mechanisme ontworpen heeft (anders zou hij het niet ontworpen hebben, gegeven het feit dat hij almachtig en alwetend is). Maar nog meer is nodig:

- (iii) Het cognitieve mechanisme dat de overtuiging dat p heeft geproduceerd is gericht op waarheid.

Dit is belangrijk, want sommige mechanismen zijn op andere dingen dan waarheid gericht, zoals overleven. En als een mechanisme dat gericht is op overleven toevallig een ware overtuiging produceert, dan heb je op basis daarvan geen *kennis*. Maar het is duidelijk dat het mechanisme op waarheid gericht zou zijn als God het doel heeft dat wij weten dat hij bestaat. De vierde conditie luidt als volgt:

- (iv) De kans is groot dat een overtuiging dat p die door het cognitieve mechanisme geproduceerd is, waar is.

Ook aan deze voorwaarde zal voldaan zijn als God bestaat. De laatste conditie is deze:

- (v) De overtuiging dat p is voldoende sterk.

Iemand die bijvoorbeeld twijfelt of de blauwvintonijn met uitsterven bedreigd wordt, zouden we niet omschrijven als iemand die *weet* dat de blauwvintonijn met uitsterven bedreigd wordt (hetgeen overigens helaas het geval is). Iemand zal dus alleen weten dat God bestaat, als iemand daar voldoende van overtuigd is. Maar er zijn miljoenen mensen die er voldoende van overtuigd zijn dat God bestaat. Plantinga concludeert dat als God bestaat, we ook kunnen *weten* dat hij bestaat en dat de gelovige daarvoor geen argumenten nodig heeft.

De filosofische stroming waarvan de aanhangers zeggen dat geloof in God rationeel of zelfs een geval van kennis kan zijn wordt reformed epistemology genoemd, omdat het letterlijk een *hervorming* of *herziening* van de epistemologie is. Het idee dat geloof in God rationeel kan zijn, ook zonder argumenten, wordt weliswaar door gereformeerde theologen als

Calvijn, Abraham Kuyper (1837-1920) en Herman Bavinck (1854-1921) verdedigd, maar we zagen al dat ook theologen als Thomas van Aquino deze opvatting delen. In de praktijk wordt reformed epistemology dan ook aangehangen door calvinisten, lutheranen, rooms-katholieken, joden en islamieten.⁹

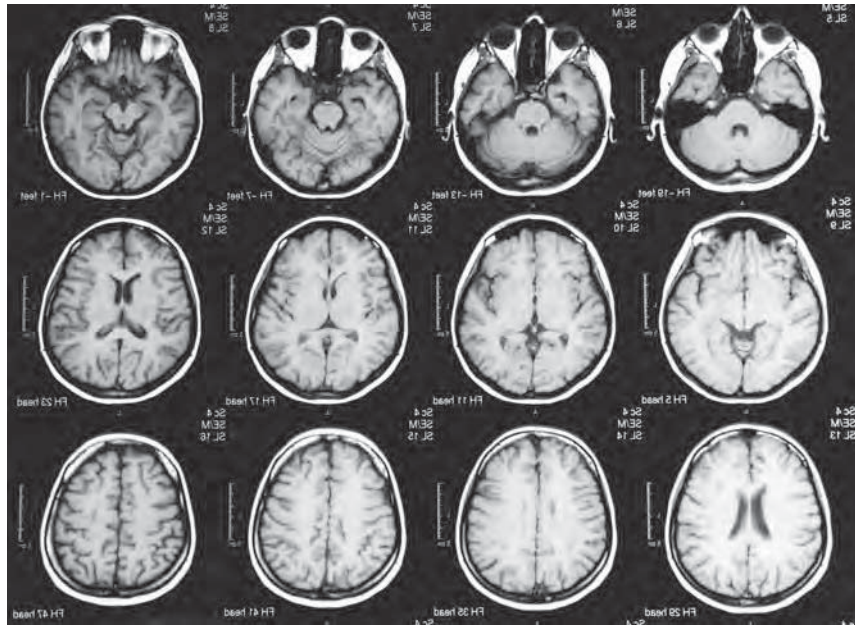
Reformed epistemology is natuurlijk niet onweersproken gebleven in de godsdienstfilosofische literatuur. Er zijn zelfs theïsten die ertegen argumenteren. Laat ik twee van de belangrijkste objecties noemen. Ten eerste, als geloof in God rationeel kan zijn, is het dan niet zo dat geloof in de gekste dingen, zoals vliegende theepotten, spaghettimonsters, spoken en demonen rationeel kan zijn? Ten tweede, er zijn sterke rationaliteitsondermijners (*defeaters*) voor geloof in God. Het idee hierbij is dat geloof in God in eerste instantie rationeel kan zijn, maar dat er feiten zijn waarmee de gelovige geconfronteerd wordt die de rationaliteit van haar geloof onderuit halen. Een voorbeeld daarvan is religieuze diversiteit: er zijn allerlei verschillende religies op aarde die een afwijkend verhaal over God hebben, in meerdere goden geloven of zelfs helemaal niet in een god geloven. Daarnaast zijn er nog agnosten en atheïsten. In elke groep zitten wel mensen die even intelligent zijn als de gelovige. Gegeven deze religieuze (of levensbeschouwelijke) pluraliteit moet de gelovige wel met argumenten voor het bestaan van God komen, wil haar geloof in God nog rationeel zijn.

Argumenten tegen het bestaan van God

Er is een lange reeks argumenten tegen het bestaan van God. We kunnen ze in drie categorieën indelen. In de eerste categorie vallen alle argumenten die zeggen dat Gods bestaan *a priori* onmogelijk of hoogst onwaarschijnlijk is, omdat de eigenschappen van God elkaar tegenspreken of hoogst onwaarschijnlijk zijn, gegeven onze achtergrondkennis. Argumenten die hieronder vallen zijn het argument dat het bestaan van onlichamelijke geesten onwaarschijnlijk is en het argument dat alwetendheid onmogelijk is.¹⁰ In de tweede categorie vallen alle *hypotheseargumenten*, zoals het argument dat God een overbodige hypothese is (alles kan wetenschappelijk verklaard worden) en het argument dat God een weerlegde hypothese is, bijvoorbeeld omdat gebedsexperimenten aantonen dat God geen gebeden verhoort, wat je wel zou mogen verwachten als er een volkomen goede God is. Ten slotte zijn er de *existentiële* argumenten, die bijvoorbeeld zeggen dat een volmaakte God niet zo veel kwaad zou toelaten in de wereld of dat een volkomen goede God wel meer van zich zou laten merken. Omdat

⁹ Voor een uiteenzetting van reformed epistemology, zie met name Plantinga (1983) en (2000), en Wolterstorff (2005). Voor een korte Nederlandse uiteenzetting, zie Van Woudenberg & Cusveller (1998) en Peels (2009), (2010) en (2012b).

¹⁰ Zie bijvoorbeeld Peels (2013c).



Mri-scans van hersenen

in de filosofische literatuur vooral de eerste en derde categorie, en dan met name de derde categorie, aandacht hebben gekregen, wil ik hier één argument uit de eerste categorie en twee argumenten uit de derde categorie bespreken.

Het eerste argument draait rond de notie van een onlichamelijke geest. Sommige filosofen hebben betoogd dat uitspraken over wat een onlichamelijke geest doet, wil of zegt betekenisloos zijn.¹¹ Hier wil ik kijken naar een iets ander argument (of eigenlijk twee argumenten) die concluderen dat het bestaan van een onlichamelijke geest hoogst onwaarschijnlijk is. En als het bestaan van een onlichamelijke geest hoogst onwaarschijnlijk is, dan is het bestaan van God hoogst onwaarschijnlijk, want God is een lichaamloze persoon volgens de drie monotheïstische religies. Beide argumenten worden door de Nederlandse filosoof Herman Philipse (geboren 1951) verdedigd.¹²

Ten eerste laat hersenonderzoek zien dat mentale functies afhankelijk zijn van neuronale processen. Als dat correct is, dan is het hoogst onwaarschijnlijk dat er lichaamloze geesten zijn, want lichaamloze geesten zouden mentale toestanden hebben – ze zouden dingen denken en willen – terwijl er geen neuronaal proces aan ten grondslag ligt. Theïsme

¹¹ Zie bijvoorbeeld Kenny (1979), 123-126 en Rundle (2004), 11.

¹² Voor een uitgebreide behandeling van beide argumenten, zie Peels 2014.

veronderstelt dat mentaal leven mogelijk is zonder neuronaal substraat, maar die veronderstelling is onwaarschijnlijk in het licht van hedendaags neurologisch onderzoek.¹³

Hier valt tegen in te brengen dat als we deze redenering op analoge fenomenen toepassen, we onjuiste resultaten krijgen. De mensheid heeft al heel wat planeten ontdekt, maar op geen van die planeten is leven aangetroffen. Dat zou betekenen dat, gegeven ons astronomisch onderzoek, we de kans laag moeten achten dat er buitenaards leven is en dat we dus moeten geloven dat er geen buitenaards leven is. Maar dat is duidelijk niet het geval: we hebben maar een zeer klein percentage van de bestaande planeten onderzocht en het zou heel goed kunnen dat er buitenaards leven is. De conclusie dat het hoogst onwaarschijnlijk is dat er buitenaards leven is, zou alleen gerechtvaardigd zijn als we de meerderheid van de planeten onderzocht hadden.

De atheïst kan hierop antwoorden dat dit geen goede analogie is. We *weten* per slot van rekening dat er miljarden planeten zijn en dat we slechts een zeer klein percentage daarvan onderzocht hebben, terwijl we *niet* weten of er wezens zijn met een mentaal leven maar zonder lichaam. De theïst zou de analogie kunnen verdedigen door te betogen dat als we het hele universum onderzocht hadden en geen leven gevonden hadden, maar wel wisten dat er mogelijk anderszins andere universa zijn, we geen reden zouden hebben om te denken dat er geen buitenaards leven is in die andere universa en dat we, om dezelfde reden, onvoldoende grond hebben om te denken dat mentaal leven alleen kan bestaan als er sprake is van een neuronaal substraat. Daarop zou de atheïst kunnen betogen dat we *weten* dat er mogelijk anderszins andere universa zijn, maar dat we *niet* weten dat er mogelijk anderszins lichaamloze geesten zijn. En zo is het einde van de discussie nog niet in zicht.

Een tweede argument voor de conclusie dat er geen lichaamloze geesten zijn is een *pessimistische inductie*.¹⁴ De wetenschap heeft heel wat onderzoek gedaan naar engelen, demonen, poltergeesten, spoken, menselijke zielen, leven na de dood, enzovoort, en dat onderzoek heeft geen enkele aanwijzing opgeleverd dat er lichaamloze geesten zijn. Dit levert inductief bewijs voor de these dat er geen lichaamloze geesten zijn en dat God dus ook niet bestaat.

In reactie op dit argument zou men zich kunnen afvragen waarom deze pessimistische inductie op basis van *wetenschappelijk* onderzoek doorslaggevend is. Vijftientig procent van de wereldbevolking is immers religieus en waarschijnlijk hebben honderden miljoenen mensen religieuze ervaringen gehad en hebben ze daarmee een zekere *evidence*

¹³ Zie Philipse (2012), 208.

¹⁴ Zie Philipse (2012), 208.

voor het bestaan van lichaamloze geesten. Waarom zouden alleen wetenschappelijke data relevant zijn? Getuigt dat niet van sciëntisme, een overdreven vertrouwen op de wetenschap, alsof alleen de wetenschap onze vragen kan beantwoorden?¹⁵ Zijn er niet allerlei dingen, zoals goed en kwaad, en het menselijk bewustzijn, die we niet wetenschappelijk kunnen onderzoeken maar waarvan we toch het bestaan erkennen? De neurowetenschap kan bijvoorbeeld neuronen en synapsen en de complexe interactie tussen hersendelen onderzoeken, maar daarmee heeft zij nog niet mijn bewustzijn onderzocht, mijn eerstepersoonservaringen. En is het niet logisch dat de wetenschap geen geesten, engelen en demonen heeft kunnen ontdekken, omdat die onlichamelijk zijn en de wetenschap zich per definitie beperkt tot de fysische wereld?

De atheïst kan hierop antwoorden dat veel religieuze ervaringen tegenwoordig wetenschappelijk wegverklaard kunnen worden. Ze blijken gebaseerd op hallucinatie, psychoses, schizofrenie, de invloed van paddenstoelen of gassen uit de grond (zoals in het geval van het orakel van Delphi). De theïst kan daarop antwoorden dat dit geldt voor *sommige*, maar zeker niet voor *alle* religieuze ervaringen. Er zijn miljoenen gezonde, normale mensen die zeggen onder doodgewone omstandigheden, zoals tijdens een wandeling, een gebed, het lezen uit een heilig boek, iets van de aanwezigheid van God ervaren te hebben. Men zou daarop kunnen antwoorden dat het feit dat zo veel religieuze ervaringen onder dubieuze omstandigheden tot stand zijn gekomen, de categorie van religieuze ervaringen als geheel onbetrouwbaar maakt en dat religieuze ervaringen dus geen *evidence* vormen voor het bestaan van lichaamloze geesten.

Het tweede argument tegen het bestaan van God dat ik behandel, het eerste uit de existentiële categorie, is het argument op basis van het kwaad, het lijden of de pijn in deze wereld. Het heeft een lange geschiedenis. De Griekse filosoof Epicurus (341-270 v.Chr.) verwoordde al een versie van dit argument en ook de Schotse filosoof David Hume (1711-1776) werkte in zijn *Dialogues Concerning Natural Religion* een variant van dit argument uit.¹⁶ Ook mensen die weinig met filosofie hebben, herkennen dit argument en hebben het argument vaak zelf gevoeld, gedacht of zelfs verwoord. De bekendste versie bestaat uit de volgende zes stappen:

Stap 1: Als God bestaat, dan is hij almachtig en volkomen goed.

Stap 2: Als God almachtig is, dan kan hij het kwaad in deze wereld voorkomen.

¹⁵ Voor een karakterisering van sciëntisme en een overzicht van de varianten van sciëntisme, zie Peels (2013a) & Stenmark (2001).

¹⁶ Voor recentere versies, zie bijvoorbeeld Scriven (1966).

- Stap 3: Als God volkomen goed is, dan wil hij het kwaad in deze wereld voorkomen.
- Stap 4: Als er een almachtige en volkomen goede God was, dan zou er dus geen kwaad in de wereld zijn.
- Stap 5: Maar er is kwaad in de wereld, heel veel zelfs.
- Stap 6: Dus is er geen almachtige en volkomen goede God.

Stap 1 is waar *per definitie*; het is onderdeel van de definitie die in het debat gehanteerd wordt dat God almachtig en volkomen goed is. Stap 4 volgt uit stap 2 en 3. Stap 5 is een empirisch feit en stap 6 volgt uit de voorgaande stappen. De kritiek van theïstische godsdienstfilosofen zou zich dus moeten richten op stap 2 of 3. In de praktijk zien we dat vrijwel niemand stap 2 ontkent, maar dat veel godsdienstfilosofen moeite hebben met stap 3. Waarom zou een volkomen goede God het kwaad in deze wereld willen voorkomen? De meeste reacties richten zich dan ook op stap 3. Tussen 1960 en 1990 verschenen meer dan 4.000 wetenschappelijke studies naar het probleem van het kwaad en sindsdien zijn daar nog minstens 1.000 studies aan toegevoegd, waaronder veel studies van analytische filosofen.¹⁷ Ik wil graag benadrukken dat dit argument een *intellectueel* probleem vormt voor de theïst en dat hij dus ook een *intellectueel* antwoord moet geven. Er is ook een *praktisch* probleem van het kwaad: hoe ga je om met mensen die lijden, bijvoorbeeld omdat hun kind verdronken is? Het zou te gek voor woorden zijn om dan met filosofische argumenten te komen. Hier is dat wel op zijn plaats, omdat het gaat om de vraag of het lijden in de wereld een goed argument vormt tegen het bestaan van God.

Om de reacties op dit argument goed te begrijpen is het echter nodig dat we eerst een paar onderscheidingen maken. Ten eerste moeten we het *logische* of ook wel *deductieve* probleem van het kwaad onderscheiden van het *evidentiële* of *inductieve* probleem van het kwaad. De eerste versie zegt dat het bestaan van kwaad of het bestaan van zo veel kwaad het bestaan van God logisch uitsluit, terwijl de tweede versie alleen maar zegt dat het lijden in deze wereld het bestaan van God onwaarschijnlijk maakt (onwaarschijnlijk genoeg om atheïst te zijn).

Ten tweede dienen we onderscheid te maken tussen *natuurlijk* en *moreel* kwaad. Natuurlijk kwaad is de pijn of het lijden dat door de natuur veroorzaakt wordt, zoals het lijden dat het gevolg is van overstromingen, bosbranden ontstaan door hitte, vulkaanuitbarstingen, aardbevingen en meteorietinslagen. Een belangrijke vorm van natuurlijk kwaad is ook ziekte. Een klein kind dat sterft aan kanker is daar een voorbeeld van.

Moreel kwaad is kwaad dat veroorzaakt wordt uit vrije wil. Dan gaat het dus om het kwaad dat door mensen veroorzaakt wordt, zoals het lij-

¹⁷ Zie Whitney (1993).



De tsunami in Japan (2011)

den dat een concentratiekampbeul bij een joods slachtoffer veroorzaakt. Het is belangrijk deze twee vormen van kwaad te onderscheiden, want zoals we zullen zien, zijn er verklaringen van de aanwezigheid van zo veel kwaad in de wereld die een beroep doen op de vrije wil van de mens. Zulke verklaringen kunnen, zo lijkt het, hooguit de aanwezigheid van *moreel* kwaad verklaren, niet de aanwezigheid van natuurlijk kwaad (voor zover bosbranden, vulkaanuitbarstingen en overstromingen niet door mensen veroorzaakt zijn).

Ten derde moeten we onderscheiden tussen het kwaad in de wereld dat er was vóór de komst van de mens en het kwaad dat daarna plaatsvond. *Homo sapiens* verscheen zo'n 100.000 jaar geleden ten tonele, maar vóór die tijd zijn er natuurlijk miljarden dieren in allerlei natuurrampen omgekomen en hebben daarbij geleden. Zelfs als het natuurlijk kwaad dat vandaag de dag plaatsvindt op de een of andere manier verklaard kan worden door het handelen van de mens, geldt dat niet voor het kwaad dat er was vóór de komst van de mens op aarde.

Het laatste onderscheid dat we nodig hebben is dat tussen een verdediging (*defense*) en een theodicee. Een verdediging poogt te laten zien dat het bestaan van (zo veel) kwaad verenigbaar is met het bestaan van God en vertelt daarom een verhaal van hoe het mogelijkwerijs in elkaar zou kunnen zitten. Een theodicee is sterker: het vertelt een verhaal dat plausibel wordt geacht door degene die het naar voren brengt. Het woord 'theodicee' is dan ook afgeleid van de Griekse woorden *theos* (God) en *dikè* (recht):

een theodicee rechtvaardigt het feit dat God blijkbaar zo veel lijden toelaat in de wereld.

Laten we nu terugkeren naar de kritiek op stap 3. Volgens deze stap wil God het kwaad in deze wereld voorkomen, als hij volkomen goed is. Een eerste reactie hierop is dat deze stap implausibel is omdat kwaad soms nodig is voor karaktervorming en dat een volkomen goede God zulke karaktervorming zal nastreven. Je kunt bijvoorbeeld alleen een volhardende persoon worden als het soms tegenzit, je kunt alleen iemand troosten als er iemand is die verdriet heeft en je kunt alleen medelijden hebben met een ander als er iemand is die lijdt. En zo kun je nog wel even doorgaan: hulpvaardigheid, naastenliefde, vastberadenheid, sympathie, trouw en allerlei andere deugden en goede handelingen zijn alleen mogelijk als er ook lijden in de wereld is. Velen, zoals de Amerikaanse filosoof John Hick (1922-2012), die dit antwoord geven, hebben hiermee een theodicee op het oog: ze geloven dat het plausibel is dat God het lijden om deze reden toelaat. Hick spreekt in dit verband over *soul-making*: het lijden vormt ons en geeft ons de mogelijkheid om betere personen te worden.¹⁸

Een tweede reactie doet een beroep op de vrije wil. Het gaat hierbij, in tegenstelling tot de vorige reactie, niet om een theodicee, maar om een verdediging. De poging om het kwaad in de wereld te rijmen met het bestaan van God door een beroep te doen op de vrije wil van de mens, treffen we al bij Augustinus aan en bij veel theologen en filosofen na hem, zoals C.S. Lewis (1898-1963), Richard Swinburne en Peter van Inwagen (geboren 1942).¹⁹ De benadering is vooral bekend geworden door het werk van Plantinga. Tegenwoordig wordt zelfs vrij algemeen erkend dat hij het *logische* probleem van het kwaad heeft opgelost: het bestaan van het kwaad sluit het bestaan van God niet logisch uit, maar maakt Gods bestaan hooguit onwaarschijnlijk.²⁰

Plantinga redeneert als volgt. Het feit dat wij een vrije wil hebben is van enorme waarde. Een wereld waarin wij vrije keuzes maken is *ceteris paribus* een veel betere wereld dan een wereld waarin wij als marionetten of robots automatisch handelen zonder dat we daarvoor kiezen of verantwoordelijk zijn. Dat betekent dat het goed mogelijk is dat God ons een vrije wil geeft, gegeven de waarde daarvan. Maar als wij een vrije wil hebben, dan kunnen we er ook voor kiezen om kwaad te doen. Het zou zelfs zo kunnen zijn dat in elke mogelijke wereld waarin God mensen een vrije wil geeft zij er op een gegeven moment vrijwillig voor kiezen om kwaad te doen. Maar dan is het onmogelijk voor God om een wereld te maken waarin mensen een vrije wil hebben en waarin zij geen kwaad doen. En dat

18 Zie Hick (1977), 243-364.

19 Zie Van Inwagen (2005).

20 Zie Plantinga (1967), 131-155 en (1974).

betekent dat het bestaan van kwaad en lijden het bestaan van God niet *logisch* uitsluit. Zoals gezegd, wordt dit argument inmiddels alom als overtuigend beschouwd.²¹

Maar hoe zit het dan met het *evidentiële* probleem van het kwaad, dat wil zeggen: de gedachte dat het bestaan van (zo veel) kwaad het bestaan van God onwaarschijnlijk maakt? Het lastige aan deze versie van het argument is dat je bij waarschijnlijkheidsargumenten altijd moet vragen: waarschijnlijk of onwaarschijnlijk *gegeven wat*? Het bestaan van treinen is erg onwaarschijnlijk als het wiel nog niet is uitgevonden, er geen elektriciteit is en er geen fossiele brandstoffen zijn, maar zodra dat alles wel aanwezig is en er mensen zijn, dan wordt het bestaan van treinen, in ieder geval na verloop van voldoende tijd, in één keer een stuk waarschijnlijker. Plantinga denkt dat iets soortgelijks hier van toepassing is. Het bestaan van God alleen op basis van het bestaan van (zo veel) kwaad in de wereld, is onwaarschijnlijk. Maar als je aan die basis andere dingen toevoegt die we denken te weten, zoals het feit dat de kosmos geordend is volgens natuurwetten, dat miljoenen mensen religieuze ervaringen hebben en dat heel wat mensen zeggen dat God het lijden gebruikt heeft om hen te vormen, dan is het misschien helemaal niet zo onwaarschijnlijk dat God bestaat.

Een derde reactie op het probleem van het kwaad is *sceptisch theïsme*.²² Deze positie houdt in dat God eindeloos veel groter en wijzer is dan wij en dat wij als kleine, beperkte mensen helemaal niet goed kunnen overzien welke effecten lijden in deze wereld op de korte en lange termijn precies heeft en dus ook niet of lijden een hoger doel dient. Wij zien altijd maar een klein stukje, terwijl God de hele geschiedenis overziet, dus kan hij ook lijden toelaten om dingen te verwezenlijken, terwijl wij het grotere verband helemaal niet zien. Alston zegt bijvoorbeeld dat wie meent dat het-geen wij zinloos lijden noemen laat zien dat er geen God is, ‘de inzichten die door eindige en feilbare menselijke wezens bereikt kunnen worden als een maatstaf [neemt] voor welke redenen een alwetend en almachtig wezen kan hebben’.²³

Iemand zou kunnen zeggen dat er bepaalde vormen van lijden zijn die geen hoger doel *kunnen* dienen. Welk hoger doel zouden de tranen van een seksueel misbruikt kind kunnen dienen, de misdaden van de *Waffen-ss*, of de verdrinkingsdood van een peuter in de vijver naast de boerderij? De sceptisch theïst zal echter toegeven dat hij ook totaal niet inziet welk hoger doel dat ooit zou kunnen dienen, maar dat we dat ook niet *kunnen* zien, omdat wij mensen zijn en geen God en het heel goed zou kunnen dat er wel degelijk een hoger doel is. Ook volgens de sceptisch

²¹ Zie Peterson (1999), 395.

²² Een van de eersten die deze positie verdedigden was Wykstra (1984).

²³ Alston (1996), 317. Vertaling R. Peels.

theïst hebben we dus geen reden om te denken dat een volkomen goede God al het lijden zou willen voorkomen.

Het derde argument tegen het bestaan van God dat ik behandel, het tweede uit de existentiële categorie, is met name door het werk van de Amerikaanse filosoof Jonathan L. Schellenberg bekend geworden. Het vertoont wel overeenkomsten met het vorige argument, maar verschilt er toch op cruciale punten van. Het zegt: als er een volkomen goede God was, dan zou hij zich wel duidelijk aan iedereen openbaren, zodat iedereen hem zou kennen, maar dat laatste is duidelijk niet het geval, dus bestaat God niet. De bekende Britse atheïst Bertrand Russell (1872-1970) zou ooit geantwoord hebben op de vraag wat hij tegen God zou zeggen als hij na zijn overlijden voor Gods troon zou komen te staan: 'God, u hebt ons onvoldoende bewijs gegeven.'²⁴

Sommige filosofen werken dit argument tegen Gods bestaan uit aan de hand van een analogie. Stel je voor dat je als kind op een dag wakker wordt op een enge plek. Er zijn andere kinderen om je heen die allemaal ouders hebben die voor hen zorgen. Maar jij bent helemaal alleen. Dus ga je op zoek naar je ouders, dag en nacht. Helaas, na jarenlang zoeken heb je nog niemand gevonden die zegt dat hij je vader of moeder is. Hoe kan dat? Er zijn maar vier mogelijkheden: (a) je hebt geen ouders meer, (b) ze weten niet van je bestaan, (c) ze kunnen je niet bereiken (omdat ze gevangen zitten bijvoorbeeld) of (d) ze willen je niet zien omdat ze niet van je houden. Welnu, gelovigen beweren dat God volmaakt liefdevol is, almachtig en alwetend. Maar zoals het kind in het verhaal, bevinden wij ons op aarde in een woest oord en zou God, als hij bestaat, onze maker zijn. Als God werkelijk liefdevol is, dan zou hij van ons bestaan weten, op ons zoeken antwoorden en ons welzijn willen waarborgen. Hij zou willen dat we hem kennen en hij zou persoonlijke interactie met ons op touw zetten. Kortom, als God bestaat, dan hadden we al lang veel meer van hem gemerkt.²⁵

Het argument zegt dat God, net als een goede ouder, een persoonlijke relatie met zijn kind wil. Het is niet duidelijk dat dat in alle religies op God van toepassing is, maar het lijkt in ieder geval voor het christendom op te gaan. Het argument kan daarom als volgt systematisch worden weergegeven:

- Stap 1: God is volgens christenen volkomen goed en wil volgens hen een persoonlijke relatie met mensen.
- Stap 2: God is volgens christenen almachtig.

²⁴ Zie *The New Yorker* (1970), 29.

²⁵ Voor een soortgelijke analogie, zie Schellenberg (2004), 31-33.

Stap 3: God zou daarom aan iedereen voldoende bewijs voor zijn bestaan geven om het mogelijk te maken in een persoonlijke relatie met hem te leven.

Stap 4: Er is echter onvoldoende bewijs.

Stap 5: Dus bestaat de christelijke God niet.

Stap 1 en 2 zijn per definitie waar en stap 5 volgt uit stap 1 tot en met 4. De reactie van theïsten (veelal christenen) heeft zich dus gericht op stap 3 en 4, de gedachte dat een volkomen goede God bewijs aan iedereen zou geven om een persoonlijke relatie met hem mogelijk te maken en de gedachte dat er van zulk voldoende bewijs geen sprake is. De reactie is dat dit argument allerlei dingen veronderstelt over God, over mensen en over de aard van bewijs die controversieel zijn. Hier zal ik ze kort noemen.

Waarom zouden we denken dat God zich niet aan iedereen openbaart? Misschien gebeurt dat wel, maar niet direct wanneer wij dat willen, of misschien zelfs niet in dit leven, of misschien gebeurt het wel, maar is niet iedereen even oplettend. Verder veronderstelt het argument dat een volkomen goede God zich zou openbaren, maar wie zegt dat een goede God zich niet soms terug zou trekken, zoals we in menselijke relaties ook wel eens doen?²⁶ Onze zoektocht naar God kan ons van alles en nog wat over onszelf en over God leren. Ook lijken de verdedigers van dit argument nogal eens te veronderstellen dat een volkomen goede God als doel zou hebben dat iedereen zeker zou zijn van zijn bestaan. Maar volgens bijvoorbeeld het christendom wil God een *vrijwillige* persoonlijke relatie en wil hij zich niet aan mensen opdringen. Dat betekent dat God wel aanwijzingen zal geven, maar dat hij zich niet zo kenbaar zal maken dat mensen er niet meer onderuit kunnen.

Ook over mensen en bewijs veronderstelt het argument een en ander. Het argument zegt dat er onvoldoende bewijs is voor het bestaan van God. Maar de meerderheid van de wereldbevolking is overtuigd van het bestaan van een godheid. Voor hen is er blijkbaar wel voldoende bewijs. De minderheid die meent onvoldoende bewijs te hebben is overwegend westers, welvarend, hoogopgeleid en man. Zegt dat misschien iets over de redenen waarom zij menen onvoldoende bewijs te hebben? Vervolgens is de gedachte dat God meer bewijs zou moeten leveren en dat de schuld dus bij God ligt, als hij bestaat. Maar veel religies zeggen dat de schuld nu juist bij *ons* ligt. God kan zich in respons op ons immorele gedrag van ons afkeren, net zoals een liefdevolle ouder dat op momenten zal doen.²⁷ Ten slotte zeggen heel wat religies en het christendom in het bijzonder dat bepaald bewijs alleen te krijgen is door de weg van die religies te gaan: door

²⁶ Aldus Moser (2004), 4.

²⁷ Aldus ook Balentine (1983).

te bidden, door stil te worden, door deel te nemen aan de liturgie, door schuld te erkennen, enzovoort. Het is goed mogelijk dat sommige mensen onvoldoende bewijs voor het bestaan van God ontwaren juist omdat ze niet bereid zijn deze weg te gaan.

Argumenten voor het bestaan van God

Het project van de natuurlijke theologie, waarin men argumenten voor het bestaan van God geeft, is zo oud als de filosofie zelf; de Griekse filosoof Plato (428-348 v.Chr.) deed het al. Sinds het begin van de jaren zestig wordt echter de methode van de analytische filosofie ingezet om deze argumenten te verfijnen. Het is niet overdreven om te zeggen dat vandaag de dag de natuurlijke theologie een renaissance doormaakt. Niet al te lang geleden verscheen nog een samenvattend werk – *The Blackwell Companion to Natural Theology* – waarin tien argumenten voor het bestaan van God gegeven worden:²⁸

- 1 Het leibniziaanse kosmologische argument
- 2 Het *kalam* kosmologische argument
- 3 Het teleologische argument (ook wel: het argument op basis van *fine-tuning*)
- 4 Het argument op basis van bewustzijn
- 5 Het argument op basis van de rede
- 6 Het morele argument
- 7 Het argument op basis van het kwaad
- 8 Het argument op basis van religieuze ervaringen
- 9 Het ontologische argument
- 10 Het argument op basis van wonderen

Nu zal het veel Nederlanders vreemd in de oren klinken als er over ‘argumenten voor het bestaan van God’ gesproken wordt. Men denkt dan al snel aan een Godsbewijs, en God valt toch niet te bewijzen? Het is daarom belangrijk om in te zien dat het hier niet om *bewijzen* gaat; alleen in de wetenschap en in de logica leveren we bewijzen. Het gaat hier om *argumenten*, dat wil zeggen: redeneringen die het bestaan van God plausibeler maken dan het niet-bestaan van God. Tezamen vormen ze misschien een goede reden (of, volgens sommigen, meer dan voldoende reden) om te geloven dat God bestaat. Je kunt het vergelijken met aanwijzingen in een rechtszaak: één enkele aanwijzing, zoals het feit dat de verdachte er baat bij had om het slachtoffer om te brengen, is vaak onvoldoende. Maar als zich aanwijzing op aanwijzing stapelt – als de dader op het moment van de moord op of in de buurt van de locatie was, als er bloedsporen op zijn kleren zijn

²⁸ Zie Craig & Moreland (2012).

aangetroffen, als er voorbereidend werk voor de moord in zijn bureau laden wordt aangetroffen, als er vier onafhankelijke getuigen zijn die zeggen dat ze hem de moord hebben zien plegen –, dan is het op een gegeven moment boven redelijke twijfel verheven dat iemand schuldig is. Net zo goed kunnen argumenten voor Gods bestaan elk op zich onvoldoende sterk zijn om een redelijke agnost van Gods bestaan te overtuigen, maar zouden meerdere dat samen wel kunnen. Bij wijze van voorbeeld wil ik van drie van de tien genoemde argumenten laten zien hoe ze door analytische filosofen worden geconstrueerd, welke kritiek erop gegeven is en, voor een deel, welke reactie daarop gekomen is. Het gaat om het *kalam* kosmologische argument, het morele argument en het ontologische argument.

Het *kalam* kosmologische argument draagt deze naam, omdat het ooit ontwikkeld werd door islamitische middeleeuwse filosofen binnen een traditie die *Ilm al-Kalām* ('studie van woorden') heette. Het doel van die traditie was om via argumenten en een redelijk debat tot kennis over God te komen. De laatste decennia heeft met name de Amerikaanse filosoof William Lane Craig (geboren 1949) dit argument in een analytisch jasje gehesen en verdedigd.²⁹ Daarbij draagt hij ook nieuw empirisch bewijsmateriaal aan dat de middeleeuwse filosofen nog niet hadden. Het *kalam* argument kan schematisch in vier stappen weergegeven worden:

- Stap 1: Alles wat begint te bestaan heeft een oorzaak.
- Stap 2: Het universum is ooit ontstaan (begonnen te bestaan).
- Stap 3: Dus heeft het universum een oorzaak.
- Stap 4: De oorzaak van het universum kan met recht God genoemd worden.

Laten we elk van de stappen eens wat nauwkeuriger bekijken. Dat alles wat begint te bestaan een oorzaak heeft is een plausibel vertrekpunt. Huizen, bomen, planten, mensen, planeten: ze ontstaan niet uit het niets. Daar komt de metafysische intuïtie bij dat het lastig in te zien is hoe ooit iets uit niets zou kunnen ontstaan: als er niets, maar dan ook niets is, hoe zou er dan ooit zomaar uit dat niets iets tevoorschijn kunnen komen? Men zou zich kunnen beroepen op de Kopenhaagse interpretatie van de kwantummechanica, waarin over ongedetermineerde oorzaken gesproken wordt, maar daarbij gaat het over de *locatie* van elektronen, niet over het ontstaan van dingen uit niets. Ook een beroep op de *big bang* is hier problematisch, want volgens sommige wetenschappers vond die plaats vanuit een vacuümveld³⁰ en ook een vacuümveld is iets. Pas wanneer men beweert dat de

²⁹ Zie bijvoorbeeld Craig (1979) en (1997), en Nagasawa (2011).

³⁰ Zie Krauss (2012).

kosmos uit niets ontstond, heeft men een tegenvoorbeeld, maar dat is nu juist het voorbeeld waar het hier over gaat.

Stap 2 zegt dat het universum ooit is ontstaan. Voor deze beweringen worden zowel filosofische als empirische argumenten gegeven. Hier wil ik slechts een van die empirische argumenten noemen. In 1929 deed de astronoom Edwin Hubble (1889-1953) waarnemingen die leken te impliceren dat het heelal uitdijt, hetgeen al eerder voorspeld was door de Russische wiskundige Alexander Friedman (1888-1925) en de Belgische astronoom Georges Lemaître (1894-1966) op basis van Albert Einsteins algemene relativiteitstheorie. Als het heelal voortdurend uitdijt, dan suggereert dit dat lange tijd geleden – zo'n 13,7 miljard jaar – er een punt van enorme of zelfs oneindige dichtheid was waaruit het heelal ontstond. Toen ontstonden tijd en ruimte zelf, dus daarvoor was er geen materie. De meeste wetenschappers zijn er vandaag de dag van overtuigd dat het heelal ontstaan is en dat het er niet altijd al geweest is, zoals de Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v.Chr.) beweerde.

De derde stap volgt simpelweg uit stap 1 en 2. Stap 1 zegt dat als iets begint te bestaan, het een oorzaak heeft. Stap 2 zegt dat het heelal is begonnen te bestaan. Daar volgt uit – door middel van *modus ponens* (als p dan q; p; dus q) – dat het heelal een oorzaak heeft. Nu is echter het probleem dat geen enkel ander fysisch ding de kosmos veroorzaakt kan hebben. Want bij de *big bang* ontstonden tijd, ruimte en materie zelf. Daarom moet er een immaterieel iets of iemand zijn geweest dat/die de kosmos heeft veroorzaakt. Die veroorzaker van de kosmos moet tijdloos zijn en niet-ruimtelijk, immaterieel, onveroorzaakt (anders komen we terecht in een oneindige regressie) en concreet in plaats van abstract. Bovendien moet die oorzaak bijzonder krachtig of machtig zijn, want een kosmos doen ontstaan is nogal wat. Volgens de filosoof Craig is het bovendien plausibel dat het hier om een persoon gaat, omdat het hier gaat om iets wat buiten tijd en ruimte is en een gebeurtenis in tijd en ruimte veroorzaakt. Iets abstracts buiten tijd en ruimte kan immers niet iets in tijd en ruimte veroorzaken. De enige plausibele kandidaat om zoiets te doen is een persoon. Welnu, deze tijdloze, niet-ruimtelijke, immateriële, onveranderlijke, onveroorzaakte, almachtige en persoonlijke oorzaak lijkt zeer sterk op God, zoals we die eerder in dit hoofdstuk definieerden en is er misschien zelfs identiek aan. Daarmee hebben we een goede reden om te denken dat het *kalam* argument een argument voor het bestaan van God is.



William Lane Craig

Dit argument heeft natuurlijk ook kritiek opgeroepen. Hier noem ik een paar belangrijke objecties. Je zou kunnen denken dat we niets zinnigs over de kosmos kunnen zeggen, omdat er maar één van is en we daarom geen vergelijkingsmateriaal hebben. Sommigen antwoorden dat dit geen probleem is, omdat we ook iets kunnen zeggen over de leeftijd van de kosmos of over het ontstaan van leven, terwijl er maar één kosmos is en we maar één planeet kennen waarop leven ontstaan is.³¹ Anderen houden vol of overwegen de mogelijkheid dat de kosmos altijd al bestaan heeft.³² Sommigen antwoorden dat het dan nog steeds de vraag is waar die in de tijd oneindig teruggaande kosmos vandaan komt. Een ander bezwaar tegen het *kalam* kosmologische argument voor Gods bestaan is dat je je kunt afvragen waar God dan vandaan komt. Sommigen antwoorden dat God per definitie onveroorzaakt is en dat we dus geen verklaring nodig hebben. Een laatste bezwaar is dat men zich kan afvragen of we wel iets hebben aan God als verklaring. Als God werkelijk almachtig en alwetend is, terwijl wij beperkte mensen zijn, hoe kunnen we dan met enige zekerheid zeggen dat het waarschijnlijk is dat het universum door God gecreëerd is? Sommigen denken dat dit voldoende waarschijnlijk is, gegeven het feit dat God volkomen goed is en we orde, goedheid en schoonheid in de kosmos aantreffen.

Een tweede argument voor het bestaan van God is het *morele* argument. We zijn er allemaal van overtuigd dat bepaalde dingen goed en andere dingen slecht zijn. Als we in de krant lezen dat een 15-jarig meisje in Afghanistan door een verre oom wordt verkracht en vervolgens gedwongen wordt om met die man te trouwen omdat ze geslachtsgemeenschap met hem heeft gehad, dan ontstaat er bij ons boosheid en morele afkeer. En soortgelijke gevoelens en morele opvattingen hebben we als we horen over seksueel misbruik in de rooms-katholieke kerk. In deze gevallen gaat het om menselijk leed op grote schaal, maar ook op kleinere schaal, in ons eigen leven, vinden we dingen moreel slecht: de man die zijn partner verlaat zodra bij haar een ernstige vorm van kanker geconstateerd wordt of de vrouw die geen hoogleraar wordt alleen omdat ze vrouw is. Andere dingen vinden we juist moreel prijzenswaardig: twee mensen die naar Jakarta verhuizen om daar in de sloppenwijken armen te helpen, een man die zijn moeder met alzheimer al jarenlang elke dag opzoekt. Sommige dingen vinden we gewoon goed en andere slecht.

We weten natuurlijk allemaal dat morele opvattingen door de tijd heen en van cultuur tot cultuur variëren. De taliban die zeggen dat vrouwen geen recht hebben op onderwijs, denken daar anders over dan wij. En de mannelijke hoogleraar heeft er geen enkele moeite mee om bij een

31 Aldus Swinburne (2004), 134-135.

32 Zie Carroll (2012), 185-197.

vacature de voorkeur te geven aan een bevriende mannelijke collega boven een vrouw, ook al is de vrouw beter gekwalificeerd voor de baan. En toch denken we van de taliban die vrouwen onrecht aandoen, dat hun morele opvattingen niet kloppen. En we vinden dat die benadeelde vrouw onrechtvaardig behandeld is, we vinden het een schande. Als een fundamentalistische moslim tegen ons zegt: ‘Moet je horen, dat is jouw westerse perspectief, volgens mijn perspectief is een vrouw ongeveer evenveel waard als vijf kamelen en *natuurlijk* heeft ze niet dezelfde rechten als een man’, dan denken we niet: o ja, dat is zijn perspectief en dit is mijn perspectief, en dat is alles wat er te zeggen valt. We denken dat ons perspectief op de een of andere manier beter is; we zijn verontwaardigd dat iemand zo de rechten van een individu kan schenden.

Stel je nu eens voor dat God *niet* bestaat. Er is geen almachtige, alwetende, volkomen goede persoon die ons gewild of bedoeld heeft. Dan zijn we hier dus toevallig, we zijn een volkomen willekeurig product van een lang evolutionair proces. Maar als dat zo is, dan zijn er twee onoverkomelijke problemen.³³ Ten eerste, we leven dan in een materiële kosmos met bomen, planten, planeten, zwarte gaten, moleculen, enzovoort, allemaal materiële dingen. Maar als dingen werkelijk goed of slecht zijn, dan zou op een gegeven moment zomaar uit het niets of uit iets materiëls iets immaterieels te voorschijn komen, namelijk goed en kwaad. Natuurlijk zijn op een gegeven moment door een evolutionair proces organismen met hersens ontstaan en op een gegeven moment waren die hersens complex genoeg om dingen moreel goed of slecht te vinden. Maar iets goed of slecht *vinden* is nog iets anders dan goed of slecht *zijn*.

Als goed en kwaad op een gegeven moment zomaar ontstaan als dingen die er echt zijn, maar die niet materieel zijn, dan zou dat nogal een *mysterie* zijn: goed en kwaad in een puur materiële kosmos. Als God niet bestaat, dan zijn we, zoals sommige atheïsten toegeven, niet meer dan wegwerpproducten van een lang evolutionair proces. Natuurlijk, we *vinden* sommige dingen goed of slecht, want dat is handig om te overleven, maar niets is werkelijk goed of slecht – ook niet het verkrachten van een 15-jarig meisje of de daaropvolgende verplichting voor het meisje om met haar verkrachter te trouwen. Als God er niet is, dan moeten we allemaal *nihilisten* worden (in tegenstelling tot wat bijna iedereen is), of we moeten aannemen dat uit niets zomaar goed en kwaad kan ontstaan. Dat kan natuurlijk, maar dat lijkt vrij onwaarschijnlijk in een atheïstisch wereldbeeld.

Stel je nu eens voor dat God niet bestaat, maar dat er op de een of andere wijze toch goed en kwaad is in een kosmos die verder helemaal materi-

33 Voor dezelfde tweedeling, zie Linville (2012). Voor andere versies van het argument, zie Copan (2003) en Swinburne (2004), 215-218.

eel is. Het verkrachten van een 15-jarig meisje *is echt* moreel verwerpelijk, niet omdat wij dat vinden of omdat sommige mensen dat hebben afgesproken, maar omdat het zo *is*. Dan nog is er een groot probleem. Want hoe zouden we dan ooit kunnen *weten* wat goed en kwaad is, hoe zouden we er ooit achter kunnen komen wat moreel prijzenswaardig en wat moreel verwerpelijk is? Het evolutionaire proces waardoor wij zijn ontstaan, zal geselecteerd hebben op morele overtuigingen die *handig* zijn om te overleven, die bijvoorbeeld geschikt zijn om nageslacht te krijgen. Maar er is geen enkele reden om te denken dat die morele overtuigingen, overtuigingen over wat goed en kwaad is, ook werkelijk kloppen. Goed en kwaad veroorzaken niets, zoals bomen en licht wel bepaalde waarnemingen kunnen veroorzaken, en je kans op overleven aardig afneemt als je bomen niet ziet staan. We hebben dan dus geen enkele reden om te denken dat onze morele overtuigingen ook kloppen. Atheïsme en zelfs agnosticisme leiden dus tot moreel *scepticisme*.

Dat dit een zwaarwegend argument is, wordt ook door atheïsten gevoeld.³⁴ Er zijn echter verschillende reacties mogelijk. Nietzsche presenteerde in feite al een versie van dit argument. Alleen leidde hij eruit af dat moraal een illusie is. Het verkrachten van een jong meisje *vinden* wij verkeerd, terwijl anderen, zoals de verkrachter zelf, het prima vinden, maar er *is* niets verkeerd aan.³⁵

Je kunt je afvragen of theïsme het wel beter doet. De mensen die denken dat dat niet het geval is, doen een beroep op het Eutyphro-dilemma, genoemd naar Plato's dialoog *Eutyphro*: óf God vindt iets moreel goed omdat het moreel goed is, óf iets is moreel goed omdat God het moreel goed vindt. In het eerste geval zijn goed en kwaad *onafhankelijk* van God en is er dus ook goed en kwaad als God niet bestaat. In het tweede geval was een kind voor je plezier martelen goed geweest als God dat goed had gevonden. Maar dat laatste is duidelijk absurd. Dus een beroep op God helpt hier niet. Het Eutyphro-dilemma is op zijn beurt weer voorwerp van een uitgebreide discussie geworden. Sommige filosofen betogen bijvoorbeeld dat God het martelen van kinderen niet goed *kan* vinden, omdat dat in strijd is met zijn aard. Dingen zijn goed of kwaad omdat God ze goed of kwaad vindt, maar God zou, gegeven het feit dat hij volkomen goed is, niet anders kunnen.³⁶

Het derde en laatste argument voor het bestaan van God dat hier besproken zal worden is het *ontologische* argument. We kunnen de oorsprong van dit argument goed aanwijzen: het werd voor het eerste gecon-

34 Een inmiddels klassieke recente versie is die van Street (2006).

35 Zie Nietzsche (1968), 70.

36 Linda Zagzebski beargumenteert bijvoorbeeld dat goed en kwaad gefundeerd zijn in Gods *deugden*, zoals zijn liefde, wijsheid en goedheid. Zie Zagzebski (2005).

strueerd door de al eerder genoemde benedictijner monnik Anselmus.³⁷ Er zijn later allerlei varianten op het argument gekomen,³⁸ maar hier beperken we ons tot de versie van Anselmus. Het argument begint met de definitie van God die we al eerder in dit hoofdstuk noemden: God is dat- of diegene boven wie niets groters gedacht kan worden. God is dus almachtig, alwetend, volkomen goed, enzovoort. Zelfs zij die niet geloven, kunnen volgens Anselmus met deze definitie instemmen. God bestaat dus in ieder geval als concept in het hoofd van mensen. De vraag is natuurlijk of God niet alleen in ons hoofd, maar ook in werkelijkheid bestaat. Het antwoord dat Anselmus geeft is bevestigend. Want, zegt hij, iets wat alleen in ons hoofd bestaat en niet in werkelijkheid, is kleiner dan iets wat zowel in ons hoofd als in werkelijkheid bestaat. Iets wat werkelijk bestaat kan namelijk allerlei dingen doen, terwijl een concept in ons hoofd dat niet kan. We kunnen ons een wezen voorstellen boven wie niets groter gedacht kan worden. Dan moet dat wezen ook in werkelijkheid bestaan. Anders zou de definitie van God als dat- of diegene boven wie niets groter gedacht kan worden met zichzelf in tegenspraak zijn en het is duidelijk een prima definitie. Dus, als je God goed gedefinieerd hebt, dan volgt daaruit dat hij ook in werkelijkheid bestaat.

Al vroeg stuitte dit argument op weerstand, onder anderen bij de Franse monnik Gaunilo, die een tijdgenoot van Anselmus was, en bij de bekende Duitse verlichtingsfilosoof Immanuel Kant (1724-1804). Lange tijd werden hun bezwaren als doorslaggevend gezien, maar de laatste decennia maakt het ontologisch argument een *comeback*. Het probleem dat Gaunilo met Anselmus' argument had, is dat hij zich ook een eiland kon voorstellen waarboven geen beter eiland gedacht kon worden: een volmaakt tropisch paradijs. Maar volgt daaruit dat zo'n eiland ook daadwerkelijk bestaat? Natuurlijk niet. Dus moet er ergens iets niet kloppen aan het ontologisch argument. Voorstanders van het argument hebben in reactie hierop gewezen op wat zij zien als belangrijke verschillen tussen God en eilanden. Zo menen zij dat er een maximum is aan kennis, macht, enzovoort, en dat God van elk van deze dingen het maximum heeft: hij is almachtig en alwetend. Maar het is niet duidelijk dat er een eiland kan bestaan waarboven geen beter eiland gedacht kan worden. Voor elk eiland dat je kunt bedenken, kun je immers nog een beter eiland bedenken, bijvoorbeeld door er nog een paar mooie stranden, palmbomen of danseressen aan toe te voegen.³⁹

Een ander invloedrijk bezwaar is aangevoerd door Kant. Volgens hem

37 Wat volgt is mijn *interpretatie* van de relevante passage in Anselmus' *Proslogion* II. Voor een soortgelijke interpretatie, zie Davies (2003).

38 Zie Plantinga (1986).

39 Zo bijvoorbeeld Nagasawa (2011), 30-31.

is ‘bestaan’ geen eigenschap of, in filosofische termen, geen predicaat. We voegen iets toe als we van een stoel zeggen: ‘Die stoel is blauw’, maar we voegen niets toe als we zeggen: ‘Die stoel is blauw *en hij bestaat*’. Dan is het ontologisch argument niet overtuigend, want dat veronderstelt dat bestaan een eigenschap is die we aan een concept kunnen toevoegen. Sommige filosofen hebben in respons hierop betoogd dat het argument van Anselmus helemaal niet veronderstelt dat bestaan een eigenschap is. Anderen hebben verdedigd dat bestaan wel degelijk een eigenschap is. Als we van een fictief karakter, zoals Sherlock Holmes, zouden zeggen dat hij bestaat in werkelijkheid (wat uiteraard onwaar is), dan voegen we wel degelijk iets toe. En weer anderen hebben betoogd dat bestaan geen eigenschap is, maar dat *noodzakelijk* bestaan (niet niet kunnen bestaan) wel degelijk een eigenschap is. En in het argument van Anselmus gaat het om noodzakelijk bestaan, want de conclusie van het argument is dat God wel *moet* bestaan.

Een laatste bezwaar tegen het ontologisch argument is dat het ongelooftwaardig is dat je het bestaan van iets kunt aantonen zonder enig empirisch onderzoek te doen. Hoe kun je nu vanuit je leunstoel een argument leveren voor het bestaan of niet-bestaan van iets in de werkelijkheid? Daarvoor zul je toch moeten onderzoeken of het bestaat. Het antwoord hierop dat vaak wordt gegeven, is dat dit wel degelijk mogelijk is. Zo kun je door goed na te denken en zonder empirisch onderzoek te doen ontdekken dat er tussen de getallen nul en vijftig maar liefst vijftien priemgetallen zijn en dat er geen vierkante cirkels zijn. En anderen wijzen erop dat zelfs als dit geen goede tegenvoorbeelden zijn, het bestaan van God zelf een goed tegenvoorbeeld is: zolang niet is aangetoond wat er mis is met het ontologisch argument van Anselmus, hebben we alle reden om te denken dat het blijkbaar mogelijk is om het bestaan van dingen in de werkelijkheid te ontdekken door het gebruik van goede definities en helder nadenken.

Recente ontwikkelingen in de filosofie van de religie

Zoals ik heb laten zien, maakt de analytische godsdienstfilosofie op dit moment een geweldige bloei door. We zien een ontwikkeling, van het creëren van ruimte voor het beoefenen van analytische godsdienstfilosofie naar de verdediging van de rationaliteit van geloof in God en de poging om argumenten tegen het bestaan van God te weerleggen (en de reacties daarop), naar het formuleren van – soms empirische onderbouwde – argumenten voor het bestaan van God (en de reacties daarop). Daarbij spelen allerlei nieuwe empirische ontdekkingen, bijvoorbeeld over ons brein en de kosmos, een belangrijke rol.⁴⁰ De laatste jaren zien we nog twee nieuwe

⁴⁰ Voor deze ontwikkelingen, zie Peels (2013b).

ontwikkelingen die ik ter afsluiting wil noemen. In beide ontwikkelingen gaat het om een gebiedsuitbreiding van de godsdienstfilosofie: de methoden van de analytische filosofie worden op een nieuw terrein toegepast dat met religie te maken heeft.

Het eerste veld heet *science and religion*.⁴¹ De centrale vraag hierbij is hoe geloof en wetenschap zich tot elkaar verhouden als het gaat om een specifieke wetenschappelijke theorie, een bepaald wetenschappelijk domein of wetenschap in het algemeen. Zo is de laatste jaren empirisch onderzoek gedaan naar de cognitieve mechanismen die verantwoordelijk zijn voor geloof in God. Volgens sommige wetenschappers hebben mensen een *hyperactive agency detection device*, of, zoals de Nederlandse neurowetenschapper Michiel van Elk het noemt, een ‘overactief aanwezigheidsdetectiemechanisme’.⁴² Dit is een mechanisme dat ons in staat stelt om het verschil te zien tussen handelende wezens, zoals mensen en dieren, en niet-handelende dingen, zoals planten en stenen. Zo’n mechanisme is noodzakelijk om te overleven, want soms is het goed om op uitnodigingen van levende wezens in te gaan en op andere momenten is het juist verstandig om te vluchten voor het gevaar dat zo’n levend wezen met zich meebrengt, bijvoorbeeld wanneer we beslopen worden door een tijger. Het punt is dat dit mechanisme volgens wetenschappers nogal ruim is afgesteld; vandaar dat over een ‘overactief’ mechanisme gesproken wordt. We hebben de neiging om de aanwezigheid van handelende wezens te vermoeden, ook wanneer die er niet zijn, zoals bij geritsel in de bosjes, een schim in de verte of een onbestemd geluid. De reden hiervoor is evolutionair: onze kans om te overleven is groter als het mechanisme te ruim is afgesteld, want je kunt beter een keer te vaak opspringen bij je kampvuur als je geritsel achter je hoort dan een keer te weinig (en het blijkt een tijger of een giftige slang te zijn).

Sommige wetenschappers, zoals de Amerikaan Jesse Bering,⁴³ concluderen op basis van deze of andere evolutionaire verklaringen van geloof in God dat religieus geloof een illusie is. Anderen, zoals Justin Barrett,⁴⁴ concluderen min of meer het tegenovergestelde: blijkbaar is religieus geloof aangeboren en het lijkt heel goed mogelijk dat God z’n mechanisme gebruikt om geloof in hem teweeg te brengen. Dit is natuurlijk voer voor analytische godsdienstfilosofen.⁴⁵

Andere thema’s uit het science and religion-debat waar analytische filosofen uitgebreid op ingaan zijn: de (on)verenigbaarheid van mono-

41 Voor een recent overzichtswerk, zie Stump & Padgett (2012).

42 Zie Van Elk (2012), 46.

43 Bering (2011).

44 Barrett (2004) en (2012).

45 Zie bijvoorbeeld De Cruz (te verschijnen) en Thurow (2013).

genetische evolutie en de gedachte dat God de mens intentioneel geschapen heeft, de vraag in hoeverre de historisch-kritische methode de onbetrouwbaarheid van heilige geschriften, zoals de Bijbel, heeft aangetoond en de mogelijkheid van wonderen. De discussie gaat overigens niet alleen over de verenigbaarheid van *religie* en wetenschap.⁴⁶ Zo heeft Plantinga betoogd dat juist *atheïsme* onverenigbaar is met wetenschap, omdat als Darwins evolutietheorie waar is (wat hij gelooft) en God niet bestaat, we geen enkele reden hebben om te denken dat onze overtuigingen waar zijn, omdat evolutie selecteert op overtuigingen die het juiste gedrag veroorzaken (waarmee men overleeft), niet op ware overtuigingen.⁴⁷

Het tweede veld is de *filosofische* of *analytische theologie*.⁴⁸ Zoals ik aan het begin van dit hoofdstuk zei, is in de godsdienstfilosofie sinds de jaren zestig alle aandacht uitgegaan naar de rationaliteit van geloof in God, het bestaan van God en de eigenschappen van God. Je zou kunnen zeggen dat de filosofische theologie tegemoetkomt aan de verwachtingen die men heeft als men het woord ‘godsdienstfilosofie’ hoort. Want in de filosofische theologie worden door middel van de analytische methode allerlei aspecten van religie geanalyseerd en bediscussieerd die niet direct het bestaan van God of de rationaliteit van geloof in God betreffen. We kunnen dan denken aan de verhouding tussen de goddelijke en menselijke natuur van Jezus Christus, de presentie van Christus in het avondmaal, de Triniteit (één wezen, drie personen), de aard van openbaring, de helderheid en het gezag van de Bijbel, de aard van liturgie, de invloed van gebed op God, en herdenkingsrituelen. Dat dit een nieuw veld is blijkt wel uit het feit dat pas recentelijk (voorjaar 2013) voor het eerst een tijdschrift verscheen dat geheel gewijd is aan deze thema’s: de *Journal of Analytic Theology*, geredigeerd door de Amerikaanse filosoof Michael Rea en de Britse theoloog Oliver Crisp. Deze ontwikkeling onderstreept dat de godsdienstfilosofie door de toepassing van de analytische methode een renaissance doormaakt en dat we nog veel van dit domein van de filosofie mogen verwachten.⁴⁹

46 Voor een overzicht van deze thema’s, zie Plantinga (2011) en Peels (2012a).

47 Voor Plantinga’s argument en verschillende reacties daarop, zie Beilby (2002).

48 Voor een introductie in dit veld, zie Crisp & Rea (2009).

49 Voor zijn waardevolle commentaar op een eerdere versie van dit hoofdstuk dank ik Hans van Eyghen.

Verder lezen

- Craig, W.L. & J.P. Moreland (red.) (2012). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Paas, S. & R. Peels (2013). *God bewijzen. Argumenten voor en tegen geloven*. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Philipse, H. (2012). *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (eerste editie 1979). Oxford: Clarendon Press.