

Godsgeloof in het tijdperk van wetenschap: Een epistemologisch drama

RELIGIOUS BELIEF IN THE AGE OF SCIENCE: AN EPISTEMOLOGICAL TRAGEDY

In this article it is argued that all religious beliefs to the effect that a specific god exists are prima facie implausible for two reasons: traditional sources of religious knowledge, or methods of religious investigation, such as revelations, prayer, and the interpretation of 'signs', have turned out to be unreliable, and religious beliefs are implausible given the background knowledge provided by modern science and scholarship. Four contemporary apologetic strategies for the religious believer, developed in detail by analytic philosophers such as Alvin Plantinga or Richard Swinburne, are discussed and criticized. It is further argued that the 18 objections against my argument for universal strong disjunctive atheism in 'Atheïstisch manifest. De onredelijkheid van religie' (Amsterdam, 1995, 2004), put forward by René van Woudenberg and Rik Peels (NTT 62/1:24-44), are inconclusive.

1. *Probleemstelling*

In de goede oude tijd, toen er profeten waren en de Here ondubbelzinnig van zich horen liet, kon men nog met een goed intellectueel geweten geloven in een god. Maar in ons tijdperk van wetenschap is dit voor de intelligentere gelovige lastig geworden. Hij of zij staat voor een epistemologisch probleem van dramatische omvang. Niet alleen zijn talrijke teksten die ooit geacht werden deel uit te maken van een onfeilbare goddelijke openbaring door wetenschappelijk onderzoek weerlegd, zodat 'openbaringen-ontvangen' als betrouwbare kenbron heeft afgedaan.¹ Ook blijken traditionele methoden van religieus onderzoek niet gevalideerd te kunnen worden. Hoe kan de gelovige zijn geloof dan nog verantwoorden?

In zijn algemeenheid kunnen we dit epistemologische probleem als volgt formuleren. Laten we godsdiensten qua geloofsinhoud definiëren als overtuigingen dat er bepaalde geestelijke machten bestaan, die niet te ontdekken zijn door biologisch onderzoek. Omdat deze machten geacht worden in zoverre op ons te lijken dat we met hen kunnen communiceren, zijn traditionele religieuze onderzoeksmethoden of vermeende kenbronnen geënt op

¹ Herman Philipse, *Wetenschap versus godsdienst. Een hoorcollege over grote conflicten van Copernicus tot Dawkins*, 8 CD's, Home Academy 2007.

methoden van menselijke communicatie. We horen stemmen in onze droom. We interpreteren het gemummel van de Pythia als te ontcijferen boodschappen van Apollo. We wijten het ter aarde vallen en de blindheid van een epilepticus zoals Paulus aan een goddelijke overweldiging.² We hopen dat ons bidden een godheid ertoe brengt de werkelijkheid naar onze wensen te schikken, zo niet altijd, dan toch een enkele keer.

Van al deze methoden of kenbronnen is de onbetrouwbaarheid inmiddels voldoende gebleken. (1) Ze leiden tot logisch onverenigbare resultaten. (2) De religieuze achtergrondtheorieën die de desbetreffende verschijnselen vroeger verklaarden, zijn vervangen door betere theorieën. Zo blijkt de Pythia onder invloed te hebben gestaan van de gassen methaan, ethaan, en ethyleen, terwijl psychiaters hebben aangetoond dat temporaalkwab-epileptici een hoge mate van godsdienstwaan kunnen vertonen.³ (3) Alle pogingen tot validering van dergelijke methoden zijn mislukt.⁴

Voeg bij dit epistemologisch failliet van religieuze onderzoeksmethoden of kenbronnen de onwaarschijnlijkheid van het bestaan van goden, gegeven onze wetenschappelijke achtergrondkennis. Bijvoorbeeld: de hindoe-god Ganesha, met mensenlichaam en olifantshoofd, is moeilijk in te passen in de evolutietheorie. Hetzelfde geldt voor de alwetende ebbenbomen van de Uduk in Soedan. Het bestaan van de monotheïstische god van christenen, joden, en moslims, die geacht wordt een lichaamsloze geest te zijn, is

2 Zoals bekend suggereerde Nietzsche in 1881 al dat Paulus een epilepticus was (Nietzsche, *Morgenröte*, §68). De visie wordt onderschreven door hedendaagse experts. Vgl. D. Landsborough, 'St Paul and temporal lobe epilepsy', *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry* 50 1987, 659-664. Landsborough concludeert dat Paulus 'may have had an attack of TLE on the road to Damascus, followed by post-ictal blindness'.

3 Vgl. bijvoorbeeld: J. R. Hale et al., 'Questioning the Delphic Oracle', *Scientific American* 289 2003, 66 vv.; Kenneth Dewhurst & A. W. Beard, 'Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy', *The British Journal of Psychiatry* 117 1970, 497-507; Louise Jilek-Aall, 'Morbus Sacer in Africa. Some Religious Aspects of Epilepsy in Traditional Cultures', *Epilepsia* 40 1999, 382-386.

4 Vgl. voor pogingen om de effectiviteit van bidden vast te stellen: Mantra II ("Monitoring and Actualisation of Noetic Trainings"), in: Mitchell W. Krucoff e.a., 'Music, imagery, touch, and prayer as adjuncts to interventional cardiac care. The Monitoring and Actualisation of Noetic Trainings', *The Lancet*, 366/9481 16 juli 2005; Herbert Benson e.a. 'Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients. A multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer' *American Heart Journal*, 366/9481 4 april 2006. Zoals elk onderzoek kan men dit soort *double-blind* onderzoeken bekritisieren omdat onvoldoende is onderzocht of aan *ceteris paribus* condities is voldaan. Bijv.: is het effect van de gebedsgroepen in de experimenten niet onmeetbaar klein in verhouding tot het effect van al het wereldwijde bidden voor alle zieken? En is een *double-blind* test wel mogelijk als het risico bestaat van een alwetende god als proefpersoon? Vgl. Marcel Sarot, 'Bidden tegen beter weten in?', in Cees Dekker e.a. (red.), *Omhoog kijken in Platland*, Kampen, 2007, 200-217. Dit neemt niet weg dat validering van de methoden is mislukt.

onwaarschijnlijk in het licht van hetgeen we weten over de afhankelijkheid van mentale functies ten opzichte van hersenprocessen. Dan kan een redelijk mens slechts concluderen tot hetgeen ik ‘universeel atheïsme’ noem.

Voor de goede orde las ik enkele definities in. De Romeinen plachten Christenen ‘atheïst’ te noemen omdat deze als monotheïsten het bestaan van het Grieks-Romeinse pantheon loochenden. We moeten dus onderscheiden tussen *particuliere* atheïsten, die het bestaan van bepaalde goden ontkennen, en *universele* atheïsten, die het bestaan van alle goden loochenen. Alle monotheïsten zijn particuliere atheïsten. Voorts kan men onderscheiden tussen sterk atheïsme (geloven dat er geen goden bestaan) en zwak atheïsme (niet geloven dat er goden bestaan). Agnosticisme, de onthouding van oordeel over godsgeloof, is een vorm van zwak atheïsme. Zowel sterk als zwak atheïsme betitel ik als vormen van ‘klassiek’ atheïsme.

Gezien bovenstaande overwegingen is zwak atheïsme een zwakgebod, want de initiële onwaarschijnlijkheid dat religieuze hypothesen waar zijn en het failliet van religieuze onderzoeksmethoden legitimeren op het eerste gezicht sterk atheïsme. Tenslotte kan men nog betogen dat bepaalde godsbeschrijvingen bij nader inzien zinloos zijn (particulier semantisch atheïsme, te onderscheiden van klassiek atheïsme), zodat de desbetreffende geloofsovertuiging waar noch onwaar is. Wie meent dat geloofsuitspraken ofwel zinloos ofwel onwaar zijn, noem ik tenslotte een ‘disjunctieve’ atheïst. Mijn positie in de godsdienstwijsbegeerte is universeel sterk atheïsme, met de disjunctieve variant omdat nogal wat godsomschrijvingen bij nader inzien geen betekenis hebben. De goden waarvan de universele sterke atheïst het bestaan ontkent, zijn geestelijke machten die niet ontdekt kunnen worden door biologisch onderzoek.

2. Vier strategieën voor de gelovige

Hoe kan de gelovige reageren op het feit dat universeel disjunctief atheïsme op het eerste gezicht de meest plausibele positie is? Hoe kan hij zijn geloof met een goed intellectueel geweten behouden in ons tijdperk van wetenschap? Mijns inziens zijn er slechts vier mogelijke strategieën (b, d, e, f), die gezien kunnen worden als de uitkomsten van drie onderling vervlochten dilemma’s.

Een eerste dilemma betreft de vraag of men geloofsuitspraken zoals ‘Allah is de enig bestaande god’ (a) cognitief-alethisch moet interpreteren of (b) anderszins. In het eerste geval (a) koestert de gelovige die de uitspraak onderschijft een waarheidspretentie, namelijk dat er werkelijk één of meer geestelijke machten bestaan, die beantwoorden aan de gekozen godsdefinitie(s). In het tweede geval (b) geeft men een andere, niet-alethische interpretatie van religieus taalgebruik, zodat de waarheidspretentie vervalt.

Deze tweede optie (b) wordt toegeschreven aan Wittgenstein, die onder invloed van Kierkegaard schreef (ik citeer de Engelse vertaling):

It appears to me as though a religious belief could only be (something like) a passionate commitment to a system of reference. Hence although it's *belief*, it's really a way of living, or a way of assessing life. It's passionately seizing hold of *this* interpretation.⁵

Op het eerste gezicht bestaat er geen interessant meningsverschil tussen de universele disjunctieve atheïst en een godsdienstfilosoof à la Wittgenstein. Zowel de universele disjunctieve atheïst als de Wittgensteinaanse fideïst zijn van mening dat een uitspraak zoals 'God bestaat', *indien* cognitief-alethisch geduid, onwaar of zinloos is. Wittgenstein concludeerde dat men dergelijke uitspraken moet *her*interpreteren.

Sommige volgelingen van Wittgenstein, zoals D. Z. Phillips, pretenderen evenwel dat hun versie van de Wittgensteinaanse reconstructie van religieus taalgebruik 'de' juiste interpretatie is van 'het' religieuze taalspel en niet een herinterpretatie geboren uit de noodsituatie van godsdienst in een tijdperk van wetenschap. Iedereen die een uitspraak zoals 'God bestaat' opvat als een waarheidsaanspraak over iets dat los van de taal bestaat, zou zich schuldig maken aan een *verkeerde* interpretatie van *de* logische dieptegrammatica van religieus taalgebruik. Deze visie heeft het voordeel dat alle atheïstische kritiek op godsdienstige geloofsartikelen met één veeg naar de prullenmand wordt verwezen. Dergelijke kritiek zou uitgaan van een onjuiste interpretatie van het religieuze taalspel.

Maar dit voordeel van *a priori* immunisering tegen kritiek wordt overschaduwed door de nadelen. Als historische interpretatie van religieuze auteurs en geschriften is Phillips' visie op religieus taalgebruik niet plausibel.⁶ Voorts is het ongeloofwaardig te stellen dat er zoiets bestaat als 'het' religieuze taalspel, dat geïsoleerd is van de rest van de taal en waarin bestaansuitspraken anders functioneren dan gewoonlijk.⁷ Tenslotte is moeilijk in te zien waarom godsdienst nog van waarde zou zijn voor de gelovige, indien deze niet overtuigd is van het werkelijk bestaan van geestelijke machten of een hiernamaals.

⁵ Wittgenstein, G. H. von Wright (red.), *Culture and Value* (vertaald door Peter Winch), Chicago 1980, 73, Manuscript 136 16b, van 21 december 1947.

⁶ Cf. bijvoorbeeld P. F. Bloemendaal, *Grammars of Faith. A Critical Evaluation of D. Z. Phillips's Philosophy of Religion*, Leuven 2006.

⁷ Dit is mijns inziens wél geloofwaardig in het geval van de wiskunde maar het zou te ver voeren dit hier te beargumenteren.

Al met al is optie (b) van het Wittgensteinaanse fideïsme zoals uitgewerkt door D. Z. Phillips weinig aantrekkelijk.

Wanneer de gelovige bij het eerste dilemma optie (a) verkiest boven (b), ontstaat een tweede dilemma. Enerzijds (c) kan men menen dat een geloofsuitspraak zoals 'God bestaat' alleen dan gerechtvaardigd is indien er overtuigende redenen zijn om te denken dat de uitspraak waar is. Anderzijds kan men proberen deze *evidentialist challenge* te ontlopen door te betogen dat (d) religieus geloof intellectueel gezien geheel in orde kan zijn ook al bestaat er geen argument voor de waarheid ervan.

Kierkegaard is een vroege proponent van (d). In de analytische godsdienst-wijsbegeerte is Alvin Plantinga de bekendste verdediger van deze strategie. In artikelen en in *Warranted Christian Belief* heeft hij op grond van een 'externalistische' visie op kennis betoogd dat het geloof dat God bestaat dezelfde epistemologische status kan hebben als *bona fide* waarnemingsovertuigingen: ze zijn gerechtvaardigd (*warranted*) zonder verdere argumentatie als 'basisovertuigen', tenzij het tegendeel evenzeer aannemelijk is.⁸ Zou het immers niet kunnen zijn dat God in ons mensen een *sensus divinitatis* (in de zin van Calvin en Bavinck) heeft ingeplant, die goed werkt in de omgeving waarvoor hij is bedoeld, meestal ware overtuigingen oplevert, en nu in de Christelijke gelovige bij het lezen van de Bijbel of het aanschouwen van een mooi landschap de onweerstaanbare overtuiging oproept dat God bestaat? Wéét de gelovige dan niet dat God bestaat, ook al heeft hij geen argument voor die opvatting tot zijn beschikking?

Er zijn vernietigende bezwaren ingebracht tegen strategie (d) zoals uitgewerkt door Plantinga.⁹ Allereerst is het tegendeel van de overtuiging dat de Christelijke god bestaat in het licht van hedendaagse wetenschappelijke achtergrondkennis aannemelijk, zoals boven betoogd. Technisch gesproken: er zijn wetenschappelijke *defeaters* van godsgeloof, waartegen dit door argumentatie verdedigd moet worden om redelijk te zijn. Ten tweede kan Plantinga's Calvinistische theorie over godsgeloof *mutatis mutandis* worden aangevoerd om blind geloof in andere religies goed te praten, die logisch onvereenigbaar zijn met het Christendom. Ook dan ontstaan *defeaters* voor de Christelijke overtuiging, zodat het huldigen ervan onredelijk wordt wanneer men niet probeert haar door argumentatie te legitimeren. Tenslotte moet een Calvinist à la Plantinga uitleggen waarom de goede Christelijke god het

⁸ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000.

⁹ Vgl. voor een vroege en inleidende kritiek, die nog steeds leesbaar is: Keith M. Parsons, *God and the Burden of Proof*, Buffalo 1989.

geloof in Hem slechts aan relatief weinig mensen heeft geschonken en pas op een zeer laat moment in de lange menselijke geschiedenis. De theorie van de erfzonde die Plantinga hiertoe aanvoert is moeilijk te rijmen met hetgeen we weten over de evolutie van de mens. Om dergelijke redenen is strategie (d) geen overtuigende optie voor de gelovige.

De gelovige doet er dus goed aan bij het tweede dilemma hoorn (c) te kiezen: een geloofsuitspraak zoals 'God bestaat' is alleen gerechtvaardigd indien er overtuigende redenen zijn om te denken dat de uitspraak waar is. Nu ontstaat het derde dilemma. Wat voor soort redenen zijn overtuigend in dit verband? Volgens hoorn (e) moeten deze redenen (epistemo)logisch gezien van hetzelfde soort zijn als de redenen die een wetenschappelijk onderzoeker zou hanteren om het feitelijke bestaan van de één of andere theoretische entiteit plausibel te maken. Hoorn (f) is de gedachte dat goede apologetische redenen voor het bestaan van een god *niet* van hetzelfde soort zijn als dergelijke wetenschappelijke argumenten. De meeste moderne gelovigen zullen kiezen voor deze laatste strategie. Is religie niet iets heel anders dan wetenschap? Zijn wetenschap en godsdienst geen *Non-Overlapping Magisteria* (NOMA), zoals Stephen Jay Gould in navolging van Immanuel Kant heeft betoogd?¹⁰ Maar optie (f) is alleen geloofwaardig indien men met enige precisie uitlegt hoe goede apologetische argumenten er *dan* uit moeten zien. Er zijn talrijke pogingen gedaan door theologen en filosofen maar ik ken er geen die niet verzandt in vaagheden.

Wanneer de lezer geen overtuigend tegenvoorbeeld kan geven bij dit laatste oordeel, zal hij of zij met mij moeten concluderen dat strategie (e) de beste is voor de gelovige in een tijdperk van wetenschap. Geloof in het bestaan van een god is dan niet te rechtvaardigen indien er geen argumenten voor zijn die tesamen genomen de waarheid van de geloofsinhoud waarschijnlijk maken. Dergelijke argumenten moeten van hetzelfde soort zijn als de argumenten die een wetenschappelijk onderzoeker zal aanvoeren voor de waarheid van een existentie-hypothese.

Het imposante oeuvre van Richard Swinburne, met name diens boek *The Existence of God*, is de meest zorgvuldige poging om strategie (e) uit te werken.¹¹ Swinburne formuleert zijn argumentatie voor de waarschijnlijkheid van

¹⁰ Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages*, New York, 1999.

¹¹ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004²; zie ook H. Philipse: 'De wederopstanding van de rationele theologie. Godsdienstwijsbegeerte volgens Richard Swinburne', *De academische boekengids* 53 2005, 5-8.

het bestaan van de theïstische god in termen van Bayesiaanse confirmatietheorie. Binnen dat kader ontwikkelt hij een additiestrategie van argumenten voor het bestaan van God, die elk dat bestaan iets waarschijnlijker maken dan het was op grond van de eerdere argumenten, en die alle bij elkaar genomen het bestaan van God een waarschijnlijkheid moeten geven van meer dan een half. Laten we aannemen dat strategie (e) de beste is voor een gelovige in een tijdperk van wetenschap. Dan is het een klemmende vraag of Swinburne er in slaagt aan te tonen dat het bestaan van de theïstische god waarschijnlijker is dan het niet-bestaan van deze god.

Er zijn nogal wat argumenten die bewijzen dat Swinburne hier niet in slaagt. Laat ik volstaan met een traditioneel bezwaar te noemen tegen diens gebruik van de Bayesiaanse confirmatietheorie. De meeste Bayesianen in de wetenschapstheorie zijn 'subjectivisten' in de zin dat ze het inschatten van niet-statistisch verkregen *a priori* waarschijnlijkheden (*prior probabilities*) willekeurig achten. De formule van Bayes geeft dan slechts een logisch instrument om toekenningen van waarschijnlijkheid aan te passen aan nieuw empirisch bewijsmateriaal, zodat ze in feite louter de consistentie van onze waarschijnlijkheidstoekenningen garandeert. De apologetische strategie van Swinburne slaagt echter alleen indien het 'objectivisme' juist is, volgens hetwelk de toekenning van specifieke *a priori* waarschijnlijkheden die niet op statistische gronden verkregen zijn overtuigend beargumenteerd kan worden.¹²

In *The Existence of God* betoogt Swinburne bijvoorbeeld dat het bestaan van het universum als bruto feit *a priori* minder waarschijnlijk is dan het bestaan van God als bruto feit, omdat de god die het theïsme postuleert *eenvoudiger* is dan het universum. Met andere woorden: *simplex veri sigillum*. Maar het valt moeilijk in te zien waarom het bestaan van een complexe entiteit *a priori* minder waarschijnlijk is dan het bestaan van een eenvoudige entiteit. Evenals de grote meerderheid van wetenschapsfilosofen ben ik van mening dat eenvoud geen waarheidsindicator is. Met andere woorden: los van achtergrondkennis zegt de eenvoud van een veronderstelde entiteit niets over de waarschijnlijkheid van het bestaan ervan. Daarom is Swinburne's objectivistische toepassing van het theorema van Bayes niet verantwoord.¹³

Mijns inziens kunnen de hier aangeduide argumenten tegen strategieën (b, d, e, en f) overtuigend worden uitgewerkt. Dan is er geen werkbare strategie

12 Vgl. voor de discussie tussen objectieve en subjectieve Bayesianen: Richard Swinburne (ed.), *Bayes's Theorem* (Proceedings of the British Academy 113), Oxford 2002.

13 Deze kritiek op Swinburne werd reeds vroeg naar voren gebracht en Swinburne heeft haar nooit overtuigend weerlegd. Vgl. Parsons, *God and the Burden of Proof*, hoofdstuk 2.

beschikbaar om godsgeloof te legitimeren in een tijdperk van wetenschap.¹⁴ Opnieuw moeten we concluderen dat universeel disjunctief atheïsme de beste opvatting is binnen de hedendaagse godsdienstfilosofie.

3. *Het Atheïstisch manifest: preliminaire opmerkingen*

In het kader van het onderhavige artikel, geschreven als antwoord aan drs. Peels en Professor Van Woudenberg, heeft de vorige paragraaf twee functies.¹⁵ Ze schetst de intellectuele achtergrond van het *Atheïstisch manifest*, dat door Peels en Van Woudenberg wordt bekritiseerd. En ze suggereert een onderzoeksprogramma voor een atheïst die niet tevreden is met een *prima facie* argumentatie voor atheïsme en ook alle mogelijke strategieën voor de gelovige in ons wetenschappelijke tijdperk de pas wil afsnijden. Ik hoop de lezer door korte aanduidingen ervan te hebben overtuigd dat voor de uitvoering van zo'n onderzoeksprogramma honderden pagina's met technisch-filosofische redeneringen noodzakelijk zijn.

Het *Atheïstisch manifest* was niet bedoeld als een dergelijk wetenschappelijk werk. Het is een populariserend boekje voor een breed publiek. Met hun artikel 'Het disjunctieve atheïsme van Herman Philipse' geven Peels en Van Woudenberg een groot compliment aan het *Atheïstisch manifest*, want ze behandelen het boekje als een wetenschappelijke publicatie. Maar het groene gras van hun compliment verbergt een addertje.

Door de argumentaties in het *Atheïstisch manifest* te meten aan criteria voor wetenschappelijk wijsgerig werk, zonder deze procedurele anomalie expliciet te vermelden, geven Peels en Van Woudenberg de lezer de indruk dat mijn redeneringen tekort schieten. Zo is het in wetenschappelijk-wijsgerige publicaties tegenwoordig gebruikelijk uitgewerkte definities te geven van sleuteltermen, geformuleerd met behulp van formeel-logisch instrumentarium. Peels en Van Woudenberg verwachten dit kennelijk van het *Atheïstisch manifest*, gezien bijvoorbeeld hun opmerkingen over de term 'rede'. Maar in een boekje voor een groter publiek zijn dergelijke definities uit den boze want de lezers zouden afhaken. Men mag van het *Atheïstisch*

14 Strikt genomen moet men een onderscheid maken tussen de legitimiteit of het gerechtvaardigd-zijn van een overtuiging of propositie en de intellectuele respectabiliteit van een individu voor zover het die overtuiging aanhangt. Een individu kan, gezien diens beperkte kennis of geestelijke vermogens, geheel te goeder trouw een overtuiging huldigen die in de ogen van experts ongerechtvaardigd is. Het gaat mij hier om de legitimiteit van overtuigingen.

15 Rik Peels en René van Woudenberg, 'Het disjunctieve atheïsme van Herman Philipse', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 62/1 2008, 24-44. Paginaverwijzingen in de tekst refereren naar dit nummer van het NTT.

manifest slechts verwachten dat de definities voldoende duidelijk zijn in de context der argumenten. Indien men een populariserend geschrift van een auteur bekritiseert als ware het een wetenschappelijke publicatie, verdient het voorts aanbeveling bij de interpretatie ervan diens wetenschappelijke werk te raadplegen, voor zover relevant voor het onderwerp.

Peels en Van Woudenberg hadden bijvoorbeeld kunnen kijken naar mijn publicaties over empirisme, of naar de analyse van Heideggers religieuze strategie in *Heidegger's Philosophy of Being* (1998).¹⁶ Geïnformeerd door dit wetenschappelijk werk hadden ze zich verscheidene objecties kunnen besparen. Mijn globale oordeel over hun artikel 'Het disjunctieve atheïsme van Herman Philipse' luidt als volgt. Collega Van Woudenberg is mede-uitgever van de bundel *Omhoog kijken in platland*. In plaats van omhoog te kijken, spieden Peels en Van Woudenberg in hun artikel liever naar beneden: ze zoeken spijkers op laag water.

Laat ik dit oordeel adstrueren door in te gaan op hun afzonderlijke punten van kritiek. In paragraaf 2 van het artikel (25) geven Peels en Van Woudenberg de centrale argumentatie voor disjunctief atheïsme uit het *Atheïstisch manifest* (146) correct weer:

- (P1) Voor elke religieuze propositie geldt dat ze ofwel (a) buiten het domein van de rede ligt, ofwel (b) daarbinnen.
- (P2) Als hoorn (a) geldt, volgt semantisch atheïsme.
- (P3) Als hoorn (b) geldt, volgt klassiek atheïsme.
- (C) Dus is ten aanzien van elke religieuze uitspraak atheïsme de juiste houding, hetzij semantisch atheïsme, hetzij klassiek atheïsme.

In hun derde paragraaf maken de auteurs enkele 'preliminaire opmerkingen' bij deze argumentatie, die in hoofdstuk 6 van het *Atheïstisch manifest* wordt ontwikkeld. Ten eerste (26) verwonderen ze zich erover dat ik uit de *stellingen* (P1-P3) concludeer tot de juistheid van een *houding*. Hoe kan dat? Stellingen impliceren toch logisch geen houdingen maar alleen andere stellingen? Dit is een eerste spijker op laag water. Zoals op p. 148 van mijn boekje

16 O.a. 'The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology', *Inquiry* 33 1990, 127-178; 'Should we be Kantians? A Defence of Empiricism', *Ratio. An international journal of analytic philosophy* XIII 2000, 239-255; *Ratio* XIV 2001, 33-55. Ofschoon in deze artikelen de wijsgerige theologie niet ter sprake komt, zijn ze toch relevant omdat ze holistische taaltheorieën en thesen van theoriegeladenheid van de waarneming weerleggen, die door theologen vaak worden gebruikt om ruimte te scheppen voor een 'intern realistische' wijsgerige theologie. *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation* verscheen bij Princeton University Press. Vgl. over Heideggers religieuze strategie ook: Herman Philipse, 'Heideggers filosofisch-religieuze (pascalsche) Strategie. Über das Problem der Umdeutung der Existenzialien', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57 2003, 571-588.

blijkt, bedoel ik met ‘houding’ een propositionele houding, namelijk het aanvaarden of verwerpen van de stelling dat God bestaat (of: goden bestaan). Atheïsme als houding is dus het verwerpen van de stelling dat God bestaat, ofwel omdat de stelling betekenisloos is ofwel omdat ze onwaar is. Deze houding is juist indien de waarheid van premissen (P1-P3) voldoende aannemelijk gemaakt kan worden.

Een tweede preliminaire opmerking komt erop neer dat Peels en Van Woudenberg de noodzakelijke waarheid van (P1) erkennen.

De derde preliminaire opmerking van de auteurs (27) is merkwaardig. Per logische analogie betogen ze dat men een destructief dilemma zoals mijn boven geciteerde argumentatie op *elke* propositie kan toepassen, bijvoorbeeld op empirisch wetenschappelijke uitspraken. Dan zou uit (P1-P3) volgen dat ‘elke propositie ofwel betekenisloos, ofwel onwaar is’. Peels en Van Woudenberg schrijven dan triomfantelijk: ‘Deze conclusie is duidelijk absurd en Philipse zal haar tegen elke prijs willen vermijden. Het is echter onduidelijk hoe hij dat zou kunnen doen’. Maar dit is allerm minst onduidelijk, zodat we hier te maken hebben met een tweede spijker op laag water.

Om te beginnen heeft nooit iemand betoogd dat empirisch-wetenschappelijke proposities buiten het domein van de rede liggen. Integendeel, volgens mijn definitie van ‘rede’ (zie onder) liggen ze binnen het domein van de rede, zodat (P2*) irrelevant wordt. Daarentegen zijn er *religiosi* die kritiek op hun geloof proberen te pareren met de stelling dat de waarheid ervan principiëel buiten het bereik van de menselijke rede ligt. Ze zeggen bijvoorbeeld dat hun geloofsovertuiging een oneindige godheid betreft en dat daarom de waarheid ervan de eindige menselijke rede te boven gaat. Die waarheid kan dan alleen door Gods genade overtuigend gemaakt worden (uitsluitend voor de gelovige van de desbetreffende sekte). Bijgevolg zou elke kritiek op hun geloof de plank bij voorbaat mis slaan. Er is dus alle aanleiding om het dilemma van geloof en rede te formuleren met betrekking tot een stelling zoals ‘God bestaat’, maar er is geen aanleiding om het te formuleren voor empirisch-wetenschappelijke uitspraken.

Voorts is premisse (P3) onjuist als ze wordt toegepast op *alle* wetenschappelijke proposities. Immers, sommige van deze proposities zijn waar en andere onwaar. Het is het doel van de wetenschappelijke methoden om uit te zoeken welke waar zijn en welke niet. Nu hebben Peels en Van Woudenberg gelijk wanneer ze stellen dat er ‘bijzonder veel argumentatief werk’ vereist zou zijn om aan te tonen ‘waarom *alleen* voor religieuze en niet voor anderssoortige proposities geldt dat ze onwaar zijn wanneer ze binnen het domein van de rede vallen’ (mijn cursivering). Sterker nog, elke poging *dit* aan te tonen is bij voorbaat mislukt omdat ook vele wetenschappelijke uitspraken onwaar zijn.

Anders gezegd: (P3) geldt niet *alleen* voor religieuze uitspraken maar *ook* voor onware wetenschappelijke uitspraken.¹⁷ Ik krijg niet de indruk dat Peels en Van Woudenberg goed hebben nagedacht over de logica van mijn argumentatie.

De vierde preliminaire opmerking van Peels en Van Woudenberg beoogt duidelijk te maken ‘dat Philipsses definitie van “rede” enerzijds weinig precies is en anderzijds waar ze wel min of meer toepasbaar lijkt, ongewenste uitkomsten heeft’ (28). Volgens de auteurs is dit ‘een hoogst belangrijk punt’, maar in feite is het slechts een hoopje spijkers op laag water. In het *Atheïstisch manifest* definiëerde ik ‘rede’ voor de context van mijn betoog als het geheel van methoden van empirisch wetenschappelijk onderzoek en kritisch denken, zoals die in de loop van de wetenschappelijke traditie zijn ontstaan en zich in de toekomst verder zullen ontwikkelen (146). De auteurs klagen er (a) over dat ik niet zeg wat onder ‘empirisch wetenschappelijke methoden’ valt en wat onder ‘kritisch denken’. Waar bijvoorbeeld historisch onderzoek te situeren? Maar de extensies van deze twee kategoriën overlappen elkaar en goed historisch onderzoek valt onder beide: de term ‘wetenschap’ is ruimer dan ‘science’. Overigens: men kan moeilijk van het *Atheïstisch manifest* verwachten dat ik er een traktaat over wetenschapsfilosofie als appendix aan toevoeg. Voor mijn betoog is de definitie voldoende scherp.

Een volgende spijker op laag water betreft getuigenis. De auteurs lijken onder (b) te suggereren dat om een uitspraak te aanvaarden als resultaat van (het toepassen van) empirisch-wetenschappelijke methoden, men *zelf* die methoden moet hebben toegepast. Dit is absurd, want er is arbeidsdeling in de wetenschap. In het wetenschappelijk bedrijf aanvaarden we de meeste van onze overtuigingen op grond van getuigenissen door experts. We doen dit met een groter vertrouwen naarmate er meer eensgezindheid onder de experts bestaat en we er redelijkerwijze op kunnen rekenen dat de experts goed gevalideerde onderzoeksmethoden hebben gebruikt. Met andere woorden: ons vertrouwen in een consensus van fysici of chemici is groot. Maar als theologen iets over God beweren moet ons vertrouwen nihil zijn, omdat er geen gevalideerde onderzoeksmethoden bestaan in de theologie.¹⁸

Twee verdere spijkertjes op laag water betreffen (c) wiskunde en (d) ethiek. Omdat mijn dilemma ging over religieuze uitspraken zoals ‘God bestaat’, die noch wiskundig noch normatief zijn, is het curieus om aan het

17 Tenminste indien men ‘als...dan’ in (P3) leest als een materiële implicatie. Ik laat dergelijke logische finesses hier verder buiten beschouwing.

18 Ik versta onder ‘theologie’ hier (vermeende) godswetenschap en niet godsdienstwetenschap.

Atheïstisch manifest te verwijten dat ik in mijn argumentatie niets over deze onderwerpen zeg (28). Wiskundige en morele uitspraken vallen buiten het domein van het dilemma. Het is dus geen geldige tegenwerping te betogen dat mijn definitie van 'rede' 'ongewenste uitkomsten geeft' wanneer men een analoog dilemma op wiskundige of morele uitspraken zou toepassen (28). Al met al is moeilijk vol te houden dat de vierde opmerking van de auteurs een 'hoogst belangrijk punt' betreft.

Hetzelfde geldt voor de vijfde preliminaire opmerking (29). Wetenschappelijke methoden ontwikkelen zich voortdurend, vooral op het laagste abstractie-niveau van theorie-geladen methoden. Dit betekent echter niet dat we aan de vooravond zouden kunnen staan van een 'nieuwe wetenschappelijke revolutie – één waarin de notie van *design* een cruciale plaats zal gaan innemen', en dat deze revolutie 'nieuwe empirische methodes zal opleveren', zoals de auteurs suggereren. De *design*-'hypothese' levert immers geen toetsbare voorspellingen op en suggereert dus ook geen nieuwe methoden om voorspellingen te toetsen.¹⁹

Wat tenslotte de zesde preliminaire opmerking van Peels en Van Woudenberg betreft: natuurlijk zijn de onwaarheid van een propositie en de onredelijkheid van een propositionele houding zoals geloof twee verschillende zaken. Maar in een gegeven context houden ze verband met elkaar. In ons tijdperk van wetenschap zijn goed geïnformeerde filosofisch-theologische experts mijns inziens onredelijk als ze aan godsgeloof vasthouden. Ze zouden beter moeten weten. En de geïnformeerde leek doet er goed aan geen vertrouwen te stellen in theologische experts. Niet alleen zijn er geen gevalideerde onderzoeksmethoden om het bestaan van God of goden vast te stellen of waarschijnlijk te maken. Ook vertoont de gemeenschap van apologetische godsdienstfilosofen en theologen weinig eensgezindheid over de juiste rechtvaardigingsmethode voor godsgeloof in ons wetenschappelijke tijdperk. Zo wijst Plantinga de strategie van Swinburne op goede gronden af, terwijl Swinburne de visie van Plantinga overtuigend afkraakt. Bij een dergelijk gebrek aan eensgezindheid onder 'experts' moet de leek niet vertrouwen op hun conclusies.

¹⁹ Wanneer de *design*-apologeet overigens stelt dat bepaalde verschijnselen, zoals cellen van levende wezens, 'onherleidbaar complex' zijn in de zin dat hun ontstaan niet evolutie-theoretisch te begrijpen is, volgt wèl een voorspelling, namelijk dat niemand er ooit in zal slagen een evolutie-theoretische verklaring te geven voor deze verschijnselen. Een dergelijke voorspelling is falsificeerbaar. Ze is weerlegd zodra een evolutie-theoretische verklaring gegeven is. Maar voor deze toetsing zijn geen nieuwe *design*-theoretische onderzoeksmethoden nodig.

4. Premisse (P2) van het destructieve dilemma

Omdat Peels en Van Woudenberg premisse (P1) niet kunnen ontkrachten, proberen ze het dilemma bij de hoorns te vatten door premissen (P2) en (P3) aan te vallen.

Bij premisse (P2) stellen ze om te beginnen (32, a) de vraag of mijn postulaat van de dynamische compatibiliteit van geloof en wetenschap inderdaad volgt uit de these van de buitenrationaliteit van religie (TBR). Ze geven toe dat het postulaat volgt als het betekent dat geloof in een god ook in de toekomst niet door wetenschappelijk onderzoek *gefalsifieerd* moet kunnen worden. Het postulaat volgt huns inziens echter geenszins (deductief, zo veronderstellen ze kennelijk) uit de these indien het betekent dat godsgeloof louter redelijk is indien het *bevestigd* kan worden door wetenschappelijk onderzoek. Nu gebruikte ik in de tekst van het *Atheïstisch manifest* bewust niet de term 'falsificatie', omdat deze een naïef-Popperiaanse visie zou kunnen suggereren (alsof voor het verwerpen van een hypothese een deductieve *modus tollendo tollens* argumentatie noodzakelijk en voldoende zou zijn). Het gaat er eerder om dat godsgeloof alleen buiten het domein van de rede ligt indien een bestaanshypothese over een god niet *disconfirmeerbaar* is door (bestaande of toekomstige) resultaten van wetenschappelijk onderzoek.

Disconfirmatie van een feitelijke bestaanshypothese kan op verschillende wijzen plaats vinden. Eén mogelijkheid is dat er een toetsbare empirische voorspelling uit wordt afgeleid, die niet blijkt uit te komen. Een andere mogelijkheid is dat de bestaanshypothese onwaarschijnlijk is in het licht van onze wetenschappelijke achtergrondkennis. Zoals hierboven reeds opgemerkt, is dit laatste het geval met de theïstische hypothese van een zuiver geestelijke god. Daarom voldoet de theïstische godsdefinitie niet aan het postulaat van dynamische compatibiliteit van geloof en wetenschap.

Deze conclusie geeft ook een afdoende antwoord op de tweede vraag (32, b) gesteld door Peels en Van Woudenberg, namelijk of het postulaat van dynamische compatibiliteit de klasse van toelaatbare godsdefinities op significante wijze inperkt. Peels en Van Woudenberg ontkennen dat dit het geval is. Maar de theïstische godsdefinitie is niet toelaatbaar op grond van het postulaat. Hetzelfde geldt voor alle mij bekende betekenisvolle godsdefinities, zoals van Apollo, Zeus, Wodan, en de oerkoe Audhumla uit de Edda. Laten Peels en Van Woudenberg de zestien delen van Eliade's *Encyclopedia of World Religions* (1987) doornemen. Wanneer ze één godsdefinitie kunnen vinden die betekenisvol is en voldoet aan het postulaat van dynamische compatibiliteit, krijgen ze een fles champagne cadeau.

Ik besluit de verdediging van (P2) met twee opmerkingen over verdere kritiekpunten. Eerst iets over de bewijslast. Volgens Peels en Van Woudenberg ligt 'de *burden of proof* aan de kant van Philipse' (34). Dit geldt zeker voor premisse (P2) in zijn geheel. Maar geldt het ook voor de vraag of een bepaalde godsdefinitie buiten het domein van de rede ligt? Stel dat een gelovige beweert dat er een lichamelijke godheid bestaat op een verre planeet buiten onze relativistische 'lichtkegel'. Stel dat hij voorts beweert dat de desbetreffende godsdefinitie voldoet aan het postulaat van dynamische compatibiliteit van geloof en wetenschap, omdat we geen signalen kunnen ontvangen van buiten onze relativistische lichtkegel, zodat de eventuele empirische effecten van deze godheid ondetecteerbaar zijn voor de mens. Dan zouden we te maken kunnen hebben met een zinvolle godsdefinitie, die toch aan het postulaat voldoet, doch niet aan het postulaat van feitelijke leegheid. Maar moet de desbetreffende gelovige dan niet aannemelijk maken dat dit zo zal *blijven* ook indien de wetenschap zich verder ontwikkelt, bijvoorbeeld doordat de speciale relativiteitstheorie vervangen wordt door een betere theorie? Of doordat we op theoretische gronden (zoals het *Hot Big Bang* model) wetenschappelijke kennis kunnen opdoen over delen van de kosmos buiten onze relativistische lichtkegel? Het bewijslastprobleem ligt dus genuanceerder dan Peels en Van Woudenberg suggereren.

Men kan het verband tussen het postulaat van feitelijke leegheid en het postulaat van dynamische compatibiliteit als volgt formuleren. Ofschoon het eerste niet deductief volgt uit het tweede alleen, omdat voor de afleiding de extra premisse nodig is dat geen feitelijk domein *in beginsel* ontoegankelijk is voor empirisch-wetenschappelijk onderzoek, heeft degene die een godsdefinitie wil opstellen die aan het postulaat van dynamische compatibiliteit voldoet alleen de *garantie* dat dit zal lukken, indien zijn definitie *tevens* voldoet aan het postulaat van feitelijke leegheid. De argumentatie van het ene postulaat naar het andere is dus inductief in de ruime zin des woords, maar daarom nog niet minder overtuigend.

Mijn tweede slotopmerking over de argumenten die Peels en Van Woudenberg tegen (P2) naar voren brengen betreft hun tegenvoorbeelden tegen mijn postulaat van feitelijke leegheid, die alle zijn ontleend aan de wiskunde of aan het domein van zuiver conceptuele waarheden. Ik citeer: 'het feit dat elk object noodzakelijkerwijs identiek is aan zichzelf, het feit dat $22 + 21 = 43$, het feit dat mogelijkheid geen ding is dat op een gegeven moment ophoudt te bestaan, het feit dat *ex consequentia* redeneringen logisch ongeldig zijn, etc.' (34-35) De pointe van deze tegenvoorbeelden zou zijn dat ze bestaansoordelen betreffen over dingen die niet empirisch te detecteren zijn. Ook dit is

een spijker op laag water omdat de auteurs (bewust?) het woordje ‘feit’ veel ruimer hanteren dan ik doe in de tekst.

In de gebruikelijke betekenis van ‘feit’ is iets een feit als het zo is maar ook anders had kunnen zijn. Vergelijk uitdrukkingen zoals ‘een voldongen feit’ of ‘de feiten spreken voor zichzelf’. Feiten in deze zin zijn contingente standen van zaken. Dit is de betekenis waarin ik de term hanteer in het postulaat van feitelijke leegheid en ze is adequaat met betrekking tot godsdefinities. Goden worden immers geacht causale werkingen te hebben in tegenstelling tot getallen e.d., zodat, indien ze bestaan, hun bestaan een contingent feit is. Zelfs Swinburne geeft dit toe voor de theïstische god.²⁰ Peels en Van Woudenberg nemen ‘feit’ echter in de veel ruimere betekenis waarin ‘het is een feit dat’ synoniem is met ‘het is waar dat’. Hun tegenvoorbeelden betreffen geen van alle feiten in mijn betekenis. Ook is het bij hun tegenvoorbeelden gezocht om ze überhaupt als *bestaansoordelen* te construeren (en daar ging de redenering over). De argumentatie van de auteurs tegen mijn postulaat van feitelijke leegheid bevat dus een drogreden door dubbelzinnigheid (*fallacy of ambiguity*) met betrekking tot het woordje ‘feit’. Kortom, geen van de objecties die de auteurs tegen (P2) naar voren brengen, snijdt hout.

5. Premisse (P3) van het destructieve dilemma

Lukt het Peels en Van Woudenberg dan wel om premisse (P3) van het destructieve dilemma onderuit te halen? Ook hier zijn ze mijns inziens niet in geslaagd. De premisse luidt dat indien een godshypothese binnen het terrein van de rede ligt, dus (dis)confirmeerbaar is door empirisch-wetenschappelijk onderzoek, ze naar alle waarschijnlijkheid onwaar is. Omdat ik in het bovenstaande reeds een aantal argumenten gaf voor deze stelling en hem ook in het *Atheïstisch manifest* uitvoerig adstrueer, kan ik kort zijn over de kritiek van Peels en Van Woudenberg.

In de eerste plaats merken ze op dat er vaak een *trade-off* is tussen verschillende criteria voor theorie-keuze in de wetenschappen (36-37). Dit behoort tot een eerste-jaarscursus wetenschapsfilosofie. Maar hoe kan zo’n *trade-off* religieuze hypothesen beschermen tegen (P3)? Religieuze hypothesen scoren immers miserabel op vrijwel alle criteria voor empirische theoriekeuze. Neem bijvoorbeeld de theïstische hypothese dat er een alwetende, algoede,

²⁰ Vgl. Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Revised Edition) Oxford 1993 (1977¹), 272-278. Volgens Swinburne is het bestaan van God ‘an ultimate brute fact’ (277). Dat Swinburne dit soort bestaan ‘noodzakelijk’ noemt (in een door hem verzonnen nieuwe betekenis van ‘noodzakelijk’) doet aan de contingentie van Gods vermeende bestaan ook volgens Swinburne niets af.

vrije en almachtige onlichamelijke geest bestaat. Deze hypothese heeft geen enkele voorspellende kracht. Immers, juist omdat men wel alles aan Gods wil kan toeschrijven, sluit de hypothese geen mogelijk stand van zaken uit. Is het, zoals Swinburne beweert, waarschijnlijker dat het universum bestaat gegeven het bestaan van God dan indien God niet bestaat? We hebben geen idee, want een perfecte god kan net zo goed de intentie hebben absoluut niets *ex nihilo* te scheppen, daar dit de volmaaktheid van al wat bestaat (namelijk zichzelf) zou contamineren, dan om wel te scheppen.²¹

Christenen hebben in het verleden heel wat voorspellingen ‘afgeleid’ uit de theïstische hypothese. De wereld zou vergaan in het jaar duizend en elke biologische soort zou apart door God zijn geschapen. Maar de afleiding is problematisch en deze specifieke voorspellingen zijn inmiddels door de feiten en door wetenschappelijk onderzoek weerlegd. Natuurlijk kan men elke hypothese beschermen tegen disconfirmatie door de inhoud ervan te reduceren of door *ad hoc* hulptheorieën te verzinnen. Theologen zijn hier een meester in. Zelfs het Vaticaan aanvaardt tegenwoordig het heliocentrisme en de evolutietheorie. Maar gegeven de optie van (P3) dat de religieuze hypothese valt binnen het domein van de rede, helpt dit de gelovige niet. Juist door deze inhoudsverminderingen en *ad hoc* reparaties moet de theïstische hypothese worden verworpen als een ‘degenererend onderzoeksprogramma’ in de zin van Lakatos. Cohesie met achtergrondkennis is een ander criterium voor theoriekeuze. Boven werd reeds betoogd dat religieuze hypothesen ook aan dit criterium niet voldoen. Peels en Van Woudenberg zijn zo verstandig niet met name een criterium voor theoriekeuze te noemen gemeten waaraan een hypothese zoals het theïsme wèl positief scoort. Zolang ze dit niet doen en tevens aangeven hoe de *trade-off* dan in het voordeel van theïsme uitvalt, is hun opmerking een spijker op laag water.

Een tweede objectie van de auteurs geldt mijn hantering van het scheermes van Ockham. Via een historische inductie concludeer ik in het *Atheïstisch manifest* dat omdat in het verleden vele religieuze verklaringen van verschijnselen vervangen zijn door superieure wetenschappelijke verklaringen, religieuze verklaringen van verschijnselen ook in de toekomst weinig kans maken. Peels en Van Woudenberg werpen tegen dat deze pessimistische

²¹ Merkwaardigerwijze wijdt Swinburne in *The Existence of God* slechts één alinea aan dit voor zijn strategie centrale probleem, die geheel onbevredigend is (117): ‘God must bring about the existence of other things. This is affirmed by a principle that Aquinas often invokes, and sometimes attributes to Dionysius, that “Goodness is by its very nature diffusive of itself” (...)’. Helaas is dit neo-Platoonse beginsel in strijd met de door Swinburne benadrukte vrijheid Gods.

inductie een *God of the Gaps* veronderstelt. De gelovige zou zo'n godsbegrip moeten verwerpen ten gunste van de gedachte dat God verschijnselen slechts indirect veroorzaakt, namelijk *via* de natuurwetten e.d. (38). Met andere woorden, de auteurs geven in beginsel de voorkeur aan een onderscheid tussen primaire (theologische) en secundaire (wetenschappelijke) causaliteit, zoals we dit bijvoorbeeld vinden bij Berkeley of Leibniz. De religieuze verklaring zou dan niet concurreren met een wetenschappelijke en we zouden beide verklaringen tegelijk kunnen (en moeten?) aanvaarden. Maar met betrekking tot het wetenschappelijke probleem van de oorsprong van het leven zijn de auteurs toch ook weer onder de bekoring van de *God of the Gaps* gedachte (38). Ze spelen met de idee van een radicale *Design*-revolutie in de wetenschap, waarop ik hierboven al commentaar gaf.²²

Er zijn mijns inziens twee problemen met deze objectie, afgezien van de weifelachtigheid van de auteurs ten aanzien van *Gods of the Gaps*. Ten eerste moet de theologische apologeet laten zien waarom men behalve een toereikende wetenschappelijke verklaring van een verschijnsel ook nog een theologische zou moeten geven. Waarom het scheermes van Ockham verwerpen? Ten tweede moet hij plausibel maken dat een godshypothese binnen het domein van de rede (in mijn betekenis van het geheel van empirisch wetenschappelijke methoden) kan vallen *zonder* een *God-of-the-Gaps* conceptie te impliceren. Met andere woorden: hoe kan men *enerzijds* betogen dat een godshypothese (dis)confirmeerbaar is met empirisch-wetenschappelijke argumenten en *anderzijds* betogen dat zo'n hypothese op geen enkele manier in een concurrentieverhouding kan komen met echte wetenschappelijke hypothesen? Dit is alleen mogelijk indien men erin slaagt een waterdicht schot te construeren tussen de verschijnselen die de empirische wetenschappen willen verklaren en de verschijnselen die een theologische hypothese beoogt te verklaren, terwijl de laatste klasse van verschijnselen *toch* empirisch is.²³ Zo'n artificiële schutting zal elke echte wetenschappelijk onderzoeker echter onaanvaardbaar achten.

Tegen mijn assumptie dat indien godsgeloof binnen het domein van de rede valt, het gezien moet worden als het aanvaarden van een hypothese die een theoretische entiteit postuleert, brengen Peels en Van Woudenberg het argument van de religieuze ervaring in stelling (39). Meer in het bijzonder

22 Vgl. voor verdere kritiek op *Design*-theoretici bijvoorbeeld Neil A. Manson (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, Londen 2003, en John Brockman (ed.), *Intelligent Thought. Science versus the Intelligent Design Movement*, New York 2006.

23 Vgl. b.v. Swinburne, *The Existence of God*, 66, 71, 93, 99, 108. Voor de inperking tot 'too big' en 'too odd', vgl. 74-75, 142-143, en *passim*.

vatten ze (zonder dit te zeggen) Alvin Plantinga's visie samen. Ik ben het met de auteurs eens dat waarnemingsoordelen zoals 'ik bevind me nu in een ruimte met vier muren' geen hypothesen zijn die door argumenten ondersteund moeten worden om aanvaardbaar te zijn. Veeleer zijn het directe overtuigingen of basisovertuigingen, die alleen verder beargumenteerd behoeven te worden indien we geconfronteerd worden met *defeaters*. Maar kunnen we godsgeloof epistemologisch op één lijn stellen met waarnemingsoordelen? Op het eerste gezicht bepaald niet. Waarnemers komen meestal tot hetzelfde waarnemingsoordeel wanneer ze geconfronteerd worden met eenzelfde waarnemingssituatie, maar gelovigen verschillen drastisch met elkaar van mening over hun goden. En met welk waarnemingsorgaan kan een mens een onlichamelijke entiteit zoals de theïstische god waarnemen?

Als antwoord op deze vraag opperen de auteurs bij hun behandeling van mijn argumentatie voor (P3) Plantinga's en Calvijns hypothese van een *sensus divinitatis*, die God bij mensen zou hebben ingeplant, en die bij gelovigen een basisovertuiging van Gods bestaan zou veroorzaken (39). In het kader van mijn dilemma's I-III in hoofdstuk 6 van het *Atheïstisch manifest* (dit zijn andere dilemma's dan de hierboven genoemde) interpreteer ik deze visie als een verklarende theorie voor het bestaan van religieus geloof in mensen. De dilemma's beogen te laten zien dat zo'n religieuze verklaring van godsgeloof in het kader van redelijk (=wetenschappelijk) onderzoek niet de beste theorie kan zijn. Een verklarende theorie voor een domein van verschijnselen is bijvoorbeeld beter naarmate haar verklarend bereik groter is. Laten we aannemen dat Plantinga's theorie het geloof der Calvinisten adequaat verklaart. Maar kan ze ook het geloof van niet-Calvinisten zoals hindoes begrijpelijk maken? Indien de Calvinist ter verklaring van het geloof der hindoes kiest voor een projectietheorie of een andere seculiere verklaring, terwijl hij zijn eigen geloof religieus verklaart à la Plantinga, moet hij uitleggen op welke gronden hij zijn eigen geloof uitzondert van een seculiere verklaring. Hij verliest het van een seculiere verklaring van *elk* religieus geloof zowel op grond van het criterium van een zo groot mogelijk verklarend bereik als op grond van een criterium dat *special pleading* verbiedt. Ik betoog in hoofdstuk 6 dat een seculiere theorie ter verklaring van religieus geloof het op grond van het criterium van verklarend bereik altijd wint van religieuze theorieën.

Peels en Van Woudenberg proberen deze conclusie te ontcrachten door bij mijn dilemma II (en III) voor de hoorn te kiezen die het geloof van *elke* godsdienst verklaart door één en dezelfde *religieuze* theorie (41-42). Laten we aannemen dat dit het Calvinisme is à la Plantinga. Deze theorie verklaart dan zonder verdere hulpmiddelen het geloof van Calvinisten door een gepostuleerde *sensus divinitatis*. Maar ter verklaring van het geloof van andere godsdiensten

zijn hulptheorieën nodig. Zo opperen de auteurs dat geloof in andere religies best verklaard zou kunnen worden als een ‘door de zonde verstoord waarnemen van God’. Omdat seculiere theorieën ter verklaring van religieus geloof dergelijke hulptheorieën echter niet behoeven, winnen ze de wetenschappelijke wedstrijd op grond van het verbod op *ad-hoc* hulptheorieën. Bovendien vallen de religieuze theorieën ook af op grond van andere criteria voor theorie-keuze, zoals coherentie met verdere aanvaarde wetenschap, en vanwege de empirische ontoetsbaarheid van de zondigheids-hypothese. Ik hoop tenminste dat Peels en Van Woudenberg niet werkelijk menen dat niet-Calvinistische *religiosi* meetbaar en statistisch-significant zondiger zijn dan Calvinisten.

Aan het einde van hun artikel spelen Peels en Van Woudenberg ook nog met een andere uitvlucht. In overeenstemming met bekende passages uit *Romeinen* en *Handelingen* opperen ze de mogelijkheid ‘dat God zich op een bepaalde manier in de natuur geopenbaard heeft (...)’. Het feit dat er vele verschillende godsdiensten zijn zou dan verklaard moeten worden door te veronderstellen ‘dat de mensen hier op hun eigen manier op reageren, een manier die nogal eens geïnfecteerd is door de zondige aard van de mens’ (43). De gelovige Christen zal dan menen dat zijn eigen geloof niet, en het geloof in daarmee onverenigbare godsdiensten wél geïnfecteerd is door zonde.

Ik was verbluft bij Peels en Van Woudenberg te lezen dat een dergelijke gelovige, gemeten aan de spelregels van de empirische wetenschap (‘rede’ in mijn betekenis), ‘nog niet irrationeel hoeft te zijn in zijn overtuiging dat God bestaat’ (44). Immers, de gelovige zal inzien dat de verklaring van afwijkend geloof door zondigheid in de ander te veronderstellen ook aan die ander ter beschikking staat. En waarom zou de (ontoetsbare?) hulphypothese van zondigheid geuit door de Calvinist geloofwaardiger zijn dan hetzelfde verwijt, *mutatis mutandis* tegen de Calvinist ingebracht door een moslim? Omdat dit niet valt in te zien, is de zondigheidshypothese wetenschappelijk ontoelaatbaar, en degene die haar naar voren brengt apert onredelijk. Kortom: ook de kritiek van Peels en Van Woudenberg op premisse (P3) kan niet overtuigen.

6. Conclusie

Al met al komen we tot de volgende conclusie. Gezien de huidige stand van de discussie moet iedereen die goed nadenkt universeel disjunctief atheïst worden. Zoals ik ooit schreef: de atheïst is niet arrogant. Hij denkt gewoon beter na.

(Prof. dr. Herman Philipse is als hoogleraar verbonden aan het departement wijsbegeerte van de Universiteit van Utrecht. Willemsparkweg 53-1 1071 GR Amsterdam, Herman.Philipse@phil.uu.nl)