

Geloof en wetenschap: Een verdediging van de onverenigbaar- heidsstelling

Herman Philipse

Het thema van geloof en wetenschap heeft een lange geschiedenis in de Westerse beschaving. Sinds de Griekse natuurfilosofen zich in de zesde eeuw voor Christus losmaakten van de overgeleverde religie, hebben wijsgeren getracht de verhouding tussen wetenschap en geloof te bepalen. Grofweg kunnen we drie mogelijke manieren onderscheiden om dit te doen: de continuïteitsthese, de tactiek van de boedelscheiding, en de conflictstrategie. In dit artikel zal ik een versie van de conflictstrategie verdedigen, volgens welke geloof en wetenschap niet te verenigen zijn. Als mijn verdediging slaagt, zijn instituties zoals de Katholieke Universiteit te Nijmegen, waarbinnen men geacht wordt wetenschap te beoefenen op basis van het geloof, een monstrum.

Volgens de continuïteitsthese liggen wetenschap en religie in elkaars verlengde. Het geloof in een god is de sluitsteen van een wetenschappelijk systeem en het kan op rationele wijze gelegitimeerd worden. Dit was de visie van Aristoteles in het twaalfde boek van zijn *Metafysica*. Een ge vulgariseerde echo van Aristoteles' opinie weerklinkt in de brief van apostel Paulus aan de Romeinen (1:20), volgens welke de goddeloze geen excuus heeft omdat hetgeen van God 'niet gezien kan worden, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, sedert de schepping der wereld uit zijn werken met het verstand wordt voorzien'. De continuïteitsthese beleefde haar glorie-dagen in de scholastiek van Thomas van Aquino en ze was nog in zwang bij grote natuurkundigen zoals Newton. Ze heeft ook tegenwoordig enkele aanhangers, zoals Richard Swinburne en Alvin Plantinga, die proberen haar te verdedigen met het conceptuele instrumentarium van moderne logica en wetenschapsfilosofie.

Sinds de wetenschappelijke revolutie in de zeventiende eeuw is de continuïteitsthese langzamerhand in het defensief gedrongen. De ontwikkeling van de wetenschappen deed meer en meer elementen van het overgeleverde geloof sneuvelen en continuïteit leek plaats te maken voor conflict. In een dergelijke situatie hadden zowel gelovige als wetenschapsbeoefenaar, vaak verenigd in één persoon, er belang bij de domeinen van geloof en wetenschap scherp van elkaar af te bakenen en de tac-

tiek van de boedelscheiding werd populair. De mooiste voorbeelden van deze tactiek zijn de wijsbegeerte van Descartes en die van Kant.

Descartes verwijderde enerzijds alle religieuze elementen uit zijn fysica en ethiek, doch betoogde anderzijds dat het geloof in de waarheidslievende christelijke God onontbeerlijk is om de axioma's van deze disciplines te kunnen aanvaarden. De evenwichtskunstenaar Immanuel Kant wees geloof en wetenschap elk strikt gescheiden domeinen van werkelijkheid toe. De wetenschap zou een wereld van verschijnselen in kaart brengen die door het kennend subject geconstitueerd is, en ze zou niet gaan over de werkelijkheid zoals die op zichzelf (*an sich*) bestaat. Daarentegen is volgens Kant theologie als wetenschap niet mogelijk, maar heeft het geloof het voordeel dat het de wereld viseert zoals deze op zichzelf is. De wetenschap is echte kennis maar ze gaat niet over de echte werkelijkheid, terwijl het geloof kan bogen op een relatie met de echte werkelijkheid hoewel het geen echte kennis kan zijn. Zo zijn geloof en wetenschap gelijkwaardig, maar hun verdiensten zijn wezenlijk verschillend.

Ofschoon zowel Descartes als Kant de tactiek van de boedelscheiding in praktijk brachten, situeerden ze het geloof niet geheel buiten het domein van het redelijk denken. Descartes ontwikkelde een nieuw causaal godsbewijs in zijn derde *Meditatio de prima philosophia*, en Kant trachtte het christelijk geloof opnieuw te duiden 'innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft'. Een radicalere variant van de boedelscheidingstactiek vinden we bij denkers die, zoals Pascal, het geloof buiten het domein van de rede plaatsen. 'Het hart heeft redenen die de rede niet kent', zo luidt zijn beroemde adagium, en sinds de Romantiek hebben vele moderne denkers getracht het geloof tegen kritiek te immuniseren door het geheel te onttrekken aan de jurisdictie van de rede. Hedendaagse varianten van deze strategie vinden we bij volgelingen van Heidegger, zoals Derrida; bij denkers die proberen Wittgensteins latere wijsbegeerte in de godsdienstfilosofie toe te passen, zoals D.Z. Phillips; en bij populaire schrijvers die beweren dat 'zingeving' niets te maken heeft met kennis.¹⁵⁵

De derde manier, tenslotte, om de verhouding tussen wetenschap en godsdienst te bepalen, berust op de gedachte dat in het moderne wetenschappelijke wereldbeeld, dat langzamerhand ontstaat door een *consilience of inductions* van vele wetenschappen, geen plaats meer is voor goden of een God. Volgens deze derde weg, die ik de conflictstrategie

¹⁵⁵ Zie voor een kritiek op een volgeling van Derrida mijn opstel 'De ik-lieg-theologie van Derdevriesrida', in *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie* 1. 4 (2000) 25-34. Zie voor Heideggers wijsgerige versie van buiten-rationele religie mijn boek *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton 1998, 172-210 en 297-302.

noem, bevatten godsdiensten een wereldbeeld dat door de ontwikkeling der wetenschappen obsoleet geworden is. Belangrijke verdedigers van deze visie waren David Hume en Auguste Comte en, in de twintigste eeuw, Bertrand Russell. De conflictstrategie kan op vele wijzen worden uitgewerkt en ze leidt meestal tot atheïsme of agnosticisme. Maar als wetenschap en godsdienst onderling onverenigbaar zijn, is er logisch gesproken ook een andere conclusie denkbaar: de fundamentalistische slotsom dat men de wetenschap moet verwerpen omdat het eigen geloof de enige en echte waarheid bevat.

Het is verleidelijk en leerzaam de geschiedenis van het thema geloof en wetenschap in detail na te speuren. Dit opstel heeft een ander doel: zelf een standpunt te bepalen en de lezer ertoe aansporen hetzelfde te doen. Mijns inziens zijn zowel de continuïteitsthese als de tactiek van de boedelscheiding ongeloofwaardig. De continuïteitsthese moet verworpen worden omdat de doctrinaire inhoud van religies, indien cognitief geïnterpreteerd als de 'hypothese' van een God of van goden, geen valide kennis toevoegt aan de huidige wetenschappelijke kennis. Deze hypothese leidt, in de gangbare vormen ervan, niet tot nieuwe voorspellingen die empirisch getoetst kunnen worden, en ze kan niet zinvol worden ingepast in het geheel van de nu aanvaarde wetenschap. De tactiek van de boedelscheiding heeft een ander bezwaar: ze leidt veelal (bijvoorbeeld bij Derrida en Phillips) tot een irritant soort obscurantisme, terwijl de meer rationele vormen ervan (Descartes, Kant) theoretisch achterhaald zijn door ontwikkelingen in de wetenschapsfilosofie. Mijn eigen standpunt past dan ook in de conflictstrategie. Het is een specifieke vorm van atheïsme die ik 'disjunctief atheïsme' noem. In de onderstaande paragrafen zal ik dit disjunctieve atheïsme verdedigen. Ik hoop dat mijn argumentatie zowel elegant als overtuigend is.¹⁵⁶

These, bewijslast, en methode

Mijn stelling is dus dat geloof in een god of in goden onverenigbaar is met wetenschap. De precieze aard van deze onverenigbaarheid zal in de loop van het betoog duidelijk worden. Onder 'geloof' versta ik hier steeds

¹⁵⁶ Deze argumentatie heb ik voor het eerst ontwikkeld in het *Atheïstisch manifest*, Amsterdam 1995, 1998, hoofdstuk 2. Voor vakgenoten heb ik de structuur van de argumentatie scherper uitgewerkt in 'The Incompatibility of Science and Religion: An Argument for Atheism', in: W. Desmond, J. Steffen, & K. Decoster (eds), *Beyond Conflict and Reduction: Between Philosophy, Science, and Religion*, Leuven 2001, 117-134. Een korte versie van dit artikel gebruikte ik voor lezingen in Engeland (Oxford, Reading) en tijdens het Wittgenstein Congres te Kirchberg am Wechsel in augustus 2000. Zie: 'The Irrationality of Religion', in: B. Brogaard & B. Smith (eds), *Rationality and Irrationality*, Wien 2001, 267-272.

het doctrinaire aspect van religies, waarbij ik me concentreer op de overtuiging dat er een god bestaat of dat er goden bestaan. Andere aspecten van godsdienst, zoals rituelen, eredienst, moraal, voedingsvoorschriften, instituties en dergelijke, komen niet uitdrukkelijk aan de orde, ook al zijn de verschillende aspecten van godsdienst natuurlijk met elkaar verweven. Preoccupatie met het doctrinaire aspect, de geloofsinhoud, is het grootst bij de monotheïstische openbaringsgodsdiensten. Voor Hindoes en Boeddhisten, bijvoorbeeld, is het doctrinaire aspect van religie minder belangrijk.

Logisch gesproken stelt de onverenigbaarheidsthese ons voor de keuze tussen atheïsme (of eventueel agnosticisme) en fundamentalisme. Het fundamentalisme, volgens hetwelk de wetenschappelijke traditie verworpen moet worden omdat ze in strijd is met de absolute waarheid van het eigen geloof, is echter een weinig aantrekkelijke positie. Immers, terwijl de wetenschappelijke traditie een verbluffende rijkdom aan betrouwbare kennis heeft opgeleverd, zijn de 'waarheden' die de fundamentalist in pacht heeft vaag en ontoetsbaar. Bovendien is de geloofsinhoud van verschillende religies onderling op allerlei punten onverenigbaar, zodat de kennispretenties van verschillende soorten fundamentalisten met elkaar in strijd komen. Hoe kan een fundamentalist, bijvoorbeeld van de moslimvariant, proberen aan te tonen dat zijn 'openbaring' de ware is en een andere, zoals de christelijke, niet? Al dergelijke pogingen leiden tot cirkelredeneringen, die een buitenstaander nooit zullen overtuigen. Daarom geeft fundamentalisme gemakkelijk aanleiding tot onverdraagzaamheid en geweld. Indien de onverenigbaarheidsthese juist is, moeten we atheïsme verkiezen boven fundamentalisme. Het agnosticisme zal later aan de orde komen.

De atheïst verwerpt het doctrinaire aspect van religie, met name de stelling dat een bepaalde god bestaat, of dat bepaalde goden bestaan. Men kan onderscheiden tussen de relatieve of particuliere atheïst, die zijn verwerping niet tot alle godsdiensten uitstrekt, en de absolute of universele atheïst, die het doctrinaire aspect van alle religies gelijkelijk van de hand wijst. Alle consistente gelovigen zijn tevens particuliere atheïsten. Zo verwerpt de monotheïstische gelovige het polytheïstische geloof van de Hindoes als 'bijgeloof'. Dit plaatst de gelovige die zijn geloof redelijk wil verantwoorden in een lastige argumentatieve positie: hij moet de juistheid van het eigen geloof aannemelijk maken en tegelijkertijd de onjuistheid van concurrerende geloofsopvattingen aantonen. Daarbij moet hij er zich voor hoeden tegen concurrerende religies argumenten in stelling te brengen die als een boemerang op de eigen positie terug kunnen slaan. Wat dit betreft heeft de universele atheïst het

gemakkelijker: hij wijst alle religieuze doctrines gelijkelijk van de hand en kan niet beschuldigd worden van *religious favouritism*. Mijn eigen positie is een versie van universeel atheïsme.

Dit wil niet zeggen dat de bewijslast van de universele atheïst een lichte is. Integendeel, zijn taak is herculisch, zoals een korte overpeinzing leert. De absolute atheïst moet een argumentatie ontwerpen die de onhoudbaarheid van alle religies aan het licht brengt. Is dat niet een oneindige taak? Moet men daartoe niet elke godsdienst apart weerleggen? Bovendien blijkt dat van alle religies veel interpretaties bestaan, die vaak zijn ontwikkeld om eerdere kritiek op het geloof de wind uit de zeilen te nemen. Wetenschappelijke kritiek op de christelijke religie heeft zo telkens aanleiding gegeven tot nieuwe versies van het christendom, waarin de dogmatische inhoud van de godsdienst werd aangepast om tegenstrijdigheden met de wetenschap op te heffen. Dientengevolge is er een co-evolutie ontstaan van geloof en wetenschap. De geologische en darwinistische historisering van de natuur heeft bijvoorbeeld aanleiding gegeven tot aangepaste en 'gehistoriseerde' versies van de scheppingsleer. Zal niet elke overtuigende atheïstische kritiek op een bestaande versie van een godsdienst, zoals het christendom, aanleiding geven tot nieuwe interpretaties van die religie, die speciaal zijn ontworpen om de kritiek te ondervangen? Godsdienst lijkt dus op de veelkoppige draak Hydra die Hercules moest verslaan. Voor elke kop die men ervan afhakt, komen honderd nieuwe koppen in de plaats. Als dit juist is, wordt de argumentatieve taak van de atheïst dan niet een 'levenslang project'?

Bij een herculische taak past een herculische methode. De atheïst kan zijn positie alleen rechtvaardigen als hij alle koppen van de Hydra die godsdienst heet in één klap afslaat. Letterlijk gesproken betekent dit dat hij een argumentatie moet ontwikkelen die alle mogelijke interpretaties van alle mogelijke religies in één keer weerlegt. Traditionele atheïsten zoals Hume en Russell hebben deze bewijslast onderschat. Ze beperkten zich er bijvoorbeeld toe de christelijke godsbewijzen te kritiseren, waarop de christen kon reageren door te zeggen dat een godsbewijs voor zijn geloof niet nodig was. Hoe kan men alle mogelijke uitvluchten voor de gelovige in één keer de pas afsnijden? Hoe kan men met name de definitieve uitvlucht blokkeren die erin bestaat dat de gelovige zijn geloof onttrekt aan de jurisdictie van redelijk denken en argumenteren?

Mijns inziens is er maar één argumentatieve methode tegen deze taak opgewassen: de methode van het dilemma. De atheïst moet een dilemmatische argumentatie ontwikkelen die het domein van alle mogelijke religieuze posities uitputtend verdeelt in twee klassen. Voor elk van deze klassen moet hij dan aantonen dat a priori alle posities in

zo'n klasse onhoudbaar zijn, hoe ze inhoudelijk ook worden uitgewerkt. Alleen op deze manier kan hij vermijden in te gaan op de specifieke inhoud van bepaalde religies of interpretaties van godsdiensten, hetgeen, zoals gezegd, zijn taak tot een oneindige zou maken. In beginsel kan de dilemma's strategie herhaald worden op het niveau van elke afzonderlijke klasse, zodat de argumentatie van de atheïst bestaat uit een keten van onderling verbonden dilemma's. Dit is de vorm van de argumentatie die hier volgt.

Hoe kan een gelovige reageren op een dergelijke strategie? Logisch gesproken zijn er drie manieren om een dilemma's argumentatie te bestrijden. De opponent kan het dilemma 'bij de hoorns vatten', door te laten zien dat de argumentatie voor één van de alternatieven van het dilemma (of voor beide) ontoereikend is. In de tweede plaats kan hij 'tussen de hoorns van het dilemma ontsnappen' door aan te tonen dat de twee alternatieven van het dilemma het domein van mogelijkheden niet uitputten. Tenslotte - en dit is de meest elegante wijze om een dilemma te bestrijden - kan de opponent een tegendilemma ontwikkelen.

Laat ik van dit laatste een voorbeeld geven in de vorm van een anekdote die verteld wordt over de Griekse wijsgeer Protagoras (vijfde eeuw v. Chr.) en diens leerling Euathlus. Euathlus wilde de kunst van het pleiten leren, maar kon het hoge honorarium niet betalen dat Protagoras vroeg. Daarom kwamen ze overeen dat Euathlus uitstel van betaling kreeg totdat hij zijn eerste rechtszaak gewonnen had. Na zijn studie draalde Euathlus lang alvorens een praktijk te beginnen. Ongeduldig geworden eiste Protagoras in rechte het honorarium op met de volgende argumentatie: 'Euathlus zal dit proces ofwel winnen ofwel verliezen. Als hij wint moet hij het honorarium betalen volgens ons contract. Als hij verliest moet hij het honorarium betalen volgens de rechter. Dus moet Euathlus mij in elk geval het honorarium betalen.' Maar Euathlus had goed opgelet tijdens de lessen van Protagoras. Hij antwoordde voor de rechter als volgt: 'Ik zal dit proces ofwel winnen ofwel verliezen. Als ik win hoef ik het honorarium volgens de rechter niet te betalen. Als ik verlies, heb ik mijn eerste rechtszaak niet gewonnen en hoef ik volgens ons contract niet te betalen. Dus hoef ik in géén geval het honorarium te betalen.' Een dergelijk tegendilemma levert geen afdoende bewijs op van de eigen conclusie, want het oorspronkelijke dilemma kan weer als tegendilemma tegen het tegendilemma worden gebruikt. Het toont wel aan dat de oorspronkelijke proponent zijn conclusie niet afdoende geadstrueerd heeft. Gaarne nodig ik de gelovige ertoe uit om één van de drie mogelijke aanvallen in te zetten op de dilemma's argumentatie die hier volgt.

Het dilemma van geloof en Rede

Uit de inleiding is duidelijk geworden dat de atheïst het moeilijkst kan argumenteren tegen diegenen die de tactiek van de boedelscheiding radicaal in praktijk brengen door bij voorbaat te ontkennen dat redelijke argumentaties enig vat kunnen hebben op religieus geloof. Deze lieden stellen dat het geloof zich buiten de jurisdictie van het menselijk redeneren bevindt omdat het boven de Rede uitgaat. Geloof is een geschenk van god dat de beperkte vermogens van de menselijke Rede transcendeert. Te denken dat de Rede vat kan hebben op dit geschenk van god en iets kan zeggen over de waarheid of onwaarheid ervan, is een onvergeeflijke blasfemie. In mijn *Atheïstisch manifest* noemde ik dit standpunt de 'these van de buiten-rationaliteit van religie', afgekort TBR. De atheïst moet van meet af aan met TBR rekening houden en deze positie opnemen als één van de hoorns van zijn overkoepelend dilemma. Dit dilemma luidt dan ook: TBR of niet-TBR. Het is het dilemma van geloof en Rede.

De moeilijkheid is er voor de atheïst in gelegen dat redelijke argumenten de TBR-adept niet lijken te kunnen deren. Ze zijn als druppels water die afglijden langs de vette veren van een eend. Hoe kan de atheïst dan nog tegen het geloof argumenteren? Op zijn beurt staat de gelovige met betrekking tot elk van zijn geloofsopvattingen voor een keuze: gaat de opvatting de Rede te boven of valt ze binnen de jurisdictie van de Rede? Met andere woorden: kunnen we de waarheid van zo'n opvatting nooit met redelijke middelen plausibel maken, of moeten we juist wel redelijke middelen gebruiken om tot een beslissing te komen over de waarheid of onwaarheid ervan? De atheïst zal moeten aantonen dat atheïsme de betere positie is, welk van de twee hoorns van het dilemma de gelovige ook kiest. Hij moet laten zien dat atheïsme volgt, zowel bij TBR als bij niet-TBR.

Laten we 'Rede' in dit verband definiëren als het geheel van methoden van empirisch wetenschappelijk onderzoek en kritisch discoursief denken, zoals die in de loop van de wetenschappelijke traditie zijn ontstaan en zich in de toekomst verder zullen ontwikkelen. Als we 'redelijk' zijn passen we deze methoden ook in het alledaagse leven toe. Ik zal nu een dilemmatische argumentatie schetsen, die het volgende schema heeft:

1. Voor elke religieuze propositie geldt dat ze ofwel (A) buiten het domein van de Rede ligt ofwel (B) daarbinnen.
2. Als (A) geldt, volgt een bepaalde vorm van atheïsme, die ik semantisch atheïsme noem.
3. Als (B) geldt, volgt klassiek atheïsme.

4. Dus is ten aanzien van elke religieuze uitspraak atheïsme de juiste houding, hetzij semantisch atheïsme, hetzij klassiek atheïsme. Deze conclusie zou men disjunctief atheïsme kunnen noemen.

Ik adstrueer stelling (2) in de vierde sectie, terwijl ik probeer stelling (3) in de vijfde sectie aannemelijk te maken door een reeks sub-dilemma's. In het slotstuk laat ik zien wat de conclusie (4) impliceert voor discussies tussen gelovigen en de disjunctieve atheïst.

Alvorens dit 'dilemma van geloof en rede' te ontwikkelen, zijn drie verhelderingen nodig. In de eerste plaats is het dilemma van toepassing op elke aparte religieuze leerstelling. Men kan dus niet tussen de hoorns van het dilemma ontsnappen door te beweren dat een bepaalde theologie, bijvoorbeeld de katholieke, *deels* buiten het domein van de Rede ligt en *deels* daarbinnen, zodat het dilemma niet van toepassing is. Want het dilemma kan dan telkens op zo'n deel worden toegepast, en uiteindelijk op elke afzonderlijke religieuze leerstelling. De meest fundamentele religieuze leerstelling is de existentiëthese dat er een god, of dat er goden bestaan, en het is voor mijn betoog voldoende alleen deze these te beschouwen. Natuurlijk is het niet aan de universele atheïst om te bepalen of een religieuze stelling al dan niet binnen het domein van de Rede ligt. Dit laat de universele atheïst aan de gelovige over. Zo ligt volgens de katholieke theologie de existentiëstelling binnen het domein van de Rede, terwijl de these van de heilige drie-eenheid zich erbuiten bevindt en alleen op grond van de openbaring aanvaard kan worden. Ook doet het er niet toe of de gelovige de existentiëthese expliciet verkondigt dan wel de aanvaarding ervan in zijn gedrag, bijvoorbeeld bidden, veronderstelt.

Ten tweede is nu duidelijk dat het dilemma van geloof en rede het domein van alle mogelijke religieuze posities uitput. Mits toegepast op elke aparte religieuze propositie p , zijn hoorns (A) en (B) van het dilemma immers elkaars contradictoires. Als religieuze propositie p niet binnen het domein van de Rede ligt, bevindt ze zich buiten dat domein, en als ze zich niet buiten dat domein bevindt, ligt ze er binnen. Bijgevolg bevindt elke propositie p zich ofwel buiten ofwel binnen het domein van de Rede. Het dilemma is dus exhaustief voor alle religieuze posities die gearticuleerd kunnen worden in zinnen van de vorm 'ik geloof dat p '.

Op dit punt komen sommigen in de verleiding tegen te werpen dat iemand heel goed kan 'gelooven' in de religieuze zin van het woord zonder een bepaalde propositie voor waar te houden. Dat is echter alleen juist wanneer men de gewoonlijke betekenis van het woord 'geloof' geweld aandoet en onder 'geloof' niet méér verstaat dan een bepaalde

levenshouding, bijvoorbeeld de naaste liefhebben zoals zichzelf. Maar in het kader van dit opstel versta ik onder 'geloof', conform de gangbare betekenis, ook een propositionele houding, het voor waar houden van p . In deze zin is het niet mogelijk te geloven zonder *iets* te geloven, namelijk dat p . Geloven dat p en p voor waar houden betekenen hetzelfde, krachtens de logische grammatica van het woordje 'geloven'. Het dilemma van geloof en rede put dus het domein van alle mogelijke religieuze posities uit. Want er is geen religieuze positie zonder religieuze propositie.

In de derde plaats is het belangrijk op te merken dat ik bij de ontwikkeling van het dilemma van geloof en rede vrij ben het woord 'Rede' te definiëren zoals ik wil. Van belang is slechts dat hoorns (A) en (B) het domein van alle mogelijke religieuze posities uitputten. Het is dus geen goede objectie te zeggen dat men 'Rede' ook heel anders kan definiëren, bijvoorbeeld als *Vernunft* in de zin van Hegel. De enige zinvolle objecties zijn de drie eerder genoemde: het dilemma bij de hoorns vatten, tussen de hoorns ontsnappen, of het tegendilemma. Na deze verhelderingen kunnen we beginnen met hoorn (A).

Als (A) geloof de Rede te boven gaat, kan het geen inhoud hebben (semantisch atheïsme)

De minimale religieuze positie bestaat in het aanvaarden van de minimale religieuze propositie: dat een bepaalde god bestaat, of dat er bepaalde goden zijn. De toevoeging 'of dat er bepaalde goden zijn', die de argumentatie uitbreidt tot polytheïstische godsdiensten, wordt in het volgende steeds stilzwijgend verondersteld. Stel nu dat het geloof dat een bepaalde god (noem hem God) bestaat, de Rede te boven gaat, zoals de eerste hoorn (A) van het dilemma zegt, wat kunnen we daaruit afleiden? Ik zal laten zien dat als de gelovige hoorn (A) aanvaardt, zijn geloof geen propositionele inhoud kan hebben en dus geen geloof kan zijn in de propositionele zin des woords (stelling 2 van paragraaf 3). De reden is dat de gelovige die zijn geloof buiten het domein van de Rede situeert, geen betekenis kan geven aan het woordje 'God'.

Als er een propositie is dat God bestaat, moet deze verwoord kunnen worden in een betekenisvolle beweerzin, de zin 'God bestaat'. Omgekeerd geldt dat als de beweerzin 'God bestaat' geen betekenis heeft, ze ook geen ware of onware propositie kan uitdrukken. Een beweerzin is niet betekenisvol indien één van de woorden die in de zin *gebruikt* worden (in tegenstelling tot *genoemd* worden) geen betekenis heeft. Laten we

aannemen dat het werkwoord 'bestaan' in de beweerzin 'God bestaat' in de gebruikelijke betekenis wordt gebezigd, zodat hier geen probleem rijst. Dan rest de vraag: wat is de betekenis van het woordje 'God'? Of: hoe kan men aan het woordje 'god' betekenis verlenen?

Het woordje 'god' wordt als soortnaam ('god', 'goden') en als eigennaam ('God') gebruikt. Volgens een gangbare theorie over eigennamen krijgen deze betekenis door een oorspronkelijke doophandeling, waardoor de naam met een drager verbonden wordt. Men wijst naar de drager en zegt 'Dit is N', of 'Ik noem dit wezen N.' Het latere gebruik van de eigennaam is dan correct indien het een bepaalde (volgens sommigen een causale) relatie heeft met de desbetreffende doophandeling. Het is echter moeilijk voorstelbaar dat de eigennaam 'God' op deze wijze een betekenis verkregen heeft. De veronderstelde drager van de naam 'God' is (of was) namelijk niet aanwijsbaar gegeven. Goden worden immers geacht bovennatuurlijke wezens te zijn. Dit impliceert dat zowel de eigennaam 'God' als de soortnaam 'god' alleen betekenis kan krijgen door een *beschrijving* te geven van dit veronderstelde wezen, of van deze veronderstelde wezens. Pas indien men zo'n beschrijving heeft verstrekt, is betekenis verleend aan het woordje 'God' of 'god', en kan men zinvol de vraag opwerpen (en bevestigend of ontkennend beantwoorden): 'Bestaat God?'

De kwestie is dus: door welke beschrijving geven we betekenis aan het woordje 'God' of 'god'? Een universele disjunctieve atheïst zoals ik heeft over deze kwestie geen mening. Hij is onverschillig en laat het aan elke gelovige over hoe deze aan het woord 'God' of 'god' betekenis verleent. De geschiedenis van de mensheid overziende kan hij slechts concluderen dat dit woord (of het equivalent ervan in een andere taal) de meest uiteenlopende betekenissen heeft gekregen in verschillende culturen. Er zijn talrijke beschrijvingen van goden gegeven, de ene nog exotischer dan de andere. De meest exotische is die van het verplatoniseerde christendom: God als een oneindig goed, machtig, en alwetend geestelijk wezen. Kortom: er is niet één betekenis van het woordje 'God' of 'god'. Eerder is er een *embarras du choix* in de supermarkt van religies. Als de individuele gelovige dit *embarras du choix* niet ervaart, komt dat doordat hij is opgevoed in één religieuze traditie. De betekenisdiversiteit geldt zowel voor de eigennaam 'God' als voor de soortnaam 'god'. Ook de soortnaam heeft geen algemeen gedeelde positieve betekenis. Er is alleen het negatieve betekenissenmerk 'niet-natuurlijk wezen' maar dat is onvoldoende om een duidelijke betekenis te geven aan het woord.

We kunnen nu het betekenisverleningsvraagstuk als volgt definiëren voor degene die hoorn (A) van het dilemma aanvaardt: stel dat het geloof

dat God bestaat de Rede te boven gaat, in de zin dat we met de Rede nooit zullen kunnen uitmaken of God al dan niet bestaat, hoe kunnen we dan betekenis verlenen aan het woord 'God'? Mijn stelling is dat degene die hoorn (A) aanvaardt, geen enkele betekenis kan geven aan het woord 'God'. De argumentatie voor deze stelling heeft de volgende structuur. Wie hoorn (A) van het dilemma aanvaardt, dus TBR huldigt, moet de klasse van voor hem toelaatbare betekenissen van het woord 'God' inperken door een aantal postulaten die volgen uit TBR. Wanneer we deze postulaten expliciet maken, zal blijken dat door de reeks van inperkingen de klasse van toelaatbare betekenissen van 'God' samenvalt met de nulklasse. Met andere woorden: er is dan geen mogelijke betekenis van het woord 'God'.

Degene die meent dat zijn geloof buiten het domein van de Rede ligt, zal in de eerste plaats het postulaat van dynamische compatibiliteit van geloof en wetenschap moeten aanvaarden. Volgens dit postulaat is er niet alleen nu geen conflict tussen geloof en wetenschap (statische compatibiliteit) maar zal ook geen denkbare ontwikkeling van de wetenschap in de toekomst het geloof obsoleet kunnen maken (dynamische compatibiliteit). Indien dit wel mogelijk was, ligt het geloof niet buiten de jurisdictie van de Rede. Het is duidelijk dat dit postulaat van dynamische compatibiliteit de mogelijke definities van 'God' inperkt. Newton beschreef zijn god bijvoorbeeld als een almachtig wezen dat de natuurwetten vaststelt en ook buiten-wetmatig ingrijpt in de natuur. Ten gevolge van de dissipatie van beweging bij niet-elastische botsingen en de onderlinge gravitatie-invloed van planeten en kometen zou het zonnestelsel instabiel zijn, zodat Newtons godheid de banen der planeten van tijd tot tijd moest corrigeren. Maar deze ingrijpende godheid werd door latere fysici zoals Euler, Lagrange, en Laplace overbodig geacht. Nieuwe berekeningen toonden aan dat de instabiliteit van de planetenbanen beperkt bleef tot oscillaties met bepaalde grenswaarden en niet kon leiden tot instorting van het zonnestelsel. Over Laplace wordt dan ook de anekdote verteld dat hij, toen Napoleon hem vroeg waarom hij de schepper geen rol had toebedeeld in zijn hemelmechanica, antwoordde: 'Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse.' De aanname dat een god à la Newton bestaat werd achterhaald door de ontwikkeling van de hemelmechanica. Newtons godsbegrip voldeed niet aan het postulaat van dynamische compatibiliteit.

In het postulaat van dynamische compatibiliteit ligt een ander postulaat besloten: dat van de empirische ondetecteerbaarheid. De gelovige die meent (A) dat zijn geloof buiten het domein van de Rede ligt, zoals boven gedefiniëerd, zal ook moeten aanvaarden dat het bestaan van zijn

godheid geen empirisch detecteerbare effecten kan hebben, psychische effecten in de gelovige daarbij inbegrepen. Zijn definitie van het woordje 'God' moet dus voldoen aan het postulaat van de empirische ondetecteerbaarheid. Immers, indien zijn definitie van 'God' impliceert dat het bestaan van deze god wél empirisch detecteerbare effecten heeft, zou het kunnen dat onderzoekers ooit de afwezigheid van deze effecten zullen constateren, of dat theoretici een betere verklaring voor de effecten opstellen dan de religieuze. In beide gevallen wordt het desbetreffende geloof achterhaald door de wetenschap. De gelovige die TBR aanvaardt, moet dus ook aanvaarden dat de door hem geponeerde godheid geen enkel contact kan hebben met de empirisch waarneembare wereld. De desbetreffende godheid moet geheel transcendent zijn aan de voor de mens toegankelijke werkelijkheid. De mens kan dus geen enkele baat hebben bij zijn bestaan.

Tenslotte volgt uit het postulaat van de empirische ondetecteerbaarheid een derde postulaat: dat van de feitelijke leegheid. De stelling dat een god als gedefiniëerd bestaat mag geen feitelijke inhoud hebben. Dit derde postulaat volgt indien we aannemen dat geen feitelijk domein in beginsel ontoegankelijk is voor empirisch onderzoek. Over deze extra premisse is discussie mogelijk. Men kan menen dat er domeinen van feitelikheden moeten bestaan die wél in beginsel ontoegankelijk zijn voor empirisch onderzoek. Op grond van de speciale relativiteitstheorie kan men bijvoorbeeld stellen dat er geen signaal tot ons kan komen van een bron die buiten onze 'lichtkegel' ligt. De definitie van 'God' kan dan aan het postulaat van de empirische ondetecteerbaarheid voldoen als een god die beantwoordt aan de definitie te bestaan buiten onze lichtkegel, terwijl dit bestaan toch een feit zou zijn, zodat aan het postulaat van feitelijke leegheid niet is voldaan. Ik ben evenwel van mening dat het postulaat van empirische ondetecteerbaarheid het postulaat van feitelijke leegheid impliceert. Mijn argument is het volgende. Men kan het bestaan van een feitelijk domein dat in beginsel ontoegankelijk is voor empirisch onderzoek veronderstellen op grond van een bepaalde empirische theorie, zoals de speciale relativiteitstheorie. Maar deze theorie kan in de toekomst door verder wetenschappelijk onderzoek achterhaald worden, zodat dynamische compatibiliteit en empirische ondetecteerbaarheid bij nader inzien niet verzekerd zijn. Ofwel men kan zo'n ontoegankelijk domein postulieren op grond van *a priori* argumenten. Maar de gedachte dat men *a priori* iets over de werkelijkheid kan weten, is achterhaald door de ontwikkeling van wetenschap en wijsbegeerte.

Ik concludeer dat degene die TBR aanvaardt (hoorn A), een beschrijvende definitie van 'God' zal moeten geven dusdanig dat de stelling dat

die god bestaat geen feitelijke inhoud heeft. De gedachte dat God bestaat ofschoon zijn bestaan geen feit is, heeft een eerbiedwaardige traditie, de mystieke traditie van denkers zoals pseudo-Dionysius de Areopagiet en Nicolaas van Cusa. Het postulaat van feitelijke leegheid wordt ook aanvaard door de twee belangrijkste (religieuze) filosofen van de twintigste eeuw, Wittgenstein en Heidegger. In zijn *Tractatus logico-philosophicus* definieert Wittgenstein de wereld als 'de totaliteit van feiten' (lemma 1.1). Over God zegt hij vervolgens: 'God openbaart zich niet *in* de wereld' (lemma 6.432). Kennelijk is volgens Wittgenstein het bestaan van God geen feit, terwijl hij toch veronderstelt dat God bestaat. Heidegger bedoelt iets dergelijks met zijn stelling dat het *Zijn* de wereld van de *zijnden* radicaal transcendeert (dit is althans één van de betekenissen van deze stelling). In de feitelijke wereld is het *Zijn* volgens Heidegger niet aan te treffen; het kan nooit voorwerp zijn van wetenschappelijk onderzoek of redelijk denken en er kan niets over worden gezegd in zinvolle proposities.

Indien men het postulaat van feitelijke leegheid aanvaardt, is het onvermijdelijk nog één verdere stap te doen. Als de uitspraak 'X bestaat', aangenomen dat ze waar is, geen feit weergeeft, kunnen we ook geen beschrijvende definitie van 'X' geven. Immers, de gedachte dat de beschrijving dat p waar is, is precies de gedachte dat het een feit is dat p . De uitdrukkingen 'het is waar dat p ' en 'het is een feit dat p ' zijn geheel gelijkwaardig wanneer p althans een beschrijvende uitspraak is. Anders gezegd: als p een beschrijvende uitspraak is, is het logisch onmogelijk dat p waar is terwijl het toch geen feit is dat p . Hieruit volgt dat degene die het postulaat van feitelijke leegheid aanvaardt, geen beschrijvende betekenis kan geven aan de term 'God', noch aan de beweerzin 'God bestaat'. De klasse van toelaatbare definities van 'God' is voor hem gelijk aan de nulklasse.

We komen dus tot de volgende slotsom. Aangenomen dat hoorn (A) geldt en TBR waar is, heeft de beweerzin 'God bestaat' geen betekenis. De beweerzin 'God bestaat' drukt dan geen propositie uit. Bijgevolg zijn de traditionele propositionele houdingen van geloof (aanvaarden dat God bestaat), atheïsme (verwerpen dat God bestaat) en agnosticisme (in het midden laten of God bestaat) inhoudsloos. Ik noem deze conclusie 'semantisch atheïsme' (semantiek is betekenisleer), in onderscheid van het gewone atheïsme, dat ik als 'klassiek atheïsme' betitel. Semantisch atheïsme is de diagnose dat het woordje 'God' in bepaalde contexten geen betekenis heeft. De term 'atheïsme' is hier gerechtvaardigd omdat religieus geloof onmogelijk is indien aan de uitspraak 'God bestaat' geen betekenis toekomt.

Hiermee is hoorn (A) van het dilemma van geloof en rede weerlegd. Degene die beweert dat zijn geloof de Rede te boven gaat (TBR), kan geen betekenis geven aan het woordje 'God' en dus ook niet geloven dat God bestaat. De weerlegging heeft de vorm van een *reductio ad absurdum*. TBR veronderstelt immers dat men kan geloven dat God bestaat en stelt dat dit geloof buiten het domein van de Rede ligt. Maar nu blijkt er geen geloof dat God bestaat mogelijk te zijn als TBR juist is. Kortom, als TBR waar is, is TBR onwaar. Zo is door een redelijke argumentatie de absurditeit aangetoond van de stelling dat het geloof de Rede te boven gaat.

Als (B) het geloof binnen het domein van de Rede ligt, moeten we concluderen dat het onwaar is (klassiek atheïsme)

Een universele atheïst is geen universele *semantische* atheïst. Hij beweert niet dat het woordje 'God' (of 'god') *nooit* betekenis heeft, in *geen enkele* context. Zijn positie is louter die van een hypothetisch of voorwaardelijk semantisch atheïsme: *als de gelovige beweert (A) dat zijn geloof buiten de jurisdictie van de Rede ligt, dan kan hij er niet in slagen aan het woordje 'God' betekenis te verlenen*. Deze gedachte impliceert door contrapositie dat als de gelovige er *wél* in slaagt betekenis te verlenen aan het woordje 'God', zijn geloof niet buiten de jurisdictie van de Rede kan liggen. Dit brengt ons tot hoorn (B) van het dilemma van geloof en rede: het alternatief dat geloof binnen het domein van de Rede ligt. Met betrekking tot hoorn (B) zal ik betogen dat indien een bepaalde geloofsopvatting binnen de jurisdictie van de Rede valt, ze naar alle waarschijnlijkheid onwaar is.

De notie van waarschijnlijkheid is in deze context van belang. Immers, in het kader van het dilemma van geloof en rede werd de notie van Rede gedefinieerd als het geheel van methoden van empirisch wetenschappelijk onderzoek en kritisch discursief denken. Indien het geloof ligt binnen het domein van de Rede, moet de existentiële uitspraak dat God bestaat (of dat er bepaalde goden bestaan) dus gezien worden als het poneren van een 'theoretische' entiteit, God, een entiteit die niet waargenomen kan worden. Een theologie, zoals de katholieke of een versie van de islam, is dan te beschouwen als een theorie die geacht wordt licht te werpen op bepaalde verschijnselen. Theorieën worden geëvalueerd met behulp van criteria voor theorie-keuze, zoals empirische adequaatheid, vruchtbaarheid voor nieuw onderzoek, coherentie met algemeen aanvaarde wetenschappelijke theorieën en eenvoud. Volgens de inzichten van moderne wetenschapsleer kan de waarheid

van algemene theorieën nooit bewezen worden. Ook kan, conform de these van Quine en Duhem, en in tegenstelling met hetgeen Karl Popper in zijn meer simplistische momenten meende, een theorie nooit met absolute zekerheid worden weerlegd. Uit een verzameling van rivaliserende theorieën aanvaarden we op een gegeven moment de theorie die op dat moment het beste presteert in termen van de criteria voor theorie-keuze. Dat de theorie die we aanvaarden waar is, kan hoogstens waarschijnlijk zijn in het licht van de beschikbare gegevens; het is nooit zeker. Hetzelfde geldt voor de onwaarheid van theorieën die we verwerpen. Ik zal betogen dat alle religieuze geloofsopvattingen waarschijnlijk onwaar zijn.

Alvorens dit te doen wil ik twee courante misverstanden uit de weg ruimen. Ten eerste verwijt men de atheïst vaak dat hij de juistheid van zijn standpunt niet met zekerheid kan aantonen. Daarom zou de atheïst niet sterker staan dan de gelovige, die de waarheid van zijn overtuiging evenmin met zekerheid kan adstrueren. Maar deze eis van zeker bewijs is ontleend aan een verouderde wetenschapsopvatting, die teruggaat op Aristoteles. Wetenschap zou moeten bestaan in bewezen ware meningen, waarbij de bewijsketen uiteindelijk zou berusten op evidente uitgangspunten. De traditie van godsbewijzen is aan deze visie op wetenschap ontsproten maar die visie is achterhaald. Tussen de onhaalbare uitersten van bewezen waarheid en bewezen onwaarheid ligt de schaal van waarschijnlijkheden. Voor de atheïst is het voldoende dat de onwaarheid van godsdienstige opvattingen waarschijnlijker is dan de waarheid ervan.

Het tweede misverstand is gelegen in een objectie volgens welke de these dat God bestaat niet gezien kan worden als een theoretische stelling. De verhouding van de gelovige tot zijn god is een persoonlijke relatie, zo zegt men, die met theorievorming niets van doen heeft. Het gebed, bijvoorbeeld, drukt een vertrouwen van de gelovige in de toekomst uit. De stelling dat God bestaat zou in de religieuze beleving van de gelovige geen rol spelen. De interpretatie van godsgeloof als een theoretische stellingname, zo luidt de objectie, is een miskennis van het religieuze 'taalspel', dat van wezenlijk andere aard is dan het 'taalspel van de wetenschap'.

Deze objectie getuigt van verschillende misvattingen. In de eerste plaats is er niet zoiets als 'het' religieuze taalspel. Onder de invloed van vele culturele factoren, waaronder in het Westen de ontwikkeling van het wetenschappelijk denken, is godsdienst in de loop van de geschiedenis diepgaand veranderd. In de tweede plaats heeft een religieus taalspel zoals bidden tot een god geen zin indien de gelovige niet tenminste

vooronderstelt dat de god werkelijk bestaat. Dit kan hij vooronderstellen zonder dat de these dat god bestaat ooit uitdrukkelijk door hem wordt geformuleerd. Tenslotte is deze vooronderstelling wel degelijk 'theoretisch' in de aangeduide zin: een wezen wordt verondersteld te bestaan dat niet in onze waarneming gegeven is. In die zin berust elke verhouding tot een god, hoe 'persoonlijk' ook, op een theoretische vooronderstelling. Dit onderscheidt verhoudingen tot goden van andere persoonlijke verhoudingen, zoals de liefde voor een echtgenoot. Hier is geen theorie in het spel, omdat het bestaan van de echtgenoot onmiskenbaar door de waarneming zeker wordt gesteld.

Indien (B) geloof binnen de jurisdictie van de Rede valt, is dus de vraag: welke verschijnselen maken het bestaan van een bepaalde god waarschijnlijk? En: is er misschien een betere theorie dan de religieuze die deze verschijnselen verklaart? Mijn atheïstische standpunt met betrekking tot (B) komt erop neer dat, hoe men het domein van relevante verschijnselen ook kiest, er altijd een wetenschappelijke theorie mogelijk is die deze verschijnselen beter verklaart dan religieuze theorieën. Daarom is het poneren van goden of een god onredelijk en moeten alle godsdiensten als theoretisch onhoudbaar van de hand worden gewezen.

Voor dit standpunt zal ik hier slechts twee argumenten naar voren brengen, die elkaar aanvullen: een historische inductie en een reeks dilemma's. Wanneer we de ontwikkeling van godsdienst in Europa vanaf de tijd van de Ilias en Odyssee tot op heden overzien, moeten we constateren dat het domein van verschijnselen waarvan de gelovige meent dat ze verklaard worden door goden of een god, steeds verder ineen is geschrompeld. Homerus verklaarde een groot aantal verschijnselen, zoals ziekten en stormen op zee, door de aanname dat ze door goden werden veroorzaakt, zoals Apollo en Poseidon, wier mishagen door mensen was opgewekt. Tegenslagen zijn een straf van de goden voor overtredingen die mensen begaan, zo luidt het antropomorfe verklaringsschema voor ongeluk dat in primitieve culturen wordt aangetroffen. Newton postuleerde een god die natuurwetten vaststelt en het uurwerk van het zonnestelsel corrigeert. In de achttiende eeuw was het nog een populaire gedachte dat de doelmatige structuur van levende organismen niet anders verklaard kan worden dan door een wijze Schepper te poneren. Een door wetenschap verlichte moderne mens zal echter geen van deze verschijnselen nog door godsdienst willen begrijpen. Wetenschappelijke verklaringen hebben de religieuze geheel verdrongen, want ze zijn veruit superieur, gemeten aan de gebruikelijke criteria voor theorieselectie.

De historische inductie luidt dat ook de laatste verschijnselen ter ver-

klaring waarvan nog religieuze hypothesen worden gelanceerd ooit een betere wetenschappelijke verklaring zullen vinden. Met andere woorden: de klasse van verschijnselen waarop religieuze hypothesen licht moeten werpen, schrompelt tot de nulklasse ineen, en daardoor verliezen deze hypothesen hun rechtvaardiging. Apologetische godsdienstfilosofen zoals Derrida of D.Z. Phillips hebben betoogd dat godsdienst niets te maken heeft met het menselijk streven om de wereld te verklaren, maar historisch gezien is dit klaarblijkelijk onjuist. Hun godsdienstfilosofie moet gezien worden als een wanhopige poging nog iets van religie te redden op een moment dat de vroegere verklaringsfunctie van godsdienst vrijwel geheel is weggefallen. Zoals het betoog bij hoorn (A) heeft duidelijk gemaakt, kunnen de pogingen van Derrida en D.Z. Phillips niet slagen. Want als men godsdienst onttrekt aan de jurisdictie van de Rede, kan men aan het woordje 'god' geen betekenis meer verlenen.

Er is één klasse van verschijnselen die ook volgens de moderne gelovige nog om een religieuze verklaring vragen: de mentale verschijnselen van het geloof zelf. Het geloof is een geschenk van God, zo stelt de religieuze mens, dat God in zijn genade aan de gelovige heeft geschonken. Ook al tracht hij geen enkel ander verschijnsel te verklaren, door een beroep op de causale vermogens van zijn godheid - de moderne gelovige geeft hier de wetenschap vrij spel - wil hij toch een uitzondering maken voor het verschijnsel van de geloofsovertuiging in de gelovige. De vraag die ons rest is dus: bezit een religieuze verklaring van geloofsovertuigingen enige geloofwaardigheid? Of kunnen we ook hier beter een beroep doen op meer wetenschappelijke verklaringen, zoals een projectietheorie in de geest van Feuerbach en Freud? Uit een reeks van drie dilemma's zal blijken dat seculiere theorieën, ongeacht hun precieze inhoud, altijd superieur zijn aan religieuze verklaringen van het verschijnsel geloof.

Het eerste dilemma luidt dat men geloofsverschijnselen ofwel (C) seculier verklaart, ofwel (D) door een religieuze theorie. Religieuze verklaringen van geloofsverschijnselen zijn 'auto-validerend' in de zin dat de verklaring, indien correct, impliceert dat de verklaarde eigen geloofsovertuiging waar is. De paulinisch-lutherse verklaring van de christelijke geloofsovertuiging luidt bijvoorbeeld dat het geloof in de gelovige een genadegeschenk van God is. Deze verklaring veronderstelt dat de christelijke god bestaat, en dat is precies de inhoud van de te verklaren geloofsovertuiging. Seculiere verklaringen, daarentegen, zijn geloofsondermijndend omdat ze ervan uitgaan dat de geloofsovertuiging onwaar is en vervolgens voldoende seculiere oorzaken voor het ontstaan van die overtuiging aanwijzen. De twee hoorns van het dilemma (C) en (D) zijn dus onderling onvereenigbaar. Ook putten ze het domein uit, want alle

mogelijke verklaringen van religieus geloof zijn ofwel seculier ofwel theologisch.¹⁵⁷

Kiest men bij dit eerste dilemma voor hoorn (D), dan ontstaat onmiddellijk een volgend dilemma. Er is een veelheid van godsdiensten en de religieuze overtuigingen van verschillende godsdiensten zijn op vele punten onverenigbaar. Hindoe-polytheïsme is bijvoorbeeld logisch niet te rijmen met het monotheïsme van de drie openbaringsgodsdiensten. Dit betekent dat er verschillende auto-validerende religieuze verklaringen voor godsgeloof bestaan, die onderling onverenigbaar zijn. Moet men nu (E) alleen het geloof van aanhangers van de eigen religie verklaren door een auto-validerende religieuze verklaring en de geloofsovertuigingen van aanhangers van de overige godsdiensten begrijpen door een seculiere projectietheorie, of moet men proberen (F) alle geloofsovertuigingen, van welke religie dan ook, te begrijpen door middel van een religieuze verklaring?

Hoorn (E) is buitengewoon onaantrekkelijk. Het is een geval van *special pleading* voor de eigen religie, waarvoor ik nog nooit een overtuigend argument heb gezien. Bovendien kan de gelovige moeilijk uitleggen waarom hij zijn eigen religie uitzondert van een projectie-theorie die hij wel hanteert ter verklaring van het geloof in concurrerende godsdiensten. Wordt de geloofsondermijnende projectietheorie eenmaal gebruikt om bijvoorbeeld het Hindoe-geloof en andere polytheïstische godsdiensten als 'bijgeloof' te ontmaskeren en te verklaren, dan zal een monotheïst wel bijzondere oogkleppen moeten aanschaffen om blind te zijn voor het feit dat deze ontmaskering ook zijn eigen geloof treft. Het lijkt er dus op dat we, indien we kiezen voor (D), ook moeten kiezen voor (F).

Maar hoorn (F) is zo mogelijk nog onaantrekkelijker dan (E). Want zodra we (F) alle geloofsovertuigingen in mensen willen verklaren door religieuze theorievorming, doet zich een nieuw en onoplosbaar dilemma voor. We moeten ofwel (G) de geloofsovertuigingen van elke afzonderlij-

¹⁵⁷ Vanuit religieuze zijde heeft men wel geprobeerd seculiere projectietheorieën te verenigen met een (veelal christelijke) geloofsovertuiging, door te stellen dat onze *godsbeelden* weliswaar menselijke projecties zijn maar dat God zelf geen projectie is. Zo tracht men tussen de hoorns (C) en (D) van het dilemma door te vluchten. Een dergelijke verzoeningspoging lijdt echter schipbreuk doordat (1) de verwijzing naar een god pas kan slagen door eerst een beschrijving van de relevante godheid te geven, dat wil zeggen, door een godsbeeld op te stellen, terwijl (2) godsbeelden van verschillende religies onderling zozeer verschillen dat ze onmogelijk alle gebruikt kunnen worden om te verwijzen naar één en dezelfde godheid. Elke existentiële theese van een godheid is dus onlosmakelijk verbonden met een godsbeeld. Ik ga ervan uit dat projectietheorieën *voldoende* seculiere voorwaarden voor het bestaan van godsgeloof aangeven en dus onverenigbaar zijn met religieuze theorieën ter verklaring van godsgeloof.

ke religie verklaren door te veronderstellen dat ze veroorzaakt zijn door de god of goden van die religie, ofwel we moeten (H) aannemen dat de god van één religie, bijvoorbeeld de christelijke god, de religieuze geloofsvoorstellingen in alle mensen heeft veroorzaakt.

Hoorn (G) van dit laatste dilemma is fataal om twee redenen. Ten eerste zijn de theologieën van de verschillende godsdiensten, zoals polytheïstische en monotheïstische, onderling onverenigbaar. Hoorn (G) leidt dus tot contradicties in de verklaring van geloofsovertuigingen. Ten tweede zal het verklaringsmodel (G) het altijd moeten afleggen tegen een seculiere verklaring van geloofsovertuigingen, zoals een projectietheorie. De reden is dat een projectietheorie alle geloofsovertuigingen van alle religies door één theorie verklaart, terwijl er bij model (G) evenzoveel verklarende theorieën zijn als bijzondere religies. Op grond van de theorie-keuze-criteria van empirische omvang en theoretische unificatie verdient een projectietheorie a priori de voorkeur.

Ook hoorn (H) van het laatste dilemma moet verworpen worden, ofschoon het Vaticaan deze aanvaardt. Volgens hoorn (H) verklaart de theologie van een bepaalde godsdienst, zoals de christelijke, alle geloofsovertuigingen in alle mensen, ook de niet-christelijke. De christelijke god zou dus, in zijn oneindige genade, niet alleen aan christenen het christelijk geloof hebben geschonken, maar ook hindoes hun polytheïstische overtuigingen hebben ingeblazen. De katholieke kerk verdedigt deze optie met het argument dat aanhangers van andere religies nog niet 'rijp' zijn voor het christelijk geloof maar er wel naar 'op weg' zijn. De christelijke god heeft zijn geloofsopenbaring dus aangepast aan het geestelijk niveau van elke aparte mens. Ook andere godsdiensten bevatten veel waarheid, zo is het Vaticaan niet moe te verklaren. Wat het bedoelt, is dat andere godsdiensten 'waar' zijn voor zover ze anticipaties bevatten van het enige absoluut ware geloof, het katholieke christendom. Deze optie (H) is *ad hoc* en elke religie kan zoiets beweren. In het geval van het Christendom leidt ze bovendien tot een contradictie. Waarom zou de christelijke god, die altijd de waarheid spreekt, illusies geschonken hebben aan niet-christelijke gelovigen? Het is duidelijk dat hoorn (H) verworpen moet worden.

We komen dus tot de volgende conclusies. Het verwerpen van hoorns (G) en (H) noopt ons hoorn (F) te verwerpen. Omdat ook hoorn (E) onaanvaardbaar is, leidt dit tot de verwerping van (D), de gedachte dat geloofsovertuigingen in mensen een religieuze verklaring behoeven. Om deze verschijnselen te verklaren, moeten we veeleer (C) zoeken naar een zuiver seculiere theorie. Wie geloofsovertuigingen in mensen wil begrijpen, met inbegrip van zijn eigen geloofsovertuigingen, moet dus atheïst wor-

den en een projectietheorie huldigen. Met andere woorden: het geloof is blind voor zichzelf. Alleen de atheïst kan het geloof van de religieuze mens verklaren. Wie godsdienstwetenschap wil beoefenen, moet eerst het atheïsme omhelzen. Gelovigen beweren vaak dat de ongelovige godsdienst niet echt kan begrijpen. Alleen de *insider*, de geloofsgenoot, zou hier competent zijn. We zien nu dat deze gedachte de zoveelste religieuze illusie is, waarmee de gelovige zich afschermt tegen redelijke kritiek.

Discussie

Laten we nu de weg traceren die we hebben afgelegd. Het dilemma van geloof en rede geeft de gelovige met betrekking tot elk van zijn geloofsstellingen twee mogelijkheden. Zo'n stelling ligt ofwel (A) buiten de jurisdictie van de Rede, ofwel (B) ze valt binnen deze jurisdictie. In het eerste geval kan de gelovige er niet in slagen betekenis te verlenen aan het woordje 'god' en semantisch atheïsme is het gevolg. In het tweede geval is het waarschijnlijker dat een religieuze stelling onwaar is dan dat ze waar is, en moeten we tot klassiek atheïsme besluiten.

Het resultaat is de positie die ik disjunctief atheïsme noem. Religieuze uitspraken zijn ofwel betekenisloos ofwel onwaar. Dit atheïsme is niet een zelfstandige doctrine, die de atheïst zou moeten verkondigen. Integendeel, het is slechts een intellectuele reactie op doctrines die anderen, gelovigen van verschillend pluimage, naar voren brengen. Het is dus een vergissing te denken dat atheïsme zelf een 'geloof' is, een overtuiging die blind wordt aanvaard. Zoals we hebben gezien berust het disjunctief atheïsme op een reeks argumenten van dilemmatische aard.

Kunnen we niet beter agnostisch zijn dan atheïst? Ook dit is een vergissing, zoals uit het dilemma van geloof en rede blijkt. Agnosticisme is de visie dat we het in het midden moeten laten of God bestaat. De argumenten pro en contra zouden elkaar in evenwicht houden. Deze visie veronderstelt dat de uitspraak 'God bestaat' tenminste betekenis heeft. Maar het dilemma van geloof en rede laat zien dat er slechts twee mogelijkheden zijn. Ofwel (A) een geloofsovertuiging ligt buiten het domein van de Rede (TBR). Dan volgt dat aan de uitspraak 'God bestaat' geen betekenis verleend kan worden (semantisch atheïsme). Ofwel (B) de geloofsovertuiging valt binnen de jurisdictie van de Rede. In dat geval is de onwaarheid van de overtuiging waarschijnlijker dan de waarheid ervan, en moeten we tot klassiek atheïsme concluderen. In beide gevallen heeft de agnost ongelijk. Ook kunnen we hem beschuldigen van een gebrek aan existentieel engagement. Want of we gelovig zijn of atheïst,

heeft diepgaande gevolgen voor onze levenshouding. De atheïst moet zich tevreden stellen met het leven zoals dit zich empirisch aan hem voordoet. De gelovige kan zich vermeien in dromen van hiernamaals en goddelijke genade. Door niet te kiezen tussen geloof of atheïsme, laat de agnost zijn levenshouding op een wezenlijk punt onbepaald.

Hoe moet de atheïst zich gedragen in discussies met gelovigen? Hij zal beginnen met niets te zeggen. Als de gelovige dan een religieuze uitspraak doet, zal de atheïst hem laten zien dat deze uitspraak ofwel naar alle waarschijnlijkheid onwaar is, ofwel geen betekenis heeft. In discussies met gelovigen blijkt dat hun 'taalspel' oscilleert tussen deze twee mogelijkheden. Aanvankelijk zal de gelovige wellicht een uitspraak doen die empirische implicaties heeft. Gewezen op de onwaarschijnlijkheid dat zo'n uitspraak waar is, doet de gelovige een zet in het religieuze taalspel waardoor hij de oorspronkelijke uitspraak afschermt tegen redelijke kritiek. Maar daarmee berooft hij hem van zijn betekenis. Deze oscillatie tussen onwaarheid en onzin is precies wat we moeten verwachten van religieuze taalspelen. Want godsdienst is een uitdrukking van het verlangen dat de werkelijkheid méér omvat dan ze in feite omvat. Zodra de gelovige probeert dit 'méér' helder te formuleren, bemerkt hij dat zijn formuleringen onwaar zijn, en vlucht hij in betekenisloosheid.