

# Radicaal Atheïsme

Diderik Batens  
Centrum voor Logica en Wetenschapsfilosofie  
Vakgroep Wijsbegeerte-Moraalwetenschap  
Universiteit Gent

## 1 Voorafgaande opmerking over de cyclus

Dat het Humanistisch Verbond een cyclus organiseert onder de titel “Wat met God?” is om twee redenen een goede zaak. De eerste reden is dat, zoals ik hierna zal betogen, de vraag belangrijk is.

De tweede reden is van historische aard. De vrijzinnigheid kan in ons land moeilijk los worden gezien van de vrijdenkersbeweging, van liberalisme en socialisme, en meer bepaald van de voorbije strijd van deze bewegingen tegen de Katholieke Kerk als instituut. Meer nog, het ontstaan van de georganiseerde Belgische vrijzinnigheid heeft alles te maken met de strijd voor het recht van niet-gelovigen om te leven overeenkomstig hun eigen opvattingen. Er kan geen twijfel zijn over het belang van die strijd. Maar eens er een instituut is, in dit geval de georganiseerde vrijzinnigheid, bestaat het gevaar voor zelfgenoegzaamheid en voor al de kwalen die men de Katholieke Kerk verwijt. Daarbij hoort bijvoorbeeld het gevaar voor streven naar macht, los van, en soms ten koste van de eigen overtuigingen; maar daarover gaat het hier nu niet. Waar het wel om gaat is de zelfgenoegzaamheid, het niet meer kritisch zijn tegenover de eigen uitgangspunten en opvattingen. Dat een aantal kerken, de Katholieke op kop, gedurende eeuwen de wetenschappelijke en sociale vooruitgang tegenwerkten, zodat wij die aan onze kant rekenen, versterkt nog het gevaar dat vrijzinnigen zelfgenoegzaam worden. Het is dus bijzonder positief dat de georganiseerde vrijzinnigheid haar traditioneel anti-kerkelijk, niet-christelijk en niet-theïstisch karakter in vraag stelt.

Na de lof, de lezer zag het al aankomen, moet ik ook enige teleurstelling uitdrukken—ik deed dat veel harder over de cyclus waaruit dit boek ontstond. Wie zijn eigen opvattingen kritisch in vraag wil stellen, moet de confrontatie aangaan met sterke tegenstanders. En precies dat gebeurt in dit boek niet. Tegen dit gebrek aan openheid heeft Leo Apostel zijn hele leven gevochten.

Deze tekst verscheen als “Radicaal atheïsme” in Christian Van Kerckhove (ed.), *Wat met God?* Antwerpen, Humanistisch Vrijzinnige Dienst, 1999, pp. 129–162. Alle vermelde artikels zijn intussen verschenen, maar de verwijzingen werden niet bijgewerkt en de tekst werd niet recent herlezen. Er kunnen fouten zijn ontstaan door de omzetting naar L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X.

Mijn enige troost in dit verband heb ik al elders verwoord: “Leo heeft noch de opvattingen van vrijzinnigen noch de vrijzinnige verenigingen in zijn kritiek gespaard. En zo hoort dat. Het is aan mensen met zijn ideeën te danken dat die vrijzinnige verenigingen niet verworden zijn tot oorden van achterhaald chagrijn en tot (weliswaar gesubsidieerde) leeggelopen kerken. Dat ze hem ondanks zijn kritiek prijzen hebben toegekend, siert hen.”<sup>1</sup>

Ik kan dit onderwerp dan ook niet afsluiten zonder te wijzen op het gevaar dat dit boek inhoudt. De lezer zou wel eens kunnen denken dat een klein beetje God wel kan in de georganiseerde vrijzinnigheid. Het gevolg zal niet zijn dat we onze boodschap uitdragen naar gelovigen toe, maar dat we de duisternis in eigen rangen aanmoedigen. Versta me niet verkeerd. Als aan dit boek degelijke theologen zouden meewerken en de lezers zouden door hun betoog overtuigd worden, dan zou ik dat volstrekt niet erg vinden. Als vrijzinnige sta ik achter rationele discussie en argumentatie. Maar de ‘gelovigen’ die hier aan bod komen zijn, met alle respect voor hun *opvattingen*, geen degelijke theologen. Ik ben dus bang dat ze vooral vanuit hun persoonlijke beleving schrijven, eerder dan sterke argumenten aan te dragen. Let wel, *zij hebben daar het volste recht toe*. Maar de rationele discussie over *opvattingen* mag niet worden gehinderd door het respect dat elke persoonlijke getuigenis verdient. De duisternis in vrijzinnige rangen verhogen is een kwalijke zaak. Ik heb al genoeg ‘vrijzinnigen’ ontmoet die op een onkritische manier in astrologie en andere onzin geloven, om te weten waarover ik spreek.

## 2 Voorafgaande opmerking over mijn bijdrage

Mijn opvattingen over God en mijn centrale argumenten daarrond, heb ik uitvoerig uiteengezet in mijn “Grondslagen van het vrijzinnig humanisme. Een kennistheoretisch pleidooi.”<sup>2</sup> Daar vat ik ook mijn opvatting over rationaliteit<sup>3</sup> samen—merk op dat onze opvatting over rationaliteit de waarde van argumenten bepaalt. Het heeft geen enkele zin dat ik dat alles hier nog eens kort samenvat. Ik zal een grotendeels ander verhaal houden en probeer de tekst zo te schrijven dat hij op zich leesbaar blijft. Maar ik verwijs de geïnteresseerde lezer wel naar de andere teksten voor verdere verduidelijking.

Wat zal ik in deze tekst doen? Afdeling 3 is nog steeds voorbereidend. Ik zet er uiteen dat de evolutie van het christelijke geloof lijkt neer te komen op een steeds verder gaande verenging en dat de motor daarvan extern lijkt te zijn ten opzichte van dat geloof. Sommigen zullen vinden dat die afdeling hier niet op haar plaats is. Die verenging is echter hoogst relevant voor de verantwoording van godsgeloof.

Oorspronkelijk wou ik verschillende opvattingen over God bespreken, met telkens de erbij horende vormen van atheïsme en agnosticisme. Indien men echter over de verantwoordbaarheid van dergelijke standpunten discussieert, dan zijn de snijlijnen niet zozeer de inhoudelijke opvattingen over God, maar veeleer

---

<sup>1</sup>“Een ontroerend intens streven naar kennis, naar beleving en naar de eenheid van beide.” (p. 153) In Diderik Batens (red.) *Leo Apostel. Tien filosofen getuigen*, Antwerpen/Baarn, Hadewijch, 1996, pp. 135–157.

<sup>2</sup>In Christian Van Kerckhove (red.), *Grondslagen Vrijzinnig Humanisme*. Antwerpen, Humanistisch Vrijzinnige Dienst, 1997, pp. 75–104.

<sup>3</sup>Een uitvoerige uiteenzetting daarover staat in mijn *Menselijke kennis. Pleidooi voor een bruikbare rationaliteit*. Leuven-Apeldoorn, Garant, 1992.

de criteria die mensen aanleggen om uit te maken of God al dan niet bestaat. De structuur van mijn tekst volgt in hoofdzaak die snijlijnen (met een licht compromis). In afdeling 4 vertrek ik met de opvatting die God ziet als een wezen dat waarneembaar is, of waarvan het bestaan en de eigenschappen uit eigenschappen van de werkelijkheid afleidbaar is. De overeenkomstige vormen van atheïsme en agnosticisme bespreek ik in afdeling 5. In feite is hier geen echte discussie meer: nadenkende gelovigen zien God niet meer op deze wijze.

Daarna moet ik een erg belangrijk punt maken (afdeling 6). De positivistische kijk op kennis levert een bepaalde interpretatie van de vraag naar het bestaan van God. Atheïsten vatten hun atheïsme soms in deze zin op, terwijl gelovigen volstrekt niet in dat soort God geïnteresseerd zijn. Het is belangrijk dit punt helder te krijgen, omdat precies het positivisme het hedendaags godsgeloof heeft mogelijk gemaakt. Het heeft het domein van wetenschappelijke kennis zodanig ingeperkt, dat er daarbuiten ruim plaats is voor (een bepaald soort) God. In afdeling 7 schets ik een alternatief voor de positivistische benadering van God: wereldbeelden. Die maken het mogelijk om de tegenstelling tussen geloof en atheïsme scherp te stellen en de discussie over het bestaan van God opnieuw op een zinnige manier te voeren.

In afdeling 8 spring ik kort even uit de kennistheoretische indeling om de (traditioneel overheersende) opvatting te bespreken die God ziet als gekarakteriseerd door een aantal eigenschappen. In dit verband heeft het atheïsme klaarblijkelijk de strijd gewonnen: de hedendaagse theologie verwerpt dit soort God zo goed als unaniem. (Dat er in dit verband nog agnostici rondlopen, pleit niet voor hen.)

Tenslotte kom ik tot de bespreking van de twee strekkingen die we in de hedendaagse theologie aantreffen. Ik schets de opvattingen van die strekkingen (afdeling 9), behandel achtereenvolgens (afdelingen 10 en 11) enkele bezwaren tegen elk van beide en vraag me tenslotte af (afdeling 12) of, in het licht van die bezwaren, beide strekkingen als irrationeel moeten worden beschouwd. In afdeling 13 kom ik nog even terug op agnostische standpunten, terwijl afdeling 14 een poging bevat om *in ultimis* nog enkele misverstanden te vermijden.

In deze tekst zal ik enkele stellingen verdedigen en er enkele andere impliciet hanteren. Opmerkelijk is dat het positivisme het voortbestaan van het christendom (in verengde versie) heeft vergemakkelijkt. Even opmerkelijk is dat niet-gelovigen al te dikwijls de huidige godsbeelden niet kennen: wanneer ze atheïst zijn, bekampen ze voorbijgestreefde opvattingen; wanneer ze agnosticus zijn, beweren ze niet te kunnen uitmaken of God bestaat in een betekenis waarin gelovigen zelf zijn bestaan al hebben opgegeven. Verder is het belangrijk dat de hedendaagse strekkingen binnen het godsgeloof in deze cyclus zo scherp mogelijk aan bod komen—sommige gelovigen zouden daar beter voor kunnen instaan dan ik. Alleen dan kunnen toehoorders die twifelen of ze toch niet een of andere vorm van godsgeloof zouden onderschrijven, kiezen tussen scherp afgelijnde mogelijkheden, eerder dan zich te laten leiden door de vage aantrekkelijkheid die zij eventueel in een godsgeloof zouden ontwaren. Ik zal in deze tekst ook, scherper dan in vroegere, beklemtonen dat sommige gelovigen beslist als rationeel dienen te worden beschouwd. Dit zal echter niets afdoen van de argumenten die ik voor mijn eigen radicaal atheïstisch standpunt zal geven. Terloops probeer ik ook te verduidelijken waarom de discussie rond het bestaan van God belangrijk is, ook voor atheïsten die hun atheïsme niet zien als een centraal onderdeel van hun wereldbeeld.

Wie vooraf een bepaling van “God” verwacht, moet ik teleurstellen. Er zijn zoveel godsbeelden en zelfs binnen elk godsbeeld is er zoveel variatie mogelijk, dat elke bepaling ofwel de lading niet zou dekken, ofwel door haar vaagheid hopeloos verward zou zijn.

### 3 Het falen van de geloofstraditie en haar instellingen

Deze afdeling acht ik relevant voor ons probleem en daarom vond dat ik ze moest schrijven. Ik vertel dit verhaal met afkeer, maar niet met haat of leedvermaak; en het is zeker niet mijn bedoeling wie dan ook te kwetsen in zijn of haar oprechte overtuiging. De gelovigen die zich gekwetst zouden voelen, kan ik alleen om begrip vragen voor de eerlijke gevoelens van niet-gelovigen.

Het godsbeeld werd steeds verder uitgehold—met een neutralere term: verengd. Er was een tijd dat God wandelde met de mensen, dat hij daadwerkelijk tussenkwam voor zijn volk, dat hij tot de mensen sprak, rechtstreeks of langs engelen—later ook langs ‘verschijningen’ van heiligen. Van dit zichtbaar en tastbaar optreden in de werkelijkheid blijft niets over. Vandaag de dag zeggen gelovigen dat God zwijgt. Ze hebben het zelfs over een verborgen God. Daarnaast is ook het godsgeloof steeds verder uitgehold. Oorspronkelijk was het geïntegreerd in alle aspecten van het wereldbeeld van de gelovigen. Het hield feitelijke beweringen in, naast morele en naast een standpunt over de juiste maatschappelijke organisatie. Het geloof beantwoordde vragen over de opvoeding van kinderen, over rechtvaardigheid en plicht, over de plaats van de vrouw en de bejegening van ongelovigen. Niet alleen had God een plaats in de kosmos, de goddelijke orde beheerste deze kosmos en vormde een richtlijn voor het menselijk denken en handelen. Vandaag heeft het godsgeloof al deze aanspraken opgegeven. Het verschaft hoogstens nog een antwoord op de zinvraag en een motivering voor het handelen in de wereld waarover dat geloof zich niet langer uitspreekt. Hoewel vele gelovigen beide vormen van verenging als een uitzuivering trachten te zien, lijkt het christendom voor wie erbuiten staat één grote afgang.

Deze toestand heeft veel te maken met de ontwikkeling van de wetenschappen. Vóór het ontstaan van de wetenschappen overheerste de zogenaamde oude kennisopvatting.<sup>4</sup> Die komt er grotendeels op neer dat er autoriteiten zijn (geschriften en eventueel mondeling overgeleverde kennis) die het fundamenteel bij het rechte eind hebben, maar die men moet bestuderen en eventueel met elkaar vergelijken om te zien wat ze precies inhouden. Voor Thomas van Aquino bijvoorbeeld waren deze autoriteiten de bijbel, Aristoteles en de kerkvaders. De wetenschappen hebben een andere kennisopvatting. Die komt erop neer dat men zijn zintuigen en verstand gebruikt om waar te nemen, theorieën te vormen en deze theorieën met de waarnemingen en met elkaar te confronteren. Deze moderne kennisopvatting is in de loop der eeuwen geëvolueerd, maar de zeer vage en algemene formulering van daarnet kan worden gehanteerd als een ruwe karakterisering. Kerken bleven lang vastzitten in de oude kennisopvatting en

---

<sup>4</sup>In de klassieke Oudheid vinden we daar alternatieven voor en heel de Middeleeuwen door zijn deze blijven voortleven, bijvoorbeeld in de alchemie, maar de oude kennisopvatting bleef toch dominant.

vatten hun kennisaanspraken zeer ruim op. In zekere zin waren ze daartoe gedomd. De ontwikkeling van de wetenschappen leidde niet alleen tot theorieën die in strijd waren met wat de (alle) erkende autoriteiten hadden beweerd. Die theorieën knaagden ook aan het wereldbeeld van het christendom, meer bepaald aan het idee dat God de wereld heeft geschapen zoals zij er nu uit ziet, en aan de plaats van de mens in de wereld. Dit heeft geleid tot een reeks conflicten tussen de kerken en de wetenschappen; de kerken hebben die conflicten verloren. Ze hebben ze in die mate verloren dat ze zowel de draagwijdte van hun kennisaanspraken als de functie van het oude kennisbeeld hebben verengd. In feite komt dit erop neer dat *het geloof* werd verengd. Vandaag de dag beweren alleen fundamentalisten nog dat de openbaring ons iets leert over de wereld zoals de wetenschappen die bestuderen.<sup>5</sup>

Terloops, de overgang van de zeventiende-eeuwse naar de huidige toestand verloopt langs eigenaardige kronkelwegen. Nog in de negentiende eeuw werden pogingen ondernomen om de dagen uit het scheppingsverhaal te identificeren met grote evolutionaire stadia. Pas aan het eind van de negentiende eeuw haalt refDésiré Mercier (toen hoogleraar Thomistische filosofie, later aartsbisschop en kardinaal) de moderne wetenschappen (langs de wijsbegeerte) binnen in de toenmalige Université Catholique de Louvain. Hij houdt een lang pleidooi om te betogen dat gelovigen aan wetenschap kunnen doen (sic) en gebruikt daarin een interessant argument: aangezien het geloof waar is, en de waarheid één is, kan het niet anders dan dat de wetenschappen uiteindelijk het geloof gelijk zullen geven. Bij Mercier is er dus nog *geen* verenging van het geloof, hoewel zijn stap de verenging wel voorbereidt. Maar laat me terugkeren naar de hoofdlijn.

Hierboven besprak ik alleen de verenging met betrekking tot wetenschappelijke kennis. Maar daartoe bleef ze niet beperkt. Ook wat sociale hervormingen betreft heeft vooral de Katholieke Kerk zich oorspronkelijk sterk verzet en ook die strijd heeft ze verloren. Haar sociaal model, het solidarisme, is na het einde van de dictaturen in Spanje en Portugal alleen nog voorwerp van groot zwijgen. Met aanspraken op moreel gebied gaat het dezelfde weg op. Ik bedoel hier niet dat de kerk en de politieke partijen die erbij aansluiten, de maatschappelijke conflicten hebben verloren of zullen verliezen rond echtscheiding (recent in Italië en nog recenter Ierland), euthanasie, abortus of homo-huwelijken. Waar het om gaat is dat de morele relevantie van de openbaring en de traditie steeds meer worden verengd. Je hoort steeds meer katholieke moraaltheologen de stelling verkondigen dat de tien geboden weliswaar correct zijn, maar alleen als ideaal. Gezien de onvolkomenheid (boosheid ?) van deze wereld, moeten we ze dikwijls overtreden. In de praktijk wordt abortus dan het minste kwaad genoemd; voor echtscheiding is dat al langer het geval; en over masturbatie zal ik het maar niet meer hebben.

God wandelt dus niet meer op de aarde. Hij komt ook niet meer direct tussen. Hij verbergt zich. En zijn openbaring slaat op steeds minder. Voor steeds meer domeinen worden de relevante uitspraken uit de bijbel uitgelegd als het product van de periode waarin ze werden geschreven. Aangezien de

---

<sup>5</sup>Ook vandaag nog argumenteren sommigen dat er een conflict bestaat tussen geloof en wetenschappen en tussen een gelovige opvoeding en een wetenschappelijke. Zie bijvoorbeeld Martin Mahner en Mario Bunge, "Is religious education compatible with science education?" *Science & Education* 5, 1996, pp. 101–123. Een (genuanceerde) reactie daarop vind men in Diderik Batens en Joke Meheus, "Over het (vermeende) conflict tussen godsgeloof en de wetenschappen." *Mores* 42, 1997, pp. 401–415.

christelijke traditie vroeger haar aanspraken zo sterk beklemtoonde en er zich op beriep waar ze macht kon uitoefenen, leidt die verenging van het geloof tot gezichtsverlies. Vandaar dat er allerlei sociaal-psychologische mechanismen gaan spelen (de technische term is “dissonantiereducties”), gaande van botte ontkenning over weglachen of recupereren. Mooi is anders. De Katholieke Kerk weet geen blijf met deze evolutie en slaagt er niet in een helder standpunt in te nemen tegenover haar eigen traditie en tegenover de wereld. Men denke aan de ‘incidenten’ met de brieven van Fatima of met lijkwade van Turijn. Intussen bestaan er nog steeds commissies die de echtheid van mirakels beoordelen en moet je om heilig te worden verklaard nog steeds enkele erkende mirakels op je actief hebben.<sup>6</sup> Dat recent de veroordeling van Galilei werd herroepen, toont precies aan dat Rome vasthoudt aan het recht standpunten te veroordelen die, volgens de meerderheid van de theologen, volstrekt niets met het geloof te maken hebben. Ook de officiële katholieke houding tegenover de reformatie en tegenover andere christelijke kerken is tot op vandaag hoogst dubbelzinnig. Een kerk die in de loop van de geschiedenis in zo sterke mate (en ook met geweld) haar wil aan anderen heeft opgedrongen, is ongeloofwaardig zolang ze niet helder en rechtlijnig haar eigen positie bepaalt tegenover de wereld en tegenover haar geschiedenis—straks meer daarover.<sup>7</sup>

Andere christelijke kerken hebben blijkbaar minder last met deze evolutie en hetzelfde geldt voor veel gelovigen. Maar toch is de verenging van het geloof ook hun probleem (en het probleem van de andere twee godsdiensten van het boek). Want zij hebben hun geloof uit hun traditie, en het is *dat* geloof dat werd verengd. Die kerken en gelovigen zitten dan ook met het probleem uit te leggen waarom ze menen hun waarheid te kunnen halen uit *die* traditie.

Er is een tweede reden waarom het katholicisme—voor de andere belijdenissen weet ik dat niet zo goed—op mij een meewarige indruk maakt. De Katholieke Kerk werkt als een min of meer goed gesmeerd systeem, ondanks het feit dat ze mensen met een veelheid aan tegenstrijdige geloofsovertuigingen omvat. Het naast elkaar bestaan van die veelheid is gebaseerd op een soort tolerantie voor de achterblijvers.<sup>8</sup> Ik zou daarover een lange boom kunnen opzetten, maar het essentiële is een bepaald soort mentaliteit (waarvan ik de structurele oorzaken niet echt doorgrond). Die mentaliteit bestaat erin dat zowel de hiërarchie als de theologen (en ook een aantal gelovigen) ervan uitgaan dat vele gelovigen, door omstandigheden die er verder niet toe doen, niet in staat zijn om het geloof juist te vatten en dat men ze beter niet verontrust. Veel vormen van volksgeloof zien zij als bijgeloof, maar ze klagen het niet aan. Als ik met priesters (en zeker theologen) praat denk ik dikwijls: als jullie dat op de preekstoel vertellen, wordt jullie publiek nogmaals gedecimeerd. Wie als vrijzinnige gewoon is open discussies te voeren, staat soms verstelt bij die mentaliteit. In zekere zin gaat het om dezelfde mentaliteit die ertoe leidde dat er kapellen werden gebouwd bovenop heidense heiligdommen en bedevaartplaatsen.

Ik kan die mentaliteit wel verstaan. Als je gelooft dat God bestaat—wat dat

---

<sup>6</sup>Een leerzaam en amusant hoofdstuk over mirakels (en veel meer) vind men in een boek dat net van de pers komt: Jean Paul van Bendegem, *Tot in der eindigheid. Over wetenschap, new age en religie*. Antwerpen/Baarn, Hadewijch, 1997.

<sup>7</sup>Dit geldt vooral voor de Katholieke Kerk die er immers blijft aan vasthouden dat ze mede in naam van God spreekt, waarmee ze een bijzondere relatie zou hebben. Een kerk die spreekt in naam van een aantal zoekende gelovigen, hoeft niet noodzakelijk een definitief zicht te hebben op haar geschiedenis en op haar relatie met de wereld.

<sup>8</sup>Voorlopers worden helaas heel wat minder tolerant behandeld.

dan ook betekene—en dat het goed is voor mensen op God te vertrouwen en er de zin van hun leven op te baseren, dan kan je allerlei vormen van volksgeloof zien als weliswaar vervormde uitingen daarvan. Als je ze zo ziet, dan kan je vrezen dat je, door in te gaan tegen dat volksgeloof, mensen van God verwijderd. En zelfs als je sommige vormen van volksgeloof niet zo ziet, dan kan je nog steeds hopen dat mensen langs daar komen tot een rijpere vorm van geloof, of dat hun kinderen er misschien toe komen.

Maar hoe begrijpelijk deze mentaliteit ook is, ze gaat in tegen de mondigheid van mensen en staat vorming tot autonoom denken in de weg. Bovendien is een kerk waarin deze mentaliteit heerst, gevaarlijk voor de toekomst. Want als het er weer eens echt slecht aan toegaat in de wereld, en als veel mensen de vrees en onzekerheid niet meer aankunnen, dan kan men erop rekenen dat de schaapsstal wijd zal openstaan. Waar gelovigen daarin oprecht een teken kunnen zien dat de mens nood heeft aan meer dan brood alleen, zullen vrijzinnigen dit ervaren als het uitbuiten van menselijk ongeluk en menselijke onmondigheid.<sup>9</sup>

Nog twee korte commentaren bij dit punt. Dat de Katholieke Kerk er niet in slaagt rechtlijnig haar plaats te bepalen ten opzichte van haar eigen geschiedenis en haar eigen dynamiek, hangt wellicht in sterke mate samen met de mentaliteit die ik net besprak. Rechtlijnigheid, zelfs in een zeer open klimaat, zou ongetwijfeld een deel van de huidige gelovigen choqueren en aan het denken zetten. De schaapsstal zou er alleen maar minder aantrekkelijk door worden. Ik vrees dat de katholieke hiërarchie dit maar al te goed inziet. De tweede commentaar verwijst terug naar mijn klacht, in afdeling 1, over het gevaar voor deze cyclus. Wat ik vrees is dat deze cyclus, zoals die is opgezet, mensen erop voorbereidt om in slechtere tijden naar een of andere schaapsstal op zoek te gaan. De behoefte aan een beetje God kan in ‘gunstige’ omstandigheden heel snel groeien.

Mijn eerste punt uit deze afdeling was de afgang van de gelovige traditie die erin bestaat dat zowel het godsbeeld als het geloof steeds verder werden verengd. Daarom zou het bijzonder leerzaam zijn in deze cyclus een aantal vertegenwoordigers van dat verengde geloof te ontmoeten. Het zou leerzaam geweest zijn omdat het de mogelijkheid zou bieden te zien wat er nu eigenlijk nog overschiet. Want, met alle respect, het is verloren moeite dat vrijzinnigen steeds weer aanvallen lanceren, tot in boeken toe, op vormen van godsgeloof die je bij geen zinnig gelovige meer aantreft.

Hoewel ik het niet mijn taak acht uiteen te zetten wat God voor die gelovigen dan wel betekent, en hoewel sommigen onder hen dat ongetwijfeld zelf veel beter kunnen, zal ik pogen de mij bekende hedendaagse visies op God in de discussie te betrekken.

## 4 God als waarneembaar of als erkenbaar in de wereld

De tijd dat God over de wereld wandelde—ik zei het al—is lang voorbij. Of beter gezegd, moderne gelovigen beschouwen verhalen over direct zintuiglijk contact van mensen met God als beelden, als middelen om iets kracht bij te zetten,

---

<sup>9</sup>Daarom moet de strijd van de vrijzinnigen vóór alles een strijd zijn voor mondigheid en voor vorming tot autonoom denken. Dat, en niet de bloei van vrijzinnige verenigingen, moet het doel zijn—vrijzinnige verenigingen moeten er in die zin naar streven overbodig te worden.

soms ook als vrome naïviteit of zelfs als oplichterij. De interpretatie waarvoor ze kiezen hangt ervan af wie het verhaal vertelt. Als ik vertel dat ik daarstraks een reiger zag vliegen, dan zullen de meeste mensen vinden dat de eenvoudigste uitleg daarvoor wellicht is dat ik inderdaad een reiger heb zien vliegen. Verklaar ik daarentegen dat ik daarstraks met God heb gepraat, dan vinden de meeste lezers, of ze nu gelovig zijn of niet, een andere uitleg plausibeler.

Soms wordt er verwezen naar religieuze ervaringen om het bestaan van God te staven—zowel de officiële kerken als de meeste theologen staan eerder wantrouwig tegenover religieuze ervaringen, zeker wanneer ze mystisch van aard zijn. Hoewel een gelovige oprecht overtuigd kan zijn dat een van zijn of haar ervaringen alleen kunnen worden geïnterpreteerd als ervaringen van God, tonen dergelijke ervaringen zo goed als niets aan. De redenen daarvoor zijn bekend: dergelijke ervaringen zijn niet mededeelbaar, ze laten geen sporen na waaruit hun inhoud blijkt, en ze zijn niet herhaalbaar door anderen. Dat brengt mee dat hun interpretatie een theoretische kwestie is. Voor ik een ervaring van iemand anders als een ervaring van God duid, moet ik dus van tevoren overtuigd zijn dat God bestaat en rechtstreeks met sommige mensen in contact treedt. De hele zaak wordt nog minder overtuigend als men bedenkt dat mensen uit verschillende godsdienstige tradities over religieuze ervaringen getuigen, en dat ook atheïsten dit doen.<sup>10</sup>

Er is echter nog een andere mogelijkheid. Ook als God zich niet toont, kunnen we misschien toch uit de werkelijkheid afleiden dat ze door een God is geschapen of dat ze onder Gods bestier staat. Deze aanpak werd gedurende eeuwen uitgetest. De resulterende argumenten zijn echter zwak omdat we voor steeds meer fenomenen plausibele verklaringen vinden waarin God geen enkele rol speelt. Niet zolang geleden werd het argument gehanteerd dat levende wezens zo complex zijn dat ze niet door toeval tot stand kunnen komen en dus het product moeten zijn van een wezen dat ze met een bepaald doel heeft gemaakt. Richard Dawkins schreef zijn *The Blind Watchmaker* (London, Longman, 1986; heruitgaven in Penguin Books) om dit argument overtuigend te weerleggen. Gelovigen staan wantrouwig tegenover dergelijke argumenten om drie redenen. Ten eerste zien een aantal gelovigen God als volstrekt transcendent, zodat uit de wereld in geen geval valt af te leiden hoe God eruit ziet en zelfs niet dat hij bestaat. Ten tweede valt het moeilijk te voorspellen waartoe de wetenschappen in de toekomst in staat zullen zijn. Het bestaan van God koppelen aan de huidige wetenschappelijke onverklaarbaarheid van bepaalde aspecten van de wereld, brengt het gevaar mee dat de zoveelste strijd wordt aangevat die men later zal verliezen. Ten derde is het koppelen van het bestaan van God aan eigenschappen van de wereld een tweesnijdend zwaard. Zoals we in afdeling 8 zullen zien, valt er uit eigenschappen van de wereld een zwaar argument *tegen* het bestaan van God af te leiden. Voor een godsbeeld dat aan eigenschappen van de werkelijkheid is gekoppeld ziet het er hoe dan ook niet zo goed uit.

Er zijn dan ook geen gelovigen meer, wat fundamentalisten daargelaten, die het bestaan van God langs waarneming aantoonbaar achten. Ik beklemtoonde reeds dat gelovigen vroeger meenden dat dit wel kon.<sup>11</sup> De gewijzigde opvatting

<sup>10</sup>Zie Leo Apostels “Mysticisme, ritueel en atheïsme.” in L. Apostel, H. Pinxten, R. Thibau en F. Vandamme (red.) *Atheïstische religiositeit*. Gent, C&C, 1981. Een aantal verwante opstellen van Apostel werden postuum gebundeld in Leo Apostels *Atheïstische Spiritualiteit*. VUB-Pers, 1997 (in druk).

<sup>11</sup>Zelfs in mijn jeugd werd ik nog geconfronteerd met de bewering dat enkele bovennatuur-



ligt in de lijn van de vermelde verenging van het geloof. En het leert ons veel over het beeld dat gelovigen van God hebben, want voor de meeste traditionele godsbeelden is het wel zeer eigenaardig dat God niet waarneembaar zou zijn, dat hij zich niet zou tonen aan de mensen. Een God die zich niet toont wordt daarvoor veel onpersoonlijker—sommige recente strekkingen in de theologie achten het fout God als een persoon te karakteriseren.

## 5 Atheïsme en agnosticisme

Wie atheïst is omdat er geen betrouwbare getuigenissen zijn over waarnemingen van God of omdat het bestaan van God niet uit eigenschappen van de werkelijkheid kan worden afgeleid, bevindt zich in een eigenaardige positie. Gelovigen zullen antwoorden dat ze het volstrekt eens zijn met het argument, maar niet met de conclusie. Agnostici die hun agnosticisme verantwoorden door te beweren dat dit soort argumenten voorlopig niet conclusief is, zitten in een nog grappigere situatie. Gelovigen zullen antwoorden dat zij van die argumenten ook in de toekomst niets verwachten.

Betekent dit nu dat gelovigen bepalen hoe men zinnig atheïst of agnosticus kan zijn? In zekere zin wel. Dit punt moet vooraf worden opgeklaard en daarom voeg ik hier deze afdeling tussen. Later zal ik atheïsme en agnosticisme telkens per interpretatie van God bespreken.

Net als gelovigen bepalen atheïsten en agnostici hun positie met betrekking tot het bestaan van een godheid. Merk op dat dit alleen zin heeft als men dit belangrijk acht. Zo voel ik bijvoorbeeld geen enkele behoefte om mijn positie te bepalen met betrekking tot het bestaan van de Grote Sneeuwman uit de Himalaya. Ik geloof niet dat hij bestaat en de verhalen erover zijn een typische vorm van mythevorming. Maar als morgen blijkt dat enkele exemplaren van een zeldzame apensoort in de Himalaya hebben overleefd, dan verandert dat volstrekt niets aan mijn wereldbeeld. Indien ik zou leven tussen mensen die wel geloven aan het bestaan van de Grote Sneeuwman, dan zou mijn positie genuanceerder zijn. Zeker indien ik zou zien dat dit geloof een grote invloed had op het leven van die mensen. Ik zou hen proberen te overtuigen dat hun geloof irrationeel is, niet omdat ik dan de Grote Sneeuwman belangrijk zou achten, maar omdat ik rationaliteit belangrijk acht. Indien ik echter zelf zou twijfelen of de Grote Sneeuwman bestaat, dan zou zowel hij als het geloof in hem me koud laten.

Deze vergelijking kan ons een en ander leren over atheïsme en agnosticisme. Men kan twee redenen hebben om atheïst te zijn: ten eerste dat men de vraag of God bestaat belangrijk acht (en negatief beantwoordt) en ten tweede dat men godsgeloof als een vorm van irrationalisme beschouwt. Maar de vergelijking loopt mank in die zin dat we min of meer duidelijk weten wat we met “de Grote Sneeuwman” bedoelen, terwijl de term “God” een veelheid aan betekenissen heeft. En daar begint het gedonder.

Als we over God spreken, dan zitten we door onze culturele traditie noodzakelijke gebeurtenissen uit het leven van Jezus geloofwaardig waren op basis van het historisch bronnenmateriaal. Maar ook toen maakten verstandige gelovigen een onderscheid tussen het bestaan van de historische figuur van Jezus (waarvoor zij zich ook op niet-christelijke bronnen meenden te kunnen beroepen) en de in de evangeliën opgenomen getuigenissen van niet-volgelingen van Jezus.

kelijkerwijze met een veelheid aan betekenissen. Wat deze betekenissen zijn, is in de eerste plaats bepaald door de geschiedenis van het godsgeloof. Daarom komt het er voor de atheïst en de agnosticus op aan te bepalen met betrekking tot welke betekenissen van de term “God” hij of zij een standpunt inneemt. Zoals ik al suggereerde ligt de situatie niet eender voor de atheïst en de agnosticus. Indien gelovigen in onze omgeving een godsgeloof belijden dat we irrationeel vinden, dan is het zinnig zich met betrekking tot die betekenis van de term “God” atheïst te noemen, ook als het niet bestaan van God in die betekenis niet centraal is voor ons eigen wereldbeeld. Wie agnosticus is met betrekking tot een bepaald godsbeeld, maar het al dan niet bestaan van een dergelijke godheid onbelangrijk acht, kan onmogelijk beweren dat het irrationeel is aan te nemen dat dit soort God bestaat. Als dat zo was, zou de agnosticus immers met betrekking tot dat soort God atheïst moeten zijn.

Wie vindt dat ik erop uit ben het de agnosticus moeilijk te maken, heeft groot gelijk. In mijn ogen is agnosticisme inderdaad een standpunt dat historisch weliswaar te begrijpen valt, maar dat op zich nauwelijks te verantwoorden valt. Als het gaat om een God die je koud laat, dan kan je beter je schouders ophalen en zeggen dat het je koud laat. Maar als het gaat om de vraag naar het bestaan van God in een betekenis die de vraag voor jou centraal maakt, dan denk ik dat je willens nillens moet kiezen. Ik zal dit voor de verschillende betekenissen van de vraag of God bestaat trachten aan te tonen. Wat de vraag uit de vorige afdeling betreft heb ik dit al plausibel gemaakt. Als zelfs hedendaagse gelovigen niets meer zien in een God die zich in zijn schepping uit, dan zullen ze daar wel hun redenen voor hebben—ik heb er in de vorige afdeling enkele aangestipt. Wie zich tegenover die God agnosticus wil noemen zal dan ook uit zijn schulp moeten komen met enkele degelijke argumenten. Want aangezien hij of zij, door zich agnosticus te noemen, de vraag naar het bestaan van dat soort God belangrijk acht, zou hij of zij minstens de moeite moeten nemen om na te gaan waarom gelovigen ze niet meer belangrijk achten.<sup>12</sup>

Een bijkomende reden om agnostici te wantrouwen is van empirische aard. Als iemand beweert agnosticus te zijn, dan vraag ik steeds van *welke* God hij of zij niet kan beslissen of hij bestaat. Op die vraag kreeg ik tot nu toe maar zelden een zinnig antwoord. Het domste wat ik ooit hoorde was: aangezien ik niet weet wat God is, kan ik ook niet weten of hij bestaat. Dit is een dom antwoord omdat men onmogelijk een vraag centraal kan achten wanneer men ze volstrekt niet begrijpt.

## 6 God als positivistische hypothese

Door een evolutie binnen de wetenschapsfilosofie (zij het dat die vooral aan wetenschappers te wijten was) is aan het einde van de negentiende eeuw een opvatting over de wereld ontstaan waarop ik kort even moet ingaan. Het is namelijk zo dat deze opvatting de vraag naar het bestaan van God een betekenis

---

<sup>12</sup>Terwijl het bestaan van waarneembare dingen langs waarneming wordt vastgesteld, berust het verwerpen van hun bestaan mede op theoretische overwegingen. Dat geldt bijvoorbeeld voor het niet bestaan van kabouters of van de Grote Sneeuwman, en ook voor God. Wanneer iets dat we ons nu voorstellen niet voorkomt in waarnemingen, dan is de kans dat we het later in waarnemingen ontmoeten overigens bijzonder gering. We nemen af en toe dingen waar die we vroeger niet waarnamen, maar meestal hadden we ze ons ook niet vooraf voorgesteld. De werkelijkheid is meestal veel rijker dan onze fantasie.

geeft die voor velen wellicht onverwacht is, maar die men door moet hebben om te begrijpen waarom ik mezelf (en Leo Apostel) radicaal atheïst noem. Radicaal atheïsme in deze betekenis staat namelijk dicht bij de meeste vormen van geloof dan bij positivistisch atheïsme. Radicale atheïsten antwoorden namelijk op dezelfde vraag als gelovigen, zij het dat ze een tegenstrijdig antwoord geven.

Met de term “positivisme” verwijs ik naar de opvattingen van mensen als Mach, Duhem en Poincaré, en naar die van de wat later optredende Wiener Kreis (het zogenaamde logisch positivisme of logisch empirisme). De centrale stap van de positivisten bestaat erin dat ze de werkelijkheid reduceren tot de verzameling van de menselijke waarnemingsgegevens. Uit het (volstrekt juiste) inzicht dat onze waarnemingsgegevens ons enig direct contact met de werkelijkheid uitmaken, leidden zij (ten onrechte) af dat de enige werkelijkheid (waarover we zinnig kunnen spreken) bestaat uit die verzameling. Een centraal gevolg hiervan is dat theorieën voor positivisten geen waarheidsstatuut hebben: ze zijn niet waar of vals. Dat komt omdat er *in principe* steeds een veelheid van theorieën klopt met de op een bepaald moment beschikbare waarnemingsgegevens. Om tussen die theorieën te kiezen hebben we dus een ander criterium nodig dan hun empirische adequaatheid. Daarom stelt men meestal voor te kiezen voor de eenvoudigste (of meest economische) theorie die met de waarnemingsgegevens klopt. De Grieken kenden dat al; zij noemden het: de fenomenen (waarnemingsgegevens) redden.

De vraag of God bestaat krijgt voor positivisten (op zijn best)<sup>13</sup> de betekenis: heeft God een plaats in de meest economische theorie? Het antwoord daarop is vanzelfsprekend negatief. Voor de meeste positivisten behoren alle zinnige uitspraken tot de wetenschappen. De vraag of God bestaat ‘in de werkelijkheid’, los van datgene wat wordt gevat door wetenschappelijke theorieën, was voor die meerderheid dan ook een zinledige vraag.

Precies door hun strenge inperking van het (cognitief) zinvolle tot de waarnemingsgegevens en hun meest economische beschrijving (of ‘samenvatting’) door theorieën, hebben de positivisten het overleven van een verengd godsgeloof in de hand gewerkt. Want, laat ons wel wezen, de positivistische definitie van de wereld is een doodgeboren kind. Wij geloven allen dat heel wat mensen op dit ogenblik in miserabele omstandigheden creperen, wij geloven dat er onrecht is in de wereld en uitbuiting. Wij geloven dat dit alles zich niet alleen voordoet in de wereld die bestaat uit onze waarnemingsgegevens, maar in de *echte* wereld, die deze waarnemingsgegevens te boven gaat. Dat positivisten uitspraken over die echte wereld niet zinvol achten en waardegeladen uitspraken (over rechtvaardigheid en uitbuiting) nog minder, suggereert alleen maar de onhoudbaarheid van hun positie aan.

De redenen waarom die positie niet houdbaar is, kwamen uitvoerig aan bod in de wetenschapsfilosofische literatuur van de laatste dertig jaar. De meest overtuigende slaan op de inadequaatheid van het beeld dat het positivisme van de wetenschappen ophangt. Ik kan deze redenen hier vanzelfsprekend niet samenvatten.

De positivisten (ik parafraseer Leo Apostel uit een seminarie uit de vroege jaren zestig) hebben goedheid, schoonheid en sociale rechtvaardigheid toege-

---

<sup>13</sup>Sommige positivisten hielden de vraag zelfs in deze betekenis niet voor zinnig. Men kan (gegeven de huidige opvattingen over God) in deze vraag hoe dan ook de term “God” niet anders zien dan als een ‘theoretische’ term die een interpretatie inhoudt. Aangezien bijvoorbeeld Mach van mening was dat interpretaties uit afgewerkte theorieën dienen te worden verwijderd, was voor hem zelfs deze betekenis van de vraag niet zinvol.

worpen aan de dichters en de predikers. Daar horen ook die filosofen en theologen bij die menen tot inzicht en wijsheid te kunnen komen zonder een beroep te doen op onze beste wetenschappelijke kennis. Het zijn deze ‘dichters zonder inspiratie’ die de scheiding bepleiten van wetenschappelijke kennis enerzijds en anderzijds geloof, moraal en politiek, kunst en cultuur. Het positivistisch standpunt is koren op hun molen. Zij onderschrijven het graag, behalve dan dat niet-wetenschappelijke uitspraken zinledig zijn. Overigens hadden late logisch-empiristen reeds zelf de term ‘emotief zinvol’ (motiverend, enz.) ingevoerd voor die uitspraken. En dat is nu precies waar die filosofen en theologen op uit zijn: een domein dat in een of andere betekenis zinnig is, maar vooral niet wetenschappelijk.

Een lid van de eerste generatie positivisten, de katholiek Pierre Duhem, had rond de eeuwwisseling naast de wetenschappen (die hij strikt positivistisch benaderde) en in zekere zin als een niet-wetenschappelijk verlengstuk van de (beschrijvende) wetenschappen, een verklarende metafysica gesteld, waarin God een plaats kon vinden. Een Dondeine ging verder toen hij, in de jaren zestig een boek publiceerde over geloof en wetenschap, waarin beide van elkaar werden losgekoppeld en het geloof immuun werd gemaakt voor wetenschappelijke resultaten. Vandaag de dag is dit gezichtspunt een onderdeel van de meeste vormen van godsgeloof.

Het positivisme aanzie ik als een belangrijke stap in de ontwikkeling van de wijsbegeerte. Vooral de Wiener Kreis heeft de bloei van de hedendaagse wetenschapsfilosofie mogelijk gemaakt. Maar het positivisme als filosofische stroming is vandaag de dag (terecht) uitgestorven. Het werkt echter nog na. Met betrekking tot de godsvraag is die nawerking beslist negatief. Gelovigen vinden er een redplank in om de confrontatie met de wetenschappen uit de weg te gaan. En atheïsme wordt erdoor gereduceerd tot een nietszeggend standpunt.

Men treft geregeld agnostici aan die beweren dat de wetenschappen geen uitsluitsel geven over het bestaan van God. Zij beroepen zich daarbij uitdrukkelijk op een positivistische kijk op de wetenschappen en op een ontologische interpretatie van de godsvraag. Maar in die kijk geven de wetenschappen over geen enkele ontologische bewering uitsluitsel en zijn ontologische beweringen overigens hoe dan ook onzin. In alle andere combinaties volgt de bewering echter niet.

Het positivistisch atheïsme verwerpt God als positivistische hypothese.<sup>14</sup> Omdat ik dit volstrekt onvoldoende vind heb ik de titel “radicaal atheïsme” gekozen. De belangrijke vraag is of er *in de wereld*, in ontologische zin dus, een god bestaat. Net als de gelovige wens ik op *die* vraag te antwoorden. Maar mijn antwoord is negatief, net zoals dat van Leo Apostel.

Was deze afdeling een maat voor niets? Welke zin heeft het de positivisten op te voeren om ze daarna weer af te voeren? Voor mij heeft dit veel zin, precies omdat het positivisme nog steeds nawerkt. Deze afdeling heeft me overigens toegelaten iets te preciseren over wat ik onder de godsvraag versta. Al heb ik nog niet kunnen zeggen wat God allemaal zou kunnen betekenen, de vraag of hij bestaat is voor mij een ontologische vraag. Deze afdeling liet me ook toe een tweede vorm van agnosticisme te verwerpen—en weer ging het om een opvatting

---

<sup>14</sup>Ik schrijf “positivistische hypothese” omdat ik het woord “hypothese” nog in een andere betekenis nodig heb, namelijk in de zin van een bewering waarvan men weet dat ze, ondanks alles wat er nu voor pleit, later in het licht van betere informatie en betere inzichten op goede grond kan worden verworpen.

die de reële vraag uit de weg gaat.

## 7 Wereldbeelden

Mensen hebben er niet alleen de behoefte aan uitspraken over de wereld te doen, ze hebben ook de behoefte aan een wereldbeeld. Dit kan men opvatten als een samenhangend geheel (een systeem) van *centrale* opvattingen over hoe de wereld eruit ziet en over waarden en (eventueel) normen.<sup>15</sup> De belangrijkste functie van een wereldbeeld bestaat erin ons ervaren, begrijpen en handelen richting te geven.<sup>16</sup> Merk op dat iedereen hoe dan ook impliciet een wereldbeeld heeft. Mensen handelen nu eenmaal volgens een bepaald systeem, ook als ze zich daarvan niet bewust zijn. Het is echter typisch voor rationele mensen dat ze zowel pogen hun wereldbeeld kritisch te bekijken en op een verantwoorde wijze te veranderen, als het meer samenhangend te maken.

Merk op dat ik wereldbeelden noch als absoluut zeker noch als stabiel beschouw. Het zijn op zijn best hypothesen, zij het geen positivistische. Hun elementen kunnen en moeten steeds worden in vraag gesteld. Mijn wereldbeeld moet worden geconfronteerd met andere wereldbeelden en als gevolg van die confrontatie kan het eventueel worden gewijzigd.<sup>17</sup> Sommige mensen begrijpen niet hoe een wereldbeeld dat slechts hypothetisch is, richting zou kunnen geven aan ons leven. Zij zijn het slachtoffer van een van de grote vooroordelen van de westerse filosofie, namelijk dat alleen in absolute zin gefundeerde overtuigingen als kennis kunnen worden beschouwd. De positivisten hadden gelijk dat elke theoretische<sup>18</sup> kennis hoogstens hypothetisch kan zijn en steeds voor herziening vatbaar moet zijn. Maar ook dan is het nog zinnig uitspraken over de werkelijkheid te doen (intentioneel realisme).<sup>19</sup>

De vraag naar het bestaan van God kunnen we nu opnieuw stellen met betrekking tot wereldbeelden. In dit verband kunnen we een nuttig onderscheid invoeren, namelijk dat tussen een antwoord dat tot ons wereldbeeld behoort en een antwoord dat eruit volgt. Laat me de vraag of er een leven na de dood bestaat als voorbeeld nemen. In mijn wereldbeeld zit een kijk op mensen. Die houdt onder meer in dat mensen materiële (uiteraard biologische) wezens zijn. (Het gaat er hier niet om of er emergente kenmerken zijn.) Als ik over mentale fenomenen (of eventueel zelfs over geestelijke fenomenen) spreek, dan bedoel ik daar bepaalde functies van de menselijke hersenen mee. Uit deze monistische

<sup>15</sup>Ik gebruik deze formulering omdat er zinnige standpunten zijn die, bijvoorbeeld op moreel gebied, wel ruimte laten voor waarden, maar niet voor algemeen geldende normen.

<sup>16</sup>Voor wereldbeelden verwijs ik onder meer naar: Leo Apostel en Jan Van der Veken, 1991 *Wereldbeelden. Van fragmentering naar integratie*. Kapellen, DNB/Pelckmans, 1991; Leo Apostel, *Wereldbeelden. Ontologie en ethiek*. Antwerpen, Humanistisch Verbond, 1994; Diederik Aerts, Leo Apostel, en anderen, *Cirkelen om de wereld. Concrete invullingen van het wereldbeelden-project*. Kapellen, Pelckmans, 1994.

<sup>17</sup>Voor verantwoording in het algemeen verwijs ik naar mijn reeds vermelde *Menselijke kennis*; voor de verantwoording van wereldbeelden in het bijzonder naar Diderik Batens en Wim Christiaens, "Leo Apostel's world-views program in the perspective of his causal ontology. A critical appraisal." (in druk).

<sup>18</sup>Daarentegen zagen de positivisten kennis die rechtstreeks op waarnemingen (eigenlijk sensaties) teruggaat, als absoluut betrouwbaar. Vandaag de dag zien we ook die kennis als voorlopig en hypothetisch.

<sup>19</sup>Zie hierover met betrekking tot de wetenschappen: Diderik Batens en Joke Meheus, "In-world realism vs. reflective realism." In Igor Douven en Leon Horsten (eds.) *Realism in the Sciences*. Leuven, Universitaire Pers, 1996, pp. 35–53.

kijk op mensen volgt dat mensen niet beschikken over een geest die los staat van hun biologisch functioneren. En daaruit volgt ook dat er van een leven na de dood geen sprake kan zijn. Dat negatieve antwoord *volgt* uit positieve elementen van mijn wereldbeeld, maar behoort niet zelf tot mijn wereldbeeld. De vraag waarop het een antwoord is, is voor mij immers geen centrale vraag, in tegenstelling tot de vraag hoe mensen in elkaar zitten.

Voor atheïsme kan precies hetzelfde gelden. Zo zal ik mezelf atheïst noemen met betrekking tot alle zinnige betekenissen van de term “God”. Wat ik daarmee bedoel is dat ik een (weliswaar onvoldoende uitgewerkt en geïntegreerd) wereldbeeld heb, waaruit volgt dat God (in al die betekenissen) niet bestaat. Er is overeenkomstig mijn wereldbeeld geen uiteindelijke rechtvaardigheid, er is geen transcendentie buiten deze wereld, er is geen wezen dat oppermachtig in de wereld kan ingrijpen, er is geen wezen wat volmaakt is, er is geen wezen dat een objectieve zin geeft aan wat bestaat, enz. Maar al deze vormen van atheïsme *volgen* uit (volgens mij fundamentele) elementen van mijn wereldbeeld. Zij behoren niet tot mijn wereldbeeld omdat ze geen antwoorden zijn op voor mij centrale vragen.

Maar als dit zo is, hoe kan dan de vraag “Wat met God?” belangrijk zijn, zoals ik in de eerste alinea van deze tekst beweer? Mijn antwoord is dat ook als God voor atheïsten niet centraal is, de vraag of God bestaat een aantal andere vragen oproept waarop wereldbeelden een antwoord moeten bieden. Ik ga daarop nu niet verder in, maar hoop dat dit blijkt uit de verschillende afdelingen van deze tekst.

Voor agnostici zou hetzelfde kunnen gelden als voor atheïsten: ook als hun agnosticisme met betrekking tot een bepaalde betekenis van God niet tot hun wereldbeeld behoort, is het mogelijk dat er uit dat wereldbeeld *geen antwoord* volgt op de vraag of er een God bestaat (in deze betekenis). Maar weer zie ik moeilijkheden. Zoals ik reeds vroeger zei, de vraag naar het bestaan van God hoeft niet als centraal te worden beschouwd; ze roept echter een aantal andere vragen op die wel centraal zijn en waarop elk wereldbeeld een antwoord moet geven. Er zijn voor dergelijke vragen te zijn. Wat is de plaats van mensen in de kosmos en de plaats van mijzelf binnen grotere gehelen zoals een werkring, een cultuur, of de kosmos? Is er een zin—en deze term heeft veel betekenissen—in de kosmos, in het voorkomen van leven en van mensen, in mijn bestaan? Is er een doel in dit alles? Is er een noodzakelijke vooruitgang naar grotere perfectie en hogere levens- of zijnsvormen? Of gaat het om een samenspel van natuurwetten waarvan de menselijke soort een (in vele opzichten) ‘toevallig’ product is? Deze vragen beantwoorden is moeilijk. Ook het beste antwoord erop zal voorlopig en hypothetisch zijn en de verantwoording ervoor zwak; voor absolute zekerheden lijkt in dit verband geen enkele plaats.<sup>20</sup> Maar als we geen antwoord geven, hoe hypothetisch het ook moge zijn, en als we het niet doorleven, hoe kunnen we dan een zinnig leven leiden? Hoe kan ons wereldbeeld ons ervaren, begrijpen en handelen dan leiden? Als we echter wel een antwoord op die vragen hebben, dan zie ik niet in hoe de vraag naar het bestaan van God onbeantwoord kan blijven. Precies daarom lijkt agnosticisme in dit verband niet houdbaar.

Laat me even een wat gemakkelijker voorbeeld nemen. Beschouw een God die iedereen in de eeuwige verdoemenis stort, die niet strikt leeft overeenkomstig

<sup>20</sup>Dit sluit echter niet uit dat we over contextuele zekerheden beschikken—zie *Menselijke kennis*.

toegevoegd 2008

naziën of gebleven:  
1e al.

in artikel over zin  
zetten

de geboden uit de Bijbel en de geboden van de Katholieke Kerk. Wie dat soort God niet *uitsluit*, zal al die geboden strikt opvolgen of zijn dagen slijten in grote angst. We kunnen ons een even wraakzuchtige God voorstellen die eist dat we strikt leven volgens de regels van de Koran. En we kunnen nog meer dergelijke goden bedenken, inbegrepen een die eist dat we de Katholieke Kerk met alle middelen bestrijden. Wie agnosticus is met betrekking tot al deze goden kan moeilijk anders dan totaal losgeslagen zijn. Hiermee heb ik niet beweerd dat elk wereldbeeld een antwoord moet bieden op de godsvraag voor elke betekenis van “God”. Maar het is wel aan de agnosticus om precies te zeggen tegenover welke God hij of zij agnostisch is.

Tenslotte, als het al dan niet bestaan van God geen verschil maakt voor het wereldbeeld van de agnosticus, als het antwoord op de vraag naar het bestaan van God niet volgt uit antwoorden op andere vragen die de agnosticus centraal acht, dan zie ik niet in hoe God voor de agnosticus van enig belang kan zijn. Waarom voelt de agnosticus zich dan geroepen om tegenover God een houding te bepalen?

## 8 De door eigenschappen bepaalde God

De God van de klassieke theologie, zowel de natuurlijke als de dogmatische,<sup>21</sup> is een God die wordt gekenmerkt door een aantal eigenschappen: almacht, oneindige goedheid, oneindige rechtvaardigheid, schepper van hemel en aarde, enz.

In mijn “Grondslagen van het vrijzinnig humanisme. Een kennistheoretisch pleidooi.” ging ik in op dit godsbeeld—ik verwees toen ook naar het “Kort Vertoog over de God van het Christendom” van Etienne Vermeersch.<sup>22</sup> Leo Apostel heeft (onder meer in het al vermelde “Mysticisme, ritueel en atheïsme.”) betoogd dat dit soort godsbeeld intern tegenstrijdig is. Het grootste probleem ermee (en dat is het kernpunt van het artikel van Vermeersch) is echter dat een almachtige en algoede God niet te rijmen valt met het lijden en de pijn die we aantreffen in de wereld rondom ons. Men noemt dit het probleem van ‘het kwaad’. Het is al lang bekend—Augustinus zocht er al een oplossing voor—en uiteindelijk heeft de natuurlijke theologie er haar tanden op stukgebroken. Vandaar dat gelovigen (of tenminste zij die bij de tijd zijn) volstrekt niets meer willen horen over een God die door eigenschappen wordt gekarakteriseerd. Gelovigen zijn het op dit punt dus roerend eens met atheïsten: dat soort God bestaat niet. Laten we dus maar hopen dat niemand zich nog agnosticus noemt tegenover dit soort God. Voor gelovigen was het verwerpen van een in eigenschappen gevatte God een belangrijke stap in de verenging van het geloof; het was ook een stap in de richting van de depersonalisering van God. We zullen echter later zien dat gelovigen daarmee nog niet verlost zijn van het probleem van het kwaad.

---

<sup>21</sup>Waar de dogmatische theologie God bestudeert vanuit een openbaring (bijvoorbeeld de christelijke) poogt de natuurlijke theologie (een onderdeel van de wijsbegeerte) vragen over God te beantwoorden zonder een beroep te doen op een openbaring (‘in het licht van de natuurlijke rede’).

<sup>22</sup>*Parodos* 37, 1993, pp. 4–30; herdrukt in E. Vermeersch, *Van Antigone tot Dolly. 40 jaar kritisch denken*. Antwerpen/Baarn, Hadewijch, 1997, pp. 105–128.

## 9 Twee grote strekkingen in het hedendaagse godsgeloof

Als men naar de hedendaagse theologie kijkt, dan blijken er twee grote stromingen tegenover elkaar te staan. Naar mijn mening is elke discussie over God naast de kwestie als ze niet haar standpunt bepaalt tegenover *deze* twee strekkingen. Gedurende eeuwen zijn er talrijke theologen bezig geweest met het geloof en de verantwoording ervan. Dat is uiteraard geen reden om hen als onaantastbare autoriteiten te beschouwen. Dat zij (bijna) allen tot het besluit kwamen (of erbij bleven) dat God bestaat, is geen reden om aan te nemen dat dit ook zo zou zijn. Hun competentie is uiteraard ook geen reden om alleen de godsbeelden die volgens hen zinvol zijn, als de enige zinvolle te beschouwen. Maar als men over God wil discussiëren, dan moet men minstens met die godsbeelden rekening houden. (Net zoals wie over fysica wil discussiëren hoort te weten hoe de huidige fysica eruit ziet.)

De grote meningsverschillen tussen beide strekkingen hebben in de eerste plaats te maken met een *kennistheoretische* opvatting, namelijk met hun antwoord op de vraag hoe gelovigen hun geloof kunnen en moeten verantwoorden. Men kan dit formuleren als een houding tegenover de natuurlijke theologie. En in zekere zin zijn beide strekkingen pogingen om het geloof maximaal te verenigen, zij het in een verschillende richting.

De tegenstelling tussen deze twee strekkingen is radicaal. De eerste sluit vooral aan bij de theologie van Barth. Een toegankelijke en interessante weergave van die opvatting vindt men in *Hoe is uw naam? Waar zijt gij te vinden?* van Jef De Kesel (Tielt, Lannoo, 1988). Voor deze strekking kan geloof nooit van buitenaf worden verantwoord: om het geloof in God te verantwoorden dient men steeds van God te vertrekken, meer bepaald van zijn openbaring. De tweede strekking verwerpt deze stelling. Ze gaat ervan uit dat theologie moet voldoen aan een aantal minimumeisen waaraan elke menselijke wetenschap moet voldoen. Dit houdt meteen de erkenning in dat mensen de vraag mogen en moeten stellen naar de rationele verantwoordbaarheid van geloof en openbaring. Een verdediging van deze strekking vind men in *Filosofie van de theologie* van H. M. Kuitert (Baarn, Ten Have, 1996).

In mijn reeds vermelde “Grondslagen van het vrijzinnig humanisme . . .” wijs ik erop dat het geloof in een transcendente God tot een kennistheoretische paradox leidt. Deze paradox komt hierop neer: “mijn kenvermogen is per definitie ontoereikend om een transcendente godheid te vatten; elke openbaring (in traditionele zin) veronderstelt per definitie een onderwerping van mijn kenvermogen aan iets wat het volstrekt te boven gaat, zodat ik geen enkele reden *kan* hebben voor die onderwerping. Anders geformuleerd: alleen de garantie dat het om de openbaring van de godheid gaat kan een reden vormen voor die onderwerping, maar die garantie wordt slechts verschaft door de openbaring zelf.” De twee vermelde strekkingen zijn pogingen om deze paradox op te lossen. Beide oplossingen bestaan erin één pool van de tegenstelling uit te schakelen. Aangezien beide polen echter fundamenteel lijken voor wie zijn (of andermans) godsgeloof in vraag stelt, hebben beide oplossingen nogal drastische gevolgen.

De eerste strekking verwerpt de noodzaak voor een (menselijke) verantwoording. Nu klinkt dit bijzonder ongeloofwaardig. Hoe kan een mens die zijn geloof of ongeloof in vraag stelt, dit zinnig doen zonder zijn of haar eigen criteria van



rationaliteit op dat geloof toe te passen. De eerste strekking geeft een antwoord op deze vraag, en wel een dubbel antwoord. Wat ze zeggen kan eigenlijk als volgt worden samengevat. Ten eerste, een goddelijke openbaring kan niet met menselijke middelen worden in vraag gesteld. Zoals Kuitert het formuleert (zonder het te onderschrijven): “Openbaring kan men niet nog eens controleren; dan is het geen openbaring meer.” De tweede helft van het antwoord, dat veelal impliciet blijft, is dat die openbaring hoe dan ook buiten alle menselijke kennis staat. Zoals De Kesel schrijft: “Tegen de traditionele visie in, en met Kant stelt Schleiermacher dat godsdienst geen ‘kennis’ is.” (p. 98) Of ook: “het geloof verschaft geen nieuwe informatie, geen objectieve, theoretische kennis.” (zelfde bladzijde). En het is duidelijk dat De Kesel in dit verband Schleiermachers stelling onderschrijft. Uit die stelling volgt dat het geloof niet in conflict kan komen met menselijke kennis, dat het er geen eisen aan oplegt en dat het er niet uit kan worden verantwoord.

Deze strekking lost de paradox dus op door de ene poot—dat openbaringskennis ons te boven gaat—voluit te erkennen en de andere poot—dat mensen verantwoordingsvragen stellen over hun opvattingen en dat ze die alleen met hun eigen middelen kunnen beantwoorden—te ontkennen. Dit laatste is een bittere pil, maar ze wordt verguld door de stelling dat geloof nu eenmaal niets met menselijke kennis te maken heeft.

De tweede strekking kiest resoluut voor de tegengestelde pool: geloof moet en kan in vraag worden gesteld, gelovigen moeten voor zichzelf en op basis van de menselijke rede kunnen verantwoorden waarom ze geloven. Het gevolg hiervan is dat de openbaring door deze strekking wordt afgezwakt. We vinden er de neiging om wat men gewoonlijk de openbaring noemt, te zien als getuigenissen van mensen over hun ervaring van de transcendentie. Het gaat dus niet echt meer om een boodschap van de transcendentie. Het gaat niet om een mededeling van God waarmee mensen meteen wat kunnen aanvangen. Het gaat eerder om de verwoording door mensen van wat zij ervaren in een poging om het transcendente te vatten.

Merk op dat beide strekkingen veel gemeen hebben en dat ze radicaal tegengesteld zijn aan de traditionele opvatting over God en geloof. Voor beide staan beweringen die tot het geloof behoren, volstrekt los van beweringen die tot de menselijke kennis van de wereld behoren. God staat in die zin totaal buiten de wereld. Hij is radicaal transcendent. Voor beide heeft God echter nog wel een rol met betrekking tot zingeving: hij vormt de zin van het menselijk leven en algemener van alles wat er bestaat. Voor beide heeft God ook een rol met betrekking tot menselijke motivering. In het handelen van gelovigen zal hun geloof in meer of mindere mate tussenkomen.

Ik realiseer me dat dit alles bij een aantal lezers heel wat vragen zal oproepen. Als beide zo dicht bij elkaar staan, wat is dan het effect van de radicale tegenstelling, van hun radicaal tegengestelde oplossingen voor de kennistheoretische paradox? En wat is het effect van deze kennistheoretische tegenstelling op de inhoud van hun geloof? Deze twee vragen zijn moeilijk te beantwoorden omdat geen van beide strekkingen volledig homogeen is. In een poging om de vragen te beantwoorden, zal ik de wereldbeelden van beide strekkingen zo simpel mogelijk trachten te schetsen. Ik realiseer me echter dat het hier om een grove schematisering gaat.

God is een heel *concreet* onderdeel van het wereldbeeld van de eerste strekking. God, JHWH, is een naam voor een individuele entiteit, geen soortbegrip.

Het individuele karakter van deze entiteit heeft te maken met wat God *doet*, waartoe hij zich verbindt (bijvoorbeeld zijn volk uit Egypte te leiden). De nadruk in deze strekking ligt op de praktijk. Christen zijn slaat in de eerste plaats op een bepaalde manier van leven: leven overeenkomstig de boodschap van Jezus. Deze boodschap valt echter niet met menselijke middelen te funderen, aan te vechten of te controleren. Daarom, als tweede stap dus, staat God buiten de wereld. Daarom is hij radicaal transcendent met betrekking tot elke beschrijving van de wereld.<sup>23</sup>

Ook in het wereldbeeld van de tweede strekking is God volkomen transcendent. God staat volstrekt buiten de wereld. Meer nog, dit is juist het cruciale punt. Het centrale argument ervoor is dat de wereld aan zichzelf niet voldoende heeft: de wereld bevat niet haar eigen zin; die kan alleen komen van iets buiten de wereld, van een transcendentie. Pas in een tweede beweging kan dan de vraag worden gesteld waarom men opteert voor een *bepaald* geloof. Hier zullen christenen dan argumenteren dat de transcendentie zoals ze in de christelijke traditie wordt gezien superieur is aan wat andere godsdiensten daarover zeggen (voor zover ze er al iets over zeggen). De keuze voor een bepaalde openbaring (nu niet als een gegeven, maar als een historisch proces) wordt dus met menselijke middelen verantwoord (zodat die openbaring zelf haar traditionele draagwijdte verliest). De boodschap die in het christendom groeit vormt de basis voor de keuze en tegelijkertijd bepaalt de keuze dat gelovigen van de tweede strekking leven en dus handelen overeenkomstig die (dynamische) boodschap.

Merk op dat beide strekkingen een sterke verenging van het geloof meebrengen. Voor geen van beide heeft het geloof inhoudelijk nog iets met kennis van de wereld te maken. Het geloof is tegelijkertijd totaal immuun en totaal schadeloos voor de wetenschappen. De eerste strekking gaat nog een stap verder door zelfs de verantwoording voor de keuze voor het geloof (en voor de keuze van een bepaald geloof) immuun te maken voor wetenschappelijke kennis. Ook de tweede strekking gaat een stap verder, maar dan in een andere richting: de openbaring is nog wel het gevolg van contact met God, maar is niet meer Gods boodschap.

Laat me terloops wijzen op de mate waarin beide strekkingen (en dus ook het overleven van het geloof) schatplichtig zijn aan het positivisme (wat uiteraard geen verwijt tegen dit laatste is). Doordat het positivisme doeleinden, en dus de uiteindelijke verantwoording van menselijke acties, buiten de wetenschappen (en onze ervaringswereld) had geplaatst, kan de eerste strekking leven als christen loskoppelen van wetenschappelijke kennis. Doordat het alle bestaan in ontologische zin buiten de wetenschappen (en onze ervaringswereld) had geplaatst, kunnen beide strekkingen God inderdaad buiten de wereld plaatsen, kunnen ze hem als volkomen transcendent zien. Door het positivisme is er dus ruimte voor God en het geloof. Dat het positivisme de inhoudelijke uitspraken van beide strekkingen als cognitief zinledig afdoet komt hen bijzonder goed uit. Want beide strekkingen pleiten voor opvattingen die het cognitief zinvolle (in positivistische zin) te buiten gaan, en daartegen biedt het positivisme geen zinnig weerwerk. Mensen hebben er behoefte aan na te denken over de zin van hun bestaan en handelen en over de zin van het bestaan van de kosmos zoals de wetenschappen die beschrijven; en mensen hebben er behoefte aan zich vragen

---

<sup>23</sup>Maar de gelovige handelt als gelovige in de wereld. Die handelingen kunnen vanzelfsprekend een verschil uitmaken voor de wereld.

te stellen over de verantwoording van hun acties.

Atheïsten in positivistische zin hebben dan ook niets in te brengen tegen beide strekkingen in de hedendaagse theologie (en agnosticisme in positivistische zin is betekenisloos). Atheïsten met een wereldbeeld hebben er echter des te meer tegen in te brengen. Een wereldbeeld houdt immers wel degelijk ontologische beweringen in en houdt ook een opvatting in over rationaliteit, die bepaalt hoe we over bijvoorbeeld God of het geloof dienen te argumenteren. Ik zal hierna enkele bezwaren tegen deze beide strekkingen in de theologie formuleren.

## 10 Twee bezwaren tegen de tweede strekking

Beide bezwaren gaan eigenlijk beide strekkingen aan, maar vormen vooral een moeilijkheid voor de tweede.<sup>24</sup> Het eerste betreft de transcendentie van God. Als de wereld onze ervaringswereld in positivistische zin is, dan kan God rustig transcendent zijn. Maar als men met de wereld datgene bedoelt waarover een wereldbeeld spreekt, dan is de wereld alles wat er bestaat. Daarbuiten kan er per definitie niets zijn. Begrijp dit niet verkeerd. Mijn bewering is niet dat God niet bestaat omdat er buiten de wereld niets bestaat. Mijn bewering is wel dat alles wat bestaat tot de wereld behoort, en dus ook een transcendente God; dat God hoogstens transcendent kan zijn ten opzichte van bepaalde delen of bepaalde aspecten van de wereld. Als we het wereldbeeld van de tweede strekking zo interpreteren, dan stelt ze dat de wereld uit twee grondig verschillende stukken bestaat: een immanent deel en een transcendent deel<sup>25</sup> dat radicaal van het eerste verschilt. Het eerste deel kennen we dank zij de wetenschappen en hun methoden. Over het tweede deel daarentegen kunnen we zo goed als niets zeggen, behalve dan dat het zin geeft aan het eerste deel en zijn onderdelen (waartoe wij zelf behoren). Nu is de vraag hoe we weten dat het transcendent deel bestaat.

Ik ken maar één antwoord op deze vraag, en dat komt erop neer dat de wereld geen zin kan hebben als er geen transcendentie is. Noch het immanente deel, noch enig onderdeel ervan, zegt men, houdt zijn eigen zin in. Zonder transcendentie is er dus geen zin. Waarom is dit onbevredigend?

Laat me er vooreerst op wijzen dat het woord “zin”, ook in uitdrukkingen als “de zin van het leven”, vele betekenissen kan hebben. Of ik een zinvol leven heb hangt onder meer af van wat ik van dat leven probeer te maken, van de effecten van mijn bestaan voor andere mensen en, ruimer, voor mijn omgeving. In de vorige alinea wordt “zin” in één welbepaalde betekenis gebruikt, namelijk in de betekenis van een ontologische zin: bestaansreden, doel, bestemming, of iets dergelijks. Maar goed, laten we het over die zin hebben.

Het bezwaar tegen het invoeren van God omdat die zin aan het immanente deel van de wereld zou verschaffen, heb ik al in mijn “Grondslagen van de vrijzinnigheid . . .” uiteengezet: “Aangezien een transcendente godheid ons begripsvermogen te boven gaat, komt theïsme erop neer de zin van de onbegrepen kosmos terug te voeren op een onbegrijpelijke godheid. [. . .] Eigenlijk is het nog erger: ook met een beroep op een transcendente zingeving blijft de zin der din-

<sup>24</sup>Dat komt omdat de transcendentie van God voor de eerste strekking eigenlijk maar een gevolg is van een meer fundamentele stelling.

<sup>25</sup>Vanzelfsprekend gebruik ik hier “transcendent” in een relatieve betekenis: het tweede deel is transcendent ten opzichte van het eerste, maar beide behoren tot de wereld.

gen onbegrijpelijk.” Met dat laatste werd bedoeld dat ook wie God als ultieme zin der dingen ziet, misschien wel kan geloven dat het lijden van een creperend kind een zin heeft, maar geen enkel antwoord heeft op de vraag wat die zin dan wel zou zijn.

Er is nog een bijkomend probleem met die transcendente God die tegelijkertijd *niet* uit de wereld kan worden gekend, maar *wel* de zin van de wereld zou uitmaken. Want is die zingeving dan niet volkomen gratis? Hoe de wereld er ook uit zou zien, we kunnen steeds met precies evenveel redenen als we dat in deze wereld doen, denken dat God er de zin van uitmaakt. Als de zin van al wat nu bestaat God is, maar als we van God, dat grote mysterie, nauwelijks iets begrijpen, als we niet weten welke zin hij aan de dingen geeft, en als hij net zo goed de zin zou uitmaken van gelijk welke wereld, wat schieten we dan op met deze zin?

Over mijn tweede bezwaar kan ik korter zijn. De verenging van het geloof vond in hoge mate onder externe druk plaats. Dit is vooral bezwaarlijk waar het de inhoud van de openbaring betreft. Laat me het kort pogen te zeggen. De kijk op de openbaring evolueerde van een evidente boodschap die God op een vrij directe manier aan de mensen geeft, tot (in de tweede strekking) een te interpreteren getuigenis van de ervaring die historisch bepaalde mensen hadden van het transcendente. Dit kan men zien als een uitzuivering, maar ook als een afgang. Daarom luidt de centrale vraag: hoe kunnen we weten of het om een uitzuivering dan wel om een afgang gaat?

Wetenschapsfilosofen maken dikwijls een onderscheid tussen een interne en een externe dynamiek van wetenschappelijke disciplines. Zo is de ontwikkeling van de fysica voor een deel bepaald door externe factoren (zoals de wens een theorie te ontwikkelen die toelaat zo efficiënt mogelijke stoommachines te bouwen) en voor een ander deel door interne (zoals de tegenspraak tussen de mechanica en het electro-magnetisme aan het einde van de negentiende eeuw). Beide factoren leiden tot vragen en door die op te lossen veranderen onze theorieën (omdat ze worden uitgebreid of omdat ze worden vervangen). Het pleit niet tegen een discipline dat haar dynamiek gedeeltelijk extern is. Indien de dynamiek echter (bijna) volledig extern is, dan lijkt het erop dat de discipline weinig interne kracht heeft. Indien het gaat om een discipline als de theologie, die zo goed als geen contact met de waarnemingsgegevens heeft (dat behoort bij de verenging) dan lijkt het een veeg teken dat de dynamiek ervan louter extern is. Ik weet te weinig over de geschiedenis van de christelijke dogmatiek om te kunnen uitmaken wat het gewicht van interne factoren was voor haar evolutie. De druk van de ontwikkeling van de wetenschappen en de druk van maatschappelijke ontwikkelingen (inbegrepen morele ontwikkelingen) lijkt echter een bijzonder grote rol te hebben gespeeld.

## 11 Bezwaren tegen de eerste strekking

De bezwaren uit de vorige alinea gelden ook tegen de eerste strekking. Alleen zijn er hier nog veel meer. Laat me eerst even het bezwaar over de interpretatie van de openbaring terug opnemen.

Stel dat we redenen hebben om God als transcendentie te aanvaarden. Dan zou een aanhanger van de tweede strekking kunnen aanvoeren dat de verenging van het geloof, ook wanneer deze onder druk van externe factoren gebeurt, toch

nog als een uitzuivering kan worden gezien. Deze strekking aanvaardt immers dat het geloof wordt afgewogen tegen wetenschappelijke inzichten. De evolutie van die inzichten kan er dus toe leiden dat we ook betere inzichten krijgen in de draagwijdte van de geloofsinhoud. De eerste strekking kan echter geen dergelijke argumentatie hanteren, aangezien zij een externe verantwoording van het geloof verwerpt. Indien het inderdaad zo is (wat ik denk) dat de evolutie van de christelijke dogmatiek grotendeels is veroorzaakt door ontwikkelingen buiten het geloof (namelijk van wetenschappelijke kennis en van maatschappelijke denkbeelden), dan staat de eerste strekking voor het onoverkomelijke probleem dat ze haar eigen plaats in de geschiedenis niet kan begrijpen.

Een volgend bezwaar heeft te maken met de verantwoordingsvraag. De eerste strekking wil deze vraag niet van buiten het geloof stellen, ze weigert dus aan natuurlijke theologie te doen. Nu kunnen er van binnen het geloof onmogelijk argumenten worden gegeven om mensen te overtuigen die buiten het geloof staan. Ik denk dat de aanhangers van de eerste strekking zich hiervan onvoldoende bewust zijn. Zo schrijft De Kesel: “Van de kant van de christen zal *de hoogste redelijke verantwoording van zijn geloof*, zeker ten aanzien van het humanistisch atheïsme, liggen in de erkenning dat openheid voor ware transcendentie garantie is voor menselijkheid en vrijheid en dat daarom ware godserkenning mens-constituerend is en mens-bevrijdend. Want het gevaar is geenszins denkbeeldig dat daar waar God ontkend wordt en Hij zijn troon moet verlaten, vrij vlug iets of iemand anders zijn plaats inneemt. De weigering van echte transcendentie brengt onvermijdelijk het gevaar van dictatuur en onvrijheid met zich mee.” (p. 65-66; mijn cursivering) Je zit als atheïst wel even aan je stoel genageld. Je voelt de neiging opkomen om toch maar wat opmerkingen te maken over heksenverbranding, over de verhouding van de Katholieke Kerk tot dictaturen, over de vrijheid binnen deze kerk; of om enige passages uit de bijbel te citeren (zoals Vermeersch dat zo treffend doet). Maar ik ben zeker dat De Kesel het oprecht meent, dat deze beweringen voortkomen uit zijn oprechte overtuiging, en dat hij zich niet realiseert hoe vals, onverdraagzaam en vulgair ze, gezien van buiten zijn oprechte overtuiging, wel zijn.

Het citaat uit de vorige alinea is in feite een ‘uitschuiver’. In dezelfde afdeling zegt De Kesel ook dingen waaruit zijn respect voor atheïsten blijkt. Maar het citaat is wel tekenend voor het soort verantwoording waartoe men *vanuit* de openbaring kan komen—want daarin vergist De Kesel zich: zijn bewering behoort niet tot de natuurlijke theologie, maar vertrekt van en steunt op een christelijk godsbeeld. In feite komt zijn argumentatiewijze, die de argumentatiewijze van Barth is, erop neer dat men vertrekend van een godsbeeld (en dus alleen voor hen die in het geloof zijn) het geloof verantwoordt. Die verantwoording komt er uiteindelijk op neer dat men vanuit een bepaald wereldbeeld, waarin in dit geval een bepaald christelijk godsbeeld centraal staat, naar de wereld kijkt en binnen dat wereldbeeld een verantwoording geeft voor dat wereldbeeld.

Naar mijn mening—zie *Menselijke Kennis*—heeft de traditionele rationaliteitsopvatting, die een dergelijk standpunt van tevoren als irrationeel beschouwt, ongelijk. Wij vertrekken steeds van een kennissysteem en we moeten daarvan slechts die delen in vraag stellen die problematisch lijken en die voldoende belangrijk zijn. Nu zijn christelijke opvattingen over God voor christenen ongetwijfeld belangrijk, en in het licht van de geschiedenis (de verenging van het geloof), de interne verdeeldheid, de andere godsdiensten en het atheïsme, kunnen christenen ze toch bezwaarlijk als onproblematisch zien. Dat brengt mee

dat christenen hun opvattingen over God inderdaad kritisch in vraag moeten stellen. En precies dat wenst men vanuit de eerste strekking niet te doen. Een opvatting kritisch in vraag stellen vereist immers dat we haar niet alleen intern toetsen, binnen ons kennissysteem, maar dat we haar vergelijken met andere opvattingen en dat we de kritiek vanuit andere opvattingen ernstig nemen. Rationaliteit vereist niet dat we op een standpuntloos standpunt gaan staan, want dat kunnen we niet. Maar rationaliteit vereist wel de bereidheid om *elke* overtuiging in vraag te stellen.

De eerste strekking is dan ook gedoemd om zich af te sluiten van de wereld, van wetenschappelijke kennis en van andersdenkenden (of ze nu gelovig zijn of niet). Beide behandelde bezwaren maken haar tot een vorm van irrationalisme. Het gaat hier om een wereldbeeld dat alleen kan overleven in de mate dat het zich isoleert.

Laat me toch nog even uitleggen hoe rampzalig dit isolement wel is. Wat mensen als Barth of De Kesel zeggen komt hierop neer: zolang je atheïst bent, kan ik je niet overtuigen; maar stap ons godsgeloof binnen en je zal ervaren dat het verantwoord is. Maar allerlei soorten gelovigen en allerlei soorten atheïsten kunnen dezelfde uitnodiging aanbieden. Wat ik van Barth en De Kesel heb gelezen laat me toe te voorspellen dat ze die uitnodiging zullen weigeren, dat ze kiezen voor de traditie waarin ze zich bevinden omdat ze die intern verantwoord achten. Ze *kunnen* de uitnodiging ook niet aanvaarden. Want stel dat ze het wel deden en een tijd leefden binnen een *tweede* visie en de interne verantwoording daarvan ervaren. Hoe kunnen ze dan beoordelen in welke visie ze verder wensen te leven? Alleen door de twee te vergelijken. Maar dan kunnen ze in geen geval nog terugkeren tot hun huidige visie, want “openbaring kan men niet nog eens controleren; dan is het geen openbaring meer.” Barth en De Kesel zijn dus gedoemd om binnen hun traditie te blijven en genoeg te nemen met haar interne verantwoording. Maar hoe kunnen ze weten dat de traditie waarin ik me bevind, niet nog veel meer intern verantwoord is? Als allen zo reageren, dan bekomen we een perfect isolement tussen alle visies en zal de grootte van de groepen alleen afhankelijk zijn van sociaal-psychologische beïnvloeding. Irrationalisme ten top gedreven.

Een verder bezwaar slaat op de verhouding van deze eerste strekking tot de traditie waartoe ze behoort. Zij is erop gericht deze traditie verder te zetten. Wat de plaats van God is binnen deze traditie is niet eens zo duidelijk. Zo schrijft De Kesel: “Want net als de ongelovigen ervaren ook wij immers Gods afwezigheid. Met dit verschil echter dat dit voor ons geen teken is dat God niet bestaat, maar dat hij zich verbergt en terugtrekt.” (p. 61). Wat binnen deze traditie over God te zeggen valt, wordt dus steeds meer herleid tot de herinnering aan het verleden. Het wordt daardoor steeds vatbaarder voor interpretatie en verenging, en de motor daarvan is extern.

Los van het verdwijnen van God is er het belangrijkere probleem hoe deze strekking de christelijke traditie wil sturen. Want dit moet toch duidelijk zijn: dat elke traditie aanpassing en sturing vereist. Waar die ontbreken wordt ze overgeleverd aan externe (vooral maatschappelijke) ontwikkelingen en aan de effecten daarvan die sociologische en andere menswetenschappelijke wetmatigheden meebrengen. Maar de eerste strekking heeft geen enkel criterium om haar traditie te sturen. Ze beperkt immers haar argumentatiegronden tot de traditie zelf. Ook in die zin neemt ze een irrationeel standpunt in.

Nodeloos op te merken dat ik de eerste strekking dan ook knap gevaarlijk

acht. Wanneer mensen aan een algemeen uitgangspunt vasthouden zonder het waar mogelijk te toetsen en wanneer dit uitgangspunt vérdragende gevolgen kan hebben voor hen en hun omgeving, dan houdt dit het gevaar in dat ze, tegen hun bedoelingen in, rampen veroorzaken. Men kan, met de beste bedoelingen, mensen opzadelen met schuldcomplexen rondom seksualiteit, men kan diep lijden veroorzaken door echtscheiding, abortus of euthanasie te verhinderen, men kan de bevrijding van de mens tegengaan door vast te houden aan de traditionele rol van de vrouw, de traditionele opvatting over homoseksualiteit, of de bestaande (lokale en mondiale) sociaal-economische verhoudingen. Dat het christendom gedurende eeuwen wel enige persoonlijke inzet voor individuen heeft gemotiveerd, maar nauwelijks enige progressieve maatschappelijke beweging op gang heeft gebracht—en ik zwijg nu uitdrukkelijk over de nefaste rol van de kerken—vormt voor gelovigen een uitdaging die ze niet vanuit de dogmatische theologie kunnen wegreken. *Tenzij*, vanzelfsprekend, wanneer ze zouden zeggen dat dit alles niet opweegt tegen de heilsboodschap van God. Maar dan zouden ze dat ook moeten zeggen en dan zouden we weten dat we hen moeten bestrijden als een nefaste sekte.

Met excuses voor de langdradigheid wijs ik erop dat de voorgaande zin geen uiting is van een persoonlijke afkeer, maar van een kennistheoretisch gezichtspunt. Waar het gaat om het lot van mensen, of om het lot van de wereld, moeten alle gezichtspunten dringend bij elkaar worden gelegd om tot oplossingen te komen die de pijn en de destructie kunnen beperken. Als iemand deze confrontatie weigert op basis van zijn of haar vermeende gelijk, dan kunnen de anderen deze confrontatie nog eenzijdig en als denkoefening uitvoeren, maar dan moet deze persoon met alle beschikbare intellectuele middelen worden bestreden, aangeklaagd en geïsoleerd.

## 12 De mogelijkheid van rationeel godsgeloof

Rationaliteit veronderstelt de mogelijkheid te argumenteren en een opvatting over vooruitgang. Wie aan dit laatste twijfelt moet bedenken dat alle kennisgehelen sneller of trager veranderen en dat dit ook geldt voor de overtuigingen van christenen over God. Nu kan een verandering maar rationeel zijn indien men ze kan duiden als een stap vooruit op de vroegere toestand.

Ik heb hierboven tegen beide strekkingen in het hedendaags godsgeloof geargumenteerd. Ik ben overtuigd dat beide grondig fout zijn. Voor de eerste strekking heb ik bovendien betoogd dat ze irrationeel is. Van de tweede denk ik echter dat ze rationeel kan worden ingevuld. Ik zou hier een duidelijk onderscheid tussen willen maken: ben ik het ermee eens en is het rationeel—dat onderscheid moet ik ook maken in mijn eigen vakgebied.

De kern van het meningsverschil tussen de atheïst en de gelovige van de tweede strekking draait rond de vraag of de wereld een zin heeft (in de betekenis van een bestaansreden, een doel, een bestemming, . . .). Mijn eigen antwoord op die vraag is duidelijk neen. In het beste wereldbeeld dat we vanuit de huidige wetenschappen kunnen vormen is er voor een zin (in die betekenis) geen plaats. Dit is niet een louter negatief resultaat. Integendeel, het gaat om mijn plaats binnen de mensheid en om de plaats van de mensheid in de kosmos. Daaruit volgt heel wat voor mijn concreet dagelijks handelen, maar ook voor de verantwoording van dit handelen in een zeer algemene zin. Het bepaalt mijn houding

ten opzichte van andere mensen en van mijzelf, en ten opzichte van de natuur, de kunst en de wetenschap—voor mij in de eerste plaats de wijsbegeerte. Ik kan hierop niet verder ingaan—er staat een beetje in mijn “Grondslagen van het vrijzinnig humanisme . . .”—maar de algemene vraag is: hoe moet ik, gegeven mijn wereldbeeld, mijn leven trachten in te richten?

Sommige mensen geloven wel dat alles een zin heeft (in de bovenstaande betekenis). Zij ontlene daaraan richtlijnen voor hun handelen en voor het invullen van hun leven. De tweede strekking is daarvan een voorbeeld. Een ander voorbeeld is de overtuiging dat er een streven naar een steeds grotere perfectie aanwezig is in de kosmos—waardoor het belang van mensen grondig in vraag wordt gesteld. Deze tweede invulling is een nuttig vergelijkingspunt. Als ze correct zou zijn, dan zou men toch verwachten dat dit zou blijken uit onze studie van de natuur. Zo doet die invulling vermoeden dat de biologische evolutie tot een steeds grotere perfectie zou leiden. Maar de huidige opvattingen over evolutie bevatten geen streven naar een grotere perfectie en gaan er zelfs regelrecht tegen in. Daarom lijkt dit antwoord op de zinvraag niet verantwoord.

De eerste invulling, een radicaal transcendent God, kan men moeilijker verwerpen. Ik heb lang gemeend dat de verenging van het geloof en de klaarblijkelijk externe oorzaken daarvan een verwerping van dat soort God noodzakelijk maakten. Ik ben daar nu echter niet meer zo zeker van. Dit doet niets af aan mijn eigen atheïsme. Dat ik mijn mening heb herzien komt niet omdat ik twijfel aan mijn eigen standpunt, maar omdat ik mijn argumenten voor de irrationaliteit van dat soort godsbeeld heb zien invallen.

Beschouw een gelovige van de tweede strekking die het wereldbeeld heeft dat ik in afdeling 9 beschreef, een wereldbeeld waarin een onderscheid wordt gemaakt tussen een immanent en een transcendent deel van de wereld. Stel dat deze persoon er zich op toelegt zijn of haar opvattingen te toetsen aan de bevindingen van wetenschappelijke kennis. Dit betekent ten eerste dat deze persoon de feitelijke implicaties van zijn of haar opvattingen uitspit en hun bevestiging door de wetenschappen ziet als een noodzakelijke voorwaarde voor hun houdbaarheid. Het betekent ten tweede dat deze persoon zijn of haar standpunt mede confronteert met de gegevens die beschikbaar zijn over de feitelijke gevolgen van het aanhangen van dit standpunt. Stel verder dat deze persoon bereid is zijn of haar wereldbeeld te confronteren met andere wereldbeelden en de kritiek vanuit die andere wereldbeelden ernstig in rekening te brengen. Dan zie ik niet in hoe ik deze persoon als irrationeel zou kunnen bestempelen. De inperking van het geloof kan dan worden gezien als een uitzuivering. Tenslotte hebben ook de wetenschappen hun opvatting over wetenschappelijke rationaliteit (inbegrepen vooruitgang) sinds de zeventiende eeuw grondig uitgezuiverd.

Vanuit mijn kennissysteem zal ik mijn atheïsme blijven verdedigen. Want ik ben overtuigd dat het beter verdedigbaar is—en ik bedoel dit zowel met betrekking tot argumenten als met betrekking tot gevoelens—dan het geloof van de tweede strekking. Ik blijf overtuigd dat ik de intellectuele discussie uiteindelijk zal winnen; en dat ik ten gronde gelijk heb. Maar ik kan de gelovige van de tweede strekking niet irrationeel noemen. Want hoe overtuigend de bezwaren uit afdeling 10 ook zijn binnen mijn wereldbeeld, ik durf niet te beweren dat ze faliekant moeten uitvallen voor iemand die het wereldbeeld aanhangt van een gelovige van de tweede strekking.



## 13 Agnosticisme?

Wie twijfelt welke houding aan te nemen met betrekking tot de eerste strekking, is net zo irrationeel als de gelovige van die strekking. Wat dus als rationele mogelijkheid lijkt over te schieten is agnosticisme met betrekking tot de tweede strekking. Dit standpunt houdt voor dat er onvoldoende argumenten zijn om te beslissen of er al dan niet een zingevende transcendentie van de bedoelde soort bestaat.

Die twijfel van de agnosticus ligt me niet en ik poog nu uit te leggen waarom dat zo is. De grond van de twijfel—ik heb vroeger reeds duidelijk gemaakt dat het hier om een twijfel op ontologisch vlak gaat—kan niet liggen in het feit dat alle menselijke kennis voor herziening vatbaar is. Dit is immers een theoretische twijfel, die in sommige contexten thuishoort, maar waarmee je niets bent om je leven in te richten. Wie nadenkt twijfelt er in bepaalde contexten aan of onze kennis van de wereld wel iets te maken heeft met die wereld; soms zelfs of de wereld wel bestaat. Maar met die twijfel ben je niets in andere contexten waarin het erop aan komt in de wereld te handelen. De vraag of de wereld (en ons leven, enz.) een zin heeft (in de betekenis van een bestaansreden, een doel, of iets dergelijks) is (zoals ik al zei) een vraag waarvan het antwoord centraal is voor zowel concreet dagelijks handelen als voor de verantwoording van dit handelen in een zeer algemene zin. In die zin gaat het hier niet zozeer om het beantwoorden van een vraag als om het nemen van een beslissing: zal ik leven alsof alles een zin heeft of zal ik ervan uitgaan dat er geen zin is.

Voor deze keuze is er geen derde mogelijkheid. Ik kan wel zeggen dat er te weinig argumenten zijn om te besluiten dat er een zin is en dat er ook te weinig zijn om uit te sluiten dat er een is. Maar daarna moet ik nog steeds kiezen hoe ik mijn leven inricht. In die zin heb ik maar twee keuzemogelijkheden. Die keuze kan ik (en zal ik, als ik verstandig ben) als herzienbaar beschouwen. Maar ik moet ze wel maken.

In mijn leven heb ik twee soorten agnostici ontmoet. Voor sommigen is agnosticisme een middel was om zich geen zorgen te maken. Als ik zie hoeveel zorgen sommige gelovigen zich maken—als de zin er toch niet is, dan ben ik mezelf wat wijs aan het maken—dan lijkt dit soort agnosticisme mij een onverantwoordbaar excuus tot slapen. Andere agnostici geven toe te leven alsof God niet bestaat, alsof er geen zin is. Hun agnosticisme lijkt me ietwat pedant en in elk geval niet ter zake. Het lijkt vooral een middel om discussies uit de weg te gaan.

## 14 Tot slot

Ik meende al het voorgaande te moeten schrijven. Als iemand erdoor gekwetst zou zijn, dan spijt me dat oprecht. Maar het is geen voldoende reden om niet te schrijven. Als iemand door mijn formulering gekwetst zou zijn, dan vraag ik die te bedenken dat wie schrijft steeds weer een compromis moet sluiten tussen een droge argumentatie (waarbij heel wat lezers afhaken of in slaap vallen) en het meegeven van zijn of haar gevoelens ter zake. Naar een algemeen en dus onbekend publiek toe is dit laatste hoe dan ook een hachelijke onderneming.

Ik weet dat mijn kennis en inzichten beperkt zijn, en dat de kennis en inzichten van mensen in de toekomst grondig kunnen (en zullen) worden gewijzigd.

In die zin heb ik geen enkel bezwaar tegen oprechte en rationele gelovigen. Ik beschouw ze als een uitdaging voor mijn atheïsme. En zoals gezegd beschouw ik sommigen ervan als rationeel. Dit zwakt mijn eigen overtuiging niet af. Het is immers mogelijk dat die gelovigen (i) sommige van mijn argumenten niet kennen, (ii) er nooit over hebben nagedacht omdat ze andere dingen belangrijker achten, (iii) er niet door overtuigd worden, of (iv) betere argumenten hebben die ik niet ken. Het is overigens belangrijk dat sommigen vasthouden aan hun standpunt tot ze ten volle overtuigd zijn dat het fout is. Zo is het in de wetenschappen heel nuttig dat een aantal mensen blijven voortwerken op hypothesen die door de meerderheid als achterhaald worden beschouwd.

Ik was lang overtuigd dat het bijzonder moeilijk was een rationeel gelovige te zijn. In mijn “Vrijzinnigheid . . .” kan de lezer merken dat ik wat moeite doe in dit verband, alsof ik mezelf moet overtuigen (Leo Apostel lachte me er zelfs om uit).

Mijn centraal bezwaar was steeds dat christenen steeds maar de interpretatie van ‘het verhaal’ aanpassen. Het ergerde me te moeten aanhoren hoe iemand beweerde dat hij of zij nu de ware toedracht van de boodschap had begrepen, terwijl al zijn of haar voorgangers op centrale punten fout zaten. De symbolische interpretatie van de openbaring (en interpretaties die daaraan verwant zijn) waren mij een diepe bron van ergernis. Ik had de indruk dat de gehele geschiedenis van het christendom alleen kon worden gezien als een steeds grotere uitholling van het geloof—en hoe enger het werd, des te harder riep men dat wat nu overbleef het enig belangrijke was. Dat leek me ronduit belachelijk.

Mijn kijk op de geschiedenis van de interpretaties van de openbaring is weinig veranderd. Wat veranderd is, is dat ik inzag dat sommige christenen daarom nog niet irrationeel kunnen worden genoemd. Er is zelfs een opmerkelijke parallel met de geschiedenis van de wetenschappen—ik verwijs naar *Menselijke Kennis*, afdeling 4.1, waarin ik toon dat vrij fundamentele opvattingen over het statuut van waarnemingen en theorieën, over de wetenschappelijke methode en haar aanspraken en over wetenschappelijke vooruitgang, sinds de zeventiende eeuw tweemaal erg grondig zijn gewijzigd. Het criterium voor rationaliteit is niet of je van mening verandert, maar of je daartoe goede redenen hebt.

Er zijn wel een aantal verschillen met de wetenschappen. Ten eerste, zij het dat dit niet centraal is, zijn de ‘moderne’ wetenschappen ongeveer zeven maal jonger dan het christendom (en tweeduizend jaar geleden beweerde een kleine helft dat ze eigenlijk tot de geschiedenis van het judaïsme behoorden); de wetenschappen staan vergelijkenderwijs dus nog in hun kinderschoenen. Ten tweede hebben wetenschappers steeds de wetenschappen als een menselijke onderneming gezien, terwijl de overdonderende meerderheid van de christenen hun geloof zagen (en, theologen daargelaten, nog zien) als afkomstig van een God die aan pretentie niets te raden liet. Ten derde hebben wetenschappers nooit hun traditie verloochend: telkens fundamentele opvattingen werden gewijzigd gebeurde dit op basis van inzichten over de eigen geschiedenis en telkens werden de resultaten van deze geschiedenis geïncorporeerd. Er waren weliswaar fundamentele wijzigingen, maar de nieuwe opvatting leverde telkens een zinnige interpretatie van de voorgeschiedenis als onderdeel van dezelfde onderneming. Het christendom is in dit opzicht sterk verschillend: het heeft zich te dikwijls herbrond. Ten vierde, . . . Ach, ik kan nog een tijd doorgaan, en sommige verschilpunten zullen zelfs meer indruk maken dan wat ik reeds opsomde, maar het voorgaande zal wel al volstaan.

Mijn besluit uit dit alles? Dat een aantal christenen rationele mensen zijn, maar dat ze, in tegenstelling tot wat zij denken, tot een heel jonge onderzoeks-traditie behoren. Laten ze zich vooral niet op hun voorgeschiedenis beroepen, want die bestaat voor het grootste deel uit bijgeloof, dogmatisme, fundamentalisme, en andere duisternis. Laten ze zich vooral niet op hun kerken beroepen, want de meeste daarvan verzetten zich, ook vandaag waar ze er de macht toe hebben, ongenueanceerd tegen echtscheiding, abortus, euthanasie, de gelijkheid van mannen en vrouwen, de rechten van homoseksuelen, . . . En laten ze zich vooral niet op God beroepen, want ze weten niet wat ze doen.

God is voor mij interessant (zij het niet het enige interessante) omdat de vraag naar de zin van de werkelijkheid en de vraag naar een verklaring van de (totale) werkelijkheid belangrijke vragen zijn. Los daarvan is God voor mij niet interessant.

Het kan erop lijken dat ik vormen van godsgeloof heb gekoppeld aan gevoelens. Voor wie mijn tekst zo heeft gelezen wil ik er toch op wijzen dat dit op zich voor mij geen bezwaar is. Ik zie gevoelens niet als tegengesteld aan rationaliteit. Wel integendeel: een rationeel mens zorgt ervoor dat zijn of haar gevoelens rijmen met zijn of haar inzichten—waarbij nu eens de gevoelens, dan weer de inzichten moeten worden aangepast. Daarom acht ik het wenselijk en zelfs noodzakelijk iets te zeggen over mijn emotieve verhouding tot godsgeloof. (Een emotieve verhouding tot God heb ik uiteraard niet.)

Emotief blijf ik, ondanks wat ik hierboven ook zei, het geloof aan het bestaan van een godheid associëren met een gebrek aan inzicht of aan moed, of met gebrek aan zelfvertrouwen, of met onzekerheid, angst, en andere lelijke dingen. Ik weet vanzelfsprekend dat gelovigen dit meestal niet zo aanvoelen. Maar toch is het voor mij een argument, waarop ik even inga.

Sta me toe het wat bombastisch te zeggen. Er zijn allerlei dingen die ik niet weet en sommige dingen die ik denk te weten zijn ongetwijfeld fout. Voor mijn bestaan heb ik geen enkele zin ontwaard (in de betekenis van een doel of bestemming). Ik probeer hard zinnige dingen te doen, ik hoop iets bij te dragen tot kennis en wijsheid, ik probeer te doen wat ik goed acht. Maar ik realiseer me zeer goed dat, ondanks dit alles, het voor de geschiedenis van de kosmos, en zelfs voor de geschiedenis van de mensheid, geen noemenswaardig verschil uitmaakt of ik er ben of niet. Hoe weinig houvast dit alles ook lijkt te bieden, ik schep er enige fierheid in dat ik aan het eind van mijn leven zal kunnen zeggen: ik heb gearbeid met de instrumenten die me ter beschikking stonden en ik heb de moed gehad te leven met onzekerheid, eerder dan me te werpen in de armen van een God die niet aantoonbaar meer is dan een hersenschim.

En zie: ik leef en ben niet eens ongelukkig. Ik heb enige levenservaring, ik heb moeilijke perioden gekend, ik heb dierbaren verloren, heb mijn kinderen zien geboren worden, heb liefde gekend, en slechts zelden enige haat. Ik ben geen prille puber meer. Maar leven met onzekerheid blijkt helemaal geen opoffering. Voor de fierheid waarover ik het daarnet had, betaal ik niets. En zelfs dat deert haar niet. De zekerheid, geborgenheid of troost die een God zou verschaffen, die hebben mensen volstrekt niet nodig.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>Deze tekst had ik niet kunnen schrijven zonder enkele gesprekken met Peter Schmidt. Het waren schoolvoorbeelden van rationele discussies met een rationeel tegenstander—een genot voor elk filosoof. Nodeloos te zeggen dat Leo Apostel mijn opvattingen over God (en over bijna alles) grondig heeft beïnvloed.