



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Atheïsme, Humanisme en de Vrijheid van Kritiek
Cliteur, P.B.

Citation

Cliteur, P. B. (2008). Atheïsme, Humanisme en de Vrijheid van Kritiek. *Civis Mundi: Tijdschrift Voor Politieke Filosofie En Cultuur*, 47(1), 12-26. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/19097>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/19097>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Atheïsme, Humanisme en de Vrijheid van kritiek

Paul Cliteur

In een serie colleges over humanisme die ik heb gegeven voor Studium Generale in Utrecht en op audio-cd is uitgebracht door Home Academy, heb ik geprobeerd het humanisme te typeren aan de hand van vier pijlers: (1) atheïsme, (2) vrijdenken, (3) de scheiding van moraal en religie, (4) de religieus neutrale staat. Dat is waar het naar mijn idee om gaat bij het humanisme. In deze bijdrage zou ik aan één van die pijlers iets meer aandacht willen besteden, namelijk het atheïsme. Wat is atheïsme? Wie hebben het verdedigd? Hoe deden zij dat? Hoe komt het dat zo weinig filosofen zich in het verleden tot het atheïsme hebben bekend? Waarom is met name de 19^e eeuw de eeuw geworden waarin georganiseerd atheïsme van de grond gekomen is? En wat is de betekenis van atheïsme voor de huidige tijd? Ik zal met name veel aandacht geven aan een vraag die mij in toenemende mate is gaan fascineren: hoe weten we eigenlijk of en welke filosofen uit de oudheid expliciet atheïstisch gedachtegoed koesterden?

De Amerikaanse historicus Alan Kors schrijft in zijn overzicht van het atheïsme in Frankrijk ten tijde van de vroege Verlichting: "In the early decades of the eighteenth century, there emerged from the thought of that profoundly theistic community an unambiguously and explicitly atheistic current of speculation and judgment."¹ Deze opvatting is min of meer in overeenstemming met hoe men doorgaans tegen de oorsprong van het

atheïsme aankijkt. Het atheïsme kwam naar voren in de Verlichtingsperiode en dan met name in Frankrijk, waar de Verlichting zijn meest radicale vertegenwoordigers had.

Voor de stelling van Kors valt iets te zeggen,² maar er valt ook iets op af te dingen. De Britse historicus Jonathan Israel heeft de eenzijdige oriëntatie op Frankrijk als bakermat van de Verlichting bekritiseerd en de aandacht gevestigd op de Nederlandse bronnen van het radicaal-verlichte erfgoed.³ Ik zou nu aandacht willen vragen voor iets anders, namelijk de historische periodisering. Kan men het "atheïsme" wel zo vroeg localiseren, zoals Kors doet? In ieder geval is duidelijk dat van deze Franse verlichters bijna niemand zich "atheïst" noemde. Een consistent atheïstisch wereldbeeld is eigenlijk iets dat pas later naar voren komt, voornamelijk in de 19^e eeuw en dan met name in 19^e eeuw Engeland. Het is deze stelling die ik in deze bijdrage hoop te onderbouwen. Tevens zal ik daarbij een

1 Kors, Alan, *Atheism in France, 1650-1729*, Volume I: The orthodox sources of disbelief, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990, p. x.

2 Een vergelijkbare stelling vindt men bij: Buckley, Michael J., SJ, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Conn. 1987 die het hedendaagse atheïsme laat beginnen bij Holbach en Diderot. Zie daarover ook: Force, James E., "The Origins of Modern Atheism", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 1. (Jan.-Mar., 1989), pp. 153-162.

3 In: Israel, Jonathan I., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006; Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford/New York 2001. Zie voor Israel's visie op de Verlichting: Israel, Jonathan, "Enlightenment! Which Enlightenment?", in: *Journal of the History of Ideas*, Volume 67, Number 3 (July 2006), pp. 523-545.

beeld geven van het atheïstisch denken in het algemeen en laten zien waarom dit zo betrekkelijk laat naar voren komt in de Europese cultuurgeschiedenis.

Om te begrijpen waarom het atheïsme als een expliciete stroming zo laat naar voren komt moet men iets weten over de impopulariteit van het atheïsme. Atheïsme was en is – in de populaire voorstelling – een negatieve zaak. Wie een ander aanduidt als een “atheïst” heeft daarmee doorgaans de bedoeling de wereldbeschouwing van de ander af te wijzen. Wat betreft de gronden voor die afwijzing kan men, grofweg, twee lijnen in de argumentatie onderscheiden.

De eerste lijn is dat het atheïsme wordt afgevoerd omdat het geen hoop biedt op een leven na dit leven. Daarmee zou het leven hier op aarde “zinloos” zijn geworden. Meestal wordt dit in verband gebracht met een tweede grief die tegen het atheïsme wordt aangevoerd, namelijk dat het tot onaanvaardbare sociale consequenties zou voeren. Het verhaal gaat dat toen de bisschop van Worcester aan zijn vrouw vertelde dat ene Professor T.H. Huxley (ik kom hierna nog op hem terug) had gezegd dat de mens van de aap afstamde, zij antwoordde: “Descended from the apes! My dear, let us hope that it is not true, but if it is, let us pray that it will not become generally known.”⁴ De gedachte was kennelijk dat als de mens van de aap zou afstammen er geen reden meer zou zijn waarom mensen zich ook niet als apen zouden gedragen.

Verzet tegen de evolutieleer, met name voorzover toegepast op de mens, was vaak moeilijk te onderscheiden van verzet tegen het naturalistisch wereldbeeld in het algemeen, waarvan het atheïsme als een onderdeel werd gezien. Zonder godsdienst zou de moraal als het ware in de lucht komen te hangen.

Dit verwijt wordt doorgaans ingebracht tegen het atheïsme van de zijde van mensen die een of ander religieus geloof koesteren.

4 Aangehaald bij Montagu in: Huxley, Thomas H., *Man's Place in Nature*, Introduction by Ashley Montagu, Ann Arbor 1959 (1863), p. 3.

Een tweede lijn in de argumentatie tegen het atheïsme is van recenter datum. Het is een verwijt dat de atheïst gemaakt wordt door mensen die soms zelf geloven⁵ maar heel vaak ook zelf niet geloven of “matig geloven” (een “beetje geloven”). Hun verwijt is niet dat de atheïst te weinig gelooft, maar *teveel*. De atheïst, zo luidt de kritiek van vele hedendaagse mensen die atheïsme afwijzen, gelooft eigenlijk dat hij kan bewijzen dat God niet bestaat. En hoe zou dat kunnen? Is de atheïst daarmee niet iemand met eenzelfde pretentie als de gelovige? Mensen die dit verwijt presenteren noemen zichzelf soms “agnost”.

Deze twee verwijten kan men door de gehele Europese cultuurgeschiedenis zien terugkomen, maar opvallend is misschien dat de laatste tijd vooral dat tweede wordt gehoord: de atheïst is een soort crypto-gelovige, een gelovige in het “atheïstisch geloof”.

Misschien is dit wel een van de redenen waarom de secularisatie niet geleid heeft tot een toegenomen populariteit van het atheïsme. Het heeft geleid tot een grotere groep mensen voor wie religie irrelevant lijkt te zijn geworden voor hun leven, maar die tegelijkertijd van vrije omgang met religie niet afkerig is en die zich ervoor hoedt om met “atheïsme” geassocieerd te worden. Men wil tenslotte niet “gelovig geloven”, maar ook niet “niet-gelovig geloven” is de houding. Ik kom aan het eind van deze bijdrage op dit punt terug.

Hoe belangrijk ook, deze twee redenen om het atheïsme af te wijzen kunnen toch niet afdoende verklaren waarom in de traditie zo weinig bewust ongeloof kan worden onderkend. Het verklaart niet waarom – om bij het moment te blijven waarop Kors een ontluikend atheïsme onderkende – in het begin van de 18^e eeuw niemand zichzelf expliciet als “atheïst” benoemde (hoewel het woord wel degelijk bekend was). Waarom was dat zo? Waarom *noemde* niemand zich atheïst? Achttende men die positie onhoudbaar? Meende

5 Zoals bij: Geisler, Norman L., & Turek, Frank, *I Don't Have Enough Faith to Be an Atheist*, Crossway Books, Wheaton, Illinois 2004.

men dat de bewijzen voor het bestaan van God zo overweldigend overtuigend waren? Het antwoord is naar alle waarschijnlijkheid dit. Wat men zich in de Westerse wereld in de 21^{ste} eeuw misschien moeilijk kan voorstellen, maar niettemin historisch een onbetwistbaar feit is, is dat het verwijt van atheïsme iemand op zware sancties kon komen te staan, niet zelden de doodstraf. Zorgen dat je niet tot "atheïst" werd verklaard was een kwestie van lijfsbehoud.

Als we ons even tot de Europese of westerse geschiedenis beperken kan worden gezegd dat vanaf het proces van Socrates (399 v.o.j.) tot aan de 19^e eeuw iemand anders aanduiden als "atheïst" de persoon die het betrof op executie, gevangenisstraf, het ontnemen van een leeropdracht of op zijn minst sociale uitsluiting kon komen te staan. Anaxagoras, Socrates, Plato, Protagoras, Aristoteles, Epicurus, Lucretius, Vanini, Giordano Bruno, Spinoza, Voltaire, Holbach, Diderot, Fichte, Feuerbach, Bertrand Russell en vele anderen hebben op enig moment in hun leven de gevolgen ervaren van hun afwijzende, relativerende of twijfelende houding tegenover het bestaan van God.⁶ Dat leidde niet altijd tot een lijfelijke verbranding, zoals in het geval van Giordano Bruno die in 1600 op het Campo dei Fiori in Rome werd terechtgesteld, maar wel tot zulke onaangename

consequenties dat velen uiterst voorzichtig waren met het adopteren van het etiket "atheïsme" of iets dat daarbij in de buurt kwam. Toen Descartes ervoer wat met Galileo was gebeurd besloot hij zijn boek *Le Monde* niet te publiceren.⁷ Montaigne heeft het misschien mooier dan wie ook geformuleerd met de uitspraak dat hij voor de goede zaak tot de brandstapel wilde gaan, maar zo mogelijk niet erop.⁸

Deze stand van zaken heeft niet alleen politieke en morele betekenis. Het heeft ook implicaties voor de wetenschappelijke geschiedschrijving van het atheïsme. Die geschiedschrijving wordt ernstig belemmerd doordat men niet voor een atheïstische overtuiging kon uitkomen. Immers hoe kan je weten of een bepaalde gedachte of overtuiging leeft in een bepaalde tijd wanneer de mensen in die tijd zich wel drie keer zouden bedenken alvorens zij hun gedachten aan anderen kenbaar zouden maken? Dat soort van gedachten en overtuigingen zou je misschien alleen kunnen vinden in documenten die uit een tijd zijn overgeleverd en die niet waren bestemd om aan de openbaarheid te worden prijsgegeven: dagboeken bijvoorbeeld, vertrouwelijke brieven die aan vrienden zijn geschreven, terloopse opmerkingen. En misschien betekent het ook wel dat je bij de interpretatie van bepaalde teksten altijd tussen de regels door moet lezen, ironie moet weten te verstaan, moet begrijpen dat een schrijver zich anders uitdrukt dan hij eigenlijk zou willen om niet alleen de censuur te ontduiken, maar ook de repercussies op zijn werk te ontlopen in het geval dat dit zou worden gepubliceerd.

Een van de grootste critici van het geloof in de 18^e eeuw (en volgens sommigen van alle tijden) was David Hume (1711-1776). Maar zijn *Dialogues on Natural Religion* verschenen in 1776, het jaar waarin hij overleden was en hij dus niet meer kon worden geconfronteerd

6 De geschiedenis van vervolgingen op basis van geloof en ongelooft is in feite de geschiedenis van de vrije gedachte. Zie daarvoor: Robertson, J.M., *A Short History of Freethought*. Ancient and Modern, Russell & Russell, New York 1957; Bayet, Albert, *Histoire de la Libre-Pensée*, Presses Universitaires de France, Paris 1970 (1959). Deze geschiedenis overlapt ten dele die van het atheïsme. Zie voor dat laatste: Minois, Georges, *Histoire de l'athéisme*. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours, Fayard, Paris 1998; Vernet, Jean, *L'athéisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1998 en een nog onvoltooide serie boeken van Michel Onfray onder de titel *Contre-histoire de la philosophie* (Grasset, tot nu toe vier delen). In het Engels zijn belangrijke overzichten: Hiorth, Finngeir, *Introduction to Atheism*, Indian Secular Society, Pune 1995; Smith, George H., *Atheism. The Case Against God*, Prometheus Books, Buffalo, N.Y., 1989 (1979).

7 Zie: Grayling, A.C., *Descartes. The Life of René Descartes and its Place in his Times*, Pocket Books, London, New York 2005, p. 161.

8 Montaigne, *Essais*, III, 1.

met de onaangename consequenties van de impopulariteit van zijn opvattingen.⁹ Tijdens zijn leven schreef Hume strategisch.¹⁰ Het is, net als het geval is met Plato, niet altijd duidelijk welk standpunt Hume zelf inneemt en vaak laat hij controversiële opvattingen verwoorden door een karakter dat hij in zijn dialogen sprekend opvoert.

In het geval van Voltaire was dat niet anders. Hij polemiseert tegen het werk van atheïstische schrijvers als Holbach, Spinoza en Jean Meslier, maar volgens een groot kenner van het werk van Voltaire, Theodore Besterman, moeten we dat niet al te serieus nemen. Als commentaar bij het lemma "atheïst" in de Engelse versie van het *Dictionnaire Philosophique* (1764) van Voltaire, schrijft Besterman: "As usual, Voltaire's polemical writings cannot be taken at their face value; it is the present editor's opinion that Voltaire was himself for all practical purposes an atheist."¹¹ Het werk interpreteren van Voltaire betekent eigenlijk dat we ons telkens moeten afvragen hoe serieus we een schrijver moeten nemen wanneer hij schrijft over God, onsterfelijkheid en theologische leerstukken. Wanneer men daarbij bedenkt dat Voltaire, net als Socrates in Plato's *Apologie*, een meester is in dubbele bodems, ironie en het optrekken van een rookgordijn, dan zal duidelijk zijn met welke formidabele problemen een geschiedschrijver van het atheïsme te kampen heeft.¹²

9 Hume, David, *Dialogues concerning Natural Religion*, Edited with an Introduction by Henry D. Aiken, Hafner Press, New York, Collier MacMilland Publishers, London 1948 (1776).

10 Zie over Hume: Forbes, Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1975. Een recente biografie is: Graham, Roderick, *The Great Infidel: A Life of David Hume*, John Donald Edinburgh 2004.

11 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, Edited and translated by Theodore Besterman, Penguin Books 2004 (1972), p. 58.

12 Dit wordt ook onderkend door: Edwards, Paul, "God and the Philosophers. Part I: From Aristotle to Locke", in: *Free Inquiry*, Vol. 18, No. 3, 1998; idem, "God and the Philosophers. Part II: From Fideism to Pragmatism", in: *Free Inquiry*, Vol. 18, No. 4, 1998.

Men kan eigenlijk wel zeggen dat in de eerste achttien eeuwen van het christendom het niet mogelijk was om vrij te schrijven over het geloof, het christelijk geloof in het bijzonder. Men kon natuurlijk het jodendom aanvallen, zoals Voltaire deed. Men kon de Islam bekritisieren, zoals Luther, Hegel, Hugo de Groot, Benjamin Constant en Tocqueville deden. Maar men kon niet het christendom aanvallen, althans niet vanuit een positie die zichzelf onomwonden als staand buiten de christelijke traditie presenteerde. Dat veranderde pas in de 19^e eeuw. Pas in de 19^e eeuw zien we dan ook mensen die zichzelf openlijk als ongelovig, agnostisch of zelfs als atheïstisch presenteren, zoals Charles Bradlaugh of Annie Besant deden.¹³ Vóór de 19^e eeuw moesten schrijvers zich bezinnen op strategieën om hun boodschap door te krijgen bij het publiek zonder dat zij zichzelf als expliciet atheïstisch konden presenteren. Hoe deden zij dat? Ik zal nu (zonder pretentie van volledigheid) drie strategieën bespreken en van elk van deze strategieën een prominent vertolker opvoeren.

Strategieën van schrijven over godsdienst

De eerste strategie is eenvoudig. De schrijver zorgt ervoor dat zijn boek verschijnt op het moment dat hij daarvoor niet meer bestraft kan worden, dat wil zeggen: na zijn dood. De tweede strategie is die waarbij de schrijver een positie inneemt die misschien materieel als "atheïstisch" zou kunnen worden aangeduid, maar waarbij hij het begrip "atheïsme" vermijdt en zichzelf als de ware gelovige ten opzichte van het ongelooft van zijn tijdgenoten presenteert. De derde strategie is een variant op de eerste. Hierbij publiceert de schrijver onder pseudoniem of anoniem.

13 Hun werk is niet gemakkelijk verkrijgbaar tegenwoordig. Verschillende artikelen vindt men wel in bloemlezingen zoals: Stein, Gordon, ed., *An Anthology of Atheism and Rationalism*, Prometheus Books, Buffalo, New York 1980; Stein, Gordon, *A Second Anthology of Atheism and Rationalism*, Prometheus Books, Buffalo, New York 1987; Joshi, S.T., *Atheism. A Reader*, Prometheus Books, Amherst, New York 2000.

Al deze strategieën hadden natuurlijk hun voordelen en hun nadelen. Maar men was toch wel min of meer gedwongen één van deze strategieën te volgen om niet voortijdig het tijdelijke met het eeuwige te verwisselen.

(a) Postuum publiceren: Jean Meslier

De eerste strategie, die van het postuum publiceren werd gepraktiseerd door de Franse geestelijke Meslier. Jean Meslier (1664-1729) was een Franse dorpspastoor, zoon van een textielhandelaar en veertig jaar lang (van 1689 tot 1729) actief in zijn parochie van Étrépnigny, een deel van Frankrijk dat tegenwoordig tot de Ardennen behoort en dat dus dicht bij de Belgische grens ligt.

Meslier werd gedoopt op 15 juni 1664 in Mazerny, een klein dorpje tussen Rethel en Mézières en ook vlak bij Étrépnigny waar hij later dorpspastoor zou worden. Hij bezocht in 1684 het seminarie van Reims.

Meslier was erin geslaagd nooit de aandacht te trekken van zijn superieuren in de kerkelijke hiërarchie. Hij leek een brave dorpspastoor, recht in de leer, zoals er zoveel anderen waren. Tijdens de bisschoppelijke inspecties was nooit iets gebeurd dat erop wees dat Meslier ooit de kerk nog voor grote problemen zou plaatsen. Slechts één keer had zich een incident voorgedaan. In 1716 had de plaatselijke landheer zich bij de bisschop beklagd over Meslier omdat deze zich niet conform het gebod van de christelijke naastenliefde zou hebben gedragen tegenover de pachters van de landheer. Daarvoor kreeg Meslier een berisping van de bisschop.

Na het overlijden van Meslier bleek hij echter een manuscript te hebben achterlaten van meer dan duizend bladzijden. Hij had daar ook drie verschillende kopieën van gemaakt en die in bewaring gegeven bij drie verschillende notarissen. Het manuscript van Meslier bleek een nauwgezette analyse te bevatten van de leerstellingen van de kerk en – wat erger was – een meedogenloze kritiek. Het manuscript van Meslier, bekend als het “testament”, was een tijdbom.

Men heeft zich natuurlijk afgevraagd hoe Meslier veertig jaar lang trouwe dienst kon verrichten als dorpspastoor en tegelijkertijd werken aan het boek dat hem postume roem (of liever beruchtheid) zou verlenen. Volgens sommige commentatoren was verborgen ketterij en zelfs ongelof niet helemaal ongebruikelijk in het Noorden van Frankrijk, zo dicht tegen de Belgische grens. Men heeft wel gewag gemaakt van andere “prêtres singuliers”.¹⁴ Men bevond zich dicht bij protestantse landen en ook bij Sedan, waar tenslotte Pierre Bayle doceerde die de lagere geestelijkheid misschien tot een zekere opstandigheid inspireerde.

Hoe het ook zij, het Testament is een bijzonder document. Meslier begint zijn boek als volgt: “J’ai vu et reconnu les erreurs, les abus, les folies et les méchancetés des hommes ; je les ai haïs et détestés : je ne l’ai osé dire pendant ma vie, mais je le dirai au moins après ma mort.”

Meslier had in het bijzonder aandacht besteed aan het bewijs voor het bestaan van God van Fénelon: *Démonstration de l’existence de Dieu* (1718). Meslier had het boek van Fénelon van talloze aantekeningen voorzien, iets waarmee hij naar alle waarschijnlijkheid begonnen was direct na publicatie van Fénelon’s boek. Misschien verklaart dat ook dat hij nooit de confrontatie zocht met de bisschop of met anderen uit zijn omgeving. Hij werkte in stilte aan het boek dat ooit aan de mensheid zou worden overgeleverd. Hij leidde dus een geheim tweede leven “voué à la plus dangereuse des aventures intellectuelles”, zoals een van zijn commentatoren schrijft.¹⁵ Als we een hedendaagse parallel zouden willen aanvoeren: hij lijkt misschien wat op de brave ingetogen man die op internet een “second life” begint vol met erotische uitspattingen.

14 Desné, Roland, “L’Homme, l’Oeuvre et la Renommée”, in: Jean Meslier, *Oeuvres de Jean Meslier*, Tome 1, *Mémoire des Pensées et sentiments de Jean Meslier*, Préfaces et notes par Jean Duprun, Roland Desné, Albert Soboul, Éditions anthropos, Paris 1970, pp. xvii-lxxix, p. xxi.

15 Desné, Ibid., p. xxxiii.

Men had niet onmiddellijk belangstelling voor het manuscript van Meslier. Voltaire werd erop geattendeerd door Thiérot in een brief van 30 november 1735. Maar het interesseerde Voltaire kennelijk niet bijzonder, want hij kwam daar niet op terug. Dat blijkt veranderd in 1762. Hij bestudeerde het werk, maakte uittreksels daarvan en schreef erover aan de mensen met wie hij correspondeerde. Voltaire was wel kritisch over de stijl van Meslier ("écrit du style d'un cheval de carosse", zegt hij in een brief van 1 mei 1763),¹⁶ maar omdat de atheïstische priester opgang maakte in de radicale kringen rond Holbach publiceerde Voltaire een gekuiste versie van boek onder de naam *Testament de Jean Meslier*.¹⁷ Het werk van Meslier is niet in de laatste plaats van belang voor de invloed die hij uitoefende op Frederik de Grote, Voltaire, Diderot, Holbach, J.J. Rousseau en d'Alembert.

(b) De ketter: niet jullie, maar ik heb het ware geloof

De tweede strategie die door sommigen is gehanteerd om vrij te schrijven over God en godsdienst zonder daarvan de soms dramatische consequenties te moeten ervaren, is de strategie van de ketter. De ketter is iemand die zich naar eigen zeggen binnen de traditie blijft bewegen van het geloof in God, maar die tegelijkertijd grote onderdelen daarvan op de korrel neemt en vervangt door eigen opvattingen.¹⁸

De voorbeelden liggen natuurlijk voor het oprapen, maar ik zal ter illustratie van dit verschijnsel aansluiting zoeken bij één figuur die van grote invloed is geweest op de vorming van het hedendaagse seculiere geestesklimaat.¹⁹ Het gaat om Thomas Paine met zijn boek *The Age of Reason*. Ook Voltaire had met

bijvoorbeeld zijn *Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme* (1736)²⁰ scherpe kritiek uitgeoefend op de geopenbaarde godsdienst, maar nog nooit was dat gebeurd zoals Paine het deed: in een gemakkelijk toegankelijke taal, tevens verstaanbaar voor het gewone volk. Paine, die populair geworden was met zijn pleidooi voor de Amerikaanse Revolutie,²¹ haalde met dit boek zich de haat op de hals van zijn tijdgenoten. Theodore Roosevelt sprak over Paine als "that filthy little atheist".²² Maar Paine hoedde zich ervoor de term "atheïst" te accepteren. Hij presenteerde zijn eigen opvattingen als een vorm van geloof in God, maar dan afwijkend van het orthodoxe geloof dat hij zelfs als "atheïstisch" van de hand wees. Het vigerend christendom was volgens Paine "atheïstisch".

The Age of Reason werd gepubliceerd in 1794, tijdens het hoogtepunt van de terreur in Frankrijk. Paine richtte zich blijkens het voorwoord tot zijn "fellow citizens of the United States of America" met een verhandeling die blijkens de ondertitel zou moeten zijn: "an investigation of True and Fabulous Theology".²³

Die ondertitel is van belang. Paine zegt dus niet dat hij alle theologie verwerpt. Wat hij doet is een goede theologie ("true theology") onderscheiden van een verkeerde theologie ("fabulous theology"). De traditionele theologie, de traditionele leer over God, is verkeerd. Hij wil daar nu een ware theologie tegenover stellen. Dat is een heikele onderneming, zoals

other essays on religion and related subjects, Unwin Paperbacks, London 1957, pp. 91-100.

20 Voltaire, *Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme*, (1736), in: Voltaire, *Mélanges*, Préface par Emmanuel Berl, Texte établi et annoté par Jacques van den Heuvel, Gallimard, Paris 1961, pp. 1001-1099.

21 Paine, Thomas, *Common Sense*, 1776, in: Thomas Paine, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, pp. 5-59.

22 Keane, John, *Tom Paine. A Political Life*, Bloomsbury, London 1995, p. 393.

23 Zie: Prochaska, Franklyn, "Thomas Paine's *The Age of Reason* Revisited", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 4 (Oct.-Dec., 1972), pp. 561-576.

16 Desné, Ibid., p. xlii.

17 Zie: Voltaire, *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, in: Voltaire, *Mélanges*, Préface par Emmanuel Berl, Texte établi et annoté par Jacques van den Heuvel, Gallimard, Paris 1961, pp. 458-501.

18 Zie: Evans, G.R., *A Brief History of Heresy*, Blackwell, Malden (USA), Oxford (UK) 2003.

19 Zie Russell, Bertrand, "The Fate of Thomas Paine", in: Russell, Bertrand, *Why I am not a Christian and*

Paine door schade en schande heeft moeten ervaren.

Paine is een adept van de Verlichting. Zijn boek is daar zelfs naar genoemd. De 18^e eeuw wordt wel de eeuw van de Verlichting genoemd, maar ook de Eeuw van de Rede: "The Age of Reason". De Verlichting wordt doorgaans opgevat als een periode die niet heilzaam was voor godsdienst en daarmee voor God. Maar – en hier komt het specifieke van de theologie van Paine – dat zou hij ontkennen. Paine gelooft in het bestaan van God. Hij zegt: "I believe in one God, and no more; and I hope for happiness beyond this life."²⁴

Paine is dus monotheïst. Verder gelooft hij in een leven na dit leven, althans hij hoopt daarop. Daarnaast heeft hij politieke opvattingen die we associëren met de verlichtingsperiode. Hij gaat uit van de gelijkheid van de mensen en hij gelooft in het bestaan van wat hij noemt "religieuze verplichtingen". Interessant is wat die religieuze verplichtingen volgens hem inhouden. Hij spreekt van: "doing justice, loving mercy, and endeavouring to make our fellow creatures happy."²⁵

Dat brengt ons bij het volgende. Paine denkt dat de boodschap van God aan de mensen is: betracht rechtvaardigheid, wees barmhartig, probeer je medemensen gelukkig te maken. Maar de vraag is dan: hoe weet Paine dat? In het christendom van vóór de Reformatie luidde het antwoord: daarvoor hebben we middelaars nodig tussen onszelf en God om dat vast te stellen. Die bemiddelaars zijn de priesters, verenigd in de Kerk.

Die optie wordt door Paine echter nadrukkelijk afgewezen. Hij staat afwijzend tegenover de kerk. "I do not believe in the creed professed by the Jewish church, by the Roman church, by the Greek church, by the Turkish church, by the Protestant church, nor by any church that I know of. My own mind is my church."²⁶

24 Paine, Thomas, *The Age of Reason*, 1794, in: Thomas Paine, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, pp. 665-885, p. 666.

25 Paine, *The Age of Reason*, p. 666.

26 Paine, *Ibid.*, p. 666.

Paine ontkent niet dat God iets zou kunnen openbaren, maar als hij iets openbaart aan een bepaalde persoon dan is dat daarmee nog niet geopenbaard aan een ander persoon. Het is slechts "revelation to that person only."²⁷ Wanneer die eerste persoon het "geopenbaarde" weer doorvertelt aan een tweede en die tweede weer aan een derde dan doet dat niets af aan het feit dat *alleen de eerste* het geopenbaard heeft gekregen. "It is revelation to the first person only, and hearsay to every other; and consequently, they are not obliged to believe it."²⁸

Is de gedachte van openbaring dan geheel vreemd? Paine ontkent het. Er bestaat wel degelijk een "woord van God". Waaruit bestaat dit? "The word of God is the creation we behold."²⁹ Hij zegt: "It is only by the exercise of reason, that man can discover God."³⁰ Het christendom zoals opgevat door de kerk ziet hij als een vorm van ketterij. Hij schrijft: "As to the Christian system of faith, it appears to be as a species of atheism; a sort of religious denial of God."³¹

In de terminologie die courant is tegenwoordig zouden we Paine aanduiden als een deïst. Het deïsme werd ingezet tegenover het christendom.³²

Dit is retorisch natuurlijk bijzonder sterk. Iemand die atheïsme wordt verweten geeft aan: jullie zijn zelf atheïsten. Maar doorgaans kwamen ketteren daar niet mee weg. Het feit dat Paine alleen sociaal ostracisme heeft moeten ondervinden (en niet erger) geeft eigenlijk al aan dat we op de drempel staan van de 19^e eeuw toen een grotere vrijheid van spreken mogelijk werd. Voordat ik verder op die 19^e eeuw inga wil ik eerst nog een derde strategie bespreken om de sociale consequenties

27 Paine, *Ibid.*, p. 668.

28 Paine, *Ibid.*, p. 668.

29 Paine, *Ibid.*, p. 680.

30 Paine, *Ibid.*, p. 688.

31 Paine, *Ibid.*, p. 690.

32 Zie daarover: Smylie, James H., "Clerical Perspectives on Deism: Paine's *The Age of Reason* in Virginia", in: *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 6, No. 2 (Winter, 1972-1973), pp. 203-220.

van ongelooft te ontlopen: publiceren onder pseudoniem.

(c) Consistent atheïsme, maar anoniem (Holbach)

De derde strategie om vrij over godsdienst en God te schrijven zonder te worden verbrand of gevangen gezet werd geïmplementeerd door Paul Henri Thiry baron d'Holbach. Holbach (1723-1789) is een Franse filosoof van Duitse origine. Hij studeerde in Leiden, maar bracht het grootste deel van zijn leven door in Frankrijk, in het bijzonder in Parijs. Daar onderhield hij nauwe relaties met de belangrijkste verlichtingsfilosofen, waaronder J.J. Rousseau (met wie hij, zoals zoveel anderen, zou breken) en met Diderot.³³

Vanaf 1756 gaf Holbach op zondag en donderdag diners in zijn eigen huis aan de Rue Royale die vijf tot zes uur duurden en bestemd waren voor "hommes de lettres et gens du monde et étrangers."³⁴ Tot de gasten behoorden Diderot, Rousseau, Helvétius, Buffon, Condillac, Turgot, Boulanger, Duclos, Marmontel, Saint-Lambert, Chastelleux, Damillaville, Naigeon, Hume, Wilkes, Walpole, Lord Shelburne, Garrick, Sterne, Gibbon, Adam Smith, Benjamin Franklin en anderen.

Bekend is een anekdote van Diderot over het atheïsme van de daar aanwezige personen. Diderot vertelt dat David Hume bij zijn eerste bezoek aan de "salon" van Holbach aangaf dat hij nog nooit een atheïst had gezien.

Le baron lui dit: "Monsieur, comptez combien nous sommes ici". Nous étions dix-huit. Le baron ajouta: "Il n'est pas malheureux de pouvoir vous en montrer

33 Zie over Holbach en zijn filosofische kring: Kors, Alan Charles, "The Myth of the Coterie Holbachique", in: *French Historical Studies*, Vol. 9, No. 4 (Autumn, 1976), pp. 573-595.

34 Hunswick, Andrew, "Introduction", in: Holbach, Baron d', *Histoire Critique de Jesus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, Edition critique par Andrew Hunswick, Librairie Droz S.A., Genève 1997, pp. 13-92, p. 38.

quinze du premier coup. Les trois autres ne savent qu'en penser".³⁵

Dit zijn misschien het soort anekdotes die Alan Kors ertoe brachten om het begin van het atheïsme te situeren in het 18^e eeuwse Frankrijk. Maar we moeten ons realiseren dat geen van deze mensen zich openlijk als atheïst wilde laten benoemen. Holbach deed dat wel dus, maar alleen in vertrouwde kring. Naar buiten trad hij alleen op onder pseudoniem.

Tussen 1751 en 1765 werkte Holbach ook anoniem mee aan de Encyclopedie van Diderot. Holbach was vermogend en dat maakte het mogelijk dat hij onder allerlei pseudoniemen zijn opvattingen kon uitdragen en strategieën verzon om zijn werk het licht te laten zien zonder dat zijn eigen naam op de kaft van het boek verscheen. Zo schreef hij zijn *Theologie portative* toe aan "Abbé Bernier"; *La Contagion Sacrée* aan John Trenchard; het *Système de la nature* aan Jean-Baptiste de Mirabaud; *Le Bon Sens* aan Jean Meslier; het *Essai sur les préjugés* aan César Chesneau Dumarsais en *Le Christianisme dévoilé* aan Nicolas-Antoine Boulanger.³⁶ Er waren maar weinig mensen die wisten dat het Holbach was die achter al deze boeken zat. Alleen Diderot en Naigeon kenden de ware identiteit van de schrijver van deze boeken. En Naigeon schreef daarover pas vrijelijk vijftien jaar na het overlijden van Holbach.³⁷ Veel van die boeken werden in Holland gedrukt en dan clandestien naar Frankrijk gesmokkeld.

Twee factoren kenmerken het werk van Holbach. Hij is allereerst materialist, maar ook consequent atheïst en duidt zijn eigen positie ook als zodanig aan. Omdat Holbach onder pseudoniemen schreef behoefde hij geen blad voor de mond te nemen. Hij gaat dan ook recht op zijn doel af. Sommige van zijn inzichten zijn ook voor de tegenwoordige tijd nog van grote betekenis. Bijzonder belangrijk is wat hij in zijn boek *Le Christianisme Dévoilé*

35 Hunswick, "Introduction", p. 39.

36 Hunswick, *Ibid.*, p. 40.

37 Hunswick, *Ibid.*, p. 57.

(1761) schrijft over het probleem van de dubbele rechtsorde.³⁸

Hij formuleert het als volgt. Overal waar de religie vaste voet aan de grond krijgt, ontstaat het probleem dat daar twee machten ontstaan (“il s'établit dans chaque État deux pouvoirs distincts”).³⁹ De ene is die van de religie, gefundeerd in God. De andere is die van de staat. Als de religie sterk is dan teneert het ertoe dat de seculiere heerser een soort van bediende wordt van de priesters. En telkens wanneer hij weigert naar hun pijpen te dansen dan zal men proberen zijn macht te breken. Voordat het christendom op het toneel verscheen was de soeverein superieur aan de priesters, maar sinds het christendom de gang van zaken dicteert, is de soeverein de slaaf geworden van de geestelijke.⁴⁰

Die twee rechtsordes komen onvermijdelijk tegenover elkaar te staan (“qui se combattent réciproquement”).⁴¹ De politiek is daarbij gemaakt om de eenheid en ook de eendracht van de burgers te waarborgen. De religie daarentegen zaait tweedracht die noodzakelijk moet ontstaan op basis van een uitleg van de ambigue orakeltaal die de heilige boeken bevatten. Vanaf het allereerste begin van het christendom zien we dan ook een enorme strijd ontstaan over de uitleg van de heilige schrift.⁴²

Daarbij zullen de geestelijken telkens hun kansen wegen. Als zij zwak staan, dan zul-

len zij *niet* in opstand komen tegen de politieke machten. Hebben zij daarentegen de indruk dat zij sterk staan, dan zullen zij *wel* in opstand komen wanneer zij niet de positie krijgen toegewezen waarvan zij menen dat die hen toekomt. Dan geldt voor de geestelijke dat hij opstand predikt (“il prêcha la révolte”).⁴³

Dit is – men kan het niet ontkennen – scherp gezien. Holbach zou dit punt hebben kunnen illustreren met talloze voorbeelden. Men kan denken aan de bul *Regnans in excelsis* (1570) waarmee Paus Pius V De Britse katholieken aanspoorde tot ongehoorzaamheid jegens Koningin Elizabeth I van Engeland, omdat haar heerschappij Rome onwelgevallig was. Volgens Holbach gaat het hierbij niet om een incident, maar om een vast patroon. En dat betekent dat in elke politieke samenleving waarin het christendom (of jodendom of islam; Holbach zou ongetwijfeld de andere twee theïstische godsdiensten aan een kritiek volgens dezelfde lijnen hebben onderworpen als hij volgt ten aanzien van het christendom, wanneer die een bedreiging zouden hebben gevormd voor de nationale rechtsorde) een dominante positie krijgt twee rivaliserende machten tegenover elkaar staan om elkaar op leven en dood te bevechten, en door die strijd wordt de staat doorgaans verscheurd (“l'État est ordinairement déchiré”).⁴⁴

Ook de bevolking raakt verdeeld. De ene groep schaart zich achter de soeverein. De andere groep gelooft dat men strijd moet voeren voor zijn God.

Wat zou moeten gebeuren? Holbach antwoordt op een manier die typerend is voor de Verlichters. De mensen moeten verlicht worden. Pas als dat gebeurt, zullen zij zich niet overgeven aan het fanatisme. Zij moeten worden bevrijd van het bijgeloof. Alleen wanneer dat het geval is, zal de macht van de geestelijkheid verminderen. Gebeurt dat niet, dan zullen landen in onwetendheid en duisternis blijven voortmodderen.⁴⁵

38 Veel van het werk van Holbach is onlangs opnieuw uitgegeven. Zie: Holbach, D', Paul-Henri Thiry, *La Contagion Sacrée ou Histoire Naturelle de la Superstition*, 1768, Texte établi par Jean Pierre Jackson, Coda, Paris 2006 ; Holbach, D', Paul-Henri Thiry, *La Théologie Portative ou Dictionnaire abrégé de la Religion Chrétienne*, Texte établi par Jean Pierre Jackson, Coda, Paris 2006.

39 Holbach, Pierre Henri Dietrich baron d', *Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne*, 1761, in : D'Holbach, *Premières Œuvres*, Préface et notes Paulette Charbonnel, Éditions Sociales, Paris 1971, pp. 94-138, p. 105.

40 Holbach, *Ibid.*, p. 105.

41 Holbach, *Ibid.*, p. 118.

42 Holbach, *Ibid.*, p. 119.

43 Holbach, *Ibid.*, p. 123.

44 Holbach, *Ibid.*, p. 123.

45 Holbach, *Ibid.*, p. 123.

De 19^e eeuw: grotere vrijheid

Eeuwenlang waren de hier geschetste opties de mogelijkheden om de dominante theïstische godsdienst, die van het christendom, aan een kritiek te onderwerpen: postuum publiceren, ketterij, anoniem publiceren. Dat veranderde pas in de 19^e eeuw. De 19^e eeuw geeft ons een overweldigende hoeveelheid wetenschappelijke en filosofische ontwikkelingen te zien die een zware aanslag vormden op het orthodox christelijke geloof. De macht van de kerk nam af en de theologie werd in het defensief gedwongen.⁴⁶

In 1863 presenteerde Lyell zijn boek *Antiquity of Man*. Daarin werd het bewijsmateriaal gepresenteerd dat aangaf dat de mens veel langer op aarde rondloopt dan men tot dan toe had gedacht op grond van aanwijzingen uit de bijbel.

In 1859 presenteerde Darwin met *The Origin of Species* het boek dat – in de woorden van J.B. Bury – niet alleen van grote betekenis was voor de biologie als wetenschap, maar ook voor wat men noemde “the war between science and theology”.⁴⁷ Toen Darwin’s boek werd gepubliceerd zei bisschop Wilberforce: “the principle of natural selection is incompatible with the word of God”.⁴⁸ Een harde strijd zou het gevolg zijn die het prestige van

de theologie en van de kerk geen goed heeft gedaan. De publicatie van *Descent of Man* (1871) waarin niet alleen de algemene beginselen van de evolutieleer werden uiteengezet, maar ook werd aangegeven hoe het gesteld was met de afstamming van de mens, maakte de kloof tussen wetenschap en theologie alleen maar groter. De gevoelens van het orthodoxe volksdeel werden mooi verwoord door Gladstone toen hij zei: “Upon the grounds of what is called evolution God is relieved of the labour of creation, and in the name of unchangeable laws is discharged from governing the world.”⁴⁹

Er waren ook veel filosofische opvattingen te vinden die zich aandienden als een surrogaat voor religie, zoals de grootse systemen van Hegel en van Comte. Hegel polemiseerde niet direct tegen godsdienst, maar presenteerde een perspectief dat als concurrerend kon worden gezien. Bury zegt: “Hegel was not aggressive, he was superior.”⁵⁰

Dat is mooi gezegd. Men kan Hegel in dat opzicht contrasteren met Auguste Comte die een veel meer directe aanval op de religie opende toen hij openlijk uitsprak dat metafysica en theologie zouden worden vervangen door wetenschap. Comte was er ook van overtuigd dat de religie echt zou worden vervangen door de wetenschap die tenslotte dezelfde vragen aan de orde stelde als de religie maar met als verschil dat de wetenschap die vragen ook daadwerkelijk kon beantwoorden.

Comte bracht dat tot uitdrukking doordat hij een nieuwe religie introduceerde: de religie van de mensheid. Deze religie van de mensheid zou van de traditionele religies moeten verschillen in die zin dat geen bovennatuurlijk persoonlijk godswezen werd aanbeden. In Engeland werd de Comtistische religie verdedigd door de Britse schrijver Frederic Harrison.

46 Een aardig overzichtswerk over wat genoemd is “The Victorian Crisis of Belief” vormt: Wilson, A.N., *God’s Funeral*, John Murray, London 1999. Breder van opzet is de polemiek van de christelijke apologet: McGrath, Alister, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York etc. 2004. Een overzicht van het religieuze denken in de 19^e eeuw geeft ook: Reardon, Bernard M.G., *Religious Thought in the Victorian Age. A Survey from Coleridge to Gore*, Longman, London and New York 1980 (1971); Livingston, James C., *Modern Christian Thought*, Volume 1, The Enlightenment and the Nineteenth Century, Second Edition, Fortress Press, Minneapolis 2006 (1997).

47 Zie daarover het klassieke werk van: White, A.D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Twee delen, Dover Publications, New York 1960 (1896).

48 Bury, J.B., *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, London 1932 (1913), p. 180.

49 Aangehaald bij: Bury, Ibid., p. 180.

50 Bury, Ibid., p. 185.

T.H. Huxley, Leslie Stephen en W.K. Clifford

Veel van de genoemde boeken en stromingen hadden als implicatie dat het orthodoxe geloof werd ondergraven, maar dat was lang niet altijd de bedoeling van de auteurs. Het was bijvoorbeeld zeker niet de bedoeling van Charles Darwin. Niettemin kwamen in de tweede helft van de 19^e eeuw ook auteurs naar voren die een consistent seculiere wereldbeschouwing presenteerden in de volle overtuiging dat dit niet alleen onvermijdelijk, maar ook nodig was. De belangrijkste daarvan waren T.H. Huxley (1825-1895), Leslie Stephen (1832-1904) en W.K. Clifford (1845-1879).

William Kingdon Clifford publiceerde in 1877 twee opstellen waarvan *The Ethics of Belief* het meest bekend is geworden. De basis voor *The Ethics of Belief* lag in een lezing. Clifford was 31 jaar oud toen hij een voordracht gaf voor een exclusieve debatclub die werd aangeduid als *The Metaphysical Society*. De club kende vele beroemde namen zoals William Gladstone, Thomas Henry Huxley, aartsbisschop Henry Manning, John Ruskin en Alfred Lord Tennyson. De clubgenoten kwamen negen keer per jaar samen in Londen om religieuze en filosofische onderwerpen met elkaar te bespreken.⁵¹

De basis voor het opstel waardoor Clifford nu nog steeds voortleeft, *The Ethics of Belief*, werd gevormd door een persoonlijke ervaring, namelijk een schipbreuk. In 1870 sloot Clifford zich aan bij een expeditie die een zonsverduistering wilde bestuderen en waarvoor het nodig was dat men naar de Middellandse Zee zou varen. Nu deed zich het onaangename feit voor dat het schip schipbreuk leed bij Catania (Italië). Velen overleefden de ramp niet, maar Clifford wel. En wanneer Clifford aan het begin van *The*

Ethics of Belief een moreel dilemma bespreekt dat met die schikbreuk te maken heeft, dan spreekt hij dus over iets dat hem uit eigen ervaring bekend was.

Hoewel Clifford de schipbreuk overleefde was hem verder niet veel geluk beschoren in het leven. Hij overleed in 1879, op 33-jarige leeftijd, twee jaar nadat hij zijn lezing voor de *Metaphysical Society* over de ethiek van het geloven had gegeven.

De argumentatie van *The Ethics of Belief* begint met een voorbeeld waarbij het niet speciaal gaat om religieus geloof, maar om geloof of vertrouwen in het algemeen. Een reder besluit zijn schip de vaart in te sturen, hoewel hij weet dat het schip oud is en hij eraan twijfelt of het nog wel zeewaardig is. Die twijfels over de zeewaardigheid van het schip knaagden wel aan de reder, maar hij verdrong die twijfels. Hij zei tegen zichzelf dat zijn schip al zoveel stormen had doorstaan, deze keer zou het ook nog wel gaan. Hij zou zijn vertrouwen stellen in God. In de woorden van Clifford: "He would put his trust in Providence, which could hardly fail to protect all these unhappy families that were leaving their fatherland to seek for better times elsewhere."⁵² De reder slaagde er dus in zijn twijfels weg te duwen en als gevolg daarvan raakte hij ervan overtuigd dat het schip zeewaardig was ("he acquired a sincere and comfortable conviction that his vessel was thoroughly safe and seaworthy").⁵³ Toch verging het schip en verdronken de opvarenden.

Het behoeft nauwelijks betoog dat het woord "oprecht" ("sincere") in het hiervoor gegeven citaat cruciaal is voor de argumentatie. De reder is oprecht van mening geraakt dat het schip zeewaardig is. Maar aan die gemoedstoestand – en ook dat is cruciaal – is hij zelf debet doordat hij zijn twijfels heeft laten overstemmen door zijn "geloof". En de vraag van Clifford is dan: hoe moeten we dat moreel beoordelen? "What shall we say of him?"

51 Zie Clifford, W.K., "The Ethics of Belief", 1877, in: W.K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays*, Introduction by Timothy J. Madigan, Prometheus Books, Amherst, New York 1999, pp. 70-96; idem, "The Ethics of Religion", 1877; idem, "The Influence upon Morality of a Decline in Religious Belief", 1887 en Madigan, Timothy, "Introduction", pp. ix-xii.

52 Clifford, "The Ethics of Belief", p. 70.

53 Clifford, *Ibid.*, p. 70.

Het antwoord ligt voor de hand: de reder is zwaar schuldig aan de dood van deze mensen. Kennelijk is het dus mogelijk dat we moreel een *faux pas* maken louter door iets te geloven, door ons vertrouwen te stellen in de voorzienigheid terwijl dat niet verantwoord was.

Wat was het probleem met het geloof of het vertrouwen van de reder? Clifford antwoordt: "he had no right to believe on such evidence as was before him."⁵⁴ Hij had zijn geloof of zijn vertrouwen niet gekregen door zorgvuldig onderzoek, maar door zijn twijfels te onderdrukken. En omdat hij zichzelf in die situatie van het geloof gemanoeuvreerd had, is hij dus verantwoordelijk voor het resultaat.

De rest van het essay van Clifford is een zorgvuldig opgebouwde en briljant beargumenteerde uitwerking van de stelling, dat precies wat geldt voor deze reder, ook geldt voor een gewone religieuze gelovige. Clifford formuleert als norm: "It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence."⁵⁵

Sterk verwant aan de ethiek die Clifford ontwikkelde in *The Ethics of Belief* is wat T.H. Huxley bepleitte onder de naam "agnosticisme". De term "agnosticisme" wordt tegenwoordig wel gebruikt voor iemand die openhoudt dat God zou kunnen bestaan hoewel zijn bestaan niet valt te bewijzen noch zijn niet-bestaan.⁵⁶ Maar bij Huxley, die deze term ijkte, had deze een geheel andere betekenis.⁵⁷ Huxley wilde, net als Clifford, aangeven wat zijn eigen houding was ten aanzien

van kennis. In *Agnosticism and Christianity*⁵⁸ geeft hij aan dat agnosten worden aangevalen omdat naar het oordeel van hun tegenstanders zij niet de moed zouden hebben om zich openlijk als ongelovigen aan te duiden. Dat lijkt Huxley onterecht. Een "ongelovige" ("infidel") wordt daarmee gedefinieerd door wat hij *niet* is. Dat is Huxley te negatief. Het agnosticisme in de door hem geijkte betekenis is een positieve doctrine met een eigen boodschap, niet slechts de schaduw van het theïsme dat het probeert te bestrijden.

In *Agnosticism* gaat Huxley in op de oorsprong van de term "agnosticisme" en verklaart hij zijn redenen om te gaan zoeken naar een nieuwe term voor een nieuwe filosofische positie. Hij vertelt dat hij zich bij zijn filosofisch en wetenschappelijk onderzoek het meest aangetrokken voelde tot het werk van Hume en Kant. Maar toen hij zich de vraag ging stellen of hij zichzelf moest beschouwen als een atheïst, een theïst of een pantheïst; een materialist of een idealist; een christen of een vrijdenker, moest hij dat antwoord schuldig blijven. Hij wist het niet. "I had neither art nor part with any of these denominations, except the last."⁵⁹ Dat laatste is interessant. De notie van "vrijdenker" wijst hij dus niet van de hand. Dat was overigens iets dat men wel meer aantrof in zijn tijd. De notie van het vrijdenken, tegenwoordig nauwelijks door iemand gehanteerd als aanduiding van de eigen levensbeschouwelijke positie, was in de tweede helft van de 19^e eeuw zeker populair⁶⁰ en ook nog bij een denker als Bertrand Russell (1872-1970) die tot aan zijn dood de traditie van

54 Clifford, *Ibid.*, p. 70.

55 Clifford, *Ibid.*, p. 77.

56 Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Pen Books, Macmillan, London and Basingstoke 1979, p. 7 omschrijft agnosticisme als volgt: "The thesis that, contrary to what atheists and theists alike assume, it is either in practice or in principle impossible to know whether or not God exists."

57 Hij deed dat in: Huxley, Thomas Henry, "Agnosticism", 1889, in: Thomas Henry Huxley, *Agnosticism and Christianity. And other Essays*, Prometheus Books, Buffalo, New York 1992, pp. 142-167.

58 Huxley, Thomas Henry, "Agnosticism and Christianity", in: Thomas Henry Huxley, *Agnosticism and Christianity. And other Essays*, Prometheus Books, Buffalo, New York 1992, pp. 193-232.

59 Huxley, "Agnosticism", p. 162.

60 Ook bij Leslie Stephen. Zie: Stephen, Leslie, *Essays on Freethinking and Plainspeaking*, Longmans, Green, London 1879 (repub. 1969). Stephen noemde zichzelf trouwens naast vrijdenker ook agnost. Zie: Stephen, Leslie, *An Agnostic's Apology and Other Essays*, Smith, Elder & Co., London 1898 (republished 1969).

Huxley en Clifford in de 20^{ste} eeuw heeft levend gehouden.⁶¹

Wat al die verschillende posities (uitgezonderd het vrijdenken dus) met elkaar gemeenschappelijk hadden was dat men leek te beschikken over een soort kennis, een “gnosis”, schrijft Huxley. De aanhangers van die opvattingen hadden allemaal min of meer het raadsel van het bestaan oplost – althans dat dachten zij. Maar voor hemzelf gold: “I was quite sure I had not, and had a pretty strong conviction that the problem was insoluble.”⁶² Hij bedacht toen een nieuwe naam voor zijn eigen positie en noemde die “agnostic”. Hij licht toe: “It came into my head as suggestively antithetic to the ‘Gnostic’ of Church history, who professed to know so much about the very things of which I was ignorant.”⁶³ De wijze waarop hij de term bedoeld heeft is ter aanduiding van een bepaalde opvatting of houding waarvoor het volgende kenmerkend is. Het is een absoluut vertrouwen in een beginsel dat zowel een intellectuele als ook een morele betekenis heeft (“it expresses absolute faith in the validity of a principle, which is as much ethical as intellectual”).⁶⁴ Wat is de inhoud van dat beginsel? Huxley zegt:

That it is wrong for a man to say that he is certain of the objective truth of any proposition unless he can produce evidence which logically justifies that certainty.⁶⁵

Dat lijkt sterk op het adagium van Clifford. Wat naar mijn idee een enorme kracht geeft aan de houding die Huxley en Clifford propageren is dat zij deze typeren als een morele opdracht.

De fijnzinnige essayist Leslie Stephen heeft in een keur van opstellen deze houding verdedigd tegenover het orthodoxe klimaat van zijn tijd.⁶⁶ Theïsten, zoals Dr. Wace, verwijten de secularisten, agnosten en atheïsten à la Clifford, Huxley en Stephen doorgaans niet alleen dat zij het bij het verkeerde eind hebben, maar dat hun dwaling ook morele verwijtbaarheid met zich meebrengt. Geloof in het bestaan van God is niet alleen waar; wie aangeeft niet te geloven is een slecht mens. Waar de secularisten uit de tweede helft van de 19^e eeuw in slaagden is, zoals Andrew Pyle beschrijft, “seizing the moral high ground”.⁶⁷ Mensen als Huxley en ook Clifford presenteerden hun houding als superieur aan die van de goedgegelovigen. “This doctrine is even more moral than intellectual”, schrijft Huxley over de door hem voorgestane attitude.⁶⁸

Hoe men Clifford, Huxley en Stephen wil typeren is afhankelijk van de betekenis die men toekent toekent aan de woorden “atheïsme”, “agnosticisme”, “secularisme”, “rationalisme” en “vrijdenken”. Huxley noemde zichzelf een “agnost”. Hij werd door zijn tegenstanders echter aangeduid als “infidel”. Stephen duidde zijn eigen positie ook aan als die van “agnost”, maar gebruikt soms ook etiketten als “freethinker” en “rationalist”, ter aanduiding van zijn eigen positie. Of men deze mensen ook als “atheïsten” kan omschrijven hangt ervan af wat men verstaat onder atheïsme. Vele atheïsten zeggen: dat is de positie van iemand die aangeeft onvoldoende redenen te hebben om in het bestaan van God te

61 Zie van Russell met name: Russell, *Why I am not a Christian*. And other Essays on Religion and related Subjects, Routledge, London and New York 2004 (1957); Russell, Bertrand, *Religion and Science*, Oxford University Press, London New York Toronto 1935. Verder: Russell, Bertrand, *Bertrand Russell on God and Religion*, edited by Al Seckel, Prometheus Books, Buffalo, New York 1986.

62 Huxley, “Agnosticism”, p. 162.

63 Huxley, *Ibid.*, p. 163.

64 Huxley, “Agnosticism and Christianity”, p. 193.

65 Huxley, *Ibid.*, p. 192.

66 Zie naast de genoemde opstellenbundels ook zijn autobiografische reflecties in: Stephen, Leslie, *Some Early Impressions*, The Hogarth Press, London 1924. Een biografie over Stephen schreef Annan, Noel, *Leslie Stephen. His Thought & Character in Relation to his Time*, MacGibbon & Kee, London 1951.

67 Pyle, Andrew, “Introduction”, in: Pyle, Andrew, ed., *Agnosticism*. Contemporary Responses to Spencer and Huxley, Thoemmes Press, Bristol 1995, pp. ix-xxxvi, p. xv.

68 Huxley, “Agnosticism and Christianity”, p. 196.

geloven.⁶⁹ In die zin waren vele van de 19^e eeuwse secularisten ongetwijfeld atheïsten. Maar opvallend is wel dat weinigen die term expliciet voor zichzelf opeisten. De reden daarvan is misschien dat zelfs in de 19^e eeuw aan expliciet atheïsme nog onaangename consequenties konden kleven die men liever wilde vermijden.

Mensen die vijandig staan tegenover ongelooft en secularisme proberen doorgaans een atheïst een zwaardere pretentie toe te schrijven dan dat hij alleen op goede gronden het theïsme afwijst. De atheïst zou de pretentie hebben "te kunnen bewijzen" dat God niet bestaat, zeggen zij. En omdat zoiets onmogelijk, zo gaat de redenering dan verder, zou een bescheiden agnosticisme of postmodern fideïsme te prefereren zijn boven atheïsme.⁷⁰

Dit is een in beginsel zinloze discussie omdat de zaak staat en valt met de omschrijving van "atheïsme" die men hanteert. De meest verstandige atheïsten stellen zich op het standpunt van wat Anthony Flew eens heeft omschreven als "The Presumption of Atheism".⁷¹ Dat wil zeggen: wie stelt, moet bewijzen. Bij wie het bestaan van God wil bevestigen berust de bewijslast. De andere partij kan zeggen: ik ga daartoe pas over als ik valide argumenten heb gehoord en zolang dat niet het geval is, beperk ik mij tot a-theïsme. Dat is ook de positie van het agnosticisme à la Huxley, Clifford en Stephen (goed te on-

derscheiden van het agnosticisme uit het alledaags spraakgebruik dat met een suggestief "openhouden" van de kwestie lonkt naar een transcendentie die men verder weigert nader te bepalen). J.B. Bury formuleert dan ook een geestig antwoord op de stelling van de gelovige dat de ongelovige zou moeten bewijzen dat God niet bestaat.

If you were told that in a certain planet revolving round Sirius there is a race of donkeys who talk the English language and spend their time in discussing eugenetics, you could not disprove the statement, but would it, on that account, have any claim to be believed?⁷²

Als Bury gelijk heeft dan is het "atheïsme" als een consistente positie te verkiezen boven het "agnosticisme". Toch is het niet moeilijk om te voorspellen dat het atheïsme in de 21^{ste} eeuw niet populair zal worden. Velen zullen aarzelen zichzelf als zodanig aan te duiden. Een van de redenen daarvan is dat atheïsme onder de huidige condities iemand weer op dezelfde sancties kan komen te staan als in de 15^e, 16^e en 17^e eeuw.

In een nieuwe globaliserende wereld kan men een nieuwe klasse schrijvers aanwijzen wier vrijmoedige kritiek op georganiseerde religie hen op zware sancties is komen te staan van de zijde van gewelddadige religieus geïnspireerde bewegingen. Denk aan het volgende voorbeeld uit de krant. Op 17 augustus 2007 presenteerden moslimgeestelijken in de Indiase stad Calcutta een ultimatum aan de schrijfster, feministe, atheïste en mensenrechtenactiviste Taslima Nasreen. Als zij India niet zou verlaten zouden gelovigen haar moeten doden. Daarvoor zouden die gelovigen een beloning krijgen van 1800 euro. Als reden voor de dreigementen aan Nasreen voert het dagblad Trouw op dat de geestelijken haar kritiek op de islam beu waren. Enkele weken voor het ultimatum werd zij ook al gemolesteerd bij een boekaanbieding in de zuidelijke staat Hyderabad.

69 Zie voor een zeer korte en voor een uitvoerige thematische inleiding in het atheïsme: Baggini, Julian, *Atheism, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2003; Martin, Michael, *Atheism. A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990.

70 Dit is de argumentatieve strategie van Alistair McGrath tegenover atheïsten als Richard Dawkins en Daniel Dennett. Zie: McGrath, Alister, & McGrath, Joanna Collicutt, *The Dawkins Delusion: atheist fundamentalism and the denial of the divine*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2007 en ook zijn reeds aangehaalde historische overzicht van het atheïsme.

71 Flew, Anthony, "The Presumption of Atheism", in: Philip L. Quinn & Charles Taliaferro, eds., *A Companion to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Cambridge (Mass)/Oxford 1997, pp. 410-419.

72 Bury, *A History of the Freedom of Thought*, p. 20.

Nasreen is al meer dan tien jaar een balling. Tot 1994 woonde zij in Bangladesh, maar vluchtte daar nadat de autoriteiten haar hadden aangeklaagd wegens godslastering.⁷³ Het is maar één berichtje uit de vele die men zou kunnen opvoeren. Atheïsten worden door radicalen tot voorwerp gemaakt van agressie en bedreiging. Taslima Nasreen, Wafa Sultan, Ibn Warraq en anderen lijken een soort van “nieuwe nomaden” te worden. Het gaat om mensen die niet alleen niet langer veilig zijn in hun landen van herkomst, maar zelfs worden geconfronteerd met geweld in westerse landen. Westerse regeringen en in toenemende mate ook de burgerij reageren daarop vaak met een mengsel van desinteresse en ongemak. De Nederlandse regering heeft onlangs met de goedkeuring van bijna de gehele tweede Kamer de beveiliging stopgezet van één van die “nieuwe nomaden”. Dat deed men voordat men op een deugdelijke wijze de overdracht van die beveiliging aan de Verenigde Staten had geregeld. Diegenen die religie bekritisieren kunnen daarmee in feite buiten de gemeenschap worden geplaatst of “vogelvrij” verklaard. Dat is een situatie die we wellicht kennen uit de geschiedenis, maar waarvan we dachten dat deze in Europa niet meer zou voor komen. Daaruit blijkt dat wie bereid is geweld te gebruiken daarmee wel degelijk succes kan boeken. En dat alles zal ertoe leiden, zo kan men verwachten, dat openlijk beledenen atheïsme weer zeldzaam zal worden in de wereld. Net als het geval was in vroeger eeuwen zullen atheïsten zich bezinnen op strategieën om godsdienst te kunnen bekritisieren zonder daarvoor met hun leven te moeten betalen. Zij zullen anoniem en postuum gaan publiceren of soms hun kritiek verstoppert achter een sluier geveinsde religiositeit.

73 “Schrijfster Nasreen moet India uit, of zij krijgt een prijs op haar hoofd”, in: Trouw, 18 augustus 2007.