



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Waarom ik geen theist ben

Cliteur, P.B.

Citation

Cliteur, P. B. (2007). Waarom ik geen theist ben. *Radix*, 2007, 213-223. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/15177>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/15177>

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

WAAROM IK GEEN THEÏST BEN

Paul Cliteur

Op 6 maart 1927 hield de Britse filosoof Bertrand Russell (1872-1970) een lezing voor the National Secular Society in Londen. Die lezing had als titel "Why I am not a Christian" (Russell 1957). Dat is een opvallende en intrigerende titel die je niet zoveel tegenkomt. Waarom zou een man als Russell, die zelf niet gelovig is, uitleggen *waarom* hij niet gelovig is? Ik denk dat velen zich tegenwoordig bij het aanhoren van een dergelijke titel die vraag zullen stellen. Je kunt je nog voorstellen dat iemand onder een dergelijke titel uitlegt waarom hij niet gelovig is als hij eens gelovig is geweest. Zo publiceerde een anonymus die schrijft onder de naam Ibn Warraq in 1995 het boek *Why I am not a Muslim* (Warraq 1995). Daar zou je nog enig begrip voor kunnen opbrengen, want de schrijver is misschien eens moslim geweest, heeft zijn geloofspositie diep doordacht en is overgegaan op een ander geloof of helemaal van elke vorm van religieus geloof afgevallen. Het zou interessant kunnen zijn van de overwegingen van een dergelijke schrijver nota te nemen.

De belangstelling voor een dergelijk boek wordt nog groter wanneer we ons realiseren dat het niet eenzijdig is en ook niet zonder gevaar voor een moslim om voor zijn afvalligheid uit te komen (zie Warraq 2003; Hegener 2005; vgl. Zwemer 1924). Maar waarom zou iemand die nooit christen is geweest uitleggen waarom hij geen christen is? Voor veel mensen lijkt dat op uitvoerig uitleggen waarom je niet naar Spanje op vakantie gaat. Zoiets zouden we tegenwoordig 'louter negatief' noemen of 'niet inspirerend'.

Niettemin deed Russell dat wel ten aanzien van het christendom. De reden daarvoor is dat Russell in een lange traditie van filosofen staat die je misschien 'rationalistisch' zou kunnen noemen. Misschien is dit niet het goede woord, althans een woord dat gemakkelijk verkeerde associaties zou kunnen oproepen, maar ik weet voorlopig geen betere aanduiding. Russell had de indruk dat hij zo bewust mogelijk zou moeten leven, zo duidelijk mogelijke keuzes zou moeten maken. En hij had ook het gevoel dat hij zich zou moeten verantwoorden voor die levensbeschouwelijke keuzes.

Dat is tegenwoordig een bijna geheel verlaten positie. Levensbeschouwing en religie worden tegenwoordig – ik denk: onder invloed van het postmoderne geesteklimaat – gezien als een hoogst individuele en gevoelsmatige keuze waarvoor geen verantwoording *kán* worden afgelegd en ook geen verantwoording behoeft te worden afgelegd. Religie is een kwestie van smaak en hoort bij je identiteit. Maar

over smaak en over de keuze voor de ene identiteit of de andere behoeft men zich even weinig te verantwoorden als voor de verliefdheid op een bepaalde persoon of een muzikale voorkeur. Wanneer een ander bij dit soort voorkeuren of keuzes kritische kanttekeningen zou plaatsen, dan wordt dat opgevat als een inbreuk op de 'privacy' van de persoon die de keuze maakt of de voorkeur uitspreekt.

In het vervolg zal ik allereerst ingaan op de traditie waarin Russell naar mijn idee geplaatst moet worden. Dat is dus een traditie waarin mensen de noodzaak ervaren van het afleggen van een verantwoording voor hun geloofsopvattingen en ook waarom zij niet geloven. Ik zal laten zien dat Russell in een bepaalde traditie staat die we ten onrechte tegenwoordig zijn vergeten, die we niet meer interessant vinden of die we 'achterhaald' achten. Ik ben ervan overtuigd dat Russell hierin gelijk had: voor een geloofsopvatting geldt – wat ook geldt voor een andere opvatting – dat je in staat zou moeten zijn die geloofsopvatting te verantwoorden.

Deze stelling zal ik proberen uit te werken aan de hand van een bespreking van het werk van iemand die eigenlijk de rechtvaardiging heeft gegeven voor wat Russell zijn hele leven heeft gedaan: verantwoording afleggen en zich rekenschap geven van zijn levensbeschouwelijke positie. De persoon op wie ik doel is de Britse mathematicus en filosoof William Kingdom Clifford.

In het tweede deel zal ik aangeven waarom we op basis van het gedachtegoed van Clifford en Russell enkele kritische kanttekeningen zouden moeten plaatsen bij het theïstisch geloof. Dat doe ik in de geest van het opstel van Russell dat ik hiervoor heb geïntroduceerd. Ik trek de problematiek iets ruimer dan Russell doet. Het gaat mij niet voornamelijk om het christendom, zoals bij Russell in 1927 het geval was, maar om het 'theïsme'. Ik versta onder 'theïstisch geloof' het geloof dat jodendom, christendom en islam gemeenschappelijk hebben: het geloof in het bestaan van een god met een bepaalde geaardheid. Daarmee kom ik in de buurt van een 'atheïstische' positie. Ik zou liever willen spreken van 'non-theïsme'. De term 'atheïsme' heeft een iets te militante connotatie voor wat ik zal proberen te verdedigen. Bovendien denk ik niet dat de belangrijkste missie voor mensen met een niet-theïstische levensbeschouwing moet zijn, dat zij gelovigen moeten overtuigen van het feit dat zij het geloof in God zouden moeten opgeven. Veel belangrijker is dat het theïsme zichzelf zou ontdoen van twee zaken waarmee het historisch verbonden is geraakt:

- dat moraal alleen (of zelfs het best) gerechtvaardigd kan worden door een verwijzing naar godsdienst;
- dat de staat of politiek zijn grondslag zou moeten vinden in godsdienst.

Die twee ideeën – en dat zijn bijzonder invloedrijke ideeën – zal ik van kritisch commentaar voorzien. Daarmee geef ik tevens een korte samenvatting van wat ik uitvoeriger heb uitgewerkt in het boek *Moreel Esperanto* (Cliteur 2007). Daarin houd ik een pleidooi voor twee zaken (en nu formuleer ik positief wat ik hiervoor in negatieve vorm deed): (1) een autonome moraal in de zin van een moraal die niet gefundeerd is in godsdienst, en (2) een religieus neutrale staat in de zin van een staat die zich niet baseert op religie.

Clifford over de ethiek van het geloven

Russell geeft, zoals gesteld, aan waarom hij geen christen is. De preliminaire vraag waarom je als ongelovige dat zou moeten uitleggen, wordt door hem echter niet behandeld. Voor Russell sprak dat namelijk vanzelf. Tegenwoordig is dat niet meer het geval. En precies daarom is het werk van Clifford tegenwoordig weer zo van belang, omdat hij, zoals niemand voor hem zo overtuigend gedaan had, uiteenzet waarom mensen verantwoording moeten afleggen van hun geloofspositie, inclusief wat zij niet geloven.

Clifford was een Britse mathematicus en filosoof, maar eigenlijk was hij een *Universalgelehrte*. Hij leefde van 1845 tot 1879. Die 34 jaar heeft hij goed besteed zoals iedereen kan vaststellen die de moeite neemt om de twee delen van zijn verzamelde opstellen te lezen. Eén opstel van Clifford is in het bijzonder van belang: *The Ethics of Belief* uit 1877. Het is de uitwerking van een lezing die Clifford gaf voor *The Metaphysical Society* in Londen toen hij 31 jaar oud was. Dat was een filosofische debatclub met vele beroemde namen op de ledenlijst: William Gladstone, die na een eerste regeerperiode door Israël in 1874 was verslagen en zich nu in de luwte met theologische en filosofische studies bezighield; Thomas Henry Huxley, een bioloog, verdediger van het Darwinisme, wat hij zo fel deed dat hij wel 'Darwin's bulldog' werd genoemd; aartsbisschop Henry Manning; de intellectueel John Ruskin en de dichter Alfred Lord Tennyson.

Clifford wilde een pleidooi houden voor de houding die elke wetenschapper, maar ook elk mens zich eigen zou moeten maken als men verder wil komen bij het verwerven van betrouwbare kennis. De argumentatie van *The Ethics of Belief* begint met een voorbeeld waarbij hij het gevaar van onkritisch geloof aan de orde stelt. Dat voorbeeld heeft betrekking op een reder die besloot zijn schip de vaart in te sturen. Het probleem is dat hij wist dat het schip oud was. Hij twijfelde eraan of het nog wel zeewaardig was. Die twijfels over de zeewaardigheid van het schip knaagden aan de reder, maar hij verdrong die twijfels. Hij zei tegen zichzelf dat zijn schip al zoveel stormen had doorstaan, dat het deze keer ook nog wel zou gaan. Hij zou zijn vertrouwen stellen in God. In de woorden van Clifford: "He would put his trust in Providence." De voorzienigheid zou vast niet al die gezinnen die op zoek waren gegaan naar een beter leven elders in de wereld laten verdrinken (Clifford 1877: 70). De reder slaagde er dus in zijn twijfels weg te duwen en als gevolg daarvan raakte hij oprecht overtuigd dat het schip zeewaardig was: "He acquired a sincere and comfortable conviction that his vessel was thoroughly safe and seaworthy." (Clifford, *ibidem*)

Het behoeft nauwelijks betoog dat het woord 'oprecht' ('sincere') 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'. De vraag van Clifford is dan: hoe moeten we dat moreel beoordelen? "What shall we say of him?"

Het antwoord ligt voor de hand: de reder is, nu het schip is vergaan, 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." (Clifford, *ibidem*) Hij had zijn geloof of zijn vertrouwen niet gekregen door zorgvuldig onderzoek te doen, maar door zijn twijfels te onderdrukken. En omdat hij zichzelf dus in die situatie van het geloof of het dogmatisme gemanoeuvreerd had, is hij 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 en eigenlijk voor elke verantwoordelijke burger: dat we ons geloof zouden moeten rechtvaardigen.

Twee argumenten voor de rechtvaardiging van geloof

Voor de onderbouwing van deze stelling zijn twee argumenten met name van belang. Allereerst geldt dat geloof nooit alleen betrekking heeft op jezelf. "No man's belief is in any case a private matter which concerns himself alone," (Clifford 1877: 73). Onze levens zijn intiem met elkaar verbonden. Wat de een gelooft, in het bijzonder wanneer het gaat om een diep geloof, heeft grote relevantie voor de ander: "Our words, our phrases, our forms and processes and modes of thought, are common property, fashioned and perfected from ages to ages." (Clifford, *ibidem*) Het geheel van onze opvattingen, het geheel van ideeën waarin we geloven is een soort erfstuk dat van generatie op generatie wordt overgedragen. In dat geheel van opvattingen zitten ook onze eigen opvattingen. Dat is dus een collectief bezit. Clifford schrijft dat dat het bezit van de gehele mensheid is.

Een tweede punt dat Clifford uitvoerig uitwerkt, is dat we niet alleen allemaal het collectieve bezit van wat we geloven en waarvan we overtuigd zijn moeten hooghouden, maar dat we het vooral ook *verder moeten ontwikkelen*. Dat wil zeggen: *onderwerpen aan kritiek*. Dat geheel van opvattingen, waarvan ook onze eigen opvattingen deel uitmaken, is het gemeenschappelijke erfgoed dat we niet alleen allemaal mogen beproeven op consistentie en waarheid, maar zelfs *moreel verplicht* zijn dat te doen. Het is een "awful privilege" en een "awful responsibility" dat we allemaal meewerken aan een wereld waarin ons nageslacht zou willen leven (Clifford 1877: 74). Dat erfstuk zomaar overnemen en 'geloven' dat het juist of waar is of niet meer verbeterd kan worden, is in strijd met die verantwoordelijkheid of die plicht. Dan komt Clifford op een formulering die hij in het essay in licht gewijzigde vorm verschillende keren zal herhalen. "It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence." (Clifford 1877: 77)

De betekenis van de norm van Clifford

Is het bijzonder dat je alleen iets moet geloven op basis van bewijsmateriaal? Dit commentaar onderschat de enorme betekenis van de norm van Clifford. Als we allemaal zouden doen wat Clifford ons aanraadt, zou de wereld er geheel anders uitzien. Ik kan de gevolgen van een opvatting zoals Clifford die uiteenzet schetsen aan de hand van een concreet voorbeeld dat direct te maken heeft met religieus geloof.

Het eerste punt van Clifford's *Ethics of Belief* is: geloof heb je nooit alleen, maar je geloof heeft een sociale betekenis. Juist omdat het een sociale betekenis heeft, heeft ook iedereen het recht, ja zelfs de plicht, om je op je geloof aan te spreken. De betekenis daarvan kan worden geïllustreerd aan de hand van een recent voorbeeld. In het begin van 2006 werd eerst Denemarken, later de rest van de wereld geconfronteerd met de cartooncrisis. Tekenaars hadden cartoons gemaakt over de profeet Mohammed en die gepubliceerd in een Deense krant, de *Jyllands-Posten*. Sommige moslims waren zeer verbolgen over die tekeningen. Dat leidde tot geweldpleging op vele plaatsen in de wereld en zelfs tot verschillende oproepen tot het vermoorden van de tekenaars die vervolgens moesten onderduiken of onder politiebewaking werden gesteld (zie Jespersen/Pittelkow 2007).

Het gaat mij om de reactie van vele burgers van Europa, maar vooral ook van publieke ambtsdragers op het publiceren van die cartoons. Natuurlijk waren er mensen die stelden dat het iedereen volstrekt vrij staat kritiek te ventileren, ook satirische kritiek op de godsdienst van een ander. Men deed dit vaak met een beroep op de vrijheid van meningsuiting die men niet ondergeschikt mag maken aan de verontwaardigde reacties van gelovigen. Veel groter was echter de groep mensen die zich afvroegen waarom die kritiek nodig was. Kritiek wordt beschermd door het grondrecht van de vrijheid van meningsuiting, maar wat heeft het voor zin mensen tot in het diepste van hun overtuiging te kwetsen? Waarom zou je mensen nodeloos provoceren?

Die vragen waren suggestief en tendentius gesteld. Immers nodeloos provoceren kan nooit gerechtvaardigd worden, maar noodzakelijk provoceren misschien wel. Door de wat hoogdravende woordkeuze "tot in het diepste van hun ziel kwetsen" wordt geïnsinueerd dat zoiets nooit gerechtvaardigd kan zijn. Maar is dat wel zo? Er zijn uitingen geweest, boeken gepubliceerd, toneelstukken opgevoerd, wetenschappelijke theorieën gelanceerd die mensen tot in het diepste van hun ziel hebben gekwetst. Denk aan het werk van Galileo Galilei, Charles Darwin, Sigmund Freud en vele anderen. Zie voor een overzicht het boek van de Ierse historicus J.B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, voor het eerst verschenen in 1913 maar elke paar jaar herdrukt, ook onlangs nog. En terecht, want de vrijheid waarvoor Bury een lans breekt, staat tegenwoordig onder druk.

Nu zal men zeggen: bij Darwin en Galileo ging het om wetenschap, maar in de Deense cartooncrisis alleen maar om een paar tekeningetjes. De vrije ontwikkeling van de wetenschap moet beschermd worden, maar de vrije ontwikkeling van sportprenten niet. Die opmerking zou naar mijn idee tekortdoen aan de politieke betekenis die satire, spot, cartoons, toneel en zelfs cabaret hebben gehad in de Europese politieke geschiedenis. Een tirannieke koning vreesde sportprenten soms meer dan de kritiek van het parlement. Satire, spot, ironie (denk aan Socrates) – het zijn allemaal stijlmiddelen geweest waarmee de heersende politieke ambtsdragers en de heersende religieuze autoriteiten onder kritiek zijn gesteld.

Wat vele mensen tegenwoordig tegenstaat in het bekritisieren van een religie is dat men denkt: "Een religie is toch een hoogst private zaak? Waarom zou men een ander op zoiets particuliers de maat nemen?" Clifford antwoordt dat religie bekritiseerd moet kunnen worden, omdat religie een sociale dimensie heeft die het leven raakt van niet alleen de individuele gelovige die de religie hooghoudt, maar ook van mensen die een andere religie omarmen of zelfs helemaal geen religie wil-

len. "Our modes of thought are common property" schrijft Clifford. Toegepast op het geval van de Deense cartoons: omdat mensen hun gedrag stileren naar het voorbeeld van de profeet Mohammed, zowel in goede als in kwade zin, moet het morele handelen van de profeet aan een kritische toets worden onderworpen. Hetzelfde geldt natuurlijk voor Jezus Christus, Mozes, Confucius, Boeddha of welke andere heilige figuur dan ook. Met andere woorden, wat 'heilig' is kan nooit *a priori* vaststaan, maar kan alleen worden vastgesteld naar aanleiding van een procedure waarin kritiek kan worden uitgeoefend. Gelovigen zouden een volstrekt onredelijke eis stellen wanneer zij hun heilige figuren en hun heilige tradities zouden willen onttrekken aan het oordeel en het commentaar van niet- of anders-gelovigen.

De ratio voor de vrijheid van meningsuiting

Dit gaat verder en dieper dan een beroep op de vrijheid van meningsuiting. Clifford verschaft ons de *ratio* voor de vrijheid van meningsuiting. Volgens Clifford hebben wij allemaal de *verplichting* om die kritiek te leveren. Die norm heeft niet alleen betekenis voor onze leiders. Het zijn niet alleen de staatslieden, de filosofen en de dichters die een *verplichting* hebben ten opzichte van de mensheid in dit opzicht (Clifford 1877: 75). Iedereen, ook de gepensioneerde die in zijn tuintje wat zit te genieten van zijn oude dag, "kan ertoe bijdragen dat de fatale vormen van bijgeloof die het menselijke ras gijzelen levend worden gehouden of juist uitsterven" (Clifford, *ibidem*). Elke huisvrouw kan op haar kinderen opvattingen en geloof overdragen die óf de samenleving bijeen houden óf de samenleving in stukken uiteen zullen scheuren. Niemand mag zich dan ook onttrekken aan de universele verantwoordelijkheid om het erfgoed aan opvattingen, zowel geloofsopvattingen als andere opvattingen, voortdurend te bevragen (Clifford, *ibidem*). We hebben volgens Clifford een *verplichting* om ons te beschermen tegen onkritische vormen van geloof. Hij vergelijkt niet-getoetste opvattingen zelfs met een ziekte die eerst één lichaam kan aantasten, maar, als deze niet bestreden wordt, later ook de rest van de stad en van het land (Clifford 1877: 76). Telkens wanneer we op grond van onvoldoende argumentatie en bewijsmateriaal iets aannemen, verzwakken we onze zelfcontrole.

Stel dat iemand die in zijn jeugd een bepaalde overtuiging heeft meegekregen en die daar zijn verdere leven gewoon aan vast is blijven houden zonder dat hij daarover diep heeft nagedacht. Boeken die over het onderwerp waarop zijn overtuiging betrekking heeft zijn uitgekomen, heeft hij niet gelezen. Met mensen die er andere overtuigingen op nahouden heeft hij het contact gemeden. Hoe moeten we over zo iemand denken? Clifford stelt: "The life of that man is one long sin against mankind." (Clifford 1877: 77) Het woord 'zonde' is hier veelzeggend. De plicht om je opvattingen en geloofsvoorstellingen regelmatig kritisch te bezien, is in het geval van Clifford een 'religieus seculiere plicht'. Immers "it is never lawful to stifle a doubt" (Clifford 1877: 78).

De institutionele voorwaarden voor het Cliffordianisme

Het zal nu duidelijk zijn dat deze cliffordiaanse houding een zware *verplichting* aan iedereen oplegt. Wat doen we eigenlijk aan het kritisch onderzoeken van onze geloofsopvattingen? Wie heeft werkelijk overwogen om over te gaan op de islam? Hoeveel hebben overwogen om vanuit het atheïsme, zoals C.S. Lewis (1952) deed,

het christendom te omarmen? Hoeveel moslims overwegen serieus christen te worden en hoeveel christenen moslim? Volgens de beginselen van Clifford zou de hele wereld moeten gonzen van een voortdurend debat over de aard van God en goden. En dat debat is natuurlijk niet mogelijk zonder wederzijdse kritiek.

Deze houding, het cliffordianisme, vooronderstelt natuurlijk wel dat de institutionele voorwaarden bestaan waaronder kritiek mogelijk is. De staat, de samenleving, de universiteit en het ethos van de mensen moeten allemaal die kritische houding hooghouden, koesteren en beschermen. De Fransen spreken van 'libre examen', de Anglofonen van 'free inquiry'. Dat moet wel door de gehele samenleving worden gedragen. Wat er gebeurt wanneer dat niet het geval is, valt te illustreren aan de hand van de tragische voorbeelden van mensen die voor hun ideeën zijn gestorven. Dat wil zeggen: omgebracht door de heersers of de massa omdat die niet geconfronteerd wilden worden met kritiek. Men kan denken aan voorbeelden als die van Socrates, Giordano Bruno of Servet.

We moeten de 'Socratessen' koesteren: de mensen die prikkelen, provoceren en soms ook wel beledigen - want dat is het risico van het leven in een vrije samenleving. Het is het risico dat we geconfronteerd worden met ideeën die ons schokken, waaraan we aanstoot nemen en die ons verontrusten. De vrijheid van meningsuiting is er niet alleen voor ideeën die ons bevallen, maar ook - of zelfs juist - voor ideeën die, in de woorden van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens in Straatsburg in 1976, "offend, shock or disturb the State or any sector of the population" (Jacobs/White 2002: 277).

De ongelovige Thomas als de cliffordiaan in de christelijke traditie

In de traditie van Clifford hebben we dus niet alleen het grondwettelijke en verdragsrechtelijke recht om die verantwoording en kritiek te presenteren, we hebben daartoe zelfs de dure morele plicht. Wie dat niet doet, uit geestelijke luiheid of om redenen van politieke correctheid, die begaat een grote fout, net als de reder van Clifford die zijn schip de vaart instuurt terwijl het schip niet zeewaardig is.

Dat leidt tot het tweede punt. Deze norm geldt natuurlijk ook voor mijzelf. Ook ik moet - als het goed is - aan kunnen geven waarom ik geen theïst ben. Die verantwoording is altijd voorlopig. Ik moet de mogelijkheid openhouden dat ik zal worden overtuigd van mijn ongelijk. Niettemin, zolang ik van dat ongelijk nog niet overtuigd ben, heb ik de dure plicht verantwoording af te leggen over de vraag waarom ik geen christen, moslim of theïst ben.

Een van de redenen is dat ik in de theïstische traditie te weinig voorbeelden ben tegengekomen die de cliffordiaanse opstelling praktiseren. Teveel ben ik verhalen en figuren in de theïstische traditie tegengekomen waarin en door wie het religieuze geloof blind gevolgd werd. Daar ontstonden niet zelden even dramatische gevolgen als het geval was met de reder die het niet-zeewaardige schip de vaart instuurde. We zullen een aantal van die 'reders' uit de christelijke en ook joodse traditie bezien en proberen te analyseren welke fouten door hen werden gemaakt. Misschien valt daar iets van te leren.

Het eerste voorbeeld ligt voor de hand. Jodendom, christendom en islam worden de "Abrahamitische godsdiensten" genoemd, omdat Abraham een belangrijke functie vervult in alle drie deze tradities. Maar welk voorbeeld wordt door Abra-

ham gegeven? Hij bleek bereid, zoals we kunnen nalezen in Genesis 22,1-13, zijn eigen zoon te offeren op basis van een bevel van God. Abraham faalde in het kritisch bezien van dit bevel. Abraham had kritisch onderzoek moeten instellen. Wie is God? Wat pleegt God doorgaans te vragen van zijn gelovigen? Is dit bevel van God om mijn zoon te offeren in overeenstemming met andere zaken die God doorgaans pleegt te vragen van hen die in hem geloven? Maar dat deed Abraham niet. Hij was bereid tot een vergaande kadaverdiscipline.

Nu zal men misschien zeggen dat bij de 'reder' Abraham de gevolgen niet desastreus waren omdat God op tijd ingreep.

Maar dat gebeurde niet in het geval van Jefta. Toen Jefta geen vorderingen maakte in zijn strijd tegen de Ammonieten "werd hij gegrepen door de geest van de Heer" (Rechters 11,29). Jefta beloofde aan de Heer: "Als u de Ammonieten aan mij uitlevert, dan zal het eerste dat me bij mijn behouden thuiskomst tegemoet komt voor u zijn: dat zal ik als brandoffer aan u opdragen." Het vervolg laat zich raden. Jefta trok op tegen de Ammonieten en de Heer leverde ze aan hem uit. Hij stond dus bij de Heer in het krijt. Toen Jefta thuiskwam in zijn woonplaats Mispá, werd hij met reidansen en trommelspel verwelkomd. En wie kwam hem als eerste tegemoet? "Zijn dochter ging voorop. Zij was zijn enige kind, andere zonen of dochters had hij niet. Meteen toen hij haar zag scheurde hij zijn kleren en riep uit: 'Ach mijn kind, dat jij me deze slag moet toebrengen, dat juist jij het bent die me in het ongeluk stort! Ik heb de HEBER een gelofte gedaan en daar kan ik niet op terugkomen.'" Zonder dat de dochter in het verhaal vraagt wat die belofte dan wel mag inhouden, lijkt het haar onmiddellijk duidelijk en schikt zij zich in haar lot, net als het geval was met Izaák. Zij antwoordde: "U hebt de HEBER een gelofte gedaan, vader (...). Nu hij u gewroken heeft op uw vijanden, de Ammonieten, moet u met mij doen zoals u hebt beloofd." (Rechters 11,36) En vader bracht de gelofte ten uitvoer.

Voor iemand als Voltaire is dit voorbeeld een reden om zeer kritisch te zijn over het jodendom en het joodse recht. In zijn *Dictionnaire Philosophique* (1764) is een lemma gewijd aan Jefta onder de titel: "Jephté ou des sacrifices de sang humain" (Voltaire 1764: 256-257). Daarin trekt Voltaire van leer tegen het joodse volk en tegen de joodse God, omdat die mensenoffers accepteerde. Voltaire is vaak beschuldigd van antisemitisme, maar ik denk dat Theodore Besterman gelijk heeft wanneer hij in zijn commentaar op de Engelstalige vertaling van het filosofisch woordenboek schrijft dat we de achtergrond van Voltaires afkeer van het Joodse volk in beschouwing moeten nemen. Zijn kritisch oordeel heeft niets te maken met raciale, maar met culturele opvattingen. En cultuur moeten we –volgens Clifford – ter discussie kunnen stellen, ook al worden tegenwoordig steeds vaker culturele verward met raciale aangelegenheden, waardoor hele culturen en religies zichzelf proberen te immuniseren voor kritiek.

Wat is nu precies het probleem met de verhalen van Abraham en Jefta? Wat Abraham en Jefta fout doen, is dat zij kennelijk vertrekken en trouw blijven aan een bepaalde theorie over ethiek die wel wordt aangeduid als de 'goddelijke bevelstheorie van de moraal'. Goed is goed, omdat het door God wordt geproclameerd. Moreel verkeerd is moreel verkeerd omdat het als zodanig door God wordt verboden. Voor Abraham en voor Jefta bestaat geen autonomie van de moraal. Het

morele wordt geheel bepaald, men kan ook zeggen 'opgeslokt', door het religieuze. Had het anders gekund?

Een atheïst zal misschien zeggen: "Jawel, door het geloof te verlaten en atheïst te worden." Maar dat is een oplossing die velen niet zal aanspreken, omdat men vast wil houden aan de eigen geloofstraditie. Een vervolgvraag is dan ook: hadden Abraham en Jesta gelovig kunnen blijven en toch moreel kritisch? Is het mogelijk om moreel verantwoord te leven en tóch in God te geloven? Ik denk het wel en om dat te illustreren kunnen we inspiratie kunnen opdoen bij twee cliffordianen:

één uit de evangeliën en één uit de traditie van het Europese politiek-religieus denken.

De twee Thomassen: de ongelovige Thomas en Thomas Paine

In Johannes wordt melding gemaakt van een zekere Thomas die weigerde te geloven dat Jezus uit de dood was opgestaan. De andere leerlingen van Jezus hadden hem na de wederopstanding gezien, maar Thomas niet. Thomas weigerde in die wederopstanding te geloven, omdat hij Jezus niet zelf had gezien. Hij zei: "Alleen als ik de wonden van de spijkers in zijn handen zie en met mijn vingers kan voelen, als ik mijn hand in zijn zij kan leggen, zal ik het geloven" (Johannes 20,25). Deze mogelijkheid tot het kritisch toetsen van het geloof ontstond later. Een week nadat hij dit had gezegd, waren de leerlingen weer met Jezus bij elkaar en Thomas was met hen. Jezus kwam in hun midden staan. Hij richtte zich tot Thomas en zei: "Leg je vingers hier en kijk naar mijn handen, en leg je hand in mijn zij. Wees niet langer ongelovig, maar geloof." Kennelijk was dat overtuigend voor Thomas, want hij zei tegen Jezus: "Mijn Heer, mijn God!" Jezus zei toen tegen hem: "Omdat je me gezien hebt, geloof je. Gelukkig zijn zij die niet zien en toch geloven." (Johannes 20,29)

De moraal van het verhaal zoals die door sommigen wordt opgevat, lijkt te zijn dat Thomas het aanvankelijk niet goed deed. Zijn houding die spreekwoordelijk voortleeft als het "eerst zien dan geloven" wordt hier voorgesteld als een kortzichtige opstelling. Maar is dat wel zo? Zou de houding van de ongelovige Thomas niet voor ons allemaal de norm moeten zijn? Volgens Clifford moeten we die vraag bevestigend beantwoorden en ik ben geneigd hem daarin te volgen.

Abraham en Jesta schoten tekort in het praktiseren van de kritische houding waarvoor de ongelovige Thomas ons het voorbeeld geeft. Zij hadden toen zij een stem uit de hemel hoorden en die aan God toeschreven moeten denken: "Is dit wel de stem van God?" Zij hadden, net als de ongelovige Thomas, naar bewijsmateriaal op zoek moeten gaan.

De tweede Thomas die ik als een voorbeeld van de Cliffordiaanse benadering opvoer, is de achttiende-eeuwse filosoof Thomas Paine. Hij is een interessant voorbeeld, omdat hij in het bestaan van God gelooft en toch een kritische houding aanneemt ten aanzien van iedereen die zegt in zijn Naam te spreken.

In 1794, tijdens het hoogtepunt van de terreur in Frankrijk, publiceerde Thomas Paine in de Verenigde Staten van America zijn boek *The Age of Reason*. Hij richtte zich in 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".

Deze ondertitel is van belang. Paine zegt 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 is verkeerd. Hij wil daar een ware theologie tegenoverstellen. Dat is een heikele onderneming, zoals Paine door schade en schande heeft moeten ervaren. Alsof hij voorvoelde op welke problemen zijn onderneming nog zou stuiten, vinden we in de eerste zinnen van zijn boek al een prachtig geformuleerd argument voor de vrijheid van meningsuiting. De eerste zinnen van zijn boek zijn meteen een kort pleidooi voor de vrijheid van geweten, gedachte en meningsuiting, een pleidooi dat John Stuart Mill met zijn geschrift *On Liberty* in 1859 uitvoeriger zou uitwerken. Niettemin is één centraal element van het betoog van Mill reeds in 1794 bij Paine aanwezig wanneer Paine schrijft: "You will do me the justice to remember, that I have always strenuously supported the Right of every Man to his own opinion, however different that opinion might be to mine. He who denies to another this right, makes a slave of himself to his present opinion, because he precludes himself the right of changing it." (1794: 665)

Paine appelleert hier aan het eigenbelang. Wanneer iemand het onmogelijk zou maken dat bepaalde meningen kunnen worden gehoord, dan handelt hij niet in zijn eigen belang. Iedereen heeft er belang bij dat zijn opvattingen kunnen worden herzien. En om die opvattingen te herzien heeft men een aanleiding nodig: de confrontatie met betere meningen. Maak het verschijnen van die betere meningen onmogelijk en we handelen dus in strijd met ons eigen belang.

We moeten dus het debat voeren, aldus Paine. Dat betekent: redenen aandragen voor onze opvattingen. Elke opvatting zou zich moeten kunnen verantwoorden voor het tribunaal van de rede. Immers, zo zegt hij: "The most formidable weapon against errors of every kind is Reason." (Paine 1794: 665)

Paine is dus een adept van de Verlichting. Zijn boek is daar zelfs naar genoemd. De achttiende eeuw wordt wel de 'eeuw van de Verlichting' genoemd, maar ook de 'eeuw van de Rede'. De Verlichting wordt doorgaans opgevat als een periode die niet heilzaam was voor de godsdienst en daarmee voor God. Maar Paine zou dat ontkennen. Dat is het specifieke van zijn theologie. 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." (Paine 1794: 666)

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" (Paine 1794: 666). Tegenover openbaringen staat hij echter kritisch. Wat dat betreft neemt hij de houding van de ongelovige Thomas aan.

Het is van belang dat we de houding van de ongelovige Thomas goed onderscheiden van de dogmatisch ongelovige. Deze zou zeggen: opstaan uit de dood kan niet. Wat ik dus ook zie of ervaar, het kan niet zo zijn. Maar dat doen de ongelovige Thomas uit het bijbelverhaal en ook Thomas Paine dus niet. De ongelovige Thomas keert zich niet af van Jezus, maar hij is geïntrigeerd. Hij gaat op onderzoek uit. Hij wil de wonden zelf onderzoeken. Op een schilderij van Caravaggio

kijkt hij onderzoekend met de vinger aan de wonden: hoe is dit mogelijk? “Was Jezus wel dood?” heeft hij misschien gedacht? Als we de houding van de ongelovige Thomas vergelijken met wat Paine aanprijst, dan kan het niet verbazen dat Paine expliciet en bewonderend verwijst naar deze Thomas. Thomas “would not believe, without having ocular and manual demonstration himself”. Hij voegt daaraan toe: “So neither will I.” (Paine 1794: 671)

Tot slot

Ik denk dat we tegenwoordig veel kunnen leren van mensen als Clifford, Paine, Russell en de ongelovige Thomas. Het heeft mij tot non-theïsme gebracht. Als het anderen brengt tot het aanvaarden van morele autonomie terwijl men toch trouw wil blijven aan een vorm van godsgeloof, dan zou ook dat een grote stap voorwaarts zijn.

Niettemin zal het nog veel beleid en aandacht vergen om hun traditie levend te houden in de hedendaagse wereld. De tendens gaat de andere kant uit. De tendens staat niet gunstig tegenover religiekritiek en het soort van kritische houding dat zij hebben aanbevolen. De houding van een aanzienlijk deel van de Europese bevolking, en in het bijzonder van de bestuurlijk-politieke elite, is dezelfde als die van het Atheense bewind dat Socrates veroordeelde tot het drinken van de gifbeker. Men wil niet geconfronteerd worden met lastige vragen. Men stuurt graag het schip de vaart in op goed geloof.

Literatuur

- Bury, J.B. (1913). *A History of the Freedom of Thought* (1932). London: Thornton Butterworth.
- Clifford, W.K. (1877). *The Ethics of Belief*. In W.K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays* (1999). (Introduction by Timothy J. Madigan.) Amherst, New York: Prometheus Books.
- Cliteur, Paul (2007). *Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Hegener, Michiel (2005). *Vrijheid van godsdienst*. Amsterdam / Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Jacobs, F.G., White, R.A. (2002). *The European Convention of Human Rights*. Third Edition, revised by Clare Ovey and Robin White. Oxford: Oxford University Press.
- Jespersen, Karen, Pittelkow, Ralf (2007) *Islamisten en naïvisten: een aanklacht*. (Met een inleiding van Afshin Ellian.) Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Lewis, C.S. (1952). *Mere Christianity: a revised and amplified edition, with a new introduction* (2001). San Francisco: Harper.
- Mill, J.S. (1859). *On Liberty* (1977). Harmondsworth: Penguin Books.
- Paine, Thomas (1794). *The Age of Reason*. In Thomas Paine, *Collected Writings* (1995). New York: The Library of America.
- Russell, Bertrand (1957). *Why I am not a Christian and other essays on religion and related subjects*. London: Unwin Paperbacks.
- Voltaire (1764). *Dictionnaire Philosophique, avec introduction, variantes et notes par Julien Benda, texte établi par Raymond Naves*. Paris: Éditions Garnier Frères.
- Warraq, Ibn (1995). *Why I am not a Muslim*. Buffalo: Prometheus Books.
- Warraq, Ibn (2003, ed.). *Leaving Islam: Apostates Speak Out*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Zwemer, Samuel M. (1924). *The Law of Apostasy in Islam: Answering the question why there are so few Moslem converts, and giving examples of their moral courage and martyrdom*. London, Edinburgh & New York: Marshall Brothers.