

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/38646> holds various files of this Leiden University dissertation

Author: Pronk, Michiel

Title: Verandering van geloofsvoorstelling : analyse van legitimaties door Antony Flew, Cees Dekker en Raymond Bradley

Issue Date: 2016-03-30

Verandering van geloofsvoorstelling

ISBN: 978-94-028-0052-4

Verandering van geloofsvoorstelling
Analyse van legitimaties door Antony Flew, Cees
Dekker en Raymond Bradley

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof.mr. C.J.J.M. Stolker,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op woensdag 30 maart 2016
klokke 15.00 uur

door

Michiel Pronk

geboren te Zwijndrecht
in 1983

Promotor: prof. dr. W.B. Drees

Promotiecommissie:

prof. dr. G. van den Brink, VU Amsterdam

prof. dr. W.H. Slob, Rijksuniversiteit Groningen

prof. dr. E.G.E. van der Wall

Voor mijn moeder

Inhoudsopgave

Inleiding	1
Hoofdstuk 1. Uitgangspunten	5
1.1 Geloofsvoorstelling	5
1.2 Verandering	16
1.3 De verwoording van de rechtvaardiging	23
1.4 Analysemodel	29
1.5 Analysemodel: prescriptieve kant	43
1.6 Geloofsvoorstelling, verandering en analysemodel	53
Hoofdstuk 2. Van geen god naar God	55
2.1 Antony Flew: de weg naar het atheïsme	56
2.2 Flews verandering als een verandering van geloofsvoorstelling	57
2.3 Flews verandering: een nadere analyse	62
2.4 Rationele reconstructie van Flews verandering	83
2.5 Waar leidde het argument naartoe?	91
Hoofdstuk 3. Van 'intelligent design' naar theïstische evolutie	93
3.1 'Intelligent design' als een geloofsvoorstelling	94
3.2 Het 'intelligent design' debat in Nederland	95
3.3 Van 'intelligent design' naar theïstische evolutie: een eerste schets	101
3.4 Op zoek naar Cees Dekkers rechtvaardiging van zijn verandering	110
3.5 De verdediging en de verandering	123
3.6 De drie vragen	134
3.7 Een verbetering: van 'intelligent design' naar theïstische evolutie?	137
Hoofdstuk 4. Van God naar geen god	139
4.1 Raymond Bradley: en God bestond niet meer	140
4.2 Reconstructie, rechtvaardiging en de weging	146
4.3 Van God naar geen god: een balans	149
Hoofdstuk 5. De waarde van de rechtvaardiging	150
5.1 Geloofsvoorstelling: hoe te omschrijven?	151
5.2 Verandering en veranderingsproces	145

5.3 De (on)mogelijkheid van een rationele beoordeling	155
5.4 De waarde van de rechtvaardiging	157
Literatuur	158
Summary	165
Dankwoord	168
Curriculum vitae	169

Inleiding

Veranderen van gedachten, het gebeurt iedereen weleens. Op het ene moment meen je dat positie A een goede is, maar na verloop van tijd vind je dat positie B toch beter is. Je probeert die verandering te rechtvaardigen: je hebt de beschikking gekregen over nieuwe kennis of een oud argument bleek toch niet waterdicht. Dit proces vindt ook plaats op het gebied van geloofsvoorstellingen¹. Een voorbeeld daarvan is te vinden bij de Britse filosoof Antony Flew. Hij veranderde van atheïst in deïst. Dit veranderingsproces rechtvaardigde hij als volgt:

When I finally came to recognize the existence of a god, it was not a paradigm shift, because my paradigm remains, as Plato in the *Republic* scripted his Socrates to insist: 'We must follow the argument wherever it leads.'²

De claim die Flew in zijn rechtvaardiging over het proces doet, is dat hij zich bij zijn verandering door niets anders heeft laten leiden dan door argumenten. Impliciet stelt Flew ook dat zijn nieuwe positie beter is dan de vorige, omdat de nieuwe positie meer in overeenstemming is met de argumenten. Dergelijke claims over de eigen rechtvaardiging roepen de vraag op: kun je over de nieuwe positie wel spreken als beter ten opzichte van de vorige?

In dit onderzoek wil ik op die vraag ingaan. De centrale vraag is: wat is de *intellectuele* waarde van de rechtvaardiging van de verandering door de betrokkene? Die waarde benader ik vanuit epistemologisch oogpunt. Mijn onderzoeksvraag wil ik daarom in vier vragen splitsen:

1. Hoe rechtvaardigen betrokkenen hun verandering van geloofsvoorstelling intellectueel?
2. Komt de rechtvaardiging overeen met de verandering zoals ik die reconstrueer?
3. Hoe is de rechtvaardiging van de uitkomst van de verandering als intellectuele rechtvaardiging, vanuit epistemologisch oogpunt en aan de hand van mijn criteria, te beoordelen?

Tot slot heb ik een vraag van meer algemene aard:

4. Wat kunnen we op grond van deze analyse leren over de mogelijkheid van een rationale beoordeling van verandering van geloofsvoorstellingen en over de waarde van het perspectief dat ik daarbij hanteer?

¹ Het woord 'geloofsvoorstellingen' gebruik ik niet visueel, meer als equivalent van 'begrip' of 'concept', zoals in het Engelse equivalent 'religious beliefs'.

² Flew, *There is a God*, (New York, 2007) 89.

Wat de eerste vraag betreft, dit is een descriptieve vraag. Deze heeft geen betrekking op de verandering zelf, maar gaat over de intellectuele rechtvaardiging. Dit is een belangrijk onderscheid, omdat mijn disciplinaire positionering niet die van het psychologische of historische discours is, maar eenduidig godsdienstwijsgerig. Vanuit psychologisch, historisch en sociologisch oogpunt is veel te zeggen over het veranderen van geloofsvoorstellingen. Vanuit de psychologie kan de verandering en rechtvaardiging daarvan bijvoorbeeld gezien worden als een poging om cognitieve dissonantie op te heffen. Een andere mogelijkheid is dat de verandering beschouwd wordt als reactie op de opvoeding. Dan draait het echter niet om de rechtvaardiging als rechtvaardiging, maar om haar functionele, psychologische betekenis. Mij gaat het juist om de rechtvaardiging als rechtvaardiging.

Deze descriptieve vraag over de beschrijving van de rechtvaardiging is wel als een wijsgerige vraag op te vatten. David Pailin beschrijft in zijn boek *Groundwork of Philosophy of Religion* drie rollen die een godsdienstwijsgeer heeft: als landmeter, als constructeur en als architect.³ De landmeter brengt het terrein in kaart, de constructeur test een constructie en de architect ontwerpt zelf iets. Bij de eerste vraag neem ik de rol van landmeter op mij. Ik breng in kaart hoe men de verandering rechtvaardigt.

Bij de tweede en de derde vraag neem ik de rol aan van constructeur. Mijn interesse is niet alleen om de wijze waarop de verandering gerechtvaardigd wordt te achterhalen, maar ik wil die rechtvaardiging ook beoordelen. Dat doe ik op twee manieren. De eerste manier is door na te gaan of de rechtvaardiging overeenkomt met het feitelijke veranderingsproces. Flew zei dat hij zich liet leiden door de argumenten. Is dat geloofwaardig, gezien de beschikbare feiten? De andere wijze is door na te gaan of de rechtvaardiging van de betrokkene intellectueel steekhoudend is, vanuit epistemologisch oogpunt. Wat moeten wij denken van de aanspraak op epistemologische verbetering die gedaan wordt in de rechtvaardiging? Bij beide beoordelingen geldt dat ik dat doe aan de hand van door mij opgestelde criteria.

Bij de vierde vraag wil ik de consequenties van het antwoord op de tweede en derde vraag uitwerken naar een bredere discussie door in het licht van de besproken voorbeelden te reflecteren op de mogelijkheid van een rationele beoordeling van verandering van geloofsvoorstellingen. De hypothese van dit onderzoek is dat die beoordeling mogelijk is. Het is goed om die hypothese op grond van het materiaal, verzameld in de eerste hoofdstukken, ter discussie te stellen en daarbij te kijken wat mijn insteek heeft opgeleverd.

³ Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, (Peterborough, 2001) 1.

Hoe pak ik de behandeling van deze vier vragen aan? In het eerste hoofdstuk wil ik de bouwstenen ontwikkelen die ik nodig heb om de vragen te kunnen beantwoorden. Ik zal omschrijven hoe ik het begrip 'geloofsvoorstelling' in dit onderzoek gebruik en wat voor veranderingen ik bestudeer. Ook zal ik reflecteren op de aard van de gebruikte bronnen, te weten eerdere en latere artikelen en uitspraken in interviews, waaronder in de latere fase ook autobiografische opmerkingen over de verandering van opvattingen. Daarnaast wil ik met het oog op de tweede en derde vraag een analysemodel ontwikkelen om de verandering te reconstrueren als ook te wegen. Ik wil dat doen door gebruik te maken van het denken van Imre Lakatos. Hij heeft een in mijn ogen zeer bruikbare wetenschapsfilosofie ontwikkeld die zowel een descriptieve als normatieve kant bezit. Lakatos geeft een methode om veranderingen in kaart te brengen. Het model van Lakatos maakt ook duidelijk wanneer, in beginsel, een verandering kan worden beoordeeld als een verbetering. Beide kanten zitten ook aan de tweede vraag.

In de hoofdstukken 2, 3 en 4 bespreek ik drie casussen: de verandering van geloofsvoorstelling van Antony Flew, die van Cees Dekker en die van Raymond Bradley. Ik heb voor deze casussen gekozen om verschillende redenen. Het zijn alle drie redelijk recente gevallen: zij speelden zich alle af in de twintigste en eenentwintigste eeuw. Daarnaast beschikt elke casus over een eigen dynamiek. Bij de verandering van Antony Flew ging het om de veranderde overtuiging dat er geen god is naar het idee dat God, of beter gezegd, 'een god', bestaat. Dekker veranderde van geloofsvoorstelling binnen zijn geloof, het christendom: van sympathisant van 'intelligent design' werd hij theïstisch evolutionist. In de laatste casus komt Raymond Bradley aan bod die eerst geloofde in God en later niet meer. Het primaire selectiecriteria voor deze casussen is dat de betrokkene op redelijke wijze zowel zijn oude stellingname als zijn nieuwe schriftelijk heeft verdedigd. Het 'op redelijke wijze' heb ik ingevuld door voor filosofen en wetenschappers te kiezen. Voor de eerste twee casussen gaan deze criteria geheel op, maar voor de derde niet want er is van hem geen eerdere schriftelijke, wijsgerige of systematisch-theologische stellingname beschikbaar. Ik heb de casus van Bradley, die atheïst werd, opgenomen, als tegenhanger van de eerste, Flews beweging van atheïsme naar filosofisch deïsme. Met deze derde casus, veel minder in detail uitgewerkt, houd ik voor de algemene analyse in beeld dat er verschillende bewegingen zijn, waaronder ook de overgang van religieus geloof naar atheïsme.

In het laatste hoofdstuk, het vijfde, staat de vierde, algemenere vraag centraal. Met het behandelen van die vierde vraag komt ook de vraag naar relevantie van dit onderzoek naar voren. Ik opende deze inleiding met een algemene ervaring: we veranderen weleens van overtuiging. De moeilijkheid is dat een algemene ervaring vanzelfsprekend is, of beter gezegd: de ervaring lijkt vanzelfsprekend. Een uitvoerig onderzoek naar deze ervaring en waarheidsclaims die daaraan gekoppeld worden, is

belangrijk om vanuit godsdienstwijsgerig oogpunt te toetsen of onze intuïties juist zijn. Voor de filosoof is het zinvol om claims over verandering van opvattingen te analyseren.

Het discussieveld waarbinnen de relevantie van mijn onderzoek moet blijken, is de discussie over geloof en rationaliteit. Op dat gebied zijn meters boeken verschenen. Om dan iets nieuws te zeggen of een nieuw standpunt in te nemen, is lastig. Toch denk ik dat door mijn insteek om de discussie vanuit veranderingsprocessen te benaderen, een ander licht op deze discussie valt. Dat licht hoeft niet te betekenen dat veel dingen veranderen, maar een ander licht kan zaken doen oplichten die anders veronachtzaamd worden.

Hoofdstuk 1. Uitgangspunten

‘Geloofsvoorstelling’, ‘verandering’ en ‘intellectuele rechtvaardiging’ zijn belangrijke begrippen in mijn onderzoeksvragen. Wat beschouw ik als een geloofsvoorstelling en welke verandering heb ik voor ogen? Dit hoofdstuk wil ik gebruiken om de begrippen ‘geloofsvoorstelling’ en ‘verandering’ te definiëren zoals ik ze gebruik in mijn onderzoek. Mijn doel is niet om een algemeen geldende definitie te geven van een geloofsvoorstelling of een verandering daarin: dat zou te pretentius zijn. Ook zal ik ingaan op vragen die spelen bij het begrip ‘intellectuele rechtvaardiging’ zoals het eigene van de autobiografische rechtvaardiging en het retorisch kader dat daarbij speelt.

Daarnaast ontwikkel ik een analysemodel om de verandering van geloofsvoorstelling in kaart te kunnen brengen (paragraaf 1.4) en bekijk ik hoe je zou kunnen vaststellen of de verandering tot een epistemologische verbetering heeft geleid (paragraaf 1.5). Dit analysemodel heb ik nodig om de rechtvaardiging van de betrokkenen in de casussen te kunnen wegen. Ik zal in het slothoofdstuk de bruikbaarheid van het analysemodel beoordelen.

1.1 Geloofsvoorstelling

Wat is een geloofsvoorstelling?

Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach en David Basinger geven in hun boek *Reason & Religious Belief* de volgende omschrijving van een geloofsvoorstelling:

[Religious] beliefs, [...], are statements (i.e., propositions) that are accepted as true; they are truth-claims. In a certain sense, every religion rests on beliefs.¹

Bij deze definitie komt gelijk de vraag op hoe Peterson *et al.* ‘belief’ hier gebruiken. Taalkundig is er in het citaat een gelijkstelling tussen ‘beliefs’ en ‘statements’, met tussen haakjes het woord ‘proposition’. Het kenmerkende aan de definitie uit *Reason & Religious Belief* is dat geloofsvoorstellingen als proposities gezien worden die aanspraak maken op waarheid. Deze omschrijving heeft duidelijk een epistemologische spits.

¹ Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger, *Reason and Religious Belief*, (New York, 2003) 7.

Volgens Peterson *et al.* hebben deze proposities vaak betrekking op een vijftal gebieden:²

(1) In veel godsdiensten bevinden gelovigen zich in een precaire houding ten aanzien van een hogere macht, zoals in het christendom waar de gelovige als zondig wordt bestempeld.

(2) Uit deze positie moeten de mensen gered worden door verlossing of bevrijding.

(3) Als derde is er een hogere macht die ons helpt of een hoger doel waarop het leven is gericht.

(4) Kenmerkend is ook het kennisaspect dat elke religie heeft: de hogere macht kan gekend of benaderd worden.

(5) Als laatste, de mens moet iets doen om dat doel te bereiken; geloof hebben, zich bekeren, of iets dergelijks.

Er is dus een idee over de menselijke situatie, een claim over de wenselijkheid van verlossing, over het bestaan van een hogere macht, over kennis van die macht en er is een ethiek. Volgens Peterson *et al.* spelen 'beliefs' op al die gebieden een rol met een bepaalde inhoud en een aanspraak op waarheid.

Deze omschrijving is helder over dat wat een geloofsvoorstelling is en waar deze betrekking op heeft. Het probleem bij elke afbakening is dat er te discussiëren valt over de grenzen die er getrokken worden. Zo lijkt de beschrijving impliciet, gelet op de verlossing uit een ambigue situatie, sterk gericht op het christendom. In het vervolg zal ik het bereik van geloofsvoorstellingen tot deze vijf gebieden beperken. Dat heeft mogelijk tot gevolg dat mijn onderzoek modern westers is. Al aan het begin van dit hoofdstuk heb ik aangegeven dat mijn doel niet een algemeen geldende definitie is.

Een vraag die over de juistheid van de definitie van Peterson *et al.* ten aanzien van de religieuze praktijk te stellen is, is in hoeverre het bij geloofsvoorstellingen gaat om waarheidsclaims en dan opgevat als waarheidsclaims over de werkelijkheid. Dat is binnen de godsdienstwijsbegeerte een belangrijk discussiepunt. Wat Peterson *et al.* onder waarheidsclaims verstaan, blijft onduidelijk: zij geven geen heldere omschrijving van 'waarheid' en van hoe die waarheid zich verhoudt tot de werkelijkheid. Aangezien bij de legitimatie van verandering van geloofsvoorstellingen vaak gesteld wordt dat de nieuwe visie beter is, in de zin van een betere benadering van de waarheid, gaan we hier dieper op die vraag in.

² Peterson *et al.*, Basinger, *Reason and Religious Belief*, 7.

Geloofsvoorstellingen en de werkelijkheid

Een goed startpunt voor de discussie over waarheid, de werkelijkheid en geloofsvoorstellingen biedt het boek *The Nature of Doctrine* van George Lindbeck. Lindbeck onderscheidt een viertal posities als het gaat om wat een leerstelling [doctrine] is (een leerstelling stel ik gelijk aan een geloofsvoorstelling).³

Bij de eerste positie wordt de nadruk gelegd op de cognitieve kanten van religie: geloofsvoorstellingen zijn proposities en maken aanspraak op waarheid als representatie van de werkelijkheid. Lindbeck stelt daar als tegenpool tegenover de overtuiging dat geloofsvoorstellingen geen proposities zijn, maar symbolen zijn van innerlijke gevoelens, houdingen, of een levensoriëntatie. Lindbeck labelt deze tegenpool als 'expressief' en koppelt hieraan de naam van Friedrich Schleiermacher. De derde benadering is een mengvorm van de eerste twee: er wordt niet gekozen tussen een van beide, maar zowel de ervaringscomponent als de propositionele kant wordt gehonoreerd.

Deze drie posities hebben volgens Lindbeck meer zwakke dan sterke kanten. Een belangrijk bezwaar in zijn ogen is dat deze posities geen recht doen aan de verschillende wijzen waarop, door de eeuwen heen, geloofsvoorstellingen zijn geformuleerd. Als voorbeeld noemt hij de eucharistie: je kunt onderling tegenstrijdige posities vinden die binnen dezelfde traditie beide voor waar worden gehouden. Over Jezus vind je in het christendom een dialectische verwoording: hij wordt gezien als waarlijk God en waarlijk mens. Twee zaken die, wanneer zij door dezelfde gelovige feitelijk worden opgevat, niet met elkaar verenigbaar lijken te zijn. Voor de propositionele benadering geldt volgens Lindbeck dat als een geloofsvoorstelling de ene keer waar is, hij dit altijd is, en omgekeerd. Met dialectische formuleringen kan deze benadering niets. Het is de vraag of die tegenstrijdigheid voor de gelovige een probleem is: mensen hebben wel vaker tegenstrijdige overtuigingen. Dat die tegenstrijdigheid er niet mag zijn, is eerder een intellectuele norm.

De expressieve benadering heeft meer op met de spanning binnen deze geloofsuitspraak, omdat de expressieve betekenis van een geloofsvoorstelling, ook voor één spreker, kan wijzigen terwijl de voorstelling gelijk blijft en de voorstelling kan veranderen terwijl de expressieve betekenis gelijk blijft. Dit komt omdat de geloofsvoorstellingen als niet-discursieve symbolen worden gezien, die polyvalent zijn.⁴ De betekenis wordt er aan toegekend door het subject. Het probleem dat Lindbeck met deze aanpak heeft, is dat de eenheid in de geloofsgemeenschap zoekraakt in de veelheid van interpretaties. Er is, in zijn ogen, een eenheid in de

³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, (London, 1984) 16.

⁴ *Ibidem*, 16.

geloofsgemeenschap die blijvend is in alle voorstellingen. Volgens Lindbeck is de derde benadering beter toegerust om variatie in betekenis én onderliggende eenheid te beschrijven, maar deze derde positie schiet intellectueel tekort in het combineren van beide.

In zijn eigen voorstel, de vierde positie, vergelijkt Lindbeck godsdiensten met talen en de levensvormen die daarmee samenhangen. Een religie kan gezien worden als een talig raamwerk dat het leven en het denken vormgeeft. De functie van geloofsvoorstellingen binnen dat talige raamwerk is regulatief:

The function of church doctrines that becomes most prominent in this perspective is their use, not as expressive symbols or as truth claims, but as communally authoritative rules of discourse, attitude, and action.⁵

Deze manier van kijken noemt Lindbeck de cultureel-linguïstische benadering. De kracht van deze benadering ligt er volgens hem in dat men binnen dit denken geen moeite heeft met verschillende opvattingen over hetzelfde. Bij de propositionele benadering zou een van die opvattingen juist moeten zijn; Lindbeck kan beide samen toelaten.

Bij deze argumenten van Lindbeck treffen wij een belangrijke vooronderstelling van hem aan: in alle verscheidenheid is er een eenheid die verbonden met een afgebakende gemeenschap. Bij de propositionele benadering is die gemeenschap een leerstellige, bij de expressieve benadering een ervaringsgemeenschap en bij Lindbecks eigen voorstel een gemeenschap die bij elkaar wordt gehouden door een gemeenschappelijke taal. De insteek van mijn project is veel individualistischer. Dat laat onverlet dat het beeld van godsdiensten en geloofsvoorstellingen als een taal wel bruikbaar kan zijn: er is dan alleen geen autoriteit die bepaalt hoe de taal moet zijn. Het normatieve kader valt weg.

Hoe gaat Lindbeck om met de vraag naar waarheid? De cultuur-linguïstische benadering kan niet terugvallen op een gedeeld raamwerk zoals bij de propositionele en expressieve benaderingen. Bij de propositionele is een belangrijk criterium voor waarheid de mate van overeenkomst tussen het idee en de werkelijkheid. Bij de expressieve benadering is het waarheids criterium hoe met religieuze elementen gelovigen de innerlijke ervaring van de hogere macht kunnen verwoorden. Religies worden binnen de expressieve benadering beschouwd als allemaal uitingen van dezelfde bron. De beweging die Lindbeck in zijn boek maakt, is dubbelzinnig: aan de ene kant gaat hij in op de waarheid van religie als geheel en

⁵ Ibidem, 18.

aan de andere kant op beweringen binnen een religie. Zijn voorstel is als het gaat om een religie als geheel, om deze in zijn totale vorm te zien als propositioneel.⁶ De waarheid die dan speelt, noemt Lindbeck een categorische waarheid.

Wat bij Lindbecks bespreking van de waarheid van beweringen binnen een religie opvalt, is dat Lindbeck de woorden 'statement' en 'utterances' gebruikt wanneer hij spreekt over waarheid. Eerder in zijn boek komen deze woorden niet voor, want daar spreekt hij over 'doctrine'. Het is de vraag of er een verhouding tussen beide is. Ik heb 'doctrine' gelijkgesteld aan 'geloofsvoorstelling', maar had ik de geloofsvoorstellingen niet eerder moeten vergelijken met 'statement' of 'utterance'? Lindbeck vertelt zelf niet waarom hij andere begrippen introduceert. Dat is in mijn ogen een teken dat hierachter geen speciale bedoeling schuilgaat. Het verschil in verwoording kan verklaard worden doordat hij zich in het gedeelte waarin hij deze woorden gebruikt, bedient van het taalveld van de taalfilosofie.⁷ Dit lijkt bevestigd te worden door een eerdere alinea in zijn boek waar Lindbeck 'doctrine' koppelt aan de kerk en 'utterance' aan de filosofie.⁸ Als dat zo is, kan ik mijn gelijkstelling tussen geloofsvoorstelling en Lindbecks 'doctrine' volhouden.

Lindbeck onderscheidt een 'waarheid binnen een systeem' [intrasystematic] van een ontologische waarheid. In het eerste geval is er waarheid als coherentie en in het tweede geval waarheid als correspondentie. Een uiting is binnen de linguïstische benadering 'waar binnen het systeem' als er coherentie is tussen de uiting en de andere uitingen.

Alleen is het criterium van coherentie niet voldoende. Een uiting kan waar zijn binnen een systeem, maar hoeft niet ontologisch waar te zijn. Er is een buitenwereld nodig om die ontologische waarheid vast te stellen.

The ontological truth of religious utterances, like their intrasystematic truth, is different as well as similar to what holds in other realms of discourse. Their correspondence to reality in the view we are expounding is not an attribute that they have when considered in and for themselves, but is only a function of their role in constituting a form of life, a way of being in the world, *which itself corresponds to the Most Important, the Ultimately Real.* (Cursivering toegevoegd)⁹

⁶ Ibidem, 51.

⁷ Zie ibidem blz. 64-69

⁸ Ibidem, 16.

⁹ Ibidem, 65.

Er is dus voor Lindbeck een ultieme realiteit die kan gelden als norm voor de waarheid van een uiting en voor de waarheid van een religie.

In het denken van Lindbeck zit een eigenaardige spanning: hij wil zich bevrijden van een propositionele benadering van religie, maar haalt die benadering wel weer via de achterdeur naar binnen. Die spanning is niet onopgemerkt gebleven.

Geloofsvoorstellingen, waarheid en werkelijkheid

D.Z. Phillips merkt over de benadering van Lindbeck op:

What we have seen is that Lindbeck, while half-realizing that theological doctrines are not descriptions of an object given independently of them, cannot free himself from the tempting and prestigious grammar of that relation, a grammar drawn, in the main, from our talk of physical objects.¹⁰

Het probleem dat Phillips bij Lindbeck ziet, is dat hij niet ver genoeg gaat in zijn cultureel-linguïstische benadering; hij is halfslachtig. Religieuze uitingen bezitten volgens Lindbeck een ontologische waarheid die deels overeenkomt met de waarheid in andere gebieden van de wetenschap. Is dat wel het geval, zo is de vraag van Phillips. De talige uitingen lijken in Lindbecks ogen te corresponderen met een objectieve werkelijkheid. Gaat dat wel op voor godsdienstige woorden? De fout die Lindbeck in de ogen van Phillips maakt, is dat hij een ruimte poneert die boven taalspelen en levensvormen uitgaat waarin begrippen hun plaats hebben.¹¹ Termen die Lindbeck gebruikt, zijn het 'Most Important' en 'the Ultimately Real' (zie het citaat hiervoor), maar waaraan moeten we denken bij deze woorden? De betekenis van deze concepten komen we volgens Phillips alleen op het spoor als we terugkeren naar een concrete levensvorm en taalspel. Religie is in zijn ogen veel meer een levensvorm. Er is geen overeenkomst van het waarheidsbegrip binnen een religie met dat binnen de natuurwetenschap. Voor Phillips bestaat er dan ook geen overlap tussen de talen.

To be prepared to jettison talk of an independent reality, as Lindbeck seems to be, is to fall back into the grammatical gap which led one astray in the first place. It is to assume that the notion of an independent reality *only* has application where talk of physical objects is concerned. Yet, when a believer strays from the ways of God, he clearly thinks of himself as

¹⁰ Phillips, *Faith after Foundationalism*, (London, 1988) 205.

¹¹Ibidem, 206.

departing from a reality which is independent of himself. God's independence, however, is not like the independence of a physical object. Philosophy of religion is faced with the task of bringing out the grammatical differences between them should they become confused in someone's mind. This can be brought out by showing that in the case of God, there is no question of anything like material investigation to find out *whether* there is a God.¹²

Voor Phillips krijgt religie vorm in een taalspel met een eigen opvatting over de werkelijkheid. De onafhankelijkheid van die werkelijkheid is niet zoals de onafhankelijkheid van een fysiek ding. Daarmee is er dus geen overlap tussen de natuurwetenschappelijke benadering van de werkelijkheid en de religieuze benadering. Voor Phillips is waarheid geen correspondentie tussen een propositie en de natuurlijke werkelijkheid; over de natuurlijke werkelijkheid gaat het niet bij een religie.

Met Lindbeck en Phillips heb ik de omschrijving van Peterson *et al.* geproblematiseerd. Echter, de ideeën van Lindbeck en Phillips zijn ook niet onweersproken gebleven. Richard Swinburne is daarin een belangrijke stem. Volgens Swinburne heeft Phillips een verkeerd beeld van wat gelovigen doen.¹³ Phillips heeft bijvoorbeeld over het gebed geschreven dat dit voor gelovigen geen gesprek is waarbij ze God vragen om iets van hem gedaan te krijgen. Met betrekking tot het eeuwige leven stelt Phillips dat de gelovige niet zozeer gelooft in een eindeloos voortbestaan, maar eerder in het deelnemen aan de realiteit van God in het heden.¹⁴ Swinburne schrijft daarover:

It seems, however, to me to be in essence plainly false as an account of what the vast majority of normal users of religious language during the past two millenniums have meant by the words and sentences which they uttered. The vast majority of those who have prayed petitionary prayers have hoped that their prayer would make a difference to the way things happen.¹⁵

¹² Ibidem, 203.

¹³ Swinburne, *The Coherence of Theism*, (Oxford, 1977) 92.

¹⁴ Zie hiervoor Phillips, *The Concept of Prayer*, (Glasgow, 1970) 66 en zijn *Death and Immortality*, (London, 1970).

¹⁵ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 92.

Geloofsvoorstellingen veronderstellen volgens Swinburne volgens de meeste gelovigen wel een onafhankelijke werkelijkheid. Anders zou veel van de religieuze praktijk zinloos zijn. Waar Phillips de vraag naar het bestaan van God, opgevat als een hypothese over het bestaan van een ding, zinloos vindt, stelt Swinburne:

The vast majority of those who have used religious language have certainly treated the affirmation that God created the world as the confident propounding of a hypothesis explaining its existence.¹⁶

In mijn ogen heeft Swinburne empirisch gelijk: Phillips lijkt geen recht te doen aan het zelfverstaan van de gelovige, al zal Phillips dat juist van Swinburne beweren. Of de gelovige het als hypothese ziet, is een tweede vraag. Hierbij volgt Swinburne te veel het taalveld van de natuurwetenschap en dat is in mijn ogen niet adequaat om religieuze taal te vatten.

Samenvattend: wat is het resultaat van de hierboven beschreven discussiebijdragen van Lindbeck, Phillips en Swinburne? Lindbeck en Phillips vestigen in mijn ogen terecht de aandacht op het talige karakter van een geloofsvoorstelling. Het functioneert binnen een taalspel, dat wil zeggen dat het niet alleen over taal gaat, maar over taalgebruik. De vraag die Swinburne daarbij stelt, is of de waarheid van de geloofsvoorstelling opgaat in dat taalspel of dat er een werkelijkheid, van eenzelfde aard als andere vormen van 'bestaan', buiten de taal bestaat. Voor hem geldt dat laatste. Tussen de regels door heb ik betoogd dat ik die mogelijkheid openhoud. Wat levert deze bespreking op met betrekking tot de definitie van een geloofsvoorstelling?

Ik heb mijn uitgangspunt genomen in de definitie van Peterson *et al.*: een geloofsvoorstelling is een bewering die aanspraak doet op waarheid. Deze definitie zou ik als volgt willen aanpassen: *een geloofsvoorstelling is een bewering door een participant in een taalspel, waarbij die persoon aanspraak doet op waarheid. Deze waarheidsaanspraak veronderstelt een werkelijkheid.* Met deze formulering probeer ik verschillende klippen te omzeilen. Ik kies ervoor om te spreken van 'veronderstellen' in plaats van 'projecteren' om ruimte te houden voor het bezwaar tegen Phillips dat gelovigen er vaak van uitgaan dat er iets buiten de taal correspondeert met hun opvattingen. Ik spreek niet van 'de werkelijkheid' maar van 'een werkelijkheid'. Daarmee volg ik Phillips: 'de werkelijkheid' doet in het algemeen geen recht aan het karakter van religieuze taal. Wel houd ik de

¹⁶ Ibidem.

mogelijkheid open dat die overeenkomst er kan zijn. In mijn definitie sluit ik het niet uit.

Aan deze definiëring moet een bereik worden toegevoegd, want bij deze formulering kan alles een geloofsvoorstelling zijn. Dat bereik formuleer ik als volgt: *de bewering slaat op voorstellingen die te maken hebben met het doel van het leven, een voorstelling van God, enz.* Dit bereik is aan de ene kant ruim geformuleerd, maar voor mijn doel wel adequaat genoeg: het verschaft de mogelijkheid om verschil te maken tussen geloofsvoorstellingen en andere voorstellingen. Meer is voor mijn onderzoek niet nodig.

Geloofsvoorstelling en de gemeenschap

Lindbeck vat een dogma op als een spreekregel voor een geloofsgemeenschap en ook in mijn definitie komt de gemeenschap om de hoek kijken door te spreken over een taalspel. Met andere woorden: we kunnen niet die buiten die sociale kant van religie om. Toch is er een belangrijk verschil ten opzichte van Lindbeck: voor hem is de 'kerk' een normatieve gemeenschap, terwijl ik uitga van individuen die door een bepaald taalgebruik zich min of meer intensief in interactie begeven met anderen.

Als wij de lijn van gemeenschap en taalspel volgen, welke invloed heeft de sociale kant van religie op geloofsvoorstellingen? Voor ons is die vraag van belang, omdat de gemeenschap invloed kan hebben op het denken van het individu en daarmee ook invloed heeft op een mogelijk veranderingsproces.¹⁷

Het eerste is dat elke godsdienst een beperkte set *geloofsvoorstellingen* aanreikt. Die overtuigingen hebben invloed op de waarnemingen van een individu van de wereld en vormen een basis om te handelen. Religieuze overtuigingen zijn geen abstracties die geen invloed hebben op het leven van alledag: mensen maken gebruik van hun overtuigingen om keuzes te maken, gebeurtenissen te duiden en tot handelen over te gaan. De overtuiging dat God de wereld heeft gemaakt, heeft consequenties voor de wijze waarop men zijn leven inricht. Binnen bepaalde geloofsgemeenschappen wordt de (mindere) plaats van de vrouw gelegitimeerd aan de hand van een scheppingsverhaal, omdat de vrouw pas na Adam zou zijn geschapen.¹⁸

Daarnaast kunnen geloofsvoorstellingen samengaan met religieuze *rituelen*. Overtuigingen en rituelen zijn nauw met elkaar verbonden. De overtuigingen van een godsdienstige groep geven betekenis aan en vormen de rituelen. Omgekeerd werkt het ook: de rituelen versterken en bevestigen de

¹⁷ Voor deze paragraaf heb ik gebruik gemaakt van MacGuire, *Religion. The Social Context*, (Belmont, 2002⁵) 15-21.

¹⁸ Bijvoorbeeld op grond van 1 Timoteüs 3: 12-14.

overtuigingen van de groep. Misschien is zelfs de conclusie gewettigd dat rituelen een belangrijkere plaats innemen dan voorstellingen.

W.L. King merkt op dat symbolen en rituelen voor de aanwezigheid van de religieuze 'diepte-ervaringen' in het leven van de gelovigen zorgen. Zij zijn daarom bijzonder kostbaar.

The preciousness of myth and symbol explains why a religious group tends to cherish and preserve their rituals more jealously and zealously than any of their doctrinal statements and why ritual patterns often survive longer than their parent traditions.¹⁹

Een ritueel kan zo een veranderingsproces belemmeren.

Als een derde component is de religieuze *ervaring*. De religieuze ervaring ziet Meridith MacGuire als de ervaring van een persoon met het heilige. De ervaringen bewegen zich tussen twee polen die Rudolf Otto heeft laten zien, die van fascinatie en van vrees.²⁰ Een voorbeeld van een religieuze ervaring kennen wij van de Duitse theoloog Wolfhart Pannenberg.

On a lonely two-hour walk home from my piano lesson, seeing an otherwise ordinary sunset, I was suddenly flooded by light and absorbed in a sea of light which, although it did not extinguish the humble awareness of my finite existence, overflowed the barriers that normally separate us from the surrounding world.²¹

Pannenberg wordt overweldigd door een licht en hieraan geeft hij betekenis. Pannenberg doet dat met bestaande categorieën, zo blijkt wel uit een terugblik:

I did not know at the time that January 6 was the day of Epiphany, nor did I realize that in that moment Jesus Christ had claimed my life as a witness to the transfiguration of this world in the illuminating power and judgment of his glory.²²

Pannenberg interpreteert zijn ervaring vanuit een christelijk kader. Door die interpretatie en door het vertellen daarover wordt de persoonlijke ervaring een

¹⁹ King, 'Religion', in *The Encyclopedia of Religion XII*, Eliade (red.), (New York, 1987) 290.

²⁰ Zie zijn *Das Heilige*, (München, 2004).

²¹ Pannenberg, 'God's presence in History', <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1710>, geraadpleegd op 16 januari 2013.

²² *Ibidem*.

sociaal gebeuren. Het persoonlijke wordt overstegen door de ervaring te interpreteren met categorieën die anderen ook hanteren. De persoonlijke ervaring en de 'interpretatiegemeenschap' zijn nauw met elkaar verbonden. De 'interpretatiegemeenschap' reikt kaders aan.

Met het spreken over de 'interpretatiegemeenschap' komen wij aan bij de vierde component van religie: de *gemeenschap*. Tussen de componenten 'persoonlijke ervaring' en 'geloofsgemeenschap' is een wisselwerking. De overtuigingen en ook de rituelen zijn het voertuig om de eigen ervaring met een ander te delen. Het delen van de persoonlijke ervaring vertaalt zich in het behoren bij een groep. In het geval van Pannenberg voelde hij zich geroepen door Jezus Christus, met als gevolg dat hij zich aansluit bij de christenen. Echter, de gemeenschappelijke rituelen en geloofsovertuigingen kunnen ook zorgen voor een persoonlijke religieuze ervaring. De groep gaat dan aan de ervaring vooraf.

Religieuze groepen zijn in de ogen van MacGuire het beste te karakteriseren als 'gemeenschappen van herinnering': de gelovigen hebben gemeenschappelijke, soms fictieve herinneringen, geschapen door verhalen, liederen en dergelijke, en de geloofsgemeenschap bestaat door de continuïteit van deze herinneringen. De gedeelde ervaringen en rituelen van de godsdienstige groepering planten het collectieve gevoel van wie ze zijn en wat het betekent een van hen te zijn voort. Het ritueel creëert een religieuze ervaring van een groep, die de geloofsovertuiging bevestigt en de band tussen de leden versterkt.

MacGuire plaatst door het onderscheiden van de vier componenten de geloofsvoorstellingen binnen het raamwerk van een religie: voorstellingen zijn verbonden met rituelen, ervaringen en een gemeenschap. Deze drie andere componenten werken ook in op de voorstellingen en op een veranderingsproces. Mijn definitie van een geloofsvoorstelling pas ik daarom aan: *een geloofsvoorstelling is een bewering door een participant in een taalspel, waarbij die persoon aanspraak doet op waarheid. Deze waarheidsaanspraak veronderstelt een werkelijkheid. De bewering slaat op voorstellingen die te maken hebben met het doel van het leven, een voorstelling van God, enz. De plausibiliteit van de voorstelling kan ondersteund worden door rituelen, ervaringen en het deel uitmaken van een gemeenschap.* In deze formulering is het woord 'kan' belangrijk. Soms zijn er geloofsvoorstellingen denkbaar, waarbij het zeer de vraag is of rituelen, ervaringen en een gemeenschap een rol spelen, zoals wij in de casus van Flew zullen zien.

1.2 Verandering

I am not always an atheist. I began life quite religiously. I was raised in a Christian home and attended a private Christian school. In fact, I am the son of a preacher.²³

Deze woorden zijn afkomstig van de Engelse filosoof Antony Flew. Hij is veranderd: terwijl hij eerst christen was, is hij atheïst geworden. Ideeën als het bestaan van een almachtige en volmaakt goede God had hij achter zich gelaten. Later is hij echter van atheïst deïst geworden, de verandering waar we in het tweede hoofdstuk uitgebreid aandacht aan zullen geven. In ons onderzoek gaat het om veranderen van geloofsvoorstellingen en de legitimatie van dergelijke veranderingen, waarvan Flew een voorbeeld is. De vraag die in deze paragraaf centraal staat, is: welke verandering heb ik op het oog? De eerste beperkende voorwaarde daarvoor is dat van de verandering een rechtvaardiging is gegeven. Over de aard van die rechtvaardiging gaat het in de volgende paragraaf.

Bekering

Als het gaat om veranderingen bij godsdienstige personen wordt in de literatuur vaak gesproken over 'bekering'. Wat daar precies onder verstaan wordt, kan sterk verschillen.

What Christians call conversion or *metanoia*, Muslims would probably call 'submissio' and Buddhists would speak of 'Going for Refuge'. In some countries (Egypt and some other Muslim countries, and until recently, Nepal) 'conversion' is forbidden by law, while in other societies we encounter 'rice-bowl' conversions. What is genuine conversion? Can conversion be a group experience or decision? [...] Or, is conversion a dramatic and personal event?²⁴

Deze vragen betreffen alleen nog maar de religieuze bekering. Soms wordt het woord 'bekering' ook gebruikt voor veranderingen van gedachten buiten de context van religie, bijvoorbeeld in de politiek.

Een belangrijke vraag hierbij is wat de verhouding is tussen het veranderingsproces dat ik voor ogen heb en een fenomeen als 'bekering'. Je kunt,

²³ Flew, *There is a God*, (New York, 2007) 9. De vorm 'I am' staat hier zo in het origineel.

²⁴ Lamp & Bryant, 'Introduction: Conversion: contours of controversy and commitment in a plural world' in *Religious Conversion*, Lamp & Bryant, (red.), (London, 1999) 6,7.

gezien mijn vraagstelling naar de veranderde geloofsvoorstellingen, stellen dat de verandering van geloofsvoorstelling geen bekering hoeft te behelzen, al zou dit wel kunnen. Bij mij ligt de focus op de geloofsvoorstelling. Het onderzoek naar bekering zie ik als een interessante parallel die mij kan helpen de veranderingen die ik in de casussen bestudeer, nader af te bakenen en beter te analyseren. Om die reden ga ik dieper in op dit fenomeen. De wijze waarop het verhaal over de bekering wordt verteld, zal aan bod komen in een volgende paragraaf.

Bewegingen en fases

Tot nu toe heb ik geen duidelijke omschrijving van 'bekering' gegeven. Als het gaat over een religieuze bekering, kan dat echter op verschillende bewegingen duiden. Dan Merkur spreekt in zijn artikel 'Psychology of religion' over drie soorten 'bekeringen' die in de literatuur voorkomen: (1) verandering van niet-religieus naar religieus; (2) verandering in betrokkenheid bij een religie en (3) verandering van religie.²⁵ Een voorbeeld van de eerste is de doop van een buitenkerkelijk persoon, bij de tweede valt te denken aan een 'born-again Christian'. Deze christenen hebben vaak een religieuze opvoeding gehad, maar de bekering zorgt voor een verdieping. Bij (3) valt te denken aan de overgang van een christen naar de islam. Bij al deze bewegingen kunnen veranderde geloofsvoorstellingen een rol spelen. Het is dus niet zo dat het veranderingsproces dat in dit onderzoek centraal staat, een duidelijke parallel in een van deze heeft.

Wat wel tot meer verheldering kan leiden, is de structuur van de persoonlijke bekeringsprocessen. Over die structuur en uit hoeveel fases een dergelijk proces bestaat, zijn verschillende meningen. Lewis R. Rambo en Charles Farhadian onderscheiden zeven fases, terwijl Frank K. Flinn er drie fases ziet.²⁶ Ik schetst hier de uitgebreide versie van Rambo en Farhadian.²⁷ De eerste fase noemen zij de 'context: dynamic force fields'. Het is de vraag of de context echt een fase is: het heeft zijn invloed op elke stap in het proces en elke stap heeft zijn invloed op de omgeving. Bij de context spelen in hun ogen drie sferen: de macrocontext, de microcontext en de mesocontext. De macrocontext betreft de politieke systemen, religieuze organisaties, ecologische overwegingen en economische systemen. De microcontext gaat over de persoonlijke wereld van de betrokkene: vrienden, familie en andere dingen die direct invloed hebben op de gedachten, gevoelens en het handelen van de betrokkene. De mesocontext vormt

²⁵ In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Hinnels, (red.), (London, 2005) 172.

²⁶ Flinn, 'Conversion: The Pentecostal and Chrismatic Experience' in *Religious Conversion*, Lamp & Bryant, (red.), (London, 1999) 56-61.

²⁷ Rambo & Farhadian, 'Converting: Stages of Religious Change', in *Religious Conversion*, Lamp & Bryant, (red.), (London, 1999) 24-32.

de schakel tussen de macro- en de microcontext, zoals het lokale bestuur en lokale religieuze organisaties. Deze context vormt een dynamisch geheel. Voor de verandering van geloofsvoorstelling geldt zeker dat deze fase er is.

Dat geldt ook voor de volgende twee fases. Rambo en Farhadian noemen de tweede fase 'de crisis'.

Crises are disordering and disrupting experiences that call into question a person's or group's taken-for-granted world. Crises are triggered by the interaction of external and internal forces.²⁸

Kenmerkend voor de crisis zijn verschillende dingen: de intensiteit, de duur, de reikwijdte en de oorzaak van de crisis. Voor elk persoon kan de mate waarin deze dingen spelen, anders zijn. Rambo en Farhadian geven duidelijk een existentiële crisis aan. Dat hoeft bij een verandering van geloofsvoorstelling niet zo te zijn. Een crisis kan daar een incongruentie zijn tussen twee denkbeelden, waarbij het leven niet in zijn geheel op de kop staat.

Na de crisis komt voor Rambo en Farhadian de zoektocht (derde fase). Bij deze zoektocht spelen drie belangrijke factoren een rol. Van belang is de manier waarop iemand reageert: doet iemand vooral wat de groep wil of is de bekering iets wat men zelf ook zoekt? Daarnaast is de vraag: welke mogelijkheden zijn er? Tussen welke godsdiensten of stromingen kan men kiezen? Tot slot is er de factor van de motivatie: wat motiveert iemand om zich te bekeren? Bij de verandering van geloofsvoorstelling speelt in mijn ogen vooral de tweede factor: welke mogelijkheden zijn er? Op welke wijze kan de spanning tussen de voorstellingen worden opgelost?

In de zoektocht is er de ontmoeting (vierde fase). Daarbij spelen drie 'partijen' een rol: de zoeker, de vertegenwoordiger van een religieuze groep en de plaats waar de ontmoeting plaatsvindt. Waar werft bijvoorbeeld de vertegenwoordiger nieuwe bekeerlingen? Zeker is hier ook een parallel te zien met het veranderingsproces dat ik voor ogen heb, maar de ontmoeting daarbij hoeft niet met een persoon te zijn; die kan ook bestaan in het opdoen van nieuwe inzichten in boeken en tijdschriften.

De twee daaropvolgende fases zijn denk ik minder toepasbaar. Als de zoeker verder gaat met de religieuze groep, vindt er volgens Rambo en Farhadian een verdere interactie plaats en ontstaat er een nieuwe identiteit (vijfde fase). De verdere interactie krijgt vorm door vier dingen: rituelen, relaties, het taalgebruik en

²⁸ Ibidem, 25.

de rolverdeling. De persoonlijke contacten zijn erg belangrijk in deze fase. Door de rituelen vindt er een verdere inwijding plaats. De zoeker begint daarbij het taalgebruik van de groep te gebruiken. Daarbij leert degene welke rol er van hem/haar wordt verwacht.

Van een nieuwe identiteit kan sprake zijn bij een verandering van geloofsvoorstelling, maar dat hoeft niet. Die mogelijke parallel tussen bekering en verandering van geloofsvoorstelling geldt, om dezelfde reden, ook voor de zesde en de zevende fase. De zesde betreft die van betrokkenheid en overgave. Er is een punt waarop de zoeker een getuigenis geeft over de overgang naar de religieuze groep. De laatste en zevende fase is die van de consequenties. De bekering kan zich op veel gebieden uiten, bijvoorbeeld levensstijl of politieke keuzes.

Er zijn in mijn ogen vier fases die een goede parallel tussen bekering en verandering van geloofsvoorstelling bieden: de context, de crisis, de zoektocht en de ontmoeting. 'De ontmoeting' vat ik dan op als het eindpunt. Waar de bekering zoals Rambo en Farhadian die opvatten en mijn opvatting van de verandering van geloofsvoorstelling zich van elkaar scheiden, is dat de verandering die ik voor ogen heb, heel goed buiten een groep plaatsvinden, minder existentieel kan zijn en geen rituelen behoeft.

Perspectieven en modellen

Het uiteenleggen in fases is niet de enige manier om naar bekeringen te kijken. Een andere manier is om het fenomeen vanuit verschillende wetenschappelijk perspectieven te bestuderen, vanuit theologisch, sociologisch, godsdiensthistorisch of psychologisch perspectief. De insteek van mijn onderzoek is eenduidig godsdienstwijsgerig. Toch is het goed om kort stil te staan bij andere benaderingen, zeker voor de analyses van de casussen in de volgende hoofdstukken. Dit kan zaken voor het voetlicht halen die anders veronachtzaamd worden.

In een theologische benadering van bekering gaat men ervan uit dat 'niet de rede of de ervaring, maar de openbaring de belangrijkste kennisbron is om tot inzicht te komen. De bekering betreft binnen deze optie: deelname aan goddelijke kennis of liefde, die niet via natuurlijke wegen tot stand kon komen.'²⁹

Claims over openbaring spelen geen rol bij de sociologische benadering; daar ligt de nadruk op de maatschappelijke voorwaarden voor een persoon om een andere geloofsrichting te kiezen. Binnen de godsdienstsociologie kun je volgens Hans van Stralen een tweetal verklaringsmodellen van de bekering onderscheiden. Volgens het ene komt iemand tot een bekering, omdat in het nieuwe geloof

²⁹ Van Stralen, *Gehoor geven: Een discursieve benadering van de religieuze bekering*, (Amsterdam, 2009) 20.

verlangens worden vervuld die daarvoor niet werden vervuld. Bijvoorbeeld: iemand met een minderwaardigheidscomplex krijgt binnen de nieuwe gemeenschap veel bevestiging. De kans is dan groot dat iemand overgaat tot die gemeenschap. In het tweede verklaringsmodel zijn niet de verlangens die vervuld worden, maar de mensen die men in de nieuwe groep ontmoet, bepalend voor de bekering. Mensen bekeren zich tot een nieuwe religie als bekenden of verwanten deze religie ook volgen. De plausibiliteit van een geloof hangt samen met het geloof dat bekenden eraan hechten.³⁰ Ook sociale status kan een rol spelen: een bekering kan gemotiveerd worden door de behoefte om bij een andere sociale groep te willen horen. De sociologische benadering brengt de context in kaart.

Een derde benadering is de psychologische. Deze ziet de bekering als 'een gemarkeerde verandering in iemands identiteit die ervoor zorgt dat veranderingen ondergaan worden.'³¹ De nadruk bij dit psychologische onderzoek ligt op de interpretatie van de oorzaken, motieven en redenen die een persoon tot een bekering bewegen. Een belangrijke vraag die hierbij speelt, is of bekering een bepaalde persoonlijkheid veronderstelt.

Een laatste benadering is die vanuit godsdiensthistorisch oogpunt. Bekeringen zijn van alle eeuwen, maar vinden altijd plaats in bepaalde tijd en omgeving. Die tijden verschillen veel van elkaar, waardoor ook de bekeringen van elkaar verschillen.

Welke van deze benaderingen zijn naast mijn insteek voor mijn onderzoek van belang? In mijn ogen zijn dat de benaderingen die gericht zijn op de context, de sociale en de historische.

Op grond van die verscheidenheid van types bekeringen kun je ook verschillende modellen onderscheiden. Frank K. Flinn ziet twee hoofdmodellen: dat van Augustinus tegenover dat van Thomas van Aquino.³² Het model van Augustinus is gebaseerd op het idee van Plato dat de ziel een soort spiritueel oog is dat volmaaktheid bereikt door zich af te keren van de beelden en schaduwen van het tijdelijke leven en zich te wenden naar de eeuwige en onveranderlijke realiteit.

This understanding of the soul lends itself to an interpretation of conversion as a sudden event and an escape from time. This model lies behind many accounts of being suddenly 'born again' and many

³⁰ Zie Stark, *The Rise of Christianity* (Princeton, New Jersey, 1996), 16.

³¹ Van Stralen, *Gehoor geven: Een discursieve benadering van de religieuze bekering*, 53.

³² Flinn, 'Conversion: 'Conversion: The Pentecostal and Chrismatic Experience' in *Religious*, Lamp & Bryant, (red.), (London, 1999) 54-56.

psychological models of conversion as a climatic event resulting from some sort of life crisis.³³

Tegenover dit model stelt Flinn dat van Thomas van Aquino dat Flinn gebaseerd ziet op Aristoteles. De ziel is hier het principe van groei in alle levende wezens waardoor zij bloeien en volwassenheid bereiken. Bekering is in dit model niet een plotseling moment maar een overgang naar een volgende stap in het groeiproces.

Flinn waarschuwt ervoor om beide modellen niet tegen elkaar uit te spelen: aan de ene kant kan bekering een plotselinge gebeurtenis zijn en aan de andere kant een aanduiding voor een groeiproces.

Voor de verandering van geloofsvoorstelling gaat in mijn ogen het tweede model het meeste op. De verandering van geloofsvoorstelling behoeft geen eindpunt te zijn: na een verandering kan een nieuwe volgen. Hierbij ga ik ervan uit dat er geen gradueel schouwen mogelijk is bij Plato, waarbij men het steeds beter gaat zien. Anders past de verandering van geloofsvoorstelling even goed bij het eerste model.

Ontwikkelingspsychologische veranderingen

Een andere parallel voor de verandering van geloofsvoorstelling dan de bekering is te vinden in de ontwikkelingspsychologie en dan in het bijzonder in het werk van James Fowler. Op deze parallel zoom ik in, omdat het helpt reliëf te geven aan het veranderingsproces dat ik voor ogen heb.

Fowler heeft onderzoek gedaan naar de wijze waarop het geloof en daaraan gekoppeld geloofsvoorstellingen zich ontwikkelen door het leven heen. Daarbij ging hij uit van de ontwikkelingsstadia van de ontwikkelingspsycholoog Jean Piaget. Fowler kwam tot een zevental stadia.³⁴ Het is belangrijk op te merken dat hij daarbij uitging van een breed begrip van geloof. Het begrip verwijst niet alleen naar geloofsvoorstellingen:

Faith is not always religious in its content or context. [...] Faith is a person's or group's way of moving into the force field of life. It is our way of finding coherence in and giving meaning to the multiple forces and relations that make up our lives. Faith is a person's way of seeing him- or herself in relation to others against a background of shared meaning and purpose.³⁵

³³ Ibidem, 54.

³⁴ Zie Fowler, *Stages of Belief: The psychology of human development and the quest for meaning*, (San Fransico, 1981) 117-210.

³⁵ Ibidem, 4.

De weg van het geloof, waarin Fowler zeven stadia herkende, begon voor hem bij een basisvertrouwen van baby's, en ontwikkelde zich langs fantasievoorstellingen van kleuter tot een geloof van jongvolwassenen waarin tegenstrijdigheden kunnen bestaan en waarin erkend wordt dat er verschillende interpretaties van de werkelijkheid mogelijk zijn.

Voor Fowlers ideeën is zeker wat te zeggen. Er zijn talloze voorbeelden van kinderen te geven die fantasievoorstellingen van het geloof erop nahouden. Bijvoorbeeld: Jezus helpt in nood. Dus als je een lekke band hebt, kun je bidden zodat Jezus de band maakt. Er is ook kritiek te leveren op Fowlers ideeën. De empirische basis onder zijn categorieën is matig en daarbij klinkt er een hiërarchie in zijn stadia door. Als laatste stadium ziet Fowler het 'Universalizing Faith'. In Fowlers onderzoek was er maar één persoon die aan dit profiel voldeed. De personen in dit stadium zoeken, vanuit een eenheid met de kracht van het zijn, naar liefde en gerechtigheid. Als slechts één persoon dit vertoont, kun je dan wel concluderen dat het empirisch onderbouwd is?³⁶

De veranderingen die Fowler signaleert, kunnen voor mij onderwerp van onderzoek zijn. Voor mijn onderzoek is wel nodig dat van die verandering door de betrokkene een rechtvaardiging is gegeven. Zo kan iemand in een autobiografisch verhaal terugblikken op zijn geloofsvoorstellingen tijdens zijn jeugd en zijn huidige geloofsvoorstellingen rechtvaardigen ten opzichte van die in zijn jeugd.

Welke verandering?

In deze paragraaf heb ik twee verschillende benaderingen van veranderingsprocessen bekeken: het benaderen van veranderingen als bekering en ontwikkelingspsychologische overwegingen over stadia in het leven. Wat leveren zij op voor een afbakening van de verandering die ik voor ogen heb?

1. Het gaat mij om een verandering van geloofsvoorstelling. Dit kan een onderdeel zijn van een bekering of een stadium in het ontwikkelingspsychologisch proces, maar mijn focus is zeer beperkt: de geloofsvoorstelling.
2. Het is een verandering waarvan een rechtvaardiging is gegeven.
3. Daarbij geldt de praktische voorwaarde dat de verandering geboekstaafd is: hij is inzichtelijk voor een ander.

³⁶ Open Theologisch Onderwijs, *Godsdienst en Sociale Wetenschappen 1. Godsdienstpsychologie*, (Kampen, 1990) 42.

1.3 De verwoording van de intellectuele rechtvaardiging

In dit onderzoek bespreken we veranderingen waarvoor de betrokkene een rechtvaardiging heeft gegeven, waarbij bovendien die rechtvaardiging geboekstaafd is. Zo'n rechtvaardiging ontstaat niet in een vacuüm, maar wordt door verschillende dingen bepaald en gevormd. Zo is van belang: voor wie de rechtvaardiging is bedoeld? Daarbij speelt ook de manier waarop de rechtvaardiging wordt verwoord, een rol. Een andere factor is dat iemand zich wil rechtvaardigen. Dit kan ervoor zorgen dat men op een bepaalde manier een band schept tussen het heden en het verleden, tussen hoe deze persoon toen dacht en nu denkt.

Op deze vraag wil ik op verschillende manieren ingaan. Voor de vraag voor wie de rechtvaardiging bedoeld is, zal ik ingaan op de invloed van het beoogde publiek op de rechtvaardiging. Voor de manier waarop men een band schept tussen heden en verleden, zal ik letten op het verband tussen verhaal en identiteit. Voor de wijze waarop de rechtvaardiging verwoord wordt, zal ik ingaan op parallelle structuren in autobiografieën en bekeringsverhalen. Op grond van deze parallelle structuren hoop ik de structuur van de rechtvaardiging helder te krijgen.

Narratief en identiteit

'Wie ben ik?' Dit is een vraag naar de eigen identiteit. In het antwoord op die vraag moeten verschillende moeilijkheden worden opgelost. Aan de ene kant is er de ervaring van gelijk blijven: je blijft je in hetzelfde lichaam bevinden. De andere kant is dat je door de tijd heen anders kunt gaan denken en toch dezelfde blijft. Beide hebben met identiteit te maken. Paul Ricoeur gebruikt daar twee woorden voor: de identiteit van het gelijk blijven noemt hij 'idem' en de identiteit als dezelfde blijven 'ipse'.³⁷ Deze twee verschillen van elkaar, al is er wel overlap.

Voor Ricoeur is het verhaal de verbindende schakel tussen de ervaringen in het leven. Het is de brug tussen de verschillende opvattingen die in een leven gehuldigd worden. Het verhaal zorgt voor het duurzame karakter van een identiteit, door het construeren van een soort van dynamische identiteit, gericht op een plot. Het is in de plot dat wij volgens Ricoeur moeten zoeken naar een bemiddeling tussen verandering en gelijk blijven. Bij de vorming van een narratieve identiteit vindt er een versmelting plaats tussen geschiedenis en fictie. Het verhaal berust zowel op historie als op fictie, zodat het verhaal van het levensverhaal

³⁷ Ik gebruik hiervoor Ricoeur, 'Narrative Identity' in *Philosophy Today* 35 (1991-1) 73-80.

historische fictie maakt. De gebeurtenissen komen niet als naakte feiten tot ons. Het verhaal over die gebeurtenissen is een interpretatie.

Dit laatste is voor ons van groot belang. Men creëert een band tussen heden en verleden, met een mogelijk fictief karakter. Als wij de rechtvaardigingen van de betrokkenen in de casussen analyseren, kan het zijn dat men iets waar wil hebben, zonder dat men een waarheidsgetrouw beeld schetst van de werkelijkheid.

Daarbij geldt dat een mens in Ricoeurs ogen meer te begrijpen wordt wanneer hij geïnterpreteerd wordt aan de hand van de verhalen die hij over zichzelf vertelt. Anders gezegd: als je in zijn ogen iemand wilt begrijpen, heb je zijn verhaal nodig. Daarbij is de vooronderstelling dat mensen primair verhalenvertellers zijn.³⁸ Hierbij zij opgemerkt dat dit een moderne opvatting van identiteit is, en mogelijk ook een westerse. Dit veronderstelt dat men zich als individu los kan denken van de samenleving en dat is niet in alle tijden en culturen gemeengoed.³⁹

Wat leveren deze gedachten van Ricoeur voor ons op? In mijn ogen verheldert hij het gebeuren waar wij in de casussen naar gaan kijken: de betrokkenen zullen hun autobiografische artikelen gebruiken om verhalenderwijs een eenheid in hun identiteit te construeren. Zij bleven dezelfde – ondanks het verstrijken van de tijd en de verandering van opvattingen. Wat is de waarde van dat verhaal? Het is volgens Ricoeur een interpretatie: het is mengsel tussen feit en fictie. Alisdair MacIntyre stelt dat wij verhalen en schema's nodig hebben om onszelf en ons handelen begrijpelijk [intelligible] te maken voor onszelf en anderen.⁴⁰

De intellectuele rechtvaardiging en het beoogde publiek

Betrokkenen vertellen dus een verhaal om hun identiteit vorm te geven en dat doen zij met het oog op een publiek. Mogelijk is er meer dan één reëel aanwezig of gedacht publiek. Ik wil er in dit verband met het oog op de casussen vijf onderscheiden:

- (1) De betrokkene zelf;
- (2) Diens professionele collega's;
- (3) Geestverwanten en geloofsgenoten;

³⁸ Fisher, 'Narration as a Communication Paradigm', 7, geraadpleegd via <http://ftp.cleary.edu/6%20credit%20classes/MGT%20485/Narration%20as%20a%20Human%20Communication%20Paradigm.pdf>, 26 november 2013.

³⁹ Taylor, *Sources of the Self – The Making of the Modern Identity*, (Cambridge (Mass.), 1989) 111-114.

⁴⁰ MacIntyre, 'Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science' in Gutting (red.), *Paradigms and Revolutions*, (Notre Dame, 1980) 55.

- (4) Sociaal naverwante personen, gemeenschap;
- (5) Anderen.

Een rechtvaardiging heeft altijd tot doel om voor jezelf helderheid te scheppen over je verandering, maar daarbij spelen ook anderen een rol. Dat kunnen bijvoorbeeld collega's zijn, zeker als het gaat om een veranderend inzicht op wetenschappelijk gebied. Daarnaast zijn er de geestverwanten en de geloofsgenoten. In de casussen gaat het over een verandering van geloofsvoorstelling. Ten opzichte van de geestverwanten en de geloofsgenoten zal de verandering ook gerechtvaardigd moeten worden. De vierde groep lijkt sterk op de derde, maar omdat ook de geloofsgemeenschap kan worden verlaten, is het wel goed om dit als eigen categorie te beschouwen. Het gaat dan om een groep waarbij je door geboorte hoort. De groep 'anderen' (5) is een restgroep. Die restgroep kan belangrijk zijn. Daarbij kan ook gedacht worden aan God. Een voorbeeld daarvan zien wij in Augustinus' *Belijdenissen*, een boek dat met een aanspreken van God begint.⁴¹ Bij politieke debatten valt te denken aan kiezers.

Een indeling heeft altijd een arbitraire kant. Zo is de indeling hierboven zeker niet waterdicht. In het Jodendom valt de sociaal naverwante groep vaak samen met de groep geloofsgenoten. Ook kun je het aanspreken van God, bij Augustinus, zien als een vorm waarmee hij geloofsgenoten zijn verhaal voorhoudt. Voor mij vormen deze onderscheidingen een heuristisch instrument voor de analyses van de casussen.

Retoriek en publiek

Wat betekent dit publiek voor de wijze van rechtvaardiging? Welke invloed gaat ervan uit? Een bron van inzicht op dit punt vormen de opvattingen van Chaim Perelman en Lucie Olbrechts-Tyteca. Hun opvattingen noemen zij 'nieuwe retorica'.

Een uitgangspunt dat zij delen met de klassieke retorica is dat een argumentatie er altijd op gericht is een bepaald effect te bereiken bij degenen voor wie de argumentatie bestemd is.⁴² Het beoogde publiek neemt in de klassieke en nieuwe retorica een belangrijke plaats in.

Retorisch gezien is een argumentatie deugdelijker naarmate deze meer succes heeft bij het publiek waarvoor de argumentatie bestemd is.⁴³

⁴¹ Augustinus, *Belijdenissen*, (Antwerpen, 1955).

⁴² Zie Aristoteles, *Retorica* [vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door M. Huys] (Groningen, 2004), 26,27.

⁴³ Van Eemeren, Grootendorst, Kruiger, *Argumentatietheorie* (Leiden, 1986) 246.

Kenmerkend voor deze benadering is het onderscheid dat zij maken in de publieken die een schrijver of spreker op het oog heeft. Volgens Perelman en Olbrechts leveren sprekers in de regel geen formeel bewijs voor de juistheid van hun ideeën, maar proberen ze de rationaliteit hiervan met behulp van een argumentatie te rechtvaardigen. Aanspraak maken op rationaliteit houdt dan ook geen claim in op de enige en juiste waarheid, maar op de instemming van mensen, van het 'ideale' publiek.⁴⁴

Dit ideale publiek is echter geen bestaande realiteit; het is een gedachteconstructie van degene die argumenteert. Het ideale publiek zal er voor verschillende mensen verschillend uitzien en het beeld dat men ervan heeft, zal samenhangen met de historische omstandigheden waarin men verkeert.⁴⁵

In alle gevallen is een argumentatie gericht op het overtuigen van mensen. In de nieuwe retorica wordt argumentatie dus in een retorisch kader geplaatst; de deugdelijkheid van een argumentatie wordt gelijkgesteld met zijn effectiviteit bij het publiek waarvoor het bestemd is. De mate van deugdelijkheid wordt afgemeten aan de instemming of bijval van het publiek.⁴⁶

Perelman en Olbrechts-Tyteca maken daarbij een onderscheid tussen overtuigend en overredend. Overtuigend zijn argumentatietechnieken die door elk publiek, in terminologie van Perelman en Olbrechts-Tyteca elk auditorium, als rationeel en ter zake kundig wordt beoordeeld. Overredend is een argumentatie die van een bepaalde groep bijval krijgt. Die bijval kan aan het licht treden, want alleen een concrete groep kan tot handelen worden aangezet. De bijval van het universele auditorium is eerder een claim van de spreker dan een feit: dit auditorium bestaat niet uit concrete personen, maar is een constructie van de spreker.

Soms kan een specifiek auditorium model staan voor de redelijkheid, dat wil zeggen de functie van het universele auditorium vervullen. In uiterste instantie vertegenwoordigt het universele auditorium echter een norm die alle specifieke partijen te boven gaat en kan een specifiek auditorium nooit meer zijn dan een benadering van het universele auditorium.

Van Eemeren, Grootendorst, en Kruiger uiten de kritiek dat het in de praktijk lastig is om aan te wijzen wanneer een argumentatie overtuigend is of overredend.⁴⁷ Deze kritiek laat ik verder terzijde, omdat dit onderscheid voor mijn doel niet noodzakelijk is. Het spannende punt aan de gedachten van Perelman en

⁴⁴ Perelman & Olbrechts-Tyteca, *Over de argumentatie*, (Groningen, 1969) 5.

⁴⁵ Van Eemeren, Grootendorst, Kruiger, *Argumentatietheorie*, 247.

⁴⁶ Perelman & Olbrechts-Tyteca, *Over de argumentatie*, 9,10.

⁴⁷ Van Eemeren, Grootendorst, Kruiger, *Argumentatietheorie*, 254.

Olbrechts-Tyteca is dat zij voor een deel een pragmatisch waarheidsbegrip hanteren: een argumentatie is geslaagd als de argumentatie bijval krijgt van het publiek. Anders gezegd: de waarheid van de argumentatie komt aan het licht als de redenering werkt, in dit geval overreedt. Een vraag daarbij is wel: waardoor overreedt een argumentatie iemand? Aristoteles zag daartoe drie manieren: het ethos, de logos en het pathos.⁴⁸ De logos doelt op de logische redenering die in een toespraak naar voren wordt gebracht. De manier waarop iemand spreekt en zichzelf presenteert, is ook een middel om te overtuigen (ethos). Het pathos is gericht op de emoties van de hoorders.

In mijn vraagstelling benader ik de verandering van geloofsvoorstelling niet vanuit de vraag 'Waardoor overtuigt een redenering iemand?' Waar het mij uiteindelijk om gaat, is de waarheidsaanspraak in de rechtvaardiging. Het boeiende voor mij is dat Perelman en Olbrechts-Tyteca mij op het gevaar wijzen dat ik, door de rechtvaardiging epistemologisch te benaderen, het publiek over het hoofd zien en zodoende ook de inzet van de rechtvaardiging van de betrokkene. Daarop zullen we dus bedacht moeten zijn.

De autobiografie en het bekeringsverhaal als parallellen

Wij hebben stilgestaan bij wat er in een rechtvaardiging gebeurt, op wie deze gericht is en wat de invloed van dat publiek is op de intellectuele rechtvaardiging. Een andere vraag is die naar het eigene van de structuur van de intellectuele rechtvaardiging bij verandering van geloofsvoorstellingen. Dat eigene van die rechtvaardiging probeer ik in de casussen op het spoor te komen, maar het is goed eerst te letten op kenmerken van enigszins vergelijkbare veranderingsprocessen: zij kunnen ons opmerzaam maken op een bepaalde structuur en kunnen ook laten zien wat het eigene van de rechtvaardiging zou kunnen zijn.

Als parallellen zie ik de autobiografie waarin de innerlijke ontwikkeling wordt beschreven en het bekeringsverhaal. Beide zet ik hier neer als twee losstaande modellen, maar historisch gezien zijn zij zeer met elkaar verbonden. Verhalen over bekeringen zijn er te vinden in de Bijbel, zoals over Paulus die op de weg naar Damascus door een groot licht wordt overvallen dat hem doet inzien dat hij niet op de juiste manier bezig is. Hij wordt door die ervaring een volgeling van Jezus. De verbinding van de bekering met de innerlijkgerichte autobiografie treffen wij als eerste aan bij Augustinus met zijn *Belijdenissen*. Bij hem vindt er een wending plaats naar het innerlijk:

⁴⁸ Zie Aristoteles, *Retorica*, [vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door M. Huys].

Augustine's turn to the self was a turn to radical reflexivity, and that is what made the language of inwardness irresistible. The inner light is the one which shines in our presence to ourselves; it is the one inseparable from our being creatures with a first-person standpoint. What differentiates it from the outer light is just what makes the images of inwardness so compelling, that it illuminates that space where I am present to myself. It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought.⁴⁹

Wat Augustinus toevoegt aan het bekeringsverhaal, is de innerlijke reflectie: hij is op zoek naar de innerlijke beweegredenen en motieven. Eerder merkte ik al op dat Augustinus met zijn bekering het model van Plato volgde: er is een radicale breuk waarbij er nieuw inzicht ontstaat. Het verhaal krijgt zodoende de structuur van een voor en na. Hoewel het verhaal deze structuur heeft, kan er wel een teleologische structuur ontstaan. Het gevaar bestaat dat alles richting de bekering wordt geschreven.⁵⁰ Het eindstadium heeft invloed op hoe men naar het verleden kijkt.

De structuur van bekeringsverhalen is ook onderworpen aan historische ontwikkelingen. Allereerst is er een ontwikkeling waarbij het bekeringsverhaal seculariseert. Die beweging is te zien in de *Confessions* van Jean-Jacques Rousseau. Daar klinkt nog wel de echo van het religieuze bekeringsverhaal, maar de verbinding tussen God en mens is verdwenen. De bekering gaat dan over de intellectuele roeping, psychologische inzichten en het schrijverschap.⁵¹

Ook kan het bekeringsverhaal verschillen door de tijd heen en binnen de verschillende groeperingen. Zo werd er in spirituele autobiografieën van Puriteinen in Engeland in de zestiende eeuw een schema, een complete theorie van de bekering, gevolgd waarmee men de eigen ontwikkeling en ervaring ging beschrijven en interpreteren.⁵² In de Opwekkingsbewegingen in de achttiende eeuw vonden de bekeringsverhalen meer in groepen plaats, onder grote religieuze opwindings – vandaar de naam.⁵³ Dat alles krijgt zijn weerklank in verhalen over de bekeringsverhalen.

Daarbij is voor de beschrijvingen een ander punt van belang. Bij de autobiografie beziet de schrijver zijn leven vanuit een perspectief waarin het proces is voltooid. Hij neemt een voorschot op het einde. Zolang de auteur leeft, is het

⁴⁹ Taylor, *Sources of the Self*, 131.

⁵⁰ Riley, *Character and Conversion in Autobiography*, (London, 2004) 16.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative*, (Oxford, 2005) 36.

⁵³ Ibidem, 62.

leven echter nog steeds in beweging en kan er geen totaalbeeld van het leven gemaakt worden.⁵⁴ De verandering kan in een ander licht komen te staan. Het verhaal is zodoende niet gelijk het definitieve verhaal.

Wat betekent dit voor het eigene van de intellectuele rechtvaardiging van verandering van geloofsvoorstelling? Ook voor de intellectuele rechtvaardiging geldt dat deze onderhevig is aan groepsnormen die op dat moment tellen. Verder kan in de rechtvaardiging de verandering een teleologische structuur krijgen en de schrijver de verandering bekijken vanuit een perspectief waarin het proces voltooid is.

Balans

In deze paragraaf zijn verschillende perspectieven aan bod gekomen die kunnen helpen om een intellectuele rechtvaardiging te analyseren. Mensen vertellen verhalen om hun identiteit gestalte te geven. Bij dat verhaal is er altijd een beoogd publiek: men hoopt dat een bepaalde groep mensen instemt met het verhaal oftewel de redelijkheid van de rechtvaardiging inziet. Een rechtvaardiging kan in de structuur overeenkomen met een autobiografie of een bekeringsverhaal. Typerend voor een autobiografie is zelfreflectie en voor een bekeringsverhaal de cesuur die er in een leven wordt gezien. Bij beide is het gevaar dat het verleden gemodelleerd wordt naar het heden.

1.4 Analysemodel

In de voorafgaande paragrafen heb ik omschreven hoe ik de term 'geloofsvoorstelling' in dit onderzoek gebruik, geformuleerd welke soort verandering ik op het oog heb, en waar ik bij verantwoording van veranderingen in het bijzonder op zal letten. De volgende stap is het ontwikkelen van een analysemodel. Dit analysemodel heb ik nodig, omdat ik de rechtvaardiging van de betrokkene intellectueel wil beschrijven én beoordelen. Voor die beoordeling heb ik criteria nodig. Hoe kan ik anders vaststellen of de verandering tot een verbetering heeft geleid? Anders gezegd: het analysemodel heeft zowel een descriptieve als een prescriptieve kant. Voor beide kanten van het analysemodel wil ik putten uit de inzichten van de wetenschapsfilosofen Imre Lakatos en, in iets mindere mate, Thomas Kuhn. In deze paragraaf zal ik mij richten op de descriptieve kant van het analysemodel.

⁵⁴ Ibidem.

Om tot dat analysemodel te komen zet ik verschillende stappen. Eerst zal ik uiteenzetten welke waarde ik zie in Imre Lakatos' denken voor mijn vraagstelling. Vervolgens schets ik in grote lijnen het denken van Thomas Kuhn en Lakatos en ook de context waarbinnen zij opereerden. Hiermee beoog ik twee dingen: ten eerste een introductie op hun denken en ten tweede zicht krijgen op de wijsgerige vragen die op dit gebied, het wetenschapsfilosofische, spelen. Vervolgens kies ik ervoor om te kijken hoe twee filosofen annex theologen, Nicholas Wolterstorff en Nancey Murphy, de inzichten van deze wetenschapsfilosofen hebben toegepast in de theologie en het denken over de verhouding van geloof en natuurwetenschap. Ik zie parallellen tussen de inzet van Wolterstorff om geloof en wetenschap te koppelen, de zoektocht van Murphy naar wetenschappelijkheid van de theologie en mijn onderzoek. Geloofsvoorstellingen (of daaraan verwante elementen) spelen voor hen een rol bij de koppeling tussen geloof en wetenschap en zij vormen een belangrijk onderdeel van de theologie. Voordat ik dat doe, wil ik eerst de meerwaarde van de insteek vanuit het denken van Lakatos uiteenzetten.

De meerwaarde van de insteek vanuit het denken van Lakatos

Door mijn analysemodel te enten op het werk van Kuhn en Lakatos, en van Murphy en Wolterstorff, kies ik positie. De vooronderstelling die ik daarbij hanteer, is dat godsdiensten, en niet alleen de theologische wetenschap, (deels) te vergelijken zijn met het wetenschappelijke bedrijf. Ik ben mij er terdege van bewust dat er tussen religie en wetenschap veel verschillen zijn. Mikael Stenmark merkt op:

Christian practitioners do not merely affirm the truth of such beliefs as that there is a God, that God is love, or that God created the world. Instead their aim is to have an appropriate relation to God so that they can implement the divine dimensions of reality in their lives.⁵⁵

Voor een gelovige is de *relatie* met God bepalend, in tegenstelling tot wetenschappelijk onderzoek waarin het gaat om kennis en de toepasbaarheid daarvan. Van dat onderscheid ben ik mij bewust. Tevens ga ik ervan uit dat als ik de methode van Lakatos gebruik, er de ambitie is om binnen godsdiensten waarheid te benaderen. Die ambitie is er zeker wel, alleen de methode om die waarheid te benaderen krijgt binnen het wetenschappelijk bedrijf een andere vorm. Bij de keuze voor Lakatos kun je ook de vraag stellen of zijn werk niet te oud is; het dateert uit de jaren zeventig van de twintigste eeuw. Ik kies voor hem, omdat hij een dynamisch model van rechtvaardiging van onderzoeksprogramma's heeft en

⁵⁵ Stenmark, *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, (Grand Rapids, 2004) 34.

dat model voor mijn doelstelling nog altijd bruikbaar lijkt. Daarom is het een goed uitgangspunt om mij toe te verhouden. In het vervolg zal ook kritiek op zijn werk aandacht krijgen.

Een andere vraag die hierbij speelt, is de meerwaarde van deze benadering. Waarom kies ik voor deze manier? Een andere benadering is bijvoorbeeld een sterk inhoudelijke discussie over het eindpunt van de verandering. In het geval van een verandering van een atheïstisch naar een theïstisch standpunt zou dat een weging van het theïsme betekenen. De moeilijkheid daarmee is dat het in mijn ogen niet de mogelijkheid biedt om verschillende processen te beoordelen. Als je het theïsme positief hebt beoordeeld, wordt het lastig om de overgang van theïsme naar atheïsme ook positief te beoordelen. De waarde van de insteek vanuit Lakatos is juist dat je de waarde van de verandering op zichzelf kan beoordelen, los van een vergelijking met andere posities. Dit biedt de mogelijkheid om heel verschillende processen te beoordelen die elk hun eigen waarde kunnen hebben.

Context Kuhn en Lakatos – Karl Popper

Voordat ik het analysemodel ontwikkel, is het goed om eerst de context van Kuhn en Lakatos te schetsen. Thomas Kuhn en Imre Lakatos verhouden zich in hun werk tot eerdere manieren om het wetenschappelijke bedrijf te zien. Een goed voorbeeld van een eerdere manier biedt de benadering van Karl Popper (1902-1994). Popper had een duidelijk beeld van hoe goede wetenschap in zijn werk zou moeten gaan. Hij zette zich daarbij af tegen het logisch-positivisme dat opgang had gemaakt in de jaren dertig en ook tegen ideologieën zoals het nationaalsocialisme en het communisme.

Het uitgangspunt van het logisch positivisme was het verificatieprincipe: een theorie mag voor waar gehouden worden als het bevestigd wordt door waarnemingen. De nadruk bij het logisch positivisme lag op die bevestiging: men ging op zoek naar bevestiging in plaats van tegenspraak. De moeilijkheid bij deze benadering berust in het zoeken naar verificatie. Niet alles wat een theorie voorspelt, valt voldoende te verifiëren.⁵⁶ Bijzonder kleine deeltjes binnen de natuurkunde zijn zelf niet waar te nemen; we raken overtuigd van hun bestaan uit het effect dat zij teweegbrengen. Op die moeilijkheid had het logisch positivisme geen antwoord.

Volgens Popper is verificatie een hopeloze zaak: je kunt niet alles verifiëren. Tegen het verificatieprincipe stelde hij het falsificatieperspectief. Waar

⁵⁶ Horsten, Douven, Weber, *Wetenschapsfilosofie* (Assen, 2007) 150.

binnen het logisch positivisme gezocht wordt naar bevestiging, moet in zijn ogen gezocht worden naar feiten die de theorie ontcrachten. Popper hanteert een radicaal kritisch perspectief: wetenschappelijke theorieën zijn nooit veilig en het is ook niet de bedoeling van wetenschappelijke theorieën om veilige kennis te leveren.⁵⁷ Altijd moet gezocht worden naar mogelijke tegenspraak; zolang die wel denkbaar is maar empirisch niet gegrond is, is een theorie geloofwaardig. Het zich onttrekken aan falsificatie is in Poppers ogen ideologie in plaats van een serieus te nemen voorstel voor een theorie.

Een probleem bij de houding van Popper is dat het moeilijk is op grond van een falsificatieprincipe te handelen. Wij gaan ervan uit dat de wetten uit de mechanica altijd werken. Wij kunnen geen raket de ruimte insturen zonder erop te vertrouwen dat hij aankomt. Wij moeten wel aannemen dat die theorieën veilig zijn. Een andere moeilijkheid schuilt in de vraag of wetenschappers *de facto* zo werken en kunnen werken. Vanuit het werk van Thomas S. Kuhn werden hier vragen aan gesteld.

Thomas S. Kuhn

Tekenend voor de positie van Thomas S. Kuhn (1922-1996) zijn de eerste zinnen uit de introductie van zijn boek *The Structure of Scientific Revolutions*:

History, if viewed as a repository for more than anecdote or chronology, could produce a decisive transformation in the image of science by which we are now possessed.⁵⁸

In de ogen van Kuhn is binnen de wetenschapsfilosofie te veel uitgegaan van de norm wat goede wetenschap zou moeten zijn en is er niet gekeken naar de praktijk. Die praktijk is anders dan veel wetenschappersfilosofen doen voorkomen.

Een kernbegrip in het werk van Kuhn is het woord 'paradigma'. Hiermee bedoelt hij een wetenschappelijk aanpak die 'in staat is om een groep volgelingen te creëren door de kennis die dit model oplevert, maar voldoende open einden bezit om zijn beoefenaars te stimuleren om verder te zoeken.'⁵⁹ Een paradigma wordt gekenmerkt door een methode. De wetenschapper is door zijn opleiding in het paradigma ondergedompeld en kan er niet gemakkelijk afstand van nemen. Het paradigma met haar ingebouwde heuristieken, waarden en overtuigingen en technieken is als een bril waardoor de wetenschapper naar het onderzoeksdomein

⁵⁷ Ibidem, 152.

⁵⁸ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago, 1970) 1.

⁵⁹ Ibidem, 10.

kijkt.⁶⁰ Deze formulering laat de afstand zien tussen Popper en Kuhn. Het kritische principe lijkt helemaal zoek; het paradigma heeft de kenmerken van een ideologie.

Hoe ziet Kuhn veranderingen plaatsvinden? Een paradigma bevat open einden, maar na verloop van tijd worden sommige open einden gedicht: er ontstaat nieuwe kennis en er worden nieuwe hypotheses geformuleerd. Bij de uitwerking stuit men soms ook op onoplosbare problemen, anomalieën, waar geen oplossing voor wordt gevonden. Een aantal onderzoekers zal tot nieuwe onderzoeksmethoden komen. Deze methoden worden in eerste instantie door de gevestigde orde afgewezen, maar zij kunnen uitgroeien tot een nieuw paradigma. Die overgang naar een ander paradigma verloopt niet geruisloos, maar kan gezien worden als een strijd tussen wereldbeelden en methodische uitgangspunten, waarbij retorische, sociale en economische redenen een rol spelen.⁶¹

Is er vooruitgang in de ogen van Kuhn? Dat is volgens hem moeilijk te zeggen. Binnen paradigma's is wel sprake van een cumulatieve praktijk; de kennis vordert doordat problemen worden opgelost. Maar twee paradigma's zijn niet goed vergelijkbaar; ze leiden niet tot dezelfde vragen en problemen. Welk paradigma, het nieuwe of het oude, dichter bij de waarheid komt, is volgens Kuhn daarom niet te zeggen. Wetenschappers binnen het oude paradigma vinden dat de wetenschappers van het nieuwe paradigma fundamentele fouten maken en andersom. Is het dan geen rationeel proces? Kuhn is daar niet helemaal helder over. Hij benadrukt de sociale, retorische en economische elementen in de verandering, maar ziet ook rationele factoren, al werkt hij die niet duidelijk uit. Vanuit dat oogpunt is het goed te begrijpen dat er kritiek is gekomen op zijn model. Een van die critici is Imre Lakatos.

Imre Lakatos

Kuhn spreekt over paradigma's, maar die term neemt Lakatos (1922-1974) niet over. De reden hiervoor is waarschijnlijk dat paradigma te veel een los iets was gaan suggereren: bij het wisselen van een paradigma wekt Kuhn volgens Lakatos de indruk dat er een sprong wordt gemaakt van de ene naar de andere.

For Kuhn scientific change – from one 'paradigm' to another – is a mystical conversion which is not and cannot be governed by rules of reason and

⁶⁰ Horsten, Douven en Weber, *Wetenschapsfilosofie*, 168.

⁶¹ *Ibidem*, 176.

which falls totally within the realm of the (social) *psychology of discovery*. Scientific change is a kind of religious change.⁶²

De term die Lakatos kiest, is ‘onderzoeksprogramma’. Een onderzoeksprogramma bestaat uit een harde kern, omgeven door een schil (bolster) van hulphypothesen. De harde kern bevat de methodologische vooronderstellingen van het onderzoeksprogramma. De ideeën die opgenomen zijn in de harde kern, zijn op zichzelf niet te testen en daardoor onweerlegbaar. De bolster van hulphypothesen waarmee de harde kern is omgeven, maken het onderzoeksprogramma empirisch toetsbaar doordat de elementen uit de harde kern plus aanvullende hypothesen tot voorspellingen leiden. De hulphypothesen hebben ook een beschermende functie; als voorspellingen niet sporen met waarnemingen, dan kunnen hulphypothesen gewijzigd worden zodat de harde kern niet ter discussie hoeft te komen. Een onderzoeksprogramma bevat ook een heel arsenaal aan heuristische regels. Deze zijn verdeeld in positieve en negatieve heuristische regels. De negatieve heuristische regels beschermen de harde kern tegen falsificatie: zij verbieden om bepaalde conclusies te trekken. De negatieve heuristiek is puur procedureel. De positieve heuristische regels hebben meer inhoud: zij bevatten suggesties over hoe het onderzoeksprogramma van harde kern plus gewijzigde hulphypothesen tot voorspellingen kan komen die niet strijdig zijn met de waarnemingen. Er is een idee over mogelijke aanpassingen in de aanvullende hypothesen en in welke richting de oplossingen gezocht kunnen worden.

Volgens Lakatos kunnen onderzoeksprogramma’s zich ontwikkelen door theoretische en empirische vooruitgang. Een onderzoeksprogramma maakt theoretische vooruitgang indien het nieuwe, nog niet geverifieerde voorspellingen doet. Empirische vooruitgang bestaat erin dat nieuwe waarnemingen aan de theorie gerelateerd worden. Voor Lakatos maakt een onderzoeksprogramma vooruitgang zolang zijn theoretische vooruitgang groter is dan zijn empirische. In dat geval kan de theorie door de empirie bevestigd worden. Een dergelijk programma is progressief. Zijn tegendeel is regressief of degeneratief.

Een vraag die bij Lakatos speelt, is wanneer een onderzoeker een regressief onderzoeksprogramma moet loslaten, want misschien lukt het om de problemen op te lossen met nieuwe hulphypothesen. Bij dit probleem legt Paul Feyerabend de vinger.⁶³ Is in de benadering van Lakatos wel hard te maken dat er

⁶² Lakatos, ‘Methodology of Scientific Research Programmes’ in *Criticism and the Growth of Knowledge*, Lakatos & Musgrave (red.), (London, 1970) 93.

⁶³ Zie Feyerabend, ‘Consolations for the Specialist’ in *Criticism and the Growth of Knowledge*, Lakatos & Musgrave (red.), (Cambridge (Mass), 1978) 197-230.

een moment komt waarop het niet meer rationeel is een 'degenererend' programma te volgen? Hoe kun je dat moment bepalen? Lakatos zelf is niet helder over de periode gedurende welke een onderzoeksprogramma degeneratief mag zijn.

Balans

Deze korte schets van het denken van Kuhn en Lakatos laat ons, naast een kennismaking met hun begrippenapparaat, twee dingen zien. Als het gaat om veranderingen, moet er, in de lijn van Kuhn, altijd gekeken naar de praktijk: hoe gebeurt het? Welke factoren, economische, sociale en dergelijke, spelen er? Daarnaast is de vraag: hoe is vast te stellen dat de nieuwe positie een verbetering is ten opzichte van de oude? Lakatos doet daarvoor een voorstel door te spreken van progressieve onderzoeksprogramma's die theoretische en empirische vooruitgang kennen.

De volgende stap om tot het analysemodel te komen is kijken naar de toepassing van de door Lakatos geschetste structuur van onderzoeksprogramma's op religieuze onderzoeksprogramma's, zoals die door Wolterstorff en Murphy is gegeven. Hun denken vormt een bouwsteen voor de descriptieve kant van mijn analysemodel.

Analysemodel descriptieve kant: Nicholas Wolterstorffs toepassing

In zijn kleine boekje *Reason within the Bounds of Religion* ontwikkelt Wolterstorff ideeën over de wijze waarop, volgens hem, gelovigen, christenen in zijn geval, moeten redeneren. Dat is voor ons een relevant uitgangspunt, omdat hij zich niet alleen focust op de wetenschappelijke praktijk, maar ook de rol van religieus geloof daarbij betreft. Zijn interesse is niet alleen om een beschrijving te bieden hoe er geredeneerd wordt, descriptief, maar hij biedt ook een normatief uitgangspunt. Voor mij gaat het niet om dat normatieve uitgangspunt, maar om de begrippen waarmee hij het wetenschapsbedrijf beschrijft.

Om zijn normatieve uitgangspunt te begrijpen moeten wij weten hoe het wetenschappelijke bedrijf volgens Wolterstorff te werk gaat. Wolterstorff onderscheidt een drietal overtuigingen: overtuigingen met betrekking tot de data, achtergrondovertuigingen over de data [data-background beliefs] en controlerende overtuigingen.⁶⁴ Wat de eerste betreft, volgens hem speelt er bij een theorie altijd een bereik. Met dit bereik wordt aangegeven dat sommige zaken wel als data gelden, en andere niet. Als ik een theorie opstel over een radio, heb ik in mijn

⁶⁴ Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, (Grand Rapids, 1976) 59-66.

hoofd enkele criteria waarmee ik onderscheid maak tussen een radio en een tv. Het onderscheid dat ik maak, is altijd gefundeerd op een besluit: ik heb een keuze over het door de theorie te behandelen domein gemaakt.

De 'achtergrondovertuigingen over de data' zijn opvattingen die eveneens meespelen, maar op de achtergrond. Als ik onderscheid wil maken tussen radio's en tv's, ben ik ervan overtuigd dat ik met mijn ogen goed zie en mijn hersenen op een juiste manier functioneren. Deze overtuigingen doen mee en wij gaan uit van hun juistheid, al kunnen wij die overtuigingen wel ter discussie stellen.

Als derde spelen de controlerende overtuigingen een rol. Hiermee wordt bedoeld dat men een idee heeft over wat een goede theorie is. Een dergelijke overtuiging is bijvoorbeeld dat een theorie een coherent geheel moet vormen. De controlerende overtuigingen zorgen ervoor dat men sommige theorieën verwerpt, omdat zij strijden met die overtuigingen. Aan de andere kant zorgen zij ervoor dat er nieuwe theorieën bedacht worden. De controlerende overtuigingen hebben zowel een positieve als een negatieve rol.

In Wolterstorff's beschrijving van de wetenschap zie je overlap met het denken van Lakatos. De overtuigingen met betrekking tot de data en de 'data-background beliefs' zou je bij Lakatos in de harde kern situeren en de controlerende overtuigingen lijken sterk op de negatieve en positieve heuristieken.

Voor Wolterstorff is er ook een andere kant, de normatieve, naast de descriptieve beschrijving. Volgens hem *moeten* religieuze overtuigingen functioneren als controlerende overtuigingen en zodoende een rol spelen bij het wegen en het bedenken van theorieën. Hoe gaat dat in zijn werk? Wolterstorff spreekt in dit geval van 'authentic Christian commitment'.

To be a Christian is to be fundamentally committed to being a Christ-follower. [...] To be a Christian is also, of course, to belong to a certain community – a community with a tradition.⁶⁵

Typerend voor deze gemeenschap zijn volgens hem de heilige boeken die zij kent. De Bijbel wordt door de gelovigen beoordeeld als gezaghebbende bron voor het denken en het leven van de christen. Iemand die zich christen noemt, doet en gelooft sommige zaken. Dit wil niet zeggen dat elke christen hetzelfde doet en hetzelfde gelooft. Er is echter geen betrokkenheid denkbaar die zich niet uit in bepaalde handeling of overtuigingen.

⁶⁵ Ibidem, 67.

Yet every Christian, whether liberal or conservative, has some notion of how his fundamental commitment ought to be realized. And the complex of action and belief that its realization *ought* in fact to assume, for any given person, is what I shall call his *authentic* Christian commitment.⁶⁶

Hier komt bij dat volgens Wolterstorff een christen geroepen is om te getuigen van de blijde boodschap dat God een doel heeft met de wereld en reddend handelt. Het volgen van Christus moet in het handelen geleefd worden. Dit tekent Wolterstorffs interpretatie van het christelijk geloof, want er zijn groepen christenen die de wereld juist mijden.

Voor Wolterstorff is het belangrijk dat de betrokkenheid niet samenvalt met dogma's en geloofsvoorstellingen, maar dat deze een onderdeel ervan vormen. Het helpen van armen veronderstelt, bijvoorbeeld, een overtuiging. Je hebt de gedachte dat het goed is om deze hulpbehoevende mensen te helpen. Wolterstorff noemt dit de 'belief-content'. Dergelijke voorstellingen hebben niet alleen betrekking op het bovennatuurlijke, maar ook op het bestaan in de wereld.

Deze authentieke betrokkenheid moet volgens Wolterstorff functioneren als een controlerende overtuiging. De controlerende overtuiging werkt zowel positief als negatief. Negatief in de zin dat een christelijke wetenschapper bepaalde theorieën moet verwerpen, omdat zij conflicteren met of niet goed samengaan met de 'belief-content' van zijn authentieke betrokkenheid. Op deze plaats van zijn betoog vat hij de christelijke beginselen absoluut op: de theorieën falsificeren niet het geloof, alleen andersom. Later in zijn betoog gaat hij meer uit van een wisselwerking; dat beschrijf ik verderop.

Positief werkt de controlerende overtuiging als een stimulans om theorieën te ontwikkelen die goed samengaan of op zijn minst consistent zijn met de 'belief-content' van zijn authentieke betrokkenheid. Bijvoorbeeld, christenen kunnen de overtuiging hebben dat God de mens geschapen heeft met een vrije wil. Deze overtuiging dient als controle over theorieën die een vrije wil ontkennen, maar is ook een stimulans om te zoeken naar theorieën die hiermee verenigbaar zijn.

Only when the belief-content of the Christian scholar's authentic Christian commitment enters into his or her devising and weighing of psychological theories in this way can it be said that he or she is fully serious both as scholar and as Christian.⁶⁷

⁶⁶ Ibidem, 68.

⁶⁷ Ibidem, 73

Het punt dat hier op de achtergrond meespeelt, is de zogenoemde 'underdetermination of scientific theories by the evidence': er is nooit één rechte lijn van de data naar de theorie, maar er zijn meerdere theorieën die meer of minder goed passen.⁶⁸ Er is dus volgens Wolterstorff altijd ruimte voor dat commitment.

Hierbij moet opgemerkt worden dat de geloofsinhoud van de authentieke betrokkenheid geen (wetenschappelijke) theorieën bevat. Om tot een theorie te komen is een christen-wetenschapper aangewezen op dezelfde verbeelding [imagination] als de niet-christen. De Bijbel is voor Wolterstorff geen boek waarin je theorieën kunt vinden. Vaak zijn er ook meerdere theorieën die te verbinden zijn met een authentieke betrokkenheid. Ook is de geloofsinhoud van de authentiek christelijke betrokkenheid niet de bron voor data om een theorie te beoordelen, ook niet de geloofsinhoud van de authentieke betrokkenheid. Op deze regel zijn wel uitzonderingen. Voor een christenwetenschapper is het onvoldoende om een theorie voor waar te houden door zich te beroepen op zijn geloof. Hij zal zijn voorkeur moeten verdedigen, als het kan met verwijzing naar de data.

De authentiek christelijke betrokkenheid moet intern functioneren bij de wetenschapper bij het zoeken naar en het wegen van theorieën. Hiermee bedoelt Wolterstorff dat de christelijke betrokkenheid echt meeweegt bij het onderzoek doen. Vaak wordt ervan uitgegaan dat er eenrichtingsverkeer is van de theorieën naar de authentieke betrokkenheid. Bij nieuwe ontdekkingen zoals het heliocentrisch wereldbeeld werd de authentieke betrokkenheid aangepast. Niet alleen de authentiek christelijke betrokkenheid zorgt voor de controlerende overtuiging, zo merkt Wolterstorff op, want ook iemands afkomst en stand kunnen daarvoor zorgen. Een christenwetenschapper en een seculiere wetenschapper kunnen dezelfde theorie aanhangen.

Dit is een manier waarop de authentieke betrokkenheid werkt bij het vormen van theorieën. De omgekeerde weg is ook mogelijk: van het vormen van theorieën naar de authentieke betrokkenheid. Wat doet iemand als er een met de controlerende overtuigingen onverenigbaar gegeven verschijnt? Wat gebeurt er als er een onverenigbaarheid verschijnt tussen de resultaten van de wetenschap en de geloofsinhoud? Er zijn twee mogelijkheden: het herzien van de geloofsinhoud of het herzien van de resultaten van de wetenschap. Hoewel de authentieke betrokkenheid moet werken als een controlerende overtuiging, zijn er volgens Wolterstorff wel wijzigingen mogelijk.

⁶⁸ Zie voor het begrip 'Underdetermination', Ladyman, 'Ontological, Epistemological, and Methodological Positions' in *General Philosophy of Science*, Kuipers (red.), (Amsterdam, 2007) 337-341.

Van belang acht ik Wolterstorffs omschrijving van authentieke betrokkenheid. Hoewel dit bij Wolterstorff een normatief geladen omschrijving is, in de zin dat Wolterstorff vindt dat christenen zo moeten handelen, gebruik ik het descriptief. Welk geloof heeft iemand en hoe werkt dat volgens diegene door in zijn wetenschapsbeoefening? Levert zijn geloof controlerende overtuigingen en welke zijn dat?

Wat Wolterstorff niet duidelijk uitwerkt, is hoe die veranderingen, als er spanning ontstaat tussen theorieën en de authentiek christelijke betrokkenheid, moeten plaatsvinden. Volgens Wolterstorff moet de authentiek christelijke betrokkenheid doorwerken in de praktijk. Deze christelijke betrokkenheid levert criteria voor hoe er veranderd moet worden. Mijn onderzoek gaat over religieuze voorstellingen in het algemeen. Deze christelijke criteria vallen dus af.

Nancey Murphy's toepassing

Een andere toepassing van Lakatos vinden wij in het werk van Nancey Murphy. In haar boek *Theology in the Age of Scientific Reasoning* probeert zij de waarde van het denken van Imre Lakatos te bepalen voor de theologie. Die waarde is voor ons niet zozeer van belang, maar meer de manier waarop zij begrippen uit het werk van Lakatos bruikbaar maakt voor de theologie. Die toepassing biedt ook enkele analysemogelijkheden voor onze casussen.

Als het gaat om het denken van Lakatos zijn er, zo hebben wij eerder gezien in de schets over veranderingen binnen de wetenschap, verschillende termen van belang: onderzoeksprogramma, harde kern, hulphypothese, negatieve en positieve heuristiek. Eerder in dit hoofdstuk heb ik al omschreven wat deze begrippen inhouden, nu wil ik kijken naar de toepassing die Murphy biedt.

Hoe laat Murphy het begrip 'harde kern' terugkomen? Theologen hebben in haar ogen een organiserend idee nodig, voordat zij kunnen schrijven over wat het christendom is.

The hard core, then, should contain the theologian's judgment about how to sum up the very minimum of the relevant community's faith.⁶⁹

Als voorbeeld van een harde kern in de theologie noemt zij bij een christocentrische theologie de opvattingen over Jezus en bij een trinitarische theologie de opvattingen over de drie-eenheid.

⁶⁹ Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, (New York, 1990) 184.

Om die harde kern te testen en te beschermen zijn er volgens Lakatos hulphypothesen. Ook Murphy ziet die terug. De functies van de hulphypothese is die om de betekenis van de harde kern te verduidelijken en om verbindingen te leggen tussen de beschikbare data en een abstracte visie op God.

In other words, the auxiliaries must be the consequence of the hard core, and the data consequences of the auxiliaries. Explanation and confirmation being the two sides of a single coin, the core theory is confirmed by the data that it (indirectly) explains.⁷⁰

Een ander methodisch begrip bij Lakatos is heuristiek. Het is een methode met twee tegenovergestelde bewegingen, negatief en positief. Hoe ziet Murphy die negatieve kant werkzaam bij theologie?⁷¹ Als voorbeeld noemt zij een theologie die bestaat uit een kern waarin wordt gesteld dat God heilig is en dat God definitief is geopenbaard in Jezus. De harde kern zou ter discussie kunnen komen staan als de volgende conclusies samengebracht worden: 1) seksisme is zondig en 2) de teksten van het Nieuwe Testament bewijzen dat Jezus vrouwen discrimineerde op basis van sekse, bijvoorbeeld doordat er geen vrouwen onder zijn gekozen discipelen. In dat geval lijkt de conclusie dat God niet heilig is (want in het gedrag van Jezus bleek God te discrimineren) of Jezus niet de juiste representant van God zou zijn. Daarmee zou de harde kern van dit theologisch programma gefalsifieerd zijn. De negatieve heuristiek betekent dat de theoloog op zoek moet gaan naar hulphypothesen die mogelijke falsificatie ongedaan maken. Een strategie in het geval van seksisme zou kunnen zijn om de geschriften in hun tijd te plaatsen. Die strategie zou echter ook verdere gevolgen kunnen hebben; zo leidt een aanvullende hypothese tot aanpassingen in het hele palet aan consequenties van de theologische kern.

Naast de negatieve beweging is er ook de positieve. De negatieve heuristiek beschermt de harde kern van een onderzoeksprogramma die zo 'onweerlegbaar' wordt gehouden, de positieve heuristiek bestaat uit suggesties en hints hoe men zou kunnen veranderen, hoe er weerlegbare varianten te bedenken zijn van het onderzoeksprogramma, hoe de onweerlegbare kern verbeterd kan worden.⁷² Ondanks de anomalieën die er op een moment zijn, wordt er verder gezocht.

⁷⁰ Ibidem, 186.

⁷¹ Ibidem, 184.

⁷² Lakatos, 'Methodology of Scientific Research Programmes', 135.

Hoe ziet Murphy dit binnen het christelijke denken werkzaam? Zij ziet het dogma als een positieve heuristiek; een theologie probeert aan alle dogmatische formuleringen recht te doen.⁷³ Dit gebeurt, bijvoorbeeld, wanneer een theoloog een nieuwe christologie wil ontwerpen, maar wel blijft binnen de lijnen van Chalcedon. Binnen de reformatorische kring kan het *sola Scriptura*-beginsel eenzelfde rol spelen.

Een belangrijke vraag bij deze toepassing van het gedachtengoed van Lakatos door Murphy is of theologie zich goed laat vergelijken met andere wetenschapsgebieden. Beschikt theologie bijvoorbeeld wel over data? Theologen moeten volgens Murphy een keuze maken hoe zij denken dat God zich kenbaar maakt in de wereld. Dat bepaalt wat voor hen als data kan gelden.⁷⁴ Daarbij geeft Murphy een eigen invulling aan die data: voor haar gelden de Bijbel en verschillende resultaten van onderscheidingsvermogen [discernment] van de christelijke, biddende geloofsgemeenschap, een idee ontwikkeld door de opwekkingsprediker Jonathan Edwards, als data.

Sommige geloofsopvattingen hebben in haar ogen een sterke verbinding met beschikbare data, bijvoorbeeld de erfzonde, althans wat de antropologische observatie betreft dat alle mensen op een of andere manier tekortschieten. Andere opvattingen zijn ver verwijderd van de ervaring zoals de leer over de drie-eenheid. Deze theorie kan echter noodzakelijk zijn om andere 'lower-level' theorieën te verklaren.

Een belangrijk punt bij Lakatos is dat hij spreekt over criteria waarmee kan worden vastgesteld dat er vooruitgang is binnen een onderzoeksprogramma. De twee begrippen die hij daarvoor gebruikt, zijn theoretische en empirische vooruitgang. Hoe ziet Murphy dat terug in de theologie?⁷⁵ Murphy geeft een voorbeeld van een theologisch onderzoeksprogramma dat 'voorspelde' dat er nieuw inzichten zouden ontstaan. Hierbij merkt zij wel op dat de verbinding tussen de data en de theorie in de theologie erg los is. Dit punt van theoretische en empirische vooruitgang vraagt om een verdere uitwerking, maar eerst wil ik een pas op de plaats maken om de descriptieve kant van het analysemodel samen te vatten.

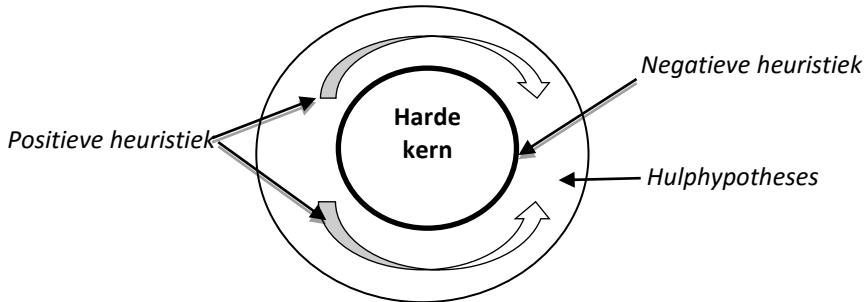
⁷³ Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, 185.

⁷⁴ *Ibidem*, 188v.

⁷⁵ Zie hiervoor Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, 189-192.

Balans analysemodel: descriptieve kant

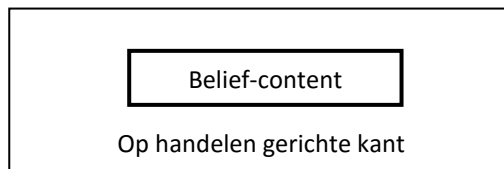
Hierboven heb ik een beschrijving gegeven van de ideeën van Wolterstorff en van Murphy. Dat waren twee van elkaar losstaande beschrijvingen, maar hoe zijn deze te combineren?



Figuur A. Onderzoeksprogramma

De basis wordt gevormd door het model van Lakatos. Lakatos biedt voor mij een kader om de verandering (en de continuïteit) te reconstrueren. De casussen die ik ga bestuderen, zal ik analyseren aan de hand van de volgende termen: onderzoeksprogramma, harde kern, hulphypotheses (zij vullen het gedeelte tussen de kleine cirkel en rand van de grote cirkel) en negatieve en positieve heuristiek. Negatieve en positieve heuristiek stel ik daarbij gelijk aan Wolterstorffs controlerende overtuigingen. Zeker de negatieve en positieve heuristiek zijn van groot belang om oog te krijgen voor de veranderingen die plaats vinden.

Toch denk ik niet dat het model van Lakatos helemaal opgaat voor de veranderingen van geloofsvoorstelling, omdat het geen rekening houdt met de rol van *geloof*. Wolterstorff levert daarvoor enkele goede begrippen zoals zijn 'authentiek christelijke betrokkenheid' en de rol van controlerende overtuigingen. Wolterstorff maakt een verder onderscheid in de authentiek christelijke betrokkenheid tussen 'blijf-content' en de op handelen gerichte kant. Ook dit onderscheid zal ik meenemen.



Figuur B. Authentiek religieuze betrokkenheid

Wat de 'authentiek christelijke betrokkenheid' betreft, laat ik het christelijke vallen en vervang dat door religieus. Ik spreek dus over authentiek religieuze betrokkenheid. Dit is niet het enige verschil in het gebruik van dit begrip tussen Wolterstorff en mij: voor mij is de authentiek religieuze betrokkenheid een analyse-instrument en voor Wolterstorff is het meer normatief.

Een vraag die hierbij speelt, is hoe Figuur A en Figuur B zich tot elkaar verhouden. Het is een mogelijkheid om de harde kern op te vatten als de authentiek religieuze betrokkenheid of als de 'belief-content' van de authentiek religieuze betrokkenheid. Daar zijn wel moeilijkheden mee verbonden. Als de authentiek religieuze betrokkenheid beschouwd wordt als harde kern, dan wordt er een handelingscomponent aan het onderzoeksprogramma toegevoegd. Ik denk niet dat die handelingscomponent de structuur van het onderzoeksprogramma volgt, dus met hulphypothesen en dergelijke. Wat de tweede mogelijkheid betreft, het is zo dat bij het schema van het onderzoeksprogramma geloofsvoorstellingen zich niet alleen bevinden in de 'belief-content', maar ook in de hulphypothesen. Dat brengt de vraag met zich welke voorstellingen tot de 'belief-content' gerekend moeten worden. Mijn insteek in dezen is dat er tussen beide schema's een relatie is, maar dat het niet lukt om beide in elkaar te schuiven. Dan boeten beide schema's aan heuristische kracht in.

1.5 Analysemodel: prescriptieve kant

In dit onderzoek is niet alleen de vraag hoe een persoon zijn verandering legitimeert, maar ook wat de epistemologische waarde van die legitimatie is. Hoe is de aanspraak op een verbeterde positie te waarderen? In de voorgaande paragraaf heb ik door Lakatos te bespreken al voorgesorteerd op de wijze waarop ik die waarde wil bepalen. In deze paragraaf wil ik de normatieve kant van Lakatos' model verder uitwerken

Lakatos' begrip van progressie als startpunt

Om helderheid hierover te krijgen neem ik mijn uitgangspunt in Lakatos' begrip van progressie. Hij gebruikt daarvoor de begrippen 'theoretische vooruitgang' en 'empirische vooruitgang'.

Let us say that such a series of theories is *theoretically progressive* (or *constitutes a theoretically progressive problemshift*) if each new theory has some excess empirical content over its predecessor, that is, if it

predicts some novel, hitherto unexpected fact. Let us say that a theoretically progressive series of theories is also *empirically progressive* (or 'constitutes an empirically progressive problemshift') if some of this excess empirical content is also corroborated [...and] leads us to the actual discovery of some *new fact*.⁷⁶

Bij beide vormen van vooruitgang is er sprake van feiten: bij de theoretische vooruitgang is er een voorspelling van een 'novel fact' en bij de empirische van een 'new fact'. Wat behelzen die nieuwe feiten? Lakatos definieerde in eerste instantie een nieuw feit als iets dat in tegenspraak is met vroegere verwachtingen en met onbetwiste achtergrondovertuigingen, en dat als mogelijk feit werd verboden in het rivaliserende programma. De beste nieuwe feiten zijn zij die niet geobserveerd worden voordat de nieuwe theorie hen voorspelt.⁷⁷ Het probleem met deze definitie is dat het heel lang duurt voordat een onderzoeksprogramma als progressief kan worden aangeduid: er moet een nieuw feit worden ontdekt. Anderzijds geldt dat er feiten zijn die al geobserveerd zijn, maar waar voor geen verklaring was. Eli Zahar heeft daarom een wijziging van de definitie van Lakatos gegeven; hij meent dat een feit nieuw is (ook al is het bekend) als het geen rol heeft gespeeld in het formuleren van de theorie die bevestigd moet worden. Als voorbeeld gebruikt hij een geleidelijke draaiing in de oriëntatie van de elliptische baan van de planeet Mercurius:

In his view the explanation of [the movement of] Mercury's perihelion gave crucial empirical support, 'dramatic corroboration', to Einstein's theory, even though, as a lowlevel empirical proposition, it had been known for almost a hundred years.⁷⁸

Ook aan deze formulering zitten haken en ogen, want hoe kun je weten dat een feit op de achtergrond, in de gedachten van de wetenschapper, geen rol heeft gespeeld? Voor mijn onderzoek is het niet relevant om tot een juiste definitie van een nieuw feit te komen, maar er is wel iets anders dat voor ons van belang is. Lakatos' onderzoeksprogramma vindt zijn bevestiging, als het progressief is, in nieuwe feiten die voorspeld worden. Gaat het principe van nieuwe feiten wel op

⁷⁶ Lakatos, 'Falsification and the methodology of scientific research programmes' in Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, (Cambridge, 1978) 33,34.

⁷⁷ Murphy, *Theology in an Age of Scientific Reasoning*, 66.

⁷⁸ Lakatos & Zahar, 'Why did Copernicus's research programme supersede Ptolemy's?' in Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, (Cambridge, 1978), 185.

voor het veranderen van geloofsvoorstellingen? Anders gezegd: kun je daarbij spreken van theoretische vooruitgang?

'Novel fact' en de verandering van geloofsvoorstelling

Gijsbert van den Brink meent dat het nieuwe feit niet het probleem is als het gaat om de toepasbaarheid van Lakatos' denken voor de theologie. Hij meent met Murphy dat deze notie wel toepasbaar is.⁷⁹ Als voorbeeld noemt hij een onderzoeksprogramma met een kern die de liefde van God voor Israël omvat. Een mogelijke uitwerking daarvan is de trouw van God aan wat Hij ooit begonnen is. Van daaruit zou men de concrete voorspelling kunnen doen, dat er nooit een moment zal aanbreken waarop nergens meer joden zullen leven c.q. dat het volk Israël nooit definitief uit de geschiedenis zal verdwijnen. Vele joodse en christelijke theologen hebben deze voorspelling ook daadwerkelijk gedaan. Tijdens de Shoah leek de vervulling van deze voorspelling verder dan ooit, maar met het ontstaan van de staat Israël vormde dit een voorbeeld van een nieuw feit: 'een schokkende, totaal onverwachte gebeurtenis, die intussen een enorme bevestiging vormde voor elk theologisch programma dat uitging van de trouw van de God van Israël aan zijn volk.'⁸⁰

Maar kun je het ontstaan van de staat Israël wel zien als nieuw feit dat deze visie op de geschiedenis ondersteunt? Is de staat Israël te identificeren met het Bijbelse volk Israël?

Dat een dergelijke uitspraak altijd op een bepaalde (theïstische) *interpretatie* van de gegevens berust die niet dwingend uit het gegevens zelf afgeleid kan zijn, is op zichzelf juist; het vormt echter geen deugdelijk tegenargument, omdat ervaring-zonder-interpretatie nu eenmaal in ieder geval niet bestaat. Ook in de natuurwetenschappen is een beroep op 'zuivere waarneming' die dus vooraf zou gaan aan elke interpreterende theorievorming, onmogelijk gebleken.⁸¹

Op enkel het gegeven dat het een interpretatie is, kunnen wij het voorbeeld volgens Van den Brink niet afrekenen; bij onze waarneming zijn wij per definitie afhankelijk van interpretatie. Echter, de vraag is hoe sterk dit nieuwe feit een feit ter ondersteuning van de theorie is. Er zijn genoeg joodse en christelijke denkers die het ontstaan van de staat Israël niet zien als een teken van de blijvende trouw

⁷⁹ Van den Brink, *Een publieke zaak*, (Zoetermeer, 2004) 250.

⁸⁰ Ibidem, 251.

⁸¹ Ibidem, 253.

van God. Dit punt ziet Van den Brink ook. In zijn ogen is uiteindelijk Lakatos te optimistisch om een schifting tussen progressieve en degeneratieve programma's te kunnen aanbrengen, want zelfs een programma dat lange tijd degeneratief is, kan volgens Lakatos na lange tijd uiteindelijk toch progressief zijn. Voor de theologie, die betrekking heeft op de laatste vragen, wordt het nog moeilijker om definitieve uitspraken te doen.

Je kunt ook de vraag stellen of Lakatos niet te veel focust op het empirische, het nieuwe feit, als teken van vooruitgang. Volgens Philip Kitcher zijn er verschillende vormen van vooruitgang denkbaar. Alles hangt af van wat je als doel formuleert. Als je ervan uitgaat dat het doel van wetenschap de verbetering van de menselijke situatie is, is er sprake van vooruitgang als er in de menselijke situatie verbetering optreedt.⁸² Kitcher onderscheidt daarbij vier vormen van progressie.⁸³ De eerste vorm van vooruitgang heb ik hierboven al genoemd, verbetering van de menselijke situatie. De tweede is cognitieve vooruitgang. Het meest duidelijke epistemische doel van wetenschap is de waarheid of het benaderen van de waarheid [truth-approximation]. De waarheden hoeft je niet groot op te vatten, maar met simpele logische, wiskundige en statistische exercities kun je een eind komen. Conceptuele vooruitgang is de derde vorm. Dit houdt in dat er vooruitgang is als we de grenzen van onze categorieën helderder krijgen en als wij duidelijker onder woorden kunnen brengen waarnaar wij op zoek zijn. De laatste vorm van progressie is de verklarende vooruitgang. Verklarende vooruitgang bestaat in het verbeteren van onze visie op de afhankelijkheid van de fenomenen. Hoe hangen de dingen samen? Aan deze vormen kan een vijfde toegevoegd worden, de technologische. Door de ontwikkeling van betere instrumenten zijn wij in staat de werkelijkheid beter waar te nemen en ook te manipuleren.

Een soortgelijk punt maakt Mikael Stenmark, maar dan met betrekking tot religie. Als je wilt bepalen of een geloof redelijk is, hangt het antwoord samen met het doel dat je voor ogen hebt. Aan het begin van paragraaf 1.4 haalde ik een citaat van Stenmark aan waarin hij zegt dat het doel van religie voor een gelovige meer de relatie met God is dan de kenniscomponent. Al geldt in mijn ogen wel dat de kenniscomponent voor een gelovige er zeker toe doet. Voor Stenmark hebben geloof en wetenschap qua structuur dezelfde doelen, zowel epistemische als praktische, maar krijgen zij binnen beide domeinen een andere invulling.

There is an overlap between religion and science in that both practices search for intelligibility, although they search for different kinds of

⁸² Kitcher, *The Advancement of Science*, (Oxford, 1993) 92.

⁸³ *Ibidem*, 92-112.

intelligibility. Religion and science are useful to us, but they are useful for doing different things or solving different problems.⁸⁴

Dit roept de vraag op: naar welke vorm van vooruitgang ben ik op zoek? Dat is epistemische vooruitgang, nader bepaald, in de terminologie van Kitcher, als cognitieve verbetering. Het gaat om het kenniselement. Hoe kunnen wij echter een verandering zien als een verbetering?

Cognitieve verbetering: hoe te bepalen?

Met de ontoereikendheid van de theorie van Lakatos in dit opzicht blijft de vraag staan hoe wij in het geval van een verandering van een geloofsvoorstelling kunnen bepalen of de nieuwe beter is dan de oude. De discussie die binnen de wetenschapsfilosofie hierbij aanhaakt, is de vraag naar 'truthlikeness' of 'truth approximation', een manier van cognitieve verbetering. Karl Popper heeft dit begrip in 1960 geïntroduceerd in zijn boek *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Het uitgangspunt hierbij is dat ook nieuwe theorieën onwaarheden kunnen bevatten. Echter, door eliminatie van eerdere onjuistheden kunnen de nieuwe theorieën dichter bij de waarheid zijn gekomen, zonder de waarheid geheel te verwoorden.⁸⁵

Theo Kuipers onderscheidt daarbij twee vormen van het benaderen van de waarheid: nomisch en actueel.⁸⁶ Actueel behelst de vergelijking tussen twee theorieën en nomisch de vergelijking ten aanzien van de ware theorie (Dit onderscheid zal ik later dit hoofdstuk gebruiken). Hoe de waarheid wordt benaderd, heeft alles te maken met de insteek van het onderzoeksprogramma. Als het een inductief programma is, wordt de waarheid benaderd door inductie.⁸⁷ Dit behelst voor ons de vraag: welke waarheid heb ik voor ogen en wat is de insteek van de wijsgerige onderzoeksprogramma's?

Ian Barbour biedt voor die vraag in zijn boek *Myths, Models and Paradigms* enkele aanknopingspunten. Ik noem hem, omdat er bij hem aanknopingspunten zijn met de religieuze praktijk. Een belangrijk uitgangspunt voor Barbour is dat er geen niet-geïnterpreteerde ervaring bestaat, hetzelfde punt dat Van den Brink maakt. Wij zien niet gewoon, maar 'zien als'. Wij interpreteren terwijl wij waarnemen. De hoofdvraag is of in religie de data controle hebben over

⁸⁴ Stenmark, *How to Relate Science and Religion*, 29.

⁸⁵ Niiniluoto, 'Evaluation of Theories' in *General Philosophy of Science*, Kuipers (red.), (Amsterdam, 2007) 191.

⁸⁶ Kuipers, *From Instrumentalism to Constructive Realism*, (Dordrecht, 2000) 137.

⁸⁷ Kuipers, 'Laws, Theories, and Research Programs' in *General Philosophy of Science*, Kuipers (red.), (Amsterdam, 2007) 83.

de interpretatie.⁸⁸ Is de interpretatie om zo te zeggen 'in het wilde weg' of is de zienswijze gefundeerd in de data? Anders gezegd: hoe inductief is het 'onderzoeksprogramma' van de gelovige? Volgens Barbour is er een tendens te zien in basisvoorstellingen om ervaringen te produceren die zelfbevestigend zijn. De top-down-werking van interpretatie op ervaring is sterker dan 'from the bottom up', maar kun je uitsluiten dat de data inbreken op de interpretatie? Barbour zoekt een manier waarop de data de interpretatie corrigeren. Hij verwacht daarbij geen heil van een verdere specificering van voorwaarden waaronder iets gefalsificeerd kan worden. Er bestaat geen cruciaal experiment dat uitsluitsel geeft welke theorie het beste is. Tegensprekende data kunnen worden weg verklaard met een aanpassing van een hulphypothese. Dit zorgt er echter niet voor dat empirisch bewijs irrelevant is. Hoewel theorieën als zij complexer worden, moeilijker zijn te falsificeren, lukt het niet om tegenargumenten compleet te negeren.⁸⁹ Uitgebreide overtuigingsystemen worden niet gefalsificeerd door tegensprekend bewijs, maar worden vervangen door veelbelovendere alternatieven. De keuze gaat niet tussen de data en de theorie, maar tussen de verschillende theorieën en de data. Volgens Barbour zijn er geen regels voor een keuze tussen verschillende paradigma's, maar er zijn wel criteria onafhankelijk van een paradigma:

Past research traditions and future programmes are not verified or falsified, [...] but assessed by a variety of criteria which are not paradigm-dependent.⁹⁰

Wat zijn die criteria die niet afhankelijk zijn van een paradigma? Barbour ziet enkele overeenkomsten met wetenschappelijke theorieën. In elk systeem is eenvoud te prefereren, maar dit is niet de belangrijkste overweging in wetenschap en religie. Daarnaast geldt het vereiste van coherentie: de theorie moet samenhangend zijn. Ook het bevestigende bewijs kan als criterium gelden, evenals de toepasbaarheid en de begrijpelijkheid in het coherent ordenen van verschillende type ervaringen. De toepasbaarheid en de begrijpelijkheid zijn secundair.

De keuze tussen de paradigma's bij religies is volgens Barbour indirecter, ambivalenter en meer te bediscussiëren dan bij de wetenschap. De subjectieve eigenschappen van wetenschap zijn duidelijker aanwezig in het geval van religie: de invloed van interpretatie op de data is groter; er is een weerstand tegen falsificatie

⁸⁸ Barbour, *Myth, Models and Paradigms*, (London, 1974) 123.

⁸⁹ *Ibidem*, 130.

⁹⁰ *Ibidem*, 131.

en er zijn minder regels voor de keuze tussen de verschillende onderzoeksprogramma's. De objectieve eigenschappen van wetenschap zijn juist minder aanwezig: minder gemeenschappelijke data; een kleiner cumulatief effect van het bewijs voor of tegen een theorie; en het bestaan van criteria los van het paradigma. Hoe komen uiteindelijk die objectieve kanten van wetenschap dan toch duidelijk terug in religie? Het antwoord dat Barbour geeft, is dat zelfkritiek mogelijk is als er criteria zijn die niet helemaal afhankelijk zijn van een paradigma. Ook is communicatie tussen paradigma's onmogelijk als zij geen gemeenschappelijke taal hebben. Er zijn geen bewijzen, maar er zijn wel goede redenen voor een oordeel dat niet puur een persoonlijke smaak of voorkeur uitdrukt.⁹¹

Barbour kiest voor een actuele waarheid waarbij er een keuze is tussen twee paradigma's. De principes die voor hem een aanwijzing zijn dat het ene paradigma beter is dan het andere liggen in de coherentie en het eventueel nieuwe bewijs. Alleen, de werking van dat empirische bewijs is in zijn ogen niet erg sterk. Het voorstel van Barbour bevat veel goede punten, omdat hij concretiseert hoe het denken van Kuhn en Lakatos toepasbaar kan zijn bij het denken over de verandering van geloofsvoorstellingen. De criteria die hij voorstelt om paradigma's mee te beoordelen, lijken mij goed. Er is oog voor de beperkte kracht van feiten. Ik denk dat de feiten een lastig criterium zijn bij geloofsvoorstelling, omdat er altijd discussie zal zijn over die feiten. Echter, ook een principe als coherentie heeft zijn uitlopers in feiten: er is een coherenter theorie als deze beter met de feiten omgaat.

Met zijn voorstel heb ik echter ook een probleem: Barbour zegt wel dat hij een programma aanbiedt waaraan afgemeten kan worden of een model beter is dan een ander, maar uiteindelijk blijken de criteria erg vaag. Barbour stelt dat er criteria zijn los van het paradigma, maar heel concreet zijn die niet. Op de achtergrond is er het formele argument dat er geen zelfkritiek of communicatie mogelijk is zonder gemeenschappelijke criteria, maar heel duidelijk wordt hij niet.

Charles Taylor doet in zijn artikel 'Explanation and Practical Reason' een poging om waarheid te doordenken en hij gaat daarbij niet uit van externe criteria. Wat wij in zijn ogen nodig hebben, is dat we rationeel kunnen laten zien dat het nieuwe concept het oude overtreft.

⁹¹ Ibidem, 146.

But what may be decisive is that we be able to show that the *passage* from one to the other represents a gain in understanding (Cursivering toegevoegd).⁹²

De winst in begrijpen wordt niet zozeer afgewogen ten aanzien van losstaande criteria, maar door vergelijking. Het gaat er Taylor om dat overgangen [transitions] weergegeven kunnen worden als winst of verlies. Hij ziet hiervoor een drietal mogelijkheden.⁹³

Mogelijkheid (1) is dat een verandering een aanvullend principe is om de waarheid van een positie aan te tonen. Binnen, wat Taylor noemt, het funderingsdenken worden verschillende posities beoordeeld aan de hand van de feiten. Stel dat positie B een betere beschrijving van de gebeurtenissen geeft dan positie A. Als criterium geldt hier dat een positie beoordeeld moet worden aan de hand van feiten. In dit geval is er sprake van een absoluut oordeel. Maar dit is niet de enige manier om de superioriteit van de ene positie boven de andere te laten zien. Een bepaalde verandering van positie X naar Y kan niet alleen een winst zijn, omdat deze beter omgaat met de feiten, maar ook omdat positie Y laat zien waarom X niet goed is. Ik kan in de veronderstelling leven dat de wereld plat is. Wanneer ik overga naar de theorie dat de aarde rond is, verklaart deze theorie niet alleen de feiten beter, maar laat ook de beperktheid van mijn eerdere positie zien. Er is een asymmetrische verhouding tussen beide theorieën.

Een voorbeeld hiervan geeft Ernan McMullin in zijn artikel 'Rationality and Paradigm Change in Science'⁹⁴. McMullin noemt daar de strijd tussen het Ptolemeïsche wereldbeeld en het heliocentrische. Kuhn baseert veel van zijn theorie hierop. Volgens hem kun je moeilijk vaststellen dat de ene theorie beter was dan de andere. McMullin is het daarmee niet eens:

The competition may have been neutral between Ptolemy and Copernicus where *prediction* of planetary motions was concerned, but the two systems were quite unequal as *explanation*. No better illustration could be found of the distinction between these two concepts, and of the consequent importance of criteria of theory appraisal other than that of predictive or descriptive accuracy. Copernicus's criterion of "naturalness",

⁹² Taylor, 'Explanation and Practical Reason' in *Philosophical Arguments*, (Cambridge (Mass.), 1995) 42.

⁹³ *Ibidem*, 43-53.

⁹⁴ McMullin, 'Rationality and Paradigm Change in Science' in *World Changes*, Horwich (red.), (Cambridge (Mass.), 1995) 55-80.

the elimination of ad hoc features, the virtue that might today be called coherence, is not aesthetic; it is epistemic.⁹⁵

Voor McMullin is er een asymmetrie tussen beide theorieën: op het gebied van verklaring is het heliocentrische model sterker. Er speelt een epistemische waarde, coherentie in dit geval. Daarbij merkt McMullin wel op dat Copernicus en die hem volgden, de kracht van hun argumenten overschatten. Toch is er een verbetering zichtbaar, omdat de theorie van Copernicus een betere verklaring biedt. De theorie van Copernicus maakte met één parameter duidelijk waarom we in 24 uur alles rond de aarde zien draaien (nl. omdat de aarde in 24 uur rond de eigen as is gedraaid), terwijl de Ptolemeïsche visie die 24-uurs beweging voor de 'vaste sterren' en ieder van de planeten afzonderlijk moest invoeren. Toegepast op Taylors voorstel, de theorie van Copernicus kan wel die Ptolemeüs verklaren, maar andersom gaat het niet.

De tweede mogelijkheid die Taylor ziet, is dat de waarheid niet gedemonstreerd kan worden door een verwijzing naar de feiten, maar alleen door een verandering. In het eerste geval werd er verondersteld dat er gedeelde overtuigingen waren over dat wat als waar geldt. Maar het kan zijn dat dit helemaal niet het geval is. Ik kan denken dat X voor mijn positie A als rechtvaardiging dient. Een ander die eerst ook mijn positie innam, kan tot de stelling komen dat X als rechtvaardiging geldt voor zijn positie B. Maar uit dit verschil over de vraag wat als rechtvaardiging geldt voor een positie, volgt volgens Taylor niet dat er geen rationele rechtvaardiging is van een bepaalde positie. Er zou geen rationele rechtvaardiging kunnen zijn als beide posities los van elkaar zouden staan, maar ze zijn met elkaar verbonden: de stap is van A naar B. Deze rechtvaardiging bestaat erin dat positie B positie A kan verklaren, maar omgekeerd niet. In dit geval zijn er geen gemeenschappelijke criteria, maar kan er wel gesproken worden van een betere en een slechtere theorie.

Er is nog een derde mogelijkheid. In het eerste voorbeeld was er een extern waarheidscriterium en bij het tweede een intern; er is ook een positie zonder waarheidscriterium. Misschien is het beter om te zeggen dat het hier om een nomisch waarheidscriterium gaat. In de vorige twee voorbeelden werd geredeneerd vanuit een verschil tussen twee posities, een actueel waarheidscriterium, in dit voorbeeld vanuit een verschil in de positie zelf. Stel dat ik een fout of een contradictie erken in mijn positie. Wanneer ik deze fout verwijder, is het niet zo dat ik concludeer dat Y een verbetering is boven X, omdat ik dat al

⁹⁵ Ibidem, 74.

weet. Vanuit X weet ik dat Y een betere positie is. Als voorbeeld noemt Taylor dat we nog een keer extra kijken als we iets vreemds zien. We vergewissen ons ervan dat het echt het geval is, omdat we weten dat het normaler zou zijn dat er een stoel in de kamer staat dan een olifant.

Aan dit voorstel van Taylor zie ik wel een tweetal lastige punten. Vooropgesteld zij dat zijn voorstel om vanuit de verandering te denken in mijn ogen een bijzonder waardevol voorstel is en dat ik niet snel een beter voorstel zie; toch zitten er wel haken en ogen aan. Op het eerste gezicht lijkt Taylor een enkel waarheidsprincipe te hanteren: de nieuwe positie moet de oude positie weten te kunnen verklaren als tekortschietend. Er is een asymmetrische verhouding tussen beide. In mijn ogen komen daar toch andere waarheidscriteria bij. In het eerste geval heeft de nieuwe theorie een betere voorspellende kracht wat de feiten betreft. De feiten gelden hier als een aanvullend principe voor de waarheid. Ook in het tweede geval waarbij de posities onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, speelt dat: hoe kan ik verklaren dat mijn positie beter is dan een andere, zonder mij te beroepen op de overtuiging dat mijn positie eenvoudiger is, of in een ander opzicht beter is. In het laatste geval met het voorbeeld van de olifant vertrouw ik erop dat mijn waarnemingsvermogen mij beter inzicht kan geven.

Een ander punt is het subjectivisme in dit voorstel. Er wordt geredeneerd vanuit een nieuwe positie die beter is dan de oude. Het inzicht dat de nieuwe positie beter is, wordt niet gedeeld door anderen die misschien het oude standpunt nog aanhangen. Soms blijkt de oude positie achteraf gezien beter dan de nieuwe. Het perspectief is dus noodzakelijk vanuit een bepaald individu of groep.

Balans analysemodel: prescriptieve kant

Wij namen ons uitgangspunt in het werk van Lakatos om verder te zoeken wanneer wij kunnen stellen dat een nieuwe positie ons dichter bij de waarheid brengt dan een andere. Die zoektocht bleek complexer te zijn dan gedacht. Lakatos is met zijn nieuwe feit sterk empirisch gericht. Wat kan echter gelden als nieuw feit? Vaak bleken criteria niet eenduidig. Daarbij kwam aan bod dat de voortuitgang die je wilt vaststellen, samenhangt met het doel dat je hebt. In mijn geval is het een epistemisch doel en betekent het een cognitieve verbetering: wat kunnen wij denken van de waarheidspretentie van de verandering? Daarbij is de vraag welke manier om de waarheid te naderen realistischer is: een actuele of nomische? Met mijn uitgangspunt in Lakatos ben ik uitgegaan van een actueel begrip. Het aantrekkelijke daarvan is dat twee posities tegenover elkaar worden beoordeeld en dat is juist wat speelt bij een verandering. Op die actuele lijn wil ik verder gaan en mijn uitgangspunt om die waarheidspretentie te meten neem ik daarom in de drie

vormen van veranderingen die Taylor onderscheidt: (1) de nieuwe positie gaat beter met de feiten om en kan de oude positie verklaren, (2) er is vooruitgang als de nieuwe positie de oude kan verklaren en niet andersom, en (3) als positie Y hetzelfde als positie X is, behalve dat in Y een probleem is opgelost. Hoe zwak ook X en Y zijn, Y is beter dan X want $Y = X + \text{één oplossing}$. Dit alles wil niet zeggen dat hierop geen kritiek te uiten is; ik heb zelf al kritiek geuit. Het is een heuristisch middel dat ons helpt om de casussen te analyseren.

1.6 Geloofsvoorstelling, verandering en analysemodel

Het primaire doel van dit hoofdstuk was het afbakenen van mijn onderzoek en het ontwikkelen van een analysemodel. Als definitie van *geloofsvoorstelling* heb ik gegeven: een geloofsvoorstelling is een bewering door een participant in een taalspel, waarbij die persoon aanspraak doet op waarheid. Deze waarheidsaanspraak veronderstelt een werkelijkheid. De bewering slaat op voorstellingen die te maken hebben met het doel van het leven, een voorstelling van God, enz.

De *verandering* die we centraal stellen, heb ik omschreven als: (1) het gaat om een verandering van geloofsvoorstelling. Dit kan een onderdeel zijn van een bekering of een stadium in het ontwikkelingspsychologisch proces, maar mijn focus is zeer beperkt: de geloofsvoorstelling; (2) het is een verandering waarvan een rechtvaardiging is gegeven; (3) daarbij geldt de praktische voorwaarde dat de verandering geboekstaafd is: hij is inzichtelijk voor een ander.

Vervolgens heb ik een analysemodel opgesteld, descriptief en prescriptief. De descriptieve kant wordt gevormd door de begrippen van Lakatos zoals 'onderzoeksprogramma', 'harde kern', 'hulphypothese', 'negatieve en positieve heuristiek' en het begrip van Wolterstorff, licht aangepast, 'authentiek religieuze betrokkenheid'.

Tot slot heb ik een antwoord gezocht op de vraag wanneer wij kunnen stellen dat een nieuwe positie een cognitieve verbetering ten aanzien van de oude betekent, in een situatie waarin je de waarheid zelf niet kent, weet dat ook de nieuwe visie falsifieerbaar is, en dus niet kan meten aan de afstand tot 'de waarheid'. De eerste is dat de nieuwe positie beter met de feiten omgaat en de oude positie kan verklaren. De tweede is dat de nieuwe positie de oude goed kan verklaren, maar niet andersom. Ten derde is er vooruitgang als op grond van nomische principes een verbetering kan worden vastgesteld. Deze mogelijkheden

gebruik ik in het vervolg om de 'waarheidspretenties' van nieuwe posities te wegen.

Hoofdstuk 2. Van geen god naar God

In 2001 verschenen er geruchten op internet dat Antony Flew (1923-2010) van gedachten zou zijn veranderd: van atheïsme naar godsgeloof of zelfs naar het christendom. Hoewel Flew dit in eerste instantie ontkende, bleek later wel dat hij overtuigd was geraakt van het bestaan van God; hij hield echter afstand van het christendom. In zijn boek *There is a God* (2007) gaf de filosoof een apologie van zijn verandering.¹ Deze verandering en de rechtvaardiging daarvan bieden mooi materiaal voor mijn vraagstelling: hoe rechtvaardigde de betrokkene zijn verandering intellectueel? En: hoe moeten wij die rechtvaardiging waarderen? In dit hoofdstuk stel ik die vragen ten aanzien van de rechtvaardiging gegeven door Antony Flew.

Voordat ik die vragen kan stellen, zijn er enkele zaken die verhelderd moeten worden. Ten eerste: het atheïsme van Flew. Hoe is hij tot die positie gekomen? Die vraag is vooral van belang om te weten of dit veranderingsproces van invloed kan zijn geweest op zijn latere verandering. Ten tweede: op welke wijze past deze verandering binnen de kaders die ik in het vorige hoofdstuk heb geschetst? Daarnaast speelt er een andere belangrijke kwestie, want van sommige kanten werd gesuggereerd dat de verandering niet veroorzaakt werd door veranderde inzichten maar door een ernstige afname van de verstandelijke vermogens van Antony Flew in de tijd van de verandering. Als dit zo zou zijn, zou Flews wijziging niet relevant zijn voor mijn vraagstelling.

Om de verandering te analyseren bekijk ik vooral zijn boek *There is a God*. Dit boek bevat een apologie van zijn veranderend inzicht. Dit boek kan je daarom zien als de intellectuele rechtvaardiging van zijn verandering. Flew maakte in dat boek inzichtelijk op welke punten hij van gedachten was veranderd. Die veranderingen wil ik nagaan aan de hand van zijn eerdere publicaties, om te laten zien hoe het proces in zijn werk is gegaan. Welke lijn is er in de verandering te ontdekken? Ik probeer op die manier Flews rechtvaardiging te wegen. Tot slot wil ik zijn verandering analyseren aan de hand van de begrippen die ik in het vorige hoofdstuk heb gemunt. Daarbij zal ook de vraag aan de orde komen hoe wij de verandering, zoals die door mij is gereconstrueerd, intellectueel kunnen beoordelen.

¹ Flew, *There is a God*, (New York, 2007).

2.1 Antony Flew: de weg naar het atheïsme

Het is niet mijn bedoeling om hier een volledige biografie te schetsen. Relevant voor mijn onderzoek is om in kaart te brengen welke biografische factoren van belang kunnen zijn geweest bij zijn latere verandering. Die factoren wil ik hier beschrijven.

Antony Flew was hoogleraar filosofie aan verschillende Engelse universiteiten geweest. Grote bekendheid heeft hij gekregen door zijn uitgesproken atheïstische standpunten. Die standpunten zullen in het vervolg aan bod komen. Echter, hij heeft een christelijke opvoeding genoten. Zijn vader was methodistisch predikant en docent Nieuwe Testament aan Wesley House, het Methodistische *college* in Cambridge. In zijn jeugd bezocht hij een christelijke school, al geeft hij aan dat het geloof hem niet erg raakte:

I could never see the point of worship and have always been far too unmusical to enjoy or even participate in hymn singing. [...] Never did I feel the slightest desire to commune with God.²

Een van de belangrijkste redenen voor zijn bekering tot het atheïsme (zijn eigen woorden) was het probleem van het kwaad.³ Tijdens verschillende vakanties voor de Tweede Wereldoorlog werd Duitsland bezocht. Het antisemitisme daar was voor hem een aanval op de overtuiging dat er een almachtige God van liefde zou bestaan. Waarom dat zo was, legt Flew niet uit.

Op de middelbare school discussieerde hij (volgens zijn latere boek) met klasgenoten over het bestaan van God en op vijftienjarige leeftijd kwam hij tot de conclusie dat de wereld niet gemaakt is door een algoede en almachtige God.⁴ Met zijn vader sprak hij niet over zijn twijfels en zijn atheïsme werd pas publiekelijk bekend als hij bijna drieëntwintig is, in 1946. Hij studeerde toen al wijsbegeerte in Oxford.

De eerste verandering van Flew, van het christendom naar atheïsme, is goed te beschouwen vanuit het ontwikkelingspsychologische schema van Fowler. In wat Fowler de zesde fase noemt, 'Individuative-Reflective Faith', komt het geloof

² Flew, *There is a God*, 10.

³ *Ibidem*, 13.

⁴ De leeftijd van Flew is uit het boek niet goed op te maken. Hij zegt zelf dat hij 15 jaar is, maar hij spreekt er ook over dat hij in de 'upper sixth equivalent to the twelfth grade' zat. Dan zou hij een paar jaar ouder zijn. Zie Flew, *There is a God*, 15.

in de jongvolwassenheid onder spanning te staan.⁵ Door kritische reflectie worden de eigen opvattingen tegen het licht gehouden en daarin eigen keuzes gemaakt, wat in het geval van Flew leidde tot opgeven van het idee van het bestaan van God.

2.2 Flews verandering als een verandering van geloofsvoorstelling

Jarenlang huldigde Antony Flew het atheïstische standpunt. Aan het eind van zijn leven gingen zijn ideeën schuiven en kwam hij terecht bij het idee van een deïstische godheid: God is de schepper van deze wereld, maar deze schepper-god is op generlei wijze geïnteresseerd in het menselijk handelen. Deze verschuiving in zijn denken ging niet gepaard met overgang naar een bepaalde religie, bijvoorbeeld het christendom. Zijn verandering was in die zin geen bekering. Zijn verandering past bij de definitie van geloofsvoorstellingen die ik heb gegeven: een geloofsvoorstelling is een bewering door een participant in een taalspel, waarbij die persoon aanspraak doet op waarheid. Deze waarheidsaanspraak veronderstelt een werkelijkheid. De bewering slaat op voorstellingen die te maken hebben met het doel van het leven, een voorstelling van God, enz.

De vraag is niet alleen of het hier om een geloofsvoorstelling gaat, maar ook of de verandering voldoet aan de voorwaarden die ik in het eerste hoofdstuk heb geformuleerd: het is een verandering die geboekstaafd is en waarvan een rechtvaardiging gegeven is. Voor Flew gaat dit alles op. De verandering is ruim geboekstaafd, namelijk in het boek *There is a God*. Daarnaast zijn er veel artikelen die zijn oude positie laten zien. Bij dit alles speelt wel iets anders: volgens sommigen was de verandering van positie niet te wijten aan de ontwikkeling van nieuwe inzicht, maar aan het verlies van verstandelijke vermogens. Daar kom ik later op terug.

Flews verandering: een eerste indruk

Toen in 2001 de geruchten de kop opstaken dat Flew van gedachten zou zijn veranderd, reageerde Flew, na uitnodiging van Richard C. Carrier, op internet met het artikel 'Sorry to Disappoint, but I'm Still an Atheist!'.⁶ De titel geeft al aan dat hij theïsten op het oog had die in hem een medestander meenden te herkennen. De filosoof stelde dat voor hem gold:

⁵ Fowler, *Stages of Belief: The psychology of human development and the quest for meaning*, (San Fransico, 1981) 117-210.

⁶ Flew, 'Sorry to Disappoint, but I'm Still an Atheist!', op <http://www.infidels.org/kiosk/article138.html>, geraadpleegd op 5 juli 2012.

For I still believe that it is impossible either to verify or to falsify - to show to be false - what David Hume in his *Dialogues concerning Natural Religion* happily described as 'the religious hypothesis'. The more I contemplate the eschatological teachings of Christianity and Islam the more I wish I could demonstrate their falsity.⁷

Flew verwees daarbij naar het eerste anti-theologische artikel van zijn hand, 'Theology and Falsification', uit 1950.⁸ In dat artikel betoogde Flew dat religieuze uitingen niet te falsifiëren zijn: gelovigen passen steeds de criteria aan waarmee een uitspraak gefalsificeerd kan worden. Flew gebruikte daarbij een verhaal van John Wisdom. Twee ontdekkingsreizigers ontdekken een open plek, waar de tuin niet zo verwilderd lijkt. Een van de reizigers stelt dat er een onzichtbare tuinman moet zijn die het geheel onderhoudt. Op de kritische reacties van de andere reiziger zwakt de eerste reiziger steeds zijn claim af: de tuinman zou onzichtbaar zijn en niet te ruiken door honden. Uiteindelijk sterft de betekenis van de claim op waarheid bij religieuze claims volgens Flew *the death by a thousand qualifications*.⁹ Anders gezegd: wat eerst een heldere hypothese leek, wordt uiteindelijk vaag. Achter dit werk stond Flew nog volledig, zo schreef hij in 2001.

Hadden de geruchten dan geen enkele grond? Dat wilde Flew in zijn artikel ook weer niet zeggen. Enkele weken voor zijn artikel 'Sorry to Disappoint, but I'm Still an Atheist!' (2001) heeft hij een artikel geschreven voor *Philo*, het tijdschrift van de Society of Humanist Philosophers, waarin hij beweerde dat gelovigen en atheïsten verschillend van elkaar kunnen reageren op de wetenschap, maar beiden op rationele gronden. Als recente wetenschappelijke ontwikkelingen zag hij de Big Bang-kosmologie en de 'fine tuning' van het heelal. Flew erkende dat ontwikkelingen in de natuurkunde over de laatste twintig of dertig jaar rationeel gezien kunnen worden als bevestiging van geloof in God, 'even though they still provide no sufficient reason for unbelievers to change their minds. They certainly have not persuaded me.'¹⁰

In 2004 werd duidelijk dat Flew wel van gedachten was veranderd. Er waren drie publicaties waaruit dat bleek: een brief aan de hoofdredacteur van *Philosophy Now*, de recensie van Roy Varghese's boek *The Wonder of the World* en een interview met Flew door Gary Habermas. In de brief aan de hoofdredacteur

⁷ Ibidem.

⁸ In 1950 is het verschenen in het blad *University*, een studentenblad dat kort heeft bestaan. Bekender is de herdruk in *New Essays in Philosophical Theology*, Flew & MacIntyre (red.), (London, 1955).

⁹ Flew, *There is a God*, 44.

¹⁰ Flew, 'Sorry to Disappoint, but I'm Still an Atheist!'.

van *Philosophy Now* wees Flew erop dat het in de afgelopen vijftig jaar moeilijker is geworden om een naturalistische theorie van het eerste zich reproducerende organisme te geven. Hij beval daarop twee boeken aan die argumenten leveren voor een idee van de aanwezigheid van een intelligentie achter het ontstaan van leven: *Wonderful World: A Journey from Modern Science to the Mind of God* van Roy Abraham Varghese en van Gerald L. Schroeders *The Hidden Face of God: Science Reveals the Ultimate Truth*. Over wat hij zelf dacht, zei hij:

Anyone who should happen to want to know what I myself now believe will have to wait until the publication, promised for early 2005, by Prometheus of Amherst, NY of the final edition of my *God and Philosophy* with a new introduction of it as 'an historical relic' (Tweede cursivering toegevoegd).¹¹

Dit citaat roept de vraag op: was Flew tot een bepaald godsgeloof gekomen? De verandering werd bevestigd in de recensie van Vargheses boek. Flew deelde de overtuiging van Varghese dat er een argument op grond van ontwerp mogelijk is. Echter, Flew voegde in zijn recensie direct daaraan toe dat hij de God van de natuurlijke theologie voor ogen heeft en geen God van de openbaring.¹² De laatste bron voor informatie over de verandering is Habermas' interview met Flew. Gary Habermas is een Amerikaanse, evangelicale filosoof. De titel van het interview was: 'My Pilgrimage from Atheism to Theism'. De eerste vraag was hoe Flew God ziet. Daarop antwoordde hij:

Well, I don't believe in the God of any revelatory system, although I am open to that. But it seems to me that the case for an Aristotelian God who has the characteristics of power and also intelligence, is now much stronger than it ever was before.¹³

In dit antwoord klinkt veel van hetzelfde door als in de twee andere publicaties. Flew was niet gaan geloven in de God van het christendom, maar had eerder een

¹¹ Flew, 'Letter from Antony Flew on Darwinism and Theology' op http://philosophynow.org/issues/47/Letter_from_Antony_Flew_on_Darwinism_and_Theology, geraadpleegd op 6 juli 2012.

¹² Geciteerd in Williams, 'A Change of Mind for Antony Flew' op http://www.arn.org/docs/williams/pw_antonyflew.htm, geraadpleegd op 6 juli 2012. De oorspronkelijke recensie heb ik niet terug kunnen vinden.

¹³ Habermas, 'My Pilgrimage from Atheism to Theism' op <http://www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf>, geraadpleegd op 6 juli 2012.

deïstisch godsbeeld: God – beter gezegd: een intelligentie - heeft de wereld geschapen, maar heeft er verder geen bemoeienis mee. In dit citaat valt wel op dat Flew openbaring niet op voorhand uitsloot: 'although I am open to that.' Habermas bevroeg hem daarop. Als antwoord gaf de filosoof dat Gerald L. Schroeder bewijzen levert voor de betrouwbaarheid van Genesis 1. Als Genesis 1 betrouwbaar zou zijn, zou dat openbaring kunnen impliceren.

De kritiek die langzamerhand de kop opstak, had vooral te maken met de verstandelijke vermogens van Antony Flew. In 2004 was hij 81. Had hij wel door hoe anderen hem presenteerden? In 2004 gaf hij aan Richard Carrier toe dat zijn geheugen hem weleens in de steek liet.¹⁴ Deze kritiek werd het hevigst rond het verschijnen van Flew's boek *There is a God* in 2007. Flew heeft dit in samenwerking met Roy Abraham Varghese geschreven. Hoe de verhouding tussen beiden bij het schrijven was, wordt uit het boek niet duidelijk: heeft Varghese het helemaal geschreven aan de hand van oude artikelen van Flew, aangevuld met materiaal uit interviews? Of was Varghese veeleer een secretaris die opschreef wat Flew dicteerde? Door de kritiek die dan ontstaat, laat Flew via zijn uitgever een verklaring uitgaan, waarin hij verklaart dat het schrijven van het boek gedaan is door Varghese, maar dat hij achter de bewoording en de standpunten staan die in het boek worden verwoord.¹⁵

In de *New York Times* verscheen er van dit nieuwe boek een scherpe bespreking door Mark Oppenheimer.¹⁶ Volgens hem vertelde Flew niets nieuws, maar was er sprake van een proces dat al zo'n twintig jaar geleden begon.

But is Flew's conversion what it seems to be? Depending on whom you ask, Antony Flew is either a true convert whose lifelong intellectual searchings finally brought him to God or a senescent scholar possibly being exploited by his associates. The version you prefer will depend on how you interpret a story that began 20 years ago, when some evangelical Christians found an atheist who, they thought, might be persuaded to join their side. In the intellectual tug of war that ensued, Flew himself — a continent away, his memory failing, without an Internet connection — had

¹⁴ Carrier, 'Update (December 2004)', op <http://www.infidels.org/kiosk/article369.html>, geraadpleegd op 7 augustus 2013.

¹⁵ Grimes, 'Antony Flew, Philosopher and Ex-Atheist, Dies at 87', op <http://www.nytimes.com/2010/04/17/arts/17flew.html>, geraadpleegd op 19 januari 2016.

¹⁶ Oppenheimer, 'The Turning of an Atheist', op http://www.nytimes.com/2007/11/04/magazine/04Flew.t.html?_r=1&pagewanted=all, geraadpleegd op 10 juli 2012.

no idea how fiercely he was being fought over or how many of his acquaintances were calling or writing him just to shore up their cases.¹⁷

Oppenheimers observatie dat de Engelse Flew gebruikt werd in een Amerikaans debat, is in mijn ogen correct. In het boek *There is a God* prijken vele aanbevelingen: in de volgorde zoals zij daar staan, van Francis S. Collins, Huston Smith, John Hick, John Polkinghorne, Ian H. Hutchinson, Nicholas Wolterstorff, Michael Behe, Richard Swinburne, Ralph McInerny, Gary Habermas en William Lane Craig. Het zijn filosofen en wetenschappers met een persoonlijke betrokkenheid bij geloof. Wat daarbij echter opvalt, is dat zij bijna allemaal een andere positie innemen dan Flew: zij zijn eerder theïstisch, en in de meeste gevallen christelijk, dan deïstisch. Huston Smith en de latere Hick zijn meer universalistisch religieus dan de meeste anderen in dit lijstje. De aanbeveling door prominente theïsten wekt de suggestie dat Flew hun positie deelt. Het gaat mij te ver om op grond hiervan de verstandelijke vermogens van Flew te ontkennen. Deels zijn het Engelse auteurs en deel Amerikaanse. Kortom, het illustreert ook niet dat hij alleen gebruikt wordt 'a continent away'.

De redentatie is ook om te draaien. De genoemde personen hebben baat bij de wisseling van positie van Flew, maar ook Oppenheimer had een belang: de atheïstische Flew sprak hem aan. Als je staat achter de standpunten van de vroegere Flew, wil je liever niet dat hij verandert. Daarbij komt dat Oppenheimer zich in zijn artikel laat gidsen door Richard C. Carrier, die hij beschrijft als '(...) young, male and brilliant, with an obsessive streak both admirable and a little debilitating. In the time that he hasn't finished his dissertation, Carrier has self-published a 444-page magnum opus called "Sense and Goodness without God: A Defense of Metaphysical Naturalism."' In mijn ogen plaatst Oppenheimer zichzelf met deze associatie stevig in het andere kamp, en dat maakt dat hij er belang bij heeft dat het nieuwe boek van Flew niet serieus genomen wordt.

In een in memoriam na het overlijden van Flew schreef Kenneth Krups:

Simply put, these antics are of no relevance to us here. Why? Because the Socratic maxim so dear to Flew's heart is not to follow the man; it is instead to follow the argument. Professor Antony Flew affirms that he is a deist; so stipulated. We will follow the argument and see where it leads.¹⁸

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Krups, 'Antony Flew, 1923–2010: Following the Argument Wherever it Leads.' op <http://www.skeptic.com/eskeptic/10-04-21/#feature>, geraadpleegd op 10 juli 2012.

Dit lijkt mij een goed uitgangspunt, maar het is niet voldoende voor mijn onderzoek: ik ben geïnteresseerd in hoe mensen hun veranderingen rechtvaardigen en daar zijn verstandelijke vermogens wel van belang voor. In mijn ogen is er weinig aanleiding toe om Flews verstandelijke vermogens in 2007 ter discussie te stellen, afgezien van de ouderdomskwalen zoals vergeetachtigheid: zijn uitspraken zijn door de jaren heen consistent en laten geen bijzondere sprongen of wijzigingen zien. Dit zal ook blijken uit de analyse van zijn verandering die in het vervolg aan bod komt: in zijn verandering blijft hij trouw aan veel van zijn oude uitgangspunten.

Samenvattend, de verandering van positie van Flew van atheïst naar deïst heeft de gemoederen van de mensen die zich er mee bezig hielden, erg beroerd. Theïsten zagen in hem een bekeerling en atheïsten probeerden hem in hun kamp te houden of de latere uitspraken te diskwalificeren. Die strijd vormt de context waarbinnen de verandering gewaardeerd wordt. Voor mij gaat het om Flews verschuiving van atheïsme naar deïsme.

2.3 Flews verandering: een nadere analyse

Antony Flew veranderde van atheïst naar deïst. Dat is de grote wijziging. Hoe rechtvaardigde Flew deze wijziging? In de inleiding op dit onderzoek heb ik zijn uitgangspunt al genoemd:

When I finally came to recognize the existence of a god, it was not a paradigm shift, because my paradigm remains, as Plato in the *Republic* scripted his Socrates to insist: “We must follow the argument wherever it leads.”¹⁹

Zijn intellectuele rechtvaardiging was dat hij de argumenten heeft gevolgd. In mijn ogen zijn er twee opeenvolgende stappen waarlangs Flew zijn veranderingsproces wil rechtvaardigen. De eerste stap, de lijn van de continuïteit, is dat hij heel zijn leven lang al is veranderd indien hij meende dat daar redenen voor waren.²⁰ Zijn beroep op verschillende inhoudelijke argumenten voor zijn positie is de tweede. Deze twee stappen wil ik uitwerken en ook zijn rechtvaardiging wegen.

Voor de eerste lijn zal ik verschillende veranderingen nagaan. Hoe verhouden de oude en nieuwe posities zich tot elkaar? De bron voor de wijzigingen

¹⁹ Antony Flew, *There is a God*, (New York, 2007) 89.

²⁰ *Ibidem*, 56.

zijn Flews boek *There is a God* en enkele artikelen zoals Flews brief aan de hoofdredacteur van *Philosophy Now*. Ik concentreer mij daarbij op een aantal publicaties en geschriften: op Flews verhouding tot zijn artikel 'Theology and Falsification', zijn veranderde houding tot David Hume, zijn denken over de menselijke vrijheid, zijn herroepen van *God and Philosophy*, zijn discussie met William Lane Craig en zijn discussie met Gerard Schroeder. Ik bespreek deze publicaties, zodat wij een gedetailleerd beeld van Flews verandering krijgen. Wat de tweede stap betreft, daarvoor zal ik vooral te rade gaan bij Flews boek *There is a God*.

Ik begin met de eerste stap van de rechtvaardiging, 'verandering als levenslang proces', en ik neem mijn uitgangspunt in het artikel 'Theology and Falsification'.

Theology and Falsification

Dit artikel bezorgde Flew grote bekendheid. Het is ontstaan in 1950/1951 als referaat voor de 'Socratic Club' en het stuk is vele malen in verschillende boeken herdrukt. Verschillende keren heeft Flew op dit referaat teruggeblikt: naar aanleiding van de reacties van R.M. Hare en Basil Mitchell direct na het verschijnen, bij het 25-jarige jubileum, 50-jarige jubileum van dit artikel en in het boek *There is a God*. In dat laatste boek staat:

Mitchell demonstrated that theologians do not deny that the fact of pain counts against the assertion that God loves humankind, and it is precisely this that generates the theological problem of evil. I think he is right in this. I also acknowledged the force of Heimbeck's critique and said I was wrong to collapse the distinction between "counts against" and "is incompatible with." My main argument bore directly only on the latter.²¹

Het lijden telt wel tegen het geloof, maar is er niet per se onverenigbaar mee, zo erkende Flew nu kennelijk. Op grond van dit citaat is de verwachting dat Flew andere gedachten heeft ontwikkeld op dit punt. Deze verandering kan gelden als bewijs van de rechtmatigheid van zijn grote verandering. Is dat ook zo? Hoe is die verandering in zijn werk gegaan?

In het referaat confronteerde Flew theïsten met het falsificatieprincipe. Hij gebruikte daarvoor een parabel van John Wisdom over twee ontdekkingsreizigers die door de jungle trekken, waarbij de ene ontdekkingsreiziger zegt dat er achter de mooie bloemenpracht een tuinman moet zitten. OK, zegt de andere

²¹ Ibidem, 48.

ontdekkingsreiziger, laten wij wachten op de tuinman. Zij doen alles om die tuinman te zien, maar hij komt niet tevoorschijn. De reiziger die geloofde dat er tuinman moest zijn, zwakte steeds zijn opvatting over de tuinman af: een onzichtbare, niet ruikbare variant, zodat het onmogelijk wordt om te falsificeren of die tuinman echt bestaat. Flew besloot zijn stuk met de vraag: 'What would have to occur or to have occurred to constitute for you a disproof of the love of, or of the existence of God?'²²

Op het referaat van Flew is van vele kanten gereageerd, zoals door Basil Mitchell en door R.M. Hare. Hare betoogde dat gelovigen niet zozeer statements doen, maar eerder een existentiële interpretatie van hun ervaring geven, en zo'n interpretatie is niet te verifiëren of falsifiëren.²³ Basil Mitchell stelde dat Flew ervan uitging dat theologische uitingen statements zijn en dat er statements zijn die tegen hun waarheid ingaan. Volgens Mitchell ontkennen theologen dat ook niet, want het probleem van de theodicee verschijnt juist op die plaats.²⁴ In zijn reactie²⁵ gaf Flew deels toe aan Mitchell: hij had er de nadruk gelegd op dat theologen hun originele stelling veranderen, maar een theoloog erkent hiermee juist het probleem en stelt dat er een soort van verklaring voor moet zijn. Volgens Flew redde een theoloog het daarmee niet, omdat er geen verklaring te geven is en trapt hij in de val van 'death by a thousand qualifications'. Op Hares reactie had Flew kritiek: hij vond zijn poging om theologische stellingen als existentiële interpretatie te beschouwen misleidend. Volgens hem was het onmogelijk om ze niet als beweringen te zien.

Hoe keek Flew er na vijftig jaar op terug? In zijn terugblik²⁶ noemde hij opnieuw de kritiek van Mitchell. Daarbij citeerde hij grotendeels zijn eerste reactie. Hij bleef achter zijn eerder gemaakte punt staan. Flew gaf wel een tweede fout toe. Deze fout was geconstateerd door Raeburne Heimbeck. Heimbeck stelde dat Flew een fout maakte door iets wat tegen een overtuiging pleit, gelijk te stellen aan iets wat niet verenigbaar is met die voorstelling. Flew gaf Heimbeck op dit punt gelijk. Dan komen wij precies dezelfde zin tegen als in *There is a God*: 'My main

²² Flew, 'Theology and Falsification' in *New Essays in Philosophical Theology*, Flew & MacIntyre (red.), (London, 1955) 99. Deze zin komt in precies de tegenovergestelde bewoording voor in *There is a God*: 'What would have to occur or to have occurred to constitute for you a reason to at least consider the existence of a superior Mind?', 88.

²³ Hare, 'Theology and Falsification' in *New Essays in Philosophical Theology*, Flew & MacIntyre (red.), (London, 1955), 99-103.

²⁴ Mitchell, 'Theology and Falsification' in *New Essays in Philosophical Theology*, Flew & MacIntyre (red.), (London, 1955), 103-105.

²⁵ Flew, 'Theology and Falsification' in *New Essays in Philosophical Theology*, 106-108.

²⁶ Flew, 'Theology and Falsification' in *The Presumption of Atheism*, (London, 1976) 71-80.

argument bore directly on the latter.’ Echter, Flew trok niet de conclusie dat zijn artikel geen kracht meer had:

But here I want only to insist that, though serious enough in itself, this second fault still does not remove the force of the concluding challenge, which is an instance of a move which we maybe label the Falsification.²⁷

Concluderend kun je zeggen dat Flew enkele zwaktes in zijn argumentatie erkende, maar het hele artikel in zijn ogen als een huis stond.

In 2000 keek Flew opnieuw terug op zijn ‘Theology & Falsification’ bij het vijftigjarige jubileum.²⁸ Opvallend is dat de kritiek van Mitchell niet genoemd wordt en ook niet die van Heimbeck. Er zijn alleen lovende woorden voor de radicale reactie van Hare en voor de theologen die in die lijn hebben verder gedacht: D.Z. Phillips, R.B. Braithwaite, Paul van Buren, Don Cupitt en T.R. Miles. Opvallend is deze lof, want Flew achtte Hares poging vijftig jaar eerder vruchteloos.

In *There is a God* (2007) keek Flew voor een laatste keer terug. Hij noemde de kritiek van Hare, waarbij hij opmerkte dat diens existentiële interpretatie van religieuze taal geen aantrekkelijke optie is, omdat ze elke rationele basis voor geloven ontkent. Ook Mitchell kwam weer ter sprake. Over hem vertelde Flew dat Mitchell erkende dat gelovigen vaak het gevaar lopen hun beweringen betekenisloos te maken. Flew noemde ditmaal nog een andere kritiek, die van I.M. Crombie. Dat is opvallend, want deze kritiek is ruim vijftig jaar oud. Al in de jaren vijftig had Crombie een uitgebreide bespreking van Flews positie gegeven en dat artikel is destijds opgenomen in het mede door Flew geredigeerde boek *New Essays in Philosophical Theology*.²⁹ Flew gaf in 2007 geen waardering van Crombies positie. Wel gaf Flew de reden aan waarom hij deze kritiek noemde. Aan de ene kant was het om te laten zien wat het artikel ‘Theology and Falsification’ teweeg heeft gebracht en welke discussies daardoor zijn gaan spelen. De andere kant was dat hij wilde aantonen welke invloed de discussies op hemzelf heeft gehad. Die invloed is er geweest: ‘How could it [alle reacties] fail to do so, if I am consistent in my intention to follow the evidence wherever it leads?’³⁰ Flew merkte daarbij op dat hij bij het 25-jarige jubileum Mitchell op twee punten gelijk had gegeven en ook

²⁷ Flew, ‘Theology and Falsification’ in *The Presumption of Atheism*, 76.

²⁸ Flew, ‘Theology & Falsification: A Golden Jubilee Celebration’, geraadpleegd op http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/theologyandfalsification.html, 9 augustus 2012.

²⁹ Zie Crombie, ‘Theology and Falsification ii’, in *New Essays in Philosophical Theology*, (London, 1955) 130.

³⁰ Flew, *There is a God*, 48.

de kracht van Heimbecks kritiek had onderkend. Dan komt het citaat dat aan het begin van de paragraaf staat:

I think he [Mitchell] is right in this. I also acknowledged the force of Heimbeck's critique and said I was wrong to collapse the distinction between "counts against" and "is incompatible with." My main argument bore directly only on the latter.³¹

Als je terugkijkt naar de verschillende artikelen, blijkt dat Flew zijn positie nauwelijks heeft aangepast aan de kritiek. In alle gevallen gaf Flew zijn critici een klein beetje gelijk, maar beweerde hij dat zijn argumentatie bleef staan als een huis. Ik denk dat Flew in *There is a God* te veel zijn punt wilde illustreren dat hij ging waar het bewijs hem bracht. Uit zijn artikelen blijkt echter dat er weinig verandering op dit punt heeft plaatsgevonden. Dit wordt bevestigd door het eerdergenoemde artikel uit 2001 'Sorry to Disappoint, but I'm Still an Atheist!'. Hierin reageerde hij op geruchten dat hij theïst zou zijn geworden. Hij stelde dat hij nog steeds de opvatting huldigde dat religieuze uitingen niet te falsificeren of te verifiëren zijn en daarbij noemde hij 'Theology and Falsification'. Hij gebruikte het artikel daar als een argument om te laten zien dat hij niet van gedachten veranderd was!³²

Samenvattend, er is een spanning tussen de terugblik in *There is a God* en de terugblik bij het 25-jarige jubileum, de terugblik bij het 50-jarige jubileum in 2000 en in het artikel 'Sorry to disappoint you'. Waarom noemde hij in het ene geval wel de tekortkomingen van zijn redenering en in de andere niet? Het heeft waarschijnlijk te maken met het doel dat Flew voor ogen heeft. In *There is a God* wil hij zijn atheïsme minder laten betekenen dan het was, omdat het boek spreekt over zijn godsgeloof. In 'Sorry to disappoint you' wilde hij zich daarentegen van zijn atheïstische kant laten zien. Hij stelde dan dat er geen afdoende redenen zijn om zijn overtuiging te wijzigen. Als wij op grond hiervan iets moet zeggen over de intellectuele rechtvaardiging, is de conclusie dat deze 'verandering' geen bewijs is voor zijn stelling dat hij vaker veranderd is van ideeën.

³¹ Ibidem, 48.

³² Flew, 'Sorry to Disappoint, but I'm Still an Atheist!' op <http://www.infidels.org/kiosk/article138.html>, geraadpleegd 13 augustus 2012.

*God and Philosophy*³³

Elf jaar na het verschijnen van de bundel *New Essays in Philosophical Theology* kwam Flew met het boek *God and Philosophy* (1966). Het was een poging om de kracht van het christelijke theïsme te bepalen; uiteindelijk vormde het boek een pleidooi voor atheïsme. In de verschillende hoofdstukken behandelde Flew de argumenten van de natuurlijke theologie en de aanspraken op goddelijke openbaring. Op grond van David Humes argumenten trok de filosoof de conclusie dat er geen goede argumenten zijn voor Gods bestaan, uitgaande van schijnbaar ontwerp in de natuur, of op grond van de kosmologie of de ethiek. Ook beargumenteerde Flew dat het onmogelijk is om op grond van een particuliere geloofservaring te concluderen dat God bestaat. Gezien Flews verandering van geloofsvoorstelling moet er wel spanning zijn ontstaan tussen dit boek en zijn nieuwe positie. Die spanning onderkende hij. In een brief aan *Philosophy Now* noemde hij zijn boek, zoals we zagen, 'an historical relic'.³⁴ Deze bewoording haalde Flew aan in *There is a God*.³⁵ De vraag is wel wat wij onder dit historische relict moeten verstaan. Op welke punten is hij veranderd?

Op dit punt hebben wij inzicht, omdat Flew een nieuwe inleiding had geschreven bij de herdruk van *God and Philosophy* in 2005. In die inleiding, zoals die verwerkt is in het artikel 'Antony Flew replies',³⁶ noemde Flew vijf ontwikkelingen waarvan een opvolger van het boek *God and Philosophy* rekenschap zou moeten geven. Ontwikkeling (1) is dat fysici op het gebied van tijd niet meer denken aan een beginpunt van de tijd zoals die gegeven zou zijn bij de Big Bang, maar door de hypothese van meerdere universa aan een eeuwigheid.³⁷ (2) Daarnaast is er het 'fine tuning'-argument dat redenen levert voor een bestaan van God. Darwin zag, volgens Flew, twee problemen die nog steeds niet opgelost zijn: (3) het ontstaan van leven uit niet-levend materiaal en (4) de ontwikkeling van levend niet-reproducerend leven naar reproducerend. Ontwikkeling (5) is de hernieuwde aandacht voor een aristotelische godheid. Dit godsbeeld is een vorm van deïsme waarbij ervan uitgegaan wordt dat de mens zelf moet nadenken over

³³ Het boek is in 1984 opnieuw op de markt gebracht onder de naam *God: a Critical Enquiry*. In 2005 is het boek herdrukt bij Prometheus Books onder de oude titel.

³⁴ Flew 'Letter from Antony Flew on Darwinism and Theology', op http://philosophynow.org/issues/47/Letter_from_Antony_Flew_on_Darwinism_and_Theology. Geraadpleegd 14 augustus 2012.

³⁵ Flew, *There is a God*, 52.

³⁶ Flew heeft voor zijn artikel 'Antony Flew replies' gebruik gemaakt van deze inleiding, dit artikel is te vinden in *The Open Society*, Volume 78, Number 1, Autumn 2005, <http://www.nzarh.org.nz/journal/2005v78n1aut.pdf>, geraadpleegd op 14 augustus 2012.

³⁷ Dit punt van de meerdere universa stelt Flew onder kritiek in *There is a God*. Zie vervolg van dit hoofdstuk.

moraal en niet afhankelijk is van openbaring en dat God zich afzijdig houdt van het wereldgebeuren. De godheid geldt alleen als verklaring voor het ontstaan van de wereld.

Als wij deze punten naast het boek leggen, in hoeverre is het dan een historisch relict? In mijn ogen blijven grote delen van het boek staan. Flew bleef onverminderd kritisch over het christelijk geloof; daar zijn de hoofdstukken 6 t/m 8 aan gewijd. Van de negen hoofdstukken van *God and Philosophy* zouden er volgens mij twee herzien moeten worden: het hoofdstuk 'Order and Design' en het hoofdstuk 'Existence and Causality'. Flew was ervan overtuigd geraakt dat er een ontwerp te ontdekken is en dat er een causale relatie is met een schepper. De rest zou kunnen blijven staan. Opnieuw geldt dat door de discussie over Flews verandering de zaken vertekend raken. Er is zeker een verandering, maar die moet niet overdreven worden: niet door Flews medestanders, maar ook niet door zijn tegenstanders.

Herziening van Hume

Antony Flew was een autoriteit op het gebied van het denken van David Hume. Over hem schreef hij een tweetal boeken *Hume's Philosophy of Belief* (1961) en *David Hume* (1986). Flew reconstrueerde niet alleen de filosofie van Hume, maar hij gebruikte dit denken ook in zijn visie op het geloof. Hume leverde volgens Flew belangrijke argumenten tegen het bestaan van God. Bijvoorbeeld in het hoofdstuk 'The Religious Hypothesis' in *The Presumption of Atheism* noemde Flew instemmend Hume:

The conclusion, which I believe that Hume eventually drew, is that we must take the Universe itself and its most fundamental laws as themselves ultimate.³⁸

Dit uitgangspunt betekent dat er geen uiteindelijke oorzaak gepostuleerd moet worden, die de veroorzaker is van het universum en van de natuurwetten. Op dit punt kwam Flew later terug: het is juist wel nodig om van een uiteindelijke veroorzaker uit te gaan. Wat ons interesseert, is op welke manier deze veranderde waardering van Humes argumenten in zijn werk is gegaan. In *There is a God* wijdde Flew enkele bladzijden aan deze verandering.³⁹

Flew schreef in zijn latere boek dat hij een revisie voor zich ziet van drie hoofdstukken van *Hume's Philosophy of Belief*: 'The Idea of Necessary Connection', 'Liberty and Necessity' en 'Miracles and Methology'. De punten waarop deze

³⁸ Flew, *The Presumption of Atheism*, (London, 1976) 52.

³⁹ Zie Flew, *There is a God*, 56-64.

hoofdstukken aangepast zouden dienen te worden, zijn de misvattingen van Hume over wat een ervaring is. Hiermee waren in Flews ogen ook verkeerde ideeën verbonden over hoe wij dingen laten gebeuren of juist voorkomen. Dit betreft ook fysische noodzakelijkheid en fysische onmogelijkheid. Generaties volgelingen van Hume zijn in Flews ogen misleid door een analyse van oorzakelijkheid en van natuurwetten die uiteindelijk erg zwak is, omdat zij weigeren het bestaan van oorzaak, gevolg en natuurwetten aan te nemen. Hume ontkende het bestaan van oorzakelijkheid en claimde dat de buitenwereld bestond uit losse voorvallen waarop wij oorzakelijkheid projecteren. Wij verwarmen water en zien het koken. Dit verbinden wij met elkaar. Flew concludeerde nu echter dat Humes scepsis erg beperkend was. Ook Hume zelf lijkt, volgens Flew, de sceptische ontkenning van causaliteit niet vol te houden; in het befaamde hoofdstuk van Hume over wonderen is er geen spoor van deze scepsis te ontdekken. Ook Humes boek *History of England* laat geen twijfel zien over de buitenwereld of over oorzakelijkheid.

Dit presenteerde Flew als een nieuw inzicht, maar hoe schreef hij daar eerder over? Als je het hoofdstuk 'The Idea of Necessary Connection' in Flews *Hume's Philosophy of Belief* leest, komt de vraag op of hij op dit punt veel veranderd is. De zwakte van Humes uitgangspunt was hem bekend. Hij schreef daar dat als het ontkennen van oorzakelijkheid beschouwd wordt als het ontkennen van enige fysische band tussen oorzaken en hun effect, dit zeker fout is.⁴⁰ Ook als het ontkennen van oorzakelijkheid verstaan wordt als een beschrijving van onze ervaringen, is het betekenisloos. Wij kunnen onze ervaringen analyseren in delen, maar ervaring zelf is een doorgaande stroom.⁴¹ Humes uitgangspunt ging volgens Flew wel op als het logisch wordt opgevat. Er zit een verschil tussen de stelling dat alle bekende eenden geel zijn en dat alle eenden geel zijn. De overstap tussen beide betekent een samenvoeging die wij doen en die niet door de feiten gegeven wordt.

In het oudere boek zie je dus een versterking van Hume, in het latere boek juist nadruk op de kritiek op Hume. Deze verandering loopt parallel met Flews veranderde stellingname. Zijn veranderde positie zorgt voor een anders waarden van Hume.

Menselijke vrijheid

Flew schreef ook over een ander punt waarop hij door de loop van de tijd van Hume is gaan verschillen en dat betreft de menselijke vrijheid. Het waren grote woorden die hij voor zijn verandering van opvatting gebruikte:

⁴⁰ Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, (London, 1980) 137.

⁴¹ *Ibidem*.

In the light of my defection from full compatibilism, much of the material I have published about free will or choice, both in religious and secular contexts, requires revision and correction. [...] My change of my mind on this matter is fully as radical as my change on the question of God.⁴²

Deze woorden roepen de vraag op hoe de nieuwe positie van Flew is en op welk punt het oude materiaal volgens hem tekortschiet. Ik zal beginnen met een schets van de nieuwe positie.⁴³

Zijn oude positie, zoals Flew die achteraf beschreef in *There is a God*, bestond uit een vorm van compatibilisme. Een incompatibilist stelt dat determinisme niet te verenigen is met een vrije wil. Voor een compatibilist is dat wel het geval: het is mogelijk om een keuze uit vrije wil te maken terwijl die keuze op voorhand bepaald zou kunnen zijn. Daarbij geldt dat vrije keuzes vrij kunnen zijn (in de zin van: spontaan verricht, niet onder dwang) en tegelijkertijd fysisch veroorzaakt kunnen worden door natuurwetten.

Flew was volgens zijn boek in 2007 echter tot het inzicht gekomen dat het onmogelijk is om consistent vol te houden dat een vrije keuze fysisch veroorzaakt wordt. Een natuurwet gaat ervan uit dat een gebeurtenis causaal ervoor zorgt dat iets anders gebeurt en dit maakt het onmogelijk dat het niet gebeurt. Dat is voor hem geen vrije keuze. Volgens Flew moeten we twee soorten oorzaken van elkaar onderscheiden. Oorzaken voor het menselijke gedrag zijn verschillend van de oorzaken van de gebeurtenissen waarbij geen menselijk handelen is betrokken. Ik kan iemand reden tot vreugde geven, maar dat wil niet zeggen dat diegene blij wordt. Niet elke menselijke beweging wordt geheel bepaald door dwingende fysische oorzaken. Flew volgt een onderscheid van Leibniz, waarbij de oorzaken voor menselijk gedrag ervoor zorgen dat je geneigd bent tot een bepaald gedrag, maar niet noodzakelijk gedwongen wordt tot dat gedrag.

Hier passen twee soorten van determinisme bij, determinisme door fysische oorzaken en determinisme door morele oorzaken. Volgens Flew is het zo dat een verwarring van beide vormen van determinisme ervoor zorgt dat de gedachte postvat dat er een universele theorie van fysische noodzakelijkheid is. Dat zou betekenen dat het niet mogelijk is om anders te handelen. Wat in zijn ogen nodig is, is een logische analyse van drie begrippen, namelijk wat het betekent een handelend persoon zijn, wat het betekent een keuze te kunnen maken, en wat het betekent in staat te zijn om iets anders te doen dan wij feitelijk doen. Een

⁴² Flew, *There is a God*, 64.

⁴³ Flew, *There is a God*, 58-64.

onderscheid dat Flew wil invoeren is dat van 'movings' en 'motions'. Een 'moving' is onderhevig aan de wil en een 'motion' niet. 'Movings' kunnen 'motions' veroorzaken. Alomtvattend fysisch determinisme bestaat dus in zijn ogen niet.

Eerder merkten wij dat Flew de neiging heeft om zijn veranderingen te overdrijven. Hoe dacht Flew vroeger over vrijheid en determinisme? Als uitgangspunt neem ik het artikel 'The Free Will Defence' in de bundel *The Presumption of Atheism*.⁴⁴ Dit is een relevant hoofdstuk omdat Flew hierin niet alleen de 'vrije wil' besprak, maar dat ook verbond met theologische discussies. Flew bond de strijd aan met de 'Free Will Defense'. Dat is een verdediging van God ten overstaan van het kwaad door een beroep te doen op de waarde van menselijke vrijheid. In Flews ogen was het bestaan van God niet te rijmen met een vrije wil: die twee strijden met elkaar. We kunnen door de vergelijking van deze eerdere bijdrage met de latere positie goed zien welke gevolgen het loslaten van compatibilisme heeft. Er zijn hierbij een tweetal vragen die spelen: (1) In welk opzicht verschilt Flews nieuwe positie van zijn oude? En (2) vervalt met deze nieuwe positie het bewijs tegen Gods bestaan?

Wat de eerste vraag betreft, opvallend is dat in dit hoofdstuk in *The Presumption of Atheism* uit 1976 twee soorten onderscheid voorkomen die Flew in *There is a God* in 2007 ook voorstelt. De filosoof gebruikte destijds ook al het onderscheid tussen 'motion' en 'moving' om te laten zien wat het 'could have done otherwise' inhoudt. Een 'motion' is niet onderhevig aan de wil en een 'moving' wel.⁴⁵ Daarbij introduceerde Flew ook een onderscheid tussen verschillende typen oorzaken. De eerste betekenis van een oorzaak is een deterministische; een appel die ik loslaat, valt naar beneden. De tweede betekenis is dat er een oorzaak is, maar dat van de handeling afgezien had kunnen worden: iemand zegt tegen mij dat ik de appel moet laten vallen. Diegene kun je als de oorzaak zien wanneer ik de appel laat vallen, maar ik had daarvan af kunnen zien.⁴⁶ Flew schetste vervolgens de opdracht om de vrije wil te denken:

The problem here becomes: not, whether the progress of the human sciences can leave any room for human freedom; but, rather, to formulate whatever deterministic presuppositions may be required in such a way as not to conflict with these undeniable facts of action and choice.⁴⁷

⁴⁴ Flew, 'Free Wil Defence' in *The Presumption of Atheism*, (London, 1976)

⁴⁵ Ibidem, 92.

⁴⁶ Ibidem, 98.

⁴⁷ Ibidem, 92.

Verschilt deze houding veel van Flews positie in *There is a God?* In mijn ogen niet: ook in zijn 'oude' positie ging hij niet uit van totaal fysisch determinisme. Eerder legde hij een andere nadruk: in *There is a God* op de vrijheid van de wil en in *The Presumption of Atheism* op de deterministische vooronderstellingen. Dit doet de vraag naar boven komen of Flew consistent was in zijn kritiek op de 'Free Will Defense': als hij vrijheid ziet voor een mens in een oorzakelijk bepaalde wereld, waarom kan een mens dan niet vrijheid hebben ten opzichte van God?

Wat kunnen wij zeggen over de theologische implicaties van de nieuwe positie van Flew? Het probleem dat Flew met de 'Free Will Defense' had, was dat het in zijn ogen onmogelijk was om twee ideeën met elkaar te verbinden: de gedachte dat God de onderhoudende oorzaak is van alles en dat de mens vrij is. De mens kan, als God bestaat, niet vrij zijn, zo was zijn gedachte. Zo schreef Flew in zijn 'Free Will Defense':

Surely, we are inclined to protest, such creatures would be puppets or automata, and it would be utterly monstrous for their Creator to punish them for the faults which he ensures that they have.⁴⁸

Ondanks zijn hernieuwde ideeën over de vrije wil blijft deze stelling voor Flew staan, al is de vraag te stellen of de oude en de nieuwe positie niet al ruimte boden voor God. Op die mogelijkheid is Flew niet ingegaan. Wat voor ons geldt, is dat bij de bestudering van het oudere materiaal in het licht van zijn latere positie blijkt dat het merendeel van het oudere materiaal niet herzien hoeft te worden.

De vraag is steeds weer waarom Flew in *There is a God* over veranderingen spreekt die uiteindelijk minder duidelijk blijken te zijn. Een mogelijk antwoord daarop is dat Flew er alles aan wil doen om zijn verandering – naar de overtuiging dat er een God is – als redelijk te presenteren. De werkelijkheid doet hij daarbij weleens geweld aan.

Het Craig-Flew Debate

Door de tijd heen is Antony Flew met verschillende personen openbaar in debat gegaan. In 1976 was er in Denton een openbaar dispuut tussen hem en Thomas B. Warren over het bestaan van God. Warren (1920-2000) was een hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en apologetiek aan de Harding School of Theology in Memphis. Op de verschillende dagen waren er tussen de vijf- en zevenduizend aanwezigen. In de jaren tachtig nam Flew deel aan een debat tussen verschillende

⁴⁸ Ibidem, 94

atheïsten en theïsten: Wallace Matson, Kai Nielsen en Antony Flew aan de atheïstische kant en aan de theïstische kant Alvin Plantinga, William P. Alston, George Mavrodes en Ralph McInerny. In diezelfde jaren waren er twee gepubliceerde debatten: een over de opstanding van Jezus met Gary Habermas en een over het bestaan van God met Terry Miethe. Het laatste debat dat plaatsvond, voordat Flew zijn wijziging van ideeën wereldkundig maakte, was dat met William Lane Craig in 1998 in Madison, Wisconsin. Het debat was georganiseerd omdat het in dat jaar vijftig jaar geleden was dat Bertrand Russell en Frederick Copleston over het bestaan van God in debat waren geweest. Van het debat is een verslag in boekvorm verschenen in 2003, vijf jaar na dato. Het bijzondere aan dit boek is dat het de weerslag is van twee momenten in Flews denken. Het boek bevat naast het verslag van het debat, ook een discussie over dit debat. Een achttal filosofen reageerde op de discussie. Craig en Flew hebben in 2003 elk een hoofdstuk geschreven waarin zij op die reacties ingaan. Wat wij daar lezen, is geschreven vlak voor het moment dat Flew bekend maakte dat hij van gedachten was veranderd. In het vervolg zal ik beide momenten bestuderen.

Het was William Craig die als eerste zijn standpunt uiteenzette. Hij bracht vijf argumenten tegen Flew in stelling. Het eerste betreft het uitgangspunt dat alles een oorzaak heeft. Indien je dat accepteert, dan moet ook het universum een oorzaak hebben. Daarnaast bracht Craig het 'fine tuning'-argument in stelling: de omstandigheden waaronder de wereld is ontstaan, zijn zo uitzonderlijk, dat het alleen veroorzaakt kan zijn door een ontwerper. De andere argumenten betroffen het bestaan van een objectieve moraal, historische feiten over het leven van Jezus en de directe ervaring van God. Voor de verandering die Flew ondergaat, zijn vooral de eerste twee het belangrijkste.

Flews redenering bestond uit een tweetal delen. Het ene deel bestond uit het nagaan of het nodig is om een oorzaak te postuleren voor het bestaan van het heelal. De vraag die Flew stelde, is of je overal een verklaring voor moet hebben of dat je mag stoppen op een bepaald moment. Is de wereld bijvoorbeeld niet afdoende verklaard als je uitgaat van de natuurwetten? Is dat niet aanvaardbaar als het ultieme feit? Indien je Craig zou volgen in zijn argument dat het universum wel een begin moet hebben, omdat niets kan bestaan zonder begin en einde, en daaruit concludeert dat er iets/iemand voor dat begin heeft gezorgd, ben je nog niet klaar. Immers, moet diegene dan geen begin hebben, zo vroeg Flew zich af.

Of course, one may respond that God never had a beginning and will never have an end. But this simply won't do: the argument that gets us to creation is inconsistent with the desired explanation of it.⁴⁹

De redenering van Craig die hem bracht tot de conclusie dat er wel een schepper als eerste oorzaak moet zijn, is in dit opzicht zeker niet beter dan het aannemen van de natuurwetten als beginpunt van de verklaring.

Daarbij schonk Flew ook kort aandacht aan het argument op grond van ontwerp. William Paley (1743-1805) heeft het beeld gebruikt van een horloge. Een horloge kan niet zomaar zijn ontstaan; als wij de complexiteit daarvan zien, dan komen we tot de conclusie: daar is een ontwerper voor nodig. Deze intuïtie gaat volgens Paley ook op als wij de complexiteit van de natuur zien. Flew reageerde daarop dat, als wij een horloge in het struikgewas [bush] vinden en wij aan een ontwerper denken, de reactie niets te maken heeft met de complexiteit van het horloge, maar met het feit dat het duidelijk geen natuurlijk fenomeen is. De meest complexe en hoogontwikkelde zaken zijn volgens hem ontstaan door onbewuste fysische en mechanische krachten.

Het andere deel van Flews redenering was het problematiseren van het godsbegrip van Craig. Daarbij maakte Flew gebruik van een van zijn favoriete argumenten door de spanning aan te wijzen tussen de mogelijkheden van een goede en almachtige God en de aanwezigheid van pijn en de moeite op aarde.

In zijn eerste reactie ging Craig in op de verschillende argumenten van Flew. Ik beperk mij hier tot de argumenten over het ontstaan van de aarde en de complexiteit van de wereld. Volgens Craig kun je niet zomaar ergens stoppen, maar vraagt elk feit om een oorzaak. Op het bezwaar dat Flew daarbij naar voren bracht, dat een veroorzaker misschien tijdelijk en beperkt kan zijn, ging Craig niet in. Hij merkte alleen op dat hij een cumulatief argument voor het bestaan van God geeft. Alles bij elkaar vormt het een bewijs. Op Flews argument tegen het onverklaarbaar zijn van complexiteit ging Craig uitgebreid in.

But, of course, the question is: how do we recognize something as an artifact. Well, we do so by recognizing a specified improbability concerning the complexity of that thing.⁵⁰

⁴⁹ Flew, 'The Craig-Flew Debate' in *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*, Wallace (red.), (Burlington, 2003) 26.

⁵⁰ Craig, 'The Craig-Flew Debate' in *Does God Exist?; the Craig-Flew Debate*, Wallace (red.), (Burlington, 2003) 30.

Met andere woorden, Flew maakte zich er dus volgens Craig te gemakkelijk van af.

Flews eerste reactie was voor het grootste deel gewijd aan het falen van de 'Free Will Defense'. Een enkel woord besteedde hij aan het ontstaan van de wereld. Voor hem was de premisse dat alles wat begint te bestaan, een oorzaak heeft een ervaringswijsheid en geen logisch gegeven. Dat is duidelijk de invloed van Hume. Daarom beperkte volgens Flew de toepassing van het idee dat alles een oorzaak heeft zich tot wat binnen het universum is, en kan je dus de verklarende keten laten beginnen bij 'de natuurwetten', zonder daar nog een verdere verklaring voor te vragen.

Craig nam het in zijn tweede reactie, geschreven kort voordat het boek verscheen, opnieuw op voor een schepper die zijn schepsels vrijheid heeft gegeven. Daarnaast ging hij ook in op het punt van de oorzaken. Hij vond dat Flew grotendeels zijn argument onderschreef dat de wereld een begin heeft en dat alles een oorzaak heeft, maar waarom trok Flew niet de conclusie dat de wereld een veroorzaker veronderstelt en beperkte hij oorzakelijkheid tot binnen in de wereld?

Flew liet in zijn tweede, latere reactie deze punten liggen. In zijn slotbeschouwing stelde Craig dat het causale argument rust op de vraag of het causale argument waarschijnlijker is dan het alternatief – niet doorgaan tot een oorzaak 'achter de natuurwetten', die als oorzaak zijn eigen oorzaak is. Verder stelde Craig dat zijn argument over de 'fine tuning' van het universum niet weerlegd was. Flew zei in zijn slotwoord dat hij zich schuldig voelde dat hij niet was ingegaan op de argumenten die op waarschijnlijkheid zijn gebaseerd. Volgens hem gaan waarschijnlijkheidstheorieën alleen op bij verklaringen van gebeurtenissen binnen het heelal, niet voor verklaringen van het heelal.

Mijn indruk van de discussie tussen Craig en Flew is dat Craig wat de argumenten over de causaliteit en de goede afstemming van de kosmische condities betreft sterkere papieren heeft. Ik bedoel daarmee dat Flew weinig argumenten geeft om de vraag naar oorzaken niet ook te stellen ten aanzien van de natuurwetten en het bestaan van het heelal. Dit deel van Flews argumentatie lijkt mij in de discussie zwakker dan het andere deel, de spanning tussen geloof in een goede en almachtige God en de werkelijkheid van lijden.

Terugblik van Flew op het debat

Flew heeft vier jaar na het debat opnieuw gekeken naar de discussie; die latere overwegingen zijn opgenomen in de publicatie van dit debat. Voor ons is boeiend om te zien of er in die tijd verschuivingen hebben plaatsgevonden. Een zin in de inleiding is voor onze analyse buitengewoon hoopvol:

During those four years I came across materials which, at first sight, appeared to call for some fairly radical rethinking about relevant issues.⁵¹

In het vervolg zei Flew echter dat de herziening minder radicaal was dan gedacht. Hij merkte hierbij op dat dit mogelijk zijn laatste publicatie is in het domein van de godsdienstwijsbegeerte.

Welke dingen zorgden ervoor dat Flew dacht: ik moet mijn denkbeelden herzien? De eerste aanleiding, voor hem, waren berichten in de krant en op TV waarin verhaald werd over actief bewustzijn bij hersendode patiënten. Dat zou het bestaan van de geest los van het lichaam bewijzen. Uiteindelijk bleek volgens Flew echter dat het onderzoek dergelijke claims niet bevestigt. Het boek *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* van Michael J. Behe was de tweede reden waarom Flew zijn denkbeelden opnieuw dacht te moeten bezien. Behe betoogde daarin dat sommige mechanismes in het menselijke lichaam door hun complexiteit een ontwerp veronderstellen. Flew had op het punt gestaan om een positieve recensie van dit boek te schrijven, maar een vriendschappelijke interventie van Richard Dawkins had hem daarvoor behoed, zo zei hij zelf. Dawkins wees hem op het boek van Kenneth Miller *Finding Darwin's God*. Miller is evenals Behe christen, maar weerlegde het gehele betoog van Behe.

Terwijl deze twee zaken dus uiteindelijk niet van belang waren voor Flew, was dat anders voor het boek van David Conway *The Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia*. Conways uitgangspunt is dat de wereld geschapen is door een almachtige en alwetende intelligentie die ook wel God wordt genoemd. Deze God is te kennen door het gebruik van de rede. Hierbij maakte Conway de kanttekening dat dit iets anders is dan te beweren dat er in de monotheïstische godsdiensten een vorm van zelfopenbaring te vinden is. Flew vond dat Conway naliet aan te geven waarom de eigenschappen van deze aristotelische God niet samenvallen met de eigenschappen van de God van die religies.

The reason is that, absent revelation to the contrary, an omnipotent and omniscient creator God could not reasonably have been expected to create and sustain any universe which was not to that creator God's own complete satisfaction.⁵²

⁵¹ Flew, 'A Reply to my Critics', in *Does God Exist?; the Craig-Flew Debate*, Wallace (red.), (Burlington, 2003) 189.

⁵² *Ibidem*, 191.

De verwachting is daarom dat een dergelijke schepper-God zich afzijdig houdt van het wereldgebeuren. Hij straft geen mensen voor dingen die hijzelf heeft veroorzaakt. Dat is wel wat er, volgens Flew, gedacht wordt binnen het christendom. Over God zou geopenbaard zijn dat hij sommige mensen uitkiest om hem toe te behoren zonder dat zij zelf het goede doen. Het belangrijke effect van het boek van Conway was voor Flew dat hij beter zicht kreeg op het enorme verschil tussen de God die ontdekt wordt binnen een succesvolle natuurlijke theologie en de God van de Bijbel en Koran. Gezien het herziene 'Woord Vooraf' van *God and Philosophy* waarin Conway wordt genoemd, kun je de stelling poneren dat de invloed van dit boek heel groot was, want het liet op overtuigende wijze zien hoe er een godsgeloof mogelijk was en hoe het probleem van het kwaad op te lossen valt: door een God te poneren die zich niet met het menselijk handelen bemoeit.

Uitgebreid ging Flew in zijn nawoord bij het Craig-Flew debat verder in op de verschillende ideeën over predestinatie binnen het christendom. Die predestinatie was voor Flew niet te rijmen met de vrijheid van de mens; ook een Free Will Defence bood daarvoor geen soelaas.

Een ander punt waarin Flew in deze reactie op inging, was het 'fine tuning'-argument. Voor hem was dat geen sterk bewijs voor het bestaan van God.⁵³ Het bewijs voor deze stelling is alleen valide als aangenomen kan worden dat God, als die zou bestaan, een wereld zou maken met mensen daarop. Dit zou een bewijs kunnen leveren voor een godsdienst die rust op openbaring, maar niet voor een argument dat zich alleen baseert op kennis van de werkelijkheid. Het tweede dat Flew hierbij opmerkte, was dat als God een wereld zou scheppen, God voor meer zou zorgen dan dat er alleen leven mogelijk is: een uitgebreidere schepping. Het derde was dat het ontstaan van het menselijk leven eerder toeval lijkt te zijn dan dat er een duidelijk plan achter zit. Dat zou je van een schepper-god wel verwachten.

In deze reactie die vier jaar na het debat geschreven is, zie je een verschuiving optreden. Flew is op het spoor gekomen van een godsconceptie, een deïstische, die recht doet aan zijn grootste bezwaar tegen Gods bestaan: het bestaan van het kwaad. Echter, hij omarmde dit concept niet openlijk. Argumenten voor Gods bestaan zoals 'fine tuning' en het idee dat alles een oorzaak heeft, bleef hij afwijzen.

⁵³ Ibidem, 213, 214.

Discussie met Gerald Schroeder⁵⁴

Het laatste publieke debat dat Flew voerde, was in 2004 met de Israëlitische wetenschapper Gerald Schroeder en de Schotse filosoof John Haldane, twee theïsten. Het vond plaats in een tv-studio van New York University. Tot verrassing van allen deelde Flew bij de start mee dat hij het bestaan van een hogere intelligentie accepteert. Waar een scherpe discussie tussen verschillende visies werd verwacht, werd het een gezamenlijke zoektocht naar ontwikkelingen in de moderne wetenschap die wijzen richting een hogere intelligentie. Op de vraag of recent werk op het gebied van de oorsprong van het leven wees richting een creatieve intelligentie, antwoordde Flew:

Yes, I now think it does ... almost entirely because of the DNA investigations. What I think the DNA material has done is that it has shown, by the almost unbelievable complexity of the arrangements which are needed to produce (life), that intelligence must have been involved in getting these extraordinarily diverse elements to work together.⁵⁵

Bij dit argument noemde Flew ook het argument van Schroeder dat, als je let op kansberekening het niet waarschijnlijk is dat leven ontstaat binnen de levensduur van het heelal.

Wij hebben nu, via het boek *There is a God* uit 2007 en zijn bijdragen aan diverse debatten, Flews eigen interpretatie van het veranderingsproces besproken. Wij gaan nu nader in op de inhoudelijke argumenten. Dit is de tweede stap van zijn rechtvaardiging.

Argumenten die Flew aanvoerde voor zijn verandering in 'There is a God'

Het uitgangspunt dat Flew nam om zijn positie inhoudelijk te rechtvaardigen, was de vraag: wat moet er intellectueel gebeuren of wat had er moeten gebeuren, zodat er reden zou zijn om op zijn minst het bestaan van een superieure Geest [Mind] te overwegen?⁵⁶ Dit lijkt qua vraag, maar dan tegenovergesteld, ook wel op de vraag in Flews artikel 'Theology and Falsification': wat is er nodig om de gelovige van het tegendeel te overtuigen (d.w.z. diens claim over de tuinman te falsifiëren)? Hier: wat is er nodig om de atheïst te overtuigen van het tegendeel, het bestaan (of de mogelijkheid van het bestaan) van een god? Volgens Flew waren de meeste

⁵⁴ Zie Flew, *There is a God*, 74.

⁵⁵ Geciteerd in *There is a God*, 75.

⁵⁶ *Ibidem*, 88.

atheïsten zo dogmatisch dat zij geen argumenten willen bedenken en zij verschuilen zich achter het feit dat de wereld bestaat en dat die volgens hen geen extra verklaring nodig heeft.⁵⁷

Het bewijs dat Flew zag voor bestaan van een oneindige intelligentie, was het bestaan van het universum. De intrinsieke wetmatigheid van het universum laat de geest [Mind] van God zien. Het leven en de reproductie daarvan komen voort uit een goddelijke bron. Volgens Flew was dit de logische conclusie die voortkwam uit de gegevens van de moderne wetenschap.

Het was echter niet alleen de empirische wetenschap die voor deze overtuiging gezorgd heeft: er waren ook klassiek filosofische argumenten bij betrokken. Flew wees in dit kader op het al eerdergenoemde boek, *The Recovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia*, van David Conway.

Ook op het punt van de noodzaak van een verdere verklaring van de natuurwetten was Flew van gedachten veranderd: ook al was hij eerder een scherp tegenstander van het ontwerpargument. Twee dingen hebben er bij hem voor gezorgd dat hij deze twee zaken anders was gaan zien: het eerste was de vraag naar de oorsprong van de natuurwetten en het bestaan, en het tweede was de vraag naar de eigenschappen van een leven mogelijk makend heelal, het begin van het leven en de reproductie van het leven.

De eerste grote vraag voor Flew was dus: waardoor zijn er wetmatigheden in de natuur en waardoor zijn die wetmatigheden altijd mathematisch precies? Als antwoord verwees Flew naar een rij wetenschappers die een verband zag tussen de wetmatigheid van de natuur en het bestaan van God: Isaac Newton, Stephen Hawking, Albert Einstein, Werner Heisenberg, Max Planck, Erwin Schrödinger, Paul Dirac, Paul Davies, John Barrow, John Polkinghorne, Freeman Dyson, Francis Collins, Owen Gingerich, Roger Penrose, Richard Swinburne en John Leslie. Als enige tegenstrever werd Richard Dawkins genoemd. Dawkins vindt God een te complexe oplossing voor het bestaan van de wereld. Voor Flew was er niets complex aan het idee van een almachtige en alwetende Geest.

Wat opvalt, is dat Flew niet uitgebreid inging op de vraag waarom natuurwetten nu wel verwijzen naar een intelligentie, terwijl hij vroeger het tegenovergestelde beweerde. Het argument dat hij in die tijd hanteerde 'je moet ergens stoppen met verklaren' wordt in dit kader niet weerlegd, of zelfs maar opnieuw besproken. Later in zijn boek ging hij wel in op de hypothese van vele universa. Opvallend is ook de heterogeniteit van het lijstje getuigen. Hawking en

⁵⁷ Het verwijt dat zij stellen dat de wereld geen verklaring nodig heeft, is bijzonder omdat Flew zelf in eerdere publicaties ook zijn toevlucht tot dit argument nam. Zie bijvoorbeeld het hierboven beschreven debat met Craig.

Einstein lijken niet zo duidelijke bondgenoten voor Flews deïsme, want, al gebruiken ze een enkele keer de term 'god', het is niet zo expliciet deïstisch. Gingerich en Polkinghorne doen dat ook niet, want zij zijn veel meer christelijk.

Flew nam ook het 'fine tuning'-argument op om zijn nieuwe positie te verdedigen. Dat is opvallend, want rond 2000 zag hij nog niets in dit argument. Waarom ging Flew nu wel mee in dit argument? Het universum zat volgens hem zo in elkaar dat alleen onder de huidige omstandigheden leven mogelijk is. Hoe komt het dat de omstandigheden geschikt zijn voor leven? Daarvoor ziet hij twee oplossingen: de eerste is dat er een goddelijk ontwerp achter zit en de andere is dat er vele universa zijn en de onze is de precies de goede. Als argument voor de eerste oplossing noemde Flew het boek *Infinite Minds* van John A. Leslie. Leslie zag een groot aantal bewijzen voor het idee van ontwerp: het principe van speciale relativiteit, de quantumwetten en de werking van elektromagnetische velden.

Flew ging ook in op de hypothese van vele universa. Flew beriep zich op een stelling van Paul Davies dat het idee van vele universa niets verklaart: het verklaart alles (omdat alle mogelijkheden ook werkelijk zijn), maar ook niets. Het is een claim die niet te weerleggen is. Voor Flew was het een speculatieve oplossing die logisch mogelijk is, maar niets verklaart. Daarbij kwam dat volgens hem deze hypothese niet de oorsprong van de natuurwetten verklaarde.

Een andere vraag die Flew bezighield, was de vraag: hoe kan een universum van onbewuste materie wezens produceren met intrinsieke doelen, zelf-replicerende mogelijkheden en 'gecodeerde chemie'? In levende materie zit een inherent doel of een doelgerichte organisatie die nergens anders aanwezig is. Daarbij verwees Flew naar Richard Cameron die teruggreep op Aristoteles om de teleologische structuur van het leven te begrijpen. Zelfreproductie blijkt een moeilijk te verklaren fenomeen te zijn. Met Cameron trok Flew de conclusie dat een materialistische verklaring moeilijk denkbaar was. Dit filosofische probleem zou je ook kunnen zien als de vraag naar het ontstaan van DNA en RNA. Het zijn biologische structuren die een code bevatten. Is het ontstaan van die code denkbaar zonder een intelligentie? Volgens Flew is dat onmogelijk. In dit verband verwijst hij naar het werk van David Berlinski, Carl Woese en Paul Davies. Opvallend is dat Flew dit in een paar zinnen samenvat, hoewel het voor hem, zoals hij dat zei in zijn gesprek met Schroeder, een belangrijk argument was.

Flew kwam terug op zijn opvatting dat wij het universum en de meest fundamentele wetten moeten beschouwen als het ultieme feit. In verschillende publicaties zoals in *The Presumption of Atheism* had Flew deze positie beargumenteerd: bij elk systeem was volgens hem een beginpunt van waaruit de verklaring werd begonnen. Deze fundamentele principes waren in zijn ogen niet te

verklaren. Dit gold voor Flew in eerste instantie voor het universum en zijn wetten. Waarom zag hij dat nu anders? Een reden daarvoor was dat zijn eerdere positie in zijn ogen veelal losstond van de ontwikkelingen in de moderne kosmologie.

I confessed at that point that atheists have to be embarrassed by the contemporary cosmological consensus [...]; namely, that the universe had a beginning.⁵⁸

Zijn belangrijkste anti-theologische boeken, *God and Philosophy* en *The Presumption of Atheism* waren beide geschreven, zo schreef hij, voor de ontwikkeling van de bigbangtheorie en de introductie van het 'fine tuning'-argument. Flew vermeldt daarbij niet dat hij in 1998 zijn standpunt duidelijk heeft herhaald in de discussie met Craig.⁵⁹

Een ander argument voor zijn gewijzigde positie was dat hij op dit punt, het aanvaarden van de natuurwetten als beginpunt, afstand nam van David Hume. Hume was een van de belangrijkste critici van het kosmologische godsbewijs. Humes idee van causaliteit is dat die niet bestaat. Flew had daar, volgens hemzelf, in de loop der tijd wat afstand van genomen. Het waren uiteindelijk David Conways boek *The Rediscovery of Wisdom* en Richard Swinburnes *The Existence of God* die de juiste munitie leverden tegen Humes idee, zo schreef Flew: een oneindige reeks van universa verklaart niet waarom er een universum is.⁶⁰

In zijn boek *God and Philosophy* had hij, zo schreef Flew, het argument ontwikkeld dat het concept van God in zichzelf inconsistent was, omdat het een niet-lichamelijke alom aanwezige Geest was. Volgens Flew bestonden er geen personen zonder lichaam. Thomas Tracy heeft zich volgens Flew diepgaand met dit probleem beziggehouden in zijn boeken *God, Action and Embodiment* en *The God Who Acts*. Niet elke geest hoeft een lichaam te hebben. De norm om een handelend persoon te zijn is de mogelijkheid om intentioneel te handelen. Wij kunnen God herkennen aan zijn manier van handelen, al is die manier wel radicaal onderscheiden van die van ons. Brian Leftow heeft volgens Flew in zijn boek *Time and Eternity* laten zien dat het idee van God buiten tijd en ruimte consistent is met de speciale relativiteitstheorie.

Opvallend aan deze beschrijving van argumenten is dat Flew ze noemde, maar niet uitwerkte, in de zin dat hij teruggreep op zijn eerder werk om te laten

⁵⁸ Flew, *There is a God*, 135

⁵⁹ Zie ook Flews bespreking van Stephen Hawkings boek *A Brief History of Time* uit 1996, 'Stephen Hawking and the Mind of God' op http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/hawking.html, geraadpleegd op 19 juni 2014.

⁶⁰ *Ibidem*, 140.

zien waar daar de inconsistenties zaten en waarom zijn toenmalige argumenten niet meer opgingen. Er is in mijn ogen een grote spanning tussen zijn vroegere argumenten en zijn nieuwe op het punt van het bestaan van een God. Het lijkt er op dat Flew met zijn opsomming de weg die hij heeft afgelegd, wil laten zien, zonder de discussie aan te gaan. Zijn argumenten zijn daarom in mijn ogen vooral overtuigend voor wie de conclusie deelt. Over de intellectuele rechtvaardiging zegt dit twee dingen: (1) Flew wil zijn verandering met argumenten onderbouwen, maar (2) de poging is zo halfslachtig dat het niet als een volwaardige intellectuele rechtvaardiging kan gelden. Interessant is ook met hoeveel respect hij nu spreekt over theïstische collega's (Tracy, Leftow, etc.). Er speelt kennelijk ook een sociaal aspect mee. En je vraagt je af wat eerst kwam: ging hij hen meer waarderen omdat hun argumenten meer indruk op hem begonnen te maken, of omgekeerd?

Balans: waar leidde het argument naar toe?

We hebben ingezoomd op de verandering die Flew heeft doorgemaakt en daarbij gekeken hoe hij zijn nieuwe positie rechtvaardigt. Daarbij heb ik twee stappen onderscheiden: de stap van 'ik heb altijd de argumenten gevolgd waar die mij ook heenleiden' en de stap van inhoudelijke argumenten. Wat de eerste stap betreft, is de conclusie die ik uit deze analyse trek, dat wij de veranderingen bij Flew niet moeten overdrijven: op veel punten is hij gelijk gebleven.

Wat intellectuele rechtvaardiging betreft, zelf zei Flew dat hij het bewijs volgt waar het hem ook leidt. Bij deze stelling is het de vraag of dat waar is: ik kan claimen dat ik in het verleden op grond van argumenten mijn positie heb gewijzigd, maar dat betekent niet dat het geldt voor alle komende gevallen. Deze stelling biedt geen verklaring voor het verloop van de verandering. Wij hebben de moeilijkheden gezien bij de tweede stap. In het verloop van de verandering zitten nog wel wat hiaten. Wat Flew als bewijs ziet, was er in mijn ogen soms al, maar Flew wilde niet de conclusie trekken. Dat kwam volgens mij vooral, omdat het hem moeilijk viel God te rijmen met de menselijke vrijheid. Met deze analyse neem ik een voorschot op de volgende paragraaf waarin ik deze analyse verder uit zal werken.

Los van de weergave van zijn eigen beschrijving van de ontwikkeling, is het goed om er van een afstand naar te kijken en de vraag te stellen: 'Wat gebeurt hier?' In het vorige hoofdstuk noemde ik Ricoeur met zijn idee over de verbondenheid tussen verhaal en identiteit. Als het gaat om de verandering van geloofsvoorstelling blijkt dat mensen vaak een verhaal vertellen en niet zozeer een argumentatie geven. Misschien denkt de betrokkene dat zelf wel, maar in het geval van Flew kun

je dat nauwelijks hard maken. Het verhaal zet de verandering in een kader en dat houdt in mijn ogen ook een interne beoordeling in: aan de hand van het verhaal krijgt de verandering voor de betrokkene zijn redelijkheid. Zo was Flew volgens eigen zeggen altijd op zoek naar de waarheid en deze verandering vloeit daaruit voort.

Het vertellen van een verhaal is een antwoord op de vraag 'wat gebeurt hier?'; maar er is, denk ik, ook het andere begrip nodig, identiteit, om vat te krijgen op de verandering of in ieder geval op de verwoording van de verandering. Heel het boek *There is a God* is een apologetiek om de verandering als rationeel te zien. Gelet op de kracht waarmee Flew de rationaliteit verdedigt, staat er blijkbaar veel op het spel, namelijk zijn identiteit van 'de filosoof die zich laat leiden door argumenten'. Deze identiteit wordt door tegenstanders ter discussie gesteld. Ook dit is een factor geweest in het veranderingsproces.

2.4 Rationele reconstructie van Flews verandering

In het voorafgaande heb ik Flews beschrijving van zijn verandering beschreven en daarbij gelet op de intellectuele rechtvaardiging die hij geeft van die verandering. De nadruk lag grotendeels op het narratieve aspect van die veranderingen: hoe verwoordt Flew de verandering? Is zijn verhaal consistent? De vraag die ik in deze paragraaf stel, is of wij die verandering als rationeel kunnen zien. Hierbij is het goed om een onderscheid te maken tussen een interne en externe beoordeling van deze rationaliteit. Met intern verwijs ik naar hoe een persoon zijn eigen verandering ziet en rechtvaardigt. Die interne beoordeling stond centraal in de vorige paragraaf. Naast deze interne beoordeling is er de externe en dat is de blik van buitenaf. Die externe beoordeling wil ik in het volgende gedeelte uitvoeren.

Een eerste stap daartoe is het maken van een rationele reconstructie aan de hand van het analysemodel dat ik in het eerste hoofdstuk heb ontwikkeld. Is de ontwikkeling in het denken van Flew op te vatten als een onderzoeksprogramma? Kunnen wij begrippen als harde kern, hulphypothese en negatieve en positieve heuristiek gebruiken als het gaat om zijn denken? Een begrip dat ik aan het analysemodel heb toegevoegd, is 'authentiek religieuze betrokkenheid'. Is dat bruikbaar? Vervolgens wil ik de vraag beantwoorden of wij deze verandering als cognitieve winst kunnen zien aan de hand van de criteria die ik in het vorige hoofdstuk heb ontwikkeld.

Onderzoeksprogramma

Als je Flews denken in zijn artikelen en boeken door de tijd heen ziet, kun je je niet aan de indruk onttrekken dat Flew een bepaald onderzoeksprogramma had: het idee van God heeft hem door de tijd heen beziggehouden. Het begon met zijn artikel 'Theology and Falsification' en door de tijd heen zijn veel artikelen over het onderwerp 'God' verschenen. Tot slot was er het boek *There is a God*. Wat is de vorm van dit programma? Hoe kun je de harde kern hiervan in eerste instantie - voor zijn verandering - omschrijven? Een omschrijving daarvan vinden wij in de inleiding van *God: a critical enquiry* (1984):

It is no secret – my own eventual verdict on *Christian theism* is negative (cursivering toegevoegd).⁶¹

Ik heb het 'Christian theism' gecursiveerd, omdat dit in mijn ogen het front was waartegen hij schreef. Echter, het bleef niet beperkt tot het christendom: ook het jodendom en de islam moesten het als openbaringsreligies ontgelden.⁶² Daarnaast stond Flew ook atheïstisch ten aanzien van meer deïstische of abstracte theïstische opvattingen. De harde kern vat ik samen als: de wereld is afdoende te verklaren met binnenwereldse concepten. Anders gezegd: er bestaat geen God en zeker geen persoonlijke God zoals gedacht binnen openbaringsgodsdiensten.

Om deze harde kern te testen of staande te houden kun je in zijn werk vijf soorten van aanvullende hypotheses onderscheiden. De eerste soort (1) wordt gevormd door de gedachte dat het onmogelijk is om iets zinvol over een theïstische God te zeggen. Deze gedachte heeft Flew geformuleerd in zijn artikel 'Theology and Falsification'. Het is een hulphypothese die door de tijd heen blijft bestaan zoals wij hebben gezien in de verschillende terugblikken van Flew op dit artikel: vijftig jaar na dato stond Flew volledig achter zijn conclusies. Het gaat hier wel om een theïstische variant, want later heeft de Aristotelische en deïstische godsconceptie voor hem wel betekenis.

De gedachte dat er na dood van een mens geen voortbestaan als persoon is, is een andere hulphypothese (2). Hierbij spelen argumenten een rol die deels spelen op het gebied van het bestaan van God als ook op het gebied van de 'Philosophy of Mind'. Wat het bestaan van God betreft, spitst de discussie over de dood zich toe op de opstanding van Jezus. Evenals de andere hulphypothesen is deze het eerst verwoord in de bundel *New Essays in Philosophical Theology*. Het is

⁶¹ Flew, *God: a critical enquiry*, X.

⁶² *Ibidem*, IX.

daar te vinden in een discussie met D.M. MacKinnon onder het kopje 'Death'⁶³. Het argument wordt breder uitgewerkt in het artikel 'Can a Man Witness his Own Funeral?'⁶⁴ Flew wijdde er ook een tweetal boeken aan: *Body, Mind and Death* (1973) en *Merely Mortal?* (2000). De opstanding van Jezus wordt uitgebreid besproken in het boek *Did Jesus Rise From the Dead? The Resurrection Debate* (1987) met Gary Habermas. Op dit gebied vindt er geen verandering plaats. Al zou een artikel van N.T. Wright opgenomen in *There is a God* er wel op kunnen duiden. Wright geeft argumenten voor een lichamelijke opstanding van Jezus. Afgezien van wat vriendelijke woorden geeft Flew geen uitgebreide reactie op dit artikel.⁶⁵ Misschien is de opname van dit artikel meer te zien als een keuze van de coauteur Varghese dan van Flew zelf.

Een andere hulphypothese wordt gevormd door de gedachte dat het onmogelijk is dat God als almachtige schepsels heeft gemaakt met een vrije wil (3). Goddelijke almacht en menselijke vrijheid sluiten elkaar volgens Flew uit. In de eerste fase betekent dat voor Flew een niet op te lossen tegenstrijdigheid tussen godsgeloof en noodzakelijke vooronderstellingen van ethiek. Deze hulphypothese wordt het eerst verwoord in het artikel 'Divine Omnipotence and Human Freedom'⁶⁶. Dat was oorspronkelijk een voordracht van de Socratic Club in 1954. Deze hypothese wordt herhaald in het hoofdstuk 'Free Will Defence' in Flews *The Presumption of Atheism*. Tot slot klinkt hij ook in de discussie tussen Flew en Craig. Op een bepaalde manier vindt er wel een wijziging plaats. Je ziet aan het eind dat de definitie van God verandert: van een persoonlijke god naar een superieure geest [mind]. Je zou dit ook als een andere hulphypothese kunnen zien (4). Waar God eerst werd gedacht naar analogie van de godsvoorstelling van de openbaringsreligies, ontwikkelt Flew een concept van God op een deïstische manier. Die verandering blijkt het duidelijkst uit Flews reactie op David Conways boek *The Rediscovery of Wisdom*. De tegenstrijdigheid tussen God en de vrijheid wordt opgelost door een ander verstaan van God: God en het menselijke handelen hebben niets met elkaar van doen. Echter, hulphypothese (3) blijft bestaan als argument tegen de godsvoorstelling van het christendom.

Hulphypothese (5) wordt een concretisering van de in de harde kern aanwezige overtuiging dat de wereld afdoende is te verklaren met binnenwereldse concepten. Vanuit het gegeven dat alles een oorzaak heeft, kun je niet concluderen

⁶³ Flew, 'Death' in *New Essays in Philosophical Theology*, Flew & MacIntyre (red), (London, 1968) 267-272.

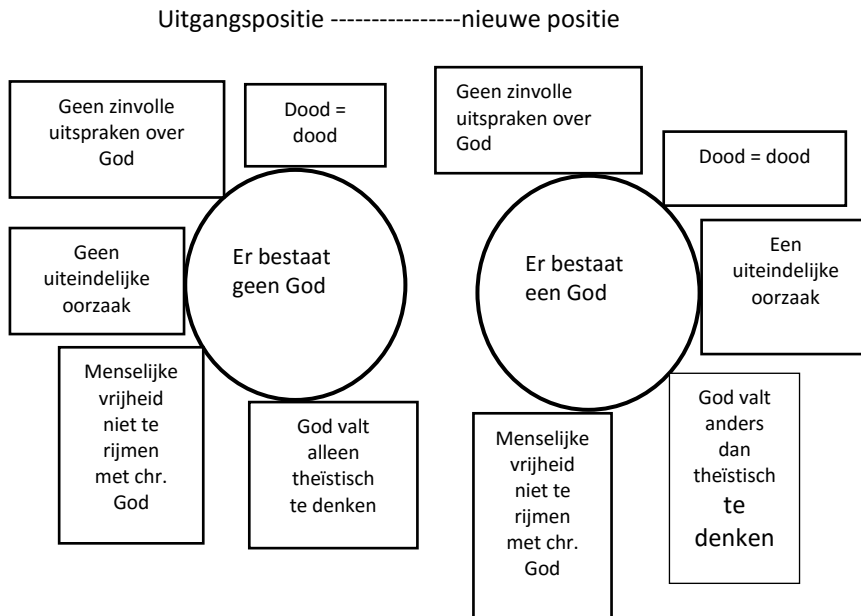
⁶⁴ In Flew, *The Presumption of Atheism*.

⁶⁵ Flew, *There is a God*, 213.

⁶⁶ Opgenomen in Flew & MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, (London, 1968).

dat de wereld God als oorzaak heeft. Deze hulphypothese vindt Flew bij Hume. Tot in het debat met Craig houdt Flew hieraan vast, maar uiteindelijk laat hij deze toch los: er is een oorzaak achter de wereld. Bij deze hulphypothese rijst wel de vraag: waarom liet Flew hem vallen?

Met het laten vallen van deze hulphypothese ontstaat er wel een nieuw onderzoeksprogramma met een nieuwe kern: er zit een intelligentie achter het ontstaan van de wereld.



Figuur C. Flews veranderde onderzoeksprogramma

Met deze weergave van het onderzoeksprogramma maak ik wel een keuze, want je zou de verandering ook anders kunnen beschrijven. In dat geval wordt de harde kern niet gevormd door het idee dat God niet bestaat, maar bijvoorbeeld door methodische uitgangspunten zoals de rol van de wetenschappelijke evidentie en daarmee de afwijzing van een specifiek op mensen betrokken God. Dan staat de continuïteit in methodisch opzicht voorop. In zekere zin is mijn weergave arbitrair, maar ik ben tot de overtuiging gekomen dat mijn weergave goede papieren heeft. De overtuiging dat God niet bestaat speelt in Flews eerdere werk een dusdanige rol dat het heel goed tot de kern van zijn onderzoeksprogramma te rekenen valt. In de hier gegeven reconstructies zijn de hulphypothesen nauwelijks verbonden met de

natuurwetenschappelijke ontwikkelingen: de meeste rusten eerder op filosofische inzichten dan op empirische data.

In de bovenstaande weergave laat ik in het nieuwe onderzoeksprogramma oude hulphypothesen terugkomen. Daarbij is de vraag te stellen of deze hulphypothesen niet eerder tot de harde kern gerekend moeten worden, zoals de hulphypothese van een uiteindelijke oorzaak. Opnieuw heeft mijn keuze daarin arbitraire kanten. Ik beschouw ze als hulphypothesen, omdat zij in mijn ogen de harde kern concretiseren en toetsbaar maken. Daarnaast kunnen deze hulphypothesen de negatieve heuristiek illustreren bij Flew. De negatieve heuristiek is de manier waarop voorkomen wordt dat de harde kern gefalsificeerd wordt. Een duidelijke vorm van een negatieve heuristiek is te vinden in de discussie tussen Flew en Craig. In die discussie gebruikt Flew twee argumenten: naast een argument tegen het Design-idee brengt hij de hulphypothese van de incongruentie tussen Gods bestaan en de vrijheid van de mens. Deze argumenten beperken de ruimte om te veranderen, want als je een argument wijzigt, moet dat te rijmen blijven met het andere argument.

De positieve heuristiek, de manier waarop gezocht wordt naar een verbetering van het programma, komt bij Flew ook terug en is te vatten met het adagium van Antony Flew 'Follow the argument where it leads'. Of Flew altijd op eenzelfde manier het argument heeft gevolgd, is voor discussie vatbaar, maar de intentie was er. Opvallend zijn de vele debatten die Flew heeft gevoerd, die kunnen als een teken van die positieve heuristiek worden opgevat. Daarbij zij opgemerkt dat debatten vaak niet het karakter hebben van een gezamenlijke zoektocht naar de waarheid, maar vooral een uiteenzetting van de eigen positie voor een bepaald publiek lijken te zijn. Ook de agenda van Flews artikel 'Theology and Falsification' kun je opvatten als een positieve heuristiek: proberen te denken welk argument voor de gelovige zou werken, c.q. zou werken om die van de onjuistheid te overtuigen, en later de parallelle poging te doordenken welke argumenten de atheïst van zijn overtuiging af zouden kunnen brengen.

Aan het analysemodel heb ik in het eerste hoofdstuk de term 'authentiek religieuze betrokkenheid' toegevoegd. Deze term verwijst naar de manier waarop iemand zijn geloof beleeft. Een mens heeft naast geloofsvoorstellingen vaak ook een religieuze praktijk, een manier waarop het geloof wordt geleefd. Dit is echter in strikte zin lastig bij Flew terug te vinden: hij is geen gelovige in de zin van een christen die naar de kerk gaat. Anderszins hoort er bij elke denkwijze een levenspraktijk: de denkbeelden sporen aan tot een bepaalde manier van handelen, zo ook waarschijnlijk bij Flew. Zo heeft hij met zijn zelfverstaan als academisch

filosoof een grote betrokkenheid bij 'rationaliteit'. Het is niet voor niets dat Flew steeds benadrukt dat hij de argumenten volgt waar zij ook naar toe leiden.

Weging programma

Er zijn verschillende opvallende zaken aan Flews verandering. In het voorafgaande heb ik genoemd welke hulphypotheses gelijk zijn gebleven. Dit geeft aan dat de wijziging minder groot is dan op het eerste gezicht lijkt. De ondertitel van *There is a God* klinkt bijzonder pretentius: 'How the world's most notorious atheist changed his mind'. Er is zeker een verandering van gedachten, maar die is kleiner dan voorgesteld: van het oude onderzoeksprogramma wordt veel meegenomen naar het nieuwe. Tussen beide programma's is een grote mate van continuïteit en indien je het anders reconstrueert, dan kun je het als een ontwikkeling binnen één onderzoeksprogramma beschrijven, waarbij de kern ongewijzigd blijft. Een presentatie die continuïteit benadrukt, lijkt voor Flew aantrekkelijk.

Een moeilijkheid waar wij in de vorige paragraaf op stuitten, is de factor 'tijd/geschiedenis'. Het is een groot verschil of wij de verschillende posities van Flew episodisch beschouwen: op t_1 dacht hij A en op t_2 dacht hij B, of dat wij heel het proces van verandering tussen A en B mee wegen. Je kunt daarbij gebruik maken van een onderscheid dat geïntroduceerd werd door de logisch positivisten. Zij wisten van toevallige ontdekkingen. Er werd gezocht naar iets, maar er werd wat anders gevonden. Serendipiteit noemen wij dat. De logisch positivisten maakten onderscheid tussen de 'context of discovery' en de 'context of justification'.⁶⁷ In de 'context of discovery' spelen allerlei contingente factoren van economische, historische en dergelijke aard een rol. Dit soort gegevens deden volgens de logisch positivisten uiteindelijk niet ter zake. Waar het om ging, was de logische rechtvaardiging achteraf van de op welke manier dan ook gevonden theorieën. Die rechtvaardiging kon aantonen of de theorie aanvaardbaar was. Dit onderscheid is zeker niet onweersproken gebleven, want de logische rechtvaardiging bleek in de praktijk lastiger te geven dan gedacht, en de 'context of discovery' bleek sterker door te werken in de theorie en de rechtvaardiging dan gedacht. Toch wil ik naar die de 'context of justification' op zoek gaan.

Op grond van de mogelijkheden die ik in het vorige hoofdstuk heb ontwikkeld, wil ik de verbetering van de positie beoordelen. Charles Taylor onderscheidde drie mogelijke vormen van verandering die hij zag als winst: (1) Je kunt veranderen van A naar B en dit beoordelen aan de hand van een extern criterium, bijvoorbeeld de nieuwe positie gaat beter om met de feiten; (2) je kunt

⁶⁷ Reichenbach, *Experience and Prediction*, (Chicago, 1938) 6,7.

veranderen van A naar B en daarbij intern aantonen dat B beter, coherenter, is dan A; en (3) je kunt je positie A aanpassen als je een inconsistentie aantreft, je weet van tevoren dat A op z'n minst even goed is als B. Indien je een inconsistentie verwijdert en de rest ongewijzigd houdt, kan het zijn dat je een nieuwe theorie hebt die beter is (want die inconsistentie is weg) of gelijkwaardig (als die inconsistentie is vervangen door een andere, misschien nog niet onderkende, inconsistentie).

Welke mogelijkheid gaat in het geval van Flew op? Laten wij Flews eigen argumentatie als leidraad nemen, omdat wij op die manier de verschillende moeilijkheden en kansen op het spoor komen. Flew nam zelf zijn toevlucht tot de eerste vorm: hij stelde dat nieuwe feiten hem op het spoor van zijn nieuwe positie hebben gezet. Op deze claim van Flew is wel wat af te dingen. Een belangrijke vraag in zijn geval is waarom de argumenten met betrekking tot het ontwerpidee in 1998 niet geloofwaardig waren en enkele jaren later wel. Flew gaf als verklaring dat zijn boeken over dit onderwerp voor de introductie van het 'fine tuning'-argument zijn geschreven dat midden jaren 80 opkwam, maar de discussie in 1998 is duidelijk van later datum.⁶⁸ In mijn ogen gaat het niet om deze feiten, maar om de weging van de feiten. Die weging bleek door de tijd heen te veranderen.

Een ander feit waarop Flew zich beriep, is het DNA-onderzoek. In 2003 is het project afgesloten waarbij heel het menselijk DNA in kaart is gebracht, maar in 1953 was de chemische structuur van DNA al in kaart gebracht. Deze voorbeelden illustreren in mijn ogen de moeilijkheden die er zijn rond feiten bij religieuze en wijsgerige visies wanneer die worden opgevat alsof het wetenschappelijke theorieën zijn. Het nieuwe feit voor Lakatos is het gevolg van een voorspelling van een theorie of een verklaring van bekend feit dat niet gebruikt was om de theorie te ontwikkelen. In mijn ogen volgen religieuze en wijsgerige verklaringen deze structuur niet; het zijn veel eerder interpretaties van de gegevens. Als wij het 'fine tuning'-argument bekijken, voegt dat niets toe aan onze feitelijke kennis van het heelal, maar biedt het een nieuwe interpretatie van onze werkelijkheid, gevoed vanuit de kansberekening. Dit maakt een beroep op de feiten erg gecompliceerd.

Het lijkt er op dat Flew pas na het lezen van Conways boek een concept van God kon ontwikkelen waarin het bestaan van God en de menselijke vrijheid verenigbaar waren. Op het moment dat hij zich dat realiseerde, was het hem mogelijk om de waarde van de kosmologische argumenten onder ogen te zien. Dit plaatst zijn adagium 'Follow the argument where it leads' in een ander daglicht. De argumenten worden niet los gevolgd, maar in samenhang met elkaar. Je kunt

⁶⁸ Flew, *There is a God*, 135. Een belangrijke boek in dezen is John Barrow en Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Oxford, 1986).

stellen dat de geloofsovertuigingen een netwerk vormen. Daarbij krijgen de argumenten ook een weging. Een van de zwaarwegendste argumenten was voor Flew het argument over de vrije wil.

Wat ik hierboven schrijf, is een soort intermezzo, maar wel van belang als wij kijken naar de tweede mogelijkheid dat je kunt veranderen van A naar B en daarbij intern kan aantonen dat B beter is dan A. Bij de discussie tussen Craig en Flew schreef ik dat in deze discussie Craig betere papieren lijkt te hebben als het gaat om de causaliteit van de wereld. Volgens Flew is de wereld al afdoende verklaard met de natuurwetten, maar dit argument erg sterk maken lukte hem in mijn ogen niet. Op dat punt kun je zijn nieuwe positie als een verbetering verdedigen, waarbij hij de positie van Craig op dit punt overneemt.

Hiermee zijn echter direct moeilijkheden verbonden, want in het intermezzo schrijf ik dat deze verbetering slechts toelaatbaar was toen zijn godsbegrip veranderde. De vraag dringt zich direct op: is dat godsbegrip ook als een verbetering te zien? Dit laat direct een moeilijkheid zien: als je een wijziging wilt beoordelen, komt er tegelijk een andere wijziging om de hoek kijken die ook beoordeeld moet worden. Echter, je kunt niet het gehele onderzoeksprogramma wegen, alleen onderdelen: niet alles kan tegelijk ter discussie staan. Kuhn en Lakatos hebben dat genoegzaam laten zien.

Wat die verbetering betreft, je kunt de epistemische waarde van coherentie daarop toepassen. Coherentie is een intern principe. Bij Flew zie je duidelijk een nieuwe coherente positie: alle hulphypothesen, zowel de nieuwe als degene die overeind zijn gebleven, lijken een coherent geheel te vormen. De verbetering is te beschrijven als een vermeerdering van de coherentie. Daarbij past wel een kanttekening: hoe weet je dat er anomalie school in de eerdere positie? *Ik* ben degene die Flews positie in het debat met Craig als zwak beschouwt. Hoe objectief is dat?

Tot slot is er het derde mogelijkheid: je kunt je positie A aanpassen naar positie B als je in A een inconsistentie aantreft die je bij de overgang naar B verwijdert zonder verdere wijzigingen. Van tevoren weet je dat B in dat geval winst boven A betekent: in een opzicht consistenten dan A. Dit laat onverlet dat ook in B inconsistenties kunnen zitten: het is een graduele winst. Het is een mogelijkheid die Flew zelf gebruikt, gezien zijn moto: 'follow the argument where it leads.' Een positie is beter als de argumenten daarvoor het bewijs leveren. Voor mij is dit in dit geval een lastig principe, omdat Flew niet aangeeft waar de inconsistentie in zijn eerdere visie zat.

Balans

In deze paragraaf hebben wij de vraag gesteld of wij de verandering van Flew als gerechtvaardigd kunnen beschouwen vanuit extern oogpunt. Zijn verandering is te vatten in het analysemateriaal dat aan de hand van Lakatos' denken is geformuleerd. Ik heb de drie mogelijkheden van Charles Taylor gebruikt om vanuit extern oogpunt een beoordeling van de verandering te geven. Mogelijkheid (1) en mogelijkheid (3) bleken niet bruikbaar, mogelijkheid 2 in beperkte mate. Vanuit het oogpunt van coherentie kun je de nieuwe positie als verbetering zien: een zwak argument wordt vervangen door een beter. Echter, hierbij zijn verschillende kanttekeningen te maken. In deze uitspraak zit een waardeoordeel over de eerste positie en de vraag is of dat oordeel op meer dan een mening berust. Daarbij komt dat de beoordeling van een wijziging de beoordeling van andere wijziging oproept, waardoor je steeds bezig blijft: het probleem kan zich verplaatsen. Meer dan een voorlopig antwoord is er niet te geven.

2.5 Waar leidde het argument naartoe?

In dit hoofdstuk heb ik de eerste van drie casussen over de verandering van geloofsvoorstellingen uitgewerkt. Flews adagium over zijn veranderingsproces was dat hij de argumenten volgt, waar zij ook naartoe leiden. De praktijk bleek echter weerbarstiger: veel argumenten waren eerder al bekend, maar werden toen als niet-toereikend gewaardeerd. De casus heeft wel een aantal uitgangspunten bevestigd en enkele nieuwe bevindingen opgeleverd. De verandering wordt verwoord in een verhaal (1). Er is een narratief. Met dit narratief hangt de interne beoordeling (2) samen, een intellectuele rechtvaardiging door de betrokkene. In het verhaal wordt de verandering als een epistemologische verbetering gepresenteerd. Die epistemologische verbetering hoeft er niet te zijn bij de externe beoordeling (3). Men is in de oude positie bekend met de tegen-argumenten, maar geeft daar geen zware weging aan (4). Als (5) geldt dat de geloofsvoorstellingen een netwerk vormen.

Wat de intellectuele rechtvaardiging van Flew betreft, het blijkt dat zijn verandering minder de argumenten volgde dan hij ons wilde doen geloven. Veel van zijn standpunten bleven door de tijd heen gelijk en kritiek werd niet altijd ter harte genomen. Ook op het punt waarop de verandering plaatsvindt, is het lastig om precies te achterhalen waarom op dat moment de verandering gebeurt. Hoe is de rechtvaardiging van de uitkomst van de verandering als intellectuele rechtvaardiging, vanuit epistemologisch oogpunt, te beoordelen? Daartoe heb ik

een rationele reconstructie opgesteld. De vraag heb ik echter niet tot tevredenheid kunnen beantwoorden. Vanuit het oogpunt van coherentie kun je de nieuwe positie beoordelen als verbetering, echter dat behelst wel een uitspraak over de eerdere positie. Of dat oordeel goed kan onderbouwd worden, is de vraag.

Hoofdstuk 3. Van ‘intelligent design’ naar theïstische evolutie

Het komt niet vaak voor dat een discussie over een geloofsvoorstelling de landelijke politiek haalt; in het geval van het debat over ‘intelligent design’ was dat wel het geval. De toenmalige minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen Maria van der Hoeven moest zich in 2005 verantwoorden voor haar uitlatingen over ‘intelligent design’. Het is niet dit gegeven waar het mij om gaat, maar om een van de hoofdrolspelers in deze discussie, Cees Dekker (1959). Dekker is universiteitshoogleraar aan de Technische Universiteit Delft. Hij was sinds het eerste uur een voorman van de discussie over ‘intelligent design’, toen deze discussie prominent in het nieuws kwam. Het bijzondere is dat Dekker in dit proces van positie veranderde: uiteindelijk distantieerde hij zich van ‘intelligent design’ om het idee van theïstische evolutie te omarmen. Hieronder verstaan wij: in de wereld zijn geen bewijzen voor Gods scheppingswerk te vinden, maar God was wel betrokken bij het ontstaan en de ontwikkeling van de wereld. Deze verandering is voor mijn onderzoek interessant, ook omdat de context anders is dan bij Antony Flew. Het is een discussie die verder reikt dan de academische setting; bij Dekker speelt de geloofsgemeenschap wel een rol.

Om deze verandering te reconstrueren en beoordelen heb ik de volgende methode gekozen. Eerst zal ik mijn keuze voor deze casus verduidelijken. Daarna geef ik in het kort een overzicht van de discussie over ‘intelligent design’ in Nederland aan de hand van jaartallen en belangrijke gebeurtenissen. Ik geef daarbij een interpretatie vanuit sociologisch oogpunt aan de hand van de volgende vragen: Waarom gaat deze discussie in Nederland spelen? Welke belangen stonden er op het spel? Vervolgens richt ik mij op de analyse van Dekkers verandering. Deze analyse verschilt qua aanpak van die van Flew. Flew was heel expliciet over zijn intellectuele rechtvaardiging in zijn boek *There is a God*. Die helderheid is er minder bij Dekker: de rechtvaardiging is er veel meer ‘tussen de regels door’. Dat die intellectuele rechtvaardiging bij Dekker minder is uitgewerkt, zal ook te maken met het verschil in professie: een filosoof leeft van intellectuele reflectie en een fysicus minder. Ik kies ervoor om een reconstructie te maken van Dekkers veranderingsproces aan de hand van zijn publicaties. Eerst behandel ik het verhaal over de verandering zoals Dekker dat geeft in een autobiografisch artikel; daarin klinkt enige reflectie op het veranderingsproces door. Daarna ga ik verder in op publicaties uit die periode. Tijdens de reconstructie zal ik het analysemodel gebruiken.

Na deze reconstructie zal ik stapsgewijs de eerste drie vragen behandelen zoals ik die geformuleerd heb in de inleiding. Delen van antwoorden op die vragen

zullen al tijdens de reconstructie aan bod komen, maar voor de helderheid behandel ik ze ook nog apart.

3.1 'Intelligent design' als een geloofsvoorstelling

Met de keuze om het debat over 'intelligent design' zoals dit zich in Nederland tussen 2000 en 2010 afspeelde, op te vatten als een verandering van geloofsvoorstelling raak ik aan een belangrijk uitgangspunt van 'intelligent design': voor de aanhangers van het idee van 'intelligent design' is het geen geloofsvoorstelling, maar een wetenschappelijke theorie.¹ Is er dan wel een basis om in dezen over een verandering van geloofsvoorstelling te spreken?

Een geloofsvoorstelling had ik gekarakteriseerd als een bewering door een participant in een taalspel, waarbij die persoon aanspraak doet op waarheid. Deze waarheidsaanspraak veronderstelt een werkelijkheid. De bewering slaat op voorstellingen die te maken hebben met het doel van het leven, een voorstelling van God, enz. De plausibiliteit van de voorstelling kan ondersteund worden door rituelen, ervaringen en het deel uitmaken van een gemeenschap.

Zonder mij direct in de discussie betreffende 'intelligent design' te begeven, durf ik het aan om het 'intelligent design' in dit geval te karakteriseren als een verandering van geloofsvoorstelling. Het fundament voor de gedachte dat de discussie over 'intelligent design' een discussie over geloofsvoorstellingen is, ligt in de verandering van denken bij Cees Dekker. Dekker schreef:

Mijn eigen visie was inmiddels te karakteriseren als die van een theïstisch evolutionist: God is schepper en Zijn scheppingswerk heeft Hij voltrokken door middel van evolutionaire processen.²

Dat Dekker hier over geloofsvoorstellingen hanteert, staat buiten twijfel. Hieruit kun je de gevolgtrekking doen dat zijn oude visie ook betrekking had op geloofsvoorstellingen. Door de gelijkstelling qua niveau tussen het idee van design en theïstische evolutie kun je concluderen dat beide voor hem *functioneren als een geloofsvoorstelling*. Dat functioneren is voor mij voldoende om in dit geval van een geloofsvoorstelling te spreken.

¹ Zie bijvoorbeeld Van den Brink 'Is 'intelligent design' wetenschappelijk gezien oneigenlijk?' in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp*, Dekker, Meester en Van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 309-326.

² Zie Dekker, 'Uit wie ik ben en was' in *Geleerd en Gelovig*, Dekker (red.), (Kampen, 2009) 330.

Daarbij hoort wel een precisering: geloofsvoorstellingen maken altijd deel uit van een complex, zoals ook bleek in het vorige hoofdstuk. Het 'intelligent design' idee staat in deze discussie niet op zichzelf, maar is gekoppeld aan andere voorstellingen, zoals de eerdergenoemde dat God de wereld heeft geschapen.

Als wij de definitie van de geloofsvoorstelling betrekking laten hebben op het denken van Cees Dekker, zie je ook andere trekken terugkeren: in zijn autobiografische verhaal³ is er een duidelijke koppeling met religieuze participatie. Dekker noemt de kerk waarin hij participeert en de aard van zijn geloof. Dit vormt een aanvullend argument om hier te spreken van een geloofsvoorstelling.

De vraag is echter niet alleen of het hier om een geloofsvoorstelling gaat, maar ook of de verandering van Dekker voldoet aan de 'eisen' die ik voor dit onderzoek heb geformuleerd. Als criteria heb ik genoemd: (1) het gaat mij om een verandering van geloofsvoorstelling. Dit kan een onderdeel zijn van een bekering of een stadium in het ontwikkelingspsychologisch proces, maar mijn focus is zeer beperkt: de geloofsvoorstelling; (2) het is een verandering waarvan een rechtvaardiging is gegeven; (3) daarbij geldt de praktische voorwaarde dat de verandering geboekstaafd is: hij is inzichtelijk voor een ander. Bij Dekker is er sprake van een verandering van geloofsvoorstelling. Daarnaast is de verandering ruim geboekstaafd: in verschillende artikelen maakt hij kenbaar welke positie hij huldigt en hij geeft ook inzicht in het veranderingsproces. Heel het proces duurde enkele jaren.

3.2 Het 'intelligent design' debat in Nederland

Om vat te krijgen op de verandering van geloofsvoorstelling zoals die plaatsvindt bij Cees Dekker in het 'intelligent design' debat, is het goed om de context te weten van dit debat in Nederland. Die heeft invloed op het veranderingsproces.

Het ontstaan van het idee van een intelligent ontwerp wordt door sommigen getraceerd tot in de Oudheid, want ook bij Plato kwam een dergelijk idee voor.⁴ Dat het idee oud is, betekent niet dat de huidige discussie een lange geschiedenis heeft. Het begin hiervan dateert pas van midden jaren tachtig van de twintigste eeuw waarbij terug wordt gegrepen op de natuurlijke theologie van de

³ Zie het hierboven genoemde artikel 'Uit wie ik ben en was'.

⁴ Zie bijvoorbeeld Kees de Pater, 'Koude en warme rillingen: het ontwerpargument sinds Plato', in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp?*, Dekker, Meester, Van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 20.

18de en 19de eeuw.⁵ Van oorsprong was het een beweging die vooral in de Engelstalige wereld speelde en als epicentrum de Verenigde Staten had. In 1984 verscheen het boek *The Mystery of Life's Origin*, geschreven door Charles B. Thaxton, Walter L. Bradley en Roger I. Olsen. Een belangrijke conclusie van dit boek was dat in de biologie de huidige, evolutionaire verklaringmodellen te kort schieten om de complexiteit van de verschillende levensvormen te verklaren. Een jaar later kwam Michael Denton met het boek *Evolution: A Theory in Crisis* waarin hetzelfde geluid te horen was. Beide boeken trokken weinig aandacht, maar kunnen wel aangemerkt worden als de fundamenten van de huidige 'intelligent designbeweging'.⁶ De doorbraak van deze beweging kwam in 1996 met de publicatie van Michael J. Behe, *Darwin's Black Box*. Dit boek werd wel opgepikt door de media; het hierin geïntroduceerde begrip 'onherleidbaar complex' bereikte een groter publiek.⁷ Een evolutionaire verklaring ziet complexiteit als uitkomst van een proces waarin iedere tussenstap zelf ook functioneel goed is aangepast aan de omgeving. Onherleidbaar complex, volgens Behe, zijn die vormen van complexiteit die niet begrepen kunnen worden als uitkomst van zo'n stapsgewijze serie aanpassingen.

Wat was het doel van de 'intelligent designbeweging' zoals die zich ontwikkelde in de Verenigde Staten? Was het een puur academische discussie over het ontstaan van het leven? Volgens Taede Smedes kun je dat niet zo stellen. Hij merkte op dat in het werk van William Dembski, een voorman van 'intelligent design', veelvuldig kritiek weerklonk op het 'naturalisme'; dit naturalisme is volgens Dembski de scheiding van God en de wereld, het leidde in zijn ogen onvermijdelijk tot idolatrie en is de essentie van de zondeval.⁸ Je ziet Dembski ten strijde trekken tegen een bepaald wereldbeeld dat volgens hem tekortschoot. Voor Dembski was het zo dat het naturalistische wereldbeeld overheersend was geworden en ook zijn invloed liet gelden in domeinen buiten de natuurwetenschap. 'Intelligent design' was voor hem drie dingen:

Een wetenschappelijk onderzoeksprogramma dat de effecten van intelligente oorzaken onderzoekt; een intellectuele beweging die darwinisme en haar naturalistische erfenis uitdaagt, en een wijze om Gods handelen te begrijpen.⁹

⁵ Numbers, *The Creationists: From Scientific Creationism to 'intelligent design'*, (Cambridge (Mass.), 2006) 373.

⁶ Ibidem, 374.

⁷ Ibidem, 383.

⁸ Smedes, 'De ideologie onder de Amerikaanse ID-beweging' in *Tijdschrift voor Theologie* (2009-2) 175.

⁹ Dembski, geciteerd in Smedes Op. Cit. 183.

Uit de voorafgaande definitie blijkt er meer op het spel te staan dan alleen een discussie over het ontstaan van het leven. Het was een beweging die breder was en ook naar maatschappelijke invloed zocht. Daarbij speelden ook Amerikaanse rechterlijke uitspraken die te maken hadden met de scheiding van kerk en staat: het was van belang om als ‘wetenschappelijk’ te boek te staan om acceptabel te zijn in het openbaar onderwijs. Volgens Smedes werd ‘intelligent design’ gebruikt als ‘een quasiwetenschappelijke notie, die als strategie moet dienen om de Amerikaanse samenleving te vernieuwen en te hervormen naar een evangelicaal-christelijk morele visie’.¹⁰

Dit was in vogelvlucht de opkomst van de ‘intelligent design’beweging in de VS, hoe zit het in Nederland? In de jaren negentig verschenen enkele boeken op het gebied van geloof en evolutie, maar een uitgesproken stem wat het ontwerpidee betreft, ontbrak. De Delftse hoogleraar Arie van den Beukel, protestants christen, kwam met een tweetal boeken: *De dingen hebben hun geheim* (1990)¹¹ en *Met andere ogen* (1994). Het eerste stelde het idee van boedelscheiding tussen geloof en wetenschap voor; de nadruk lag daarbij op natuurkunde. In het tweede genoemde boek kijkt hij terug op dat eerste boek:

In een vorig boekje heb ik betoogd dat de zogenaamde conflicten tussen geloof en wetenschap mij niet verontrusten omdat zij gewoonlijk ontstaan doordat van beide kanten de grenzen van de bevoegdheid overschreden worden. Als de honden teruggejaagd worden in hun hok blijft er van de conflicten niet veel over.¹²

In *Met andere ogen* ging Van den Beukel in op het neodarwinisme en gebruikte daarbij argumenten van Michael Denton, maar het idee van ‘intelligent design’ werd niet in die termen besproken. Het invloedrijke boek *Darwin’s Black Box* van Michael J. Behe is pas enkele jaren later, in 1996, verschenen.¹³

Echt duidelijk over ‘intelligent design’ werd er pas gesproken door wat later de voormannen van de ‘intelligent design’beweging zouden worden. Cees Dekker, hoogleraar nanotechnologie aan de TU Delft, noemde ‘intelligent design’ in zijn inaugurele rede in 2000, en ook Ronald Meester, hoogleraar statistiek aan de

¹⁰ Ibidem, 188.

¹¹ Van den Beukel, *De dingen hebben hun geheim*, (Baarn, 1990).

¹² Van den Beukel, *Met andere ogen*, (Baarn, 1994) 87.

¹³ Zie voor een overzicht over ‘intelligent design’ en creationisme in Nederland Blancke, ‘Creationism in the Netherlands’ in *Zygon: Journal of Religion and Science* 45 (2010) p. 791–816.

Vrije Universiteit te Amsterdam, wijdde er in datzelfde jaar een passage aan, eveneens in zijn inaugurele rede. Tussen deze twee publicaties en het vervolg zat ongeveer anderhalf jaar. In maart 2002 verscheen er een artikel van de hand van Marcel Hulspas 'Twee geloven op een kussen: De schepping als intelligent ontwerp' in het blad *Skepter*, een tijdschrift over pseudowetenschap.¹⁴ Hierbij werden de redes van Dekker en Meester in een kader naast de tekst genoemd; zij maakten geen deel uit van de hoofdtekst. In december 2002 reageerden Dekker en Meester op dit stuk met het artikel 'Pleidooi voor een open houding ten aanzien van de historische oorsprong van het leven'.¹⁵ Dit leverde stof voor een discussie in het blad *Skepter*. Dit dispuut was echter slechts zichtbaar in kleine kring; het is niet de verklaring voor de wijze waarop dit debat zich in de publieke sfeer ging afspelen.

Cees Dekker won in 2003 de Spinozaprijs, een prestigieuze onderscheiding voor wetenschappers, ook wel de Nederlandse Nobelprijs genoemd. De prijs werd aan hem uitgereikt door de toenmalige minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen Maria van der Hoeven. Bij die gelegenheid sprak Dekker met Van der Hoeven. In een email in december 2004 werd hij door Van der Hoeven uitgenodigd voor een gesprek over de relatie geloof en wetenschap. Deze ontmoeting beschreef Van der Hoeven in haar weblog op 2 maart 2005:

Woensdag had ik een interessant gesprek met Cees Dekker, nanotechnoloog in Delft en winnaar van de Spinoza-prijs. Hij is aanhanger van de "intelligent design"-gedachte. Die komt er op neer komt dat er een 'designer', een schepper ten grondslag ligt aan alle bestaan hier op aarde. Ik vond het een boeiend gesprek. Tegenover mij zat iemand die wetenschap en persoonlijk geloof heel goed wist te combineren. Ikzelf geloof evenmin in 'toeval'. . [...] Ik zie mogelijkheden om hiermee verbindingen te scheppen. Die zouden vooral in het academisch debat gelegd kunnen worden. Als we erin slagen om wetenschappers van verschillende geloofsrichtingen met elkaar te verbinden, kan het uiteindelijk misschien zelfs wel worden toegepast op scholen en in lessen. Er zal door een paar van mijn ambtenaren nog met Dekker worden doorgepraat over hoe we dit debat vorm kunnen gaan geven.¹⁶

Dit stuk in het weblog van de minister werd niet opgemerkt, totdat de bioloog Ronald Plasterk er een gesproken column aan wijdde, op 8 mei 2005 in het tv-

¹⁴ *Skepter* 15 (2002-1) p. 8-12.

¹⁵ *Skepter* 15 (2002-4) p. 42-45.

¹⁶ <http://www.kennislink.nl/publicaties/minister-ontvangt-boek-over-id>, geraadpleegd op 25 juni 2013.

programma *Buitenhof*. Daarin haalde hij het geciteerde stuk van Van der Hoeven aan en maakte daarbij de volgende opmerking.

Ik ken Cees Dekker goed, en respecteer hem zeer. Hij is fysicus, gespecialiseerd in het zichtbaar maken van grote moleculen. Van biologie weet hij net zoveel als ik van natuurkunde. Zijn geloof zegt hem dat God de mens geschapen heeft, en dat veroorzaakt zijn problemen met de evolutietheorie, die hij volgens mij niet echt doorgrondt, want evolutie is niet alleen toeval. Ik discussieer graag met Cees. Maar, ik vind eerlijk gezegd het feit dat onze minister 'niet gelooft in toeval' niet relevant voor het regeringsbeleid. We kunnen daar niet precies genoeg in zijn. Ik denk dat die ambtenaren eigenlijk iets opgedragen hebben gekregen dat niet in de haak is.¹⁷

Voor Plasterk was de kwestie niet zozeer de opvatting van Dekker dat hij in 'intelligent design' geloofde, maar dat de minister voorstelde om dit te laten bespreken op middelbare scholen. In Amerika speelde rond die tijd een rechtszaak die bekend is geworden als de 'Dover trial'. De uitspraak in deze zaak was in december 2005. Het ging om een rechtszaak tegen het bestuur van een school in Dover, Pennsylvania, dat een disclaimer voorin het leerboek had laten opnemen, die stelde dat evolutie 'een theorie' is en dat er ook andere theorieën zijn. Voor de leerlingen die dat wilden, had de school boeken beschikbaar over een andere visie, namelijk 'intelligent design'. De school zag zich genooddaakt zich te richten op het examenprogramma en dus evolutie te onderwijzen.¹⁸ De angst was dat de Amerikaanse confrontaties in het biologieonderwijs ook over zouden slaan naar Nederland. Naar aanleiding van de column van Plasterk werden er Kamervragen gesteld aan minister Van der Hoeven.

Later in datzelfde jaar, 2005, verscheen het boek *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp*, onder redactie van Cees Dekker, Ronald Meester en René van Woudenberg. Dit boek werd aangeboden aan Maria van der Hoeven. Van dit boek verschenen in korte tijd verschillende drukken, hoewel het in de pers niet enthousiast werd ontvangen. *Trouw*-recensent Martin van der Laan opende zijn stuk met:

¹⁷ <http://www.vpro.nl/programma/geluk/afleveringen/22038179/items/22323895/>, geraadpleegd 25 juni 2013.

¹⁸ Drees, *Religion and Science in Context: A Guide to the Debates*, (Abingdon, 2010) 49v.

Er zit een beetje een zucht achter dit stuk. Enige kwaadheid ook, vanwege de pretenties die er spreken uit het boek 'Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp?' En wie is niet moe van de tamelijk onverkwikkelijke confrontatie tussen evolutiebiologen en aanhangers van de gedachte dat de wonderlijk diverse en ingenieuze natuur iets verraad van een ontwerp of subtiel verborgen plan?¹⁹

Ook de recensie in *de Volkskrant* was niet positief. Grotendeels is dit te wijten aan het gegeven dat de journalist aan een tegenstander van 'intelligent design' de aanspraken voorlegt die in het boek worden gemaakt. Deze tegenstander, Richard Fortey, hoogleraar in Oxford, weersprak deze claims. Het artikel wordt afgesloten met de opmerking:

'ID'ers nemen iets wat we nog niet geheel kunnen verklaren, en zeggen dan: dit is zo complex, dit moet wel ontworpen zijn. Dat is pseudowetenschap, en zelfgenoegzaam bovendien. De taak van de wetenschap is juist om zulke problemen op te lossen.' In die zin vindt Fortey de opmars van verontrustend: 'Geloof en wetenschap kunnen naast elkaar bestaan. Maar als je ze gaat vermengen, wordt dat altijd een ramp, in elk geval voor de wetenschap.'²⁰

Dat deze recensies niet positief waren, wil niet zeggen dat het debat hiermee beëindigd was. Het kreeg een vervolg in avonden die door de KNAW worden georganiseerd.

Ik denk dat met de bovenstaande citaten wel getoond wordt hoe 'intelligent design' er vanaf 2005 voor stond. Er werd druk over gediscussieerd, maar de stellingen waren al betrokken. Er was weinig beweging tussen beide kampen.

Wat zijn de kenmerken van de ontwikkeling van het 'intelligent design'debat in Nederland zoals wij die uit deze schets kunnen opmaken? Het debat kwam in Nederland bijna tien jaar later op gang dan in de Verenigde Staten. Opvallend is dat het debat in Nederland is gaan spelen op zowel politiek als wetenschappelijk niveau. Dit is grotendeels door toevalligheden veroorzaakt. Een groots vooropgezet plan is niet te ontdekken, maar door de betrokkenheid van de winnaar van de prestigieuze Spinoza-prijs, vervolgens een weblog van een minister, en daarna een scherpe reactie in een door opiniemakers goed gevolgd tv-

¹⁹ Van der Laan, 'Maar in hemelsnaam, wie is de ontwerper?' in *Trouw*, 11 juni 2005.

²⁰ Van Raaij, 'Ontworpen zonder ontwerper' in *de Volkskrant*, 4 juni 2005.

programma werd het een grote zaak. Door de ruime media-aandacht kwam het debat ook onder een grote spanning te staan: voor de deelnemers kwam er veel op het spel te staan.

Zijn de discussies in Nederland en in de Verenigde Staten zoals critici lijken te veronderstellen, met elkaar te vergelijken? Stefaan Blancke merkte op:

In a setting different from the United States, the Netherlands, ID was not regarded a strategy to unite creationists of all kinds and smuggle creationism into schools, but rather as a possible way of reconciling science and Christian faith.²¹

Het zou volgens Blancke dus in de VS meer gaan om het strategisch bundelen van diverse groepen christenen in één beweging, soms aangeduid als een 'big tent'; in Nederland lag de nadruk op individuen die zo persoonlijk geloof en natuurwetenschappelijk werk wilden verzoenen. Ik deel de conclusie van Blancke deels. In de loop van het hoofdstuk zullen wij zien dat er in Nederland wel argumenten aan de discussie in de Verenigde Staten worden ontleend, maar dat de nadruk inderdaad ligt op het verzoenen van geloof en wetenschap. Echter, ook in Nederland was er een sociale dimensie. Als je de oplage van de verschillende boeken ziet, is duidelijk dat zij in orthodox-protestantse en evangelicaal christelijke hoek goed zijn aangeslagen: *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp* haalde zeven drukken. De discussie is dan ook te zien als een poging om als (orthodox protestants) christen maatschappelijk zichtbaar te worden.

3.3 Van 'intelligent design' naar theïstische evolutie: een eerste schets

Op verschillende manieren hebben wij inzicht in de verandering van Cees Dekker: er bestaat een autobiografisch artikel en er is een reeks artikelen waarin hij eerst de ene en later de andere positie verdedigt. Deze publicaties maken het mogelijk om het veranderingsproces van binnenuit te bekijken, door Dekkers ogen, en van buitenaf, door mijn reconstructie daarvan te geven. Beide lijnen heb ik nodig om achter Dekkers rechtvaardiging van zijn verandering te komen, want die is niet zo uitgesproken als die van Flew: Flew schreef immers een boek ter rechtvaardiging.

²¹ Blancke, 'Creationism in the Netherlands', 810.

Ik begin met het autobiografische artikel. Dit artikel 'Uit wie ik ben en was'²², uit 2009, geeft ons inzicht in de verandering die zich heeft voltrokken en licht een tipje van de sluier op hoe Dekker zijn verandering achteraf rechtvaardigt. Op dit schrijven zal ik reflecteren aan de hand van het eerder ontwikkelde begrippenmateriaal. De analyse van de verandering van de geloofsvoorstelling krijgt zo zijn eerste vorm.

Autobiografisch materiaal heeft wel een nadeel: men probeert van de veranderingen achteraf een verhaal te maken. Geheel recht aan het feitelijke verloop wordt er niet altijd gedaan, zoals wij bij Flew hebben gezien. Heel het gebeuren krijgt op die manier een duiding. Om los te komen van die uiteindelijke duiding en ook om een nauwkeuriger beeld te krijgen van de verandering en zijn rechtvaardiging ervan bespreek ik daarnaast Dekkers artikelen die hij over de onderwerpen 'intelligent design' en 'theïstische evolutie' heeft geschreven. Die artikelen zijn onder te brengen in een tweetal groepen: (1) zijn oratie en de discussie in *Skepter*, en (2) de hoofdstukken in drie geredigeerde bundels. De eerste groep staat centraal in paragraaf 3.4 en de laatste in paragraaf 3.5. Grotendeels vallen deze twee groepen samen met de chronologische lijn in de verandering. Wat de artikelen en hoofdstukken van elkaar onderscheidt, is het verschillende publiek.

Aan de hand van deze publicaties wil ik tot een verfijning komen van mijn eerste analyse zoals ik die heb ontwikkeld aan de hand van het autobiografisch artikel. Uiteindelijk wil ik de balans opmaken van wat de bespreking van deze casus voor de drie leidende vragen betekent.

'Uit wie ik ben en was'²³

Een belangrijke bron van informatie over de verandering van Cees Dekker is het autobiografische artikel 'Uit wie ik ben en was' in de bundel *Geleerd en Gelovig*. Dekker heeft dit artikel geschreven in 2008, geruime tijd na het hoogtepunt van de discussie over 'intelligent design' (rond 2005). Het stuk heeft een plaats in een door hem geredigeerde bundel waarin 22 wetenschappers vertellen over hun leven, hun werk en hun geloof in God. Allen zijn gelovig; eenzelfde levensovertuiging lijken de auteurs ook bij hun lezers te veronderstellen. Dat is een belangrijk gegeven, want het artikel heeft geen apologetische functie. Het is een intern document ter bemoediging van medegelovigen. Zij vormen het publiek waarvoor Dekker schrijft.

²² In *Geleerd en Gelovig*, Dekker (red.), (Kampen, 2009).

²³ In deze beschrijving maak ik gebruik van zijn artikel 'Uit wie ik ben en was', in *Geleerd en Gelovig*, Dekker (red.) (Kampen, 2009) 318-337.

In het vervolg bespreek ik dit artikel. Op bepaalde punten vul ik het aan om een duidelijke, chronologische lijn te krijgen.

Ik groeide op in een gelovig gezin. Mijn ouders namen me elke zondag mee naar wat toen de Gereformeerde Kerk was (nu PKN), en ik ging mee, zonder veel tegenzin maar ook met weinig enthousiasme.²⁴

Dekker (1959) is iemand die met het geloof is opgegroeid. Elk opgroeien in een milieu brengt een bepaalde spiritualiteit met zich mee. De (synodaal) Gereformeerde Kerken hadden, zo signaleert Dekker, een tamelijk ontwikkelde discussiecultuur. Er werd veel gediscussieerd over God, geloof en de kerk. Binnen deze sfeer kwam Dekker, zo schreef hij, tot het besef dat er wel een God moest zijn, maar dit geloof was geen passionele overgave. Die kwam later binnen een andere kring.

Op mijn achttiende werd ik door vrienden meegenomen naar een koffiebar waar evangelische bijeenkomsten werden gehouden waar niet alleen mijn verstand werd aangesproken maar ook mijn hart. Het was hier dat ik mijn leven bewust aan God overgaf en tot een enthousiast geloof in Jezus Christus kwam.

Dekker zag, dertig jaar later, dat er bij hem een verdieping van zijn geloof had plaatsgevonden toen hij achttien jaar was; het was niet meer alleen een verstandelijk beleven, maar het werd een overgave aan een persoonlijke God. Het is belangrijk om te signaleren dat er twee verschillende oriëntaties gekoppeld worden aan de twee verschillende omgevingen: het 'rationalisme' van de Gereformeerde Kerken en het 'passievolle' van de evangelische bijeenkomsten.

Het leven van Dekker ging verder. Hij studeerde natuurkunde van 1977 tot 1983 in Utrecht. Tijdens zijn studententijd was hij lid van SSR-NU, een van oorsprong gereformeerde studentenvereniging. Dekker promoveerde in 1988 en werd docent aan de Universiteit Utrecht. Vervolgens vertrok hij in 1990 voor een jaar naar de Verenigde Staten om onderzoek te doen bij de onderzoekslaboratoria van IBM in Yorktown Heights. Over die tijd merkte hij op: het was 'buitengewoon verfrissend om ondergedompeld te worden in deze andere omgeving, met de openheid van de Amerikanen, de top science van het lab, het prachtige landschap,

²⁴ Ibidem, 318.

en de kerkgangers die na de kerk even gingen shoppen (bepaald ongebruikelijk voor ons als Nederlands gereformeerden).'²⁵

Enige tijd na terugkeer verhuisde hij van Utrecht naar Delft, waar hij aan de universiteit ging werken (1993). De verhuizing bracht met zich mee dat hij zich bij een nieuwe kerk moest aansluiten. De van huis uit vertrouwde Gereformeerde kerk werd het niet: hij ervoer die als vrijzinnig en vergrijsd. Dekker koos voor een pinkstergemeente. Deze gemeente kenmerkte hij als 'plezierig nuchter, normaal taalgebruik, die muziek en aanbidding van God een ruime plaats geeft, en die openstond voor de werking van Gods Geest in het leven van elk mens.'²⁶

In zijn latere reflectie op deze stap zei Dekker dat deze gemeente hem heeft teruggebracht bij de waarde van de Bijbel. In de Gereformeerde Kerk was men de Bijbel steeds meer gaan zien als een boek dat geschreven is door gewone mensen en waarin de goddelijke inspiratie niet meer goed te zien is. In de evangelische gemeente lazen de mensen de Bijbel weer als woord van God.

Dekker was dus in evangelicale kring terecht gekomen. Wat opvalt aan zijn verhaal is dat hij ook vertelde over een ernstig ongeluk dat zijn gezin trof: de jongste dochter trok op de camping een emmer warm water om; dit zorgde voor derdegraads brandwonden. Dit gebeurde een halfjaar na de verhuizing naar Delft. De vooruitzichten voor het meisje waren erg slecht, maar toch genas zij door experimentele behandeling. Ook van een ernstige complicatie, epileptische aanvallen, kwam zij door een operatie af. Dekker sloot zijn beschrijving daarvan af met 'bovenal zijn we God dankbaar dat Hij ons gebed heeft verhoord en dat wij haar mogen zien opgroeien.'²⁷

Eind jaren negentig veranderde Dekker deels van onderzoeksobject: hij was gericht op nanotechnologie, en ging dit nu toepassen op de biologie van de levende cel.

Mijn nieuwe interesse voor de biologie was niet onafhankelijk van mijn denken over de relatie tussen mijn geloof en mijn werk als wetenschapper. Midden jaren negentig was bij mij het besef gegroeid dat ik een verantwoordelijkheid had om dieper na te denken over de relatie tussen beide gebieden die in mijn leven elk een belangrijke rol spelen.²⁸

²⁵ Ibidem, 320. Dekker duidde hier op de landsaard en niet op het kerkgenootschap Nederlands Gereformeerde Kerken.

²⁶ Ibidem, 320.

²⁷ Ibidem, 322.

²⁸ Ibidem, 324.

Wat we zien, is dat de betrokkenheid bij biologie in het werk, gekoppeld werd aan een religieuze opdracht. Dekker voelde de drang hierover verder na te denken. Tijdens zijn studententijd had hij al over de verhouding geloof en wetenschap nagedacht en was tot een soort boedelscheiding gekomen. Deze oplossing ging uiteindelijk wringen, want hij voelde dat er mogelijk toch een meer inhoudelijke koppeling tussen beide nodig zou zijn. Daar kwam nog een reden bij.

En belangrijker, dat daar mogelijk zelfs een conflict lag. Heel diep van binnen zwierf bij mij ergens de vage gedachte van twijfel dat uiteindelijk toch alles verklaard kan worden door de wetenschap en dat God dus niet bestaat, dat Godsgeloof weliswaar een subjectieve persoonlijke waarde kan hebben maar geen aanspraak kan doen op universele waarheid.²⁹

Voor Dekker was het nu noodzakelijk om dit diepgaand te onderzoeken, omdat er bij hem een gevoel van verantwoordelijkheid was om als gelovige wetenschapper die relatie tussen beide te verantwoorden. Die zoektocht spitste zich toe op God, wetenschap en evolutie. Bij hem stond heel wat op het spel.

Voor mij was dit een nieuwe zoektocht naar waarheid, een wandeling met open vizier naar hoe ik de werkelijkheid kon bezien. Ik beliep deze route in het besef dat ik wellicht kon uitkomen bij een conclusie die ik heel diep van binnen ergens vreesde: bij de slotsom dat God misschien wel niet bestaat en dat er geen rationele basis is voor mijn geloof.³⁰

Het woord 'zoektocht' is belangrijk in dit citaat, omdat Dekker zichzelf ziet als een waarheidszoeker, iemand die zoekt naar de beste duiding van de werkelijkheid.³¹

Het laatste deel van dit citaat kan gelden als een belangrijke verklaring voor de keuze van aanhangers van de ID-beweging in Nederland evenals van die in de Verenigde Staten: het was in eerste instantie een poging om in de werkelijkheid een aanwijsbare plaats voor God te vinden.

Hoe verliep die zoektocht? Het uitgangspunt was de spagaat tussen het wetenschappelijke verhaal over het ontstaan van het leven en het christelijke alternatief dat uitgaat van schepping door God. Dekker ging te rade bij verschillende auteurs zoals Richard Dawkins, Michael Denton en Phillip Johnson.

²⁹ Ibidem, 324.

³⁰ Ibidem, 324.

³¹ In een email van 29 mei 2015 van Dekker aan mij gebruikt hij bijna dezelfde woorden als in dit citaat: 'Ik heb mijn pad de afgelopen 20 jaar ervaren als een zoektocht naar waarheid, naar de beste duiding van de werkelijkheid.'

Dawkins was vooral de opponent die met de beide andere auteurs bestreden werd. Door het lezen van deze boeken werd hij zich steeds meer bewust van de wetenschapsfilosofie die achter wetenschap lag.

Is wetenschap één op één gekoppeld aan naturalisme – de bewering dat natuur alles is wat er is – of is er ook theïstische wetenschap mogelijk? Ik herinner me nog dat altijd de mogelijkheid van zoiets als theïstische wetenschap voor mij een openbaring was die me wekenlang in gedachten bezighield.³²

Via Johnson belandde Dekker bij veel Amerikaanse publicaties rond ‘intelligent design’. Auteurs die hem in deze fase aanspraken, waren Michael Behe en William Dembski. Langzamerhand kwam Dekker tot de conclusie dat ‘er iets als een intelligentie, een ontwerp aan de wereld ten grondslag ligt, en dat niet alles aan het toeval valt toe te schrijven.’³³ Dit werd gekoppeld aan de overtuiging dat deze visie ook wetenschappelijk te bewijzen viel.

De eerste keer dat Dekker met zijn nieuwe overtuiging naar buiten kwam, was tijdens zijn inaugurele rede als hoogleraar in 2000. In zijn rede meldde hij kort zijn scepsis ten opzichte van het neodarwinisme en noemde hij als alternatief het idee van ontwerp. In 2002 werd dit opgepikt door Marcel Hulspas die in een kritisch artikel ‘Twee geloven op een kussen: De schepping als ‘intelligent ontwerp’ in *Skepter* de rede aanhaalt.³⁴ In dit artikel werd een verband gelegd met een andere inaugurele rede uit 2000, die van Ronald Meester, een wiskundige. Ook hij had zich kritisch uitgesproken over de al verklarende kracht van het darwinisme.³⁵ Met Meester schreef Dekker een reactie. Dit zorgde voor meer reacties, ook in landelijke dagbladen.

René van Woudenberg, een filosoof werkzaam aan de Vrije Universiteit, mengde zich in de discussie. Met hem vatte Dekker het plan op om met een groep christelijke wetenschappers te discussiëren over onderwerpen als de evolutiebiologie, paleontologie, enz. Uit deze discussie die de naam ‘Baambrugge-groep’ voerde, ontstond het boek *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp*, verschenen in 2005. De publicatie van dit boek leidde tot veel beroering, vooral doordat er enkele maanden eerder al publieke aandacht voor Dekker en de

³² Dekker, ‘Uit wie ik ben en was’, 327.

³³ Ibidem.

³⁴ <http://www.skepsis.nl/ontwerp.html>, geraadpleegd 13 augustus 2013.

³⁵ Meester, *100% kans - de zin en onzin van de waarschijnlijkheidsrekening*, te vinden op <http://www.kennislink.nl/publicaties/zin-en-onzin-van-de-waarschijnlijkheidsrekening>. Geraadpleegd op 20 januari 2016.

thematiek was door een opmerking van de toenmalige minister van onderwijs Maria van der Hoeven. Over deze tijd zei Dekker:

Het is onmogelijk om te beheersen wat mensen over je schrijven en ongewild werd ik ongeveer de woordvoerder voor ID in Nederland. Dat was meer dan ik wilde, want hoewel ik een sympathisant was van het idee van ID, was ik geenszins anti-evolutie of geheel overtuigd van ID als wetenschappelijk concept.³⁶

Na het boek *Schitterend gebrek of sporen van ontwerp* volgde nog twee boeken met ten dele dezelfde coauteurs: *God beschikte een worm* (2006) en *Omhoog kijken in platland* (2007).

Wat was Dekkers positie na deze discussie? Ten tijde van het laatste van deze boeken zag hij zichzelf als theïstisch evolutionist: God is schepper en zijn scheppingswerk heeft Hij voltrokken door middel van evolutionaire processen. Het idee van evolutie had niet meer de problematische existentiële lading die voorheen met evolutie verbonden was. Het was voor Dekker, naar eigen zeggen, vooral door wetenschapsfilosofisch inzicht dat hij tot een andere visie kwam: het is geen spagaat tussen wetenschap of creationisme. Die twee zijn te verbinden door dat God schepper is, die werkt door het proces van evolutie. Vanuit het product laat God zich kennen.

In protestantse discussies over evolutie speelt de wijze waarop de Bijbel wordt begrepen telkens een rol. Volgens mij maakte bij Dekker, naast zich ontwikkelend wetenschapsfilosofisch inzicht, ook een veranderde kijk op de Bijbel het hem mogelijk dat hij overging tot een andere positie. Het scheppingsverhaal zag hij nu minder als een natuurhistorisch verslag.

De symboliek van het Genesisverhaal is overduidelijk en de tekst is literair prachtig gearrangeerd, hetgeen er al op duidt dat het verhaal niet bedoeld is als een natuurhistorisch verslag.³⁷

Eerste analyse verandering van geloofsvoorstelling en rechtvaardiging

Opvallend aan deze terugblik is dat het ons vooral meer inzicht schenkt in het veranderingsproces in plaats van in de rechtvaardiging van die verandering. De verandering werd beschreven zonder nauwkeurig uiteen te zetten waarom Dekker

³⁶ Dekker, 'Uit wat ik was en ben', 329.

³⁷ *Ibidem*, 332.

zijn latere positie als meer toereikend zag dan de eerste. Het zal ook te maken hebben met de insteek van het artikel dat autobiografisch is en niet apologetisch.

Het artikel schetst een helder beeld van de veranderingen van geloofsvoorstellingen tijdens Dekkers leven tot nu toe. Hoe zijn die te vangen in het analysemodel dat ik ontwikkeld heb? Om te beginnen met de authentiek christelijke betrokkenheid, hoe kun je die bij Dekker het best omschrijven? In de autobiografische schets sprak hij over 'Het was hier dat ik mijn leven bewust aan God overgaf en tot een enthousiast geloof in Jezus Christus kwam.'³⁸ Wat aan deze zin opvalt, is de woordkeuze. Het gaat om een *bewuste* keuze en het geloof is *enthousiast*. Dit geeft de betrokkenheid een bepaalde lading en het is typerend woordgebruik voor de evangelicale beweging.

In Wolterstorffs ogen heeft een authentieke betrokkenheid een 'belief-content': het gaat gepaard met voorstellingen. De geloofs-opvattingen hebben in dit geval betrekking op het gezag van de Bijbel, de wijze waarop de wereld is geschapen en de verhouding tussen geloof en wetenschap. De Bijbel is het woord van God, God heeft de wereld in een bepaalde tijdsduur³⁹ geschapen en tussen geloof en wetenschap bestaat geen conflict.

Wat duidelijk is, is dat bij Dekker de authentieke christelijke betrokkenheid verandert in de loop van de jaren. Ik heb dan niet de 'belief-content' voor ogen, maar de beleving van het geloof. Waar Dekker zijn jeugdvisie kon typeren als een verstandelijke overtuiging dat er een God is, veranderde deze later in een passievolle overtuiging.

Een ander analyse-begrip is het onderzoeksprogramma. De kern van het programma bij Dekker wordt gevormd door geloofsvoorstellingen die voortvloeien uit zijn authentiek religieuze betrokkenheid. Welke voorstellingen zijn dat in dit geval? Ik denk dat het er drie zijn: God is schepper, geloof en wetenschap zijn niet inconsistent, en de Bijbel is een zeer waardevol boek. Wat het eerste betreft, daar zou je tegen in kunnen brengen dat het 'intelligent design'debat niet draait om God als schepper, maar om de gebrekkigheid van de evolutietheorie. Daarbij zij opgemerkt dat het niet gaat om God als schepper in absolute zin (van niets naar iets), maar om God als degene die in de voorgaande ontwikkeling van de schepping een beslissende, sturende rol speelt. Toch kies ik ervoor om de gedachte van God als schepper tot de kern te beschouwen. Ik heb daar een belangrijke reden voor: de verandering die uiteindelijk plaatsvindt, draait om de wijze waarop over het

³⁸ *Ididem*, 316.

³⁹ Over de tijdsduur lopen de meningen binnen het creationisme uiteen: de een denkt aan zes dagen van 24 uur en de ander aan periodes van miljoenen jaren. Zie Numbers, *The Creationists*, (Cambridge (Mass.), 2006).

schepper zijn van God in de voortgaande ontwikkeling van de werkelijkheid gedacht wordt. Het programma werd aangepast op dat punt. Doorslaggevend vind ik dat Dekker in zijn autobiografisch verhaal duidelijk zijn *Anliegen* laat zien en dat is de verhouding van God tot de schepping.

Het andere punt is dat wetenschap en geloof niet strijdig zijn. Dit was voor Dekker belangrijk. In een later artikel, dat de vorm heeft van een interview met zichzelf, merkte hij op:

Er wordt zo vaak beweerd dat er een groot conflict is tussen het christelijke en de wetenschap. Dat ergert mij. Omdat met even doordenken blijkt dat het onzin is.⁴⁰

Uit de casus blijkt de bewuste inspanning om een juiste verhouding tussen het geloof en de wetenschap te bepalen. Alles was er opgericht om beide met elkaar te verbinden. Geloof en natuurwetenschap waren beide zaken die Dekker niet wilde opgeven. Ook de waarde van de Bijbel vind ik tot de kern behoren. In het verhaal van Dekker zie je wel enkele verschuivingen in de visie op de Bijbel, maar de waarde van de Bijbel staat buiten kijf. Daarom beschouw ik dit als behorend tot de kern.

Hulphypothesen zijn er om de kern praktisch testbaar te maken en om deze te beschermen voor falsificatie. Kunnen wij bij Dekker ideeën aanwijzen die als hulphypothese werken? Ik wil er een tweetal onderscheiden. De eerste heeft betrekking op het gezag van de Bijbel en dan is niet alleen de vraag of de tekst gezag heeft, maar ook wat de aard van het gezag is.⁴¹ In het begin is het Schriftgezag bij Dekker sterk, al is het moeilijk concreet te benoemen. In zijn artikel merkt hij alleen over de creationist op dat deze de eerste hoofdstukken van de Bijbel als een natuurhistorisch verslag leest, maar Dekker identificeert zich niet (of niet meer) met deze leeswijze.⁴² Met meer zekerheid kunnen wij het voorlopige eindpunt benoemen: het Schriftgezag verandert in die zin dat de Bijbel op het gebied van de schepping een symbolische beschrijving biedt. De tweede hulphypothese is het idee van 'intelligent design' tegenover de theïstische evolutie.

Dat de waarde van de Bijbel in het onderzoeksprogramma door een hulphypothese wordt geconcretiseerd, is heel goed te zien. Wij zien deze hypothese in verschillende gedaantes voorkomen. In de kerk van zijn jeugd was de

⁴⁰ Dekker, 'Onverschrokken waarheid zoeken', in *De Crux*, Dekker & Sonneveld (red.), (Amsterdam, 2010) 14,15.

⁴¹ Zie bijvoorbeeld Kruyswijk, *Baas in eigen Boek; Evolutie en Schriftgezag bij de Gereformeerde Kerken in Nederland (1881-1981)*, (Hilversum, 2011).

⁴² Dekker, 'Uit wie ik ben en was', 326.

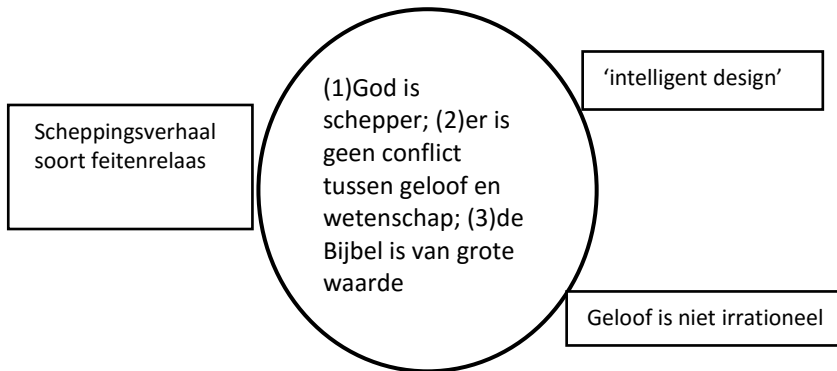
Bijbel wel Gods woord, maar vooral een menselijk woord. Een zeer krachtige inspiratieleer waarin geleerd wordt dat God direct betrokken was bij het schrijven van de Schrift, vond geen bij de meerderheid geen ingang meer. De Bijbelopvatting waarbij de Bijbel wel Gods woord, maar vooral een menselijk woord was, was goed te rijmen met de evolutionistische opvatting. Dekkers Bijbelopvatting veranderde door de tijd tweemaal en vooral de tweede keer functioneerde die verandering om de harde kern te beschermen. De weg van 'intelligent design' liep dood en de enige oplossing lag erin om de evolutie te omarmen, maar alleen dat veranderen zou op gespannen voet staan met zijn Bijbelopvatting. Deze veranderde dan ook.

Naast het veranderde Schriftgezag zie ik de opvatting van 'intelligent design' functioneren als een hulphypothese. De hulphypothese van 'intelligent design' biedt een concretisering van twee dingen in de kern: de gedachte van God als schepper en van de afwezigheid van een inconsistentie van geloof en wetenschap. 'Intelligent design' is een manier waarop de wijze van Gods scheppen concreet zichtbaar wordt: God is aanwijsbaar in onze wereld. Daarnaast biedt 'intelligent design' een manier om geloof en wetenschap met elkaar te verbinden. Deze hypothese verklaart tevens waarom de discussie begon binnen de academische wereld: Dekker en Meester wijdden er enkele regels aan in hun oratie en je ziet in de discussie steeds de vraag opkomen of het nog wel wetenschap is, wat Dekker bedreef.

Als 'intelligent design' van de beide gedachten een hulphypothese is, is het dan nodig om beide zaken tot de harde kern te rekenen? Of zouden wij met een kunnen volstaan? Het hoofdonderwerp is in mijn ogen de verhouding tussen geloof en wetenschap, maar dit wordt uitgevochten op het gebied van God als schepper. Zij zijn zo onlosmakelijk met elkaar verbonden, waardoor het niet goed mogelijk is om er een weg te laten.

Als derde hulphypothese – deze schuurt tegen de vorige aan – is er de overtuiging dat geloof niet irrationeel is. In zekere zin is het idee van 'intelligent design' een uitwerking daarvan. Toch onderscheid ik deze daarvan, omdat in de latere discussie, als het idee van 'intelligent design' niet meer speelt, deze overtuiging wel een rol blijft spelen.

Ook hierbij is het de vraag of deze hulphypothese niet in de harde kern hoort en de gedachte dat geloof en wetenschap niet strijden als een hulphypothese is te beschouwen. Uiteindelijk zijn deze twee in dit geval onlosmakelijk met elkaar verbonden en komen ook uit elkaar voort. Welke eerst komt, is alleen moeilijk vast te stellen. Ik kies daarom voor deze bewoording:



Figuur D. Dekkers onderzoeksprogramma bij de start

Positieve en negatieve heuristiek zijn nog twee begrippen van Lakatos die ik wil toepassen op deze casus. Zien wij beide terugkomen? Het antwoord op deze vraag is op deze plaats nog zeer voorlopig. Het antwoord heeft eerder het karakter van een verwachten en gissen dan dat van een vaststelling. Het materiaal waar ik mij nu op baseer, is te smal voor een stevige conclusie. In het vervolg van dit hoofdstuk lever ik met ander materiaal een stevigere onderbouwing. Zijn er hints voor een negatieve heuristiek op grond van dit autobiografische materiaal?

Als wij op de negatieve heuristiek letten, kunnen wij die wel reconstrueren door te kijken naar de begrippen die de harde kern vormen. De negatieve heuristiek zorgt ervoor dat de harde kern niet weerlegd wordt. In dit geval is dat de gedachte dat de Bijbel van bijzondere waarde is, God schepper is en er geen conflict is tussen geloof en wetenschap. De positieve heuristiek moeten wij ook zelf reconstrueren. Ik zou deze benoemen als elke verandering die beter omgaat met de beschikbare data, zonder de harde kern te beschadigen. Die beschikbare data lijken bij Dekker de wetenschappelijke input en de aansluiting bij de wetenschappelijke gemeenschap te zijn. De overgang van 'intelligent design' naar theïstische evolutie kun je zien als een beweging ingezet door deze positieve heuristiek.

3.4 Op zoek naar Cees Dekkers rechtvaardiging van zijn verandering

Het autobiografische artikel 'Uit wie ik ben en was' biedt geen sleutel om zicht te krijgen op Dekkers rechtvaardiging van zijn verandering. Ik kan niet zoals in het

geval van Antony Flew zijn claims ten aanzien van vroegere stellingnames wegen. Op een andere manier zal ik op de rechtvaardiging vat moeten krijgen. De methode die ik in deze paragraaf hanteer, is het minutieus analyseren van zijn stellingnames door de tijd heen. Mijn verwachting is dat er een verschuiving plaats zal vinden in de rechtvaardiging van de geloofsvoorstellingen, want de oude positie voldoet niet meer en de nieuwe positie zal beargumenteerd moeten worden. Door die verschuivingen in argumentatie zal er een beeld ontstaan van de rechtvaardiging van het veranderingsproces van Dekker.

Bij deze insteek liggen het veranderingsproces en de rechtvaardiging ervan heel dicht bij elkaar: ik reconstrueer de rechtvaardiging tijdens het veranderingsproces. Bij Antony Flew was dat anders. Ik zal daarom de publicaties van Dekker chronologisch behandelen. Daarbij onderscheid ik een drietal fasen: de start, het conflict en de verdediging/verandering. De 'start' ligt in de oratie van Dekker in 2000. Op deze oratie is in 2002, dus twee jaar later, een reactie gekomen van Marcel Hulspas in het blad *Skepter* (Het conflict). Deze reactie is bepalend om de rest van de publicaties te begrijpen. Het vormt het startschot voor Dekker om zijn positie te verduidelijken. Op het artikel van Hulspas komt een antwoord van Cees Dekker, samen met Ronald Meester. Daarop volgen weer reacties.

Het laatste moment in de discussie, de verdediging/verandering, is een reeks boeken die opent met het boek *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp* (2005) (Deze bespreek ik in paragraaf 3.5). Cees Dekker heeft samen met Ronald Meester en René van Woudenberg de redactie van deze bundel gevoerd. Een belangrijk verschil ten aanzien van de discussie in *Skepter* is dat dit meer een intern document is: het is een boek dat geschreven is door merendeels gelijkgezinden, dit in tegenstelling tot de discussie in *Skepter*. Een vervolg op *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp* verschijnt onder de naam *En God beschikte een worm* (2006). Dit is opnieuw een bundel in samenwerking met Meester en Van Woudenberg. De verandering van Dekker van 'intelligent design' naar theïstische evolutie verwoordt hij voor het eerst in het 'Woord Vooraf' bij de vertaling van Francis Collins *De Taal van God* (2006). Dit is vrij snel na de hectische discussies in 2005. Hierna verschijnt nog een boek *Omhoog kijken in platland* (2007). In de redactie van dit boek heeft Ronald Meester geen zitting meer; zijn plaats is ingenomen door Gijsbert van den Brink. De laatste publicatie in deze reeks die verbonden is met de verandering die Dekker doormaakt, is het boek *Geleerd en Gelovig* (2008). Het hierboven beschreven autobiografische artikel is hieruit afkomstig. Nadien zijn nog twee geredigeerde boeken verschenen: *Hete hangijzers* (2009) en *De Crux* (2010). Deze publicaties bespreek ik niet, omdat zij een andere focus hebben en na de verandering zijn geschreven. In *Hete hangijzers* worden zeventien kritische vragen

aan het christelijk geloof behandeld vanuit apologetisch gezichtspunt en in *De Crux* vertellen verschillende christenen over de kern van hun geloof.

Het focussen op deze verschillende bijdragen brengt zowel voor- als nadelen met zich mee. Een belangrijk voordeel is dat wij zo beschikken over een ruime documentatie over een niet al te lange periode: er zit minder dan tien jaar tussen de oudste en de jongste publicaties. Maar het gaat wel om verschillende publicaties die elkaar niet per se opvolgen. De artikelen en hoofdstukken hebben verschillende publieken en dat maakt het lastiger om vast te stellen hoe Dekker verandert en wat zijn rechtvaardiging is. Soms is het een strijd tussen verschillende personen waarbij niet altijd de zoektocht naar waarheid de grootste rol speelt, maar het overtuigen van de eigen achterban. Dat biedt wel een interessant inkijkje in de manier waarop het eigen publiek wordt aangesproken.

Start: de oratie van Dekker

Ik voorspel dat er een paradigmaverandering zal optreden rond Darwins evolutietheorie die mijns inziens ernstig tekort schiet als verklaring voor de geschiedenis van deze wereld.⁴³

Het zijn woorden die Cees Dekker sprak in 2000 bij het aanvaarden van het ambt van hoogleraar Moleculaire Biofysica aan de faculteit Technische Natuurwetenschappen van de Technische Universiteit Delft. De context van deze zinnen is de vraag die Dekker in zijn oratie aan de orde stelde of de 21^{ste}-eeuw de eeuw wordt van de biologie. Op die vraag gaf hij als antwoord een ja en een nee. De tijd waarin we nu leven, zo zei hij, laat geen grote scheiding meer toe tussen de verschillende disciplines. Biologie, scheikunde en natuurkunde, het zijn allemaal natuurwetenschappen. Toch dacht Dekker dat de 21^{ste}-eeuw de eeuw van de biologie zou worden.

Er is bij mij (en bij anderen) het gevoel dat er juist in de complexiteit van de biologie vele open vragen liggen voor de toekomst.⁴⁴

Een van die open vragen was in zijn ogen de evolutietheorie van Darwin. Een probleem dat Dekker zag bij de evolutietheorie, is dat het begrip 'evolutie' niet

⁴³ Dekker, *Het kleine is groots*, 20. Geraadpleegd via <http://www.ceesdekker.net/files/oratiespeech.pdf>, 15 augustus 2013.

⁴⁴ *Ibidem*, 17.

duidelijk was gedefinieerd. Evolutie als verandering of aanpassing van dieren is overal te zien. Het probleem zat voor hem ergens anders:

Evolutie gedefinieerd als de ‘verklaring voor het ontstaan van het leven en het ontstaan van de huidige biodiversiteit’ is echter een *dogma* dat bij nauwkeurige beschouwing nauwelijks wetenschappelijk onderbouwd is (cursivering toegevoegd).⁴⁵

Opvallend is hier het taalgebruik van Dekker: hij kiest ervoor om Darwins theorie als dogma te karakteriseren en het woord ‘dogma’ heeft, zo gebruikt, een negatieve connotatie. Dekker was erg sterk in zijn afwijzing, mogelijk (of waarschijnlijk) werd dit veroorzaakt door iets anders. Eerder in zijn rede zei hij het volgende over Darwin.

Niet langer werd de wereld gezien als één die noodzakelijkerwijs gecreëerd was door een Schepper, maar volgens Darwin kon de combinatie van natuurlijke wetmatigheden en toevallige veranderingen het ontstaan van de natuurlijke wereld verklaren.⁴⁶

Uit dit citaat blijkt dat volgens Dekker evolutie Godsgeloof overbodig maakte. Evolutie en geloof in God stonden dus op gespannen voet.

Uit de bovenstaande citaten krijgen wij een beeld van de stellingname van Dekker. Hij was niet tevreden met de evolutietheorie van Darwin en de belangrijkste reden daarvoor was dat de evolutietheorie een schepper overbodig maakte. Belangrijk is daarbij ook de context waarin deze woorden gesproken werden, de inaugurele rede als hoogleraar. Dekker zocht voor zijn overtuigingen het discours van de wetenschap op. Hierbij past wel een nuancering. Een oratie staat niet gelijk aan een wetenschappelijk artikel, want bij een oratie wordt het publiek niet alleen door wetenschappers gevormd, maar ook door vrienden en familie. Hoewel het een rede was in een universitaire context, was in zijn rede zijn geloofsovertuiging expliciet aan de orde en verbond hij deze geloofsovertuiging met het domein van het onderzoek. Je ziet hier het deel van de harde kern dat geloof en wetenschap gebroederlijk samengaan.

Hoe rechtvaardigde Dekker zijn afwijzing van de evolutietheorie van Darwin? Evolutie als totale verklaring te zien voor het leven schoot in Dekkers ogen te kort, omdat de bewijzen te mager waren. Als er sprake was van geleidelijke

⁴⁵ Ibidem, 18.

⁴⁶ Ibidem, 17.

evolutie, zouden er veel tussenvormen gevonden moeten zijn. Dit is niet het geval. Wat ook verbazend is, is de stabiliteit van de verschillende soorten. Hierbij komt een argument uit de moleculaire biologie. Dekker beriep zich hiervoor op Michael Denton en Michael Behe die dit uitgewerkt hadden. Volgens hen zijn sommige complexen onherleidbaar complex, zoals de bacteriële zweepstaartmotor, de bloedstollingscascade en het intracellulaire transportsysteem. Deze biologische systemen zouden onherleidbaar complex zijn in de zin dat alle componenten met elkaar verweven zijn en het systeem niet zou functioneren als je één element wegneemt. Geleidelijke evolutie gaat volgens hen voor deze systemen niet op. Op grond van deze argumenten trok Dekker de volgende conclusie.

Dit soort studies tonen op zijn minst het ongelijk aan van de grote stelligheid waarmee door dogmatische neo-darwinisten zoals Richard Dawkins het 'feit van de evolutie' van chemische soep naar cel, en van cel naar complexe organismen als de mens wordt gepresenteerd.⁴⁷

Voor de tweede keer in zijn betoog komt het woord 'dogmatisch' voor in negatieve zin. Dekker besloot deze paragraaf over de vraag of de 21^{ste}-eeuw de eeuw van de biologie wordt met de opmerking dat hij waarschijnlijk zelf geen bijdrage zal kunnen leveren aan de discussie over Darwin en de evolutiebiologie. Dat is opmerkelijk, want uiteindelijk sprak hij zich uit tegen de in de biologie gangbaar geworden evolutietheorie.

In de laatste woorden van zijn rede - vaak zijn dit persoonlijke slotwoorden - legde Dekker zijn kaarten op tafel.

In deze oratie heb ik gepoogd u deelgenoot te maken van het grootse van het kleine. De verwondering over de ontzagwekkende nano-wereld van biomoleculaire systemen kan mij alleen maar brengen tot een diep ontzag voor de Schepper die dit alles uitgedacht en gemaakt heeft. Ofwel, in de drieduizend-jaar oude woorden van David, dichter en koning van Israël: 'Mijn lichaam werd door U geweven. Ik wil U loven, omdat ik verbazend wonderbaar gevormd ben. Wonderbaar zijn Uw werken, en ik erken dit van ganser harte.'⁴⁸

De oratie vormde de eerste keer dat Dekker in de openbaarheid trad met het feit dat hij het idee van 'intelligent design' aanhing. Dat moet ik wel nuanceren: Dekker

⁴⁷ Ibidem, 19v.

⁴⁸ Ibidem, 30

maakte zich niet direct bekend als ‘intelligent design’-aanhanger, maar gebruikte argumenten van bekende verdedigers van dit idee. De argumenten dienden om zijn overtuiging staande te houden dat God de schepper is van de wereld. Het ‘intelligent design’ was de rechtvaardiging van zijn opvatting dat de wereld gemaakt is.

Het conflict: de aanvang

Het had kunnen zijn dat de oratie de eerste én de laatste keer zou zijn dat Dekker zich over dit onderwerp uitte. Als niemand de uitspraak had opgemerkt, had de oratie geen aandacht getrokken. Echter, het is anders gelopen. Marcel Hulspas, een wetenschapsjournalist, vermeldde twee jaar later enkele gedeelten uit de oratie van Dekker in een kader bij een artikel ‘Twee geloven op een kussen: De schepping als ‘intelligent ontwerp’⁴⁹, een artikel dat met name over de confrontaties in de Verenigde Staten ging. In het kader werd naast Dekkers oratie ook de oratie van Ronald Meester genoemd. Hulspas sprak geen mening uit over Dekkers oratie, maar schreef: ‘de meest recente bekeerling is de internationaal vermaarde Delftse hoogleraar moleculaire biofysica Cees Dekker.’⁵⁰

Om de verdere ontwikkeling van Dekkers denken goed te kunnen begrijpen zal ik de inhoud van het artikel van Hulspas schetsen. Bepalend voor het artikel van Hulspas is de karakterisering van ‘intelligent design’ als een vorm van creationisme.

Het rauwe, volkse creationisme dat al ruim een eeuw overluid bij hoog en bij laag volhoudt dat de Bijbel de waarheid bevat en dat de aarde zo'n zesduizend jaar oud is, is voor hen [aanhangers van ‘intelligent design’, Pronk] echter niet aantrekkelijk. Ze zoeken naar een subtielere vorm van creationisme, een die de dialoog met de evolutieleer niet negeert maar waar mogelijk onderschrijft, zonder dat God uit het zicht verdwijnt. Sinds enige jaren bestaat er zo'n 'respectabele' versie van het creationisme; ze wordt aangeduid met het begrip ‘*intelligent design*’ (ID).⁵¹

Wat Hulspas hier deed, was het ‘intelligent design’ in een bepaalde hoek plaatsen en wel in de geloofshoek. Creationisme is de opvatting dat God de aarde in een bepaalde tijd – daarover verschillen de meningen – heeft geschapen. In die hoek van geloof moet ook het ‘intelligent design’ geplaatst worden. Deze opvatting van

⁴⁹ *Skepter* 15 (2002-1), 8-15.

⁵⁰ *Ibidem*, 10.

⁵¹ *Ibidem*, 8.

Hulspas is tegen het zere been van sommige 'intelligent design'aanhangers: zij claimen een wetenschappelijke status voor hun ideeën. Op deze manier (d.w.z. door het associëren van ID en creationisme) werd ook de belangrijkste hulphypothese die Dekker had om zijn geloof in God als schepper en zijn idee dat geloof en wetenschap goed samengaan, stevig aangevallen. Dit deel van de harde kern kwam sterk onder druk te staan.

Daarbij stelde Hulspas dat het geloof van de voorstanders van 'intelligent design' hun stellingname bepaalde. De biologie werd de plaats om geloofsovertuigingen te verkondigen. Van Michael Behe vertelde Hulspas dat hij katholiek is. In het werk van een voorvechter als Phillip Johnson wordt volgens Hulspas evolutie, opgevat als blind materialisme, tegenover een intelligente schepper geplaatst. Volgens Johnson is het een keuze tussen beide. Biologen hebben volgens Johnson de agenda om God aan te kant te schuiven. Vooral over Jonathan Wells was Hulspas kritisch: Wells is Mormoon.

Hulspas vond dat wetenschap waardevrij moet worden gehouden. Hij vond het een negatieve ontwikkeling dat zelf ongelovige wetenschappers ruimte laten voor een godsgeloof, zoals in zijn ogen Michael Ruse doet in zijn boek *Can a Darwinian be a Christian?* Daarbij zij opgemerkt dat Ruse meer een filosoof van de biologie is dan een wetenschapper in de meer afgebakende bèta-betekenis. Ook Stephen Gould gaf volgens Hulspas gelovigen te veel ruimte:

Er was een tijd waarin Gould geen moeite deed om gelovigen te paaien. God, schepping, bestraffing of beloning na dit leven: het zullen voor velen ongetwijfeld geruststellende gedachten zijn, maar het zijn natuurlijk niet meer dan verhaaltjes. En juist aan hen die niet zonder dergelijke verhaaltjes kunnen, wil Gould nu het magisterium van de morele uitspraken toewijzen.⁵²

Dit laatste citaat laat zien dat de discussie geen puur wetenschappelijke is: wereldbeelden speelden een rol. De discussie die in de ogen van Dekker binnen het domein van de wetenschap zou moeten plaatsvinden, verhuist door bestrijding met deze argumenten naar het domein van de levensbeschouwingen. Ook Hulspas zou kunnen zeggen dat bij Dekker het meer om een levensbeschouwing dan om wetenschap gaat. Bij beiden kan degene die het met de inhoudelijke positie oneens is, zeggen dat er bij de ander niet-wetenschappelijke vooronderstellingen een rol spelen.

⁵² Ibidem, 12.

Eerste poging om het onderzoeksprogramma te versterken

Tot het verschijnen van het artikel van Hulspas had Dekker zich niet verder geuit over zijn positie dan dat hij gedaan had in zijn oratie. Door dit artikel werd hij uitgedaagd om dat wel te doen. Samen met Ronald Meester, hoogleraar wiskunde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, van wie de oratie ook werd genoemd door Hulspas, schreef hij een reactie. Bij die reactie is het goed om te bedenken dat Dekker en Meester door Hulspas direct in een hoek geplaatst werden en zij zich daardoor geroepen voelden zich te verdedigen. Voor de discussie zal dit betekenen dat hierdoor de verschillende posities als verder uit elkaar liggend beschreven werden, dan dat zij in werkelijkheid zijn. Ook op de rechtvaardiging heeft dat invloed gehad.

Dekker en Meester bouwden hun verdediging op rond twee belangrijke punten. Zij vonden dat Hulspas geen juiste beschrijving gaf van 'intelligent design' (ID). Daarnaast wilden zij pleiten voor 'een open houding ten aanzien van ID en andere onorthodoxe ideeën over de geschiedenis van onze wereld, die men kritisch op inhoud moet beoordelen.'⁵³

Een punt waarop zij Hulspas wilden corrigeren, was het over één kam scheren van ID en creationisme, terwijl dit volgens hen twee verschillende zaken waren. ID was in hun ogen een alternatief concept met als onderliggend schema 'ontwerp', in plaats van bij het darwinisme onderliggend schema, 'wanorde en toeval'. Het was volgens hen een concept met heel oude papieren, want het kwam al voor bij Aristoteles.

Opvallend is wel dat Dekker en Meester het argument van 'fine tuning' van het heelal scharen onder de claims van ID, terwijl dit verschillende zaken zijn: met het 'fine tuning'-argument zeg je dat de natuurconstanten zo zijn gekozen dat de wereld zich op de gewenste wijze kon ontwikkelen. Met ID zeg je dat de ontwikkeling uit zichzelf niet goed onmogelijk is. 'Fine tuning'-argument gaat over het begin van het proces en ID gaat over de causale factoren tijdens het proces. Verder vonden Dekker en Meester de bewijsvoering van Hulspas tegen de voorbeelden van Behe, zoals de bloedstollingscascade, onvoldoende.

Dekker en Meester probeerden in hun reactie ook het geloof van de aanhangers van ID niet van invloed te verklaren op standpunten die in genomen worden.

⁵³ Dekker & Meester, 'Pleidooi voor een open houding ten aanzien van de historische oorsprong van het leven' in *Skepter* 15 (2002-4) 42.

Zo probeert William Dembski, zonder enig religieus commitment, in zijn boek *No free lunch*, een abstract systeem op te zetten als theoretische onderbouwing van ID.⁵⁴

Het boek van Dembski was volgens Dekker en Meester zeer wel denkbaar zonder zijn geloof. Wat Dekker en Meester zelf wilden, was dat er meer openheid zou komen voor hun ideeën.

Er zijn zo veel open vragen. [...] Een 'wetenschappelijk agnosticisme' lijkt in dit kader het meest op zijn plaats. Desalniettemin kan een leidende *werkhypothese* nuttig zijn voor ons begrip. In de afgelopen anderhalve eeuw is het darwinisme het leidende paradigma geweest. Wij twijfelen niet zo sterk aan het feit dat er een evolutionaire lijn te zien is in de geschiedenis maar we hebben wel grote reserves bij het darwinistische scenario van mutaties en selectie als drijvend mechanisme hiervoor, ondanks het air van vanzelfsprekendheid die hier omheen hangt.⁵⁵

Nadat Dekker en Meester hun positie uiteen hadden gezet, gingen zij over tot het bestrijden van de, naar hun opvatting 'extreme', kant van het betoog van Hulspas: zijn allergie voor geloof. Hierboven heb ik al een citaat gegeven waarin Hulspas bepaalde geloofsvoorstellingen afdeed als verhaaltjes. Hulspas had volgens Dekker en Meester een vooroordeel, omdat hij de wereld bekeek van een atheïstisch, materialistisch oogpunt. Door zijn vooroordeel wekte hij de indruk dat hij alleen natuurwetenschappelijk bezig was.

Ook Hulspas heeft uiteraard het recht op zijn persoonlijke levensovertuiging en theologische visie, maar het zou helpen als hij dit zou onderkennen in plaats van de schijn te wekken dat zijn betoog gebaseerd zou zijn op een strikt natuurwetenschappelijke argumentatie. Ook zou het plezierig zijn als Hulspas zou kunnen erkennen dat er nog andere valide overtuigingen mogelijk zijn dan de strikt atheïstisch-materialistische levensvisie die hij aanhangt.⁵⁶

Wat in dit artikel gebeurt, is in mijn ogen vooral op te vatten als een negatieve heuristiek: de argumenten die Hulspas inbracht, werden aan de kant gezet als niet

⁵⁴ Ibidem, 43.

⁵⁵ Ibidem, 43.

⁵⁶ Ibidem, 44.

toereikend. Wat daarbij opvalt, is het taalgebruik: 'het air van vanzelfsprekendheid', 'de voorvechters van het darwinisme die verketteren' en een 'propagandastuk'. Dekker en Meester reageerden vooral retorisch in plaats van inhoudelijk. Deze negatieve heuristiek diende ertoe om de harde kern te beschermen en in dit geval om de hulphypothese van 'intelligent design' niet te laten vallen.

Eerder merkte ik op dat door de reactie van Hulspas de discussie deels verschoof van het natuurwetenschappelijke domein naar het levensbeschouwelijke. Een hulphypothese die je ziet opkomen, is dat de christelijke levensbeschouwing op wijsgerige gronden beter is dan een atheïstische. Deze hulphypothese kun je zien als voortkomend uit de overtuiging dat er geen conflict is tussen geloof en wetenschap. Deze nieuwe hulphypothese houdt dus een andere rechtvaardiging in.

Verscherping van het conflict

De reactie van Dekker en Meester bleef niet zonder weerwoord. Door verschillende personen werd er gereageerd: Marcel Hulspas zelf, Gert Korthof en Florens de Wit. Hun kritiek richtte zich op twee onderdelen van 'intelligent design': de claim van wetenschappelijkheid en de verbinding tussen het ontwerp en een mogelijke ontwerper.

De openingszinnen van de reactie van Hulspas bieden een passende illustratie van het tweede:

We moeten blijkbaar geloven dat evolutie gebaseerd op natuurwetten enerzijds een feit is, maar dat God anderzijds die evolutie zo nu en dan bijstuurt, een duwtje in de gewenste richting geeft. Maar als er een God bestaat die de natuur overziet en beheerst en in een bepaalde richting wil en kan sturen, waarom stuurt hij de hele evolutie dan niet?⁵⁷

Volgens Hulspas deed het 'intelligent design' noch recht aan de evolutie noch aan het idee van een God. Wie in zijn ogen God en natuurwetten wilde combineren, maakte namelijk zowel God als wetenschappelijk onderzoek tot een aanfluiting. Korthof wees erop dat het lastig is om de 'Ontwerper' te beschrijven. Wat weten wij van Hem? Wanneer grijpt hij in?⁵⁸ Dat er een ontwerp is, zegt weinig over hoe die schepper is.

⁵⁷ Hulspas, 'Reactie van Marcel Hulspas' in *Skepter* 15 (2002-4) 45.

⁵⁸ Korthof, 'God als nanotechnoloog' in *Skepter* 16 (2003-1) 43-44.

Het niet-wetenschappelijke van 'intelligent design' was het belangrijkste punt dat Florens de Wit naar voren bracht.⁵⁹ Volgens De Wit was de argumentatie van Dekker en Meester strijdig met hun uitgangspunten. Natuurwetenschappen trachten de werkelijkheid zo nauwkeurig mogelijk te beschrijven, maar de natuurwetenschappen moeten volgens Dekker en Meester wel hun grenzen in het oog houden. De natuurwetenschappen bieden geen verklaring voor het hele domein van de werkelijkheid; op de vraag 'waarom er iets is en niet niets' hebben zij geen antwoord. Juist Dekker en Meester maakten zich schuldig aan het overschrijden van het domein:

ID daarentegen acht het schijnbaar noodzakelijk een doel te stellen voor een ontwikkeling. Het wordt onmogelijk geacht dat een willekeurige ontwikkeling zonder doel tot iets als de mens leidt. Deze theorie heeft dus inherente metafysische aspecten die een (externe) causaliteit en vooral doelstelling veronderstellen buiten natuurwetten en algemene regels. Dat is niet verenigbaar met de grondslagen van de natuurwetenschap.⁶⁰

Dekker en Meester stapten volgens hem in hun eigen valkuil. Een andere punt dat De Wit inbracht, was dat Dekker en Meester zeiden dat evolutie tekortschoot, maar er niet werd aangetoond dat het aannemen van 'intelligent design' tot betere resultaten zou leiden. Korthof ging daar in zijn artikel verder op in. De belangrijkste reden voor Korthof om 'intelligent design' af te wijzen, was dat er een mechanisme ontbrak. In de biologie en vooral in de evolutietheorie zijn mutatie en natuurlijke selectie belangrijke mechanismen. Wat heb je verklaard als je iets als onherleidbaar complex hebt bestempeld? Een tweede opmerking was dat ontwerp geen experimenteel begrip is. Het is het antwoord op de vraag en biedt geen vervolgstudie aan.

Korthof karakteriseerde de poging van Dekker en Meester als volgt:

Het pleidooi voor een open houding van D&M is misleidend. Er is meer aan de hand dan alleen dat. Gelet op de doelstellingen van hun Amerikaanse geestverwanten, willen ze de hele wetenschap herdefiniëren. Want dat is er aan de hand als je God weer in de wetenschap en in het biologieonderwijs wilt introduceren. Een open houding? Moeten we dan ook in de biologieschoolboeken vermelden dat

⁵⁹ De Wit, 'Ongepaste metafysica en foute citaten' in *Skepter* 16 (2003-1) 40-42.

⁶⁰ *Ibidem*, 40.

een Nobelprijswinnaar twijfelt aan de theorie dat aids door hiv wordt veroorzaakt?⁶¹

In deze woorden komt de angst naar voren die bij veel bestrijders van 'intelligent design' leefde: er werd een poging gedaan om God via de achterdeur het onderwijs binnen te smokkelen. De Nederlandse discussie werd benaderd vanuit de Amerikaanse controverse. De voornaamste zorg van de critici was niet dat Dekker in God geloofde, maar dat hij de verbinding zocht met de wetenschap. Die verbinding wilden zij niet. Voor Dekker was dat in die fase van zijn ontwikkeling juist een aangelegen punt: geloof heeft een rationele basis en die basis wordt geleverd door 'intelligent design'.

Tweede poging tot versterking van het onderzoeksprogramma

Wat was het antwoord van Dekker en Meester op deze drie reacties? Zij stelden in hun artikel 'Kritische beschouwing van "intelligent design" is gewoon wetenschap' dat wetenschap en ontwerp wel degelijk samen kunnen gaan, daarvoor moesten de lezers het boek *Nature, Design and Science* van Del Ratzsch lezen. Dekker en Meester bestreden daarbij dat zij met het ongelijk van het darwinisme hun eigen gelijk poneren: je kunt iets verwerpen zonder een alternatief te kunnen bieden. Een andere nuancering die ze gaven, was dat ze het darwinistische scenario helemaal niet wilden vervangen. Net als wij nu weten dat Newton deels wel gelijk en geen gelijk had, kan dat ook weleens gelden voor Darwin. Volgens Dekker en Meester wilden zij helemaal niet God weer introduceren in de wetenschap, zoals Korthof suggereerde.

Opvallend aan dit artikel is dat een hulphypothese die deel uitmaakt van de negatieve heuristiek, luider gaat klinken:

Wat is er toch mis met een dergelijk wetenschappelijk proces? Waarom al die heftige reacties? Wij vermoeden dat filosoof Alvin Plantinga wel eens gelijk kan hebben wanneer hij schrijft dat mensen met een atheïstisch wereldbeeld zich van Darwin *afhankelijk* hebben gemaakt [...]. Als je gelooft dat wetenschap geheel en al de realiteit moet kunnen verklaren (een *geloofsuitspraak*, filosofisch geformuleerd in het logisch positivisme en ontologisch reductionisme), dan ben je natuurlijk heel zuinig op Darwin. Als je een vrijer beeld hebt waarin je ruimte durft te laten voor meer dan louter materialisme, dan kun je ook minder verkrampt omgaan met

⁶¹ Korthof, 'God als nanotechnoloog', 44. De Nobelprijswinnaar was Peter Duesberg, een viroloog die lang nadat de relatie tussen HIV-aids algemeen aanvaard was, daar tegen bleef strijden.

suggesties dat we het uiteindelijk niet alleen van Darwin moeten hebben.⁶²

Met andere woorden: de auteurs die kritiek op het denken van Dekker en Meester hadden, worden in het atheïstische kamp geplaatst. Echter, dit was niet de insteek van de discussie: het draaide om de vermenging van geloof en wetenschap.

Conclusie van de discussie in Skepter

De discussie in *Skepter* geeft een mooi beeld van wat er gebeurt als een onderzoeksprogramma onder druk komt te staan en daardoor de rechtvaardiging verandert. Er worden manieren gezocht om de kritiek te pareren. Je krijgt bij deze discussie de indruk dat de opposenten elkaar nooit gelijk geven op bepaalde punten. Toch merk je een verschuiving in argumenten: de hulphypothese dat er een strijd is tussen levensbeschouwingen wordt belangrijker en het idee van ID gaat wat meer naar de achtergrond.

3.5 De verdediging en de verandering

In de vorige paragraaf heb ik twee fases van het proces beschreven: de aanvang en het conflict. Nu ga ik mij richten op de fase van de verdediging en de verandering. Die omschrijving is dubbelzinnig, want verdediging en verandering zijn twee heel verschillende dingen. Toch gebruik ik ze samen, omdat wij bij Dekker inzicht krijgen in zijn verandering door de verdediging van zijn standpunten. In die verdediging zie je veranderingen optreden. In de drie bundels onder redactie van Dekker en zijn 'Woord Vooraf' in het boek bij de vertaling van Francis Collins *De Taal van God* kun je drie opeenvolgende thema's onderscheiden. Het boek *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp* gaat over 'intelligent design'. God als schepper is het onderwerp van *En God beschikte een worm*. In *Omhoog kijken in platland* draait het om de christenwetenschapper.

In het vervolg zal ik die drie thema's langsaan. De vragen die daarbij spelen, zijn: hoe beargumenteert Dekker dat onderwerp? Hoe wijzigt het onderwerp? Waarom verschuift de thematiek en wat heeft dat voor onze vraagstelling te betekenen?

⁶² Dekker & Meester, 'Kritische beschouwing van 'intelligent design' is gewoon wetenschap' in *Skepter* 16 (2003-3) 45.

'Intelligent design'

Na de discussie in *Skepter* in 2002-2003 was de eerste grote publicatie over dit onderwerp het boek *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp* (2005). Het is een boek waaraan een grote groep mensen heeft meegewerkt en dat een groot gebied bestrijkt. Het is onderverdeeld in zes rubrieken: geschiedenis, biologie, kosmologie, wiskunde, menswetenschappen en filosofie. Binnen deze rubrieken zijn er verschillende bijdragen. De schrijvers waren niet allemaal aanhangers van 'intelligent design'; zo heeft ook Jan Lever een artikel geschreven. In de jaren zestig had deze VU-hoogleraar zich duidelijk uitgesproken voor het idee van evolutie. Wat de schrijvers wel gemeenschappelijk hebben, is betrokkenheid bij het christelijk geloof: het merendeel was protestant; drie waren katholiek.

Cees Dekker heeft aan de bundel een drietal bijdragen geleverd: zo is de inleiding van hem in samenwerking met Ronald Meester en René van Woudenberg, er is een artikel over het mysterie van het leven en een over de moleculaire nanotechnologie van het leven. Deze artikelen wil ik niet in detail beschrijven; ik let vooral op de rechtvaardiging van zijn standpunten. Aan de hand van deze publicaties ontstaat er ook inzicht in de manier waarop zijn onderzoeksprogramma zich ontwikkelde.

Het 'Woord vooraf' laat zich het beste lezen als een uiteenzetting van de harde kern van Dekkers onderzoeksprogramma.

Al deze berichten uit wetenschapsland gaf het grote publiek de overtuiging dat de grote vraag naar de oorsprong van alles wat leeft, door de wetenschap bijna, of misschien wel helemaal, beantwoord was. De hele idee dat er een ontwerp zou kunnen zijn, verdween naar de achtergrond, en de oprukkende wetenschap leek God meer en meer overbodig te maken.⁶³

Voor de auteurs was God niet overbodig geworden en had de wetenschap dat ook niet bewezen. Het mysterie was eerder groter geworden met de groei van onze kennis. Een belangrijk voorbehoud dat de schrijvers daarbij maakten, was dat zij geen creationisten zijn: zij gaan niet uit van een schepping van de wereld door God in zes dagen. Het idee van een gedeeltelijke evolutie omarmden zij: op aarde hebben zich evolutionaire processen afgespeeld, maar de auteurs zien daar geen

⁶³ Dekker, Meester & Van Woudenberg, 'Inleiding' in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp*, Dekker, Meester, Van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 10. Het foute enkelvoud 'gaf' bij berichten staat in het artikel van Dekker.

afdoende verklaring in voor hoe het heeft kunnen gebeuren en voor al het leven op aarde.⁶⁴

Een ander deel van de harde kern, dat er geen conflict is tussen geloof en wetenschap, komt terug in de opmerking 'alle auteurs in dit boek zijn wetenschappers die hun sporen ruimschoots hebben verdiend. En allemaal beperken zij zich tot de gebieden waar ze gezien hun achtergrond en expertise ook iets over zouden kunnen zeggen.'⁶⁵ In de discussie in *Skepter* werd Dekker en Meester het verwijt gemaakt dat zij hun boekje te buiten waren gegaan. Nu claimden zij dat zij binnen de lijnen van het wetenschappelijk bedrijf en hun wetenschappelijke expertise bleven.

De uitwerking van deze harde kern krijgt voor Dekker gestalte in de twee bijdragen: 'Het mysterie van de oorsprong van het leven' en 'De moleculaire nanotechnologie van het leven'. Zij vormen een onversneden pleidooi voor het 'intelligent design'. Daarbij is vooral de manier van redeneren voor ons interessant.

Al op een van de eerste bladzijden van het artikel 'Het mysterie van de oorsprong van het leven' verklapte Dekker zijn conclusie: 'een eeuw van intensief wetenschappelijk onderzoek heeft eigenlijk een impasse opgeleverd. De natuurwetenschap heeft simpelweg geen antwoord op de vraag hoe het leven ooit is ontstaan.'⁶⁶ Om die impasse aan te tonen gebruikte hij achttien van de tweeëntwintig bladzijden die het stuk besloeg. Als argumenten droeg Dekker aan dat het bijzonder was dat het biologische leven zich zo snel had ontwikkeld: binnen 100 miljoen jaar en dat is voor geologen een korte tijd. Daarbij kwam dat het tot nu toe niet gelukt is om te reconstrueren hoe het leven zich heeft ontwikkeld. Volgens Dekker leek de overgang van ongeordend leven naar geordend leven niet denkbaar zonder een ontwerper. 'Een onbevangen waarnemer [...] zou er een ontwerp in ontwaren.'⁶⁷

Ook in het tweede artikel is Dekker vooral bezig de argumenten van tegenstanders ontkrachten. Ook dit keer gaf hij al vroeg in het hoofdstuk zijn standpunt bloot.

Met enige gezonde wetenschappelijke scepsis zal het snel duidelijk zijn dat dat [Darwins mechanisme van evolutie, M.P.] bepaald geen uitgemaakte zaak is, en dat de perspectieven voor een op toeval gebaseerd darwinistisch scenario niet gunstig zijn. [...] Op wetenschappelijke gronden

⁶⁴ Ibidem, 11,12.

⁶⁵ Ibidem, 14.

⁶⁶ Dekker, 'Het mysterie van de oorsprong van het leven' in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp*, Dekker, Meester en Van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 81.

⁶⁷ Ibidem, 100.

is er daarom veel te zeggen voor de stelling dat er een intelligent ontwerp ten grondslag ligt aan de biologie van de cel.⁶⁸

Welke argumenten zag Dekker voor deze stelling? Een eerste vraag die hij stelde, was wat er minimaal nodig is voor leven. Typerend voor levende cellen zijn metabolisme, reproductie, complexiteit en aanpassingsvermogen. Hoe is de moleculaire wereld van de cel volgens hem ontstaan? Dekker stuitte op een moeilijkheid van het darwinistisch verklaringsmodel: je moet kunnen aantonen hoe een mutatie een positief gevolg heeft. Dat geldt niet voor één mutatie, maar voor duizenden. Dat is noodzakelijk om een verklaring te bieden voor de overgang van bijvoorbeeld een mensap naar de mens die wij zijn. Volgens Dekker namen 'de wetenschappers simpelweg aan dat het via het darwinistisch principe van toevallige variaties en natuurlijke selectie zal zijn gegaan, maar veel empirisch bewijs voor dit mechanisme voor macro-evolutie is er niet.'⁶⁹ Hij voegde eraan toe dat het darwinistisch scenario misschien wel kan, maar dat hij het niet waarschijnlijk achtte. Vervolgens kwam Dekker met het principe van onherleidbaar complexiteit van Michael Behe. Behe had volgens Dekker met voorbeelden van onherleidbare complexiteit tegenvoorbeelden gegeven voor het denken van Darwin.

Tot slot ging Dekker in op wat het idee van ontwerp had veroorzaakt bij vakgenoten.

De idee van een intelligent ontwerp van structuren in de natuur roept sterke reacties op bij sommige vakgenoten. De heftigheid van de reacties verraadt dat het hier niet gaat om een neutrale discussie over complexe structuren in de biologie, maar dat er diepere gevoelens worden aangesproken.⁷⁰

Volgens sommige wetenschappers werd God op deze manier de wetenschap binnen gesmokkeld. Dit was in Dekkers ogen niet correct: de ontwerper kan iedereen zijn. Ook het bezwaar dat ontwerp geen onderzoeksprogramma mogelijk maakte omdat dat het eind is van alle discussie, hield geen stand: er is onderzoek te doen, bijvoorbeeld naar de minimale complexiteit. De laatste opmerking is

⁶⁸ Dekker, 'De moleculaire nanotechnologie van het leven', in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp*, Dekker, Meester en Van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 118.

⁶⁹ Ibidem, 124.

⁷⁰ Ibidem, 131.

boeiend, omdat het een positieve heuristiek is. Dat wil zeggen: Dekker biedt een methode waarop het onderzoeksprogramma zich verder kan ontwikkelen.

Wat levert de bespreking van deze artikelen van Dekker voor ons op? De blik wordt duidelijk meer naar binnen gekeerd. In *Skepter* was de discussie extern, met opposenten. Dit is een boek van grotendeels gelijkgezinden voor gelijkgezinden. Dekker komt naar voren als een duidelijke pleitbezorger van 'intelligent design'. Wat zijn onderzoeksprogramma aangaat, vormen deze stukken vooral een krachtig pleidooi voor zijn zienswijze. De hulphypotheses worden nog eens duidelijk uiteengezet.

Schepping

Een jaar na het boek *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp* kwam Dekker, met Van Woudenberg en Meester, met een nieuw boek *En God beschikte een worm* (2006). Wat is het verschil tussen beide boeken? Er is een verschuiving in thematiek. De ondertitels van beide boeken laten dat mooi zien. Bij het eerste boek is de ondertitel 'Over toeval en doelgerichtheid in de evolutie' en die van de tweede is: 'Over schepping en evolutie'. Deze verschuiving is meer dan een andere benadering van dezelfde thematiek: er gaat in mijn ogen een andere stellingname achter schuil. Dat komt duidelijk naar voren in de 'Inleiding' die een gezamenlijke productie is van Dekker, Meester en Van Woudenberg.

De auteurs openen hun artikel met een tweedeling bij de hoofdvraag of schepping en evolutie samen kunnen gaan. Zij beschrijven dat volgens sommigen de aarde ongeveer 6.000 jaar geleden geschapen is in een serie van 6 dagen van 24 uur. Dat er dieren in de aardlagen gevonden worden, weerspreekt deze visie niet, omdat een vloed 4.500 jaar de aarde overstroomde. Dit alles staat verhaald in het Bijbelboek Genesis en dat zou precies uitdrukken hoe het gegaan zou zijn. De tegenovergestelde visie is het naturalisme. Volgens deze visie is de wereld niet geschapen, maar ontstaan door de oerknal en is de mens na miljarden jaren, door toeval, ontstaan. Het verhaal van de Bijbel heeft voor dit standpunt geen waarde. Het is de wetenschap die dit alles heeft laten zien.

Ten opzichte van deze uiterste posities nemen de auteurs een middenpositie in.

Het [is] van belang om wetenschap en levensbeschouwing te onderscheiden en niet te doen alsof een bepaalde levensbeschouwing, in

dit geval een materialistische, is gebaseerd op wetenschap terwijl een theïstische daarmee in tegenspraak is.⁷¹

Er treedt in deze inleiding een verschuiving ten aanzien van de geloofsvoorstelling op. De middenpositie wordt niet in het domein van de wetenschap gesitueerd, zoals bij het idee van 'intelligent design', maar in het gebied van de (geloofs)overtuigingen. De strijd is niet meer tussen darwinisme en geloof, maar tussen naturalisme en scheppingsgeloof.

Als je dit koppelt aan het onderzoeksprogramma dat God schepper is, blijkt dat de hulphypothese dat de werkzaamheid van God in deze wereld te vangen is door het idee van 'intelligent design', is vervallen. Dit wordt echter niet openlijk gezegd. Het 'intelligent design' vormt geen schakel meer om geloof en wetenschap te rijmen. De hulphypothese dat er een conflict tussen wereldbeelden is, is juist prominent aanwezig. Voor het eerst zagen wij deze hulphypothese aan het eind van de discussie in *Skepter*.

In de andere bijdrage van Dekker aan deze bundel 'Schiep God de mens of schiep de mens god?'⁷² komt deze hulphypothese duidelijk terug. De vraag die Dekker zich stelde, was of een theïstisch wereldbeeld een betere beschrijving gaf van de werkelijkheid dan een atheïstisch. Hij verweest naar de discussie die hij de afgelopen jaren had gevoerd en zei dat hij tot de conclusie was gekomen dat het bij de discussie over geloof en wetenschap draaide om het wereldbeeld dat iemand hanteert; voor hem was er geen conflict tussen geloof en wetenschap. Het wereldbeeld is alles bepalend.

Het wereldbeeld dat Dekker in dit artikel verdedigde, was dat van het theïsme. Als tegenpool van dit theïstische perspectief was er het naturalistische wereldbeeld. Dat naturalisme was voor hem hetzelfde als 'atheïsme, materialisme, sciëntisme, fysicalisme, modernisme of seculier humanisme.'⁷³ Dekker gaf enkele karakteristieken van het theïsme: er is een God die de wereld heeft gemaakt, de mens is geen doelloos product van de evolutie maar een uniek wezen. Er is een duidelijk verschil tussen goed en kwaad. Na de dood leeft de mens door. Het naturalisme staat voor alles waar het theïsme niet voor staat: het bestaan is zinloos, er is geen god en de mens is een doelloos product van de evolutie.

Vervolgens ging Dekker deze visies testen om te kijken welk standpunt het beste overeenkomt met de werkelijkheid. Het antwoord zal niet verbazen: het

⁷¹ Dekker, Van Woudenberg, Meester, 'Inleiding' in *En God beschikte een worm*, Dekker, Van Woudenberg, Meester (red.), (Kampen, 2006) 10.

⁷² Dekker, 'Schiep God de mens of schiep de mens God?' in *En God beschikte een worm*, Dekker, Van Woudenberg, Meester (red.), (Kampen, 2006) 360-383.

⁷³ *Ibidem*, 364.

theïsme. De redenen hiervoor waren dat het theïstisch wereldbeeld een antwoord gaf op de vraag waarom de wereld wiskundig inzichtelijk is, het leverde een helder verhaal over het begin van de wereld, en ook voor de evolutie van het leven bood zij een betere verklaring. Theïsme leverde een duidelijke basis voor een scheiding tussen goed en kwaad.

Het is duidelijk dat er in het onderzoeksprogramma fundamentele verschuivingen hebben plaatsgevonden. Wat opvalt, is dat het onderzoeksprogramma met de harde kern, dat geloof en wetenschap samengaan, overeind blijft, maar met nieuwe argumenten: het theïsme is beter dan het atheïsme. De hulphypothese over het conflict tussen de levensbeschouwingen op wijsgerig gebied komt hier in alle hevigheid terug. De hulphypothese van 'intelligent design' lijkt te zijn verlaten.

Dit boek geeft ons inzicht in de verschuiving die er in de discussie plaatsvindt. De strijd gaat niet meer tussen darwinisme en 'intelligent design', maar tussen theïsme en atheïsme. Schepping speelt op de achtergrond een rol. Deze verschuiving wordt niet uitgebreid beargumenteerd. Dat deze verschuiving niet wordt uitgelegd, zal er mee te maken hebben dat auteurs niet vinden dat zij zijn veranderd. De tegenstander is nog steeds dezelfde. Bij deze tegenstander is wel de vraag te stellen: is dit een reële tegenstander of een fictieve? Ik denk dat het om een fictieve tegenstander gaat, omdat het onduidelijk blijft welke persoon die tegenpositie representeren. Er worden wel namen genoemd, maar die personen vertegenwoordigen meestal een uiterste. Deze fictieve tegenstander lijkt nodig te zijn om het eigen onderzoeksprogramma van plausibiliteit te voorzien. De harde kern blijft dus in dit boek gehandhaafd, maar je ziet wel dat er hulphypothesen vervangen worden.

De christenwetenschapper

In de loop van 2006 kwamen de eerste berichten naar buiten dat Cees Dekker van gedachten zou zijn veranderd. Het eerste stuk waaruit deze verandering zou blijken, was het 'Woord vooraf' bij de *Taal van God* van Francis S. Collins⁷⁴. Collins was de leider van het 'human genome project' waarbij alle genen van de mens in kaart werden gebracht. Daarnaast was hij evangelicaal en met dit boek wilde hij in de VS zijn positie voor zijn eigen achterban duidelijk maken. Dit 'Woord vooraf' van Dekker valt buiten de reeks boeken, maar is voor ons onderzoek wel interessant.

In het artikel werd met geen woord gerept over Dekkers veranderde inzicht. Het boek van Collins sprak Dekker aan, omdat Collins voor hem een

⁷⁴ Geraadpleegd op <http://www.ceesdekker.net>, 16 augustus 2013.

voorbeeld was van hoe geloof en wetenschap te combineren zijn, zeker ook op het punt van schepping en evolutie.

Vanzelfsprekend komt ook het thema evolutie aan de orde. Collins is volstrekt overtuigd van de evolutionaire geschiedenis van onze wereld en ziet niets in creationisme of 'intelligent design'. Hij combineert zijn evolutiewetenschap op overtuigende en natuurlijke wijze met zijn christelijke geloof. Ik vind *De taal van God* een prachtig boek van een oprecht mens die op intellectueel verantwoorde wijze helder uitlegt dat geloof en wetenschap elkaar niet bijten maar elkaar juist mooi aanvullen.⁷⁵

Deze combinatie van gepassioneerd geloof en wetenschap kwam volgens Dekker meer voor. Dekker somde een lijstje op: Nobellaureaat Charles Townes, de uitvinder van de laser; William Phillips die de Nobelprijs kreeg voor zijn onderzoek naar atoomkoeling; Rosalind Picard, pionier op het gebied van computers en emotie; James Tour, pionier van de moleculaire elektronica; en Richard Smalley, Nobellaureaat en pionier op het gebied van de nanotechnologie. Daarbij hoorde ook Francis Collins.

Zonder de vermelding dat dit 'Woord vooraf' de eerste publicatie van Dekker was na zijn verandering, was die verandering misschien niet opgevallen. Er werden weinig woorden gewijd aan het idee van 'intelligent design'. De hoofdmoot van het 'Woord vooraf' bestond uit een uitwerking van de harde kern dat er geen conflict bestaat tussen geloof en wetenschap. Je ziet het onderzoeksprogramma in een nieuwe vorm gepresenteerd. De hulphypothese van 'intelligent design' is losgelaten en vervangen door die van theïstische evolutie. Zeer prominent komt de gedachte naar voren dat geloof en wetenschap verenigbaar zijn.

Het thema van de christenwetenschapper kreeg een vervolg in een tweetal bundels: in het boek *Omhoog kijken in platland* en in de bundel *Geleerd & Gelovig*. De laatstgenoemde bundel (2008) bevatte tweeëntwintig persoonlijke verhalen van wetenschappers over de verbinding die zij legden tussen geloof en wetenschap. Het artikel dat Dekker daarvoor heeft geschreven, 'Uit wie ik ben en was' heb ik hierboven benut en laat ik hier buiten beschouwing. Ik richt mij nu op de andere bundel met de vraag: hoe rechtvaardigt Dekker zijn nieuwe standpunt ten opzichte van zijn oude?

Het eerste wat opvalt, is de bijzonder strijdbare toon van de bundel *Omhoog kijken in platland*: de strijd wordt aangeboden met de overtuiging dat

⁷⁵ Ibidem.

geloof en wetenschap niet samen kunnen gaan. Het tweede is dat de kring van te bespreken onderwerpen in verhouding tot de eerdere bundels nog breder is geworden: van ontwerp via het algemene onderwerp 'schepping' naar alle mogelijke onderwerpen. De kernvraag is de verenigbaarheid van christelijk geloof met modern wetenschappelijk onderzoek. Daarbij is de samenstelling van de redactie gewijzigd. De plaats van Ronald Meester is ingenomen door Gijsbert van den Brink. Vermoedelijk heeft dit te maken met het feit dat Meester theologisch substantieel verschilde van Dekker en Van Woudenberg.⁷⁶ Dekker had een tweetal bijdragen in deze bundel: de 'Inleiding', samen met de andere redacteuren, en het artikel 'Naar een *Brave New World*?'

In de 'Inleiding' werden de piketpaaltjes geslagen. Het tegenfront werd gevormd door auteurs als Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris en de Nederlanders Dick Swaab, Piet Borst en Herman Philipse. Van den Brink, Van Woudenberg en Dekker verweten hen 'provincialisme':

Een benadering die God en het geloof in God per definitie uitsluit uit elk serieus discours, is vergelijkbaar met de benadering van de platlander die niet bereid is te denken buiten het platte vlak van zijn waarneembare wereld – die als het ware niet omhoog kan kijken – en die van de weeromstuit dan concludeert dat er dus wel niet meer zal zijn dan zijn eigen platte vlak.⁷⁷

In het boek *Flatland* van Edwin A. Abbott, uit 1884, werd de wereld ervaren als tweedimensionaal. Toen er een derde dimensie bleek te zijn, doordat een bol binnendrong in de tweedimensionale wereld en zich daar toonde als een cirkel die groter en kleiner kon worden, riep dat verwondering op, maar werd het idee van die extra dimensie niet toegelaten tot het denken. De auteurs wilden wel met een 'derde dimensie' rekenen en lieten zien dat de wetenschap niet heeft aangetoond dat geloven onhoudbaar was. Het ging hier in het bijzonder om het christelijke geloof. De meeste auteurs van het boek gingen uit van een 'contactmodel' van geloof en wetenschap; het zijn geen gescheiden werelden en op de plaatsen waar ze elkaar raken, is een dialoog zinvol. Binnen het spectrum aan christelijke geloofsposities kiezen de auteurs voor een positie die zij omschrijven als orthodox. Dat orthodoxe omschrijven de schrijvers als volgt:

⁷⁶ Smedes, 'Recensie "Omhoog kijken in platland', op http://tasmedes.wordpress.com/2007/10/09/recensie_omhoog/. Geraadpleegd op 12 mei 2014.

⁷⁷ Dekker, Van Woudenberg en Van den Brink, 'Inleiding' in *Omhoog kijken in platland*, Dekker, Van Woudenberg, Van den Brink (red.), (Kampen, 2007) 14.

De ene God die zij via Israël, Jezus Christus en de Geest hebben leren kennen, is tegelijkertijd de Schepper van hemel en aarde. Zijn werken in schepping en verlossing spreken elkaar niet tegen.⁷⁸

De auteurs grensden hiermee hun positie af van christenen die van deze overtuigingen afwijken. Hieruit blijkt duidelijk dat het hen gaat om hun geloofsopvatting die volgens hen te rijmen is met het wetenschappelijke bedrijf.

Om dit punt uit te werken richtte Dekker in zijn artikel 'Naar een *Brave New World*' zijn blik op de techniek. Is de technologie nog een werktuig ten dienste van de mens of gaat de technologie ingrijpen op de kern van de menselijkheid zelf? Om deze vraag te beantwoorden maakte Dekker gebruik van de bekende strategie om twee uiterste te schetsen en vervolgens bij het midden uit te komen. De middenweg werd gevormd door een christelijke kijk op de mens en de techniek. Volgens hem ligt er altijd een wereldbeeld ten grondslag aan dit soort discussies: een gesprek over toekomstidealen is niet neutraal te voeren, maar vraagt altijd om een vertrekpunt. Vanuit christelijk oogpunt koos Dekker voor techniek die herstelt in plaats van verbetert. Het streven naar een verbeterde mens is niet te rijmen met het christelijke geloof. En passant nam Dekker stelling tegen het atheïstisch materialisme, want dit was strijdig met het beeld van de mens in de Bijbel. Daarin is de mens meer dan materie.⁷⁹ Binnen het atheïstisch materialisme is dit niet het geval. Hierbij tekende Dekker wel aan dat hij extremen schetste en veel mensen zich in het midden ophouden. Een christen is dus niet in principe tegen techniek, maar het gaat erom hoe de techniek wordt gebruikt.

De harde kern uit het onderzoeksprogramma namelijk dat God schepper is van de wereld, komt niet expliciet voor in dit artikel. Het andere deel van de harde kern vormt hier het hoofdthema: er is geen conflict tussen geloof en wetenschap. Die harde kern krijgt hier een nieuwe hulphypothese: het christelijke geloof biedt het beste morele leiderschap. De harde wetenschap van de feiten is verlaten en de discussie gaat nu over de waarden.

In *Omhoog kijken in platland* komt een eerste uitwerking van Dekkers gewijzigde programma en ook van zijn veranderde strategie naar voren. De toon is even strijdbaar als in *Skepter*, maar daar waren er reële tegenstanders en echte gesprekspartners zoals Marcel Hulspas. Nu is de discussie veel meer intern. Het klinkt heel sterk dat de strijd wordt aangegaan met het erkende atheïsme of de

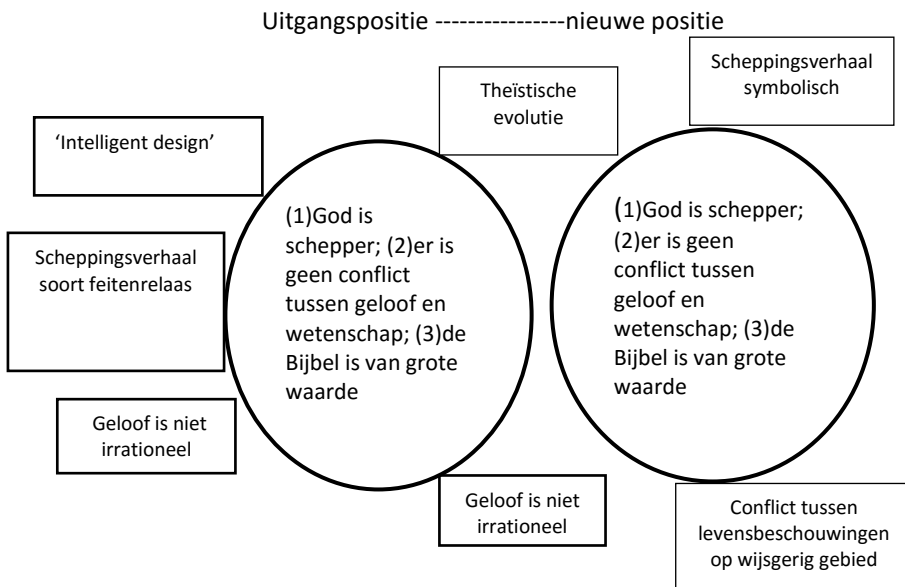
⁷⁸ Ibidem, 15.

⁷⁹ Dekker, 'Naar een *Brave New World*' in *Omhoog kijken in platland*, Dekker, Van Woudenberg, Van den Brink (red.), (Kampen, 2007) 292-293.

vertegenwoordigers ervan, maar zo publiekelijk is het niet. Ten aanzien van zijn eerste inzet levert Dekker veel terrein in: het gesprek is binnen de eigen groep.

Conclusie de verdediging en de verandering

Er zijn heel wat artikelen van Dekkers hand langsgelopen. In geen van de publicaties is er expliciet sprake van een afscheid van de ideeën uit eerdere publicaties zoals ‘toen zag ik het verkeerd’. Maar er is wel een verschuiving bij Dekker opgetreden: elke publicatie is een nieuwe stap.



Figuur E. Dekkers veranderde onderzoeksprogramma

Het gaat van het verdedigen van ‘intelligent design’ om geloof en wetenschap te verbinden, naar het laten vallen van ‘intelligent design’. De harde kern blijft echter gelijk. Er is geen grondige revisie van het onderzoeksprogramma. De kern die ik had omschreven als (1) Er is geen conflict tussen geloof en wetenschap; (2) God is schepper; (3) De Bijbel is van grote waarde, blijft staan. Je ziet wel dat de laatste twee in de latere discussie nauwelijks een rol spelen. Uiteindelijk draait het voor Dekker om het eerste punt dat wordt uitgevochten op het terrein van het tweede en het derde punt. In de hulphypothesen is er wel een lijn te ontdekken: de hulphypothese van ‘intelligent design’ verdwijnt en daarvoor in de plaats komt de strijd tussen de levensbeschouwingen op wijsgerig gebied en de gedachte van theïstische evolutie. Beide hulphypothesen zijn verbonden met een andere: het

geloof is niet irrationeel. De stelling blijft staan, maar de basis verandert. In het begin ziet Dekker de rationele karakter terug in de natuurwetenschappen, later herkent hij die veel meer in de wijsbegeerte. Daarbij is wel de vraag te stellen of aan de linkerkant niet de hulphypothese moet worden toegevoegd dat er een conflict is tussen wetenschappelijke theorieën onderling. In mijn ogen zou dat alleen een explicitering zijn van wat de hulphypothese 'intelligent design' behelst. Dat wordt in dat begrip voorondersteld. Wat ook verandert, is Dekkers visie op de Bijbel. Het scheppingsverhaal in Genesis 1 en 2 is hij symbolisch gaan verstaan.

3.6 De drie vragen

De reconstructie die ik hierboven heb gegeven, dient als doel om de drie leidende vragen te bespreken. In deze paragraaf zal ik ze stuk voor stuk langsgaan.

Intellectuele rechtvaardiging betrokkene

Met betrekking tot de intellectuele rechtvaardiging van Flew heb ik opgemerkt dat er een narratief is. Met dit narratief hing een interne beoordeling samen door degene die van gedachten veranderde. Door het verhaal krijgt de verandering zijn aanspraak op epistemologische verbetering. Wat Dekker betreft, bij hem vind je een verhaal zoals wij dat hebben gezien in het autobiografische artikel 'Uit wie ik was', maar het gaat mij te ver om hier het verhaal als een intellectuele rechtvaardiging van de verandering te zien. De sfeer van het artikel is wel verhalend, maar het gaat over de persoonlijke ontwikkeling van zijn geloofsleven in plaats van verdedigen waarom hij veranderd is. Dekker gaf wel aan waarom hij zich geroerd had in de discussie rond 'intelligent design': hij ervoer het als roeping om over geloof en wetenschap na te denken. Dekker gaf in dat artikel aan dat zijn nieuwe positie beter is, omdat hij een beter inzicht had gekregen in de verhouding tussen geloof en wetenschap. Echter, nergens tref je een terugblik aan op het verleden of een duidelijke rechtvaardiging van de nu gekozen positie. In een van de eerste krantenberichten, uit 2006, over zijn verandering is die ook niet te vinden.

Dekker zegt de afgelopen maanden vaak verkeerd te zijn begrepen. Hij wilde een debat over toeval en doelgerichtheid binnen de evolutietheorie, 'maar nu lopen allerlei discussies door elkaar.' De naam van de

wetenschapper raakte onlosmakelijk verbonden met ‘intelligent design’, een ontwikkeling waar hij niet blij mee is. ‘Ik ben geen ID-aanhanger.’⁸⁰

Ik denk dat dit citaat wel wat laat zien. De insteek van zijn oratie was een debat over toeval en doelgerichtheid, en dat debat diende een hoger doel: aantonen dat geloof en wetenschap goed te verbinden zijn. Dekkers publicaties in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp* waren een stevig pleidooi voor ‘intelligent design’. De wijze waarop Dekker die artikelen schreef, is niet te beschouwen als een afstandelijke beschouwing: zij getuigden van Dekkers vertrouwen in ‘intelligent design’. De mist die Dekker in het hiervoor gegeven citaat legde over zijn verbondenheid met ‘intelligent design’, heeft waarschijnlijk te maken met de commotie rond zijn standpunten en de mogelijke gevolgen die dat voor hem als internationaal vermaard natuurkundige zou kunnen hebben. Een zeer korte intellectuele rechtvaardiging van de verandering komen wij tegen in een interview in het dagblad *Trouw*. Op de vraag van de journalist naar Dekkers interesse in ‘intelligent design’ zei hij:

‘Tien jaar geleden had ik inderdaad interesse in ‘intelligent design’. Deze leer heb ik later verlaten nadat ik er wetenschappelijk in teleurgesteld was geraakt. Dit raket ik liever niet weer op.’⁸¹

Over deze intellectuele rechtvaardiging moet ik concluderen dat die weinig is ontwikkeld. In de eerdergenoemde publicatie, ‘Uit wie ik was’, wordt deze teleurstelling in wetenschappelijk opzicht niet genoemd. In geschreven bronnen is die niet terug te vinden. Het is voor mij daarom moeilijk om deze intellectuele rechtvaardiging te wegen. Ik denk dat wij wel een bevestiging zien van ons uitgangspunt dat de rechtvaardiging een doel dient. Degene die de verandering heeft ondergaan, heeft met de intellectuele rechtvaardiging iets voor ogen. In het geval van Flew was dat duidelijk: hij wilde zichzelf als gerespecteerd filosoof verdedigen. Dat Dekker afziet van een duidelijke rechtvaardiging, heeft ook een doel, alleen verschilt het publiek waarvoor beiden schrijven. De ‘peer group’ voor Flew waren filosofen, maar voor Dekker natuurwetenschappers. In dat laatste verband is het minder zinvol om de inhoudelijke argumentatie nogmaals langs te gaan; zonder nadere toelichting terugkeren tot acceptatie van evolutiebiologie als wetenschappelijke standaard is voldoende. De eindpositie hoeft niet

⁸⁰ Vermeulen, ‘Cees Dekker: ik ben geen ID-aanhanger’ in *Nederlands Dagblad*, 15 april 2006.

⁸¹ Kuiken en Van Keeken, ‘Hoe uitgesproken kunnen gelovige wetenschappers zijn?’ in *Trouw*, 14 maart 2013.

gerechtvaardigd te worden, want die is algemeen gedeeld in deze 'peer group' (anders dan bij Flew). Hooguit heeft Dekker dus iets uit te leggen aan zijn religieuze geestverwanten, want daar is de eindpositie niet vanzelfsprekend geaccepteerd. Dat gebeurde via de boeken. Hierbij werd Dekker, al dan niet opzettelijk, geholpen door de EO-presentator Andries Knevel. Knevel nam in een tv-uitzending van het programma "t Zal je maar gebeuren' op 3 februari 2009 publiekelijk afscheid van het creationistische verleden van de Evangelische Omroep, wat een storm van protest teweegbracht.⁸² Hierbij moet wel gezegd worden dat Dekker die eindpositie 'stilzwijgend' verdedigt: er wordt in de artikelen geen afstand genomen van eerdere publicaties.

Rationele reconstructie en beoordeling reconstructie

Tijdens de bespreking van de verschillende publicaties heb ik het analysemodel gebruikt en daarbij geschetst welke bewegingen er waren. Als wij het veranderingsproces van Dekker schematisch weergeven is, is het als volgt te vatten. De authentieke religieuze betrokkenheid wordt gevormd door betrokkenheid op Christus. De 'belieft content' van de authentieke betrokkenheid stel ik gelijk aan een onderzoeksprogramma. In de harde kern zitten drie overtuigingen: God is schepper, er is geen conflict tussen geloof en wetenschap en de Bijbel is van grote waarde. Er zijn in het begin drie hulphypothese zichtbaar: geloof heeft een rationele basis, het Schriftgezag is absoluut en het 'intelligent design'. In de harde kern vinden geen veranderingen plaats, maar wel op het vlak van de hulphypotheses. Het idee van God als schepper wordt niet meer geconcretiseerd met het idee van 'intelligent design', maar met theïstische evolutie. De aanspraak dat 'het scheppingsverhaal een feitenrelaas is' vermindert en maakt plaats voor de gedachte dat 'het scheppingsverhaal symbolisch te lezen is'. De hulphypothese 'geloof heeft een rationele basis' blijft grotendeels bestaan. Door het laten vallen van het 'intelligent design' is de toepassing daarvan verplaatst van de natuurwetenschappen naar de wijsbegeerte: er is een strijd tussen wereldbeelden en het christelijke wereldbeeld is intellectueel en moreel het beste. De rationele basis is dus minder empirisch en meer wijsgerig. Hoe kunnen wij deze verandering epistemologisch beoordelen?

Met Charles Taylor onderscheidde ik drie typen van verandering die je als winst zou kunnen beoordelen. Bij het eerste type kun je de verbetering tussen twee posities tonen aan de hand van een extern principe: positie B gaat bijvoorbeeld beter om met de feiten. Bij het tweede type kun je intern

⁸² Drost, 'De evolutie van de Evangelische Omroep' in *Trouw*, 5 februari 2009.

demonstreren dat positie B waarheidsgetrouwer is dan positie A, omdat positie B positie A kan verklaren en niet anders om. Bij het derde type geldt dat je je positie aanpast op grond van nomische principes, bijvoorbeeld coherentie. Welke van deze drie is toepasbaar?

De verandering van hulphypotheses van 'intelligent design' naar theïstische evolutie zou je kunnen beschouwen als een voorbeeld van type (1), al is het moeilijk om bij dit type de feiten te noemen: het gaat om een wijsgerige interpretatie van de natuurwetenschappelijke gegevens. Welke interpretatie is de meest waarschijnlijke? De feiten spelen daar deels een rol in. De moeilijkheid bij het gebruik van dit type is dat het een uitgebreide behandeling van beide posities vraagt: waarom gaat de een beter om met de feiten dan de ander? Als ik dit type als passend zou beoordelen, smokkel ik gemakkelijk mijn voorkeuren binnen. Voor het tweede type valt zeker wat te zeggen, omdat bij positie B theologische en hermeneutische problemen worden opgelost die positie A kende: het Genesis-verhaal als feitenrelaas en het idee van 'intelligent design' bleken slecht houdbaar te zijn. Omdat de nieuwe positie deze hulphypothese niet meer kent, kun je het als een verbetering beschouwen. Een vraag die daarbij komt kijken, is of de gehele positie ook beter is: hoeveel dichter zijn wij bij de waarheid? Wat moet je denken van de hulphypothese dat er een conflict is tussen wereldbeelden en dat het christelijke wereldbeeld de beste is? Op deze vragen wil ik in het laatste hoofdstuk terugkomen. Het derde type acht ik hier niet goed van toepassing.

Conclusie

Een belangrijke conclusie van dit hoofdstuk is dat de intellectuele rechtvaardiging verschillende doelgroepen kan dienen en dit van invloed is voor de wijze waarop de verandering wordt gerechtvaardigd. Voor Dekker waren dat potentieel twee groepen: de mede-gelovigen en de mede-wetenschappers. Toen hij een positie innam die voor veel mede-gelovigen goed aanvaardbaar was, stond hij voor de uitdaging om zich staande te houden voor het wetenschappelijke publiek. In de latere fase keerde het om; hij sloot zich aan bij de in wetenschappelijke kring gangbare positie, en besteedde zijn energie in dit opzicht aan het bespreken van die positie voor mensen met een min of meer vergelijkbare religieuze oriëntatie.

3.7 Een verbetering: van 'intelligent design' naar theïstische evolutie?

Wij hebben Cees Dekker gevolgd tijdens zijn verandering van 'intelligent design' naar theïstische evolutie. Wat heeft die speurtocht opgeleverd? Veel van wat wij bij Flew zagen, zien wij ook bij Dekker, maar er zijn nieuwe punten. De authentieke

betrokkenheid heeft een eigen dynamiek. Als het gaat om de intellectuele rechtvaardiging dienen wij te bedenken dat zij een doel dient. Voor dat doel is het publiek bepalend. Dekker had twee publieken: zijn mede-wetenschappers en zijn mede-gelovigen. Dat Dekker vaag is over zijn verbondenheid met 'intelligent design' heeft te maken met de eerste groep: tot deze groep behoorde hij, maar hij leek er door zijn opvattingen uit weg te vallen. Wat de weging van de rationele reconstructie betreft: zijn nieuwe positie is met het tweede type te waarderen als een verbetering, echter daar zit een maar aan: hoeveel dichterbij brengt de verbetering ons bij de waarheid? Aan die nieuwe positie zitten nieuwe kanten en in hoeverre kun je die rechtvaardigen? Deze vragen zullen in het slothoofdstuk aan bod komen.

Hoofdstuk 4. Van God naar geen god

Als eerste casus heb ik de verandering van Antony Flew bestudeerd: hij kwam in de loop der jaren tot de overtuiging dat er een hogere intelligentie is wiens bestaan gekend kan worden vanuit de natuur. Vervolgens heb ik de verandering van geloofsvoorstelling van Cees Dekker bekeken: hij verliet zijn eerdere affiniteit met 'intelligent design' voor het idee van theïstische evolutie. Het grote verschil tussen beide veranderingsprocessen was dat de geloofsvoorstelling van Dekker gekoppeld was aan een authentiek religieuze betrokkenheid.

Een interessante vraag is: wat gebeurt er als die authentiek religieuze betrokkenheid verdwijnt? Wat betekent dat voor de geloofsvoorstellingen? Hoe kun je dat veranderingsproces intellectueel beoordelen? Daarom wordt de casus die in dit hoofdstuk centraal staat, gevormd door iemand die voorheen de geloofsvoorstelling had dat God bestond en deze ingeruild heeft voor de gedachte dat er geen god is. Het boeiende aan deze casus is ook dat deze tegengesteld is aan de eerdere twee: daar werd beide keren uitgekomen bij (of vastgehouden aan [Dekker]) een idee van God.

Bij de bestudering van deze casus laat ik mij weer leiden door de drie centrale vragen: (a) hoe rechtvaardigt betrokkene zijn verandering van geloofsvoorstelling intellectueel; (b) komt de rechtvaardiging overeen met de verandering zoals ik die reconstrueer; (c) hoe is de rechtvaardiging van de uitkomst van de verandering als intellectuele rechtvaardiging, vanuit epistemologisch oogpunt, te beoordelen? De wijze waarop ik dit uitwerk, wijkt af van de vorige twee casussen. Ik behandel ditmaal niet een persoon die zowel zijn stellingname voorafgaand aan de verandering als een beschrijving van zijn verandering en ook zijn nieuwe positie heeft gedocumenteerd. Op internet wemelt het van getuigenissen van mensen die hun godsgeloof vaarwel hebben gezegd. Er zijn ook de bekende voorbeelden, zoals Karen Armstrong die enkele jaren als non verbleef in een klooster of Dan Barker die van predikant atheïst werd.¹ In de meeste gevallen mist er een bereflecteerde stellingname van voor het 'bekeringsmoment'. Een verklaring daarvoor biedt Fowler met zijn geloofsstadia: het loslaten van het geloof ontwikkelt zich in veel gevallen tijdens de adolescentie of de vroege volwassenheid; dat is een tijd waarin men nog geen artikelen of boeken schrijft.

Als aanvulling op de twee uitgebreidere casussen heb ik ervoor gekozen om aandacht te geven aan Raymond Bradley (1931), emeritus-hoogleraar filosofie

¹ Ik hanteer hier atheïsme in de zin dat iemand dat van zichzelf zegt en er geen band meer is met een godsdienst. Een lid van een kerk die het bestaan van God ontkent, is volgens dit uitgangspunt geen atheïst.

aan de Simon Fraser University in British Columbia (Canada). Ik heb voor hem gekozen, omdat hij net als Antony Flew hoogleraar filosofie was. Daarbij geeft hij een uitgebreide rechtvaardiging van zijn verandering. Bradley heeft een drietal artikelen aan zijn verandering gewijd in het blad *The Open Society*, het tijdschrift van de Nieuw-Zeelandse vereniging voor rationalisten en humanisten. Daarbij stipt hij de verandering ook aan in zijn autobiografie op de website van Simon Fraser University. In de eerste paragraaf bespreken we de ontwikkeling in zijn denken; in de tweede paragraaf geef ik mijn reconstructie.

4.1 Raymond Bradley: en God bestond niet meer

Voordat ik de verandering van Raymond Bradley beschrijf, is het goed om enkele theoretische noties uit het eerste hoofdstuk naar voren te halen. Een eerste vraag is of het hier gaat om een verandering van *geloofsvoorstelling*. Deze heb ik omschreven als 'een bewering binnen een taalspel, een bewering die te maken heeft met de algemene orde van het bestaan en aanspraak doet op waarheid. Deze waarheidsaanspraak veronderstelt een werkelijkheid. De plausibiliteit van de voorstelling kan ondersteund worden door rituelen, ervaringen en het deel uitmaken van een gemeenschap.' Is het ontkennen van het bestaan van God wel te beschouwen als een geloofsvoorstelling? Ik doe dat hier wel. Ik gebruik het begrip zoals je bijvoorbeeld spreekt over politieke ideologieën. Daarmee kun je verwijzen naar het liberalisme en naar het socialisme. Het zijn twee tegengestelde standpunten, maar ze vallen binnen hetzelfde domein. Zo vat ik het ontkennen van het bestaan van God op als vallend binnen de categorie 'geloofsvoorstellingen'. In zekere zin deed ik dat ook al in het hoofdstuk over Flew, waar een verandering van geloofsvoorstelling de overgang van atheïsme naar deïsme betrof.

Een andere notie uit het eerste hoofdstuk is dat de rechtvaardiging voor een bepaald publiek bedoeld is en dat dat publiek invloed heeft op de vorm van de rechtvaardiging. Het is niet irrelevant dat Bradleys artikelen in het blad van de Nieuw-Zeelandse vereniging voor rationalisten en humanisten verschijnt: dit kan ervoor zorgen dat Bradley zijn verandering rationeler wil voordoen dan dat die is. Ditzelfde geldt voor zijn biografie op de website van de universiteit.

Deze artikelen zijn ook reconstructies achteraf, waarbij vaak een impliciete teleologische structuur gehanteerd wordt. Dat toont zich in de autobiografische informatie van deze filosoof op de universitaire website:

Yet my first philosophical thoughts came in childhood, at the age of 8 when my cousin and I were trying to find two clover leaves that were exactly the same. It gradually dawned on me that our search was futile since no two objects, clover leaves or whatever, could be exactly the same, i.e., have all their properties – including being in the same place at the same time – in common. As I learned later, I had discovered Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles for myself.²

Een simpel spelletje wordt als een voorafschaduwning gezien van de filosofische carrière.

Bradley is in 1931 geboren en zijn nieuwe atheïstische overtuiging had hij bereikt toen hij ongeveer 18 jaar was, dus rond 1950. De artikelen in *The Open Society* zijn gepubliceerd in 2004 en 2005. De terugblik is dus na een verloop van 50 jaar. Dat versterkt het risico dat herinneringen vervormd kunnen zijn, vanuit het latere perspectief.

*Er bestaat geen krachtig argument om te geloven*³

Bradley begon de beschrijving van zijn veranderingsproces in *The Open Society* met de opmerking dat hij blij was dat hij als 'christenfundamentalist' was opgegroeid: hij kwam ter wereld in een baptistisch gezin.

Because the fundamentalist beliefs of my early years gave me something tough to chew on, something to cut my teeth on intellectually. Not for me the gummy mouthings of liberal preachers, dishonestly clothing the wolf of fundamentalism in the softer semantics of liberal theology.⁴

Zijn streng religieuze opvoeding zorgde voor een achtergrond waartegen hij zich af kon zetten: de Bijbel is Gods woord, men kan en moet gered worden door geloof in Jezus Christus of anders gaat men naar de hel. Tijdens het ontwikkelen van zijn 'kritische krachten' werd het Bradley duidelijk dat al die voorstellingen nergens op berusten. Hij plaatste daarbij de kanttekening dat het de vraag is of hij ook zo

² Bradley, 'Biography' op <http://www.sfu.ca/philosophy/people/faculty/profiles/ray-bradley.html#religion>. Geraadpleegd op 23 juni 2015.

³ Ik maak voor deze beschrijving gebruik van een drietal autobiografische artikelen van Raymond Bradley. Zij zijn als een serie verschenen in *The Open Society*, 77 (2004-4), 78 (2005-1), 78 (2005-2). Geraadpleegd op <http://reason.org.nz/journal>, op 23 juni 2014.

⁴ Bradley, 'From Fundamentalist to Free-thinker: It all began with Santa' in *The Open Society* 77 (2004-4), 2.

gemakkelijk tot die conclusie was gekomen als hij opgevoed was in een liberale familie.

Opvallend aan deze openingszinnen is dat het geloof getekend wordt als een set van waarheden. Zij worden als proposities beschouwd die getest kunnen worden. Deze keuze voor een bepaald soort cognitieve orthodoxie komt vaak voor bij atheïstische polemiek. Eenzelfde insteek is te zien bij Herman Philipse die Richard Swinburne als zijn ideale opponent gebruikt.⁵

Naast de opvoeding was er een extra druk op Bradley. Hij was het oudste kind binnen het gezin en zijn opa was voorganger geweest bij de Baptisten. Een eerste herinnering wordt gevormd door het overlijden van deze opa. Hij leed aan een ziekte die hij had opgelopen tijdens zijn werk als kapelaan in Caïro. Over zijn kleinkinderen sprak hij op zijn sterfbed een zegen uit. Tegen Bradley zei hij dat hij zijn mantel overgaf aan hem: Bradley werd door de opa gezien als zijn opvolger. Bradley voelde zich geroepen om in zijn grootvaders voetstappen te treden. Heel zijn tienerjaren stonden in het teken van de kerk. Hoe komt het dan dat hij het geloof vaarwel heeft gezegd?

Basically because I asked questions and wasn't satisfied with evasive answers or spurious reasonings. That's a simple way of explaining it. But I can fairly say that from very early on I displayed many of the dispositions that later characterised my career as an academic philosopher.⁶

Bij deze laatste zin kun je de vraag stellen of Bradley niet de impliciete teleologische structuur gebruikt die eigen is aan een bekeringsverhaal.

Tijdens zijn kindertijd kwam de vraag naar boven waarom er zoveel verschillende godsdiensten zijn en zoveel verschillen binnen godsdiensten. Daarnaast was er de Kerstman. Tot zijn zesde à zevende jaar geloofde hij op eenzelfde manier in de Kerstman als in Jezus. Zijn geloof bezat dezelfde stelligheid. Het bestaan van de Kerstman was ook omgeven met moeilijkheden. Er waren heel veel kerstmannen en wie was daarvan de echte? Een moeilijke ethische vraag was daarbij: waarom gaf de Kerstman aan rijke kinderen veel cadeaus en aan arme weinig? Op school waren er ook kinderen die niet geloofden in de Kerstman. Uiteindelijk vertelden zijn ouders Bradley dat de Kerstman niet bestond. Hij had het gevoel dat tegen hem gelogen was. Kon hij hen wel vertrouwen bij andere dingen? Hij besloot om nooit meer iemand op zijn woord te geloven. Veel van de vragen met betrekking tot de Kerstman speelden later ook bij het geloof. De verschillen

⁵ Zie Philipse, *God in the Age of Science?: A Critique of Religious Reason*, (Oxford, 2012).

⁶ Bradley, 'From Fundamentalist to Free-thinker: It all began with Santa', 3.

binnen een religie werd voor Bradley een probleem toen hem rond zijn achtste jaar door zijn moeder verboden werd om te spelen met een jongetje uit zijn straat, omdat die familie katholiek was. Als dat gezin niet tot de ware stroming binnen het christendom behoorde, hoe kon het dan dat hij het geluk had Baptist te zijn? Hij bleef echter betrokken bij de gemeenschap. Toen hij veertien jaar was, liet hij zich dopen. Aan het waarom van zijn doop wijdt Bradley weinig woorden. Hij begint meteen met een sceptische vraag:

Might I not have been deluding myself when, aged 14, I was immersed into the baptismal waters and felt the "indwelling of the Holy Spirit"? What with the church choir singing, "Where he leads me I will follow" in tones of deepest solemnity, it was all very moving.⁷

Welke ervaring of emotie speelde daarbij een rol? De muziek is plechtig, maar de emotie blijft onduidelijk. Het geloof blijft voor Bradley een zaak van intellectuele waarheden. Terugkijkend is hij sceptisch over die ervaring. Een ervaring die het scepticisme voedde, was dat hij in die tijd deel uitmaakte van een koor dat zong bij evangelisatieacties. Verschillende mensen kwamen een paar keer achter elkaar tot geloof. Dat voelde erg vreemd, zo schrijft hij.

Bradley beschrijft zichzelf als een lezer. Zijn kindertijd werd gevuld met het lezen van religieuze boeken. Met het lezen van die boeken kwamen vragen op: als God een God van liefde was, waarom strafte hij Adam en Eva zo zwaar en daarbij al hun nakomelingen? Aan de hand van Arthur Mee's *Children's Encyclopaedia* ging er een wereld voor hem open. Veel van de kennis in die encyclopedie vevat, was in strijd met de kennis die vanuit het geloof werd gepresenteerd. Bij hem kwam ook het verlangen om de Bijbelse figuren historisch te plaatsen, maar dat bleek bijzonder lastig te zijn. Bradley plaatst deze leeservaringen in de tijd dat hij tien à elf jaar was. Tegelijkertijd kwamen er vragen op binnen zijn eigen geloof. Hij vroeg zijn moeder wat de hemel precies is en zij kon daar geen duidelijk antwoord op geven. Daarbij kwam de vraag over Gods alwetendheid. Ook daar had zijn moeder geen antwoord op. Zijn twijfels deelde hij alleen met zijn moeder.

Dat veranderde toen het gezin verhuisde en hij op een studiekekring in de kerk ging. Vragen als 'welke ervaring laat zien dat je opnieuw geboren bent' kwamen daar aan bod. De discussie beperkte zich niet tot die studiekekring, maar ging vaak verder op straat of bij iemand thuis. Bij zijn ouders kwamen er twijfels over die discussies met zijn vrienden en zij wilden dat iemand van de kerk zich er

⁷ Ibidem, 3.

mee ging bemoeien, die goed onderlegd was. Deze 'brain trust sessions' duurden niet lang. Bradley werd naar mensen gestuurd die als expert te boek stonden.

First, I spent an evening with the President of the Baptist Theological College, but he gave up before nine pm. Then came a day in the Titirangi home of the redoubtable Dr E M Blaiklock, Professor and Head of Classics at the University of Auckland, a friend of my father.⁸

Gesproken werd er over de historische Jezus en over het probleem van het kwaad. Blaiklock hield vast aan het Bijbelse idee dat de mens een vrije wil heeft en God de wereld goed heeft geschapen. Het overtuigde Bradley niet.

At the end of a day that tested my intellectual stamina beyond anything I'd experienced before, he had a simple confession: "Ray. I can't answer your questions. All I can do is ask you to go to the Bible Training Institute Bookroom and buy the following books... Read and pray."⁹

Bradley kocht de boeken en bad, maar hij werd niet overtuigd.

Daarbij was nog iets wat zijn denkweg bepaalde. In het jaar voor zijn discussie met Blaiklock moest hij op school leren discussiëren. Een discussie ging over schepping en evolutie. Bradley koos voor 'schepping' en hij zocht alle argumenten op tegen evolutie. Hij kwam er echter achter dat hij niet geloofde in wat hij verdedigde. Enige tijd dacht Bradley nog dat een vorm van deïsme verdedigbaar was en waren de woorden van Jezus een morele bron, maar ook deze ideeën verloren zijn kracht.

So, by the age of 18, I was an atheist about all gods and other creatures of imagination, myth, and superstition. First, a self-avowed 'atheist'; then, a bit later, an unabashed one. No longer in fear of the Devil, I saw no need to cower before that unfashionable word.¹⁰

Als je de verandering en de rechtvaardiging van Bradley in ogeschouw neemt, zijn er verschillende dingen die opvallen. Een eerste is de leeftijd waarop hij atheïst wordt. Dat lijkt sterk op de weg van Flew. Daarbij maakte ik de opmerking dat die verandering goed te beschouwen vanuit het ontwikkelingspsychologische schema

⁸ Bradley, 'From Fundamentalist to Free-thinker' in *The Open Society* 78, (2005-5), 2.

⁹ Ibidem 3.

¹⁰ Ibidem 5.

van Fowler. In wat Fowler de zesde fase noemt, 'Individuative-Reflective Faith', komt het geloof in de jongvolwassenheid onder spanning te staan.¹¹ Door kritische reflectie worden de eigen opvattingen tegen het licht gehouden en daarin eigen keuzes gemaakt, wat in beide gevallen van Bradley en Flew leidt het tot opgeven van het idee van het bestaan van God.

Daarbij valt op dat Bradley het verhaal vertelt vanuit zijn huidige identiteit als hoogleraar filosofie. Hij heeft daarbij weinig oog voor de ervaringskant van religie en reflecteert niet op de impact van het sociale gebeuren van het geloof op hem, terwijl er toch een zware druk op hem lag door de zegening van zijn opa. Dat valt ook op aan de paar regels die hij aan zijn verandering wijdt in de biografie op de website van de universiteit:

At age 10, modal issues raised their head again in the form of problems about God's foreknowledge and my freedom: How could I do other than what God knew I would do? Reading the volumes of systematic theology that had been bequeathed to me didn't help with that one. Neither did it help answer a question which continued to haunt me throughout my teenage years, and eventually helped lead to the abandonment of my faith: How is it possible for a perfectly good God knowingly to create an evil world?¹²

Er is geen woord over de sociale context en de betrokkenheid bij het geloof. In andere 'deconversie'-verhalen valt juist de invloed van de sociale context op. Zo vertelt Walter Sinnott-Armstrong in zijn autobiografische reflectie dat de relatie met een ongelovige vriendin de mogelijkheid opende om uit het gelovige milieu te komen.¹³

In het verhaal van Bradley komen bekende argumenten tegen het bestaan van God terug: het probleem van het kwaad en de moderne wetenschap. Echter, de argumenten hoefden niet te leiden tot het ontkennen van het bestaan van God. Voor de waardering van de uitkomst van het proces is in mijn ogen zijn voorkeur voor onversneden christendom, geen lightversie, van belang. Bradley gaf zelf al aan dat het anders had kunnen verlopen als hij in een liberaler milieu was opgevoed.

¹¹ Fowler, *Stages of Belief: The psychology of human development and the quest for meaning*, (San Fransico, 1981) 117-210.

¹² Bradley, 'Biography' op <http://www.sfu.ca/philosophy/people/faculty/profiles/ray-bradley.html#religion>. Geraadpleegd op 23 juni 2015

¹³ Sinnott-Armstrong, 'Overcoming Christianity' in *Philosophers Without Gods*, Antony (red.), (Oxford, 2007) 69-79.

4.2 Reconstructie, rechtvaardiging en weging

Reconstructie

In de vorige hoofdstukken heb ik steeds een schematische reconstructie geboden van de verandering. Hoe zag het onderzoeksprogramma eruit voor de verandering en hoe erna? Op grond van beide autobiografische bijdragen, de bijdragen op de website van de universiteit en de drie artikelen in *The Open Society*, krijgen wij alleen inzicht in de afwijzing van de oude positie. Het is wat te veel eer om te spreken van een onderzoeksprogramma, waar het ging om het vanuit de ouderlijke en kerkelijke omgeving aangereikte geloof. Op Bradleys huidige 'onderzoeksprogramma' hebben wij wel zicht. Na zijn pensionering in 1996 heeft hij meegedaan aan verschillende debatten en zich in verschillende artikelen over zijn stellingname geuit.

In een debat met William Craig spelen twee onderwerpen een rol: de vraag naar de veroorzaker van het heelal en de vraag of een goede God mensen naar de hel kan sturen.¹⁴ De ontkennende antwoorden op deze vragen kun je beschouwen als de belangrijkste hypothesen van Bradleys onderzoeksprogramma: er is geen veroorzaker van het heelal en een goede God bestaat niet. In andere discussies en artikelen komen deze thema's steeds terug. Zo is er uit 2005 een open brief aan Antony Flew waarin Bradley hem bekritiseert, omdat Flew waarde begint te hechten aan bewijzen voor het bestaan van God.¹⁵ Dit artikel bestaat grotendeels uit een weerlegging van het theïsme en veel minder een positieve uiteenzetting van de eigen positie.¹⁶ Daarbij valt op dat de vraag of de goede God mensen naar de hel kan sturen, diep verankerd ligt in Bradleys biografie. Met dat idee werd hij opgevoed. Dat speelde een belangrijke rol in zijn jeugd.

¹⁴ Zie Bradley, 'Can a Loving God send People to Hell?' en 'Craig's Kalamitous Cosmological Argument: a Reply to His God 'God, Time, and Infinity' op http://www.sfu.ca/content/dam/sfu/philosophy/docs/bradley/kalam_argument.pdf en http://www.sfu.ca/content/dam/sfu/philosophy/docs/bradley/loving_god.pdf. Geraadpleegd op 23 juni 2015.

¹⁵ Op <http://infidels.org/kiosk/article/an-open-letter-to-professor-antony-flew-397.html>, geraadpleegd 15 september 2015.

¹⁶ Zie bijvoorbeeld Bradley, 'The Meaning of Life: Reflections on God, Immortality, and Free Will' op <http://infidels.org/kiosk/article/the-meaning-of-life-reflections-on-god-immortality-and-free-will-745.html>. Geraadpleegd op 23 juni 2015.



Figuur F. Bradleys veranderde 'onderzoeksprogramma'

De harde kern is hier de ene keer beschreven met het bestaan van God en de andere keer met zijn niet bestaan. De andere zaken zijn te beschouwen als hulphypothese. Kunnen wij hier ook andere dingen terugzien zoals de negatieve en positieve heuristiek? Als positieve heuristiek zou je Bradleys zoektocht in de theologische en filosofische literatuur kunnen beschouwen en als negatieve zijn betrokkenheid bij het geloof. Daarbij komt gelijk een moeilijkheid om de hoek kijken. Het is erg lastig om de authentiek religieuze betrokkenheid van Bradley te formuleren, hoewel deze er zeker wel was. Zijn doop laat zien dat er ook een positieve wijze was waarop hij bij het geloof was betrokken, al krijgen wij daar geen vat op.

Een vraag die je kunt stellen, is of er ook een positieve en negatieve heuristiek te formuleren valt bij de nieuwe positie. De negatieve heuristiek is niet lastig onder woorden te brengen: dat is het ontcrachten van de argumenten dat God wel bestaat. Een positieve heuristiek zou in dit geval zijn op welke manier de overtuiging dat God niet bestaat, wordt ontcracht. Een formulering van deze heuristiek ontbreekt in mijn ogen bij Bradley.

Rechtvaardiging

Converts to religion, when they talk about their conversion experiences, essentially never cite arguments as the reason. Rather, they recount emotional crises, or emotional experiences that they construed in

revelatory terms, and they credit these with their change in belief. [...] On the other hand, apostates, in explaining their loss of faith, characteristically do cite straightforward, cognitive reasons—like their increasing appreciation of science, say; or the fact that it just dawned on them how self-contradictory were the religious ideas taught to them when they were younger.¹⁷

Met andere woorden: gelovigen rechtvaardigen hun verandering aan de hand van ervaringen en ongelovigen rechtvaardigen hun verandering aan de hand van argumenten. Deze observatie is in mijn ogen grotendeels correct; het wordt bevestigd door het verhaal dat ik hierboven heb beschreven. De vraag is wel of het proces door die cognitieve redenen ook redelijker is. Bij Flew zagen wij dat hij zijn toevlucht nam tot rationele argumenten om zodoende recht te doen aan zijn identiteit als filosoof. De redelijke manier van rechtvaardigen zoals wij die in het verhaal tegenkomen, zegt veel over de standaarden die in het milieu worden gehanteerd waar naartoe men veranderd is, en dat daarmee het primaire publiek is geworden voor de verantwoording. De nieuwe gelovige komt in een context waarin religieuze ervaringen vaak als belangrijk tellen. Voor de atheïst is het veel belangrijker om zich op een rationele manier te rechtvaardigen.

Door de manier waarop het proces van veranderen in het verhaal wordt gepresenteerd, lijkt het alsof het veranderingsproces wel hierop moest uitlopen. Het wordt gepresenteerd als een logisch eindpunt. Die vanzelfsprekendheid wordt echter niet gestaafd door het verhaal. Bradley vraagt zich bijvoorbeeld af of hij, als hij in een liberaal christelijk gezin was opgegroeid, wel tot zijn huidige positie was gekomen. Ik denk dat de veranderingsprocessen van de betrokkenen – je kunt dat ook stellen over veranderingsprocessen in het algemeen – contingent zijn. Dat komt in de eerste plaats, doordat wij ons nooit voornemen om op het niveau van ideeën te veranderen: je voornemen om een nieuw idee te gaan aanvaarden is in zichzelf problematisch, omdat je het idee dan al aanvaard hebt. Verandering op het niveau van ideeën is iets wat ons overkomt. Door boeken, ervaringen of wat dan ook beginnen voorstellingen te verschuiven. Op andere gebieden kunnen wij ons wel voornemen om te veranderen zoals op het gebied van gedrag: stoppen met roken, vaker sporten.

Om die verschuivingen in opvattingen te rechtvaardigen ontwikkelen velen een eigen narratief. De moeilijkheid is dat in het narratief de uitkomst als dwingend wordt beschouwd door de impliciete teleologische structuur. Echter, als je de

¹⁷ Drake, 'Comments' op <http://www.newappsblog.com/2012/02/results-on-the-survey-on-natural-theological-arguments.html>, geraadpleegd op 2 juni 2014.

verhalen overziet, zie je veel kantelpunten waarop de betrokkene ook een andere kant op had kunnen gaan.

Intellectueel te rechtvaardigen?

Op verschillende manieren heb ik de intellectuele rechtvaardiging geproblematiseerd. Het proces is wel inzichtelijk te maken, maar bij Bradley is het proces niet logisch dwingend, terwijl die suggestie wel wordt gewekt. Echter, daarmee ben ik er nog niet, omdat ik ook de vraag stel of de verandering zoals die door mij is gereconstrueerd, intellectueel te rechtvaardigen is.

Het is mogelijk om dit proces als een verbeteringsproces te zien, simpelweg omdat de oude hulphypothesen onder spanning zijn komen te staan en er gezocht is naar een nieuwe positie. Vanuit het idee dat een nieuwe positie wel de oude maar de oude niet de nieuwe kan verklaren, een voorbeeld van Taylors tweede type, is de nieuwe positie als beter te beoordelen dan de eerste. Echter, hier stuiten wij op hetzelfde probleem als in het vorige hoofdstuk: hoeveel dichter is men bij de waarheid gekomen? Is het logisch dwingend dat men van theïst atheïst wordt? Bradley zegt zelf dat hij mogelijk op een ander punt was uitgekomen als hij een ander vertrekpunt had gehad. Een vraag is ook of de nieuwe positie te waarderen is los van de oude. Het probleem waar wij op uitkomen, is dat wij als buitenstaanders, met de gehanteerde criteria, niet weten of de nieuwe positie echt beter is.

4.3 Van God naar geen god: een balans

Aan de hand van het verhaal van Raymond Bradley hebben wij gekeken naar de leidende vragen in dit onderzoek. Veelal zagen wij een bevestiging van de patronen die in eerdere casussen ook aan het licht kwamen.

De moeilijkheid die wij eveneens op het spoor kwamen, was dat in de intellectuele rechtvaardiging van de betrokkene de uitkomst van het proces als dwingend wordt getekend, terwijl er veel kantelpunten waren die ook tot een andere uitkomst hadden kunnen leiden. Een veranderingsproces is contingent en de intellectuele rechtvaardiging daarvan ook. Bij de rationele reconstructie stuiten wij op een vraag die in het vorige hoofdstuk ook naar voren kwam: hoeveel brengt deze verbetering ons dichter bij de waarheid? Hoe weten wij dat die nieuwe positie echt een verbetering is?

Hoofdstuk 5. De waarde van de rechtvaardiging

Na drie hoofdstukken met casussen is het tijd om de balans op te maken. Wat zijn de antwoorden die ik gevonden heb op de vragen die ik bij aanvang heb geformuleerd:

1. Hoe rechtvaardigen betrokkenen hun verandering van geloofsvoorstelling intellectueel?
2. Komt de rechtvaardiging overeen met de verandering zoals ik die reconstrueer?
3. Hoe is de rechtvaardiging van de uitkomst van de verandering als intellectuele rechtvaardiging, vanuit epistemologisch oogpunt, te beoordelen?
4. Wat kunnen we op grond van deze analyse leren over
 - a) de mogelijkheid van een rationale beoordeling van verandering van geloofsvoorstellingen;
 - b) de meerwaarde van mijn analysemodel?

De balans opmaken met betrekking tot deze vragen wil ik doen aan de hand van de punten die in de voorafgaande hoofdstukken naar voren kwamen. Ik breng die onder in twee groepen. De eerste groep observaties gaat over de verandering en de eigen presentatie daarvan: (1) de verandering is een eigen, unieke ontwikkeling, waarbij de verandering verantwoord wordt in een verhaal met het oog op een bepaald publiek. (2) In het verhaal wordt de verandering als een epistemologische verbetering gepresenteerd.

De tweede groep observaties betreft de weging van de vermeende epistemologische verbetering: (1) Telkens geldt dat men in de oude positie bekend was met de tegenargumenten, maar daar geen groot gewicht aan toekende. (2) Een geloofsvoorstelling vormt, zo laten de casussen zien, een netwerk met andere voorstellingen: los van elkaar komen zij niet voor. (3) Daarbij zorgt de authentieke betrokkenheid voor een eigen dynamiek. Dit alles compliceert de weging van de nieuwe positie. (4) Bij alle casussen kon gesteld worden dat de verandering op grond van een van de drie principes die Taylor noemde, als verbeteringen te beschouwen waren: er werd een inconsistentie opgelost. Is die aanspraak op verbetering echter wel houdbaar, omdat de veranderingen in opvattingen in de verschillende situaties met elkaar in strijd kunnen zijn?

Wanneer wij deze twee groepen observaties naast de vier vragen leggen, blijken de eerste drie vragen grotendeels beantwoord te zijn. Door de drie casussen hebben wij een beeld gekregen hoe de betrokkenen hun verandering intellectueel rechtvaardigen: zij proberen de verandering begrijpelijk te maken. Daarnaast heb ik ook een reconstructie geboden van het proces en heb ik daarbij gekeken of de rechtvaardiging overeenkwam met de verandering. Ook heb ik de rechtvaardiging van

de uitkomst gewogen. Het resultaat daarvan was dat een verandering al snel als een verbetering aangeduid kan worden. Daarmee eindigt de derde vraag onbeslist.

Met die onbeslistheid komen wij aan bij de vierde vraag: wat kunnen we op grond van deze analyse leren over de mogelijkheid van een rationele beoordeling van verandering van geloofsvoorstellingen en over de waarde van het perspectief dat ik hanteer? Ben ik erin geslaagd om de mogelijkheid van rationele beoordeling aan te tonen? Op die vraag zal ik nader ingaan in dit hoofdstuk en daarbij ook nagaan wat de consequenties zijn van het antwoord op die vraag.

Voordat ik die vragen zal beantwoorden, wil ik eerst terugblikken op de definities die ik heb gegeven in het eerste hoofdstuk. Het is goed om te kijken of zij voor de begripsvorming aangepast moeten worden. Vanuit de twee groepen zijn er vragen te stellen bij de omschrijvingen van ‘geloofsvoorstelling’ en ‘verandering’.

5.1 Geloofsvoorstelling: hoe te omschrijven?

De definitie van een geloofsvoorstelling die ik in het eerste hoofdstuk heb ontwikkeld, was de volgende: een geloofsvoorstelling is een bewering door een participant in een taalspel, waarbij die persoon aanspraak doet op waarheid. Deze waarheidsaanspraak veronderstelt een werkelijkheid. De bewering slaat op voorstellingen die te maken hebben met het doel van het leven, een voorstelling van God, enz. De plausibiliteit van de voorstelling kan ondersteund worden door rituelen, ervaringen en het deel uitmaken van een gemeenschap.

Wat aan deze definitie opvalt, is het enkelvoud dat ik gebruik. Ik zoek ernaar om één geloofsvoorstelling te omschrijven. De vraag is of een geloofsvoorstelling wel in het enkelvoud voorkomt. Wij kunnen iets kwalificeren als een geloofsvoorstelling, maar heeft degene die de voorstelling huldigt een of meerdere voorstellingen en zijn die los van elkaar voorstelbaar? Die vraag kan onschuldig lijken, maar is het niet. Uit de casussen blijkt dat geloofsvoorstellingen eerder een complex geheel vormen dan dat zij in het enkelvoud bij iemand voorkomen. Bijvoorbeeld, iemand zal naast de geloofsvoorstelling dat de wereld geschapen is, ook ideeën bezitten over degene die de wereld heeft gemaakt. Daarnaast kunnen er ook ideeën bestaan over het doel van de schepping en hoe de schepper dit doel kenbaar heeft gemaakt. In de gelovige bevindt zich dus eerder een complex aan overtuigingen, en deze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Ditzelfde punt van een complex aan overtuigingen, maar dan op een ander gebied, heeft W.V.O. Quine duidelijk gemaakt. Quine noemt het geheel aan overtuigingen een ‘Web of Belief’. Hij maakt ook duidelijk wat de consequenties van

het denken in termen van een netwerk van overtuigingen zijn. In zijn artikel 'Two Dogmas of Empiricism' merkt hij op:

Total science is like a field of force whose boundary conditions are experience. A conflict with experience at the periphery occasions readjustments in the interior of the field. Truth values have to be redistributed over some of our statements. Re-evaluation of some statements entails re-evaluation of others, because of their logical interconnections.¹

Op grond van de door Quine beschreven verbondenheid van de voorstellingen met elkaar, gaan bij een verandering op één plek in het netwerk ook andere overtuigingen verschuiven. Daarbij komt dat ervaring slechts aan de rand van het web raakt. Er is geen directe link tussen alle voorstellingen en ervaringen. Sommige voorstellingen bezitten geen empirische component, maar bestaan bij de gratie van andere overtuigingen.

Quines observaties blijken goed toepasbaar op de wijze waarop geloofsvoorstellingen in de casussen functioneerden. Duidelijk was de verbondenheid van de voorstellingen met elkaar, zoals te zien was bij Flew en Dekker. Ook voor het punt dat ervaringen slechts aan de rand van het web raken gaat dat op: bijvoorbeeld bij het geloof in 'intelligent design' van complexiteit in de natuur hebben wij gezien dat het een redeneren was voorbij de feiten. Dat geldt ook voor de discussie bij Flew over causaliteit, gericht op de vraag: is er een eerste veroorzaker?

Een consequentie volgens Quine is dat, als de ervaring zo'n beperkte rol speelt, er vele mogelijkheden zijn om te veranderen bij een ervaring die de theorie tegenspreekt:

But the total field is so undetermined by its boundary conditions, experience, that there is much latitude of choice as to what statements to re-evaluate in the light of any single contrary experience. No particular experiences are linked with any particular statements in the interior of the field, except indirectly through considerations of equilibrium affecting the field as a whole.²

Dit citaat werpt in mijn ogen licht op een moeilijkheid waarop wij stuiten tijdens de bestudering. Het was lastig om het proces te reconstrueren als logisch dwingend. Volgens Quine is er altijd al een veelheid aan mogelijkheden om te reageren op een

¹ Quine, 'Two Dogma's of Empiricism', in *From A Logical Point of View*, (New York, 1963) 42.

² Ibidem, 42.

verandering: er is geen een op een relatie met de ervaring. Die vele keuzemogelijkheden hebben wij duidelijk gezien in de casussen.

Als wij in het spoor van Quine verder denken, zijn er wel enkele punten die wij duidelijk voor ogen moeten houden. Met het volgen van Quine worden enkele wissels omgezet. Paul Helm gebruikt in zijn boek *Faith and Reason* het begrip 'web of belief' om een godsdienst te beschrijven, in de zin zoals ik 'web of belief' hier ook gebruik.³ Opvallend genoeg verwijst hij niet naar Quine. Helm gebruikt dit begrip om zijn positie te bepalen in een kentheoretisch debat. Hij combineert de webstructuur van geloofsvoorstellingen met een coherentietheorie van waarheid.⁴ Bij een web is, zoals Quine al liet zien, geen directe relatie tussen elke propositie en de werkelijkheid. Dit heeft gevolgen voor een correspondentietheorie van waarheid: het is onmogelijk om correspondentie vast te stellen. Om de waarheid van iets vast te stellen zijn andere criteria nodig, zoals coherentie, consistentie en mogelijk ook een pragmatische, betreffende de bruikbaarheid. Bij dit punt waren wij op de grond van de casussen ook uitgekomen. Daarbij kwam de vraag op hoe de verbetering voor een betere coherentie zorgt.

Helm benadrukt ook dat een web van overtuigingen een persoonlijk web is. Dit houdt in dat men veel dingen deelt met iemand anders, maar 'the precise character of the web, its exact shape and strength, depends upon personal judgments made about the elements of what is believed at that time.'⁵ Dit standpunt zie ik terug in de casussen. Deze constatering komt ook overeen met de constatering dat een verandering een individueel proces is en voor iedereen anders.

Terug naar mijn definitie van een geloofsvoorstelling: deels vindt de definitie bevestiging in de casussen. De definitie ziet de verbinding tussen geloofsvoorstellingen en participatie in een geloofsgemeenschap. In de casussen hebben wij dat gezien: geloofsvoorstellingen en participatie in een geloofsgemeenschap gaan hand in hand. De enige uitzondering wordt gevormd door Antony Flew, al geldt voor hem dat de academisch-filosofische gemeenschap belangrijk is. Voor Bradley zijn het ook de netwerken van atheïsten en vrijdenkers. Opvallend bij Dekker was hoe vaak hij noemde dat zijn geloof een andere vorm heeft aangenomen of dat hij vertelde over een wisseling van kerk of sociaal-religieus netwerk, al werd dat verband wel door hem gerelativeerd. Geloofsvoorstelling en participatie zijn nauw met elkaar verbonden.

³ Helm, *Faith with Reason*, (Oxford, 2000) 43-57.

⁴ *Ibidem*, 47.

⁵ *Ibidem*, 52.

5.2 Verandering en veranderingsproces

Verandering

In hoofdstuk 1 heb ik drie criteria geformuleerd waaraan de veranderingsprocessen die ik bestudeer, zouden moeten voldoen. Het tweede en het derde criterium waren van praktische aard, dat er van de verandering een rechtvaardiging is gegeven en dat de verandering geboekstaafd was. De eerste was inhoudelijk: het gaat mij om een verandering van geloofsvoorstelling. Dit kan een onderdeel zijn van een bekering of een stadium in het ontwikkelingspsychologisch proces, maar mijn focus is zeer beperkt: de geloofsvoorstelling.

Bij dit criterium zijn wel kanttekeningen te maken. Wat wij bij de casussen tegenkwamen, die van Dekker en die 'van God naar geen god', was dat de authentieke betrokkenheid voor een eigen dynamiek zorgde. Er was een duidelijke link tussen de betrokkenheid en de voorstellingen die een persoon huldigde. Hoewel ik mij niet richtte op die veranderde participatievorm, was dit zeker een factor bij de behandelde veranderingsprocessen (zelfs bij Flew). Een scheiding tussen participatie en geloofsvoorstelling valt dus niet te maken. Dit betekent dat de verandering geen puur cerebraal proces is: heel de mens doet daarin mee. Het gaat niet alleen om het denken, maar ook het handelen en de beleving krijgen daarin een rol. Voor de rechtvaardiging heeft dat, zo bleek wel, ook consequenties. Het veranderen van sociale context is een contingent proces.

Veranderingsproces

Over het veranderingsproces zijn wij aan de hand van de casussen verschillende dingen te weten gekomen. In dit gedeelte wil ik op twee punten uit de tweede groep observaties ingaan: (1) men is in de oude positie bekend met de tegenargumenten, maar kent daar geen groot gewicht aan toe; (2) de authentieke betrokkenheid heeft een eigen dynamiek. Er zijn meer dingen te noemen over het veranderingsproces, gelet op de twee groepen die ik aan het begin van het hoofdstuk noem, maar die komen later in dit hoofdstuk uitgebreider aan bod.

Dat men voorafgaand aan een veranderingsproces bekend is met de argumenten tegen de oude positie, is aan de ene kant een open deur en aan de andere kant veelzeggend. Het is dus niet zo dat men niet op de hoogte was van de moeilijkheden die verbonden waren met de initiële positie. Men kende de bezwaren al wel, maar waardeerde de moeilijkheden niet als zwaarwegend of zocht een verbetering in een andere richting. Dekker zocht bijvoorbeeld zijn heil bij 'intelligent design', terwijl er al mensen waren geweest die zonder een vorm van 'intelligent design' evolutie en geloof in God met elkaar hadden verbonden. De tegenargumenten zorgen voor een spanning in de positie, maar je kunt niet voorspellen of en in welke

richting er beweging zal zijn. De positieve of negatieve heuristiek leidt wel een richting op, maar het is op voorhand niet te zeggen of het ook gebeurt. Bij Dekker lag het wel in de lijn der verwachting dat hij eerder zou schuiven naar een meer aanvaardbare, evolutionair theïstische visie dan naar een zes-dagen creationisme, maar zekerheid dat het ook zou gebeuren, was er niet. Dat bleek wel bij de eigen dynamiek die de authentieke betrokkenheid heeft. Die betrokkenheid kan leiden tot een herziening van de geloofsvoorstellingen die niet te verwachten is op grond van de moeilijkheden die gecombineerd waren met die positie.

Misschien kun je over de verandering zeggen dat die eerder conservatief is dan progressief: men zal er alles aan doen om de eigen positie te behouden. Zeker in de casus van Flew bleek hoe lastig het was en hoe lang het proces duurde om te veranderen. De negatieve heuristiek remt het veranderingsproces.

5.3 De (on)mogelijkheid van een rationele beoordeling

De vraag van dit onderzoek is de mogelijkheid van een rationele beoordeling van verandering van een geloofsvoorstelling. Na de bespreking van de casussen is het nu de tijd om te kijken in hoeverre ik geslaagd ben in het aannemelijk maken van die mogelijkheid. Daarbij gaat het ook om de insteek die ik daarbij hanteer met het analysemodel geïnspireerd door het werk van Lakatos. Eerst zal ik inventariseren wat de kracht van dit model is gebleken en wat de zwakte. Van daaruit zal de vraag aan bod komen wat dit betekent voor de mogelijkheid van rationele beoordeling.

De waarde van het analysemodel

In het eerste hoofdstuk heb ik onder woorden gebracht wat de kracht is van dit analysemodel. Ten opzichte van een sterk inhoudelijke discussie over het eindpunt van de verandering biedt het model de mogelijkheid om elke verandering op zijn eigen merites te beoordelen: er is geen positie die op voorhand wordt gekwalificeerd als van geen waarde. Het model biedt de mogelijkheid om heel verschillende processen te beoordelen die elk hun eigen waarde kunnen hebben.

Het analysemodel heeft zijn waarde op bepaalde punten bewezen en dat geldt zowel voor zijn descriptieve als prescriptieve kant. Wat de descriptieve kant betreft, het analysemodel was in elk van de casussen een adequaat middel om de veranderingsprocessen in kaart te brengen. De verschillende elementen als harde kern, hulphypothesen, positieve en negatieve heuristiek waren goed toe te passen. Wat daar wel bij aan het licht kwam, was dat de presentatie van het veranderingsproces aan de hand van het analysemodel een arbitraire kant heeft: je maakt een keuze om iets tot de harde kern te rekenen en iets anders als

hulphypothese te beschouwen. Een andere presentatie van het materiaal is in sommige gevallen ook mogelijk.

Van de kracht van de prescriptieve kant van het model is een tweeledig beeld te schetsen. De ene kant is dat het lukt om op grond van de drie geformuleerde criteria – (1) de nieuwe positie gaat beter om met de feiten en kan de oude positie verklaren; (2) de nieuwe positie kan de oude goed verklaren, maar niet andersom; (3) er is vooruitgang als op grond van nomische principes een verbetering kan worden vastgesteld. – een verandering te beoordelen, maar daar komen gelijk enkele moeilijkheden bij kijken. De eerste is dat het kwalificeren van de nieuwe positie als verbetering een negatief oordeel over de oude inhoudt. De vraag is: waar is dat oordeel op gestoeld? Betekent dat toch een inhoudelijke weging? Een andere moeilijkheid is dat je van de nieuwe positie niet weet hoeveel beter deze is ten opzichte van de oude - en zelfs niet óf deze wel beter is. Er kan wel een inconsistentie opgelost zijn, maar die kan in de nieuwe positie zich op een andere plaats manifesteren. De derde moeilijkheid is dat met mijn analysemodel niet de vraag beantwoord wordt hoe de verschillende casussen zich tegenover elkaar verhouden. De veranderingen zijn daarin tegenovergesteld: de een denkt dat er achter het ontstaan van de wereld God zit en de ander ontkent dat juist.

De (on)mogelijkheid van een rationele beoordeling

De moeilijkheden die bij het analysemodel naar voren komen, doen de vraag opkomen of ik er wel in geslaagd ben om de mogelijkheid van een rationele beoordeling op deze wijze van de verschillende processen aan te tonen. Als het mij niet lukt om de waarde van de verandering boven een andere verandering vast te stellen, is de conclusie dat het mij niet gelukt is. Daar passen wel enkele kanttekeningen bij. De eerste betreft de casussen: het is niet uitgesloten dat een andere selectie tot andere resultaten zou leiden. Een andere vraag is of een andere aanpak, bijvoorbeeld een sterk inhoudelijke discussie over de argumenten en over de uiteindelijke positie, gepast had bij de insteek van dit onderzoek om verschillende veranderingen te bespreken. Juist dat was voor mij een belangrijke overweging om het op deze manier aan te pakken. Daar is altijd ook nog de vraag of het erg is als het niet mogelijk blijkt te zijn om een rationele beoordeling te doen. Uit dit onderzoek is gebleken dat een dergelijke rationele beoordeling afhankelijk is van allerlei vooronderstellingen, inhoudelijk en qua publiek, die maken dat de afweging over de redelijkheid aan beperkingen onderhevig is. Met die beperkingen moeten wij leven.

Vanuit het voorafgaande is de conclusie dat het in dit onderzoek gebruikte analysemodel een rationele reconstructie mogelijk maakt, maar de vraag naar de waarde van de verandering ten aanzien van een 'nomische' waarheid openlaat.

5.4 De waarde van de rechtvaardiging

'We must follow the argument wherever it leads': dit adagium volgde Antony Flew en wij hebben ook de argumenten gevolgd waar die ons naar toe hebben geleid. Als het gaat om de waarde van de rechtvaardiging van de verandering, gezien vanuit epistemologisch oogpunt, geldt dat die waarde in zekere zin in kaart te brengen is ten opzichte van de oude positie: die kan gekwalificeerd worden als beter of als minder, al is het moeilijk om aan te geven wanneer het één en wanneer het ander het geval is. Wat de waarde van de verandering is ten opzichte van de waarheid, is een ander verhaal en dat maakt de rationele beoordeling, met de hier gehanteerde criteria, tot een lastige zaak.

Literatuur

- Aristoteles, *Retorica*, [vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door M. Huys] (Groningen, 2004).
- Augustinus, *Belijdenissen*, (Antwerpen, 1955).
- Barbour, I.G., *Myth, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, (London, 1974).
- Barrow, J.D. en F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Oxford, 1986).
- Beukel, A. van den, *De dingen hebben hun geheim: gedachten over natuurkunde, mens en God*, (Baarn, 1990).
- *Met andere ogen: over wetenschap en het zoeken naar zin*, (Baarn, 1994).
- Blancke, S., 'Creationism in the Netherlands,' *Zygon: Journal of Religion and Science* 45 (2010), 791–816.
- Bradley, R.D., 'From Fundamentalist to Free-thinker: It all began with Santa', *The Open Society Journal of the New Zealand Association of Rationalists and Humanists* 77, (2004-4) 2-4.
- 'From Fundamentalist to Free-thinker', *The Open Society* 78, (2005-1) 2-5.
- 'From Fundamentalist to Free-thinker', *The Open Society* 78, (2005-2) 2-5.
- 'An open letter to professor Antony Flew' op <http://infidels.org/kiosk/article/an-open-letter-to-professor-antony-flew-397.html>, geraadpleegd 15 september 2015.
- 'Biography' op <http://www.sfu.ca/philosophy/people/faculty/profiles/ray-bradley.html#religion>. Geraadpleegd op 23 juni 2015.
- 'Can a Loving God send People to Hell?', http://www.sfu.ca/content/dam/sfu/philosophy/docs/bradley/loving_god.pdf Geraadpleegd op 23 juni 2015.
- 'Craig's Kalamitous Cosmological Argument: a Reply to His God 'God, Time, and Infinity'' op http://www.sfu.ca/content/dam/sfu/philosophy/docs/bradley/kalam_argument.pdf. Geraadpleegd op 23 juni 2015.
- 'The Meaning of Life: Reflections on God, Immortality, and Free Will' op <http://infidels.org/kiosk/article/the-meaning-of-life-reflections-on-god-immortality-and-free-will-745.html>. Geraadpleegd op 23 juni 2015.
- Brink, G. van den, *Een publieke zaak: Theologie tussen geloof en wetenschap*, (Zoetermeer, 2004).
- 'Is 'intelligent design' wetenschappelijk gezien oneigenlijk?' in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp: Over toeval en doelgerichtheid in de evolutie*, C. Dekker, R. Meester en R. van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 309-326.

- Carrier, R.C., 'Update (December 2004)', op <http://www.infidels.org/kiosk/article369.html>, geraadpleegd op 7 augustus 2013.
- Craig, W.L., 'The Craig-Flew Debate' in *Does God Exist? the Craig-Flew Debate*, S.T. Wallace (red.), (Burlington, 2003) 17-48.
- Crombie, I.M., 'Theology and Falsification ii', in *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew & A. MacIntyre, (red.), (London, 1968) 109-130.
- Davidson, D., 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', in *Inquiries into Truth & Interpretation*, (Oxford, 1984).
- Dekker, C., *Het kleine is groots* (Oratie, Delft 2000), op <http://www.ceesdekker.net/files/oratiespeech.pdf>, geraadpleegd op 15 augustus 2013.
- 'Het mysterie van de oorsprong van het leven' in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp: Over toeval en doelgerichtheid in de evolutie*, C. Dekker, R. Meester en R. van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 79-100.
 - 'De moleculaire nanotechnologie van het leven', in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp: Over toeval en doelgerichtheid in de evolutie*, C. Dekker, R. Meester en R. van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 117-133.
 - 'Schiep God de mens of schiep de mens God? in *En God beschikte een worm: Over schepping en evolutie*, C. Dekker, R. van Woudenberg en R. Meester (red.), (Kampen, 2006) 360-383.
 - 'Woord vooraf' (2006), op <http://www.ceesdekker.net/>, geraadpleegd op 16 augustus 2013.
 - 'Naar een Brave New World' in *Omhoog kijken in platland: Over geloof in de wetenschap*, C. Dekker, R. van Woudenberg en G. van den Brink (red.), (Kampen, 2007) 279-303.
 - 'Uit wie ik ben en was' in *Geleerd en Gelovig: 22 wetenschappers over hun leven, werk en God*, C. Dekker (red.), (Kampen, 2009) 316-337.
 - 'Onverschrokken waarheid zoeken', in *De Crux: christenen over de kern van hun geloof*, C. Dekker & R. Sonneveld (red.), (Amsterdam, 2010) 14-27.
- Dekker, C., & R. Meester, 'Pleidooi voor een open houding ten aanzien van de historische oorsprong van het leven' in *Skepter: De kritische kijk op paranormale verschijnselen en pseudo-wetenschap* 15 (2002-1), 8-12.
- 'Kritische beschouwing van 'intelligent design' is gewoon wetenschap' in *Skepter* 16 (2003-3), 45.
- Dekker, C., R. Meester, R. van Woudenberg, 'Inleiding' in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp: Over toeval en doelgerichtheid in de evolutie*, C. Dekker, R. Meester en R. van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 9-18.

- 'Inleiding' in *En God beschikte een worm: Over schepping en evolutie*, C. Dekker, R. van Woudenberg en R. Meester (red.), (Kampen, 2006) 7-12.
- Dekker, C., R. van Woudenberg, & G. van den Brink, 'Inleiding' in *Omhoog kijken in platland: Over geloof in de wetenschap*, C. Dekker, R. van Woudenberg en G. van den Brink (red.), (Kampen, 2007) 9-20.
- Drake, M., 'Comments' op <http://www.newappsblog.com/2012/02/results-on-the-survey-on-natural-theological-arguments.html>, geraadpleegd op 2 juni 2014.
- Drees, W.B., *Religion and Science in Context: A Guide to the Debates*, (Abingdon, 2010).
- Drost, L, 'De evolutie van de Evangelische Omroep' in *Trouw*, 5 februari 2009.
- Eemeren, van F.H., R. Grootendorst, T. Kruiger, *Argumentatietheorie*, (Leiden, 1986).
- Feyerabend, P., 'Consolations for the Specialist' in *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos & A. Musgrave (red.), (Cambridge (Mass), 1978) 197-230.
- Fisher, W.R., 'Narration as a Human Communication Paradigm', op <http://ftp.cleary.edu/6%20credit%20classes/MGT%20485/Narration%20as%20a%20Human%20Communication%20Paradigm.pdf>, geraadpleegd op 26 november 2013.
- Flew, A., 'Theology and Falsification' in *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew & A. MacIntyre (red.), (London, 1968) 96-99.
- 'Death' in *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew & A. MacIntyre (red.), (London, 1968) 267-272.
- 'Can a Man Witness his Own Funeral?' in *The Presumption of Atheism*, (London, 1976).
- 'Divine Omnipotence and Human Freedom' in *The Presumption of Atheism*, (London, 1976).
- 'Free Will Defence' in *The Presumption of Atheism*, (London, 1976).
- 'Theology and Falsification' in *The Presumption of Atheism*, (London, 1976).
- *Hume's Philosophy of Belief*, (London, 1980).
- *God: a critical enquiry*, (LaSalle, 1984).
- 'Stephen Hawking and the Mind of God' (1996) op http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/hawking.html, geraadpleegd op 19 juni 2014.
- 'Theology & Falsification: A Golden Jubilee Celebration' (2000), op http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/theologyandfalsification.html, geraadpleegd op 9 augustus 2012.
- 'Sorry to disappoint you' (2001) op <http://www.infidels.org/kiosk/article138.html>, geraadpleegd op 22 oktober 2012.

- 'A Reply to my Critics', in *Does God Exist?: the Craig-Flew Debate*, T.S. Wallace (red.), (Burlington, 2003).
 - 'The Craig-Flew Debate' in *Does God Exist?: the Craig-Flew Debate*, S.W. Wallace (red.), (Burlington, 2003) 17-48.
 - 'Letter from Antony Flew on Darwinism and Theology' (2004) op http://philosophynow.org/issues/47/Letter_from_Antony_Flew_on_Darwinism_and_Theology, geraadpleegd op 6 juli 2012.
 - 'Antony Flew replies', *The Open Society: Journal of the New Zealand Association of Rationalists and Humanists* 78 (2005-1), op <http://www.nzarh.org.nz/journal/2005v78n1aut.pdf>, geraadpleegd op 14 augustus 2012
- Flew, A., R.A. Varghese, *There is a God: How the world's most notorious atheist changed his mind*, (New York, 2007).
- Flinn, F.K., 'Conversion: The Pentecostal and Charismatic Experience' in *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, C. Bryant & M.D. Lamp, (red.), (London, 1999) 51-74.
- Fowler, J., *Stages of Belief: The psychology of human development and the quest for meaning*, (San Fransico, 1981).
- Grimes, W., 'Antony Flew, Philosopher and Ex-Atheist, Dies at 87', op <http://www.nytimes.com/2010/04/17/arts/17flew.html>, geraadpleegd op 19 januari 2016.
- Habermas, G.R., 'My Pilgrimage from Atheism to Theism' op <http://www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf>, geraadpleegd op 6 juli 2012.
- Hare, R.M., 'Theology and Falsification' in *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew & A. MacIntyre (red.), (London, 1968) 99-102.
- Helm, P., *Faith with Reason*, (Oxford, 2000).
- Hindmarsh, D.B., *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, (Oxford, 2005).
- Horsten, L., I. Douven en E. Weber, *Wetenschapsfilosofie* (Assen, 2007).
- Hulspas, M., 'Twee geloven op een kussen: De schepping als intelligent ontwerp' in *Skepter: De kritische kijk op paranormale verschijnselen en pseudo-wetenschap* 15 (2002-1), 42-45.
- 'Reactie van Marcel Hulspas' in *Skepter* 15 (2002-4), 45.
- King, W.L., 'Religion', in *The Encyclopedia of Religion, Volume XII*, M. Eliade (red.), (New York, 1987) 282-293.
- Kitcher, P., *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*, (Oxford, 1993).

- Korthof, G., 'God als nanotechnoloog' in *Skepter: De kritische kijk op paranormale verschijnselen en pseudo-wetenschap* 16 (2003-1), 43-44.
- Krups, K., 'Antony Flew, 1923–2010: Following the Argument Wherever it Leads.' op <http://www.skeptic.com/eskeptic/10-04-21/#feature>, geraadpleegd op 10 juli 2012.
- Kruyswijk, H., *Baas in eigen boek: Evolutie en Schriftgezag bij de Gereformeerde Kerken in Nederland (1881-1981)*, (Hilversum, 2011).
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago, 1970).
- Kuiken, A., & Keeken, C. van, 'Hoe uitgesproken kunnen gelovige wetenschappers zijn?' in *Trouw*, 14 maart 2013.
- Kuipers, T.A.F., *From Instrumentalism to Constructive Realism*, (Dordrecht, 2000).
- 'Laws, Theories, and Research Programs' in *General Philosophy of Science*, T.A.F. Kuipers (red.), (Amsterdam, 2007) 1-95.
- Laan, C. van der, 'Maar in hemelsnaam, wie is de ontwerper?' in *Trouw*, 11 juni 2005.
- Ladyman, J., 'Ontological, Epistemological, and Methodological Positions' in *General Philosophy of Science*, T.A.F. Kuipers (red.), (Amsterdam, 2007) 303-376.
- Lakatos, I., 'Methodology of Scientific Research Programmes' in *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos & A. Musgrave (ed.), (London, 1970).
- 'Falsification and the methodology of scientific research programmes' in Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, (Cambridge, 1978).
- Lakatos, I. & E. Zahar, 'Why did Copernicus's research programme supersede Ptolemy's?' in I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, (Cambridge, 1978), 168-192.
- Lamp, C. & M.D. Bryant, 'Introduction: Conversion: contours of controversy and commitment in a plural world' in *Religious Conversion*, C. Lamp & M.D. Bryant, (red.), (London, 1999) 6,7.
- Laudan, L., *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, (London, 1978).
- Lindbeck, G.A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, (London, 1984).
- MacGuire, M.B., *Religion. The Social Context*, (Belmont, 2002⁵).
- MacIntyre, A., 'Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science' in *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, C. Gutting (red.), (Notre Dame, 1980) 54-74.
- McMullin, E., 'Rationality and Paradigm Change in Science' in *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, P. Horwich (red.), (Cambridge (Mass.), 1995) 55-78.

- Meester, R., *100% kans - de zin en onzin van de waarschijnlijkheidsrekening*, te vinden op <http://www.kennislink.nl/publicaties/zin-en-onzin-van-de-waarschijnlijkheidsrekening>. Geraadpleegd op 20 januari 2016.
- Merkur, D., 'Psychology of religion' in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Hinnels, red., (London, 2005) 164-181.
- Mitchell, B., 'Theology and Falsification' in *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew & A. MacIntyre (red.) (London, 1968) 103-105.
- Murphy, N., *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, (New York, 1990).
- Niiniluoto, I., 'Evaluation of Theories' in *General Philosophy of Science*, T.A.F. Kuipers (red.), (Amsterdam, 2007) 175--217.
- Numbers, R.L. *The Creationists: From Scientific Creationism to 'intelligent design'*, (Cambridge (Mass.), 2006).
- Open Theologisch Onderwijs, *Godsdienst en Sociale Wetenschappen 1. Godsdienstpsychologie*, (Kampen, 1990).
- Opperheimer, M., 'The Turning of an Atheist', op http://www.nytimes.com/2007/11/04/magazine/04Flewt.html?_r=1&pagewanted=all, geraadpleegd op 10 juli 2012.
- Otto, R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, (München, 2004).
- Pailin, D.A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, (Peterborough, 2001).
- Pannenberg, W.L., 'God's presence in History', <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1710>, geraadpleegd op 16 januari 2013.
- Pater, de K., 'Koude en warme rillingen: het ontwerpargument sinds Plato' in *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp?*, Dekker, Meester, Van Woudenberg (red.), (Kampen, 2005) 19-41.
- Perelman, Ch., L. Olbrechts-Tyteca, *Over de argumentatie: De nieuwe retorica*, (Groningen, 1969).
- Peterson, M., Hasker, W. Reichenbach, B. Basinger, D. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York, 2003).
- Philipse, H., *God in the Age of Science?: A Critique of Religious Reason*, (Oxford, 2012).
- Phillips, D.Z., *Death and Immortality*, (London, 1970).
- *The Concept of Prayer*, (Glasgow, 1970).
- *Faith after Foundationalism*, (London, 1988).
- Quine, W.V.O., 'Two Dogma's of Empiricism' in *From a Logical Point of View*, (New York, 1963).
- Raaij, B. van, 'Ontworpen zonder ontwerper' in *de Volkskrant*, 4 juni 2005.
- Rambo, L.R. & C.E. Farhadian, 'Converting: Stages of Religious Change' in *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, C. Bryant & M.D. Lamp, (red.), (London, 1999) 23-34.

- Reichebach, H., *Experience and Prediction: an analysis of the foundations and the structure of knowledge*, (Chicago, 1938).
- Ricoeur P., 'Narrative Identity' in *Philosophy Today* 35, (1991-1), 73-80.
- Riley, P, *Character and Conversion in Autobiography: Augustine, Montaigne, Descartes, Rousseau, and Sartre*, (London, 2004).
- Sinnott-Armstrong, W., 'Overcoming Christianity' in *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, L. Antony (red.), (Oxford, 2007) 69-79.
- Smedes, T.A, 'Recensie "Omhoog kijken in platland"' (2007), op http://tasmedes.wordpress.com/2007/10/09/recensie_omhoog/, geraadpleegd op 12 mei 2014.
- 'De ideologie onder de Amerikaanse ID-beweging: Een studie naar de motieven van verzet tegen de evolutietheorie' in *Tijdschrift voor Theologie*, (2009-2) 173-192.
- Stark, R., *The Rise of Christianity* (Princeton, New Jersey, 1996).
- Stenmark, M., *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, (Grand Rapids, 2004).
- Stralen, H. van, *Gehoor geven: Een discursieve benadering van de religieuze bekering*, (Amsterdam, 2009).
- Swinburne, R., *The Coherence of Theism*, (Oxford, 1977).
- Taylor, C.M., *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, (Cambridge (Mass.), 1989).
- 'Explanation and Practical Reason' in *Philosophical Arguments*, (Cambridge (Mass.), 1995).
- Vermeulen, M., 'Cees Dekker: ik ben geen ID-aanhanger' in *Nederlands Dagblad*, 15 april 2006
- Williams, P.S., 'A Change of Mind for Antony Flew' op http://www.arn.org/docs/williams/pw_antonyflew.htm, geraadpleegd op 6 juli 2012.
- Wit, F. de., 'Ongepaste metafysica en foute citaten' in *Skepter: De kritische kijk op paranormale verschijnselen en pseudo-wetenschap* 16 (2003-1), 40-42.
- Wolterstorff, N., *Reason within the Bounds of Religion*, (Grand Rapids, 1976).

Websites

- <http://nl.wikipedia.org/wiki/Voorgeborchte>, geraadpleegd op 29 december 2014.
- <http://www.kennislink.nl/publicaties/minister-ontvangt-boek-over-id>, geraadpleegd op 25 juni 2013.
- <http://www.vpro.nl/programma/geluk/afleveringen/22038179/items/22323895/>, geraadpleegd 25 juni 2013.

Summary

Revision of beliefs is a common practice. An opinion that once was considered right, is now considered wrong. Especially when the former opinion was communicated to a broader public, an explicit revision might raise questions. People tend to explain their revision to justify their change. My area of interest in this study is in the revision of religious beliefs. Research questions in this dissertation are: (1) How do people justify their revision of religious beliefs? (2) How did this revision take place? (3) How can the revision be assessed intellectually? And more general: (4) What can we learn from the analysis of these revisions and their intellectual justification regarding the possibility of assessing intellectually the revisions of religious beliefs?

In Chapter 1, I develop definitions and a model to analyse the process of revision. The model also provides criteria to evaluate the process. Religious belief is taken to be a statement in a language game that deals with the general order of existence and claims to be true. The plausibility of the statement is supported by rituals, experiences and being part of a community. We focus on a revision of a religious belief and not a changing participation in a religion. In addition, the revision should be documented and justified. The revision can concern a change in ideas or a changing attitude towards certain ideas. The model used for the analysis is based on the work of Imre Lakatos. I use his view that a research program has a hard core that can only be tested thanks to auxiliary hypotheses. In addition, I use his notions of 'positive' and 'negative heuristics'. Drawing on Nicholas Wolterstorff, I add the term 'authentic religious commitment'. This means that there is always a form of commitment in a religion. I determine whether a revision better approximates truth based on three criteria: (1) the facts suit better to the new position; (2) there is progress as the new position can explain the old position but not otherwise or (3) on the basis of nomic principles, progress can be established.

In Chapter 2, 3 and 4, I consider three intellectuals who changed their religious beliefs. Antony Flew (1923-2010) is the subject of Chapter 2. He revised his ideas concerning the existence of God. He had been an atheist for a long time. At the end of his life, he became a deist. This change was much debated. Some people claim Flew's intellectual ability was reduced given his age. I consider that explanation not likely, given the consistent process. In justifying his revision two arguments play a key role: Flew claims he had more often changed his belief over the years and in his view new evidence appeared in recent years. Both arguments are questionable. The change is less than Flew suggests and the 'new' evidence is in many cases not as new as presented. David Conway made an important contribution to Flew's revision of belief with his book *The Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest or 'Sophia'*.

The book provided an opportunity to think differently of God than the view in theism. Flew has always been an opponent of theism.

An insight regarding his revision process is that people tell stories, a narrative about their revision. This narrative provides the intellectual justification of the process. Through this narrative the change is presented as a rational change. However, an outsider need not agree on the line of reasoning in the narrative and may have his own opinion whether the change can be justified intellectually. Prior to a revision a person considers the arguments in favour or against the old idea. During the revision, a person adjusts the weighing of the arguments resulting in a new position. Hence, a revision is often not based on new arguments, but on a different assessment of existing arguments. It also shows that a religious belief is part of a network of religious beliefs.

Cees Dekker's revision of beliefs, a Dutch physicist, is discussed in [chapter 3](#). At first, Cees Dekker was sympathetic to the idea of 'intelligent design', but later he accepted theistic evolution. This change was driven by external factors. Dekker explains his sympathy for intelligent design in his inaugural speech in 2000. Two years later a magazine 'Skepter' published an article about his view on intelligent design. In this magazine a discussion on this topic is started. The former Minister of Education, Culture and Science is important in this discussion. On her blog she refers enthusiastically to a conversation with Cees Dekker about intelligent design. This action caused a lot of criticism. In response to this discussion Dekker wrote with others several books about faith and science. In those books a change in attitude can be noted. However, Dekker does not provide an explicit justification of his change in beliefs.

In his case, 'authentic religious commitment' appears an important factor. A change in the way in which faith is lived, can result in a revision of religious beliefs. This case also shows that not offering an explicit justification might serve a purpose as well. Dekker does not give a clear justification for his revision. A possible explanation for the lack of justification is that his new position is similar to the position accepted by other scientists. Therefore, he does not need to justify his change to academics. However, religious people may expect a justification for his change in position. He does not give an explicit justification, but he argues in his books and other contributions that it is possible to accept science and be religious. The rational reconstruction raised the question in what sense the improvement approximates truth. A new position is based on a new weighing of pro and contra arguments and new arguments may appear in future. It is difficult to assess whether the new position more closely approximates truth.

[Chapter 4](#) focuses on Raymond Bradley, an academic philosopher who as a child was convinced of the existence of God, but later became an atheist. He justifies his process of change as logical and compelling. He claims a rational process. However,

Bradley admits that his revision of beliefs could have been different if he was not raised in an orthodox Christian family, but in a liberal one. In my opinion, his justification is not only based on intellectual arguments.

The final chapter, [chapter 5](#), discusses the findings of the case studies. In addition, I look back at the definitions in chapter 1. Although we began with 'religious belief' as singular entities, we do not have single beliefs but rather groups or networks of beliefs. I did not focus on changes in participation, this change was certainly important in the change processes discussed. It is therefore impossible to separate faith participation and revision of belief. This implies that the change is not purely a cerebral process. It appears also very difficult to change. Complicating factors are the dynamics of the authentic commitment and the negative heuristic whereby people will try to maintain their position

Based on these findings, I ask myself whether I have shown the possibility of assessing intellectually the revisions of religious beliefs. In a certain way, I do, based on my criteria. Only, the question remains whether it is possible to assess whether the new position approximates truth more closely in comparison to the old position. This is a different and difficult question, for which a different kind of study would be necessary, if possible at all.

Dankwoord

Hoewel dit onderzoek grotendeels gedaan is op grote afstand van Leiden, was die band er wel en vooral in de begeleiding van Wim Drees. Ik wil je bedanken voor de manier waarop je mij de afgelopen jaren hebt begeleid. Zelfs op zaterdagmorgen was ik welkom om met jou over mijn onderzoek te spreken. Je begeleiding was heel zorgvuldig en aanwijzingen formuleerde je vaak terughoudend, maar door de jaren heen ben ik die aanwijzingen erg op waarde gaan schatten. Ook wil ik prof.dr. Cees Dekker bedanken voor de bereidheid het hoofdstuk over zijn ontwikkeling te controleren op feitelijke onjuistheden. Mijn dank gaat ook uit naar de leden van de promotiecommissie, prof.dr. G. van den Brink, prof.dr. W.H. Slob en prof.dr. E.G.E. van der Wall, voor de aandacht gegeven aan mijn werk en de weloverwogen reacties die mij hebben uitgedaagd om mijn analyse en betoog te preciseren.

Andere personen die een belangrijke voorwaarde zijn geweest voor het slagen van dit onderzoek, zijn de leden van mijn gezin: mijn vrouw Rianne en de kinderen Mattias, Lieven en Tamar. 's Avonds bij het eten was er altijd de vraag: 'Wat zijn je plannen voor vanavond?' Op de doordeweekse avonden was het vaak, als ik al niet voor mijn werk op pad was: 'Aan mijn onderzoek.' Rianne, ik ben je erg dankbaar voor de ruimte die je bood om hieraan te werken.

Hoewel het werken zich voltrok in de avonduren en de kinderen al sliepen, ben ik erg blij dat zij snel de slaap vatten. Hun slaapgewoontes boden mij de kans om 19.15 uur achter mijn bureau te zitten. Zonder dat ritme was dit onderzoek niet afgekomen.

Ook wil ik mijn broer Maarten bedanken voor zijn hulp bij de Summary en mijn zus Liesbeth voor het doorlezen van een eerdere versie. Naast familie zijn er ook de vrienden die door hun interesse of anderszins van belang zijn geweest voor het slagen van dit project.

Tot slot wil ik mijn moeder noemen. Aan haar heb ik dit onderzoek opgedragen. Het proefschrift van mijn broer is opgedragen aan onze vroeg overleden vader Maarten Pronk (1944-1999). Mijn moeder verdient in mijn ogen een monument voor hoe zij vol liefde en zorg in het leven staat.

Curriculum vitae

Michiel Pronk, geboren 9 juni 1983 te Zwijndrecht, heeft van 1995 tot 2001 het VWO gevolgd aan het Wartburgcollege, locatie Guido de Brès, te Rotterdam. Van 2001 tot 2006 heeft hij Godgeleerdheid gestudeerd aan de Universiteit Leiden. In 2003 heeft hij de staatsexamens Grieks en Latijn afgelegd. In 2006 heeft hij de studie afgesloten met het doctoraalexamen met als hoofdvak godsdienstwijsbegeerte. Aansluitend op zijn studie Godgeleerdheid heeft hij van 2006 tot 2008 de Kerkelijke Opleiding gevolgd aan de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Leiden. Sinds 2010 is hij werkzaam als predikant binnen de Protestantse Kerk in Nederland. Sinds 2009 was hij buitenpromovendus bij het Leids Instituut voor Religiewetenschappen, vanaf 2014 bij het Leiden University Centre for the Study of Religion.