

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

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 opwinding – 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 Wolterstorffs 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.

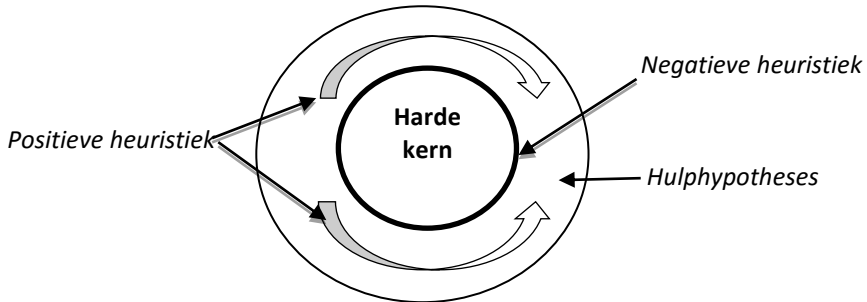
⁷³ Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, 185.

⁷⁴ *Ibidem*, 188v.

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

Balans analysemodel: descriptieve kant

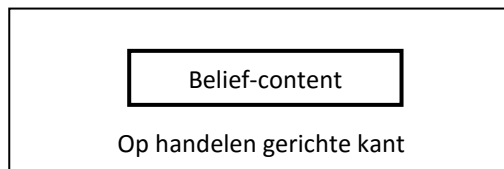
Hierboven heb ik een beschrijving gegeven van de ideeën van Wolterstorff en van Murphy. Dat waren twee van elkaar losstaande beschrijvingen, maar hoe zijn deze te combineren?



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.